

Stellan Vinthagen



Eine Theorie
der gewaltfreien Aktion

Wie ziviler Widerstand funktioniert

Stellan Vinthagen

EINE THEORIE DER GEWALTFREIEN AKTION

WIE ZIVILER WIDERSTAND FUNKTIONIERT

Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler

Covergestaltung der deutschen Ausgabe: Ingrid von Heiseler unter
Verwendung eines Fotos von Halit Bingöllü hbingollu@gmail.com

Die deutsche Ausgabe enthält gegenüber der englischen
Originalausgabe einige wenige vom Autor vorgenommene und von mir
ins Deutsche übertragene Korrekturen.

Copyright © der deutschen Ausgabe Ingrid von Heiseler



Über den Autor Stellan Vinthagen ist Antrittsprofessor für die Erforschung der gewaltfreien direkten Aktion und des zivilen Widerstandes an der Universität Amherst in Massachusetts. Er ist Ratsmitglied von *War Resisters' International*, akademischer Berater des *International Center on Nonviolent Conflict* (ICNC) und Mitbegründer von *Resistance Studies Network* (www.resistancestudies.org). Seit 1980 ist er Lehrer, Organisator und Aktivist und hat an mehr als dreißig Aktionen des gewaltfreien zivilen Ungehorsams teilgenommen. Für die Teilnahme daran hat er im Ganzen länger als ein Jahr im Gefängnis gesessen.

Re: Copyright Permission for A Theory of Nonviolent Action

Dear Ms. Ingrid von Heiseler,

Amherst, Oct 3, 2017

It is my pleasure to inform you that I give you, Ms. Ingrid von Heiseler (from here on referred to as the "translator"), the copyright for the e-Book translation into German of *A Theory of Nonviolent Action – How Civil Resistance Works*, with the following conditions:

- The book may only be published in e-book and pdf format.
- Due credit is to be given to both the author and the English publishers (ZED Books, London).
- Note should be made that the e-Book/pdf is translated from the English translation (and not the original in Swedish).
- It is agreed that the e-Book/pdf is to be sold at a minimal price online. All the income from the book is granted to the translator, but a record of the income needs to be kept for the future.
- If the translation would be of interest for a publisher who wants to print and distribute a non-digital version of the book, then a new agreement between the author and the translator that replaces this agreement will be made, in which basically the rights to spread the e-Book/pdf will be transferred to the publisher. Such a new agreement will have to make sure that the translator is compensated for her work according to established and reasonable standards. Then the previous income from sold e-Book/pdf copies might be counted as a pre-payment for the translation work.

Thank you for your excellent work with the translation!

Sincerely, 

Stellan Vinthagen, author of the book *A Theory of Nonviolent Action*.

Email: Stellan.vinthagen@gmail.com

Endowed Chair in the Study of Nonviolent Direct Action and Civil Resistance

Professor of Sociology at University of Massachusetts,

Amherst umass.edu/sociology/users/vinthagen

Senior Researcher in Sociology,

Gothenburg University <http://socav.gu.se/forskning/csm-resist>

Office at Umass: +1 (413) 545-4072, Thompson, Room 910 (Hours: Mon 9-12)

Department of Sociology, 200 Hicks Way, Thompson Hall, University of

Massachusetts, MA 01003-9277, Amherst, USA

Home: 120 Pulpit Hill Rd, Unit 16, 01002 Amherst, MA

Cell in the US: +1 (413) 801-9555

Skype: stellan.vinthagen

(Traveling during Dec-April. Based in Sweden May-July: Sparsnäs 920, 668 91

Ed)

A Theory of
NONVIOLENT ACTION

How Civil Resistance Works



Stellan Vinthagen

Englischsprachige Erstausgabe: Zed Books London *A Theory of Nonviolent Action: How civil resistance works* was first published in 2015 by Zed Books Ltd, The Foundry, 17 Oval Way, London SE11 5RR, UK www.zedbooks.co.uk Copyright © Stellan Vinthagen 2015

INHALT

Abbildungen und Tabelle

Danksagungen des Autors

Vorwort des Verfassers zur deutschen Ausgabe

Vorbemerkung der Übersetzerin

EINFÜHRUNG: Die Praxis der gewaltfreien Aktion

1 Forschung über gewaltfreie Aktion - *Nonviolent action studies*

2 Der Begriff Gewaltfreiheit

3 Die Rationalität der gewaltfreien Aktion

4 Gewaltfreie „Gesprächsförderung“

5 Gewaltfreies „Brechen von Macht“

6 Gewaltfreie „utopische Inszenierung“

7 Gewaltfreie „normgebende Regulierung“

8 Eine Theorie der gewaltfreien Aktion

ANHANG 1: Gandhis Philosophie

ANHANG 2: Diana Amnéus, Ditte Eile (ehemals Jonasson), Ulrika Flock, Pernilla Rosell-Steuer, Gunnel Testad: *Validierungstechniken und Gegenstrategien. Methoden zum Umgang mit Machtstrukturen und zum Verändern des sozialen Klimas*

Zwei von SV verworfene „Cover“-Entwürfe

Literaturangaben

ABBILDUNGEN UND TABELLE

Abbildungen

2.1 Bereiche von Gewalt und Unterdrückung

2.2 Die variierende Bedeutung von Gewaltfreiheit

2.3 Der Bereich der Gewaltfreiheit

2.4 Gandhis utopische diskursive Struktur der Gewaltfreiheit

8.1 Die rationalen Handlungstypen der Gewaltfreiheit als soziales Ganzes (satyagraha)

8.2. Die soziale Grundstruktur der Gewaltfreiheit (Begriffs-Schema)

8.3 Antagonismen zwischen gewaltfreien Aktionstypen

Tabelle

8.1 Die ideale Verbindung von Gewaltfreiheits-Aktivitäten

DANKSAGUNGEN

Bücher sind das Ergebnis gemeinsamer Bemühungen. Zwar bin letzten Endes ich für den vorliegenden Text verantwortlich, viele andere jedoch haben ihn erst ermöglicht. Und dafür bin ich dankbar.

Im Laufe der Jahre haben viele Menschen an Unterricht, Workshops, Vorlesungen und Seminaren teilgenommen, in denen Teile dieses Materials vorgelegt und diskutiert wurden. Studenten, Aktivisten und Kollegen in verschiedenen Ländern – jedoch hauptsächlich an den Universitäten Göteborg in Schweden und Amherst in Massachusetts, USA, – haben Vorschläge, Kritik und Fragen beigetragen. Gleichzeitig haben mich meine eigenen praktischen Erfahrungen in Bewegungen – besonders in der *Pflugscharbewegung*, dem *global justice movement* und dem Weltsozialforum, Faslane 365 und in der Freiheitsflotte nach Gaza – ebenso wie meine ausgedehnte Feldforschung und Kontaktbesuche bei bemerkenswerten Aktivisten im *Global South* nachhaltig geprägt. Diese Gespräche und praktischen Experimente mit gewaltfreiem Aktivismus waren die Forschungsstätte, die die Formulierung eines neuen theoretischen Rahmens ermöglichte.

Besonders möchte ich dem einzigartigen *Nordic Nonviolence Study Seminar* (Nornos) danken; ich bin dankbar für unsere gemeinsamen Gespräche im ersten Jahrzehnt: Majken Jul Sörensen, Jörgen Johansen, Henrik Frykberg, Minoo Koefoed, Daniel Ritter, Mattias Linder und Klaus Engell. Dieses Seminar mit erfahrenen Aktivisten und Forschern war für meine Arbeit vollkommen unverzichtbar.

Ken Barlow von ZED-Books glaubte schon in einem frühen Stadium dieses Projekts an dessen Bedeutsamkeit und ermutigte mich, es zu vollenden. Zeit und Mühe waren notwendig, um den Text aus dem schwedischen Manuskript von 500 Seiten (meiner

Promotion von 2005) neu zu formulieren und es mit der Hilfe James Garrabrants zu übersetzen. Die Übersetzungsarbeit [vom Schwedischen ins Englische] wurde vom *International Center on Nonviolent Conflict* (ICNC) finanziell unterstützt. Dank einem anonymen Rezensenten und der ausgezeichneten Arbeit der Redakteurin Judith Forshaw machte der Text einen wichtigen Schritt vorwärts. Schließlich waren Kika Sroka-Miller und Ewan Smith in der Schlussphase der Veröffentlichung sehr hilfreich.

Zu guter Letzt sage ich auch meiner Familie, Li und Ninja, und ebenso den Gemeinschaften, in denen ich lebe, dem *Eco-Village Krossekärr*, Schweden, und dem *Pioneer Valley Cohousing*, Amherst, USA, meinen Dank.

Stellan Vinthagen

Amherst, September 2015

Vorwort des Verfassers zur deutschen Ausgabe

Deutschland und seine lange Tradition des massenhaften zivilen Ungehorsams und des gewaltfreien Aktivismus haben meine Auffassung von „gewaltfreier Aktion“ stark beeinflusst. Von 1986 an reiste ich ein Jahrzehnt lang regelmäßig nach Deutschland und blieb dort meist längere Zeit.

Darüber hinaus prägten meine Erfahrungen als Aktivist – besonders in Schweden, Deutschland und Britannien, aber auch anlässlich von Reisen in die meisten anderen europäischen Länder, dazu auf Reisen nach Südafrika, Brasilien, Kolumbien, die USA, Palästina/Israel und Indien – die Entwicklung meiner Theorie der gewaltfreien Aktion, die ich in diesem Buch umreiße. Während dieser Aufenthalte erfuhr ich sowohl Chancen als auch Schwierigkeiten der Gewaltfreiheit, denen Aktivisten häufig begegnen, am eigenen Leibe.

Im Laufe der Jahre frustrierten mich der Mangel an Wirksamkeit, das oberflächliche Verständnis von Gewaltfreiheit und auch die sektiererischen Tendenzen einiger Bewegungen, die ich erfahren musste. Gleichzeitig konnte ich während meiner Aufenthalte in Deutschland mit eigenen Augen sehen, dass massenhafter ziviler Ungehorsam tatsächlich möglich war. Ich gab mir große Mühe zu verstehen, unter welchen Umständen starke Widerstandsbewegungen möglich geworden sind und was sie hat stark werden lassen.

Im Laufe der Jahre entwickelte ich ein stärker theoretisch geprägtes Verständnis von Aktivismus. Dazu trug Folgendes wesentlich bei: die kritischen und von Theorie geprägten Analysen von Bewegungen und Aktionen in der Zeitschrift *Graswurzelrevolution*¹, meine Lektüre aller Literatur, die ich über gewaltfreien Aktivismus finden konnte (darunter das Buch *Gewaltfreier Aufstand* des deutschen Professors Theodor Ebert), und eine Forschungsgruppe zum Thema Aktivismus, die wir in einem kleinen Kreis von Aktivisten in Schweden geschaffen hatten.

In der Widerstands-Gemeinschaft *Omega Forum* in einem Einwandererviertel Göteborgs lebten wir als eine Gruppe von Universitätsstudenten zusammen und lasen Werke über Soziologie, internationale Beziehungen, Philosophie und Theologie. Wir interessierten uns sehr dafür, die Macht-Theorien Michel Foucaults und die Theorie der kommunikativen Aktion von Jürgen Habermas zu verstehen und sie auf unsere Analyse der Gewaltfreiheit und die Lehren Mohandas Gandhis zu beziehen.

Aufgrund meines wachsenden Interesses an der Theorie des Widerstands und meiner frustrierenden Erlebnisse mit kleinformatischen Aktivisten-Experimenten in Schweden – und der Notwendigkeit, Möglichkeiten für ein Einkommen zu finden – stieg ich in das Doktoranden-Programm für Friedens- und Entwicklungsforschung an der Universität Göteborg ein.

¹ [<https://de.wikipedia.org/wiki/Graswurzelrevolution>, Sep.2017]

Mein erster Plan für eine Dissertation war eine empirische Untersuchung und ein Vergleich von Beispielen massenhaften zivilen Ungehorsams. Ich wollte die Schlüsselfaktoren, die zur Erreichung einer starken Mobilisierung und der Ausübung eines wirksamen Einflusses eine Rolle spielen, herausfinden. Bald jedoch wurde mir klar, dass der theoretische Rahmen dafür zu eng und nicht wirklich brauchbar war. Das Hauptrahmenwerk zum Verständnis des gewaltfreien Aktivismus wurde von Gene Sharp entwickelt. Allerdings ist es nur auf einen begrenzten Bereich anwendbar und konzentriert sich ausschließlich darauf, wie sich der gewaltfreie Aktivismus auf die Beziehungen zwischen Staat und Macht auswirkt (das erörtere ich in diesem Buch in allen Einzelheiten). Kommunikation, Gefühle, soziale Beziehungen, Kultur und Ethik berücksichtigt Sharp in seinem Buch überhaupt nicht. Tatsächlich blendet er diese anderen Dimensionen der Gewaltfreiheit weitgehend aus. Im Laufe der Zeit kam ich zu der Schlussfolgerung, dass die Aufgabe, Gewaltfreiheit zu verstehen, sehr viel umfassender sei. Andere vorhandene Rahmenwerke waren zwar entweder theoretisch weiterentwickelt, befassten sich jedoch nicht mit Widerstand (Bourdieu, Foucault, Habermas, Lukes und andere) oder sie befassten sich mit Widerstand, waren aber theoretisch stark vereinfacht (Gandhi, Sharp und andere) oder sie befassten sich zwar mit Widerstand und waren theoretisch weiterentwickelt, befassten sich jedoch nicht mit der gewaltfreien Aktion (Theorie der sozialen Bewegungen, Revolutionsforschung, Forschung über Homosexualität, Feminismus usw.).

Dadurch wurde mir klar, dass ich einen Schritt zurückgehen und ein neues theoretisches Rahmenwerk entwickeln müsse. In dieses musste ich die Ergebnisse sowohl der zeitgenössischen Theorien der kritischen Sozialwissenschaft als auch die der Forschung über gewaltfreie Aktion einbeziehen. Allein ein solches Rahmenwerk würde künftige empirische Untersuchungen ermöglichen.

Zu diesem Zweck verkroch ich mich für Jahre im theoretischen Kaninchenloch und dabei kam schließlich dieses Buch heraus. Zuerst schrieb ich meine Promotion, die fast doppelt so umfangreich war, und

später dieses Buch, in dem ich meine Forschungsergebnisse zusammenfasse.

*

Im Buch *Eine Theorie der gewaltfreien Aktion* entwickle ich sozialwissenschaftliche Konzepte, in denen sich viele Dimensionen des „gewaltfreien Aktivismus“ darstellen. Damit ermögliche ich ein Verständnis dafür, was er ist und was er in schweren Konflikten bewirken kann. Früher einmal waren diese Konzepte mit der Last religiöser oder ethischer Sichtweisen überladen, sodass Gewaltfreiheit von einem sozialen und pragmatischen Standpunkt aus kaum zu erfassen war. Andererseits wird die vorhandene Forschung über gewaltfreie Aktion von einer eindimensionalen und technischen bzw. instrumentellen Sichtweise beherrscht. Darin wird alles auf Machtkämpfe reduziert. Ich greife auf die Schriften und die Philosophie Mohandas Gandhis zurück und gehe von Sichtweisen der Sozialwissenschaften aus, um Gandhi neu zu interpretieren. Damit will ich eine mehrdimensionale Darstellung entwickeln. Im Grunde entwickle ich in diesem Buch eine Möglichkeit darzustellen, wie Frieden mit friedlichen Mitteln möglich wird und wie Befreiung mit freiheitsliebenden Mitteln erreicht werden kann.

Ich erörtere frühere Theorien über Gewaltfreiheit (vor allem Gandhis und Sharps) in Beziehung zur neuen modernen Sozialwissenschaft (Bourdieu, Foucault, Goffman, Habermas et al). Damit versuche ich ein soziales und praktisches Darstellungssystem zu entwickeln. Ich behaupte, dass der Begriff *Gewaltfreiheit* zweierlei miteinander verbindet: „ohne Gewalt“ und „gegen Gewalt“. Damit unterscheidet sich mein Konzept von besser bekannten Konzepten, etwa „friedlich sein“ oder „Pazifismus“. Im Gegensatz zur früheren Forschung beschreibe ich Gewaltfreiheit als multidimensionale Rationalität, in der eine komplexe Kombination von Praktiken angewendet wird. Gewaltfreiheit ist grundsätzlich ein dynamisches Aktions-Repertoire. Das führt dazu, dass Gewaltfreiheit in der Praxis schwer zu meistern ist, sie ist jedoch enorm stark und eignet sich dafür, mit Hilfe von *dialektischer Kreativität* Konflikte zu transformieren.

In der Gewaltfreiheit verbinden sich auf faszinierende Weise Widerstand und Konstruktion miteinander: Man kann sie geradezu *konstruktiven Widerstand* nennen. Diese einzigartige Herangehensweise an Politik und Konflikte wird durch eine Kombination von vier Rationalitäten oder Handlungsweisen bewirkt: *Gesprächsförderung, normgebende Regulierung, Brechen von Macht* und *utopische Inszenierung*. Das übergreifende Ziel der Gewaltfreiheit ist es, Konsens und allgemeine universelle Wahrheit zu erreichen (Gandhi nannte diese "*Satyagraha*": an der Wahrheit festhalten). Gewaltfreiheit sei, so heißt es, eine politische Form des Kampfes darum, Konsens zwischen Parteien zu finden, selbst in Konflikten, die von schwierigen Machtbeziehungen, Feindbildern, institutionalisierter Gewalt, konkurrierenden Wahrheitsansprüchen, zerrütteten sozialen Beziehungen und kulturellen Differenzen gekennzeichnet sind.

Allerdings bringt diese konzeptionelle Untersuchung der Gewaltfreiheit die ihr innewohnenden Widersprüche zutage, die sie zu einer Form der Politik machen, die leicht nach hinten losgehen kann. Im Gegensatz zu früheren Untersuchungen zeigt meine Untersuchung Wahrheits-Systeme, Macht-Produktion, Manipulation und andere innere Widersprüche der Gewaltfreiheit auf. Und doch behaupte ich, dass Gewaltfreiheit eine vielversprechende Tradition des Freiheitskampfes gegen Gewalt und Unterdrückung ist.

Ich schlage einige Forschungsoptionen und Entwicklungsalternativen der gewaltfreien Praxis vor und stütze mich dabei auf ein Instrumentarium (in Konzept-Abbildungen zusammengefasster) sozialer Konzepte. Zusammengenommen deuten diese auf die Möglichkeiten einer auf Beziehung, Konstruktion und Pragmatik bezogenen Schule der Forschung über Gewaltfreiheit hin, die sich grundsätzlich von der heute herrschenden Schule unterscheidet. Damit deuten sie auf das reiche Potenzial zur friedlichen Veränderung in schwierigen Konflikten und in unterdrückerischen Systemen hin.

In diesem Buch wird eine konzeptuelle Landkarte davon vorgestellt, wie man über gewaltfreie Kämpfe zur Befreiung von Unterdrückung und

Gewalt in unseren Gesellschaften sprechen, über sie nachdenken und sie kritisch untersuchen kann und wie es möglich ist, sie zu praktizieren, zu organisieren und zu trainieren. Von daher befasst sich das Buch sowohl theoretisch-analytisch als auch politisch-praktisch mit Gewaltfreiheit. Ich hoffe, dass es zu weiterer kritischer Forschung und kreativer Praxis anregen wird, sodass gewaltfreie Bewegungen einen noch größeren Teil ihres Potenzials, die Welt und unsere Alltagsbeziehungen zu verändern, entwickeln werden.

*

Darum bin ich dankbar, dass mein Buch jetzt in Deutsch zur Verfügung steht. Das scheint mir sinnvoll zu sein. Es ist meine Rückerstattung an die radikalen Aktivist:innen, die mich während meiner Jahre in Deutschland unterrichtet, inspiriert, sozialisiert und herausgefordert haben.

Schließlich möchte ich eben der Person meine tiefe Dankbarkeit ausdrücken, die das Buch ermöglicht hat: Ingrid von Heiseler. Sie hat eine zügige und sorgfältige Übersetzung meines englisch geschriebenen Manuskripts ins Deutsche besorgt. Ich bin von ihrer Fähigkeit, meine oft komplizierten Erörterungen in diesem Text zu verstehen und zu übersetzen, tief beeindruckt. Ohne Ingrids Einsatz wäre das Buch nicht zustande gekommen und es wäre nicht so leicht verfügbar.

Wir wollen hoffen, dass Aktivist:innen es nun auch lesen und die Erkenntnisse beim Aufbau eines neuen und radikalen gewaltfreien Aktivismus in Deutschland anwenden werden. Ich freue mich darauf, wieder einmal nach Deutschland zu kommen und von den neuen Bewegungen und aus ihren fortgesetzten Experimenten mit der Wahrheit zu lernen!

Stellan Vinthagen

Amherst, 16. September 2017

Vorbemerkung der Übersetzerin

Die digitale Zusammenarbeit mit Stellan war eng und erfreulich. Meine Mails verfolgten ihn durch die ganze Welt. Wenn wir unterschiedlicher Meinung waren, überzeugte eines das andere buchstäblich immer mit dem „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“.

Die Entscheidung für eine digitale Ausgabe hat folgenden Hintergrund: Der Wiener Sachbuchverleger Hannes Hofbauer hat die Wahrscheinlichkeit der Nachfrage untersuchen lassen. Er ist zu dem Ergebnis gekommen, dass die meisten der am Thema Interessierten das auf seinem Gebiet „bahnbrechende“ Buch bereits auf Englisch gelesen haben, sodass der Verkauf nicht die Kosten des Verlages decken würde. Der Umstand, dass jedes eBook als pdf bei der Deutschen Nationalbibliothek verfügbar ist, hat mich in dem Entschluss bestärkt, das Buch in meine eBook-Reihe aufzunehmen.

Zugunsten leichter Lesbarkeit habe ich (nach mancherlei anderen Lösungsversuchen in den vergangenen Jahren) darauf verzichtet, jeweils beide Geschlechter zu nennen. Im Vertrauen darauf, dass die Leserinnen sich immer mit angesprochen fühlen, kehre ich zu der alten Praxis zurück. Ich verzichte auf früher gelegentlich praktizierte extravagante Lösungen dieses „Problems“, um damit nicht vom Inhalt abzulenken. An vielen Stellen konnte ich das im Englischen häufigere Äquivalent für „jeder“ mit dem im Deutschen häufigere „alle“ wiedergeben.

Die Zitate von Gandhi habe ich neu übersetzt.

Der Autor unterscheidet zwischen *Truth* und *truth*. Das Erstere gebe ich als „absolute Wahrheit“ wieder, das zweite als „Wahrheit“.

Ingrid von Heiseler im September 2017



<http://ingridvonheiseler.formatlabor.net>

EINFÜHRUNG: DIE PRAXIS DER GEWALTFREIEN AKTION

Am 22. November 1999 drangen Aktivisten der Solidaritätsbewegung in das Trainingslager des Militärs von Fort Benning in den USA ein. Sie taten das zum Gedenken an den Mord an sechs Jesuitenpriestern, deren Haushälterin und ihrer Tochter, die am selben Tag vor zehn Jahren vom Militär von El Salvador getötet worden waren. Zu diesem Anlass trugen die Aktivisten Trauerkleidung und betraten das Lager mit Särgen und Kreuzen. Auf den Kreuzen standen die Namen der Menschen, die von lateinamerikanischen Regimen ermordet oder gefoltert worden waren. Einige der Aktivisten trugen weiße Totenmasken, andere hatten ihr Gesicht blutrot gefärbt. Unter den Aktivisten waren der Hollywood-Star Martin Sheen, der katholische Priester Daniel Berrigan und der Bürgerrechtsaktivist aus Guatemala Adiana Portillo-Bartow. An einem einzigen Wochenende nahmen 12.000 Menschen verschiedener Herkunft und Nationalität an der Protest-Versammlung gegen die *School of the Americas* des US-Militärs im Fort Benning teil. 4.408 davon machten den endgültigen Schritt auf das Gelände des Trainingslagers des Militärs, auf dem die Offiziere aus Lateinamerika in Kriegsführung und Verhörtechniken ausgebildet werden. Der Zweck dieser Aktion war es, die Einrichtung zu schließen, indem man sie besetzte. Durch ihre beharrliche und friedliche Anwesenheit hofften die Teilnehmer, den gewöhnlichen Betrieb des Lagers zu stören.

Die Polizei verhaftete sie schon bald. In Gesprächen und durch Training hatten sie sich geistig auf die Verhaftung vorbereitet. Alle Solidaritäts-Aktivisten riskierten einige Monate Gefängnis. Einige wurden weggebracht und sie sangen dabei. Einige stritten mit den Polizisten darüber, ob man einem System gehorchen sollte, das die Menschenrechte verletzt. In Übereinstimmung mit den Richtlinien der Aktion gebrauchten die Aktivisten bei der Verteidigung ihrer Besetzung keinerlei Gewalt gegen Menschen. Einige setzten sich auf den Boden, andere beteten und einige

hakten einander unter. Sie liefen nicht weg. Sie wichen nicht von der Stelle und doch standen sie mit ihren wehrlosen Körpern dem stärksten Imperium der Weltgeschichte, den USA, gegenüber. Die Aktion war öffentlich, sie war den Behörden zuvor angekündigt worden und die Verhafteten übernahmen die volle persönliche Verantwortung für das „Vergehen“, das sie begingen. Im Jahr darauf wurden weitere 3.000 Aktivisten verhaftet. Und es geht weiter. Dieses ist ein einziges Beispiel einer besonderen Art von Widerstandshandlung, man nennt sie *gewaltfreie Aktion*, manchmal auch gewaltfreie direkte Aktion, zivilen Ungehorsam oder zivilen Widerstand. Sie sind einige der Geschwisterbegriffe, auf die wir noch zurückkommen werden. „Ziviler Ungehorsam“ ist eine besondere Art gewaltfreier Aktion, durch die das Gesetz infrage gestellt oder sogar gebrochen wird, mit der Absicht, gegen eine „Ungerechtigkeit“ Widerstand zu leisten.



Stellan wird 2007 in Faslane, Schottland, „verhaftet“

Eine gewaltfreie Bewegung wird hier als eine Bewegung verstanden, in der Menschen durch ihr Handlungsrepertoire bewirken, dass ihre gewaltfreien Mittel ihre (gewaltfreien) Ziele ausdrücken. In einer gewaltfreien Bewegung bekämpfen Aktivisten „Gewalt“, „Unterdrückung“ oder „Ungerechtigkeit“, während sie sich selbst vom Einsatz dieser Mittel fernhalten. Gewaltfreie Bewegungen beziehen sich auf eine Tradition, die Mohandas K. Gandhi formuliert hat. Er schuf den Begriff „gewaltfreier Widerstand“ [*Satyagraha*]. Mein Interesse gilt politischen gewaltfreien Bewegungen, die den Anspruch erheben, eine dominierende oder hegemoniale Macht zu bekämpfen, und die im Rahmen einer Gesellschaft handeln, in der organisierte Gewalt und Unterdrückung von der breiten Bevölkerung als

legitim und normal betrachtet und *de facto* akzeptiert werden. In der antikolonialen Befreiungsbewegung in Indien wurde dem gewaltfreien Widerstand innerhalb eines bestimmten Zusammenhangs und bestimmter dynamischer Beziehungen sowohl praktisch als auch theoretisch ein Inhalt gegeben. Dies förderte Entwicklung und Ausbreitung des Repertoires der Gewaltfreiheit.

Dieses Buch hat das Ziel, einen Begriffsrahmen und ein neues theoretisches Verständnis dessen zu entwickeln, was „Gewaltfreiheit“ ist. Ich will das dadurch tun, dass ich die Schwächen in der bisherigen Forschung über Gewaltfreiheit aufzeige und zusammenfasse (Kapitel 1) und dadurch, dass ich ein neues Grundverständnis des Begriffs vorschlage, das sich darauf gründet, wie gewaltfreie Bewegungen es angewendet haben: als eine Verbindung von Handeln *gegen* Gewalt und dem Versuch, das, *ohne* selbst Gewalt anzuwenden, zu tun (Kapitel 2). In den Kapiteln 3 bis 7 skizziere ich die vorgeschlagene „vierdimensionale Perspektive“ der Gewaltfreiheit. Das letzte Kapitel bringt die Erörterung und die ganze Gruppe der Unterbegriffe in einer neuen Theorie zusammen, einer Theorie davon, wie wir dieses faszinierende gesellschaftliche Phänomen verstehen können.

Die gesamte Geschichte hindurch haben gesellschaftliche Bewegungen Systeme sowohl auf nationaler als auch auf globaler Ebene umgestaltet. Die Bewegung gegen Sklaverei, die Arbeiterbewegung, die Antipartheidbewegung und die Freiheitsbewegungen gegen die sozialistischen Diktaturen in Osteuropa, um nur einige zu nennen, haben sich über nationale Grenzen hinweg ausgedehnt und wirklichen Wandel eingeleitet.² Im gegenwärtigen Übergang der Globalisierung ändern sich die Formen, die Staat, Gesellschaft und Wirtschaft annehmen, grundlegend. Sie schaffen damit neue Möglichkeiten und steigern

²Eyerman and Jamison (*Social Movements: A cognitive approach*, 1996: 160–6).

die Mobilisierung der Bewegungen. Die letzten Jahrzehnte sind Zeugen davon geworden, wie etwa vierzig Diktaturen durch unbewaffneten Kampf gestürzt wurden. Die Untersuchung von Karatnycky und Ackerman (2005) besagt, dass der Grad an Demokratisierung umso größer war, je gewaltfreier dies Befreiungsbewegungen gewesen waren.³ Chenoweth und Stephan zeigen in ihrem preisgekrönten Buch *Why Civil Resistance Works*, dass es doppelt so wahrscheinlich ist, dass selbst sehr hohe politische Ziele erreicht werden, wenn gewaltfreie Kampfformen eingesetzt werden. Ihre Ergebnisse gründen sich darauf, dass sie die großen politischen Kampagnen des letzten Jahrhunderts, darunter auch bewaffnete Kämpfe, miteinander verglichen haben. Nichtsdestoweniger ist noch viel Forschung notwendig, um dieses Verhältnis zu erklären. Die Frage ist: Wie funktioniert ziviler Widerstand? Eben das zu untersuchen, unternimmt dieses Buch.

Das Phänomen, dass eine gesellschaftliche Bewegung Gewaltfreiheit anwendet, um das Ziel sozialen Wandel zu erreichen, ist nicht ungewöhnlich.⁴ Und doch wird Gewaltfreiheit

³Karatnycky and Ackerman (*How Freedom is Won: From civic resistance to durable democracy*, 2005).

⁴ Daten über gewaltfreie anhaltende oder global angelegte Aktionen im Vergleich mit ähnlichen Daten, z. B. über Nichtregierungsorganisationen, stehen nicht zur Verfügung. Zurzeit werden jedoch Datenbasen aufgebaut, denen eine große Anzahl von Fällen zugrunde liegt, was künftig eine statistische Analyse ermöglichen wird. Besonders die umfassende Datenbasis, die Erica Chenoweth erstellt (das Daten-Projekt *Nonviolent and Violent Campaigns and Outcomes*, NAVCO, an der Universität Denver), ebenso wie George Lakeys *Global Nonviolent Action Database* an der Universität Swarthmore in Pennsylvania. Vgl. auch Vogele and Bond ('Nonviolent struggle: the contemporary practice of nonviolent action', 1997: 365 ff.); Swamy and Singh (*Against Consensus: Three years of public resistance to structural adjustment programme*, 1994). Außerdem gibt es eine Dokumentation der historischen (Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, 1973: Band II) und

selten in akademischer Forschung und Massenmedien anerkannt und, wenn sie doch einmal Aufmerksamkeit gewinnt, werden gewaltfreie Aktivitäten häufig als „pazifistisch“ bezeichnet oder unter anderen Traditionen, z. B. „Proteste“, zusammengefasst. Ihre Strategien, ihre Logik und ihr Repertoire sind noch unklar.

Gewaltfreie Aktionen finden sowohl im kleinen wie im großen Maßstab überall auf der Welt statt. Seit den 1980er Jahren hat die brasilianische Landlosenbewegung (Movimento Sem Terra, MST) mehr als 2000 friedliche Landbesetzungen durchgeführt. In den frühen 1990er Jahren gab es in Indien einen weitverbreiteten gewaltfreien Widerstand gegen die Folgen des Strukturanpassungs-Programms: Im Dezember 1993 wurden 5000 Bauern, Studenten und Gewerkschaftler verhaftet; im August 1994 beteiligten sich 75.000 Inder im ganzen Land an friedlichen Aktionen und liefen damit Gefahr, verhaftet zu werden.⁵ 1997 verzeichnete Deutschland seine größte Polizeioperation in der Zeit nach dem Krieg, um mit der Aktion gegen den Transport der Castor-Atommülltransport fertigzuwerden. Im April 2003 unternahmen 7500 Menschen in den Vereinigten Staaten 300 Aktionen im ganzen Land, um ihren Widerspruch gegen den illegalen Angriff des Regimes auf den Irak zu zeigen.⁶ Bewegungen der Gewaltfreiheit haben oft zu dramatischen Gesellschaftsveränderungen, dem Fall von Diktaturen, Friedensvereinbarungen und radikalen Demokratisierungen geführt.⁷ Aber wie haben sie das gemacht?

geografischen Ausbreitung von Gewaltfreiheit (Zunes et al., *Nonviolent Social Movements: A geographical perspective*, 1999).

⁵ Swamy and Singh (1994).

⁶ *The Nuclear Resister*, 132–3, www.serve.com/nukeresister/nr133/index.html (am 15.03.2017 nicht mehr zugänglich).

⁷ Eine der besten Untersuchungen unternahm Charles Tilly (*Social Movements 1768–2004*, 2004: besonders S. 58, 142–3). Tilly gebraucht jedoch nicht den Ausdruck Gewaltfreiheit. Einige Forschung wurde über die gesellschaftsverändernde Rolle von Bewegungen der Gewaltfreiheit

Es gibt zahlreiche zeitgenössische Bewegungen – von regionalen und nationalen bis zu transnationalen –, die nicht nur an der Tradition der Gewaltfreiheit festgehalten haben, sondern die sie weiterentwickelt haben. Zu diesen gehören⁸ die Bürgerrechtsbewegung der 1950er Jahre in den USA, die Antipartheidbewegung in Südafrika, die Anti-Atomwaffen-Bewegung in den 1960er Jahren, die Besetzung von Baustellen durch Umwelt-Bewegungen, die indische *Chipko*-Bewegung der Umweltschützer, die Kauf-Boykotts und Streiks der ersten palästinensischen Intifada gegen die Besatzungsmacht Israel und die Friedenslager vor Atomwaffen-Basen in ganz Westeuropa in den 1980er Jahren, als Menschen vor den Basen Lager errichteten und politische Aktionen zu ihrem täglichen Leben gehörten wie im Frauen-Friedenslager in Greenham Common in England. Auch die globale Gerechtigkeitsbewegung, die am friedlichen Widerstand gegen Spitzentreffen der Regime der Welt teilnahm, z. B. im November 1999 in Seattle, setzte Gewaltfreiheit ein.⁹

Für einige Bewegungen sind Methoden der Gewaltfreiheit eine vorübergehend angewandte *Taktik*. Für andere sind sie die vorherrschende *Strategie*. Und für wieder andere Bewegungen sind sie sogar eine *Norm*, eine Ideologie oder eine Lebensweise. Mit einer Taktik wird eine Schlacht gewonnen, mit einer Strategie

durchgeführt, besonders von Chenoweth and Stephan (*Why Civil Resistance Works*, 2011), Karatnycky and Ackerman (2005); Johansen (*Gewaltfrei erfolgreicher als bewaffneter Kampf. Neue Bedingungen für zivilen Widerstand*, 2004), Schock (*Unarmed Insurrections: People power movements in nondemocracies*, 2005), Sharp (*Waging Nonviolent Struggle: 20th century practice and 21st century potential*, 2004), Zunes et al. (1999). Es ist jedoch eine komplexere Aufgabe, den Erfolg eines gewaltfreien Kampfes zu beurteilen: vgl. Wehr et al. (*Justice without Violence*, 1994).

⁸ Ein allgemeiner Überblick findet sich bei Sharp (2004) und Ackerman and Du Vall (*A Force More Powerful: A century of nonviolent conflict*, 2000).

⁹ Vinthagen ('Motståndets globalisering', 2002; 'Motståndet mot den nya världsordningen', 2003a).

ein Krieg. Bei taktischer Gewaltfreiheit kennzeichnet Gewaltfreiheit eine Aktion oder eine Kampagne. Während der Blockade der Ministerkonferenz der Welthandelsorganisation in Seattle zum Beispiel vereinigten sich zu dieser Zeit und an diesem Ort sehr unterschiedliche Gruppen in einer *taktischen* Einigung auf gewaltfreie Richtlinien für die Aktion. Ende der 1980er Jahre versuchte die sogenannte „Baum-Besteiger“-Bewegung in der schwedischen Provinz Bohuslän den Bau der *Scan-Link*-Autobahn unter anderem dadurch zu verhindern, dass sie auf die Bäume stiegen, die gefällt werden sollten. Dadurch wurde Gewaltfreiheit zu einem Kennzeichen der gesamten Kampagne.¹⁰ Ursprünglich bestand die vorherrschende *Strategie* der Skandinavischen Sozialdemokratie – wie die der Mehrheit der Arbeiterbewegungen vor dem Ersten Weltkrieg – aus Widerstand mit friedlichen Mitteln, antimilitaristischer Ideologie und einer Orientierung in Richtung Verhandlungen. Ebenso waren Normen der Gewaltfreiheit ein bedeutendes Merkmal der indischen antikolonial-Bewegung.

Mit friedlichen und libertären Mitteln gegen Krieg und Unterdrückung kämpfen

Bewegungen der Gewaltfreiheit versuchen, *mit friedlichen und libertären Mitteln gegen Krieg und Unterdrückung zu kämpfen*. Diese Bewegungen veranschaulichen die Möglichkeit einer friedlichen gesellschaftlichen Konstruktion, selbst unter schwierigen Umständen. Das ist natürlich kompliziert und fordert die Entwicklung einer Praxis der Gewaltfreiheit, die sich auf Erfahrung und den Erwerb von Wissen über das System gründet.

Untersuchungen über Gewaltfreiheit sollten sowohl die Möglichkeiten als auch die Begrenzungen der Gewaltfreiheit aufzeigen. Das Ziel der Problematisierung der Gewaltfreiheit ist

¹⁰ Dejke (*Trädskramare inför rätta*, 1989).

es, friedliche Befreiung voranzutreiben, indem man neue theoretische und praktische Weisen des Umgangs mit den ihr innewohnenden Problemen beisteuert. Ich hoffe, ich kann sogar an ein *Repertoire von Beurteilungskriterien für Bewegungen* heranführen (neue Ansätze, Aktions-Mittel, Methoden und Strategien), mit dessen Hilfe Akteure die gesellschaftlichen Implikationen ihrer Aktionen beurteilen können. Neue Begriffe für verschiedene gesellschaftliche Aspekte der Gewaltfreiheit unterstützen Aktivisten vielleicht dabei, diese in die Praxis einzuführen. Folglich bilden Theorie und Praxis eine Einheit.

Mein Ziel ist es, soziologische Begriffe für Gewaltfreiheit zu entwickeln, *indem ich eine soziologische Perspektive einnehme, um Elemente der Gewaltfreiheit in Konfliktsituationen (die in von Gewalt und Unterdrückung gekennzeichneten Gesellschaften inszeniert werden) zu interpretieren und begrifflich darzustellen. Damit will ich Werkzeuge der Analyse und ein Repertoire der Kritik für Bewegungen entwickeln*, um eine Verbindung von kritischer Wissenschaft und friedlichem Befreiungskampf zu fördern.

Polarisierung zwischen verschiedenen Bedeutungen von Gewaltfreiheit Zuerst einmal müssen wir sehen, wie andere den Begriff „Gewaltfreiheit“ gebrauchen und wo es irgendwelche Probleme gibt. Gewaltfreiheit wird von manchen als reaktionär, verräterisch, als religiöse oder moralische Einmischung in politische Taktiken oder als nicht strategische Behinderung der Möglichkeiten von Widerstandsbewegungen kritisiert, was wiederum nur denen helfe, die an der Macht seien.¹¹ Einige nennen sie rundweg „Sklassenmentalität“¹², „sektiererisch“¹³ oder

¹¹ Vgl. z. B. Chabot ('Crossing the great divide: the Gandhian repertoire's transnational diffusion to the American Civil Rights Movement', 2003: 27–8) unter Bezugnahme auf die Darstellungen anderer Autoren.

¹² Bouillier ('The violence of the non-violent', 2003: 49) als Zitat aus 'The Hindu Revivalist' Lajpat Raj in einer Stellungnahme von 1925.

„Pathologie“.¹⁴ Stereotypen erschweren ebenso wie primitive und eigensinnige Thesen über die überragende Bedeutung der Gewaltfreiheit vorurteilslose Bemühungen um friedliche Befreiung.¹⁵ Ein großer Teil der Kritik an Gewaltfreiheit zielt auf die Vorliebe ihrer Anhänger für absolute, universelle, religiöse und moralische Argumente, die diese, nicht zuletzt Gandhi, vorbringen. Manchmal wurde Gewaltfreiheit jedoch zur effektivsten Lösung für so gut wie alle Probleme erklärt. Sie wurde durch die göttliche Weltordnung oder die moralische Herzensgüte des Einzelnen gerechtfertigt. Gandhi sagte: „Alle Wunder sind dem stillen und wirksamen Wirken unsichtbarer Kräfte zu verdanken. Gewaltfreiheit ist die unsichtbarste und wirksamste.“¹⁶ Leider wurden Gandhi und andere engagierte Unterstützer der Gewaltfreiheit selbst zum größten Hindernis dabei, mehr Menschen dazu zu bringen, das Phänomen zu entdecken.

Nichtsdestoweniger hat ihr Pragmatismus Praktizierende der Gewaltfreiheit durch schwierige Situationen geleitet, in denen Kampf mit militärischen Mitteln keine realistische Möglichkeit war. Erst später reagierten viele auf ihre religiöse Verpackung. Diese Reaktion gewann in den 1960er Jahren an Boden und führte zur Entwicklung eines antireligiösen und antimoralischen „Technik-Ansatzes“ für gewaltfreie Aktion, wie im 1. Kapitel erörtert wird. Die Reaktion auf eine einseitige Interpretation entfachte eine neue Einseitigkeit: statt einer moralischen oder

¹³Peterson (*Neo-Sectarianism and Rainbow Coalitions: Youth and the drama of immigration in contemporary Sweden*, 1997; *Contemporary Political Protest: Essays on political militancy*, 2001).

¹⁴Churchill (*Pacifism as Pathology: Reflections on the role of armed struggle in North America*, 1999).

¹⁵Zur Kritik an allgemeinen Stereotypen vgl. Schock ('Nonviolent action and its misconceptions: insights for social scientists', 2003).

¹⁶Gandhi (*The Collected Works of Mahatma Gandhi*, 1999: Volume 70: 261). Die Übersetzungen der Zitate von Gandhi habe ich neu übersetzt. IvHei.

göttlichen Vorzüglichkeit wird die universelle Wirksamkeit der Gewaltfreiheit behauptet und gewaltfreie Aktion wird als das geeignete Instrument für alle Gruppen betrachtet, die gegen Regierende kämpfen wollen.

Diese historische Entwicklung kennzeichnet die Forschung über Gewaltfreiheit und teilt das Gebiet in zwei Lager: Die beiden Gruppen haben verschiedene Ansätze bei der Gewaltfreiheit und fallen entweder unter die Kategorie eines „Lebensstils“ oder einer „Taktik“.¹⁷ Lebensstil-Gewaltfreiheit ist die prinzipielle ethische oder religiöse Begründung von Aktivisten. Sie wird durch ihre Lebensanschauung gekennzeichnet. Im Gegensatz dazu besteht die taktische – oder, wie die Aktivisten sie lieber nennen, „technische“ - Gewaltfreiheit in der Orientierung an der Wirkung und ist amoralisch. Was dabei am meisten zählt, ist die Förderung der eigenen Ziele. Diese Unterscheidung findet sich schon bei Gandhi. Er spricht von der „Gewaltfreiheit der Starken“ einerseits und verbindet diese mit einem Lebensstil im Glauben an Gewaltfreiheit. Die „Gewaltfreiheit der Schwachen“ definiert er andererseits als praktische Methode in dem Sinne, dass das Ergebnis das Einzige sei, worauf es ankomme.¹⁸

¹⁷Goss and Goss-Mayr (*The Gospel and the Struggle for Justice and Peace: Training seminar in evangelical nonviolence and methods of engaging in it*, 1990: 33) sind Verfechter der Gewaltfreiheit als Prinzip. Sie schreiben: „Gewaltfreie Methoden werden nicht aus pragmatischen und taktischen Gründen, sondern als die Konsequenz aus einer fundamentalen ethischen Haltung eingesetzt“. Nhat Hanh schreibt: „Aus Liebe ... entstehen Techniken für einen gewaltfreien Kampf auf natürliche Weise“ (*Love in Action: Writings on nonviolent social change*, 1993: 39).

¹⁸ Gewaltfreiheit der Starken besitzen diejenigen, die in ihrem Glauben, ihrer Entschlusskraft und „Seele“ stark sind, es sind die, die „tapfere Herzen“, nicht körperliche Stärke haben (Gandhi, *Gandhi for 21st Century*, 1998: Volume 4: 24, 29).



Foto: Ingrid von Heiseler, Thailand: Nähe Pattaya

Burrowes stellt den „Pragmatiker“ und den „Prinzipientreuen“ in Gegensatz zueinander.¹⁹ Der Pragmatiker strebt nach Wirksamkeit, trennt Zwecke und Mittel, betrachtet die Interessen der Konfliktparteien als unvereinbar und legt es darauf an, den Gegner (ohne Einsatz von Gewalt) zu schädigen. Der Prinzipientreue wählt Gewaltfreiheit aus ethischen Gründen, betrachtet die Trennung von Zwecken und Mitteln als unmöglich, sieht Konflikte als gemeinsame Probleme und akzeptiert das Leiden, das der Gegner Mitgliedern der gewaltfreien Bewegung zufügt.

¹⁹Burrowes (*The Strategy of Nonviolent Defense: A Gandhian approach*, 1996: 98 ff.). Burrowes stellt diese „pragmatisch-prinzipielle Dimension“ gemeinsam mit einer „reformistischen revolutionären Dimension“ als „die Matrix der Gewaltfreiheit“ dar. Das veranlasst ihn dazu, verschiedene gewaltfreie Elemente auf Axen anzuordnen: zum Beispiel die palästinensische Intifada in den 1980er Jahren als revolutionären Pragmatismus, den Bus-Boycott in Montgomery als prinzipiellen Reformismus, Gandhis Salz-Satyagraha als prinzipiell revolutionär und so weiter.

In vielerlei Hinsicht sind diese Sichtweisen in eine Sackgasse geraten. Deshalb schlage ich eine dritte Position vor. Diese bringt eine Untersuchung der Auswirkungen des Konzepts „pragmatisch“ mit sich. Ich behaupte, dass Literatur über Gewaltfreiheit den Begriff falsch benutzt, wenn sie Gewaltfreiheit als „amoralisch“ bezeichnet oder sie darauf reduziert, dass sie technisch instrumentell sei. Diese dritte Position liegt jenseits dessen, was moralische Hohepriester der Gewaltfreiheit und amoralische Strategie-Generäle behaupten. Sie bezeichnet einen *gesellschaftlichen Pragmatismus der Gewaltfreiheit*.

Gewaltfreiheit als praktisches gesellschaftliches Wissen Um eine soziologische Darstellung von Gewaltfreiheit zu entwickeln, müssen wir die Polarisierung ausmustern, die die Forschung über Gewaltfreiheit überschattet. In Wirklichkeit ist sie eine „Illusion“.²⁰ Gandhi hat verstanden, dass Gewaltfreiheit eine Sache der Verbindung von Strategie und Moral sei.²¹ Sie ist eine Verbindung, ein Mittel der Aktion, das man „von Prinzipien geleiteten Pragmatismus“ nennen kann.²² Sie kommt von sozialen Wesen, die Gewaltfreiheit in einen bestimmten Kontext einbringen. Im gesellschaftlichen Kontext umfasst sie Gruppen in Aktion und betrifft normgebende Gemeinschaften, die gewaltfreie Aktionen sowohl ausführen als auch ihnen ausgesetzt sind. Es gibt noch weitere Aspekte der Gewaltfreiheit, die weder technisch noch prinzipiell zu sein brauchen: zum Beispiel ästhetische Aspekte, die Gewaltfreiheit als ein Phänomen darstellen, das Menschen fesseln kann.

²⁰Satha-Anand ('Overcoming illusory division: between nonviolence as a pragmatic strategy and a way of life', 1996).

²¹Sharp (1973: 5). In *Gandhi as a Political Strategist* (Sharp 1979) stellt er den Strategen Gandhi im Detail dar und analysiert ihn.

²²Satha-Anand (1996) stellt fest, dass die Normgebung von Gewaltfreiheit und ihre praktische Strategie in einer Form von prinzipiellem Pragmatismus miteinander vermischt sind.

Meine Interpretation von Gewaltfreiheit ist dadurch gekennzeichnet, dass sie eine weniger pointierte Perspektive innerhalb der Forschung über Gewaltfreiheit einnimmt: Gewaltfreiheit als praktisches soziales Wissen oder als sozialer Pragmatismus. Hier entspricht sozialer Pragmatismus einer sozial verwurzelten Praxis:²³ das heißt, einer Praxis, die in ihren Konsequenzen innerhalb eines bestimmten sozialen Kontextes von Bedeutung ist.

Meine Perspektive beruht auf der Annahme, dass Menschen ihre Umgebung mithilfe des bereits zuvor existierenden Materials erschaffen können. Eine soziale Konstruktion von Gewaltfreiheit erfordert praktisches Wissen, wenn sie sowohl möglich als auch effektiv sein soll. In dieser Hinsicht verlangt sie besonderes Wissen. Dabei geht es um praktisches *soziales* Wissen und nicht um praktisches *technisches* Wissen. Dieses *soziale* Wissen ist

²³ Wie die meisten Begriffe wird Pragmatismus widersprüchlich definiert. Sharp gebraucht „pragmatisch“ im Sinn von (nicht moralisch) technisch orientiert oder (instrumentell) wirksam. Ich beziehe „Pragmatismus“ auf Sprache und andere soziale Handlungen und auch auf den *praktischen Gebrauch oder praktische Folgen*. Mein Gebrauch von Begriffen wird von der pragmatischen Perspektive auf kollektives Lernen und sozialen Wandel angeregt, den Myles Horton und *Highlander Folk School* seit 1932 vorlegen. Highlander wurde aufgrund von Hortons Forschung über den amerikanischen Pragmatismus (John Dewey und William James) und dänische Volkshochschulen entwickelt und diente als Rückzugsort und Bildungszentrum für gewaltfreie Bewegungen und besonders für die Entwicklung der Bürgerrechtsbewegung in den 1950er Jahren (Chabot 2003: 161 ff., 183). Die Prinzipien hinter dem Pragmatismus Highlanders betonen freie Erziehung und die gesellschaftliche Umwandlung der *praktischen Erfahrung* und *konkreten Wirklichkeit* der Teilnehmer, der *lokalen Traditionen* von Gemeinschaften, *Ressourcen* und *Selbstorganisation* (Morris, *The Origins of the Civil Rights Movement: Black communities organizing for change*, 1984: 143).

dafür nötig, eine besondere Art von Aktion auszuführen: eine gewaltfreie Aktion in einem besonderen Kontext.

Der zweigeteilte moralische Blick, der die Basis für die Aufteilung der Gewaltfreiheit in Lebensstil und Taktiken ist, kann durch den Gedanken, dass Gewaltfreiheit sozialer Pragmatismus sei, überwunden werden. Pragmatische Gewaltfreiheit hat zwar eine gewisse Ähnlichkeit mit den beiden anderen Typen, aber ihre Moral und ihre Techniken sind sozial verwurzelt und basieren auf praktischem Wissen darüber, wie Gruppen in ihrer jeweils besonderen normgebenden Ordnung funktionieren.

Literatur über Gewaltfreiheit stellt Pragmatismus einfach nur darum als nicht moralisch dar, weil sie die praktischen politischen Konsequenzen stärker betont, als es moralische Systematiken oder ausschließlich logisch folgerichtige Theorien tun. Im Gegensatz zu diesen schließt sozialer Pragmatismus die praktischen Folgen einer Aktion in sozialen Situationen ein: was auf der Grundlage der unmittelbaren Erfahrung von Menschen geschieht, wie Menschen reagieren und wie sie mit den Aktionen des jeweils anderen umgehen. Pragmatismus geht nicht von abstrakten Prinzipien oder isolierten Techniken ohne sozialen Kontext aus, sondern davon, dass sich die Interaktion innerhalb einer historisch besonderen sozialen Ordnung ereignet. Da jede soziale Gruppe eine normgebende Struktur besitzt, spielen sogar Normen im Pragmatismus eine Rolle. Man kann also zum Befürworter der Gewaltfreiheit werden, wenn man erkennt, dass diese Kampfform zur Erreichung bestimmter (Langzeit-) Ziele in einem bestimmten (normgebenden) sozialen Kontext effektiver ist.

Gewaltfreiheit wird gewöhnlich durch ein von außen auferlegtes philosophisches Moralsystem motiviert.²⁴ Ich gebrauche Moral

²⁴ Eine äußerliche Moral ist etwas anderes als eine gelebte Gesellschaftsmoral. Gesellschaftsmoral oder -Ethik ist sowohl eine von vorausgegangenen Generationen historisch ererbte Vorstellung als auch eine Anpassung an eine

jedoch in einem anderen Sinn, in einem Sinn, der soziale Normen, sanktionierte Kontexte und legitime Aktionsregeln betrifft, so, wie er sich auf die Entwicklung moralischer Vorstellungen in konkreten kollektiven Gemeinschaften bezieht. Moral ist bedeutsam dafür, wie Gewaltfreiheit eben aufgrund vorhandener und dauerhafter Vorstellungen von Zustimmung oder Ablehnung der Aktionen in jeder sozialen Gruppe funktioniert. Deshalb darf die Eigenheit der in Gruppen, Organisationen, Bewegungen oder Gesellschaften sozialisierten Moral nicht ignoriert werden, wenn die Möglichkeiten von Widerstand ausgelotet werden. Ein Widerstand, der die herrschende soziale Moral nicht in Betracht zieht, wird für die, die zu dieser Moralgemeinschaft gehören, schwer zu verstehen sein.

Deshalb bestimmt moralische Gewaltfreiheit die sozialen Dynamiken und lastet schwer auf den sozialen Techniken und der Wirksamkeit der Gewaltfreiheit. Die klassische Dichotomie zwischen Lebensstil (moralischen Prinzipien) und Taktiken/Techniken (effektiven Prinzipien) kann bedeuten, dass man die Verbindung zwischen (gesellschaftlicher) Moral und (gesellschaftlicher) Wirksamkeit übersieht.

Ich nehme die Perspektive ein, dass die Gesellschaftlichkeit von Gewaltfreiheit (Gewaltfreiheit ins gesellschaftliche Leben eingebettet) als gesellschaftlicher Pragmatismus (normgebend in einer Gemeinschaft verwurzelt) verstanden werden kann. Dementsprechend werde ich in den folgenden Kapiteln eine Begriffs-Darstellung dafür anbieten, wie Gewaltfreiheit gesellschaftlich ausgedrückt wird.

zeitgenössische kollektive Gesellschaftssituation. Es gibt keine Moral „von unten“ ohne eine historisch abgelagerte Moral, die aus komplexen Schichten von Disziplin, die von Machtgruppen auferlegt wurde, aus Alltagserfahrung und aus miteinander konkurrierenden Darstellungen von Traditionen des Widerstandes erwächst.

Praktisches Wissen ist ein Wissen, das theoretisch nicht vollständig erfasst werden kann, sondern das erworben werden muss, damit man es fassen kann. Zum Beispiel kann man Fahrradfahren nur dadurch lernen, dass man es versucht. Da Gewaltfreiheit praktisches gesellschaftliches Wissen ist, kann man sie nur dadurch erwerben, dass man gewaltfreie Aktionen durchführt. Das Ziel meiner theoretischen Analyse ist nicht, Wissen an sich wiederzugeben (wie es ein Fahrradhandbuch tut), sondern die gesellschaftlichen Praktiken darzustellen, aus denen die Ausführung von Gewaltfreiheit besteht. Ich entwickle Begriffe und eine theoretische Perspektive, die eine systematische und kritische Untersuchung der Praxis ermöglicht. Außerdem hilft es bei der Förderung der Praxis, wenn man für verschiedene Elemente der Aktion Begriffe hat.

Umstände, über die wir für gewöhnlich vielleicht nicht nachdenken, müssen dargestellt werden, damit wir verstehen können, was gewaltfreien Ungehorsam ermöglicht. Wenn wir Regeln brechen wollen, müssen wir die Regel oder die Norm verstehen, die wir brechen, insbesondere dann, wenn dieser Bruch in einer verfahrenen Situation einen kreativen Raum schaffen und Tausende mobilisieren soll, das heißt, wenn es ziviler Ungehorsam einer gewaltfreien Bewegung sein soll.

Der Begriff Gewaltfreiheit: ein Vorschlag Gewaltfreiheit wird gewöhnlich als *Aktion ohne Gewalt* definiert. Die Hauptlektion der klassischen Untersuchung der Gewaltfreiheit, *The Politics of Nonviolent Action* von Gene Sharp (1973), ist, dass Gewaltfreiheit aus einer Reihe von Aktionen besteht, die man *ohne Gewalt* ausführt oder auszuführen sich weigert.²⁵ Ich behaupte, dass diese

²⁵ Sharp (1973: 64). Diese Definition gilt noch, vgl. Sharp (2004: 547) und sie wurde sogar in Enzyklopädien aufgenommen. Vgl. zum Beispiel Sharp ('Nonviolent action', 1999 in: *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*, Volume 2. San Diego CA: Academic Press, pp. 567–74.)

Auffassung von Gewaltfreiheit dem historischen Gebrauch des Begriffs und dem seines Schöpfers Gandhi nicht entspricht.²⁶ Gewaltfreiheit ist mehr als eine Aktion ohne Gewalt. Gleichmaßen stellt nicht alles, was ohne Gewalt getan wird, Gewaltfreiheit dar.

In meiner vorangehenden Definition (die ich später erklären werde) besteht Gewaltfreiheit aus einer Verbindung von zwei Faktoren: *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt*.²⁷ Folglich hat Gewaltfreiheit zwei Dimensionen und ihre Aktionsmittel verbinden beide miteinander

Gewaltfreiheit = ohne Gewalt + gegen Gewalt

Gewaltfreiheit: ein Phänomen mit zwei Seiten

Für jetzt genügt es, *ohne Gewalt* als „selbst keine Gewalt anwenden“ und *gegen Gewalt* als „Gewalt anderer entgegenwirken“ zu verstehen.

Es geht darum, dass wir gleichzeitig beide Definitionen anwenden, um Gewaltfreiheit zu erörtern. Eine Handlung wird nicht dadurch gewaltfrei, dass jemand keine Gewalt anwendet – zum Beispiel spazieren geht. Ebenso wenig wird eine Handlung dadurch gewaltfrei, dass jemand gegen Gewalt kämpft – zum

²⁶ Vinthagen ('Icke våldsaktion: En social praktik av motstånd och konstruktion', 2005).

²⁷ Diese Interpretation und begriffliche Analyse unterscheidet sich von Gandhis Texten, wurde aber von ihnen angeregt (1998: Volume 4: 40–1), vgl. auch Norenus (*Vägra leva på knä: Civilmotstånd för frigörelse och som försvar*, 1983: 62–3), Ebert (*Gewaltfreier Aufstand: Alternative zum Bürgerkrieg*, 1983: 37). Mathai interpretiert Gandhis Gewaltfreiheit als „Widerstand und Wiederaufbau“ (*Mahatma Gandhi's World-View*, 2000: 237). Meine Unterteilung von Gewaltfreiheit ist vor allem eine Entwicklung der von Hergren (*Handbok i Civil Olydnad*, 1990: 32–3) eingeführten. Ähnlich argumentiert Norenus für Gewaltfreiheit *gegen* und *für* etwas (1983: 62 ff.).

Beispiel, wenn bewaffnete UN-Soldaten an einer Grenze patrouillieren, um die Einhaltung eines Waffenstillstandabkommens zu beobachten. Wenn jedoch an derselben Grenze eine Gruppe unbewaffneter Offiziere spazieren geht und versucht, ohne Gewalt einen Konflikt zu verhindern, kann man sagen, sie üben Gewaltfreiheit aus. Genau dadurch, dass man Gewalt in einer Weise bekämpft, dass man selbst es unterlässt, Gewalt anzuwenden, wird eine Handlung gewaltfrei.

Gewaltfrei handeln ist nicht in erster Linie und vor allem eine Handlung ohne Gewalt. Wenn das das einzige Merkmal von Gewaltfreiheit wäre, dann würde Gewaltfreiheit nur eine Nichteigenschaft zugeschrieben: nicht gewaltsam handeln, das ist an sich eine Nichthandlung. Das wäre absurd. Was eine Handlung interessant macht, ist, dass sie eine besondere Art zu handeln ist, nicht, dass sie ohne eine bestimmte Handlung auftritt.

Außerdem ist die Kategorie Handlung ohne Gewalt so breit, dass dieser Begriff trivial wird (und würde die Befreiung Britisch Indiens, Schlaf, Wissenschaft und Waldspaziergänge umfassen). Das wäre so belanglos und unangebracht, als würde man Farben in grün und nicht grün einteilen. Wir werden sehen: gewaltfreie Aktion geschieht in der Beziehung zu anderen Parteien und auf die Situation, in der sie ausgeführt wird. Sie ist kein besonderes Verhalten, das als etwas aufgefasst werden kann, das vom gesellschaftlichen Kontext verschieden ist.

Nehmen wir ein Beispiel: das gewöhnliche und offenkundig gebräuchliche Anbauen von Gemüse. An sich ist es weder eine gewaltfreie Aktion noch eine politische Handlung. Gemüse anbauen ist eine normale menschliche Aktivität zum Lebenserhalt, die in aller Welt ausgeführt wird. In einer Situation jedoch, in der wenigen alles Land gehört und die ohne Land hungern, wird das Anbauen von Gemüse zu einem Akt des Widerstands. Ein Beispiel dafür ist die Reaktion der landlosen Aktivisten in der brasilianischen Landlosenbewegung MST auf

eine der ungerechtesten Landverteilungen in der Welt. Die Landlosen bilden Gruppen, die auf eine Erlaubnis verzichtet haben und die sich auf Land niedergelassen haben, das anderen gehört. Sie fangen an, das Land zu bebauen, und weigern sich, dort wegzugehen, obwohl sie durch die Aufforderungen von Landbesitzern, bewaffneter Privatmiliz, Regierungen und Polizei bedroht werden. Oft werden gewaltsame Mittel angewendet, um diese landlosen Besetzer zu vertreiben. Das Ergebnis davon ist, dass viele von ihnen nicht wagen, ihre Widerstandshandlung zu wiederholen. Und doch hat MST oft damit Erfolg, die landlosen Aktivisten wieder zu mobilisieren und neue Leute zusammenzubringen, die sonst keine Hoffnung haben, ein Stück Land zu bekommen. Wenn das Land wiederbesetzt ist und neue Plastikzelte für die Bewohner aufgestellt worden sind und wenn das Land wieder bestellt wird, dann kann man sagen, dass der gewaltfreie Kampf tatsächlich begonnen hat.

Im Durchschnitt wird jede Woche ein landloser Landarbeiter, der zu dieser nationalen Besetzungs-Bewegung gehört, getötet. Einige tötet die Polizei, aber die meisten werden von der Privatmiliz der Landbesitzer getötet. Die landbesitzende Aristokratie kontrolliert zwar die meisten Massenmedien, doch erheben sich sowohl in Städten als auch auf dem Land, sowohl in Brasilien als auch international, Solidaritätsgruppen, die den Landbesetzern helfen wollen. Wenn Akademiker, Menschenrechtsaktivisten und Rechtsvertreter solidarisch mit MST handeln, weiten sie den Konflikt aus und bieten eine Reihe zusätzlicher Methoden. Das Ergebnis ist die Entstehung einer neuen gewaltfreien Bewegung. Tausende engagieren sich und unterschiedliche Gesellschaftsgruppen bringen sich ein; unterschiedliche Methoden werden angewandt und der Kampf wird im Innern durch eine Anzahl von Unterstützungs-Strukturen und Volksbildung aufrechterhalten, dazu durch die Schaffung einer öffentlichen Meinung, durch Versammlungen und die Bildung besonderer Organisationen.

Wenn die landlosen Besetzer weiterhin unterdrückt werden, wenn sie weiterhin jedes Mal zu ihrem Land zurückkommen, nachdem sie verhaftet oder vertrieben worden sind, wenn sie weiter in den Medien, auf der Straße, auf Plätzen, in Feldern und Gerichtssälen für ihre Rechte kämpfen und wenn sie sich weiterhin der Gefahr aussetzen, getötet oder des wenigen, das sie besitzen, beraubt zu werden – dann sind tatsächlich alle Bestandteile eines gewaltfreien Kampfes vorhanden und Gewaltfreiheit wurde verwirklicht. Eine Aktion wird ausgeführt und sie wird wiederholt. Einige unterschiedliche Gruppen haben sich verbündet und es ist ihnen gelungen, einander darin zu unterstützen, dass sie ihre gewaltfreie Aktion aufrechterhalten – trotz der gewaltsamen Unterdrückung.

Es geht darum, dass jede gewöhnliche und übliche Handlung generell in eine gewaltfreie Handlung umgewandelt werden kann, je nach ihrer Beziehung zu Gewalt und Unterdrückung, die in einem besonderen Kontext herrschen.

Die Schwierigkeit, die soziale Logik der Gewaltfreiheit zu erklären

Gewalt wird in unterschiedlichen Formen ausgeübt, sowohl von Einzelnen und Kollektiven als auch gegen sie. Im Prinzip kann Gewaltfreiheit gegen alle Spielarten von Gewalt gerichtet sein. Jedoch sind nur wenige gewaltfreie Aktivisten an allen Formen von Gewalt interessiert. Normalerweise konzentrieren sich Aktivisten auf eine bestimmte Art von Gewalt.

In diesem Kontext hebe ich den Gewaltausübenden hervor, der nachweislich in der gesamten Geschichte der wichtigste war: den Staat. Der Staat hat eine einzigartige Befugnis zur Gewalt. Er hat ein Gewaltmonopol und versucht, die Legitimität der Gewalt aufrechtzuerhalten. Die unten dargestellten Fälle veranschaulichen die direkte Gewaltausübung des Staates durch Polizei, Militär oder die Durchsetzung repressiver und repressiver

Strukturen. Doch manchmal handelt der Staat auch durch Agenten oder in einer Allianz mit Nichtregierungsorganisationen: bewaffneter Miliz, Guerillas, Mafias und anderen Gruppen.

Die vom Staat oder von den mit ihm verbündeten Gruppen ausgeübte Macht ist besonders problematisch, da die Befugnis zur Gewalt so ausgedehnt ist, dass sie von den Machtstrukturen der Regierungen sanktioniert wird. Die Gewalt ist oft in Militarismus eingebettet und sie ist eine Komponente einer hegemonialen Macht-Allianz, die sicherstellt, dass große Gruppen die Ausübung von Macht als gerechtfertigt wahrnehmen. Das macht den gewaltfreien Aktivismus schwierig. Zwar ist der Umgang mit Gewalt, die Einzelne in politischen oder privaten Konflikten ausüben, auch schwierig, doch staatliche Gewalt stellt einen vergleichsweise übermächtigen Gegner dar. Bei der Gewaltfreiheit gegen die Gewalt des Staates geht es darum, die Ausübung von Gewalt zu untergraben. Auf die Dauer geht es um das Untergraben von Befugnissen, Hegemonie und Legitimität, die Gewalt so mächtig machen. Folglich bedeutet Gewaltfreiheit Widerstand gegen Gewalt. Es ist ein direkter Angriff und ein Angriff gegen die strukturelle Basis künftiger Angriffe. Aus diesem Grund können wir sagen, dass Gewaltfreiheit vom Zerschlagen der Praxis der geforderten Anpassung an Gewalt und Gehorsam gegen sie abhängt. Gewaltfreiheit enthält ein Element von Ungehorsam oder Bruch mit dem Anspruch auf Unterwerfung. Die durch Gewalt aufrechterhaltene Macht wird zu einer Macht, die Gewaltfreiheit untergraben muss, um Erfolg zu haben. Die große Herausforderung ist für den gewaltfreien Kampf nicht, die gegenwärtig ausgeübte Gewalt anzuhalten, sondern den Gewaltapparat so sehr zu schwächen, dass er in eine neue Machtstruktur umgewandelt werden kann, in der das Ausüben von Gewalt durch das Regime entscheidend eingeschränkt und einer wahren Demokratie und einem wahren Rechtssystem untergeordnet wird.

In Bezug darauf kann es bei gewaltfreier Aktionen um Folgendes gehen: 1) etwas tun, ohne Gewalt anzuwenden, dem Risiko zum Trotz, Gewalt unterworfen zu werden oder 2) sich weigern, Gewalt anzuwenden, dem Risiko zum Trotz, Gewalt unterworfen zu werden. Gewaltfreiheit bezieht sich immer auf Gewalt und es geht darum, in einer solchen Beziehung eine bestimmte Aktion durchzuführen oder sich zu weigern, sie durchzuführen. Das, was man tut oder sich zu tun weigert, bedeutet eine kurzfristige oder eine langfristige Untergrabung von Gewalt. Wie andere Aktionen auch bedeutet Gewaltfreiheit, etwas Bestimmtes zu tun oder davon abzusehen, es zu tun.

Das bedeutet, dass Gewaltfreiheit das Risiko enthält, Repressalien vonseiten eben der Gewalt, die zu untergraben sie versucht, unterworfen zu werden. Das bedeutet auch, dass Gewaltfreiheit ständig die Erwartung an das Verhalten, nämlich die übliche Reaktion von Flucht, Unterwerfung oder gewaltsamer Verteidigung enttäuscht. Einer Macht gehorchen, die durch Gewalt gestützt wird (wie eine Diktatur, die Mafia, Militarismus oder eine Staatsmacht), bedeutet, dass man dem Kampf gegen Gewalt entgegenwirkt. Alle diejenigen sind ungehorsam, die sich weigern, Gesetzen, Ordnungen oder Regeln zu gehorchen, deren Befolgung diejenigen, die an der Macht sind, fordern. Man kann auch dann ungehorsam genannt werden, wenn die Art und Weise, in der man handelt, sich von der unterscheidet, die von der herrschenden Machtstruktur erwartet, toleriert oder vorgeschrieben wird. Selbst in diesen Fällen riskieren gewaltfreie Aktivisten Repressalien. Von Untergebenen wird erwartet, dass sie keine alternativen Institutionen und Bewegungen bilden oder andere Lebensweisen ausbilden oder dass sie auf andere Weise mit Wirtschafts-, Kultur- oder Politik-Organisationen konkurrieren. Die Vertreter der Macht können derartige Alternativen ignorieren oder lächerlich machen. Gandhi hätte diese Alternativen „konstruktive Programme“ genannt. Aber wenn diese konstruktiven Alternativen zu einer solchen Größe

anwachsen, dass sie die Legitimität oder Effektivität der herrschenden Institutionen der Machtstrukturen infrage stellen, dann laufen sie Gefahr, unterdrückt zu werden. Konstruktive Alternativen unterscheiden sich nicht grundsätzlich von gewaltfreiem Ungehorsam, da Gewaltfreiheit sowohl Alternativen zur Gewalt schafft als auch Gewalt untergräbt. Weil Gewaltfreiheit immer in Beziehung zu Gewalt steht (sowohl als eine Alternative zu Gewalt als auch im Widerstand gegen sie), enthält sie eine Aktion, die Gefahr läuft, gewaltsam unterdrückt zu werden.

Eine schwierige Infragestellung der Normen Soziale Interaktionen werden durch Handlungsnormen reguliert: das heißt, informelle Regeln regulieren, welches Verhalten in einer Gruppe akzeptiert wird. Die Handlungsnormen, von denen manche durch Gesetz formalisiert worden sind, sind genau das, was gewaltfreie Aktivisten brechen. Ebenso wie die Verletzung von Normen, Entscheidungen, Vorschriften oder Gesetzen leitet sich auch Ungehorsam von Regeln ab, die normale, gewöhnliche, einsehbare, legale Aspekte der sozialen Ordnung bestimmen. Sobald eine Form von Ungehorsam der sozialen Ordnung trotz, reagieren andere darauf, da anerkannte Regeln in einer sozialen Gemeinschaft im Allgemeinen nicht gebrochen werden, ohne dass es irgendwelche Konsequenzen (Kontrollmaßnahmen, interne Konflikte, Strafe, weniger Unterstützung und so weiter) nach sich zieht. Die Bewegung als Ganze oder ein einzelner Aktivist läuft Gefahr, verurteilt oder als schlecht, verantwortungslos, naiv, terroristisch oder verräterisch beurteilt zu werden oder auf andere Weise nicht als Teilnehmer an einem legitimen Prozess und einer legitimen Gemeinschaft anerkannt zu werden.²⁸ Eine weitere Strategie der Ablehnung ist, die Bewegung als bedeutungslos zu behandeln und ihr gleichgültig zu begegnen

²⁸ Mathiesen (*Den dolda disciplineringen*, 1978; *Makt och motmakt*, 1982).

oder sie lächerlich zu machen.²⁹ Auch verleumdende und falsche Beschuldigungen können dem Ansehen einer Bewegung schaden, so wie im Fall Martin Luther King, als das FBI Gerüchte über seine angeblichen „Frauenaffären“ verbreitete. Selbst wenn eine Bewegung weitverbreitete Unterstützung hat, läuft sie zeitweise Gefahr, von ihren Gegnern, die fester in der bestehenden Ordnung verankert sind und deshalb größeren Einfluss auf die Führer des öffentlichen Diskurses haben, disqualifiziert zu werden.

Auf diese Weise löst die systemimmanente Normenverletzung das gesellschaftlich problematische Handlungsrepertoire des gewaltfreien Ungehorsams aus. Es ist für den Akteur nicht leicht, die Handlung auszuführen, und sie wird nicht notwendig von anderen verstanden, da sie – anders als etabliertes Verhalten – sanktionierte Regeln bricht und legitimen Normen zuwiderläuft.

Sich dafür entscheiden, verwundbar zu sein Gewaltfreiheit ist nicht nur eine problematische Normenverletzung, sondern auch eine Form, ein Risiko auf sich zu nehmen. Das heißt, Widerstand leisten, ob nun mit oder ohne Gewalt, heißt, ein Risiko auf sich nehmen. In dieser Hinsicht gleichen der organisierte Einsatz von Gewalt (Krieg) und die verhältnismäßig unbekannte Gewaltfreiheit einander. Beide bringen Kampf mit sich, aber Mittel und Ziele unterscheiden sich grundlegend. Das Repertoire der gewaltfreien Aktion setzt das Zurückhalten von impulsiven oder gewaltsamen Selbstverteidigungs-Fähigkeiten, die man durch militärisches Training erworben hat, voraus. In Fällen, in denen Menschen mit Gewalt angegriffen werden, wird

²⁹Gandhi vermerkt die fortschreitenden Reaktionen der Gegenseite: Unverstand, Lächerlichmachen und schließlich Bestrafung, die sich dann in Sieg verwandelt, wenn die Bewegung durchhält (1999: Volume 35: 69).

Gegengewalt normalerweise als gerechtfertigt angesehen. Dem kulturell etablierten Gewaltverhalten muss man jedoch entgegenwirken, um gewaltfreie Aktion zu ermöglichen. Es braucht sehr viel Anstrengung, Gewaltfreiheit aufrechtzuerhalten und sie verständlich zu machen.

Cohen und Arato (1994) nennen in einer soziologischen Analyse des zivilen Ungehorsams die Aktionsmittel „sich selbst beschränkenden Radikalismus“, da der radikale Gesetzesbruch mit einer friedlichen Verantwortung für die Aktion -vor der Reaktion der Machtstruktur - verbunden wird. Zum Beispiel ließen sich die Aktivisten, die die *School of the Americas* besetzten, nicht von dem Risiko, verhaftet zu werden, abschrecken. Sie waren stolz auf ihre Aktion und übernahmen freiwillig die Verantwortung für das, was sie getan hatten, obwohl sie damit eine beträchtliche Strafe riskierten. Man kann also behaupten, dass Gewaltfreiheit (nicht nur gewaltfreier Ungehorsam) ein Risiko (aufgrund des Widerstandes) mit sich bringt und dass man sich gleichzeitig dem Verletztwerden durch Gewalt aussetzt (indem man sich die Selbstverteidigung mit gewaltsamen Mitteln verbietet). Ein Risiko freiwillig auf sich zu nehmen, bei dem man sich nicht durch Anwendung gewaltsamer Verteidigung schützt, obwohl Leben und Sicherheit ernstlich in Gefahr sind, ist ein Verhalten, das scheinbar dem Instinkt der Selbsterhaltung zuwiderläuft. Dass man sich verletzlich macht, indem man ein Risiko auf sich nimmt, ist eine rätselhafte Eigentümlichkeit des gewaltfreien Widerstandes und muss erläutert werden.

Ein neues Verhalten zur Norm erheben Wenn kleine Aktivistengruppen persönliche gewaltfreie Aktionen ausführen, dann kann man diese als eigentümliche Beispiele, als Ausnahmen von den alltäglichen politischen Ausdrucksmitteln abtun. Man kann sie durch den Vergleich mit abartigen Skulpturen, absonderlichen psychischen Eigenschaften oder extremistischen

Ideologie herabsetzen und (miss)achten. Aber wie können wir wiederholte kollektive Aktionen verstehen, die in unterschiedlichen historischen Epochen, in unterschiedlichen Teilen der Welt geschehen, Aktionen, die sich auf unterschiedliche Sachverhalte beziehen und sich gegen unterschiedliche Gesellschaftsordnungen richten und die noch dazu von Leuten ausgeführt werden, die zu Gesellschaftskategorien mit sich weit voneinander unterscheidenden Interessen gehören? Wie können wir gewaltfreie Aktionen als gesellschaftlich regelgerechtes und *zur Norm gewordenes Verhalten*, also als gesellschaftlich legitimierte, sanktionierte und allgemeine Verhalten in einer Gesellschaft verstehen?

Wie ist es möglich, dass Tausende Menschen beharrlich für das kämpfen, woran sie glauben, ohne Gewalt einzusetzen, und sie das trotz der Tatsache tun, dass sie sich damit gewaltsamen Folgen unterwerfen? Und wie ist es möglich, dass Menschen weiterhin illegale Widerstandshandlungen ausführen, selbst wenn die kritischsten Gegner in einer Gesellschaft keinen Widerstand leisten? Eine umfassende Gehorsamskultur ist allgemein, selbst in Ländern mit starken gewaltfreien Bewegungen, zum Beispiel den USA und Brasilien.

Normalerweise brechen in den USA weder Gesellschaftskritiker noch diejenigen, die einen Bruch der Vorschriften für gerechtfertigt halten, offen die Gesetze des Staates. Und doch gehen die gewaltfreien Aktionen gegen das militärische Trainingslager der *School of the Americas* weiter, allerdings sind heute weniger Menschen ungehorsam. Bisher haben mehr als 10.000 Aktivisten friedlich im Widerstand gegen das militärische Trainingslager das Gesetz gebrochen. Der Ungehorsam findet kollektiv und regelmäßig statt, aber er ist doch in der Nation unüblich und in einer Gesellschaft unnormale, in der Legalität und Militarismus als normal gelten. Die meisten landlosen Bauern in Brasilien wagen es nicht, das Land der großen Landbesitzer zu

besetzen, weil sie nicht riskieren wollen, von Todesschwadronen ermordet zu werden. Trotzdem haben mehr als 300.00 Familien im Laufe der Jahrzehnte friedlich Land besetzt.

Das Problem (*challenge*) der gewaltfreien Aktion

Es ist schwierig, die drei Eigenschaften der gewaltfreien Aktion – Normenverletzung, Verletzbarkeit und Normalisierung – im Zusammenhang miteinander zu erklären und zu verstehen. Wie können Bewegungen (in einem konkreten gesellschaftlichen Kontext) *eine gewaltfreie Aktion aufbauen, die zur Regel und zur Norm wird, obwohl Gewaltfreiheit ein verwirrendes Aktions-Repertoire ist, zu dem das Aufsichnehmen eines Risikos – wodurch man sich verletzbar macht - gehört, das Erwartungen, Normalität und Regelmäßigkeit einer etablierten sozialen Ordnung durchbricht?*

Offensichtlich verlangt die Entwicklung gewaltfreier Aktion in einem gegebenen Kontext beträchtliche auf Versuchen aufgebaute Bemühungen.³⁰ Selbst wenn es gewaltfreien Aktivisten schließlich gelingt, ein besonderes und vollständiges Aktionsmittel zu finden, das eine Bewegung mobilisiert, wird die gewaltfreie Handlung doch durch die herrschenden Kulturen³¹, historischen Strukturen und Interaktionen mit anderen Akteuren, die am Konflikt beteiligt sind, geprägt.³² Das wirklich interessante wissenschaftliche Problem beim gewaltfreien Widerstand ist nicht die Entscheidung, die Menschen treffen, *keine* Gewalt anzuwenden oder Gesetze und Normen zu brechen, sondern die Frage, wie sich eine gesellschaftliche Vielfalt entwickelt, Erfolg hat und ihre komplexe und abweichende alternative Aktionsform beibehält.

³⁰Fox (*Gandhian Utopia: Experiments with culture*, 1989); Chabot (2003).

³¹Fox (1989: 270).

³²McAdam et al. (*Dynamics of Contention*, 2001).

Ebenso wie dem Gesetz entsprechender Protest oder dem Gesetz entsprechende Gewalthandlungen haben gewaltfreie Aktionen ihre eigenen Strategien, Techniken und einzigartige Logik. Der organisierte Einsatz von Gewalt – Krieg – hat sich im Laufe der Geschichte dramatisch verändert. Es gibt wahre Abgründe zwischen Holzkeule und Atomwaffe, zwischen der auf dem Schlachtfeld zusammengezogenen Armee und den Schlüsseloperationen der Spezialkräfte, zwischen dem Trompetensignal und der High-Tech-Informationsstruktur, zwischen Bauernarmeen und Armeen von Berufssoldaten. Die gewalttätige Macht des Krieges wurde durch eine systematische Kombination praktischer Erfahrung und theoretischer Forschung möglich. Die Antithese zum Krieg als Mittel im Umgang mit einem Konflikt – organisierte gewaltfreie Aktion – funktioniert auf ähnliche Weise. Die Strategien der Gewaltfreiheit werden durch Experimentieren mit neuen praktischen Ideen entwickelt, die sich dann in andere Bewegungen hinein verbreiten, die dann die Formen einem neuen Kontext anpassen.³³

In diesem Buch entwickle ich eine soziologische Perspektive davon, wie Bewegungen gewaltfreie Aktionen aufbauen. Das erste Kapitel beschäftigt sich mit den *wichtigsten sozialen Theorien und Konzepten*, die in der Forschung über Gewaltfreiheit angewendet werden: Was unterscheidet die Theorien voneinander und welche Begriffe werden benutzt, um die Gesellschaftlichkeit der Gewaltfreiheit darzustellen?

Kapitel 2 versucht das Konzept der Gewaltfreiheit dadurch zu rahmen, dass es die Frage beantwortet: Wie können wir Gewaltfreiheit historisch als die kollektive Aktion einer Bewegung und philosophisch als ein Gedankengebäude ausdifferenzieren? In dieser Hinsicht ist mein Gebrauch des Begriffs Gewaltfreiheit darin verankert, wie er in historischen Bewegungen angewandt wird. Gemäß meiner pragmatischen Orientierung stelle ich in

³³Chabot (2003), Fox (1989).

diesem Kapitel ein spezifisch historisches und gesellschaftliches Phänomen heraus, das Praxis und Ideen miteinander verbindet. Das legt das Fundament für die folgende Entwicklung des Konzepts und die anschließende Erörterung, die in einer Untersuchung der Aktions-Typen besteht.

Kapitel 3 geht von der folgenden Frage aus: Welche Konzepte werden zur Darstellung der Mittel der gewaltfreien Aktion und ihrer Beziehung zur Rationalität benötigt? Zunächst erörtere ich, wie Handlungen als rational (durch Vernunft motiviert) und bedeutungsvoll (einsehbar und verständlich) verstanden werden können, teilweise als eine Form der „Kommunikation“ mithilfe symbolischer Interaktion.

In den folgenden Kapiteln geht es um die vier Typen von Aktions-Rationalität, die die Basis einer detaillierteren Konzept-Entwicklung bilden. Kapitel 4 konzentriert sich auf das Thema, warum Konzepte gebraucht werden, um zu erkunden, wie wir in einem Konflikt mit Gewaltfreiheit mit Wahrheiten und Behauptungen, die miteinander konkurrieren, umgehen können. Ich verwende Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns und erörtere, welche Begriffe notwendig sind, um die Art und Weise darzustellen, in der sich das Aktionsrepertoire des gewaltfreien Kampfes in Richtung Verstehen und eines Versuchs zum Konsens orientiert, wodurch Habermas' ideale Sprechsituation befördert wird.

Kapitel 5 erörtert Gewaltfreiheit und gründet sich auf die Frage: Welche Begriffe sind notwendig, um darzustellen, wie ein Einzelner durch Gewaltfreiheit *Macht-Beziehungen* und Unterdrückung in einem Konflikt angehen kann.

Kapitel 6 konzentriert sich auf Elemente der organisierten Entmenschlichung des anderen. Das Kapitel gründet sich auf eine Prüfung von Begriffen, die benötigt werden, um darzustellen, wie ein Einzelner durch Gewaltfreiheit mit Hass und Feindbildern in einem Konflikt in der Gruppe zurechtkommen kann. Gandhis

Überzeugung, dass eigenes Leiden stereotype Darstellungen oder emotionale Distanz zwischen Konfliktpartnern ausschalten kann, wird mithilfe von Goffmans Theater-Modell neu interpretiert. Auf diese Weise hebt die Analyse die „utopische Inszenierung“ hervor und stellt Leiden in Anführungsstriche.

Kapitel 7 geht von der Annahme aus, dass Gesellschaften, die von Gewalt durchdrungen sind, eine normgebende Ordnung und eine Sozialisation haben, die Gewalt erlauben, Menschen anfällig gegen Gewalt machen und Unterdrückung normalisieren. Die Möglichkeit einer Gesellschaft mit wesentlich weniger Gewalt setzt eine andere normgebende Ordnung und eine neue Sozialisierung voraus. Das Kapitel geht auf vorangegangene Diskussionen ein und zeigt, dass Gewaltfreiheit nicht nur Normen bricht, sondern auch Normen verlangt. Im Kapitel werden die Begriffe erkundet, die notwendig sind, um darzustellen, wie ein Einzelner Gewaltfreiheit in einer Gesellschaft, die durch Gewalt und Unterdrückung gekennzeichnet ist, zur Norm erheben kann.

Bisher hat meine Erörterung gezeigt, dass Gewaltfreiheit durch den Gebrauch von vier Dimensionen der Rationalität - kommunikative, strategische, dramaturgische und normgebende Rationalität - veranschaulicht werden kann. Das löst die Frage aus, wie die gesellschaftliche Integration des einheitlichen Aktions-Repertoires dargestellt werden kann. Im Abschnitt „Gewaltfreiheit als ein soziales Ganzes“, der dem Schlusskapitel vorangeht, frage ich: Wie können wir die Werte und Aktionen der Gewaltfreiheit innerhalb eines sozialen Ganzen, einer funktionsfähigen gewaltfreien Gesellschaft, koordinieren?

In Kapitel 8 fasse ich die Ergebnisse meiner Untersuchung zusammen und erörtere die inneren Beziehungen der verschiedenen Begriffe zueinander. Das zeigt, wie es zwar im Idealfall möglich zu sein scheint, Elemente in einem Repertoire der Gewaltfreiheit auf produktive Weise miteinander zu verbinden, wie es innere Widersprüche jedoch unmöglich

machen, das Ideal vollkommen und dauerhaft zu verwirklichen.

1 | FORSCHUNG ÜBER GEWALTFREIE AKTION - NONVIOLENT ACTION STUDIES

Welche Gesellschaftstheorien und –begriffe werden hauptsächlich verwendet, um Gewaltfreiheit zu erklären? Was unterscheidet diese Theorien voneinander? Welche Konzepte sind brauchbar, um die Gesellschaftlichkeit von Gewaltfreiheit darzustellen? Wir beginnen mit Gandhis Sichtweise, da alle Theorien gewaltfreien Ungehorsams auf ihn zurückgehen.

Gandhis Gewaltfreiheit

Während des berühmten Salzmarsches erklärte das *Time Magazine* Gandhi zum „Mann des Jahres“, während Winston Churchill ihn als einen einfachen und „halbnackten Fakir“ herabsetzte, der vernichtet werden würde. Nachdem Gandhi 1948 ermordet worden war, wurde sein Bild einem Reinigungsprozess seines Rufes unterzogen und er wurde zur Ikone Indiens, des Friedens und der Menschlichkeit.³⁴

Zwar basiert dieses Buch weitgehend auf Gandhis Verständnis von Gewaltfreiheit, es enthält jedoch ausschlaggebende Neuinterpretationen dieses Verständnisses. Gandhi betonte die spirituelle Fähigkeit des Einzelnen zum Umgang mit den Unannehmlichkeiten des Widerstandes. Ich dagegen betone die

³⁴Chabot (2003: 152); Markovits (*The Un-Gandhian Gandhi: The life and afterlife of the Mahatma*, 2003).

kollektiven und praktischen Fähigkeiten der gewaltfreien Bewegung, die auf ihren gesellschaftlichen Dimensionen beruhen. Eine breite soziologische Sichtweise erfordert eine Trennung der Gewaltfreiheit von ihren ursprünglichen Kontexten, um Gewaltfreiheit in neue gesellschaftliche Kontexte zu stellen. Gandhi entwickelte sein Begriffs-Repertoire der Gewaltfreiheit, seine Methoden, Strategien und Organisationsformen im rassistischen Südafrika und im Indien der Kolonialzeit vor einem Jahrhundert. Dabei spielte die Interaktion mit konkreten Gegnern und besonderen Sachverhalten eine wichtige Rolle. Auch zu bedenken ist, dass seine Gewaltfreiheit in Beziehung zum Hinduismus entstand.³⁵ Er bot nicht von vornherein ein vollständiges Programmpaket der Gewaltfreiheit an, sondern er experimentierte und machte manchmal Fehler, die, wie er selbst sagte, „himalajische Ausmaße“ hatten. Folglich wird Gandhis Gewaltfreiheit als Prüfstein und nicht als „Buch der Antworten“ behandelt.

Gandhi wird gewöhnlich mit Frieden in dem Sinne in Zusammenhang gebracht, dass man auf Gewalt verzichtet oder nicht an einem Krieg teilnimmt, das heißt, mit Pazifismus. Gandhi sollte jedoch in Bezug auf Befreiung verstanden werden. Wenn es darauf ankommt, gibt Gandhi dem Befreiungskampf vor dem Prinzip der Gewaltfreiheit den Vorrang. Er dachte, dass es, wenn man nicht die Fähigkeit zur Gewaltfreiheit besitze und nicht daran glaube und nicht darin trainiert sei, durchaus richtig sein könne, in extremen Situationen, wenn man gegen stärkere Gewalt kämpft, Gewalt zu gebrauchen.³⁶ Diese Haltung entfernt Gandhi vom Pazifismus und die Folge ist, dass er beschuldigt wird, er sei inkonsequent. Man kann jedoch sagen, Gandhi sei durchaus nicht

³⁵Fox (1989); Chabot (2003).

³⁶Gandhi (*Non-Violence in Peace and War*, 1942: Volume 1: 107, 262, note 17); Næss (*Gandhi and Group Conflict*, 1974: 109–15, 117–20).

inkonsequent gewesen, als er seine Meinung über konkrete Fälle ausdrückte, in denen Handeln Pflicht war, in denen die Beteiligten jedoch weder an Gewaltfreiheit glaubten noch die Fähigkeit hatten, sie einzusetzen. Jedenfalls ist klar, dass Gandhi die auf lange Dauer angelegte Organisation der Befähigungen zur Gewaltfreiheit angeregt hat, da Bewusstsein oder Wille allein unzureichend sind.

Gandhi entwickelte im Wesentlichen eine *Befreiungsphilosophie* und ebenso ein praktisches Mittel zur Befreiung, das heißt: Er entwickelte Gewaltfreiheit. Dieses Repertoire der gewaltfreien Organisation nähert sich Unterdrückung und Gewaltmethoden auf eine ungewöhnliche Art, mit der sie in der Folge eine Form von Konflikt-Transformation bewirkt.³⁷ Wie wir sehen werden, ist Gewaltfreiheit eine Form von Aktion, die darauf aus ist, alle Dimensionen eines Konflikts zu bewältigen und den Konflikt in einen Konsens zu verwandeln. Wenn man Gandhi mit Frieden in Zusammenhang bringt, verkennt man seinen revolutionären Ansatz und ebenso sein Hauptaugenmerk auf Widerstand gegen Unterdrückung und Gewalt. Im heutigen Indien wurde Gandhi zum Beispiel zu einem Vertreter des Establishments umgeformt und zum „Vater der Nation“ erhoben. Alle wissen (oder glauben zu wissen), wer Gandhi ist, und sie erweisen seiner „heiligen Seele“ (Mahatma) Hochachtung. Der indische Rupien-Schein ist jetzt mit Gandhis wohlbekanntem Gesicht verziert – dem Gesicht eines Mannes, der, als er ermordet wurde, ein Leben ganz ohne Privatbesitz führte.

Gandhi leitete seinen Begriff von Gewaltfreiheit in der Hauptsache aus der Hindu-Sichtweise ab. Wenn man Gandhis Philosophie als Ganze verstehen will, muss man ihren religiösen Rahmen in Betracht ziehen. Das ist allerdings nur notwendig, wenn man sich für seine Philosophie interessiert. Das heißt, er

³⁷ Juergensmeyer (*Gandhi's Way*, 2003); Vinthagen ('Makt och Motstånd', 2001).

kann auch als ein moralischer Praktiker oder praktischer Moralist verstanden werden:³⁸ „Ich glaube nicht, dass das spirituelle Gesetz [der Gewaltfreiheit] auf einem eigenen Gebiet funktioniert. Im Gegenteil drückt es sich nur in den gewöhnlichen Lebensaktivitäten aus.“³⁹ Gewaltfreiheit sollte also sowohl als spirituell als auch als gesellschaftlich-praktisch verstanden werden. Außerdem drückt sie sich in gesellschaftlicher Tätigkeit aus und aufgrund dessen ist es möglich, Gewaltfreiheit in rein soziologischen Begriffen zu interpretieren.

Gandhi war eine komplexe Persönlichkeit. In der Befreiungsbewegung galt er als (manchmal zu) kompromissbereiter Stratege und praktisch veranlagter Politiker. Gleichzeitig beruhte sein Einfluss in Indien vor allem auf seiner Rolle als Indiens spiritueller Führer. Als einer, der für die Kampagnen des Widerstandes der nationalen Bewegung verantwortlich war, war er ein schwer arbeitender Redner, Briefeschreiber und Organisator, der ausgiebig reiste. Er betonte, dass ein starker Verfechter der Gewaltfreiheit an eine Gottheit glauben müsse, und doch bezeichnete Gandhi seinen engen Mitarbeiter und Atheisten G. Ramachandra Rao als den tonangebenden Verteidiger der Gewaltfreiheit.⁴⁰ Mit dieser gesellschaftlichen und politischen Untermauerung im Sinn, bewegt sich unser Hauptaugenmerk auf Gandhis Ansicht von der Gesellschaftlichkeit der Gewaltfreiheit und ihrer Rolle als Befreierin von Unterdrückung und Gewalt in gesellschaftlichen Beziehungen.

³⁸ Erik Erikson nennt Gandhi einen „religiösen Verwirklicher“: Er hebt die praktische Verwirklichung des Göttlichen hervor (*Gandhi's Truth*, 1969: 396–9). Gandhi nennt sich selbst einen „praktischen Idealisten“ (*För pacifister*, 1983: 25–6).

³⁹ Gandhi (1999: Volume 32: 373).

⁴⁰Næss (Gandhi, 2002: 80 ff.).

Satyagraha als Idee und Praxis Gandhis Philosophie der Gewaltfreiheit kann als Befreiungstheologie, Befreiungsphilosophie oder als Philosophie der Konflikttransformation bezeichnet werden. Sowohl der Philosoph Arne Næss als auch die Soziologin Joan Bondurant haben versucht, Gandhis unsystematische und manchmal widersprüchliche Sichtweisen miteinander in Einklang zu bringen.⁴¹ Wir stützen uns auf diese beiden klassischen Untersuchungen über Gewaltfreiheit und tragen die Haupteigenschaften dessen, was wir *Gandhis Gewaltfreiheit* nennen, zusammen.

Bondurant versucht, die Kernelemente von *satyagraha* zu benutzen, um Gandhis Sichtweise der Gewaltfreiheit zusammenzufassen; das ist auch der Begriff, von dem Gandhi meint, er erfasse am besten das Wesen des gewaltfreien Widerstandes. *Satyagraha* heißt buchstäblich: „an der Wahrheit festhalten“.

Nach Bondurant sind die drei Kernelemente der *satyagraha* Wahrheit (*satya*), Gewaltfreiheit (*ahimsa*) und selbst auferlegtes Leiden oder Askese (*tapasya*). Bei der Letzteren handelt es sich nicht um Unterwerfung, sondern sie ist eine Bekundung von Aufrichtigkeit.⁴² Gewaltfreiheit ist, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, ein Kampf gegen Gewalt ohne (den Einsatz von) Gewalt. Durch Gewaltfreiheit und Leiden wird also die Uneinigkeit, die sich aus dem Konflikt ergeben hat, transformiert und Wahrheit wird erreicht. Übereinstimmend mit Gandhi (und Bondurant) bildet *Satyagraha* in diesem Buch den Ausgangspunkt für die Analyse von Gewaltfreiheit. Zwar ist der Begriff

⁴¹Næss (1974: besonders 151–3); Bondurant (*Conquest of Violence*, 1988 [1958]). Gandhi hat niemals versucht, seine verschiedenen Thesen in einer zusammenhängenden Theorie zu systematisieren. Sowohl Bondurants als auch Næss' Arbeiten enthalten wertvolle Versuche, Gandhis Widerspiegelung seiner praktischen Arbeit mit Gewaltfreiheit zu systematisieren.

⁴² Bondurant (1988: 32–3).

„Gewaltfreiheit“ eines von drei Elementen von Satyagraha, Gandhis Gewaltfreiheit muss aber als ein integriertes Ganzes verstanden werden.

Als Höhepunkt des indischen Befreiungskampfes 1930 wurde Gandhi zusammen mit Tausenden anderer Aktivisten wieder einmal ins Gefängnis geworfen. In seiner Zelle widmete er die meiste Zeit dem Garnspinnen und auch das Briefeschreiben gehörte zu seinen täglichen Gewohnheiten.

In einem seiner Briefe schreibt er:

der Weg von ahimsa [d. h. Gewaltfreiheit] ... kann ständiges Leiden und die Ausbildung unendlicher Geduld mit sich bringen ... ohne ahimsa ist es nicht möglich, nach absoluter Wahrheit zu streben und sie zu finden. Ahimsa und Absolute Wahrheit sind so miteinander verflochten, dass es praktisch unmöglich ist, sie zu entflechten oder zu trennen. Sie sind wie zwei Seiten einer Medaille oder eher einer weichen nicht geprägten Metallscheibe. Wer kann sagen, welche die Vorder- und welche die Rückseite ist? Jedenfalls ist ahimsa das Mittel und Absolute Wahrheit ist der Zweck. Ein Mittel muss, um ein Mittel zu sein, immer in unserer Reichweite sein und so wird ahimsa zu unserer höchsten Pflicht und absoluten Wahrheit wird für uns Gott. Wenn wir auf die Mittel achtgeben, müssen wir früher oder später den Zweck erreichen. Wenn wir entschlossen sind, das zu tun, werden wir die Schlacht gewinnen. Welchen Schwierigkeiten wir auch begegnen, welche scheinbaren Rückschläge wir auch erleiden, wir sollten den Glauben nicht verlieren, sondern wir sollten das eine *Mantra* wiederholen: „Absolute Wahrheit existiert, sie allein existiert. Es gibt nur einen einzigen Gott und es gibt nur einen einzigen Weg, das zu erkennen; es gibt nur ein einziges Mittel und das ist ahimsa. Ich werde es niemals aufgeben. Möge der Gott, der die Absolute Wahrheit

ist, in dessen Namen ich dieses Gelöbnis auf mich genommen habe, mir die Kraft geben, es zu halten.“⁴³

Erst einmal sollte gesagt werden, dass Wahrheit (*satya*) ein zentraler Aspekt von satyagraha (gewaltfreiem Kampf) ist. Gandhi sieht das Wahre oder das, was ist, als das, was richtig ist, oder vielleicht sogar: *was richtig ist, ist, was ist*.⁴⁴ In anderen Worten: Gandhi ist Realist. Natürlich unterscheidet sich sein Realismus sehr von dem westlichen politischen Realismus, der Machtbeziehungen und Gewalt und nicht Moral betont. Aber wie die westliche Tradition erörtert er und erforscht sogar das, was ist, die tatsächlichen Beziehungen in der Realität. Wahrheit und Gott verschmelzen miteinander, sodass Gott zu dem wird, was ständig existiert: Wahrheit. Das bedeutet nicht, dass Gott die Wahrheit repräsentiert oder mit ihr übereinstimmt oder dass die Wahrheit wie Gott ist, sondern „Die Wahrheit ist Gott“.⁴⁵ Wenn Gott Wahrheit und kein Wesen, sondern ein „universelles Gesetz“ ist,⁴⁶ dann gibt es keinen großen Unterschied zwischen Gandhi und einem wahrheitssuchenden Forscher, ganz gleich, ob der Letztere sich als religiös oder als Atheisten sieht. In ihrem Kern sind die Struktur der Realität und, wie die Realität sein sollte, nicht verschieden (ein solcher „Unterschied“ ist genau das, was die Ethik in der westlichen Tradition kennzeichnet). Nach Gandhi und dem Hinduismus ist das, was normalerweise als Realität gesehen wird, eine Illusion oder eine falsche Realität, durch die wir hindurchsehen können.⁴⁷ Jenseits dieser Illusion der Realität

⁴³ Gandhi (1999: Volume 49: 408–9).

⁴⁴Vgl. zum Beispiel Holm (‘Teknisk moralisme i teori for ikkevoldsaksjon og “civilian defence”’, 1978: 28). Wahrheit ist für Gandhi epistemologisch, ontologisch und axiologisch (ethisch) (Mathai 2000: 66–7). Nach Næss ist es nur epistemologisch und ontologisch, aber auch „personologisch“, „pragmatisch“ und „religiös“ (1974: 27–34).

⁴⁵ Gandhi (1998: Volume 1: 25, 44–5; 1999: Volume 8: 120).

⁴⁶ Gandhi (1998: Volume 1: 46).

⁴⁷ Die Illusion hat nur als Illusion eine Existenz, nicht als Wahrheit über Realität.

gibt es keinen Unterschied zwischen dem, was in der Realität wirklich funktioniert, und dem, was funktionieren sollte – dem Wirksamen und der Moral. Gandhi kann deshalb sowohl als realistischer Pragmatiker als auch als idealistischer Moralist angesehen werden.⁴⁸ Mit der Zeit werden, abhängig vom Maß, in dem einer den Ansprüchen der Moral – oder dem, was wahr oder real ist – folgt, seine Aktionen zum Erfolg führen (das heißt: sie werden praktisch funktionieren).

Gandhi legt dar, dass die Rechtfertigung der Gewaltfreiheit in der Tatsache liegt, dass niemand sichere Kenntnis von der absoluten Wahrheit hat, dass aber alle Menschen zusammengehören und eine lebendige Einheit bilden.⁴⁹ Wenn unsere Kenntnis von der absoluten Wahrheit unsicher bleibt, bedeutet das, dass jeder recht haben kann, da jeder ein Verständnis hat, das ein Teil der ganzen Wahrheit ist. Aus diesem Grund müssen andere das Verständnis eines Einzelnen in Betracht ziehen. Töten bedeutet die Möglichkeit leugnen, dass uns der andere etwas lehren kann. Wenn man eines Tages erkennt, dass man sich geirrt hat, kann man den Ermordeten nicht mehr um Verzeihung bitten. Da die Wahrheit an sich absolut, aber der Zugang zur absoluten Wahrheit ungewiss ist, ist eine freie Ermittlung, was wahr ist, nur möglich, wenn wir einander während der Suche nicht töten.⁵⁰ Deshalb sollte man seine eigene *relative Wahrheit*, seine innere Stimme und sein Gewissen annehmen und während des Konflikts trotz Drohungen und der Versuchung, sie im Stich zu lassen, treu an ihr festhalten. Gleichzeitig muss man offen dafür sein, sich vom Wahrheitsverständnis des anderen überzeugen zu lassen;

⁴⁸Næss (1974: 15, 19, 21.)

⁴⁹Næss (1974: 28, 32–3); Gandhi (*Essential Writings*, 1970: 29).

⁵⁰„Bei der Anwendung von satyagraha entdeckte ich in den frühesten Stadien, dass das Verfolgen der Wahrheit nicht zulässt, dass man gegen seinen Gegner Gewalt anwendet, sondern dass er mit Geduld und Mitgefühl seines Irrtums entwöhnt werden muss. Denn was dem einen als Wahrheit erscheinen mag, mag dem anderen als Irrtum erscheinen.“ (Gandhi 1999: Volume 19: 206).

wenn man das nicht tut, kann man kein tieferes Verständnis der Wahrheit erlangen.⁵¹ Die Suche nach der *absoluten* Wahrheit führt dazu, dass man keine Gewalt gegen andere einsetzt.

Zweitens ist Gewaltfreiheit (ahimsa) ein zentraler Aspekt von satyagraha. Sie wird von dem Streben nach nicht egoistischer „Selbstverwirklichung“ oder dem Fortschreiten in Richtung auf ein Leben im Dienst begleitet.⁵² Diese Selbstverwirklichung ist nicht dieselbe, die den modernen Individualismus kennzeichnet. Gandhi spricht von etwas, das, so Arne Næss, eher als *kollektive Selbstverwirklichung*, bei der sich das einzelne Ego auflöst, verstanden werden sollte. Die Unterdrückung eines einzelnen Menschen behindert die Selbstverwirklichung aller anderen.⁵³ So gesehen, sollte *himsa* (Gewalt) als etwas verstanden werden, das das Maß an Selbstverwirklichung herabsetzt, und *ahimsa* (Gewaltfreiheit) als etwas, das es hebt.⁵⁴ Gewaltfreiheit ist also nicht nur eine Negation von Gewalt. Passiv sein - gegen Gewalt oder Unterdrückung, die irgendwo in der Welt gegen irgendeinen von uns ausgeübt wird, *keinen* Widerstand zu leisten – war etwas, das Gandhi als eine Form der Teilhabe ansah, die an sich die Ausübung von Gewalt begründet.⁵⁵ Das, was Gewalt und Gewaltfreiheit begründet, wird also aus einer gemeinschaftlichen (nicht einer individuellen) Perspektive gesehen. Gandhi findet heraus, dass „Ausbeutung“ das Zentrum der Gewalt ist.⁵⁶ Wichtig ist: Es geht bei der Ausbeutung nicht nur um wirtschaftlichen Profit, sondern auch um Profitieren als Ganzes, das Vorteilziehen auf Kosten der Möglichkeiten der Selbstverwirklichung eines

⁵¹ Næss (1974: 27–30, 34–5).

⁵² Næss (1974: 40–1).

⁵³ Næss (2002: 61 ff., 76). Hier ist „kollektiv“ nicht nur etwas Gesellschaftliches, sondern es ist die letztendliche Grundlage, „Kosmos“ oder *Brahman*.

⁵⁴ Næss (1974: 44–7, 53).

⁵⁵ Næss (1974: 48).

⁵⁶ Gandhi (1942: 258).

Menschen, die ein Teil des Lebens der Menschheit ist.⁵⁷ Im strengen Sinn sind vollkommene *ahimsa*, Nichtschädigung und Selbstverwirklichung unmöglich und damit sind sie ein utopisches Ideal. Es ist kaum möglich, immer Gewalt und Unterdrückung aufzuhalten. Das wesentliche Kriterium dafür, dass man behaupten kann, dass eine Aktion ein Ausdruck von *ahimsa* sei, ist, ob sie ein *Versuch* ist, die Möglichkeit der Selbstverwirklichung zu fördern, oder ein Versuch, *himsa* zu bekämpfen.⁵⁸ In der Praxis geht es bei *ahimsa* um den Versuch, *himsa* zu verringern, zu untergraben oder gegen sie zu arbeiten und sie auf das niedrigst mögliche Niveau herabzumindern. Wenn man gegen Gewalt handelt, entsteht unvermeidlich Leiden.

Selbst auferlegtes Leiden oder Askese (*tapasya*) wird zu einem dritten zentralen Aspekt von satyagraha: gegen Machtbeziehungen handeln und in Konflikten Gewalt anwenden führt zum Leiden des gewaltfreien Akteurs, auch wenn die Absicht besteht, Leiden zu vermeiden.

Die These lautet: Man wird in jedem Fall leiden, ganz gleich, was man tut: Ob man nun die Unterdrückung akzeptiert (was zur Verringerung unserer gemeinsamen oder gegenseitigen Selbstverwirklichung führt) oder Widerstand leistet - gleichgültig, ob der Widerstand durch einen Kampf mit oder ohne Gewalt ausgeführt wird. Aus beidem ergibt sich Leiden. Es geht darum, wie man das Gesamtleiden (das Leiden aller) verringern und wie das unvermeidbare Leiden als Mittel im Kampf verwendet werden kann. Eine Schlüssel-Strategie im gewaltsamen Kampf ist es, dem anderen Leiden zuzufügen, da angenommen wird, dass die vermehrten Verluste des anderen schließlich zum eigenen Sieg führen werden. Im Gegensatz dazu ist ein zentrales Konzept im gewaltfreien Kampf, *persönliches Leiden (die Gefahr dazu)* zu

⁵⁷ Gandhi dachte, die Menschheit sei ein Ganzes, Unteilbares (*advaita*) (Mathai 2000: 267).

⁵⁸ Næss (1974: 93–6), vgl. auch Bondurant (1988: 23–4).

akzeptieren. Und was mehr ist: kollektives Leiden unter Unterdrückung ist etwas, gegen das man dem Risiko neuen Leidens zum Trotz kämpft. Der erfolgreiche Einsatz von Gewaltfreiheit in schwierigen Konflikten, so Gandhi, basiert auf einem Mangel an Furcht vor persönlichen Konsequenzen. Vielleicht verlangt Gandhi mehr, als nötig ist. Es genügt wahrscheinlich, wenn man mit der Furcht umgehen kann, wenn man nicht zulässt, dass die Furcht die Aktion beherrscht. So oder so stellt der gewaltfreie Kampf ähnliche Anforderungen wie der militärische Kampf. Wenn man Gewalt einsetzt, bedeutet das, dass man bereit ist, für das, woran man glaubt, zu sterben. „Gewaltfreiheit in ihrer dynamischen Bedingung bedeutet bewusstes Leiden. Es bedeutet nicht widerstandslose Unterwerfung unter den Willen des Übeltäters, sondern es bedeutet, dass man seine Seele gegen den Willen des Tyrannen stellt.“⁵⁹

Alles in allem kann man *satyagraha* als Kampf *für* Wahrheit und kollektive Selbstverwirklichung *durch* gewaltfreien Widerstand *gegen* Irrtum, Gewalt und Unterdrückung und als die Bereitschaft, persönliche Konsequenzen dieses Kampfes und Streits zu ertragen, ansehen.

Das, was satyagraha kennzeichnet Zusammenfassend kann man sagen, dass gewaltfreier Ungehorsam eine Anzahl genauer Regeln und praktischer Schritte für konkrete *satyagraha-Kampagnen* benötigt.⁶⁰ Im Verständnis von Gandhis gewaltfreiem Befreiungskampf ist die Beziehung zwischen Mitteln und Zwecken des Kampfes ausschlaggebend. Bondurant meint, Mittel und Zwecke sollten als untrennbar verstanden werden. Die Mittel sind

⁵⁹ Gandhi (1999: Volume 21: 135).

⁶⁰ Bondurant (1988: 38–41). Gandhi selbst benutzt den Begriff ‘*satyagraha campaign*’ (see 1999: Volume 8: *passim*).

der „Zweck im Prozess und das Ideal im Entstehen“.⁶¹ Um die Mittel zu verfeinern, verlangt Gandhi, dass die Bewegung gut diszipliniert sein müsse und nicht widersprüchlich handeln dürfe.

Gandhi stellte eine Anzahl Verhaltensregeln für die Teilnehmer mit dem Ziel auf, militärische Disziplin zu schaffen: Du sollst keinen Hass auf deinen Gegner nähren, du sollst weder vergelten, wenn du angegriffen wirst, noch gegen Verhaftung Widerstand leisten, sondern du sollst deinen Gegner vor Angriffen und Beleidigungen beschützen, auch wenn du dabei Gefahr läufst zu sterben, du sollst dich wie ein Mustergefangener verhalten, wenn du eingesperrt wirst, und du sollst allen Befehlen, die die Führer der satyagraha-Kampagne geben, folgen oder die Gruppe verlassen, wenn du damit nicht übereinstimmst.

Die Widerstandsformen ziviler Ungehorsam und Nichtzusammenarbeit sind ebenso wie „konstruktive Arbeit“ zentrale Mittel in einer satyagraha-Kampagne, aber sie sind nicht satyagraha an sich.⁶² Die Mittel müssen auf eine besondere Weise eingesetzt werden, damit sie ein Ausdruck von „Wahrheitskraft“ sind. Satyagraha verlangt mehr als nur Kämpfen ohne Waffen und die eigene Vorstellung von Wahrheit aufrechtzuerhalten. Bondurant sagt, das, was satyagraha kennzeichnet, sei das „konstruktive Programm“, die graduelle Eskalation und die Akzeptanz von Bestrafung.⁶³

Das *konstruktive Programm* birgt die Gründung einer neuen Gesellschaft und die Stärkung der Selbstachtung der eigenen Gruppe während des Kampfes in sich. Neue, alternative Institutionen werden parallel zum Widerstand gegen die Institutionen, die ersetzt werden sollen, aufgebaut. Ein weiterer gemeinsamer Ansatz in Widerstandsbewegungen ist der Aufbau

⁶¹ Die Formulierung kommt laut Bondurant von Shridharani (1988: 34).

⁶² Gandhi (1970: 29, 38).

⁶³ Bondurant (1988: 42–3).

einer neuen Gesellschaft nach der Revolution. Für Gandhi war diese konstruktive Arbeit die Basis des Widerstandes, eine Voraussetzung für die Vernichtung der Unterdrückung. Gandhis konstruktives Programm drückt sein Utopia aus:

Weil das konstruktive Programm Gandhis positive Mittel darstellte, bildete es sein Endziel ab: die Sarvodaya-Gesellschaft. Da der Staat „Gewalt in konzentrierter und organisierter Form“ ist, ist Sarvodaya eine Gesellschaft ohne Staat, in der alle politischen und Rechts-Autoritäten abgeschafft wurden und die Beziehungen zwischen den Menschen ausschließlich von moralischer Autorität regiert werden. Strukturell ist es „eine große Gesellschaft kleiner Gemeinschaften“, die alle autonom sind und sich selbst regieren, die aber in einem nicht hierarchischen Netzwerk miteinander verbunden sind, Teile eines „ozeanischen Kreises“ ... Im Innern ist jede Gemeinschaft eine partizipatorische Demokratie, in der Beschlüsse im Konsens gefasst werden, sodass individuelle und kollektive Selbstregierung zusammenfallen.⁶⁴

Das konstruktive Programm als solches sollte jede Widerstandshandlung durchdringen.⁶⁵ Das im Befreiungskampf in Indien entwickelte konstruktive Programm war eine anspruchsvolle Praxis, die sowohl die Macht der Dörfer als auch die der armen Inder stärkte.⁶⁶ Gandhi reiste ausgiebig durch ländliche Gegenden, bevor die Nationale Befreiungsbewegung begann. Seine Reisen regten ihn zum Entwurf des Programms an und es wurde ihm klar, dass die meisten Inder in einem der Hunderttausende armer Dörfer wohnten. Ihm wurde klar, dass

⁶⁴Ostergaard ('Liberation and development: Gandhian and pacifist perspectives', 1986: 149).

⁶⁵Næss (2002: 91).

⁶⁶Gandhi (*Constructive Programme: Its meaning and place*, 1945).

diese Menschen die Basis des Widerstandes waren.⁶⁷ Das konstruktive Programm umfasste ein großes Bündel von Veränderungen, die von der wirtschaftlichen Entwicklung von Dorf-Kooperativen bis zu Vorschriften für persönliche Hygiene reichten. Die Inder versuchten, sich von der wirtschaftlichen und politischen Herrschaft der Briten zu befreien, indem sie ihre eigenen Institutionen aufbauten, z. B. dezentralisierte Produktionseinrichtungen zur Herstellung der eigenen Kleidung durch örtliche Handwerksbetriebe und ein Parallel-Parlament (den *All-India*-Kongress).⁶⁸ Diese Maßnahmen untergruben die britische Rhetorik, die behauptete, Inder würden es allein nicht schaffen. Gleichzeitig wurde es für die Kolonialmacht schwieriger, den Widerstand wirksam zu bestrafen. Als die Widerstandsbewegung auf dem Weg war, ihre eigenen funktionierenden politischen Organisationen, Wirtschafts-Kooperativen, Zeitungen, gesellschaftlichen Bündnisse und Bildungssysteme einzurichten, konnte sie mit zunehmender Effektivität ihre inneren Ressourcen nutzen, um diejenigen zu unterstützen, die bestraft wurden, weil sie Widerstand geleistet hatten.

Zweitens gehört zu satyagraha eine gewaltfreie Eskalation: eine progressive Zunahme gewaltfreien Ungehorsams, keine Eskalation der Gewaltfreiheit zur Gewalt. Das kann man als „horizontale Eskalation“ bezeichnen, das heißt, eine Eskalation dadurch, dass eine wachsende Anzahl von Menschen und eine Verbindung gewaltfreier Methoden einbezogen wurden.⁶⁹ Die *Ruckus Society* stellte die gewaltfreie direkte Aktion als Möglichkeit dar, „den Einsatz im laufenden Kampf zu erhöhen“. Sie spielte eine zentrale Rolle im Training in Gewaltfreiheit, das zur *'Battle in Seattle'*

⁶⁷ Der anti-koloniale Kampf wurde zuvor von den gebildeten, urbanen Klassen formuliert. Das führte dazu, dass die Bewegung sich nur auf eine kleine Elite gründete und keine Basis im Volk hatte.

⁶⁸ Vgl. zum Beispiel Karn (*Science of Satyagraha*, 1994: 162, 241).

⁶⁹ Martin ('Assessing the Gulf peace team', 1991).

führte, die die Versammlung der Welthandelsorganisation (WTO) im November 1999 unterbrach.

Der dritte Teil von satyagraha, *das Annehmen von Strafe*, ist umstrittener und wird oft falsch verstanden. Es geht dabei nicht um Fatalismus, Masochismus, nicht revolutionäre Politik, Reformismus oder religiöse Mythologie, sondern es ist eine Methode, mit Verachtung, Hass und Feindbildern umzugehen und gleichzeitig Vertrauen zwischen den Konfliktparteien aufzubauen.⁷⁰

Bondurant teilt die progressive Eskalation von satyagraha-Kampagnen in neun Phasen, die von Verhandlung über Agitation, Ultimatum und Boykott zum zunehmenden Einsatz von Nichtzusammenarbeit und zivilem Ungehorsam fortschreiten.⁷¹ Die Endphase ist die Gründung einer parallelen Herrschaft. Das Modell ist nicht universell und die Phasen können in anderer Reihenfolge auftreten. Es ist eher ein Leitfaden für den Kampf, ein Leitfaden der an jede einzelne Situation und jeden einzelnen Konflikt gebunden ist und von ihnen definiert wird. Er stimmt mit dem überein, wie Gandhi sein Aktions-Repertoire dynamisch und

⁷⁰ Das wird durch risikoreiche „utopische Inszenierung“ erreicht. Damit widersprechen die Aktivisten bewusst dem Bild, das die Feinde von ihnen haben (vgl. Kapitel 6).

⁷¹ Die Schritte folgen in dieser Ordnung aufeinander: 1) Verhandlung und Schlichtung. Man beginnt damit, dass man versucht, den Konflikt durch gewohnte Kanäle zu lösen, 2) Vorbereitung auf Zivilem Ungehorsam, 3) Agitation (Massenversammlungen, Demonstrationen usw.), 4) Ultimaten stellen (mit Erklärungen des Themas und der Strategie der Kampagne, konstruktiven Lösungsvorschläge und Bemühungen darum zu vermeiden, dass der Gegner gedemütigt wird, 5) Wirtschafts-Boykott und Streik, 6) Nichtzusammenarbeit, 7) ziviler Ungehorsam, 8) die Funktionen des herrschenden Regimes dadurch übernehmen, dass man neue, konkurrierende Institutionen errichtet und 9) Parallel-Regierung (die sich von Schritt 8 an entwickelt).

kontextgemäß entwickelte.⁷² Es ist auch wahrscheinlich, dass einige Schritte in manchen Fällen gleichzeitig unternommen werden müssen.⁷³

Außerdem ist Verhandeln ständig möglich, wenn die anderen Widerstands-Phasen ausreichend effektiv waren. Widerstand bezieht sich im Wesentlichen auf eine Vereinbarung, die auf Gespräche zurückzuführen ist – etwas, das David Hardiman „Gesprächswiderstand“ nennt.⁷⁴

Gandhis Normen- und Hypothesen-System Das vielleicht beste Buch über Gandhis Philosophie ist das vergessene Meisterwerk aus dem Jahre 1974 des norwegischen Philosophen Arne Næss: *Gandhi and Group Conflict*. Næss gründet sich auf ein genaues Lesen von Gandhis Texten und formuliert ein einzigartiges, zusammenhängendes philosophisches System für gewaltfreien Ungehorsam (das ganze System wird im Anhang zusammengefasst).

Der Ausgangspunkt des Systems ist die Aktionsregel oder „Norm“ N1:

*„Handle im Gruppenkampf und handle zudem als autonome Person auf eine Weise, die einer langfristigen, universellen, maximalen Reduktion von Gewalt förderlich ist.“*⁷⁵ Eine

⁷² Fox (1989); Chabot (2003).

⁷³ Martin Luther King spricht stattdessen von Aspekten des gewaltfreien Kampfes: 'somebodyness', „Gruppenidentität“, „vollständige und konstruktive Anwendung der Freiheit, die wir bereits haben“, „mächtige Aktionsprogramme“, „fortgesetzte Organisationsarbeit“ und „der Gesellschaft einen neuen Sinn für Werte geben“ (Moses, *Revolution of Conscience*, 1997: 168 ff.).

⁷⁴ Hardiman (*Gandhi in His Time and Ours*, 2003).

⁷⁵ (Næss 1974: 60). Der Ausgangspunkt ist selbst eine Schlussfolgerung aus der vorangehenden Systematisierung von Gandhis Metaphysik (1974: 52–3), aber

Konflikttheorie ergibt sich aus dieser Norm und der logisch mit ihr verbundenen Hypothese darüber, wie gesellschaftliche Konflikte funktionieren. Die Hypothesen sind gleichzeitig Annahmen darüber, wie Welt, Gesellschaft und Menschen funktionieren. Diesem System entsprechend, konnte Gandhi erschließen, welche Aktionsregeln am wahrscheinlichsten das Gewalt-Niveau senken würden. Aufgrund der Erfahrungen in bestehenden Konflikten könnten Anpassungen der Aktionsregeln und in manchen Fällen sogar der dahinter stehenden Hypothesen über die Realität vorgenommen werden.

Eine Anzahl von Hypothesen bringt Aktionsregeln (Normen) auf vier miteinander verbundenen Ebenen hervor. Jede Norm ist eine praktische Schlussfolgerung aus der entsprechenden Hypothese. Zum Beispiel ergibt sich Norm N3 aus der Hypothese H3, die lautet: „Kurzfristige Gewalt wirkt langfristiger universeller Reduktion von Gewalt entgegen.“ Wenn sich nach einer langen Zeit des Experimentierens mit Konflikten zeigt, dass eine der Hypothesen falsch ist, versagt auch die entsprechende Norm. Das übergreifende Ziel ist Gewaltreduktion (Axiom N1 oben). Wie Gewaltreduktion zu erreichen ist, ist eine Frage der Erfahrung: das heißt, eine Frage danach, wie wir Menschen tatsächlich funktionieren. Deshalb brauchen wir Gandhis Religionsphilosophie nicht zu verstehen, um seine gewaltfreie Befreiungsphilosophie zu verstehen. Gott ist nicht notwendig, aber der Glaube an einen gewaltfreien Gott oder eine gewaltfreie absolute Wahrheit erleichtert es einem, bereit zu sein, die Gefahr, leiden zu müssen, auf sich zu nehmen, wenn der Kampf eskaliert.

Diese Hypothesen setzen Gandhis Philosophie und die Normen, die vom Aktionsprogramm für gewaltfreie Kampagnen abgeleitet werden, zu einem Bild zusammen. Sie zeigen Gandhis Sichtweise davon, wie die Mittel des Kampfes die möglichen Ergebnisse

er kann als einzige Norm behandelt werden, auf das sich das oben genannte System gründet. Daher kann N1 als „Axiom“ angesehen werden.

kennzeichnen. Sie zeigen auch, wie ein Kampf gegen repressive oder gewalttätige Systeme oder gesellschaftliche und organisatorische Rollen mit dem Versuch verbunden werden kann, mit Einzelnen eine Beziehung von Vertrauen, Freundschaft und Zusammenarbeit herzustellen. Man muss unbedingt bedenken, dass allen Menschen ein Wert innewohnt, dass sie Grundrechte und Grundbedürfnisse haben, selbst diejenigen, die bereitwillige Henker des Kolonialsystems sind. Auch die Repräsentanten und Entscheidungsträger der britischen Herrschaft, die Kapitalisten der *East India Company*, der Soldat im Militär oder sein Offizier, der Gefängniswärter und andere am Kolonialismus Beteiligte sind Menschen.

Der Überblick, den Næss gibt, ist eine faszinierende Lektüre, eben wegen seiner systematischen Konzentration auf eine sehr spezielle Form des Kampfes. Da Næss auch das Experimentierende und Wechselvolle des Kampfes hervorhebt, wird Gandhi für uns hier und jetzt bedeutungsvoll. Uns stellt sich die Aufgabe, die praktische politische Forschung fortzusetzen und eine Form von Widerstand gegen Gewalt und Unterdrückung zu entwickeln, um damit Frieden mit friedlichen Mitteln und Befreiung durch Mittel der Freiheit zu ermöglichen.

Das Normensystem sollte sowohl als moralischer Aufruf als auch als eine Theorie der Wahrheitsfunktion von Konflikten verstanden werden. Man sollte die Regeln sowohl als Anleitung dazu verstehen, wie man moralisch handeln soll, als auch als Prinzipien für wirksamen Erfolg.

Theorien der Gewaltfreiheit

Gandhi prägte den Begriff gewaltfreier Ungehorsam. Er entwickelte die Methodik für zivilen Ungehorsam sowohl theoretisch als auch praktisch, und dennoch hielt ihn eine Flut praktischer Probleme davon ab, seine Weltsicht in eine schlüssige

Theorie zu fassen.⁷⁶ Tatsächlich zweifelte er daran, dass das überhaupt möglich sei.⁷⁷

Seit den 1920er Jahren entwickeln Autoren Theorien der Gewaltfreiheit und seit den 1960er Jahren haben sie einen bedeutenden Literaturbestand über das Thema produziert.⁷⁸ Jedoch gibt es nicht einmal heute eine präzise, vereinheitlichte wissenschaftliche Fachrichtung über das Thema. Uns fehlt eine gemeinsame Grundlage dafür, über Gewaltfreiheit zu sprechen und sie anzuwenden. Aus diesem Grund müssen wir für verschiedene Darstellungen offen bleiben, um interessante Untersuchungen zu entdecken.

In der Literatur wird Clarence Marsh Cases *Nonviolent Coercion* (1923) als der erste Versuch genannt, Gewaltfreiheit wissenschaftlich zu analysieren. Case bietet eine praktische Methoden-Typologie für sozialen Wandel an, aber seine Analyse ist auf die wenigen Fälle beschränkt, die damals bekannt waren. Richard Greggs Buch *The Power of NonViolence* (1935) war in England sehr erfolgreich und dort herrschte eine Zeit lang der Greggismus.⁷⁹ Gregg war der Gründer eines fachübergreifenden Ansatzes und einer psychologischen Perspektive, die sich auf den damals populären Behaviorismus gründete.

Er stellt Verbindungen zur Militär-Forschung her und behauptet, dass gewaltfreier Krieg in mancherlei Hinsicht dem militärischen Krieg ähnele, vor allem darin, dass er den Gegner demoralisiere,

⁷⁶ „Gandhis Gedankenkorpus ist als Weltanschauung konstruiert und nicht als systematische oder wissenschaftliche Philosophie“ (Mathai 2000: 266). Außerdem änderte er im Laufe seines Lebens seine Sichtweise einige Male. Das meiste, was er schrieb, sind Briefe und Artikel, die sich auf konkrete Fälle beziehen und die Prinzipien der Gewaltfreiheit erörtern. Das vollständige Material beläuft sich auf 50.000 Seiten.

⁷⁷ Gandhi (1983: 23–4).

⁷⁸ Coy (‘Whither nonviolent studies’, 2013); Martin (‘Researching nonviolent action’, 2005); Schock (‘The practice and study of civil resistance’, 2013).

⁷⁹ Ostergaard (1986: 154).

indem er seine Entschlossenheit schwäche. Das wird dadurch erreicht, dass der Aktivist sich selbst bei starken Angriffen weigert, sich zu rächen. Damit entzieht er der eingesetzten Gewalt Entschuldigung und Legitimierung.⁸⁰ Und doch unterscheidet sich gewaltfreie Kriegsführung von der militärischen darin, dass sie darüber hinaus die Beziehung zwischen den Gegnern remoralisiert.⁸¹ Wenn der gewaltfreie Aktivist immer wieder versucht, den Menschen, der hinter der Gewalt steht, zu erreichen, während er gleichzeitig mit friedlichem Ungehorsam Widerstand gegen die Unterdrückung leistet, bietet er damit eine Möglichkeit für eine menschliche Beziehung an. Gregg stellt den Begriff moralischer Jui-Jitsu vor, der erklärt, wie Gewalt erfolglos bleibt: dadurch, dass der gewaltfreie Aktivist sich wiederholt nicht so verhält, wie von ihm erwartet wird (fliehen, sich mit Gewalt wehren oder aufgeben), schafft er eine Situation, in der die angewandte Gewalt weder Gehorsam noch Vergeltung bewirkt. Diese Situation bringt den Gegner aus dem Gleichgewicht und ruft Verwirrung bei ihm hervor und gleichzeitig wird er zu einer Veränderung der Beziehung eingeladen, so Gregg. Greggs Analyse verbindet auf kreative Weise wissenschaftliche Theorien und Prinzipien der Gewaltfreiheit miteinander und daraus ergeben sich neue Ansätze und ein neuer Horizont für Hypothesen.

Die Forschung über Gewaltfreiheit begann in den 1960er Jahren in den USA. Anfangs kennzeichneten Behaviourismus, Sozialpsychologie und Systemfunktionalismus das Forschungsgebiet. Dann bewegte sich die Forschung in den 1970er Jahren in Richtung auf eine Macht und Widerstand

⁸⁰ Nach Bergfeldt ('Experiences of civilian resistance: the case of Denmark 1940–1945', 1993: 29).

⁸¹ Gregg (1935: 68–102)

betreffende Theorie der strategischen Ressourcen, die weiterhin bis auf den heutigen Tag Perspektiven erläutert.⁸²

Ein blühendes Feld der Forschung über Gewaltfreiheit Seit der Nachkriegszeit wurde Gewaltfreiheit ab und zu in den Sozialwissenschaften erwähnt, aber nur selten und nur unter gewissen Aspekten. Wenn Gewaltfreiheit ausführlich erörtert wird, dann normalerweise hinsichtlich einer praktischen oder ethischen Philosophie, einer Theorie über Rechte oder nationale Verteidigungsstrategien. Nach 1973 wurden Gene Sharps Analysen im Diskurs über Gewaltfreiheit fast ebenso selbstverständlich wie Gandhis eigene Ideen. Mit seinem pragmatischen Einfluss hat Gene Sharp einen entscheidenden Schritt in Richtung einer Wissenschaft von der Gewaltfreiheit unternommen.

Der vorherrschende Ansatz bei der Technik „Der Machiavelli der Gewaltfreiheit“ Gene Sharp ist der Schöpfer der herrschenden Theorie der gewaltfreien Aktionen und der gewaltfreien Macht.⁸³ Sharp glaubt, dass Gewaltfreiheit eine bewusste Entscheidung sein kann, wenn man die Methode der gewaltfreien Technik lernt und wenn man sich die innere Stärke von organisiertem und strategischem Widerstand klarmacht. Seine Sicht auf Macht und Widerstand ist ausdrücklich technisch. Mehr als alle anderen bietet er ein Sammelsurium an Widerstands-Möglichkeiten für

⁸²Hare and Blumberg (*Nonviolent Direct Action*, 1968) and Sharp (*Exploring Nonviolent Alternatives*, 1971) sind für ihre Zeit charakteristische Beispiele.

⁸³Sharp (*Gandhi Wields the Weapon of Moral Power*, 1960; 1973; 1979; *Social Power and Political Freedom*, 1980). Den Namen „Machiavelli der Gewaltfreiheit“ gab ihm William B. Watson vom MIT (Massachusetts Institute of Technology) und er wird auf dem Umschlag von Sharp genannt (1973: Volume 1).

den gewaltfreien Aktivisten, der bereit ist, sich aus diesem Sortiment von Techniken zu bedienen.

Sharp definiert *gesellschaftliche Macht* als die Fähigkeit, das Verhalten anderer direkt und indirekt zu kontrollieren.⁸⁴ Diese Kontrolle drückt sich in einem Machtkampf zwischen Akteuren aus, in dem strategische Maßnahmen den Zugang zu Machtressourcen modifizieren. *Politische Macht* ist eine Form gesellschaftlicher Macht, die politische Angelegenheiten und politische Autorität beeinflusst. Sie wird von denen, die an der Macht sind, eingesetzt, wenn sie ihren Willen ausüben, und auch von denen, die die Machtinhaber behindern. Sharps Auffassung von Macht ist also ziemlich konventionell. Sein einzigartiger Beitrag liegt darin, dass er sich auf Konsens und Ungehorsam konzentriert, wenn Macht ausgeübt wird – eine Sichtweise, die sich von Denkern wie Gandhi und Hannah Arendt herleitet.

Gandhi weist auf die Kraft des Ungehorsams hin und Arendt spricht von der Macht als von einer kreativen und kollektiv organisierten menschlichen Fähigkeit zum Handeln. Für Sharp ist die sichtbare Macht des Widerstandes ein strategischer Einsatz kollektiven Ungehorsams.

Sharp kritisiert die etablierte „monolithische Theorie“, die davon ausgehe, dass Menschen von Regierungen abhängen, dass politische Macht massiv und einförmig sei, dass Macht tatsächlich von einigen wenigen Menschen ausgeübt werden könne und dass Macht andauere und sich selbst erhalte.⁸⁵ Sharp schreibt, eine unkorrekte und vereinfachte Sichtweise von Macht beherrsche die politische Theorie und das Allgemeinverständnis. Sie beschreibe die Realität jedoch nur dann richtig, wenn sowohl die Opposition als auch die Subjekte der Macht daran glaubten, dass sie richtig sei und entsprechend handelten.⁸⁶ Dieser Mythos der

⁸⁴Sharp (1973: 7–8).

⁸⁵Sharp (1973: 7 ff.).

⁸⁶Sharp (1973: 9).

Einigkeit der Macht führe zu der absurden Situation, dass ein Land mit Millionen von Menschen einfach dadurch besetzt werden könne, dass seine Parlamentsgebäude eingenommen würden und seine Regierung eingesperrt werde.

Außerdem meint Sharp, dass diese vereinfachende Sichtweise die Grundlage des Glaubens an politische Gewalt sei und besonders an militärischen Kampf. Danach kann Macht wie eine Kriegsbeute erobert werden, indem man die zentralen Stellungen übernimmt und die Fähigkeit des anderen zerstört, Gewalt zu organisieren. Die Guerilla-Kriegsführung bildet eine Ausnahme: mit ihrer dezentralen Beweglichkeit ähnelt sie mehr der indirekten Strategie des gewaltfreien Ungehorsams.⁸⁷

Im Gegensatz zur monolithischen Theorie verfißt Sharp eine pluralistische Ansicht von Macht. Danach spielt die Beziehung zwischen Gehorsam/Konsens und Ungehorsam/Dissens eine zentrale Rolle im Machtkampf. Menschen gehorchen aus vielerlei Gründen, so Sharp, darunter Gewohnheit, Angst vor Strafe, einem Gefühl moralischer Verpflichtung, Eigeninteresse, Identifikation mit der herrschenden Gruppe, Resignation im Fall mangelnden Selbstvertrauens und für Geld. Sharp meint, der Gehorsam der untergeordneten Gruppe sei eine Form der Zusammenarbeit. Macht gründet sich auf Zusammenarbeit seitens der Untergeordneten und Gehorsam ist grundsätzlich eine Wahlmöglichkeit.⁸⁸ Jedes Macht-System baut sich auf hierarchische Ketten des Gehorsams auf, durch die ein Führer steht oder fällt, je nachdem, ob die Basis der Macht seinen Worten gehorcht oder nicht. Gehorsam ist nicht automatisch: Er ist eine Handlung und das heißt, er ist gewählt. Diese Wahl verleiht dem Widerstand neue und unerwartete Möglichkeiten, die Machtverhältnisse zu verändern. Diese Möglichkeiten untersucht Sharp. Man kann eine Gruppe nicht dazu zwingen,

⁸⁷Sharp (1973: 8); Liddell-Hart (*Deterrence or Defence*, 1960).

⁸⁸Sharp (1973: 25 ff.).

etwas zu tun oder zu lassen, wenn ihre Mitglieder sich nicht vor Strafe fürchten.⁸⁹ Ungehorsam ist immer möglich, aber die Beziehung, die eine Gruppe zur Strafe für ihren Ungehorsam hat, entscheidet, ob sie es wagt, Gesetze und Regeln der Machthaber zu brechen und ihren Befehlen nicht zu gehorchen.

Wenn wir Sharp folgen, können wir sagen, dass der Schlüssel zu erfolgreichem Widerstand darin liegt, Möglichkeiten zu finden, *die Beziehung zur Strafe zu verändern*.⁹⁰ Das kann durch Training in Gewaltfreiheit, durch Unterstützerguppen, einen Helfer, der freiwillig über ein Verbrechen berichtet („Selbst-Beschuldigung“), Verbindungen mit etablierten Organisationen und kollektiven Ungehorsam geschehen, ähnlich wie es die spanische Bewegung für Kriegsdienstverweigerung MOC (Movimiento de Objeción de Conciencia) in den 1990er Jahren gemacht hat.⁹¹ MOC baute eine der stärksten antimilitaristischen Bewegungen auf und veränderte das Ansehen der Kriegsdienstverweigerung, das herkömmlicherweise eine Entscheidung des Einzelnen ist, indem die Bewegung es in eine kollektiv organisierte Aktion umwandelte. Schließlich bewirkte MOC, dass eine konservative Regierung 1996 die Wehrpflicht aufhob.⁹²

⁸⁹ Sharp (1973: 28).

⁹⁰ Aus diesem Grund ist es bedauerlich, dass die Fähigkeit, das „Leiden“ der Bestrafung von Gandhi und vielen seiner Anhänger betont wird. Ich dagegen lege in Kapitel 6 bei der Darstellung ansprechender Utopien den Schwerpunkt auf die Übernahme eines Risikos. Dabei stärkt das Risiko, bestraft zu werden, die Dramatisierung der Utopie.

⁹¹ Ajangiz (‘Conscientious objection in Spain’, 1997).

⁹² Zu diesem Zeitpunkt hatte die Bewegung sieben Jahre lang 12.000 Personen, die totalen Widerstand leisteten, und 330.000 Kriegsdienstverweigerer mobilisiert und es gab dank dem Organisations-Boycott so gut wie keine Armierungssoldaten. Der Verteidigungsminister behauptete, dass die Aktivisten „die Streitkräfte in eine Sackgasse treiben“ (Ajangiz, ‘Conscientious objection as manifestation of the conflict between society and (the military dimension) of the state’, n.d.). Spanien unterscheidet sich zum Beispiel von Frankreich, wo

Bei der Bestrafung von Ungehorsam spielt Gewalt die Hauptrolle. Arendt schreibt, dass Macht in ihrer extremen Form dadurch gekennzeichnet ist, dass alle gegen ein einziges Individuum zusammenarbeiten, und die extreme Form von Gewalt im Wesentlichen eine Sache einer individuellen Aktion gegen das Kollektiv sei.⁹³ Folglich gründet sich Macht auf die Zusammenarbeit von Menschen, während Gewalt eine individuelle Aktion ist. In dieser Hinsicht denken Arendt und Sharp gleich, aber Sharp schreibt im Unterschied zu Arendt, dass Gewalt sowohl organisiert als auch rational sein kann, da Gewalt ein Mittel für Kollektive sein kann, bestimmte politische Ziele zu erreichen.⁹⁴ Deshalb brauchten wir ein alternatives Mittel zur Sanktionierung, also wirksame Alternativen, die Gewalt überflüssig und im Idealfall unwirksam machten.⁹⁵

Sharp baut auf Arendts Argument auf, Macht sei eine politische Organisation, aber er hebt gewaltfreie Sanktionen als Alternativen zu Gewalt im Kampf um Macht hervor.⁹⁶

Widerstand in der Form der gewaltfreien Aktion gründet sich darauf, dass man versteht, dass Regierungen von Menschen abhängen, dass Macht komplex ist und dass politische Macht verletzbar ist, da sie sich auf die Annahme stützt, dass sie bei ihrer gesellschaftlichen Entstehung kontrolliert werden kann.⁹⁷ Durch kollektive Arbeit formt und verändert eine Gesellschaft ihre

der Wehrdienst infolge der Interessen der Regierung abgeschafft wurde (Ajangiz, 'Empowerment for demilitarisation: civil disobedience gets rid of conscription (Spain 1985–2000)', 2001; 'The European farewell to conscription', 2002). Interessanterweise brach die Mobilisierung gewaltfreier Aktionen zusammen, als der Wehrdienst (und damit die Bestrafung) abgeschafft wurde.

⁹³ Arendt (*Crisis of the Republic*, 1972: 141).

⁹⁴ Sharp (1980: 158).

⁹⁵ Sharp (1980: 190).

⁹⁶ Sharp (1980: 23–4).

⁹⁷ Sharp (1973: 10).

Macht. Durch (Re)Produktion der Wirtschaft, durch Ideologie, Bevölkerung und Organisation erhalten Führer ihre Macht. Bemerkenswerterweise kommt die Unterstützung der Macht des Führers von der sich unterordnenden und kooperativen Bevölkerung.

Sharp erwähnt nicht, dass Regime ohne die Unterstützung bestimmter Gruppen auskommen.⁹⁸ Diese Gruppen sind ausgeschlossen und gleichzeitig untergeordnet. Außerdem hängt die Organisation der Macht nicht von allen Gruppen ab, wenigstens nicht in gleichem Ausmaß. Im Grunde soll meine Kritik die Macht-Theorie als Ganze durchaus nicht ersetzen. Sie bedeutet nur, dass gewaltfreier Ungehorsam in *den* Gruppen organisiert werden muss, von denen die Machthaber tatsächlich abhängen.⁹⁹

Die gesellschaftlichen Ressourcen der Macht, so Sharp, sind Autorität, menschliche Ressourcen, Wissen und Befähigungen, psychologische und ideologische Faktoren, materielle Ressourcen und Sanktionen.¹⁰⁰ Macht hängt vollkommen davon ab, über wie viele dieser Ressourcen der Regierende verfügt; das hängt wiederum vom Ausmaß der Zusammenarbeit der Untergebenen mit dem Regierenden ab, und zwar sowohl der Untergebenen, gegen die Macht ausgeübt wird, als auch derer, die mit dem Regierenden verbunden sind. Das Problem dabei ist, dass alle entscheidenden *Quellen* der Macht außerhalb der *Stellung* der Macht liegen. Ein kompetenter Regierender spielt mit den Gefühlen und den Traditionen seiner Untergebenen und entwickelt eine charismatische Persönlichkeit; das ändert allerdings nichts an der Tatsache, dass die Quellen der Macht

⁹⁸Burrowes (1996: 83–96). Bergfeldt zeigt sogar, dass ein Konflikt über „territoriale Kontrolle, besonders von schwach besiedelten Gebieten, viel weniger von der Zusammenarbeit mit dem Volk abhängt“ (1993: 358).

⁹⁹Burrowes (1996: 96).

¹⁰⁰Sharp (1973: 11–12).

jenseits seiner eigenen Grenzen liegen. Charisma ist eben darum von Bedeutung, weil der Machthaber davon abhängig ist, inwieweit er Menschen fesseln kann. Um Zugang zur Macht (der Zusammenarbeit mit anderen oder deren Gehorsam) zu gewinnen, hängt er vom Glauben an ihn ab.¹⁰¹

Die Machthaber schaffen keine Macht, sondern ihnen wird Macht von anderen *gegeben*, und zwar von denen, die mit ihnen zusammenarbeiten und sie unterstützen. Es ist eben diese Beziehung der Abhängigkeit der Machthaber, die ihre Schwäche als Führer aufdeckt und die Möglichkeiten zur Opposition aufzeigt. Dazu kommt die Tatsache, dass Unterordnung eine Entscheidung ist.

Die Menschen, die die Machthaber unterstützen oder passiv ihre Bedingungen akzeptieren, sind daher eben die, die die Macht schaffen. Die Machthaber hängen von der Zusammenarbeit eines ausreichenden Teils ihrer Bürger ab, um wirtschaftliche Sicherheit und ein funktionierendes Verwaltungssystem sicherzustellen. Gleichzeitig stützen sie sich auf einen großen Teil der Bevölkerung, nämlich den, der Steuern zahlt, der die Regeln des Gesellschaftssystems befolgt und der keinen kollektiven Widerstand aufbaut.

Daraus folgt, dass der Führer umso stärker von der Zusammenarbeit seiner Untergebenen abhängt, je ausgedehnter und detaillierter seine Macht und Kontrolle sind. Eine komplexe, organisierte und hoch technische Gesellschaft hängt offenbar von Zusammenarbeit und Gehorsam großer Gruppen ab, wenn sie funktionieren soll. Das heißt, es gibt in der spät-modernen Organisationsgesellschaft mehr Möglichkeiten für gewaltfreien Widerstand als früher, aber es bedeutet ebenso, dass die

¹⁰¹ Diese Sichtweise weicht von Max Webers klassischer Analyse ab, in der die Autorität der charismatischen Persönlichkeit von ihrer eigenen „persönlichen Kraft“ abhängt. (From Max Weber: *Essays in sociology*, 1974: 248–9).

Machthaber zu zahlreicheren und besser koordinierten Formen der Kontrolle Zugang haben.

Wenn wir Sharps Macht-Theorie zugrunde legen, können wir uns vorstellen, wie durch den organisierten und strategischen Einsatz verschiedener Ungehorsams-Techniken Möglichkeiten des Widerstandes gegen Macht geschaffen werden. Wenn wir eine Perspektive zugrunde legen, in der Macht als etwas gesehen wird, das sich von Zusammenarbeit und Gehorsam herleitet, können wir den Ungehorsam gewaltfreier Bewegungen als Mittel für die Veränderung von Gesellschaft und Macht ansehen. Die von Sharp durchgeführte historische Forschung umfasst das empirische Material für seine Analyse und versieht uns mit einer großen Anzahl von Beispielen, die zeigen, wie gewaltfreier Ungehorsam je nach Gesellschaft und Situation variieren kann.¹⁰² Allerdings setzt Sharp selbst die Techniken nur in geringem Maße zu den sozio-kulturellen Faktoren in Beziehung.

DAS GRUNDPROBLEM BEIM TECHNIK-ANSATZ Gegen Sharps Theorie kann man durchaus Einwände erheben. Man könnte sagen, dass sie auf problematische Weise reduktionistisch ist. Sie lässt die Bedeutung anderer gesellschaftlicher Dimensionen vollkommen außer Acht und trennt die „Technik“ vom gesellschaftlichen Kontext.

Eine Denkschule, die sich auf den technischen Ansatz gründet, wurde mit der *Albert Einstein Institution* in Boston eröffnet. Diese Forschung stand in enger Zusammenarbeit mit der Harvard-Universität. Dort wurde Sharps Forschung zum Modell für eine neue Generation von Forschern über Gewaltfreiheit, die daran interessiert waren, Politik und Militärstrategien von Regierungen

¹⁰² Sharp (1973: 109–445).

und Generälen zu beeinflussen.¹⁰³ Mehrere Forschungsprojekte nach Sharps Paradigma haben sich entwickelt. Für diese technischen Paradigmen ist Gewaltfreiheit vor allem dasselbe wie Aktions-Methoden.¹⁰⁴ Techniken und Strategien sind bewusste, rationale Aktions-Pläne, die Methoden benutzen, um die Macht-Beziehungen zu beeinflussen und Gegner unter Druck zu setzen. „Ebenso wie Bomben, Artillerie, Panzer und Infanterie, wenn sie richtig eingesetzt werden, Erfolg haben können, ebenso können Methoden der gewaltfreien Kampfes einen Gegner dazu zwingen, „uns zu Willen zu sein“.¹⁰⁵ Gemäß diesem Technik-Ansatz sind alle im Folgenden genannten Aktionen Beispiele für gewaltfreie Aktion: Aussperrungen, Arbeiterstreiks, Staats-Boykotts einer Diktatur, nicht militärische Operationen des CIA in derselben Diktatur. Die Methoden können daran gemessen werden, welche mehr oder weniger wirkungsvolle (nicht tödliche) Wirkung sie auf andere Parteien in einem Konflikt hervorbringen.¹⁰⁶ Sharp hatte, auf historische Beispiele gestützt, schon 1973 nicht weniger als

¹⁰³Ackerman and Krueger (*Strategic Nonviolent Conflict: The dynamics of people power in the twentieth century*, 1994); Helvey (*On Strategic Nonviolent Conflict: Thinking about the fundamentals*, 2004).

¹⁰⁴McCarthy and Sharp (*Nonviolent Action: A research guide*, 1997). Sie unterscheiden zwischen „Gewaltfreiheit“ und „gewaltfreier Aktion“. Gewaltfreiheit umfasst Moral oder Prinzipien darüber, dass Gewaltanwendung falsch ist, während ihre Betonung von Aktion den Gebrauch von Gewaltfreiheit aus pragmatischen Gründen umfasst und ihre Wirksamkeit in einem Machtkampf hervorhebt (Helvey 2004: especially 25 ff., 148).

¹⁰⁵ Helvey (2004: 93).

¹⁰⁶ Manche Forschung, die sich aus dem Ansatz bei der Technik ergibt, hat mehr Schattierungen. Einer der raffiniertesten Versuche, die Wirksamkeit des technischen Ansatzes zu messen, findet sich bei Wehr et al. (1994).

198 derartige Verhaltenstechniken klassifiziert, die als gewaltfreie Methoden angewandt worden seien.¹⁰⁷

Selbst Propaganda und vom Militär durchgeführte Techniken psychologischer Operationen, werden in diesem Zusammenhang genannt.

„Psychologische Operationen“ (PSYOPS) sind das Kernstück eines gut geplanten strategischen gewaltfreien Kampfes. Ihr Zweck ist es, vor allem durch den Einsatz von Propaganda, Haltung und Verhalten der Zielpersonen zu beeinflussen. PSYOPS haben immer wieder ihre Wirksamkeit als wirksame Waffe bewiesen, die Säulen der Unterstützung eines Gegners zu schwächen, zu spalten, zu neutralisieren und zu zersetzen, und das sowohl in Militär-Kampagnen als auch im gewaltfreien Kampf.¹⁰⁸

Der ehemalige Leiter der *Albert Einstein Institution* und US-Armee-Offizier im Ruhestand Robert Helvey behauptete, dass der gewaltfreie Kampf Gerüchte, falsche Informationen und „schwarze Propaganda“ zu seinem Vorteil ausstreuen könne, um den Gegner in üblen Ruf zu bringen.¹⁰⁹ Wenn sie wirksam ist, kann sie über das Ergebnis des Machtkampfes entscheiden.

Beim technischen Ansatz bleibt die gewaltfreie Aktion unabhängig vom Kontext im Wesentlichen gleich. Universell gültige Methoden werden aus Beispielen in Altertum und Moderne und aus vollkommen unterschiedlichen Gesellschaften abgeleitet.¹¹⁰ Das *sinnfällige Verhalten* definiert die verschiedenen Methoden, nicht

¹⁰⁷ Die ganze Liste findet sich unter www.peacemagazine.org/198.htm (zugänglich 17. 11.2016).

¹⁰⁸ Helvey (2004: 77).

¹⁰⁹ Helvey (2004: 77 ff.).

¹¹⁰ Sharp (1973: II).

ihre interaktiven Dynamiken, Prozesse oder Mechanismen.¹¹¹ Die drei Hauptkategorien gewaltfreier Methoden (Protest, Nichtzusammenarbeit und Intervention) können als Versuche verstanden werden, herabsetzende, subversive und symbolische Wirkungen hervorzubringen.¹¹²

Hinter diesen Methoden steht eine mechanisch-technische und keine gesellschafts-technische Technik. Forscher des technischen Ansatzes entdecken, wenn sie sich auf Technik konzentrieren, fortlaufend neue Aktionsformen, z. B. die Verbreitung von Untergrund-Zeitungen (Samisdat [Selbstverlag von Büchern, die nicht erscheinen dürfen]) und das Aufnehmen von Texten auf Kassetten (Magnisidat) in kommunistischen Ländern. Das ergibt sich aus der dieser Technik zugrunde liegenden vereinfachten Sichtweise auf Kultur und gesellschaftlichen Kontext. Blockaden, Geschenke, Freundlichkeit, Streicheln und ähnliche Aktionen gehören in die universelle Kategorie der gewaltfreien Aktion. In der Realität entstehen diese Verhaltensweisen immer gesellschaftlich und praktisch und haben das Ziel, gewaltfreie Ereignisse in einem besonderen gesellschaftlichen Kontext anzuregen. Wenn diese isolierten Verhaltensweisen in vollkommen anderen Kontexten angewandt werden, können sie neue Bedeutungen bekommen. Verhaltensweisen und Strategieprinzipien eines technischen Ansatzes, die miteinander in systematischen Untersuchungen verglichen und quantitativ nach ihren Wirkungen bemessen werden, stehen im Gegensatz zu Gandhis Repertoire der gewaltfreien Aktion, das sich auf den Kontext gründet. Die Konzentration auf die Technik ist etwas wie eine a-kulturelle Verhaltenstechnik – eine radikale Variation des populären Behaviourismus ihrer Zeit, die kausale Beziehungen

¹¹¹ Selbst für Anhänger des Ansatzes bei der Technik ist die Liste in bestimmten Zusammenhängen schwer zu gebrauchen (vgl. Bergfeldt 1993: 348–9).

¹¹² Vgl. Bergfeldt (1993: 350) für eine Interpretation, die Sharp und Boserup und Mack zusammenführt (*War without Weapons*, 1974).

hervorhebt. Daraus ergibt sich, dass die symbolische Kommunikation, die die menschliche Interaktion kennzeichnet – zu der auch Bedeutungen, kulturelle Variationen und die praktische Konstruktion der gesellschaftlichen Aktion gehören – verschwindet.

Nach Sharps Ansicht haben die Bürger die Macht in Händen. Ob ihnen das allerdings klar ist und ob sie ihre Fähigkeiten zur Veränderung der Machtbeziehungen organisiert haben, ist eine ganz andere Frage. Wenn jedoch Macht ihr Handeln, Fühlen und Denken gestalten kann – wie seit der kulturellen Wende in den Sozialwissenschaften der 1970er Jahre behauptet wird –, wird es schwieriger, Widerstand zu organisieren, da die Macht von den Bürgern und ihrer Kultur verkörpert wird. Dementsprechend kann sogar der Diskurs über Widerstand von Macht-Prozessen gekennzeichnet sein. In dieser Hinsicht unterschätzt Sharp die Fähigkeit der Macht, die Bedingungen des Widerstandes zu beeinflussen.

Trotz dieser Kritik finde ich, dass Sharp und der Technik-Ansatz eine wichtige Dimension der Gewaltfreiheit besser als andere analysieren. Meine Hauptkritikpunkte sind: Erstens geschieht Technik in einem gesellschaftlichen Kontext und zweitens hat Gewaltfreiheit noch weitere Dimensionen. Die Bedeutung dieses „Technik“-Machtkampfes ändert sich, wenn wir alle vier Dimensionen der Gewaltfreiheit in Betracht ziehen – was im Folgenden in aller Ausführlichkeit geschehen soll.

Jenseits des Technik-Ansatzes Da *Untersuchungen über Bewegungen* das Thema Gewaltfreiheit kaum berühren, kann meine Untersuchung kollektiver Gewaltfreiheit nur sehr wenig aus der Forschung über kollektiven Protest-Aktionen und politische Bewegungen (wobei die amerikanische Bürgerrechtsbewegung als Hauptbeispiel dient) ausleihen. Doug McAdam und Sidney Tarrow (2000) brachen mit ihrem Artikel

Nonviolence as contentious interaction das Schweigen innerhalb der Theorie der sozialen Bewegungen. In den letzten Jahren ist ein gewisses Interesse an gewaltfreien Aktionen zu bemerken,¹¹³ allerdings konzentriert sich dieses, von ein paar Ausnahmen abgesehen, nicht auf Gewaltfreiheit an sich (d. h. auf Gewaltfreiheit als ein besonderes Aktionsmittel), sondern auf die Mobilisierung von Bewegungen und Aktionen im Allgemeinen (für die gewaltfreie Bewegungen mitunter anschauliche Beispiele liefern). Wenn dieses blühende Forschungsgebiet sich ernstlich für Gewaltfreiheit zu interessieren anfinge, könnten daraus überzeugende und wissenschaftliche Diskurse über Gewaltfreiheit folgen.

Die Stärke jeder theoretischen Perspektive bringt die Schwäche der anderen zur Sprache ... [Die Theorie der gesellschaftlichen Bewegung ist weniger stark darin,] Strategien und Taktiken von Bewegungen zu erkennen, die zur Umgestaltung des politischen Kontextes beitragen. Andererseits konzentriert sich die Wissenschaft von der gewaltfreien Aktion auf die Verläufe der gesellschaftlichen Bewegungen und nicht auf ihre Ursprünge und sie betont die Rolle der Handlungsfähigkeit, besonders der Strategie, bei der Förderung politischen Wandels.¹¹⁴

In der Forschung über Gewaltfreiheit gibt es zwei weitere etablierte Interpretations- Perspektiven, die sich entscheidend vom vorherrschenden Technik-Ansatz unterscheiden. Eine davon ist die *Gandhi-Forschung*.

¹¹³ Vgl. auch Sommer ('Bringing nonviolence back into the study of contentious politics', 2000) und die umfassendere Forschung von Chabot (2003) und Schock (2005). Dieselbe Situation gilt für Revolutions-Forschung, und zwar mit wenigen Ausnahmen wie z. B. Chenoweth and Stephan (2011) und Erickson-Nepstad (*Nonviolent Revolutions: Civil resistance in the late 20th century*, 2011). Der „Arabische Frühling“ wird in Zukunft wahrscheinlich weitere Perspektiven der Gewaltfreiheit auf revolutionäre Prozesse anregen.

¹¹⁴ Schock (2005: xviii).

Das Zentrum der Gandhi-Forschung liegt beim Verständnis dessen, was Gandhi sagen will, seiner Philosophie als Ganzer, ihrer Bedeutung für das Leben des modernen Menschen und für die Gesellschaft und die Herkunft dieses Wissens, einfach gesagt: darauf, das Phänomen Gandhi zu verstehen. Die Gandhi-Forschung unterscheidet sich von der Forschung über Gewaltfreiheit darin, dass sie die Hypothesen untersucht, die Gandhi und andere, wenn sie den Begriff Gewaltfreiheit erklären wollen, vorschlagen. Dementsprechend interessieren mich Gandhis Perspektiven auf Gewaltfreiheit,¹¹⁵ denn mein Ziel ist nicht das angemessene Verständnis von Gandhis Philosophie als Ganzer, sondern das richtige Verständnis *der* Aspekte der Philosophie Gandhis, die mit dem gesellschaftlichen Phänomen Gewaltfreiheit in Verbindung stehen.

Vor allem hat mich die *feministische Forschung* über Gewaltfreiheit angeregt, weil sie Gewaltfreiheit sowohl als Moral als auch als Technik ansieht und weil sie Gandhis Schwerpunkt auf dem Leiden durch den Schwerpunkt auf unterstützende Gemeinschaften ersetzt. Außerdem kritisieren die feministischen Varianten der Forschung über Gewaltfreiheit die (männliche) Macht-Produktion, die sogar in gewaltfreien Bewegungen anzutreffen ist. In den genannten Hinsichten weicht ihre Ausrichtung vom Technik-Ansatz ab.

Der feministische Diskurs über Gewaltfreiheit Gandhi war für seine Zeit radikal, indem er wollte, dass Frauen an der traditionell von Männern beherrschten politischen Kultur ihren Anteil bekämen.¹¹⁶ Dann entstand in den 1970er Jahren bei den Frauen,

¹¹⁵Vgl. zum Beispiel den Kultur-Anthropologen Fox (1989) und den Soziologen Chabot (2003).

¹¹⁶Shah (*Social Movements in India: A review of the literature*, 2004: 148–9). Gandhi gewann entscheidende Bedeutung durch das Legitimieren der

die in gewaltfreien Bewegungen aktiv waren, eine feministische Kritik an Gandhi. Eine der Vorläuferinnen war die Journalistin, Feministin und Antikriegsaktivistin Barbara Deming.¹¹⁷ Sie kritisierte Gandhi, er habe einen essentialistischen Blick auf *sex and gender* gehabt, der sich zum Beispiel in seiner Perspektive auf Frauen ausdrücke, Frauen hätten aufgrund ihrer „Reinheit“ eine „besondere“ Fähigkeit zur Gewaltfreiheit. Damit bestärke er auch patriarchalische Stereotype.¹¹⁸ Gandhis Idee von dem selbst auferlegten Leiden des gewaltfreien Aktivisten und von der Gewaltfreiheit der Frauen wurden abgelehnt, um unterdrückte Gruppen sowohl in separatistischer und kommunaler Opposition zum gesellschaftlichen Patriarchat als auch innerhalb der Bewegung zu stärken.¹¹⁹

Die anschaulichen Berichte Pam McAllisters und anderer haben das Schweigen gebrochen und das Wissen über gewaltfreien Ungehorsam von Frauen im Laufe der Geschichte erweitert.¹²⁰ In diesen Berichten finden wir die Samen noch einer weiteren Perspektive auf gewaltfreie Aktionen.

Der gewaltfreie Feminismus besagt, dass Gewaltfreiheit „*sowohl ein Prinzip als auch eine Technik*“, eine Reihe von Ideen darüber, wie das Leben geführt werden sollte, und eine Strategie für

Frauenbewegung nach der Befreiung. Vgl. auch Kapadia (‘A tribute to Mahatma Gandhi: his views on women and social change’, 1995).

¹¹⁷Meyerding (‘Women and nonviolent action in the United States since 1950’, 1997: 569 ff.); Woehrle (‘Feminism’, 1997: 180 ff.).

¹¹⁸Steger (*Gandhi’s Dilemma: Nonviolent principles and nationalist power*, 2000).

¹¹⁹Crowell (*TheSEWA Movement and Rural Development: The Banaskantha and Kutch experience*, 2003: 3, 189 ff.); Meyerding (‘Reclaiming nonviolence: some thoughts for feminist womyn who used to be nonviolent, and vice versa’, 1982: 10–11).

¹²⁰McAllister (*Reweaving the Web of Life: Feminism and nonviolence*, 1982; *You Can’t Kill the Spirit*, 1988; *This River of Courage: Generations of women’s resistance and action*, 1991).

sozialen Wandel“ sei.¹²¹ Das fasst die Positionen, die in der Literatur gewöhnlich als einander entgegengesetzt beschrieben werden, zusammen: Moral und Technik.

Außerdem formuliert der gewaltfreie Feminismus innerhalb der gewaltfreien Bewegung eine radikale Kritik der Machtstrukturen in Versammlungen, den Führerkult, autoritäre Organisationsformen und in erster Linie das „wichtige Aufspüren von Leiden“. ¹²² Diese Bedeutung von „Machismo“ in gewaltfreien Bewegungen wollen sie untergraben. ¹²³ „Feministische Gewaltfreiheit ist der Prozess/die Strategie/die Philosophie, der bzw. die sowohl meinem Zorn als auch meiner Vision von einer Welt, in der ich leben möchte, Sinn geben.“¹²⁴

Diese Sichtweise betont Gandhis These von den beiden Seiten der Gewaltfreiheit, die nach meinem Verständnis folgendermaßen zu formulieren ist: *gegen Gewalt* und *ohne Gewalt*. Andrew Rigby versteht Barbara Demings Idee, dass Gewaltfreiheit „zwei Hände“ habe, folgendermaßen:

Die eine gehört dem Versuch, den Gegner zu „umarmen“, die andere enthält die absolute Zurückweisung des Übels, für das die Gegner verantwortlich sind. Die Gewaltfreiheit gibt dieser Spannung ihre Dynamik und ihren kreativen Aspekt; die Weigerung, dem anderen während des Kampfes eine physische Verletzung zuzufügen. Nur durch Gewaltfreiheit, so glaubt man, kann Mitgefühl mit dem Gegner in dynamischer

¹²¹Feminism and Nonviolence Study Group (*Piecing It Together: Feminism and nonviolence*, 1983: 26, kursiv hinzugefügt).

¹²²Feminism and Nonviolence Study Group (1983: 26); also see Cook and Kirk (*Greenham Women Everywhere: Dreams, ideas, and actions from the women's peace movement*, 1983, especially 163–79); Jones (*Keeping the Peace: Women's peace handbook 1*, 1983).

¹²³Feminism and Nonviolence Study Group (1983: 27).

¹²⁴McAllister (1982: iii).

Spannung mit der Wut auf das Übel, für das die Gegner verantwortlich sind, gehalten werden.¹²⁵

Auf diese Weise wird die bekannte Gestalt des gewaltfreien Ungehorsams zur Duplizität oder Komplexität, zu einer Kombination aus Widerstand gegen den Gegner und Fürsorge für ihn.¹²⁶ Diese Duplizität drückt Folgendes aus:

die einzigartige Fähigkeit der Gewaltfreiheit, gleichzeitig zu akzeptieren und zurückzuweisen – das, was an einer Person wertvoll ist, zu erkennen und uns damit zu verbinden, während sie gleichzeitig Widerstand gegen die unterdrückende Haltung und das unterdrückende Verhalten dieser Person leistet und es angeht.¹²⁷

Die feministische Gewaltfreiheit betont (1) die verwandelnde Kraft der *kommunalen Unterstützung kleiner Gruppen*, im Gegensatz zum Mut des Einzelnen oder der Masse, (2) den berechtigten Raum für Zorn und alle anderen Gefühle¹²⁸ beim Widerstand, im Gegensatz zur Reinheit der Abwesenheit von Gedanken und Gefühlen der Gewalt, die sowohl Gandhi als auch King hervorheben und (3) die spontane Initiative oder Entscheidung im Gegensatz zum Dogmatismus der Technik oder der Disziplin. Manche Feministinnen beschreiben die Aktionen und entsprechende emotionale Prozesse in verschiedenen Stadien so, dass zuerst Zorn über die Ungerechtigkeit ausgedrückt wird, dann Sorge über das Leiden des Opfers, Entschlossenheit zum Handeln und kommunale Freude. Auf diese Weise werden Gefühle der Einzelnen zu gemeinsamen Erfahrungen ritualisiert und kollektiv ausgedrückt. Durch das Mittel der „rituellen Interaktion“ in kleinen Gruppen können Gefühle umgewandelt

¹²⁵Rigby (*Living the Intifada*, 1991).

¹²⁶McAllister (1982: Introduction).

¹²⁷Meyerding (1982: 10).

¹²⁸See McAllister in *Women's Encampment for a Future of Peace & Justice (Seneca Army Depot, NY: Resource handbook, 1983: 34–5)*.

und Ohnmachtserfahrungen in Stärkung verwandelt werden.¹²⁹
Der gewaltfreie Feminismus betont zwar Strategie und
Wirksamkeit, doch ergeben sich die auf Gemeinschafts- oder
Einzelenerfahrung gegründeten Lernprozesse aus den Aktionen,
dem Kontext und dem wachsenden Selbstvertrauen in der
Bewegungen ebenso wie aus ihrer Fähigkeit, Widerstand zu
leisten.¹³⁰

Dadurch, dass die Perspektive des gewaltfreien Feminismus die
soziale Interaktion in der gewaltfreien Gemeinschaft hervorhebt,
trägt sie dazu bei, die Dichotomie zwischen Technik und
prinzipieller Gewaltfreiheit aufzuheben.

Zum Teil verwende ich die Dualität von Gewaltfreiheit (*gegen
Gewalt* und *ohne Gewalt*), zum Teil verwende ich eine Sichtweise,
die die Wirksamkeit von Gewaltfreiheit als etwas ansieht, das in
gesellschaftliche Erfahrungen und Gemeinschaften von Menschen
integriert ist (d. h. *gesellschaftlichen Pragmatismus*) und zum Teil
verwende ich die machtkritische Beziehung zu Gewaltfreiheit.
Folglich kann meine Analyse im Gegensatz zum Ansatz bei der
Technik und der Gandhi-Forschung als soziologische Ausarbeitung
des gewaltfreien feministischen Ansatzes verstanden werden.

Die Notwendigkeit der Erforschung der Gewaltfreiheit

Zurzeit bleibt die Auffassung von gewaltfreier Aktion noch
weitgehend deskriptiv ... Kommunikationsweisen und die
kreativen und performativen Aspekte gewaltfreier

¹²⁹Summers-Effler ('The micro potential for social change: emotion,
consciousness, and social movement formation', 2002).

¹³⁰Feminism and Nonviolence Study Group (1983); McAllister (1982).

Konfliktstrategien sind nicht systematisch untersucht worden.¹³¹

Sharps Konsens-Theorie der Macht wird kritisiert, aber bisher hat sich niemand eine alternative Machttheorie einfallen lassen, die für Aktivisten produktiver wäre.¹³²

Forschung über Gewaltfreiheit trägt die Zeichen eines jungen Forschungsgebietes: vereinfachte Beschreibungen und unsystematische Ansätze, unklar ausgedrückter Einsatz von Theorie, ungenaue Annahmen und Begriffe und das Fehlen einer offenen Diskussion (wenig Kenntnis der Arbeit der Kollegen), dazu unbegründete Behauptungen und unbegründet optimistische Pläne.

Eine Begründung dafür ist, dass das von den beiden Sachverhalten Polarisierung und Verwirrung herrührt. Diese aufzuklären versucht die vorliegende Untersuchung. Polarisierung besteht hinsichtlich der *Definition, was tatsächlich das Phänomen ausmache, das untersucht wird*. Gleichzeitig vermischen Forscher verschiedene Dimensionen des Phänomens, besonders Metaphysik, Ontologie und praktisches gesellschaftliches Wissen.

Die Forschung über Gewaltfreiheit braucht mehr *Entwicklung der Forschung durch die Debatte über anwendbare Theorien innerhalb der Sozialwissenschaften*. Am wichtigsten ist die Entwicklung von Theorie und Begriffen, um damit die verschiedenen Dimensionen der Gewaltfreiheit zu erfassen und nicht nur ihre strategische Handhabung der Ressourcen (Technik-/Verteidigungsansatz) oder den ideologischen Inhalt (Gandhi-Forschung). Um die praktische Interaktion bei der Gewaltfreiheit und die symbolische Kommunikation zwischen Akteuren in verschiedenen kulturellen Kontexten zu beschreiben, brauchen

¹³¹Bala ('Why performance studies should be interested in nonviolent action', 2004).

¹³² Martin (2005: Part 2).

wir neue Begriffe, die Aktion nicht auf eine Macht-Strategie oder Theologie und Ethik reduzieren.

Bewegungen, die die Entwicklung der Begriffe veranschaulichen

Nachdem ich einen Überblick über die wichtigsten Forschungstrends auf dem Gebiet der Forschung über gewaltfreie Aktion gegeben und für die Notwendigkeit einer Entwicklung der Theorie und der Begriffe eingetreten bin, wende ich mich jetzt denen zu, die das höchstentwickelte Verständnis von Gewaltfreiheit haben, nämlich den gewaltfreien Bewegungen selbst, damit die übrige Analyse in diesem Buch anschaulich wird.

Wenn ich eine soziologische Perspektive auf Gewaltfreiheit entwickle, ist es angemessen, ihre Anwendung in zuvor untersuchten Beispielen gewaltfreier Aktionen hervorzuheben und damit den Reichtum des Begriffs zu zeigen.¹³³ Die

¹³³ Das entscheidende Kriterium dafür, relevante Beispiele für gewaltfreie Aktion bei den vielen Bewegungen und Kollektivaktionen, die es gibt, zu finden, ist, dass die Bewegung bestimmte Widerstandshandlungen durchführt und friedlich handelt (unabhängig von den Konzepten, die ihrer friedlichen Aktion zugrunde liegen) und dass sie eine eindeutige Motivation für ihre Handlung hat (vgl. Kapitel 3). Selbst Bewegungen, die bei bestimmten Gelegenheiten Gewalt einsetzen, werden nicht automatisch ausgeschlossen, wenn sich ihre Strategie auf Gewaltfreiheit gründet. Das klassische Beispiel einer gewaltfreien Bewegung, die indische Befreiungsbewegung, umfasst wiederholte und schwere Gewalt-Vorfälle, zum Beispiel als Polizeiwachen niedergebrannt wurden. Es gibt eine problematische Idealisierung, die die Gewalt der Nationalisten im indischen Kampf übersieht (vgl. Sahmat, *Indian People in the Struggle for Freedom: Five essays*, 1998) und ebenso den tatsächlichen Einsatz gewaltfreier Methoden in Bewegungen, die sich selbst nicht als „gewaltfrei“ bezeichnen (zum Beispiel die MST und die erste palästinensische Intifada). Wenn Gewaltfreiheit festgestellt wurde, findet die Auswahl nach historischen, thematischen und geografischen Kriterien statt. Das Ziel ist, eine genügend große Vielfalt von Fällen sicherzustellen, um eine allgemeine Entwicklung des Konzepts zu ermöglichen. Die Auswahl der Bewegungen konzentriert sich

gewaltfreien Bewegungen, auf die ich in dieser Analyse immer wieder zurückkomme, werden unten dargestellt, damit ihre unterschiedlichen Aktivitäten und Situationen verständlich werden. Die besprochenen Aktionen wurden hauptsächlich von den im Folgenden genannten Bewegungen ausgeführt: der Bürgerrechtsbewegung (der 1950er und 1960er Jahre) in den USA, dem indischen Befreiungskampf (von den 1920er Jahren bis 1947), der britischen Anti-Atomwaffen-Bewegung (1960er Jahre), der südafrikanischen Antiapartheidbewegung (von den 1950er bis in die 1990er Jahre), der brasilianischen Landlosen-Bewegung (von den 1980er Jahren bis in die Gegenwart), dem palästinensischen Befreiungskampf während der ersten Intifada (von 1987 bis zum Beginn der 1990er Jahre) und der westdeutschen Friedensbewegung, die im Kalten Krieg aktiv war (von den 1970er bis in die 1990er Jahre). In allen diesen Fällen widmeten sich Tausende Menschen dem gewaltfreien Ungehorsam, jedoch in unterschiedlichen Gesellschaftssituationen und historischen Epochen unter vielfältigen gesellschaftlichen Ordnungen und mit unterschiedlichem Erfolg.

Die Bürgerrechtsbewegung mobilisierte Tausende von Afroamerikanern in den USA dazu, im Kampf gegen die Rassentrennungs-Gesetze für Gleichberechtigung zu kämpfen. Diese Gesetze waren mit Unterstützung durch die Doktrin „getrennt, aber gleich“ des Obersten Gerichtshofes im Süden eingeführt worden waren. Die Beteiligten arbeiteten sowohl auf der Rechtsebene als auch politisch mithilfe einiger unterschiedlicher nationaler Organisationen. Bis zum Ende der 1950er Jahre zeigten Bemühungen um eine Rechtsreform wenig Wirkung für Afroamerikaner im Süden. Damals begann eine jüngere Generation, zu der bekanntermaßen Pastoren wie Martin Luther King, der die Bewegung anführte, gehörten, mit dem

bewusst auf vorhandene Variationen der Bedeutung von „Gewaltfreiheit“ und ist gleichzeitig dafür offen.

gewaltfreien Ungehorsam.¹³⁴ In erster Linie hielten sie Freiheitsmärsche und Sit-ins in Cafés und an anderen Orten ab. Dort forderten sie gleiche Behandlung und wehrten sich damit gegen die Regeln getrennter Institutionen. 1963 marschierten etwa 250.000 Menschen auf Washington, wo King seine weltberühmte Rede *'I have a dream'* (Ich habe einen Traum) hielt. Im Jahr darauf bekam King den Friedensnobelpreis. Die kraftvolle Mobilisierung und der Erfolg der Bürgerrechtsbewegung – nicht zuletzt in den Massenmedien – führten Ende der 1960er Jahre zur Verabschiedung einiger wichtiger Bürgerrechts-Gesetze. Die Bewegung verlor jedoch viel von ihrer Kraft, als King 1968 ermordet wurde. Dieselbe unheilvolle Folge hatte Gandhis Ermordung 1948 für die indische Bewegung gehabt. Bald darauf spaltete sich die Bürgerrechtsbewegung. Gruppen, die ethnisch und politisch radikaler waren, kämpften – auch mit Gewalt und Loslösungsbestrebungen – für *'Black Power'*, aber im Unterschied zur Bürgerrechtsbewegung gelang es ihnen nicht, auf dem Weg zu sozialem Wandel viel in Gang zu setzen.¹³⁵

Einer der ersten antikolonialen Kämpfe in Asien, die indische Befreiungsbewegung, begann 1919. Der Indische Nationalkongress (INC) existierte jedoch schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts.¹³⁶ Zu Beginn war der INC „ein Sprachrohr für Inder mit westlicher Bildung, die Verfassungs-, Gesellschafts- und Wirtschaftsreformen forderten“.¹³⁷ Ein paar Jahre nachdem

¹³⁴ King (*Vi kan inte vänta*, 1964).

¹³⁵ *'Black Power'* erwuchs direkt aus der Bürgerrechtsbewegung. Stokely Carmichael, der das Konzept 1966 einführte, wurde einer der Gründer der *Black-Power-Bewegung*. Er kam ursprünglich wie viele andere aus der Studentenorganisation der Bürgerrechtsbewegung, dem SNCC (Chabot 2003: 217–18).

¹³⁶ Über den Unabhängigkeitskampf vgl. Chandra (*India's Struggle for Independence*, 1989).

¹³⁷ Die Darstellung wurde der Swedish National Encyclopaedia (*'Kongresspartiet'* in *Nationalencyklopedin*) entnommen.

Gandhi von seinem erfolgreichen Kampf für die Rechte der Ostindier in Südafrika zurückgekommen war, verwandelte sich der INC in eine nationale Volksbewegung mit revolutionären Zielen und gewaltfreier Strategie. Aber Indien war ein Land mit einer halben Million Dörfer und bestand nicht nur aus ein paar Tausend intellektuellen Stadtbewohnern, deshalb hatte Gandhi die Absicht, Indiens Bauern zu einer konkreten Kampagne zu bewegen, die sich mit der nationalen Befreiungsbewegung verbinden würde.

Gandhi übernahm religiöse Konzepte, nationale und traditionelle Symbole und die moderne Strategie der oppositionellen Politik. Die Mitglieder der Bewegung setzten die traditionelle Form des Widerstandes, *hartal*, erfolgreich ein. Dieser Ansatz verband Streiks und Boykotts, während derer die Inder einfach zu Hause blieben und sich weigerten, an Produktion, Konsum oder anderen kolonial organisierten gesellschaftlichen Aktivitäten teilzunehmen.

1919 bis 22 führten sie die erste große Nichtzusammenarbeits-Kampagne gegen die britische Kolonialmacht durch.¹³⁸ Neben einer Reihe kleinerer gewaltfreier Kampagnen führten sie auch zwei größere Operationen durch: 1930–32 (den Salzmarsch) und 1940–42 (*Quit India*).¹³⁹

Manchmal waren bis zu 60.000 Inder gleichzeitig wegen zivilen Ungehorsams im Gefängnis. Neben vielfältigen Widerstands-Aktionen (z. B. Auszeichnungen ablehnen, englische Textilien boykottieren, Blockaden von Geschäften und Streiks) führte die indische Befreiungsbewegung ein „konstruktives Programm“ ein.

¹³⁸ Gandhi brach die Kampagne ab, als sich Zwischenfälle von Gewalt ereigneten, die nicht mit den Richtlinien der Kampagne in Einklang standen.

¹³⁹ Gandhi nahm an einigen anderen kleineren Kampagnen teil, zum Beispiel an der der Bauern in Kheda (die nach Missernten Verminderung der Abgaben wollten) und in Chamran (gegen Ausbeutung durch Landbesitzer) und der der Textilarbeiter in Ahmedabad (Chabot 2003: 47).

Dazu gehörte der Aufbau unabhängiger Institutionen in Wirtschaft, Bildung, Rechtsprechung, Politik und auf anderen Gebieten. Einige Verhandlungen über eine Verfassung wurden mit den Briten abgehalten, aber es wurde schließlich 1947, bis Indien die formelle Unabhängigkeit bekam. Der Preis dafür war die Spaltung in Indien und Pakistan, die zum Tod von einer Million Menschen führte. Gandhi wurde 1948 von einem Hindu-Nationalisten ermordet, der wie viele andere auch dachte, Gandhi sei den Muslimen gegenüber zu mild.

Die Brasilianische Bewegung der Landlosen mit ihrer führenden Organisation MST (*Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*), auch die Brasilianische Landarbeiter-Bewegung genannt, ist jetzt wohl die größte gewaltfreie Bewegung der Welt. MST wurde in den 1980er Jahren gegründet und umfasst 1,5 Millionen Kleinbauern und Landarbeiter, die kein Land besitzen, das sie ernähren könnte. Sie haben sich im Kampf für eine demokratische Landreform vereinigt, die sie mit Mitteln friedlicher Besetzung von unbebautem Land vorantreiben.¹⁴⁰ Bisher haben sie 2000 Besetzungen abgeschlossen und es ist ihnen gelungen, an 350.000 Landlose Land zu verteilen. Das ist mehr, als der Regierung gelungen ist. Während der Landbesetzungen (*acampamentos*) der Bewegung leben die Menschen einige Jahre lang in Plastikzelten, bevor die Regierung ihnen vielleicht Rechte auf das Land einräumt. Wie die meisten historischen gewaltfreien Bewegungen ist auch diese Bewegung aus pragmatischen Gründen gewaltfrei. Obwohl paramilitärische Gruppen der Landbesitzer immer wieder Aktivisten der Bewegung ermorden (Einzelne benutzen ihre landwirtschaftlichen Geräte oder ihre Jagdwaffen, um sich damit zu verteidigen) hat MST beschlossen, sich nicht in eine bewaffnete Bauernbewegung zu verwandeln.

¹⁴⁰Branford and Rocha (*Cutting the Wire: The story of the landless movement in Brazil*, 2002) and www.mstbrazil.org. [Deutsch: https://de.wikipedia.org/wiki/Bewegung_der_Landarbeiter_ohne_Boden, <http://archiv.labournet.de/internationales/br/landlose.html>]

Die Bewegung baut die Gewaltfreiheit ihres Kampfes auf der historischen Erfahrung anderer Bauernbewegungen auf, die isoliert und zerschlagen wurden, eben weil sie sich bewaffnet hatten.¹⁴¹ Zugleich ergibt sich die Entscheidung der Bewegung für Gewaltfreiheit aber nicht vor allem aus strategischen Überlegungen und militärischen Machtbeziehungen, sondern sie ergibt sich aus dem Glauben an die Wirksamkeit friedlicher Widerstandsmethoden und anderer Grundprinzipien.¹⁴²



¹⁴¹Stedile ('Landless battalions: the Sem Terra Movement of Brazil', 2002).

¹⁴² Neben anderen haben die katholischen Befreiungstheologen die friedlichen Widerstandsmethoden als friedliche Politik bezeichnet (Branford and Rocha 2002: 3 ff.). Aber wie auch andere Befreiungstheologieen in Lateinamerika ist sie nicht streng gewaltfrei; selbst ein bewaffneter Befreiungskampf kann von Theologie motiviert werden. Deshalb ist es vernünftig, MST als pragmatisch gewaltfrei zu verstehen. Prinzipien und Vorteil treten in der Praxis gemischt bei etwas auf, das theoretisch kein ganz konsequenter Weg sein mag. Die Bewegung als Ganze wird als gewaltfrei eingestuft, da die Aktivisten, wie die Erfahrung zeigt, Gewaltfreiheit für bedeutsamer, effektiver und passender für ihre Situation ansehen.

Der palästinensische Befreiungskampf während der ersten Intifada begann 1987 in den besetzten Gebieten auf Initiative der Menschen, die im Westjordanland und in Gaza leben: neue Gruppen, vor allem junge Erwachsene, standen außerhalb der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO), die zu der Zeit noch einen militärischen Kampf akzeptierte.¹⁴³ Die Intifada (der Ausdruck bedeutet „abschütteln“) gründete sich auf das „Prinzip des Nichteinsatzes tödlicher Waffen und auf eine vollständige Eskalation der ‚Kampagne des zivilen Ungehorsams‘“.¹⁴⁴ Die Intifada setzte zunächst gewaltfreie Methoden ein –allerdings trat im Widerstand auch Gewalt auf - oder, wenn man lieber möchte, den „unbewaffneten Kampf“. Die Teilnehmer bauten eine Untergrund-Universität auf, organisierten auf allen Ebenen Nichtzusammenarbeit und führten Boykotts, Demonstrationen, Straßenblockaden und Streiks durch. Sie weigerten sich, Steuern zu zahlen, und erklärten ihren eigenen Ausnahmezustand (während dessen alle zu Hause blieben).¹⁴⁵ Die palästinensischen Volkskomitees organisierten den Aufbau alternativer Institutionen in Bildung, Gesundheitsversorgung, Landwirtschaft und anderen Sozialdiensten. Als Israel die Komitees verbot, wurde die Arbeit durch vorhandene und akzeptierte Organisationen wie z. B. die Pfadfinder fortgesetzt, die das Ziel hatten, Menschen zu unterstützen.¹⁴⁶ Nafez Assaily vom Palästinensischen Zentrum für Forschung über Gewaltfreiheit fand heraus, dass es für Israel schwieriger war, mit diesem gewaltfreien Kampf fertigzuwerden, als mit Krieg. Israel hatte zuvor innerhalb weniger Tage Kriege

¹⁴³Awad and Scott Kennedy (*Nonviolent Struggle in the Middle East, 1985*); Zunes et al. (1999).

¹⁴⁴Dajani ('Nonviolent resistance in the occupied territories: a critical re-evaluation', 1999: 63).

¹⁴⁵Anderson and Larmore (*Nonviolent Struggle and Social Defence, 1991: 30 ff.*); Zunes et al. (1999: 47).

¹⁴⁶Anderson and Larmore (1991: 33).

gewonnen, aber es brauchte einige Jahre, um Lösungen für diesen neuen Ansatz zu finden. Schließlich wurde 1993 ein Friedensprozess zu einer Lösung.¹⁴⁷ Die Intifada war für die Stärkung der Stellung der Frauen in der palästinensischen Kultur und für die Entstehung israelischer Friedensgruppen von großer Bedeutung.¹⁴⁸



Schalom achschaw: Frieden jetzt. Foto: Gush Shalom, Tel Aviv.

¹⁴⁷ Die Intifada kann jedoch als ein Misslingen von Gewaltfreiheit betrachtet werden (Rigby, 'The possibilities and limitations of nonviolence: the Palestinian Intifada 1987–1991', 2002).

¹⁴⁸ Dajani (1999).



Ken! Le medina palestinit ba'gwulot 1967: Ja! Zu einem palästinensischen Staat in den Grenzen von 1967.

Foto: Gush Shalom, Tel Aviv.



Foto: Rachel Avnery (Gush Shalom, Tel Aviv)

Chajawim lachtor leschalom: Wir müssen nach Frieden streben

In den 1960er Jahren entstand in Großbritannien eine Friedensbewegung, die zivilen Ungehorsam, Demonstrationen und Proteste gegen Atomwaffen einsetzte. 1960 brachte die *Campaign for Nuclear Disarmament (CND)* etwa 80.000 Menschen auf ihren Aldermaston-Marsch nach London. In den 1950er Jahren stellte das *Direct Action Committee (DAC)* Britannien die Idee eines sozialen Wandels durch die gewaltfreien Aktionen von Volksbewegungen vor, aber es gelang ihm nie, sich selbst in Gang zu setzen, anders als das *Komitee der 100*.¹⁴⁹ Der

¹⁴⁹ DAC funktionierte in ähnlicher Weise für das *Komitee der 100* wie der *Congress of Racial Equality (CORE)* für die Bürgerrechtsbewegung in den USA: eine kleine Gruppe gewaltfreier Aktivisten und Trainer die, durch lange Erfahrung, Studien und Experimente mit Methoden und Techniken im kleinen Rahmen die notwendige Kompetenz zu bieten hatte, als die Volksbewegung in Gang kam (Chabot 2003; Taylor, *Against the Bomb: The British Peace Movement 1958–1965*, 1988).

weltbekannte Philosoph Bertrand Russell brachte 100 Berühmtheiten dazu, den Appell 'Act or Perish' („Handele oder geh unter“) zu unterschreiben, und er brachte eine Arbeitsgruppe kompetenter Aktivisten zusammen, von denen einige an den vom DAC organisierten Aktionen teilgenommen hatten. Das Ziel war es, „Wellen“ von „Massenwiderstand“ zu schaffen.¹⁵⁰ Die erste Blockade wurde am 18. Februar 1961 vor dem Verteidigungsministerium in Whitehall ausgeführt, wo 5000 Teilnehmer einen *Sit-down*-Protest abhielten, im September waren sie 12.000 an der Zahl.¹⁵¹ Nach dieser explosiven ersten Welle erwies es sich als schwierig, ein weiteres Mal so viele Menschen auf die Beine zu bringen, allerdings wurden in den folgenden Jahren einige große Aktionen durchgeführt. Eine kontinuierliche Mobilisierung der britischen Friedensbewegung gelang zwar nicht, doch führte eine Welle ähnlicher Bewegungen in der Welt zu radikalen Veranstaltungen im Jahr 1968.

Die *gewaltfreie Antiapartheidbewegung* in Südafrika entstand aus den Misserfolgen sowohl des bewaffneten Kampfes gegen die europäische Kolonialisierung im 17. Jahrhundert als auch der schüchternen Appelle an die Lehensherren im Versuch, Verhandlungen zu erreichen im 19. Jahrhundert. Nach fast vierzig Jahren des Protests änderte der *African National Congress* (ANC) seine Richtung, als das weiße Regime 1948 seine Apartheid-Politik formulierte. Auf ähnliche Weise wie sein indisches Gegenstück in den 1920er Jahren wandelte sich der ANC von einer reformerischen Organisation für eine gebildete urbane Elite in eine revolutionäre Volksbewegung, die die Nation im Rahmen eines Befreiungsprojekts mobilisierte. Eine nationale Widerstandskultur wurde später geschaffen und Zugeständnisse und Gehorsam wurden durchbrochen. Von 1949 bis 1961 wurde die erste Welle des gewaltfreien Ungehorsams, der starke Züge

¹⁵⁰Wittner (*The Struggle Against the Bomb. Volume 2: Resisting the bomb: a history of the world nuclear disarmament movement 1945–1970*, 1997: 187).

¹⁵¹Wittner (1997: 188–9).

des zivilen Ungehorsams aufwies, und wurden Demonstrationen, Streiks und Boykotts organisiert.¹⁵² Die Ungehorsams-Kampagne 1952 füllte buchstäblich die Gefängnisse des Regimes und die Aktivisten weigerten sich, nach Hause zu gehen, wenn ihnen die Freiheit angeboten wurde. Das Regime war also gezwungen, an den ANC zu appellieren, er solle seine Aktionen beenden.¹⁵³ Der Widerstand führte schließlich zu umfassenden Repressionen und der ANC wurde verboten. Nach zwanzig Jahren im Untergrund, brach eine weitere Welle der Gewaltfreiheit in den 1980er Jahren (1983-94) los. Dieses Mal war sie international, umfasste Unterstützungsaktionen, Boykotts, Wirtschaftshilfe und so weiter.¹⁵⁴ Der kollektive Ungehorsam, der 1952 in der *Defiance Campaign* („Missachtungskampagne gegen unfaire Gesetze“ oder „Trotz-Kampagne“) seinen Höhepunkt fand, und das *Mass Democratic Movement* 1989 sind in diesem Zusammenhang besonders interessant.¹⁵⁵

Zweifellos bildete der ANC die Basis des Widerstandes, er wurde jedoch von Ideen aus einer breiteren Antipartheidbewegung und von Aktivisten in einigen Gruppen, die zu verschiedenen Zeiten außerhalb der Organisation standen, stark beeinflusst.¹⁵⁶

¹⁵²Kuper (*Passive Resistance in South Africa*, 1960).

¹⁵³Holland (*The Struggle: A history of the African National Congress*, 1989: 81).

¹⁵⁴ In den 1980er Jahren führten die südafrikanische und die internationale Antipartheidbewegung vor allem friedliche Demonstrationen (vgl. zum Beispiel Holland 1989) durch.

¹⁵⁵Meli (*A History of the ANC: South Africa belongs to us*, 1988: Chapter 5). 1952 wurden 8.000 Aktivisten verhaftet. Zusammen mit Boykotts, Streiks und anderen Aktionen stellte die Kampagne Ziviler Ungehorsam eine Radikalisierung des Antipartheid-Kampfes dar (Mbeki, *The Struggle for Liberation in South Africa: A short history*, 1992: Chapter 7).

¹⁵⁶ Gandhi und die südafrikanischen Inder beeinflussten den ANC seit 1906 durch Ingangsetzen gewaltfreien Ungehorsams. Frauen waren anfänglich im ANC nicht willkommen, bekamen dann aber als Ergebnis der Anti-Pass-Kampagne von 1913 und 1918 Einfluss. Ebenso beeinflussten 1921 die

Die Graswurzelbewegung und die Kampagne Ziviler Ungehorsam waren zwei an Gewaltfreiheit orientierte Initiativen einer breiteren Friedensbewegung in Westdeutschland. Die Graswurzelbewegung ist eine anarcho-pazifistische Bewegung, die noch aktiv ist und die ihre Wurzeln in der antiautoritären Studentenbewegung hat, die in der Mitte der 1960er Jahre entstand.¹⁵⁷ „Der Begriff ‚Graswurzelrevolution‘ bezeichnet alle Gruppen und Bewegungen, die die Gesellschaft von Grund auf radikal verändern wollen, sie kommt von der Basis und nicht von einer Partei oder einer Regierungsorganisation.“¹⁵⁸ Seit 1972 arbeitet die Bewegung über das informelle Netzwerk und die Zeitschrift *Graswurzelrevolution international* zusammen; das Netzwerk stand allen offen, die in der Bewegung aktiv waren, es gab keine formelle Mitgliedschaft.¹⁵⁹ In den 1970er Jahren legte die Graswurzelbewegung anfänglich den Schwerpunkt auf internationale antimilitaristische Solidaritäts-Aktionen, später richtete sie sich gegen Atommacht. In den 1980er Jahren agitierte sie gegen Atomwaffen in Westdeutschland. In späterer Zeit wurde die Arbeit der Organisation in verschiedene Themenbereiche

Kommunisten den ANC durch ihre radikale Politik, Zusammenarbeit mit „Rassen“ und den vereinten Kampf.

¹⁵⁷ So ein Mitglied der Gruppe in Augsburg, die in der Graswurzelrevolution noch aktiv ist (Hertle, ‚... und sie bewegt sich doch!‘, 1974: 1–2).

¹⁵⁸ Der Text ist der Informationsbroschüre über Graswurzelrevolution entnommen, das das Büro der Graswurzel-Werkstatt GWW in den 1990er Jahren verschickte (Vinthagen, ‚En direktdemokratisk organisations historia: En undersökningsrapport utifrån en studie av tyska Graswurzelrörelsen och dess organisation Graswurzelrevolution, Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen (FöGA)‘, 1997b).

¹⁵⁹ In den 1980er und 1990er Jahren fand die Zusammenarbeit durch eine Föderation (*Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen*, FöGA) statt, die sowohl formalisierte Mitglieds-Kriterien als auch Regeln für Schlichtung einführte (Vinthagen, ‚Direktdemokratis svårigheter: En studie av den tyska Graswurzelrörelsen och dess organisation Graswurzelrevolution, Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen (FöGA)‘, 1997a; 1997b).

aufgeteilt, zum Beispiel Asyl- und Flüchtlings-Politik. Anders gesagt: Die Graswurzelbewegung gehört gleichzeitig zur Friedens-, Umwelt-, Studenten- und Solidaritätsbewegung.¹⁶⁰

In der westdeutschen Friedensbewegung war auch die von einigen Friedensaktivisten aus der intellektuellen Mittelschicht organisierte Kampagne *Ziviler Ungehorsam bis zur Abrüstung*¹⁶¹ aktiv. Die Organisatoren der Kampagne ließen sich von Gandhi und Martin Luther King inspirieren und schrieben einen offenen Brief an die Regierung. Darin kritisierten sie diese dafür, dass sie beschlossen hatte zuzulassen, dass wie im Herbst 1983 Atomwaffen in Westdeutschland stationiert wurden. Die Kampagne machte eine Liste mit den Namen der Personen bekannt, die versprochen hatten, zivilen Ungehorsam in der Form von gewaltfreien Blockaden von Transporten und Basen von Atomwaffen zu leisten. In dem Brief boten sie Verhandlungen über Abrüstung der atomaren Mittelstreckenraketen an, der Pershing II, die auf US-Basen im Land stationiert waren. Als die Regierung meldete: „Wir verhandeln nicht mit Kriminellen“, wurde eine umfassende Kampagne des zivilen Ungehorsams gegen die US-Atomwaffen-Basis in Mutlangen, in der Nähe von Stuttgart, organisiert. Im ganzen Land wurden Trainings in Gewaltfreiheit abgehalten, um die Teilnehmer auf die Risiken eines gewaltfreien Kampfes vorzubereiten. Im September 1987 hatten 829 Menschen mit unterschiedlichem gesellschaftlichen Hintergrund in einer Zeitungs-Annonce versprochen, jährlich Aktionen durchzuführen. Tatsächlich nahmen dann viel mehr Menschen teil, es waren allein bei der Blockade des Frühlings-

¹⁶⁰ Vinthagen (1997b: Kapitel über 'Graswurzelrevolution – starten' und 'Organisationens politiska aktiviteter').

¹⁶¹ Nick et al. (Mutlangen 1983–1987: *Die Stationierung der Pershing II und die Kampagne Ziviler Ungehorsam bis zur Abrüstung*, 1993); Olsen (*Wir treten in den Un-Ruhestand: Dokumentation der 1. Seniorenblockade Mutlangen 8. bis 10. Mai 1986*, 1986).

Manövers 1987 3.000. Zwei Häuser in der Nähe der Basis wurden angekauft und dienten als Zentrale und als Standort einer ständigen Friedens-Kundgebung. Für jede Veranstaltung riskierte jeder an der Blockade beteiligte Aktivist zwanzig Tage Gefängnis. Die Aktionen weiteten sich so sehr aus, dass an der Basis eine Polizeiwache eingerichtet wurde, die mit den Aktivisten fertigwerden sollte. In der Gegend stieg die Kriminalität extrem an und schließlich boten die Bundesregierung und die Polizei Verhandlungen an. Bald darauf wurde die erste Vereinbarung über nukleare Abrüstung veröffentlicht (allerdings hauptsächlich aus anderen Gründen): Es war der sogenannte Vertrag über nukleare Mittelstreckensysteme (INF) zwischen den Supermächten USA und Sowjetunion. Genau diese nuklearen Mittelstreckensysteme – die Pershing II und die *Cruise-Missile* ebenso wie die sowjetische SS20 –, gegen die sich die Kampagne gerichtet hatte, umfasste die Vereinbarung zwischen den Supermächten. 1995 erklärte das Bundesverfassungsgericht die Aktivisten für unschuldig und bot ihnen Schadenersatz an.

2 | DER BEGRIFF GEWALTFREIHEIT

Wie sich mein Verständnis von Gewaltfreiheit entwickelt hat, habe ich bereits dargestellt: Es gründet sich auf die Art und Weise, in der verschiedene historische Bewegungen Idee und Praxis der Gewaltfreiheit angewendet haben.¹⁶² Ich will mich an dieser Stelle nicht weiter mit dem dazugehörigen Hintergrund beschäftigen, sondern in diesem Kapitel begrifflich definieren, was Gewaltfreiheit aus einer gesellschaftlichen Perspektive bedeutet. Damit biete ich eine Grundlage für die weitere Entwicklung des Begriffs Gewaltfreiheit.

¹⁶² Vinthagen (2005).

Untersuchung der Definition von „Gewaltfreiheit“

Anfänglich habe ich behauptet, dass *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt* die Hauptdimensionen der Gewaltfreiheit darstellten. Praktiker der Gewaltfreiheit sehen verschiedene Formen von Gewalt als unmoralisch und nicht erwünscht an und verfechten die Notwendigkeit einer gewaltfreien Lebensweise in der Hoffnung, Praktiken zu etablieren, die Gewalt entgegenwirken.

Dass Gewaltfreiheit unterschiedliche Bedeutungen gegeben wird, lastet schwer auf der Idee und ihrer Praxis. Als Praxis gehört zur Gewaltfreiheit, dass man Menschen davon überzeugt, dass es etwas von höherem Wert gibt, etwas, das die Brutalität der Gewalt übersteigt. Praktiker verbinden diesen Wert mit ihren Praktiken und versuchen damit, diesen höheren Wert in einer Welt der Gewalt zu *verkörpern*. Indem sie das tun, schaffen sie einen *gesellschaftlichen Gegensatz zu Gewalt*; dieser untergräbt Gewalt und Unterdrückung durch Widerstand und eine Konkurrenz aus gewaltfreien Institutionen und Methoden. Praktiker streben gleichzeitig nach *etwas anderem* (etwas, das einem utopischen Glauben entspricht, einer verborgenen Realität oder einer realistischen Möglichkeit): nach Freiheit von Gewalt und Unterdrückung, „Reich Gottes“, „gewaltfreier Revolution“ oder „Selbstverwirklichung“.¹⁶³

Einige drücken die Grundidee der gewaltfreien Bewegung folgendermaßen aus: „Es gibt keinen Weg zum Frieden, Frieden ist der Weg“ oder wie der „engagierte Buddhist“ Thich Nhat Hanh: Die Praxis bestehe einfach darin, den Frieden während der

¹⁶³ Logischerweise schließt das die Vorläufer der gewaltfreien Bewegung ein (Buddhismus, Wiedertäufer, Quäker, Winstanleys *Diggers*, Thoreau, Tolstoi und andere) und ebenso die Vertreter (Ballou und Gandhi) der Tradition der „utopischen Bewegungen“ (Hollis, *The ABC-CLIO World History Companion to Utopian Movements*, 1998).

„Wanderung“ zu verkörpern.¹⁶⁴ Meiner Ansicht nach kann das Ziel der gewaltfreien Bewegung in folgendem Satz zusammengefasst werden: *Sie ist der Versuch, in der Gegenwart die gewaltfreie Zukunft als eine Alternative zu Gewalt und Unterdrückung in der bestehenden Gesellschaft und im Ungehorsam gegen diese zu verwirklichen.*¹⁶⁵ Daraus ergibt sich, dass sich Gewaltfreiheit immer mit bestimmten Aspekten von Gewalt beschäftigt und dass sie folglich dort nicht auftreten kann, wo es keine Gewalt gibt.

Wenn eine Bewegung Worte und Handlungen mit Mitteln *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt* ausdrückt, können wir sie gewaltfrei nennen, auch wenn die Bewegung selbst andere Begriffe gebraucht.¹⁶⁶ Auf diese Weise können wir die gesellschaftliche Bedeutung des Begriffs erkennen, und zwar unabhängig von ihrer sprachlichen Darstellung (zum Beispiel „Gewaltfreiheit“ und „Gewalt“). Anders gesagt: Die Identifikation wäre leicht zu bewerkstelligen, wenn nur *die* Bewegungen, die den angemessenen Ausdruck verwenden, als gewaltfreie Bewegungen gälten. Und es wäre schwierig, das Phänomen Gewaltfreiheit zu analysieren, wenn wir von der Definition der Aktivisten mit ihren heterogenen Ansprüchen ausgehen würden. Da gibt es zum Beispiel diejenigen, die sagen, sie praktizierten „Gewaltfreiheit“, obwohl sie nur *ohne Gewalt* befürworten und keine Ungehorsams-Handlungen befürworten. Dazu gehören die Bewegung Gewaltfreie Kommunikation und die Internationale Dekade für eine Kultur des Friedens und der Gewaltfreiheit der

¹⁶⁴ Nhat Hanh (*Creating True Peace: Ending violence in yourself, your family, your community, and the world*, 2003: 65).

¹⁶⁵ Zum Vergleich: die „zukunftsorientierte Aktion“ des Bewegungs-Forschers Håkan Thörn als Merkmal einer utopischen Bewegung (*Rörelser i det moderna: Politik, Modernitet och kollektiv identitet i Europa 1789–1989*, 1997b: 48).

¹⁶⁶ Einige Begriffe sind anscheinend wichtig: Nicht-Widerstand, passiver Widerstand, *ahimsa*, direkte Aktion, ziviler Ungehorsam, satyagraha und andere.

Vereinten Nationen. Folglich sollten ihre Aktivitäten anders als gewaltfrei genannt werden.¹⁶⁷

Was als *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt* eingestuft wird, variiert je nachdem, für welchen Bereich der Gewalt und für welche Bereichen der Unterdrückung die Worte gelten (vgl. Abbildung 2.1), ebenso danach, auf welche gesellschaftlichen Bereiche sich der Ausdruck bezieht (vgl. Abbildung 2.2).¹⁶⁸ Nach meiner Interpretation entscheidet nicht die Absicht, die der Agent mit seiner Aktion verbindet, darüber, ob etwas Gewaltfreiheit ist oder nicht, sondern darüber entscheiden die Eigenschaften der Aktion: ihr Ausdruck und ihre Merkmale.

Ohne Gewalt ist eine *gewaltfreie Konstruktion* (der zunehmenden Fähigkeit, ohne Gewalt zu handeln) und *gegen Gewalt* ist ein *gewaltfreier Widerstand* (gegen die Gewalt, die sich trotz der gewaltfreien Konstruktion erhebt).

¹⁶⁷ Das von Marshall Rosenberg gegründete Zentrum, das versucht „gewaltfreie Kommunikation“ als Teil der „Handelsmarke für Dienstleistungen“ des CNVC (Center for Nonviolent Communication): vgl. www.cnvc.org. CNVC [deutsch: gewaltfrei.de/gk802/0417963.php?1=14&2=0] (zugänglich 15.04.2017) zu monopolisieren, ist in einem solchen Maß *gegen Gewalt*, dass es sogar Kritik oder Verurteilung von Gewalt ausschließt. Als Ansammlung von Nationalstaaten können die UN mit einiger Schwierigkeit Widerstand empfehlen, der nationales Recht bricht. Trotzdem haben die UN 2001-10 zur Internationalen Dekade für eine Friedens- und Gewaltfreiheits-Kultur für die Kinder der Welt erklärt: www3.unesco.org/iycp/.

¹⁶⁸ Vgl. Næss (1974: 115). Töten kann nicht, wie manche glauben, gewaltfrei sein, nur weil die Absicht gewaltfrei ist (cf. Nagler, 'Nonviolence', 1986: 74).

Gewaltfreiheit = gewaltfreie Konstruktion + gewaltfreier Widerstand

Die Praxis der Gewaltfreiheit

Die Begriffe gewaltfreie Konstruktion und gewaltfreier Widerstand bezeichnen die gesellschaftliche Praxis der Gewaltfreiheit, während die Ausdrücke „ohne Gewalt“ und „gegen Gewalt“ nur eine analytische Aufteilung in zwei Dimensionen der Gewaltfreiheit sind. Die Praxis der Gewaltfreiheit ist eine Kombination aus gewaltfreier Konstruktion und gewaltfreiem Widerstand.

Gewaltfreie Konstruktion ist Entwicklung, Training und Unterstützung der individuellen oder kollektiven Fähigkeit, ohne Gewalt zu handeln und zu leben. Die Anspruchsebene und die Methoden der gewaltfreien Konstruktion hängen davon ab, wie man Gewalt sieht und ob man meint, Menschen hätten die angeborene Fähigkeit, ohne Gewalt zu handeln.

Gewaltfreier Widerstand – zum Beispiel ziviler Ungehorsam – ist das Untergraben, die Behinderung, das Blockieren oder die Auflösung von „Gewalt“ oder „Unterdrückung“ („ungerechten“ Machtbeziehungen), wobei die Aktivisten selbst versuchen, den Einsatz von Gewalt oder Unterdrückung zu vermeiden.¹⁶⁹ Die

¹⁶⁹ Unterschiedliche Bewegungen haben natürlich unterschiedliche Auffassungen von der wesentlichen Bedeutung von Gewalt und Unterdrückung und sie richten ihren Widerstand gegen Unterschiedliches. Gewaltfreier Widerstand wird durch das Brechen der Macht-Beziehungen (vgl. Kapitel 5) gekennzeichnet und er muss nicht notwendig Normen oder Gesetze verletzen – er ist nicht dasselbe wie ziviler Ungehorsam, auch wenn der Widerstand gegen hegemoniale Gewalt- und Unterdrückungssysteme gewöhnlich illegal ist. Methoden zur Untergrabung von Macht können sogar – wenigstens teilweise und theoretisch – legal sein und *nicht alle Elemente* in der Organisation der Widerstandshandlungen müssen illegal sein und der Widerstand gegen Gewalt und Unterdrückung ist eine Form des Widerstandes, *ganz gleich, was das Gesetz sagt*, selbst wenn es keine gesetzliche Regierung

Kombination von Kampf *gegen Gewalt* und das Vermeiden, selbst Gewalt anzuwenden, ist in eine ideologische Ordnung, die in ihrem Wesen variieren kann, integriert. Der Inhalt gewaltfreien Widerstandes kann unterschiedlich erscheinen, je nach der Strenge, mit der verschiedene Akteure die Verfasstheit von „Gewalt“ oder „Unterdrückung“ sehen (Abbildung 2.1). Einige Aktivisten sehen – ähnlich wie Gandhi – Gedanken und Gefühle als mehr oder weniger gewalttätig an, während andere absichtliches Töten als das einzig wichtige Kriterium für Gewalt ansehen. Für einige stellen Kolonialismus oder Patriarchat Unterdrückung dar, für andere ist es Abtreibung und der Verzehr von Fleisch.

Viele von denen, die das Wort Gewaltfreiheit als „negativ“ ansehen (also als eine Bezeichnung dafür, was etwas *nicht* ist), stellen den Begriff infrage.¹⁷⁰ Die Doppeldeutigkeit des Begriffs kann man jedoch auch als ein Hilfsmittel ansehen. Anstatt dass einen diese Doppeldeutigkeit davon abhält, etwas festzunageln, erlaubt sie „etwas anderes“ (anders als „Gewalt“). Die Doppeldeutigkeit zwingt einen zu der Frage, ob das, was man tut, mit den Schlüsselwerten und –Ideen der Gewaltfreiheit übereinstimmt. In gewisser Weise umgeht man die Macht, die mit dem Recht, sie zu definieren, verbunden ist. Der Kampf ist sozusagen noch nicht entschieden – die Definition des Begriffs ist nicht abgeschlossen. Wenn man Gewaltfreiheit als „Nichthandlung“ ansieht, ergibt sich ein Problem: dann entsteht weder gewaltfreie Konstruktion noch gewaltfreier Widerstand, sondern etwas Passives, nämlich einfach „keine Gewalt anwenden“.

gibt oder wenn die Organisation der Machthaber illegal ist (zum Beispiel in einem zusammengebrochenen Staat, der durch rivalisierende private Armeen oder ein „befreites“ Gebiet gekennzeichnet ist, in dem eine andere Organisation „revolutionäre Gesetze schreibt“).

¹⁷⁰ *Women's Encampment for a Future of Peace & Justice* (1983: 34) schlägt dagegen eine „radikale und kompromisslose“ Aktion oder „Wahrheitskraft“ vor.

Die beiden Dimensionen – *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt* – ergeben sich aus dem Antagonismus zwischen Gewalt und ihrem Gegenstück. Gewaltfreiheit hat „immer eine aktive, direkte Beziehung zu Gewalt. Gewaltfreiheit ist eine Konfrontation, eine Negation.“¹⁷¹ Dabei hängen sowohl *ohne Gewalt* als auch *gegen Gewalt* von der Bedeutung ab, die man Gewalt gibt. Zu den Vorschlägen für das Gegenstück zu Gewalt gehören „Frieden“, „Rechtschaffenheit“, „Gerechtigkeit“, „Liebe“, „Wahrheit“, „Freiheit“, „Erfüllung der Grundbedürfnisse“, „Selbstverwirklichung“ und „Reich Gottes“. Selbst die Bedeutung des mit Gewaltfreiheit verbundenen Begriffs *Gewalt* darf deshalb innerhalb der gewaltfreien Bewegungen ambivalent und offen für Diskussion bleiben. Ganz gleich, ob man Gewalt nun als Kraft, Vorenthalten der Erfüllung der Bedürfnisse, Verletzung, Töten, Übel, Bedrohung oder etwas anderes ansieht, behalten doch die beiden voneinander getrennten Dimensionen der Gewaltfreiheit ihre Bedeutung. Der Begriff Gewalt kann in verschiedenen Bewegungen mehr oder weniger dazugehören.¹⁷²

Die einzelnen Typen von Bewegungen der Gewaltfreiheit unterscheiden sich grundlegend durch ihren unterschiedlichen Blick auf Gewalt. Frühe christliche Bewegungen benutzten den Begriff „das Böse“ anstelle des Begriffs Gewalt. Dieser Begriff übersteigt auf vielerlei Weise das, was wir normalerweise mit Gewalt verbinden: direkte physische Verletzung. Der Begriff „Böses“ ist Gandhis Gebrauch des Begriffs „Gewalt“ näher: alles, was die Möglichkeiten eines Menschen zur Selbstverwirklichung mindert, sodass sogar Gedanken und Gefühle voller Gewalt sein können.

Von Gandhi angeregt, legt der Friedensforscher Johan Galtung dar, dass Gewalt auch „strukturell“ ist, da bestimmte Gesellschaftsstrukturen indirekt wirken (indem sie dem

¹⁷¹ Hengren (1990: 32).

¹⁷² Vgl. zum Beispiel Goss and Goss-Mayr (1990: 22–3).

Menschen sein „Potential“ verweigern) und dennoch dieselben Folgen wie direkte Gewalt haben: Verletzung und Tod.¹⁷³ Strukturelle Gewalt kann als eine Art „Ungerechtigkeit“ oder „Unterdrückung“ verstanden werden und wird hauptsächlich wohl tatsächlich so verstanden. Radikale Christen in den USA im 19. Jahrhundert nennen eine Form von (unchristlicher) Regierung, die die Menschen (Christen) schädigt, „Tyrannei“. Für die *New England Non-Resistance Society* war „Sklaverei an sich eine Form von Gewalt“.¹⁷⁴ Einer, der Gewalt ausübt, braucht sich nicht der Konsequenzen für andere bewusst zu sein. Tatsächlich kann es sein, dass die Gewalt ausübende Person nicht ausgemacht werden kann oder dass die Strukturen, die zu gewaltsamen Folgen führen, in guter Absicht errichtet wurden. Wie Abbildung 2.1 zeigt, können die Bereiche der Gewalt mehr oder weniger viel umfassen.¹⁷⁵ Auf ähnliche Weise können sogar die Bereiche der Gewaltfreiheit mehr oder weniger umfassen, je nachdem welche Definition von Gewalt für die bedeutsamste gehalten wird.

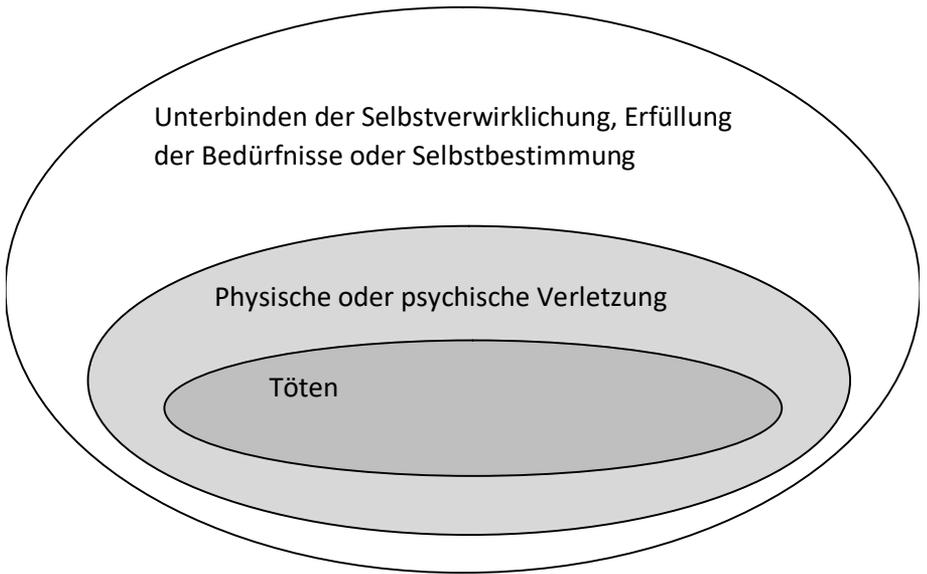
Auch wenn man den Begriff Gewalt eng fasst (als nicht rückgängig zu machende physische Verletzung durch eine bewusste und entschiedene Tat gegen den Willen der verletzten Partei), wird

¹⁷³ Johan Galtung schuf (in 'Violence, peace and peace research', 1969) den Begriff „strukturelle Gewalt“. Dazu regte ihn Gandhis Argument an, dass „Ausbeutung“ das Wesen der Gewalt sei. Das hat er mit dem Begriff „kulturelle Gewalt“ und anderen Mitteln erklärt ('Cultural violence', 1990). Diese ist an sich keine wirkliche Gewalt, sondern die kulturelle *Legitimierung* von (direkter oder struktureller) Gewalt (*Peace by Peaceful Means: Peace and conflict, development and civilization*, 1996: 196).

¹⁷⁴ Mabee (*Black Freedom: The nonviolent abolitionists from 1830 through the Civil War*, 1970: 67).

¹⁷⁵ Galtung (*On the Meaning of Nonviolence*, 1965; 1996) gebraucht die Begriffe „Gewaltfreiheit“ und „Gewalt“ gemäß ihren Ergebnissen an positivem oder negativem Einfluss und stellt einen endlosen Bereich variierender *Einflusses* dar. In ähnlicher Weise wie in Gandhis '*himsa*' (Selbstverwirklichung blockieren oder verletzen) erzeugt jeder negative *Einfluss* Gewalt. Dementsprechend gründet sich meine Typen-Kategorisierung auf das, was ausgeführt wird (*mit Gewalt* oder *gegen Gewalt*), und einen endlosen *sozialen* Bereich (Figure 2.3).

absolute Gewaltfreiheit (ohne und gegen alle Gewalt) zu einer unmöglich zu erfüllenden Aufgabe.



Anmerkung: Die drei konzentrischen Kreise zeigen nur Beispiele, da die Unterteilung auf unterschiedliche Weise vorgenommen werden kann (vgl. Galtung 1965). Üblicherweise wird Gewalt näher an das Zentrum gerückt und Unterdrückung (manchmal Übel, Tyrannei, strukturelle Gewalt, Ungerechtigkeit oder ungerechte Machtbeziehungen genannt) näher an die Peripherie (vgl. Young, *Att kasta tjejkast: Texter om feminism och rättvisa*, 2000).

2.1 Die Bereiche von Gewalt und Unterdrückung

2.1 Die Bereiche von Gewalt und Unterdrückung

Das bedeutet, dass sich, wenn Aktivisten gewaltfrei reagieren wollen, gewaltfreie Bewegungen, sobald jemand ein anderes Individuum oder eine andere Gruppe angreift, sich rüsten und wirksam die Gewalt verhindern oder diese anderen schützen sollten. Da es mehr als 6 Milliarden Menschen auf der Erde gibt, ist es eindeutig unmöglich, diese radikale Bedingung zu erfüllen.¹⁷⁶ Darum kann sich weder *ohne Gewalt* noch *gegen Gewalt* vollkommen von Gewalt befreien. Dieses Dilemma lässt innere Widersprüche in jeder Hinsicht bedeutsam werden. Es wird möglich, eine minimale Definition von *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt* durchzuführen, dagegen keine maximale Definition.

Jedoch sind die beiden Dimensionen der Gewaltfreiheit begrifflich miteinander verwoben. Während die Fähigkeit, eine Gemeinschaft „*ohne Gewalt*“ zu schaffen, ein gleichzeitiges Handeln gegen alle Gewalt verlangt, setzt die Fähigkeit, „*gegen Gewalt*“ zu handeln, letzten Endes und implizit „*ohne Gewalt*“ voraus, da die Aktivisten selbst vermeiden müssen, Gewalt anzuwenden: das heißt in dem Fall, dass WiderstandWiderstand gegen alle „Gewalt“ bedeuten soll und nicht nur gegen die Gewalt der *anderen*. Anderenfalls würde, sobald die Aktivisten Gewalt gegen Gewalt einsetzen, eine neue Gewalt entstehen, unabhängig davon, ob die von ihnen eingesetzte Gewalt den Anspruch erheben könnte, die Welt auf lange Sicht weniger gewalttätig zu machen. Analytisch gesprochen, setzt also „*gegen Gewalt*“ „*ohne Gewalt*“ auf dieselbe Weise voraus, wie die Freiheit von Gewalt in „*ohne Gewalt*“ das Untergraben von Gewalt voraussetzt, das im Begriff „*gegen Gewalt*“ ausgedrückt ist. Der Begriff Gewaltfreiheit

¹⁷⁶ Wenn das Engagement einiger Aktivisten der Gewaltfreiheit Tiere einschließt, wie es bei einigen bekannten Vertretern der Gewaltfreiheit der Fall ist (Tolstoi und Gandhi), werden die moralischen Anforderungen noch verwirrender.

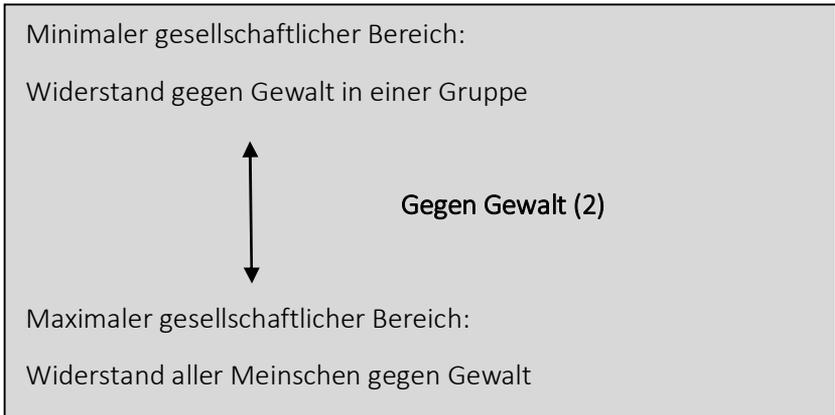
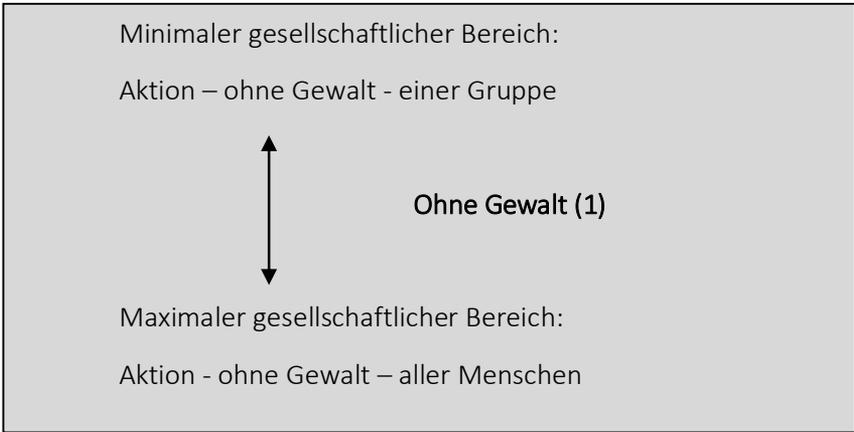
wird tatsächlich überstrapaziert. Er hat zwei zusammenwirkende Bedeutungen, deren Konsequenzen und allgemeine Bedeutung nicht vollkommen erfasst werden können. Darum neigen in der Praxis Bewegungen dazu, eine der beiden Bedeutungen auf Kosten der anderen hervorzuheben.

Ohne Gewalt und *gegen Gewalt* können sich zwischen dem Extrem des Partikularen und des Universellen bewegen, je nach der Ausdehnung der *gesellschaftlichen Bereiche*¹⁷⁷ – ein „gesellschaftlicher Bereich“ wird durch die begrenzenden Kriterien der betreffenden Gruppe und durch ihre quantitative Ausdehnung bestimmt (zum Beispiel eine Primärgruppe, eine religiöse Gruppe, eine Nation, eine Kulturgemeinschaft oder die Menschheit). Die kleinste Gruppe besteht aus zwei Menschen, die größte ist die Menschheit oder eher die „potentielle“ Menschheit (die noch nicht Geborenen eingeschlossen).

Im *partikularen* Phänomen *ohne Gewalt* geht es darum, wie ich oder meine Freunde und ich ein Leben führen, das frei von Gewalt ist, in dem keiner von uns Gewalt gegen die anderen ausübt. Zum partikularen Wesen von *gegen Gewalt* gehört das Untergraben von Gewalt, die zu einem Zeitpunkt trotz allen Versuchen, ihr Auftreten zu verhindern, auftritt. Ein Problem für partikulare Gewaltfreiheit ist die Schwierigkeit, eine vernünftige Grenzlinie zwischen denen, die zu diesem „Wir“, und denen, die nicht dazugehören, zu ziehen. Das universelle Wesen von *ohne Gewalt* oder *gegen Gewalt* bezieht sich auf Gewaltfreiheit, die die gesamte Menschheit betrifft. Darum ist Gewalt, die in anderen Gruppen als der eigenen auftritt, ebenso bedeutsam.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Da mein Schwerpunkt die Gesellschaftlichkeit der Gewaltfreiheit ist, ist für mich nur der soziale Bereich wichtig. Gandhi und andere Befürworter der Gewaltfreiheit allerdings sehen Gewaltfreiheit in Beziehung zum „Universum“ oder zu allen Lebewesen (Tieren, Pflanzen oder einfach „Mutter Erde“).

¹⁷⁸ Es bleibt die Frage, welcher Bereich der Gewalt zählt. Selbst wenn man die Menschheit als ein Ganzes sieht, als ein „Wir“, zu dem wir gehören, kann man



die verschiedenen Formen der Gewalt auf recht beschränkte Weise sehen – zum Beispiel auf Töten beschränkt.

Anmerkung: Zum Begriff „Gewaltfreiheit“ gehören drei Spannungen zwischen extremen Polen; jede von ihnen betont eine besondere Bedeutung unter verschiedenen Möglichkeiten. Abhängig davon, ob eine minimale oder maximale Bedeutung betont wird, variiert der „gesellschaftliche Bereich“ der Gewaltfreiheit in (1) oder (2). Außerdem variiert die Betonung von *ohne Gewalt* oder *gegen Gewalt* (3) in verschiedenen Bewegungen, selbst wenn Gewaltfreiheit ihrer Definition nach ein gewisses Maß an Kombination von *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt* verlangt.

2.2 Die variierende Bedeutung von Gewaltfreiheit

Die umfassendste *maximale Bedeutung* von Gewaltfreiheit ist diejenige, die die Menschheit als ein „Wir“ auffasst, die Gewalt als „Verhindern der Selbstverwirklichung“ sieht und die Gewaltfreiheit als etwas definiert, das sowohl *ohne Gewalt* als auch *gegen Gewalt* umspannt.¹⁷⁹ Die umfassendste *minimale Bedeutung* von Gewaltfreiheit versteht das „Wir“ als etwas, das nur eine Primärgruppe (wie eine Familie) umfasst, ausschließlich „Töten“ als Gewalt betrachtet und Gewaltfreiheit in der Praxis als eindimensional behandelt.¹⁸⁰ Zwischen diesen Extremen kann man einige unterschiedliche Kombinationen mit mehr oder

¹⁷⁹ Um von „maximaler Gewaltfreiheit“ zu sprechen, könnten wir auch eine Zeitdimension fordern. In einem einfachen Zeitmodell kann Gewalt als *Geschichte* (schon ausgeführte Gewalt), *Gegenwart* (Gewalt die jetzt auftritt) und *Zukunft* (Gewalt, die auftreten könnte) erscheinen. In diesem Fall würde maximale Gewaltfreiheit versuchen, in allen drei Zeitrahmen mit Gewalt umzugehen. Historische Gewalt kann nicht rückgängig gemacht werden, aber durch Gesundheitsversorgung, Therapie, Organisationsarbeit und Versöhnung können die Wirkungen von bereits aufgetretener Gewalt nach dem Auftreten minimiert werden. Auf Gewalt der Gegenwart und in gewissem Maße auch der Zukunft liegt in diesem Zusammenhang mein Schwerpunkt.

¹⁸⁰ Aber um als Gewaltfreiheit zu gelten, müssen *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt* in bedeutsamer Kombination dazugehören.

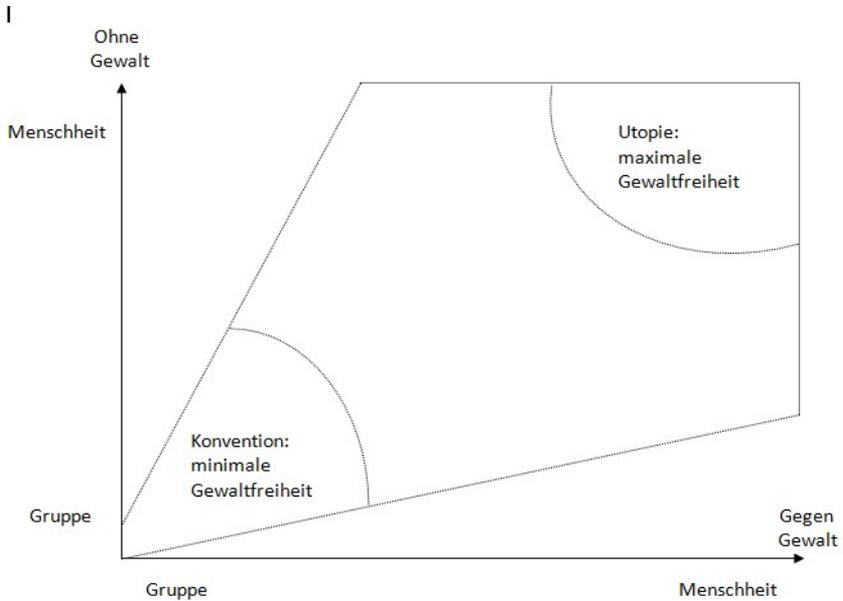
weniger weit gefasster Bedeutung von „Wir“, „Gewalt“ und „Gewaltfreiheit“ schaffen: zum Beispiel: „wir“ als „die Nation“, „Gewalt“ als „widerrechtliche Verletzungen“ und „Gewaltfreiheit“ als eine nicht aggressive militärische „Verteidigung“ gegen gewaltsame Angriffe anderer auf die Nation.

Je minimaler die Bedeutung von „wir“, „Gewalt“ und „Gewaltfreiheit“ ist, umso leichter kann man eine Bewegung als gewaltfrei verstehen. Damit wir jedoch nicht in einer Situation enden, in der alles als „Gewaltfreiheit“ bezeichnet wird, schließe ich nur solche Bewegungen ein, die (1) das „Wir“ als etwas verstehen, das wenigstens die *eigene Gruppe und dazu andere Gruppen, die an einem Konflikt beteiligt sind, umfasst* („den Feind“, „Gegner“, „dritte Parteien“ und so weiter), die (2) „Gewalt“ als etwas definieren, das wenigstens eine *dauerhafte physische Verletzung* verursacht und die (3) Gewaltfreiheit als etwas ansehen, das wenigstens *teilweise ohne Gewalt und gegen Gewalt miteinander verbindet*.¹⁸¹ Bewegungen mit diesen Kennzeichen werden als gewaltfreie Bewegungen betrachtet. Wichtige gewaltfreie Bewegungen können zwar „wir“, „Gewalt“ und „Gewaltfreiheit“ auf andere Weise auffassen, die Bedeutung dieser Ausdrücke sollte aber nicht enger sein, als oben angeführt. Ich erhebe jedoch nicht den Anspruch, dass diese Darstellung „richtig“ sei – Definitionen sind Werkzeuge und mehr oder weniger für einem bestimmten Zweck brauchbar. Mein Zweck ist es, eine Art von „Gewaltfreiheit“ zu untersuchen, die anspruchsvoller als der herkömmliche Typ ist. Ich denke, dass Gewaltfreiheit ihre Bedeutung verliert, wenn sie als so inklusiv

¹⁸¹ Wenn eine gewaltfreie Bewegung „den Feind“ als etwas sieht, das zum sozialen Bereich („wir“) gehört, bedeutet das nicht notwendig, dass man Freundschaft, Liebe oder Einheit verspürt. Es bedeutet jedoch, dass der gewaltfreie *Kampf ohne Gewalt und gegen Gewalt* alle diese Menschen einschließt und dass die in dem sozialen Bereich auftretende Gewalt ein gemeinsames Problem enthält, das behandelt werden muss.

verstanden wird, dass sie alle Aktivitäten bezeichnet, bei denen Töten nicht erlaubt ist.¹⁸²

Der Begriff Gewaltfreiheit ist eine widersprüchliche Konstruktion. Der Antagonismus in Bewegungen zwischen *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt* zeigt sich in der relativen Betonung, die Akteure auf die beiden Seiten der Gewaltfreiheit legen (vgl. (3) in Abbildung 2.2), der Bedeutung, die sie „Gewalt“ oder „Unterdrückung“ (Abbildung 2.1) zumessen, und dem gesellschaftlichen Bereich der Gewaltfreiheit (vgl. (1) und (2) in Abbildung 2.2). Das können wir erkennen, wenn wir Begriffe mithilfe von Spannungen und Antipoden wahrnehmen und nicht als einander ausschließende Kategorien betrachten.



Anmerkung: Die Abbildung zeigt, dass der Bereich der Gewaltfreiheit von seiner minimalen und maximalen Version

¹⁸² In anderen Zusammenhängen mögen andere Grenzen angemessen sein: zum Beispiel könnten andere Definitionen von „Gewaltfreiheit“, „Gewalt“ und „wir“ notwendig werden, wenn man verschiedene Typen von gewaltfreien Bewegungen nach Gandhi untersuchen will.

getrennt ist. Die minimale Version bezieht sich ausschließlich auf die Gruppe und wird herkömmlich in jeder Gesellschaftsgruppe sanktioniert. Die maximale Version umfasst die ganze Menschheit und ist eine utopische Vision von etwas (Un)Möglichem. Die horizontale Achse nähert sich dem maximalen Versuch von *gegen Gewalt*; die vertikale Achse nähert sich dem maximalen Versuch von *ohne Gewalt*. Nur was innerhalb der punktierten Linien liegt, ist „Gewaltfreiheit“, da es einen Versuch vom Handeln gegen *Gewalt* mit *ohne Gewalt* verbindet.

2.3 Der Bereich der Gewaltfreiheit

Wir können also *den Bereich der Gewaltfreiheit*, wie ihn Abbildung 2.3 zeigt, erkennen. Unabhängig von den Definitionen von Gewalt und Unterdrückung bewegt sich Gewaltfreiheit sowohl zwischen *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt* als auch zwischen „Gruppe“ und „Menschheit“. Die Gewaltfreiheit, die uns hier interessiert, ist das, was zwischen ihrer minimalen und ihrer maximalen Version liegt. Gewaltfreiheit kann die Form einer gesellschaftlichen *Konvention* annehmen: die normierende Variante der minimalen Gewaltfreiheit, die soziale Gruppen im Innern anwenden. Gewaltfreiheit kann auch eine maximale Version in Form einer *Utopie* besitzen: visionäre, prinzipielle und ethische Gewaltfreiheit, wie sie in der Literatur, in der Fantasie oder praktisch und symbolisch in der gesellschaftlichen Praxis ausgedrückt wird. Gewaltfreiheit wird hier zu einem Begriff, der die Realität innerhalb einer Gruppengemeinschaft (deren Mitglieder gegeneinander keine Gewalt einsetzen) mit einem visionären Ideal (in dem die Welt von Gewalt befreit ist) verbindet.

Die begrifflichen Elemente des Ausdrucks Gewaltfreiheit sind widersprüchlich und schwierig, und zwar sowohl philosophisch und ideologisch als auch praktisch und organisatorisch. Die gewaltfreie Bewegung umfasst daher ein gesellschaftliches

Gebiet, in dem die Akteure sich in ihrer *Enthaltung von Gewalt einig sein können – in der Form von sowohl ohne Gewalt als auch gegen Gewalt –, sich aber nicht darüber einig sind, was diese Enthaltung bedeutet.* Die problematische Einheit zwischen den beiden Dimensionen der Gewaltfreiheit bedeutet, dass verschiedene Menschen, Gruppen und Bewegungen diese Dimensionen auf unterschiedliche Weise kombinieren, aber dennoch zu derselben historischen Gewaltfreiheit-Bewegung gehören können. Genau das ist in der Geschichte derartiger Bewegungen aufgetreten.

Gewaltfreier Widerstand Jeder der beiden Begriffe von Gewaltfreiheit – gewaltfreier Widerstand und gewaltfreie Konstruktion – hat seine eigenen Unterbegriffe. Gewaltfreier Widerstand kann viele Formen annehmen; eine davon ist Ungehorsam.

Ungehorsam liegt vor, wenn man sich weigert, den Rechts- oder Gesellschafts-Regeln oder dem Befehl einer Autorität zu folgen. In seiner breiteren Bedeutung bezieht sich Ungehorsam auf nicht konformes oder auf „abweichendes“ Verhalten.¹⁸³ Dazu kann auch gehören, dass man beschließt, nicht zu handeln, d. h. dass man das, was erwartet wird, *nicht* tut.¹⁸⁴ In dieser Untersuchung

¹⁸³ Giddens (*Sociologi*, 1994: 162–3). „Das Wesen des gewaltfreien Widerstandes ist ungewohnte Nonkonformität“ (Seifert, *Conquest by Suffering: The process and prospects of nonviolent resistance*, 1965: 184).

¹⁸⁴ Es ist wichtig zu verstehen, dass Aktionen keine unabhängigen Einheiten von Ereignissen mit einem eindeutigen Ende oder Anfang sind (das ist die naive Realismus-Auffassung von Aktion), sondern dass sie ein Ablauf von unaufhörlichen Aktionen sind, deren Übergang in durch Analyse nicht zu trennende Phasen von „Nicht-Aktion“ im absoluten Sinn unmöglich ist, solange man noch lebt (vgl. Kapitel 3 und Mortensen, 'Den amerikanska pragmatismen', 2003). „Passivität“ – d. h. beschließen, in einer gegebenen Situation *nicht* zu handeln – ist ein Verhalten auf derselben Ebene wie „Aktivität“. Beide Phänomene drücken verschiedene Variationen von

wird Ungehorsam als eine Hauptform des Widerstandes gegen Macht und strukturelle Gewalt erörtert, und damit auch gegen die Fähigkeit, direkte Gewalt zu organisieren.

Ziviler Ungehorsam ist eine besondere Form von Ungehorsam und stellt einen mutmaßlichen Bruch von Gesetz, Normen, Ordnung, Regulierungen oder anderen von Menschen aufgestellten Regeln dar. Er wird ohne (Drohung mit) Gewalt gegen andere ausgeführt – jedenfalls ohne physische Verletzung. Dazu gehört, dass wenigstens einige Akteure in der Öffentlichkeit persönliche Verantwortung für ihre Aktionen übernehmen müssen, allerdings sehen sie ihre Aktionen nicht als (schweres) Verbrechen an, wenigstens nicht im moralischen Sinn.¹⁸⁵

Zum zivilen Ungehorsam als einem „mutmaßlichen Verbrechen“ oder einer Herausforderung des etablierten „Rechts“ gehört es, dass die Mitglieder der betroffenen gesellschaftlichen Gemeinschaft ernsthaft über ihre Gründe dafür nachdenken, dass sie die Handlung, wenigstens zu Anfang, als moralisch und von Rechts wegen kriminell ansehen bzw. angesehen haben. Deshalb haben die Behörden zumindest den Verdacht, dass ein

Verhaltensmustern aus, die in verschiedenen Gruppen und Situationen normgebend sanktioniert werden können oder nicht.

¹⁸⁵ Eine andere und übliche Definition ist „absichtlich das Gesetz brechen, um gegen Ungerechtigkeit zu protestieren“. (Hugo Adam Bedaus Kapitel ‘Civil disobedience’ in Powers and Vogele, *Protest, Power, and Change: An encyclopedia of nonviolent action from ACT-UP to women’s suffrage*, 1997: 83). Man vergleiche mit anderen Definitionen in Hengren (*Civil Olydnad: En dialog*, 1999), Rawls (*A Theory of Justice*, 1971), Sharp (1973), Smith and Deutsch (*Political Obligation and Civil Disobedience: Readings*, 1972). Vgl. auch den Anhang in Månsson (*Olydnad: Civil olydnad som demokratiskt problem*, 2004); dort werden einige verschiedene Definitionen aus der Literatur genannt. Ich verwende den Ausdruck ziviler Ungehorsam gemäß der Tradition Gandhis, in der persönliche (öffentliche) Verantwortung und Gewaltfreiheit verkörpert sind: „Wir müssen daher dem Adjektiv ‚zivil‘ seinen vollen und deshalb größeren Wert beimessen als dem ‚Ungehorsam‘. Ungehorsam ohne Anstand (*civility*), Disziplin, Unterscheidung und Gewaltfreiheit ist bestimmt Zerstörung. Ungehorsam, mit Liebe verbunden, ist das lebendige Wasser des Lebens“ (Gandhi 1998: Volume 4: 52–3).

Verbrechen begangen wird, während die Aktivisten bewusst dieses Risiko auf sich nehmen, obwohl sie nicht sicher sein können, was dabei herauskommen wird. Wenn man zivilen Ungehorsam einzig und allein als Verbrechen im rechtlichen Sinn ansieht und nicht wie hier als einen gesellschaftlichen Begriff von etwas, das *ein Verbrechen sein kann* (mit dem Risiko, dafür verurteilt zu werden), kommt man in die seltsame Position, in der Handlungsweisen, die eine Verurteilung vor Gericht zur Folge haben (was manchmal geschieht), plötzlich nicht mehr „zivilen Ungehorsam“ darstellen. Das würde bedeuten, dass erfolgreiche Aktionen von Aktivisten – diejenigen, durch die sie andere, sogar die Gerichte, davon überzeugen, dass die Aktion richtig war – plötzlich zu etwas anderem werden.¹⁸⁶ Das führt zu einem begrifflichen Dilemma, das darin besteht, dass der erfolgreiche zivile Ungehorsam der Aktivisten nicht ziviler Ungehorsam *genannt* werden kann.

Wir müssen unbedingt zwischen Ungehorsam gegen legitime Regeln und gegen illegitime Regeln unterscheiden. Letztere sind Regeln, die von der betroffenen Bevölkerung nicht befürwortet werden.

Als Infragestellung der Legitimität von Regeln ist ziviler Ungehorsam gegen Regeln, die in einer bestimmten Gemeinschaft als legitim angesehen werden, schwieriger aufrechtzuerhalten oder zu verteidigen und es ist schwieriger, dafür Anerkennung zu gewinnen. Nach allgemeiner Meinung sind Normen legitime Regeln in einer Gruppe, während Gesetze und andere Regelungen nicht notwendig legitim sein müssen. Es ist jedoch eine Tatsache, dass auch Normen illegitim sein können.

¹⁸⁶ Zwar ist es ungewöhnlich, dass Aktivisten vor Gericht für unschuldig erklärt werden, aber es geschieht immer wieder. Vgl. zum Beispiel Angie Zelter (*Trident on Trial: The case for people's disarmament*, 2001). Sie wurde sowohl in England als auch in Schottland für unschuldig erklärt. Auch Peace News 2463–4, July–August 2005, p. 3: Dort wird über zwei freigesprochene Umwelt-Aktivisten in Australien berichtet.

Habermas schreibt, dass die Legitimität von Normen voraussetze, dass sie hinterfragt und überprüft werden könnten (vgl. Kapitel 3).

Außerdem kann das Brechen von Regeln auch als *Folge* einer Aktion auftreten: das heißt, in Fällen, in denen Gesetzesübertretungen nicht an sich das Ziel sind, aber vorkommen, während die Aktivisten versuchen, etwas anderes zu erreichen. Eine Aktionsgruppe, die die Zufahrtsstraßen zu einem WTO-Konferenz-Gebäude in Seattle blockiert, zeigt damit nicht, dass sie etwas gegen das Verbot in den USA hat, dass Menschen auf einer Autostraße sitzen.

Ebenso gibt es einen Unterschied zwischen dem Ungehorsam gegen eine *einzelne Regel* und gegen ein *Regulierungssystem*, denn ein Verstoß gegen *eine* Regel kann durch andere Regeln unterstützt werden, während eine Gesetzesübertretung einer (legitimen) Anordnung einer Gemeinschaft kaum Unterstützung von der maßgeblichen Gemeinschaft bekommen kann (auch wenn sie von anderen Gesellschafts-Gemeinschaften mit anderen Regulierungssystemen unterstützt werden kann).

Gewaltfreie Konstruktion Die „Politik einer kreativen Lebensweise“ der gewaltfreien Konstruktion ist für Gewaltfreiheit von zentraler Bedeutung, aber leider wird sie oft ignoriert oder in verschiedenen Richtungen entwickelt.¹⁸⁷ Es gibt verschiedene Variationen von gewaltfreier Konstruktion ebenso wie von gewaltfreiem Widerstand, je nach Kontext und anderen Bedingungen. Wir können einige Methoden und Aktivitäten erörtern, aber zuvor müssen wir *drei zentrale Begriffe* definieren, ehe wir fortfahren.

Ein konstruktives Programm ist ein Plan für die Konstruktion von Gesellschaftsstrukturen, Institutionen und Praktiken, die die

¹⁸⁷Rigby ('Be practical, do the impossible: the politics of everyday life', 1986: 94).

bekämpften ersetzen können. Das konstruktive Programm veranschaulicht ein gewaltfreies Ziel und baut darauf auf. Es umfasst einen zusammenhängenden Bereich von Aktivitäten, Methoden, gesellschaftlichen Institutionen und Organisationen. Zusammen schaffen sie die Voraussetzungen für *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt*, indem sie Ressourcen mobilisieren (Kenntnisse, Organisation, Technik, Menschen, Geld und so weiter) und indem sie Selbstachtung und Würde fördern, die den Untergeordneten die Kraft geben, gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung auf gewaltfreie Weise Widerstand zu leisten. Ein voll entwickeltes Programm soll verschiedene Menschengruppen und Aktivitäten in einer „gewaltfreien Gesellschaft“ zusammenführen.

Gewaltfreies Training ist das Gegenstück der gewaltfreien Bewegungen zum militärischen Training: eine zeitlich begrenzte und intensive Vorbereitung auf gewaltfreie Aktionen. Bestimmte besondere Fertigkeiten und Kenntnisse werden trainiert, mit deren Hilfe die gesellschaftliche Praxis der Gewaltfreiheit gefördert wird. Bewegungen organisieren Kurse in Gewaltfreiheit; diese haben sich in Verbindung mit der Bürgerrechtsbewegung entwickelt und haben sich dann in andere gewaltfreie Bewegungen hinein verbreitet. In diesen Kursen werden die Teilnehmer in Gesprächen, Übungen und Rollenspielen auf Aktionen vorbereitet. Sie werden in Versammlungsformen und Techniken der Gesprächsführung geschult und lernen, mit Gewalt umzugehen. Die Teilnehmer erwerben Kenntnisse über Gewaltfreiheit und über das Organisieren und Planen von Kampagnen. Die Trainings sind oft thematisch und auf die gegenwärtigen Bedürfnisse einer Gruppe zugeschnitten und können ein paar Stunden oder ein paar Tage dauern oder auch einige Monate oder sogar Jahre. Training, das länger als eine Woche dauert, ist jedoch unüblich.

Gewaltfreie Lebensweisen sind Experimente von Aktivisten mit neuen kollektiven und individuellen Lebensweisen.¹⁸⁸ In einer gewaltfreien Lebensweise geht es darum, dass Menschen in ihrem Leben eine bestimmte Weise darstellen, die sich auf starke Werte von einem rechtschaffenen Leben („lebendiges Zeugnis“) gründen. Diese Lebensweise ist nicht persönlich oder ein „Stil“, sondern ein gesellschaftliches Phänomen und gehört zu den politischen Ausdrucksmitteln in Bewegungen; sie sind in der Tat ein typischer Teil der Spätmoderne („Lebenspolitik“). Wenn man Gandhis Sichtweise folgt, kann man sagen, dass es bei „wahrem *swaraj*“ (wahrer Unabhängigkeit) darum geht, „unserer eigenen ‚inneren Souveränität‘ entgegenzuwirken ... und damit unser Leben zu einer ‚Gegenspannung‘ gegen die Regierungsmaschinerie werden zu lassen“.¹⁸⁹ Die Lebensweisen der Gewaltfreiheit werden auf verschiedene Weise ausgedrückt: einfaches Leben, freiwillige Einfachheit, freiwillige Armut, Gelübde, Vegetarismus, Veganismus, Gemeinschaft leben, Gesinnungsgemeinschaft, Kommune, Ko-op, Friedenslager und Widerstandsgemeinschaft.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Rigby (*Alternative Realities: A study of communes and their members*, 1974; 1986) und Gugel (*Gewaltfreiheit: Ein Lebensprinzip: Materialien 6*, 1983) erörtern gewaltfreie Lebensweisen hinsichtlich verschiedener Aspekte und stellen verschiedene Lebensweisen-Projekte innerhalb der Bewegung dar. Vgl. oben Rigby (1974: 21–2, 32–3) und die Kritik an der Flucht vor der Verantwortung in alternative Lebensweisen: das heißt, Menschen leben alternativ, aber sie handeln nicht gewaltfrei und in Solidarität mit der übrigen Gesellschaft (Rigby 1974: 39–42).

¹⁸⁹ Rigby (1986: 90–1).

¹⁹⁰ Goss-Mayr et al. (*De fattigas gåva till de rika: Om ickevåldskamp i Latinamerika*, 1979); Mathai (2000: 120 ff.) on vows; O’Gorman (*Base Communities in Brazil: Dynamics of a journey*, 1983) on ‘community’; Rigby (1974; 1986); Rawlinson (*Communities of Resistance: Nuclear and chemical pollution cross frontiers and so did the protesters of the Upper Rhine*, 1986) über ‘communities of resistance’; Tracy (*Direct Action: Radical pacifism from the Union Eight to the Chicago Seven*, 1996:76–81) über ‘intentional community’.

Die ambivalenten Annahmen über Gewaltfreiheit

Der allgemeine Begriff Gewaltfreiheit, wie wir ihn bisher untersucht haben, drückt eine *Ambivalenz* innerhalb des Begriffes selbst aus. Die Lösung des einen Problems verursacht also ein anderes Problem.

Analytisch kann man eine Anzahl einander entgegengesetzter Beziehungen voneinander trennen. Kollektive Akteure müssen Wege finden, mit diesen Widersprüche umzugehen. Gleichzeitig geben sie einige *utopische Ideale* vor. Die utopischen Ideale bieten etwas Wertvolles, man kann sie jedoch unmöglich vollkommen verwirklichen. Sie enthalten die Leitziele und zeigen damit eine Richtung für Verbesserung.

Im gewaltfreien Kampf müssen wir zwischen zweierlei unterscheiden: einerseits dem Endziel, das eine versöhnte Gesellschaft größerer Gerechtigkeit ist, in der die Freiheit mit allen aus ihr hervorgehenden Verwandlungen blüht, einer Aufgabe, die ständig durch die Geschichte des Menschen gestellt wird, und andererseits den Schritten, durch die wir sie verwirklichen. Gewaltfreies Engagement erfordert einen langen und beharrlichen Kampf, tatsächlich, ständiges Engagement.¹⁹¹

Die Spannung dieser Ambivalenz zeigt sich auf verschiedene Weise: in erster Linie in dem Versuch, zwei im Grunde getrennte Phänomene zu *vereinen*. Der Kampf gegen Gewalt ist mit dem Aufbau der Fähigkeit vereint, ohne Gewalt anzuwenden, zu leben (und er vereint *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt*). Das *Ziel* des Kampfes (Utopia oder Vision) ist *mit seinen Mitteln* (den Werkzeugen des Ziels) verbunden und *Moral* (was getan werden soll oder sollte) *ist mit Praxis* (dem, was ist oder was getan wird) *verbunden*.¹⁹² Der Vereinigungsversuch wird durch „gute“

¹⁹¹ Goss and Goss-Mayr (1990: 33).

¹⁹² Ziele, Mittel, Moral und Praxis haben typischerweise die Neigung, zu Gewaltfreiheit zu verschmelzen. Næss

Aktions-Beispiele ausgedrückt, da man hofft, dass in diesen Beispielen Gewalt und Unterdrückungsverhalten der anderen infrage gestellt und schließlich verändert wird.

Trotz Verbot saßen Schwarze und Weiße in Cafés und Imbissstuben zusammen und forderten, gleich behandelt zu werden: Sie veranstalteten ein „Sit-in“.¹⁹³ Durch das Abhalten von Sit-ins versuchte die Bürgerrechtsbewegung das Ziel bürgerlicher Gleichstellung oder Nicht-Diskriminierung und Nicht-Rassentrennung in den USA zu verwirklichen. Das Ziel wurde mit den konkreten Mitteln der Aktion ausgedrückt (Sit-ins führten dazu, dass es in einigen Cafés keine Rassentrennung mehr gab; damit brachen diese die Rassentrennungsgesetze). „[Du] wirst nicht nur deine Rechte und die Rechte anderer *vertreten*, sondern du wirst sie ausüben und alle Konsequenzen auf gewaltfreie Weise auf dich nehmen.“¹⁹⁴ Der Versuch ist zwar schön, aber eine Aktion kann ihre moralische Botschaft nicht immer verwirklichen. In der Praxis ist es manchmal schwierig, die Risiken auf sich zu nehmen, die die Moral fordert, oder friedlich zu handeln, wie die Bewegung es erwartet. So war es zum Beispiel, als Provokation und Demütigung die mutigen Aktivisten bedrängten, die allein in ein weißes Gebiet gingen.¹⁹⁵ In Portsmouth reagierten die Aktivisten mit Gewalt, als sie von Weißen angegriffen wurden, die sie mit Ketten und Hämmern schlugen.¹⁹⁶ Ebenso kann es schwierig sein, die Verwirklichung der Ziele der Aktion zu

nennt Gandhis Konflikttheorie sowohl pragmatisch als auch moralisch (1974: particularly 15, 19, 21). Vgl. auch Bondurant (1988: 34).

¹⁹³ Sit-ins wurden 1936–37 populär, als 200.000 Arbeiter zuerst bei Goodyear-Reifen in Akron, Ohio, und dann später in einigen Fabriken von General Motors von dem gewaltfreien und Arbeiter-Aktivisten A. J. Muste organisiert wurden (Cooney and Michalowski, *The Power of the People*, 1977: 69–70, 138–9).

¹⁹⁵ Gewalt von Weißen im Freiheits-Sommer 1964 trug dazu bei, dass Studenten sich entschlossen, Gewaltanwendung zu empfehlen und ihrer Organisation SNCC verließ die Disziplin der Gewaltfreiheit (vgl. McAdam, *Freedom Summer*, 1988: 122–3).

¹⁹⁶ Sharp (1973: 559–60).

beweisen. Das Café, das allen zugänglich gemacht werden sollte, lief Gefahr, zu einem Ort zu werden, den nur noch wenige besuchen wollten, und zwar wegen des wütenden Mobs, der sich über einen beleidigten Café-Besitzer und obstinate Aktivisten ärgerte. Wer kann schon die Vision der Bewegung von einer Zukunft der Gleichheit und der gegenseitigen Achtung praktisch darstellen? Aber der *Versuch* ist in der gewaltfreien Aktion vorhanden und wird durch die konkrete Praxis mehr oder weniger deutlich sichtbar gemacht.

Gleichzeitig wird die der Gewaltfreiheit innewohnende Ambivalenz durch Versuche gezeigt, Phänomene zu *differenzieren*, deren Differenzierung im Grunde eher unwahrscheinlich ist. Gewaltfreie Aktivisten stellen sich vor, dass man zwischen dem Gegner als Person (dem Unterdrücker als individuellem und gleichberechtigtem Mitglied der Menschheit) und den Handlungen oder Rollen des Gegners (der Unterdrückung als System von Rollen und Institutionen) unterscheiden könne.¹⁹⁷

Während sie gegen diese Rollen und Verhaltensweisen kämpfen, die das System von Gewalt und Unterdrückung aufrechterhalten, setzen sie ihren Ehrgeiz darein zu zeigen, dass alle Menschen (und

¹⁹⁷ Næss (1974: besonders 151–3). Man kann das Argument mit der Unterscheidung in der klassischen Sozialpsychologie-Theorie vergleichen. Diese unterscheidet zwischen Individuen und ihren Rollen in strukturierten Kontexten. Auch neues Theoretisieren ist wichtig. Sowohl Goffman (zum Beispiel) als auch die post-strukturelle Theorie kritisieren den Glauben, dass hinter der Maske der Rollen oder sozial konstruierten Identitäten etwas „Wahres“ sei. Die Vorstellung vom autonomen und in sich einigen „Subjekt“ wurde kräftig kritisiert und viele haben stattdessen für ein fragmentiertes, vielfältiges und wechselndes Subjekt argumentiert. Diese Sichtweise stellt gewaltfreie Bewegungen auf neue Weise in Frage, aber sie eröffnet auch neue Möglichkeiten. Niemand – weder der gewaltfreie Aktivist noch der „Unterdrücker“ – ist einheitlich oder nicht ambivalent. Viele inkongruente Aspekte derselben Person können beteiligt sein und darum gibt es auch Möglichkeiten, einander über die Gruppengrenzen und feindlichen Linien hinweg zu begegnen.

besonders die, die sich als Feinde der Bewegung betrachten) immer noch Zuwendung und Achtung verdienen. Diese Differenzierung zwischen Person und Rolle drücke sich darin aus, dass die Macht (der Unterdrückung) gebrochen, und darin, dass das Gespräch (mit den Unterdrückern und anderen Beteiligten) gefördert werde.¹⁹⁸

Die andere inszenierte Differenz ist die zwischen einer *absoluten Wahrheit* über die Realität (im ontologischen Sinn) und der Sichtweise oder Einstellung einer *relativen oder teilweisen Wahrheit* (im epistemologischen Sinn). Dieser Unterschied gilt in grundlegendem Sinn dann, wenn die gewaltfreie Aktion einen zunehmend weiten Konsens unter einer größeren Anzahl von Menschen anstrebt.

Die utopischen Ideale als Ganze schaffen eine Reihe von doppeldeutigen Annahmen. Die Doppeldeutigkeit drückt sich in der Aktion aus, die widersprüchlich ist oder anspruchsvolle Regeln des Engagements enthält:¹⁹⁹ zum Beispiel sollten sich Aktivisten der gewaltsamen Verteidigung oder Rache enthalten und sollten keine Schwäche des Gegners oder eine Schwierigkeit ausnutzen, in die der Gegner geraten ist,²⁰⁰ und gleichzeitig sollten sie wirksamen Widerstand leisten; Aktivisten sollten zivilen Ungehorsam üben und auch dem gehorchen, was moralisch richtig ist, und sich dabei diszipliniert verhalten; Aktivisten sollen Nichtzusammenarbeit in gewissen Zusammenhängen organisieren, während sie Kooperations-Projekte mit der Opposition über das, worauf man sich geeinigt hat, entwerfen; Aktivisten sollten ein konstruktives Programm entwickeln und sogar den Gegner vor Verletzungen schützen und Vertrauen

¹⁹⁸ Klaus Bögniel (jetzt Engell-Nielsen), Per Herngren und Stellan Vinthagen prägten und entwickelten 1997 den Ausdruck „Brechen der Macht undgesprächsfördernde Konflikt-Bearbeitung“.

¹⁹⁹ Das ist eine Auswahl aus Bondurant (1988), Gandhi (1970), Næss (1974) und Sharp (1979). Vgl. Anhang.

²⁰⁰ Pelton (*The Psychology of Nonviolence*, 1974: 212).

zeigen, auch wenn sie damit ihre eigene Sicherheit aufs Spiel setzen oder zuvor betrogen worden sind.²⁰¹

Jede gewaltfreie Gruppe oder Bewegung *muss* es auf die eine oder andere Weise schaffen, praktische Lösungen für diese Dilemmata zu finden, um *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt* Zwecke und Mittel einerseits und Moral und Praxis andererseits miteinander zu verbinden und zwischen Person und Rolle und absoluter Wahrheit und relativer Wahrheit zu unterscheiden. Die Versuche, diese Probleme zu lösen, müssen auch in ihren besonderen Zusammenhängen entwickelt werden, damit die Form der Aktion gesellschaftlich bedeutsam und nicht auf absurde Weise widersprüchlich ist. Versuche, diese Dilemmata zu handhaben, werden in Darstellung und Gespräch verständlich gemacht und damit wird ein gewaltfreier Diskurs aufgebaut.

Ebenso wie ihre Gegner kämpfen auch gewaltfreie Aktivisten für ihre Sache, aber anders als die meisten Gesellschaftskritiker fördern sie einen Konsens oder eine Arbeitsvereinbarung zwischen verschiedenen Akteuren in den Konflikten, an denen sie teilhaben. Manchmal geht es darum, den vorhandenen von Macht durchtränkten Konsens oder das Schweigen zu brechen, in dem der Konflikt nicht anerkannt wird – selbst dann ist es das Ziel, einen echten Konsens aufzubauen, indem man den Konflikt transformiert. Für Gandhi ging es darum, durch Konfrontation und durch das Entwickeln eines gemeinsamen Verständnisses zu einer Vereinbarung mit der Opposition zu kommen. Da die gewaltfreie

²⁰¹Pelton (1974: 212–19). Vgl. auch Juergensmeyer (2003: 38–9). Es geht darum, dass man sein unmittelbares Schicksal teilweise dem Gegner in die Hand gibt. Wenn diese Handlung selbst in einer von Misstrauen geprägten Beziehung Glauben schaffen soll, ist es notwendig, ein Risiko auf sich zu nehmen. Vgl. die

‘GRIT’-Methode, die Osgood erörtert (*An Alternative to War or Surrender*, 1962); dazu gehört ein stufenweiser Abbau von Spannung, für den man eine Schritt-für-Schritt-Deeskalation einsetzt, in der man zuerst als gutes Beispiel handeln und Vertrauen in die Abrüstungsverhandlungen zeigen muss.

Bewegung – nach unserem Begriffsschema - versucht, die Konflikte, in denen jemand handelt, zu lösen, zu transformieren und mit ihnen fertigzuwerden, da sie alle betroffenen Partner einbezieht (sie nicht nur aus Eigeninteresse beherrscht) und da sie sich auf alle Konflikaspekte gründet (nicht nur die gegenwärtige Krise), sollte der Widerspruch als ein *Versuch* interpretiert werden, *einen Konflikt durch konsens-orientierte Infragestellung von Ungerechtigkeit, Gewalt und Unwahrheit zu transformieren*. Dieser Versuch schafft anscheinend eine grundlegende Ambivalenz.

Wir haben also eine vernünftige Erklärung für integrierten gewaltfreien Widerstand. *Wie* gewaltfreie Bewegungen allerdings kreativ und dynamisch mit diesem Widerstand umgehen, sodass der Konsens zwischen den Konfliktparteien gefördert wird, ist eine ganz andere, und zwar empirische Frage. Diese interessante Frage liegt jenseits des Gebiets begrifflicher Prüfung, mit dem wir uns hier beschäftigen.

Experiment mit der Wahrheit in sozialen Konflikten durch:

<p><i>Vereinigung von</i></p> <p>1 Mitteln und Zwecken (gewaltfreien Zielen und gewaltfreien Werkzeugen)</p> <p>2 <i>Ohne Gewalt</i> und <i>gegen Gewalt</i> (handeln, ohne Gewalt anzuwenden, und vorhandener Gewalt zuwiderhandeln)</p> <p>3 Moral und Praxis (die Gewaltfreiheit, die sein sollte/gemacht werden sollte und die, die da ist/ gemacht wird)</p>	<p><i>Unterscheidung zwischen</i></p> <p>4 Person und Handeln (Mitgeschöpfe und Verhaltensrollen)</p> <p>5 relative Wahrheit des Einzelnen und gemeinsame Wahrheit („Gewissen“/ „Überzeugung“ und absolute Bedeutung oder Wahrheit)</p>
---	---



Konsens zwischen gegnerischen Parteien über gewaltfreie
Veränderung der Gesellschaft



Konsens zwischen immer größeren Menschengruppen über
zunehmend konfliktgeladene Themen



Gemeinsame Wahrheit und Identität

2.4 Gandhis utopische diskursive Struktur der Gewaltfreiheit

Die grundlegende diskursive Struktur der Gewaltfreiheit In meinem begrifflichen Grundgerüst charakterisiere ich Gewaltfreiheit, indem ich einen besonderen Diskurs benutze. Dementsprechend ist Diskurs eine besondere Art, über die Welt (oder einen Teil von ihr) zu sprechen und sie zu verstehen, in der unsere Sprechmuster als eine Form der aktiven Teilnahme am Schaffen und Transformieren unserer Situation, Identitäten und sozialen Beziehungen aufgefasst werden.²⁰² Diskurs umfasst praktische Regeln, die Sprechen und andere Handlungen miteinander verbinden.²⁰³ Genau das tut das utopische Ideal einer gewaltfreien Bewegung. Mithilfe der beiden vorangegangenen Kapitel können wir die diskursive Struktur der Gewaltfreiheit zusammenfassen, die von Gandhi in Abbildung 2.4 ausgeht.

Gandhi geht von dem Verständnis aus, dass man *satya* erreichen und sich in einer kollektiven Selbstverwirklichung im göttlichen „*Brahman*“ oder „*atman*“, das alle umfasst, vereinigen kann. Wie wir gesehen haben, denkt Gandhi, dass absolute Wahrheit und Gott dasselbe sind (*satya/ Brahman*). Gemeinsam die Wahrheit (ob sie nun Gott, der Kosmos oder die letztgültige Wirklichkeit genannt wird) erreichen bringt das Ende der Unwissenheit und des Leidens und damit der individuellen Differenzen, die Konflikt verursachen, da das Ego und Wünschen sich auflösen; wir sind in einer gemeinsamen Menschheit vereint (in der Befreiung oder

²⁰² Winther Jörgensen and Phillips (*Diskursanalys som teori och metod*, 1999: 7).

²⁰³ Foucault (*The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language*, 1972: 31 ff.). Foucault schreibt, dass diskursive Ausformungen praktische Regeln sind, die veranlassen können, dass „Aussagen“ sich innerhalb eines Diskurses und mit „nicht diskursivem“ Verhalten verknüpfen. Vgl. auch Jaworski and Coupland (*The Discourse Reader*, 1999: 3).

moksha werden wir mit *Brahman* eins).²⁰⁴ Und diese gemeinsame Wahrheit und Identität kann durch das Experimentieren mit der Wahrheit in sozialen Konflikten erreicht werden.

Wir können auf dem Weg zu diesem utopischen Ziel durch Konsens-Vereinbarungen und gewaltfreien Veränderung der Gesellschaft weit kommen. Doch das Ziel selbst: vollkommene und gemeinsame Wahrheit im Sinn einer universellen Wahrheit und einem Verstehen der letztgültigen Realität, bleibt unerreichbar.

Der Diskurs drückt das Ideal aus. Gewaltfreie Aktion ist immer nur ein Versuch, dieses Ideal zu erreichen. Ob der gewaltfreie Diskurs einer besonderen Aktion zum gemeinsamen Konsens beiträgt, das heißt, ob er tatsächlich das ist, worum sich die Aktivisten bemühen, oder ob er stattdessen zu einer neuen Macht-Organisation von Auffassungen und Verhaltensweisen von Menschen führt (ein „Wahrheits-Regime“, wie Foucault es nennt) ist vor allem eine empirische Frage und keine begriffliche.²⁰⁵

Auf der Grundlage dieser Darstellung der diskursiven Struktur der Gewaltfreiheit können wir die Begriffs-Entwicklung fortsetzen. Wir können feststellen, dass Gewaltfreiheit ein zusammenhängendes Aktions-Repertoire ist – trotz der konkurrierenden Auffassungen von Wahrheit zwischen den Konfliktparteien, ja tatsächlich *dank* der Uneinigkeit - da kommunikative Rationalität in der Gewaltfreiheit angenommen wird. Wenn diese innewohnende Rationalität nicht existierte und

²⁰⁴ Gandhi (1999: Volume 37: 228, 300, 324, bezogen auf Hindu-Texte). In fundamentalem Sinn sind wir *schon* eins mit *Brahman*, aber der Schleier der Illusion hindert uns daran, das zu sehen. Durch unsere Selbstverwirklichung werden wir uns als Einzelne oder im Kollektiv dessen bewusst und leben in Harmonie mit Gott. Für Gandhi kommt der Weg zu dieser Erkenntnis durch *karma yoga* und richtiges Handeln – und deshalb Gewaltfreiheit.

²⁰⁵ Das Maß der Orientierung des Diskurses in Richtung Konsens oder Macht wird in Beziehung zum Aktions-Repertoire in seiner Gesamtheit in Kapitel 8 erörtert.

die der Gewaltfreiheit innewohnenden Widersprüche nicht bewältigen würde, müsste diese Aktionsform stattdessen als eine Übung der Macht im parteiischen Interesse der gewaltfreien Aktivist*innen dargestellt werden, wie der politische Einfluss irgendeiner anderen Interessengruppe.

Also führt mich die Begriffs-Entwicklung selbst dazu, Folgendes festzustellen: *Die innewohnenden Widersprüche der Gewaltfreiheit erfordern eine Lösung auf dem Weg über eine Art von innewohnender Vernunft in den Konfliktdynamiken, damit die Einheit ermöglicht werden kann.* Wenn diese Lösung nicht gefunden wird, funktioniert Gewaltfreiheit als Aktions-Repertoire begrifflich nicht. In dieser Hinsicht ist es die erste wirkliche Aufgabe für eine Begriffsentwicklung darzustellen, wie Gewaltfreiheit Rationalität ausdrücken kann. Darum vor allem geht es im nächsten Kapitel.

3 | DIE RATIONALITÄT DER GEWALTFREIEN AKTION

Welche Begriffe brauchen wir, um gewaltfreie Aktionsformen und ihre Beziehung zur *Rationalität* darzustellen? Diese Frage verlangt, dass wir untersuchen, wie Aktionstypen kategorisiert und rational interpretiert werden können. Ich stütze mich auf eine allgemeine soziologische Aktionstheorie und erörtere, wie die Wechselwirkung von Aktionen erklärt werden kann. Dann plädiere ich für eine wichtige Aktionstypologie für rationale Formen der gewaltfreien Aktion. Schließlich führt das zum Hinweis darauf, wie man Gewaltfreiheit fruchtbar als ein konsensorientiertes Ganzes interpretieren kann, das vier Grundtypen ambivalenter Wechselwirkung der Aktionen umfasst. Die wichtigsten empirischen Fälle, die hier zur Veranschaulichung der Begriffsentwicklung dieses Kapitels benutzt werden, sind die Bürgerrechtsbewegung in den USA in den 1950er Jahren und die westdeutsche Kampagne „Ziviler Ungehorsam bis zur Abrüstung“ der Mitt-1980er Jahre.

Wie wir gesehen haben, versteht Gene Sharp gewaltfreie Aktion als eine zweckrationale Aktion, die in Strategie oder Technik Gestalt annimmt.²⁰⁶ Ich veranschauliche Habermas'

²⁰⁶ [westdeutsche Kampagne: <http://www.atomwaffena-z.info/glossar/z/z-texte/artikel/69d5b66c4b/ziviler-ungehorsam-bis-zur-abruistung.html> (zugänglich 15.04.2017)]. Hier argumentiert Sharp in Übereinstimmung mit Autoren, die über Gewaltfreiheit schreiben (vgl. zum Beispiel Moyer, *The Practical Strategist: Movement action plan (MAP) strategic theories for evaluating, planning, and conducting social movements*, 1990) und der ehemals herrschenden Theorie über Bewegungen in Nordamerika, der Schule der Ressourcenmobilisierung, die Strategie, Eigeninteresse und wirtschaftlichen Einsatz von Ressourcen betont (vgl. zum Beispiel Zald and McCarthy, *Social Movements in an Organizational Society: Collected essays*, 1994; McCarthy and Zald, 'Social movement industries: competition and cooperation among

Handlungstypologie mithilfe konkreter Beispiele zivilen Ungehorsams und trete dafür ein, dass Gewaltfreiheit gewinnbringend als eine Art multi-rationalen Handelns in Konflikten aufgefasst werden kann, das nicht auf „Zweckrationalität“ reduziert werden sollte.

Habermas ist der Meinung, Handeln könne als Verwirklichung eines Handlungsplans, der aufgrund der Auffassung von der Situation aufgestellt wurde, verstanden werden.²⁰⁷

Bedeutungsvolle Handlungen werden hier als „Verhalten“ untersucht: Situationen, in denen sich Akteure der tatsächlichen oder möglichen Gegenwart des jeweils anderen Akteurs bewusst sind und sich gegenseitig mit berücksichtigen, wenn sie handeln.²⁰⁸

Die Bedeutung von Handlungen ist nicht auf die Bedeutung beschränkt, die ihnen Akteure selbst aufgrund ihrer Ziele, Haltungen, Überzeugungen oder Motive beimessen.²⁰⁹

Handlungen, die in gesellschaftlichen Kontexten ausgeführt werden, werden von den bei der Kommunikation in der Situation Anwesenden oder von anderen, die betroffen sind, in dem Fall interpretiert, wenn *gesellschaftliche Interpretationen* die Art und Weise beeinflussen, in der die miteinander im Konflikt befindlichen Parteien im Kontext gewaltfreier Handlungen handeln.²¹⁰

movement organizations', 1980). Kritik dieser Theorie der Bewegungen findet sich bei Melucci (*Nomads of the Present*, 1989: *Challenging codes: Collective action in the information age*, 1996a).

²⁰⁷ Habermas (*Kommunikativt handlande*, 1988: 176).

²⁰⁸ Alexander and Wiley, 'Situated activity and identity formation', in Rosenberg and Turner (*Social Psychology: Sociological perspectives*, 1990: 272–6).

²⁰⁹ Österberg (*Metasociologisk essä*, 1986).

²¹⁰ Dies Sicht auf die Bedetung von Handlungen ist von Paul Ricoeurs Hermeneutik (*Från text till handling*, 1993: 78–89, 179–81), Habermas' Kommunikationstheorie (1988: 175–7, 189, 200) und Blumers symbolischem Interaktionismus (*Symbolic Interactionism: Perspective and method*, 1969: 101–13) angeregt.

Dieselbe Handlungsweise kann unterschiedliche Bedeutungen haben und sie kann aus unterschiedlichen Perspektiven oder, genauer gesagt, aus verschiedenen Logiken der Rationalität rational sein. Wenn zum Beispiel Aktivisten eine Operation dadurch verhindern, dass sie sich physisch platzieren wie bei Transport-Blockaden, dann ist das eine Aktion, die etwas verhindert und die Abstand von etwas ausdrückt, und keine Handlungsweise, die vorwärts auf konstruktive Möglichkeiten für etwas anderes weist. Die Blockade kann jedoch als kreative Aktivität ausgeführt werden. In der deutschen Kampagne setzten sich Menschen einfach auf die Straße und weigerten sich aufzustehen, als die Transportkolonnen mit Atomwaffen und ihre Begleitfahrzeuge in die Atomwaffenbasen einfuhren oder sie verließen. Bemerkenswerterweise wurde diese Aktion von Ruheständlern und ehemaligen deutschen Soldaten, die am Zweiten Weltkrieg teilgenommen hatten, ausgeführt. Länger als zehn Tage unterbrachen 800 „Senior-Aktivisten“ ein Manöver im Wald, während andere ihre Berufe als Blockade-Werkzeuge einsetzten. In ihre weiße Berufskleidung gekleidet, blockierten Ärzte und Schwestern den Eingang zur Basis und hielten auf der Straße Vorlesungen für ihre Medizinstudenten ab. Geistliche predigten vor den Toren der Basis statt in ihren Kirchen zu ihren Gemeinden. Und ehemalige Gefangene von Konzentrationslagern saßen in Reihen in ihren alten Sträflingskleidern vor dem Tor. Andere brachten ihre Webstühle mit und webten mitten auf der Straße ihren Stoff. Wieder andere tanzten traditionelle Tänze. Eine weitere Gruppe versuchte auf einem „Marktplatz“ direkt vor dem Eingang zur Basis, Weihnachtsbäume an die Soldaten zu verkaufen. All und jede dieser Aktionen – sei es eine positive zivile Operation, eine vergnügliche Aktivität oder eine Mahnung an den schrecklichen historischen Völkermord – wurde als Werkzeug eingesetzt, das die Blockade mit Bedeutung füllte. Und das gab der Blockade neue Bedeutungen: sie wurde nicht mehr nur als

etwas angesehen, das einen physischen „Machtkampf“ zwischen zwei Parteien bezeichnete.

Die mächtigsten Waffen, die die Menschheit jemals geschaffen hat, wurden von scheinbar ohnmächtigen und alltäglichen Handlungen blockiert. „Stärke“ an sich wurde symbolisch eingeschränkt, als gebrechliche Ruheständler zu Hunderten die Atomwaffensoldaten bei einem Wald-Manöver verfolgten und Straßen und Wege so sehr blockierten, dass die Militärübungen abgebrochen werden mussten.

Gleichzeitig gewann jede einzelne Blockade dadurch eine symbolische Bedeutung, dass sie zu einer Kette von Blockaden gehörte. Die Teilnahme unterschiedlicher Gesellschaftsgruppen am Widerstand gegen die Atomwaffen-Basen schuf ein so dynamisches Bild, dass es war, als ob eine ganze Gesellschaft Widerstand leistete. Die Teilnahme von 200 Ärzten und vierzig Rechtsanwälten an den Blockaden erschwerten es, die Aktivisten zu missachten oder sie als arbeitslose Berufsaktivisten oder exzentrische Hippies darzustellen. Als sich am 12. Januar 1987 neunzehn Richter auf die Straße setzten, wurde deutlich, dass Blockaden legal sein mochten, und es stellte sich die Frage: Waren es vielleicht die Waffen, die illegal waren?

Die „negative“ Botschaft der Blockade, die Verhinderung, bekam durch ihre Vision von der Zukunft einen positiven Unterton. Die Vision war eine entmilitarisierte Gesellschaft aktiver Gesellschaftsgruppen, die die militärische Herrschaft mit Hartnäckigkeit und Humor lähmten, indem sie sich in den Weg setzten und stellten und damit den Wert ihrer zivilen Operationen behaupteten.

Die deutsche Kampagne des zivilen Ungehorsams organisierte Blockaden der Atomwaffenbasis in Mutlangen als Einzelaktion, die im Kontext einer einzelnen Gesellschaft wiederholt wurde. Und doch, die Aktionen wurden dank ihren variierenden, aber konkreten Formulierungen und der Teilnahme verschiedener

Gruppen in getrennten Aktivitäten durchgeführt. In der Kampagne wurden unterschiedliche Arten von Blockaden von unterschiedlichen Gesellschaftsgruppen ausgeführt und damit entstand eine Vielfalt von Bedeutungen.

Die rationalen Bedingungen des Ungehorsams

Der Aufbau von Institutionen und Lebensweisen *ohne Gewalt* ist weder besonders umstritten noch schwer zu rechtfertigen. In liberalen Demokratien ist es normalerweise legal, ohne den Einsatz von Gewalt zu leben, außer wenn der Staat verlangt, dass der Einzelne sich an der „Verteidigung“ des Staates beteiligt. Der Widerstand gegen Gewalt ist jedoch umstrittener. Eine übliche Form gewaltfreien Widerstandes ist ziviler Ungehorsam. Ungehorsam als eine Handlungskategorie stellt bestimmte Anforderungen oder *notwendige Bedingungen der Rationalität* an die Bewegung.

Ungehorsam setzt wie jedes gesellschaftliche Handeln eine Rationalisierung oder Legitimierung voraus, die das Handeln rational macht und rechtfertigt, wenigstens für die, die mit der Bewegung zu tun haben. Das ist *innere Legitimierung*. Daraus ergibt sich gewissermaßen, dass Ungehorsam *in die bestehenden Kultur und die bestehenden Erfahrung der Teilnehmer eingebunden* ist.²¹¹ Ungehorsam muss sich nachvollziehbar auf die vorstellbare Weltsicht oder den Verständnishorizont der Teilnehmer der Bewegung gründen.

Der Bürgerrechtsbewegung in den USA gelang es, Tausende von den Gruppen zuvor politisch passiver Schwarzer in den Südstaaten zu mobilisieren, indem sie an die bereits bestehende christliche Kultur der Schwarzen anknüpfte. Ein friedlicher Wille,

²¹¹ Ich meine, dass diese Bedingung ebenso für Ungehorsam gilt wie für Macht. In entsprechender Weise muss Macht sich an Traditionen halten (Machiavelli, Fürsten, 2003: 10–11) oder an die Erwartungen der Menschen (Bloch, *Prey into Hunter: The politics of religious experience*, 1992: 79 ff.).

gegen die Rassentrennung zu kämpfen, ergab sich aus der unwahrscheinlichen Verbindung von heiligem Zorn (gegen die Ungerechtigkeit der Rassentrennung) und christlicher Versöhnung (in Richtung auf Weiße), die radikalen Pastoren in schwarzen Kirchengemeinden (kulturellen Autoritäten) predigten. Sie belebten Symbole und Mythen des Christentums neu, das die Sklavenhalter gepredigt hatten, gaben ihnen jedoch eine neue Bedeutung und stellten sie in einen neuen Zusammenhang. Außerdem fanden sie schließlich eine Methode, die zu dieser inneren Legitimierung passte: Gewaltfreiheit.

Als Gegensatz zur konventionellen gesellschaftlichen Aktion bedeutet Ungehorsam einen *Bruch der Regeln*. Konventionelles Handeln ist im Alltagsleben die Norm, während Ungehorsam das nicht ist. Andere mögen das Brechen von Regeln infrage stellen, ich dagegen finde, dass Ungehorsam im Gegensatz zur Alltagsanpassung und zum Alltagsgehorsam eine ausdrückliche und entwickelte Rationalisierung verlangt. Die Wahl der Regeln, die man bricht, oder die Wahl der Form des Ungehorsams können daher nicht beliebig sein. Das Problem mit den Regeln oder ihre „Illegitimität“ muss ebenso erkannt und verständlich gemacht werden wie ein passendes Handlungsmittel. Die Bewegung muss in ihrer besonderen Situation zeigen, warum eine bestimmte Regel gebrochen werden sollte. Der Grund dafür ist, dass allgemeiner Ungehorsam gegen alle möglichen Regeln in allen möglichen Situationen (wenigstens anderen Menschen) absurd erscheint. Wenn sich ein derartiger allgemeiner Ungehorsam ausbreitet, bricht die gesellschaftliche Ordnung – unabhängig von Inhalt und Form – zusammen. Kollektiver Ungehorsam muss mit irgendeinem besonderen Grund oder Argument gerechtfertigt werden. Ohne eine *Rationalisierung als Ausnahme* wird die Legitimierung des Regelbruchs andere nicht überzeugen.

Wenn die Ungehorsams-Handlung zu einer ausgedehnten Bewegung führen soll, müssen auch neue Gesellschaftsgruppen oder bis dahin Desinteressierte von der Bedeutsamkeit des

Ungehorsams überzeugt werden – das heißt, von seiner Legitimität. Wenn Bewegungen eine Veränderung der Gesellschaft und politische Ergebnisse anstreben, kann Ungehorsam den zentralen Gruppen und Autoritäten, die die vorhandene Ordnung unterstützen, und der Machtelite als vollkommen irrational erscheinen. Aus diesem Grund ist ein Versuch, die Aktion in ihrer Umgebung zu legitimieren, unerlässlich – es ist so etwas wie „Konsens-Mobilisierung“.²¹² Das bedeutet, dass die *Legitimierung nach außen eine Verbindung zu den in einer Gesellschaft herrschenden Normen, Mythen, Ideologien und Werten* haben muss. Die Frage ist: Inwieweit muss sich die Bewegung auf die herrschende Gesellschaftsstruktur einlassen, um sich, ihre Aktionen und ihre Ziele ausreichend zu legitimieren? Jedenfalls muss diese Verbindung in gewissem Maß hergestellt werden, wenn die Aktion verständlich sein soll.

Die Bürgerrechtsbewegung stellte eine Verbindung zum herrschenden Gesellschaftsdiskurs her, als sie den Anspruch erhob, dass Schwarze in den USA gleichberechtigt sein müssten. Die Bewegung verband ihren Kampf gegen Diskriminierung mit der Vision von Pluralismus, Gleichstellung und nationaler Identität, die die Grundlage der US-Verfassung ist, und machte es damit der anderen Seite schwer, sie abzulehnen. Viele Weiße, vor allem in den Nordstaaten, konnten deshalb die Bürgerrechtsbewegung als einen Teil ihres eigenen Kampfes dagegen ansehen, dass die USA ihre einzigartige Seele verloren hatten, als einen Versuch, das „Land der Freien“ wiederherzustellen.

Ein Verstoß gegen die Normen oder Gesetze kann nicht die einzige Art der Aktivität in der Bewegung sein; auch Aktivitäten, die den Ungehorsam *unterstützen*, sind notwendig. Der Grund dafür ist, dass Ungehorsam durch verschiedene

²¹²Klandermans and Tarrow ('Mobilization into social movements: synthesizing European and American approaches', 1988).

Informationskanäle zur Geltung gebracht werden muss und dass bestrafte Aktivisten Unterstützung brauchen; im anderen Fall wird es schwieriger, neue Teilnehmer zu mobilisieren. Die Teilnehmer an einer parallel zum Ungehorsam verlaufenden Aktivität beschäftigen sich mit solchen Zielen, die ohne Regelbruch erreicht werden können. In der Praxis ist gewaltfreier Widerstand keine isolierte Einzelaktion, sondern er gewinnt im empirischen Kontext durch andere mit ihm verbundene, mit ihm zusammenhängende Aktionen in der ganzen Bewegung Bedeutung. Gewaltfreier Widerstand kann nicht im leeren Raum geleistet werden: Er ist teils in gewaltfreie Konstruktion und teils in andere Aktivitäten der Bewegung eingebettet. Natürlich kann diese gesellschaftliche Integration der Gewaltfreiheit in verschiedenen Bewegungen mehr oder weniger wirksam sein. Jedenfalls verliert der notwendige Bedarf an Aktivitäten, die den Ungehorsam unterstützen, nicht dadurch an Bedeutung, dass es einigen Bewegungen nicht gelingt, diesen Bedarf zu decken.

Zweckrationale und wert-rationale Handlungen

In diesem Kapitel soll Gewaltfreiheit als Ganze als rational, als eine komplexe Handlungsweise, die *kommunikativ* ist und *multirational* durchgeführt wird und die möglicherweise widersprüchlich ist, verstanden werden.

Widersprüche können auftreten, weil verschiedene Typen gewaltfreier Aktion kombiniert und unterschiedliche rationale Dimensionen derselben Aktion beibehalten werden. Widerspruch ist auch als Grundebene zu verstehen, da jeder Versuch, zwischen den Konfliktparteien Konsens zu erreichen und gleichzeitig einige Dimensionen eines Konflikts zu behandeln, zu Problemen führt.

Wir wollen uns der Sache Schritt für Schritt nähern.

Eine gewaltfreie Handlung ist eine Form von gesellschaftlicher Handlung. Zu allererst ist wichtig, dass wir uns klar darüber sind,

dass „Handlungen“ nicht notwendig eindeutig abgegrenzte Ereignisse sind, die drastisch mit dem Alltagsleben brechen. Im Gegenteil sind die meisten Handlungen ein andauernder Strom. Sie sind Wellen von Handlungsfolgen und manchmal brechen sie aus ihrer jeweiligen Richtung aus. Manchmal gewinnen sie die Aufmerksamkeit von Menschen und werden bewusst gewählt. Wenn nicht, setzen sie sich in einem mehr oder weniger von selbst laufenden Handlungsstrom fort. Eine Handlung hat weder einen konkreten Anfang noch ein konkretes Ende. Allerdings sprechen wir von ihnen, als ob sie die hätten, und analysieren sie, als ob sie eindeutig ausgeprägte Einheiten wären. Manchmal muss man über „große“ und „entscheidende“ Handlungen sprechen, um ein Argument zu fördern, aber damit läuft man Gefahr zu verbergen, wie derartige Handlungen ermöglicht wurden. „Große“ Handlungen – zum Beispiel die Besetzung von Land in Brasilien durch landlose Bauern – fügen sich nur aus vielen „kleineren“ täglichen Handlungen zusammen.

Jemand führt eine Handlung aus, wenn er mit dem, was er tut, eine Absicht verfolgt und wenn diese Handlung einen Zweck, eine Bedeutung oder einen Grund hat.²¹³ Handlungen sind *praktische Schlussfolgerungen, die aufgrund von Absichten und Glaubensüberzeugungen gezogen werden*. Aus diesem Grund sind Handlung und Rationalität ineinander verwoben. Aber Rationalität ist weder selbstverständlich noch einfach. Das Maß an Rationalität kann analysiert, diskutiert und genau bewertet werden, weil Handlungen einen Anspruch auf Rationalität erheben. Aktivisten erscheinen ihre eigenen Handlungen bedeutungsvoll und rational, aber neuen Teilnehmern in der Bewegung oder Außenstehenden wird diese Rationalität nicht immer deutlich.

²¹³Habermas (*The Theory of Communicative Action: Reason and the rationalization of society*, 1984). [Theorie des kommunikativen Handelns](#), Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

Wir wollen sehen, wie eine Aktion des zivilen Ungehorsams rational interpretiert werden kann.²¹⁴ Während der deutschen Ungehorsams-Kampagne blockierten Aktivisten am 15. September 1986 die Atomwaffen-Basis in Mutlangen. Das aus 120 Musikern bestehende Symphonieorchester „Lebenslaute“ stellte sich vor den beiden Toren der Basis auf und spielte als das erste „Musik-in“ oder als die erste „Konzertblockade“ Stücke von Bach, Beethoven, Mozart und Schubert. Die Polizei deutete die Blockade als „Demonstration“ um und die Soldaten der Basis wurden von ihrer Pflicht entbunden. Die Polizisten verhafteten niemanden, sondern sie standen dabei und hörten dem Konzert zu. Das hieß, dass dem Symphonieorchester etwas zu tun gelang, das selbst der sowjetischen Supermacht schwergefallen wäre: Sie legte das Leistungsvermögen der Atomwaffen der USA lahm. Das geschah zwar eindeutig nur an einem einzigen Ort und an einem einzigen Tag, aber die Tatsache bleibt bestehen, dass Beethovens Musik die Basis zeitweise außer Betrieb setzte. Als das Orchester, das schon den ganzen Tag über gespielt hatte, auch noch in der Nacht weiterspielte, ging den Polizisten die Geduld aus: Sie verhafteten die Musiker und steckten sie in Gefängniszellen.

Die Mitglieder des Symphonieorchesters stellten in ihrer Aktion eine gemeinsame Absicht dar. Sie wollten „während des Konzerts die Durchfahrt zur und von der Basis in Mutlangen blockieren“.²¹⁵ Ihre Musik gehörte zur „lebensbejahenden Kultur“, die den Kampf mit der „Todes-Kultur“ aufnahm, zu denen die Kriegsvorbereitungen der Basis gehörten. Diese beiden Kulturen waren miteinander nicht zu versöhnen. Natürlich hatte jede Person, die teilnahm, ihre eigenen Gründe zur Teilnahme. Aber trotz den besonderen, konkreten Zielen jedes Teilnehmers kann man eine gesellschaftliche Bedeutsamkeit ihrer symphonischen Blockade im Zusammenhang mit einigen direkt damit

²¹⁴ Die tonangebende Quelle, die dieses Beispiel veranschaulicht, ist Nick et al. (1993).

²¹⁵ Nick et al. (1993: 130, aus dem Deutschen übersetzt).

verbundenen Aktionen feststellen: zum Beispiel mit ihrer Presseerklärungen und den Äußerungen bei Polizei-Befragungen und in den folgenden Gerichtsverhandlungen. Die Aktion ist insofern *zweckrational*, als die Teilnehmer das Ergebnis erreichten, das sie hatten erreichen wollen: Operationen, die mit den Atomwaffen der Basis zu tun hatten, verhindern. Das taten sie durch Folgendes: Sie machten die Basis zeitweise unzugänglich, sie bewiesen, dass es ihnen so wichtig war, ihre Überzeugung sichtbar zu machen, dass die Risiken sie nicht abschreckten, und sie legten dar, inwiefern diese Aktion notwendig und gerechtfertigt war. Sie hofften dadurch, dass sie gemeinsam mit anderen, die ähnliche Widerstandshandlungen ausführten, an der Kampagne teilnahmen, eine ausreichend starke politische Kraft zu schaffen. Im Hinblick auf Zweckrationalität war die Aktion ein Instrument, um zu erreichen, dass die gewünschten Ereignisse real würden.

Zusätzlich war die Aktion mit einem Meinungsüberschuss geladen: sie war symbolisch. Sie deutete ebenso auf die vollkommene Schließung der Basis wie darüber hinaus auf etwas jenseits ihrer unmittelbaren Bedeutung.²¹⁶ Die Aktion ist ein Symbol dafür, dass gewöhnliche Menschen selbst etwas dazu tun können, dass ein Atomkrieg verhindert wird.

Einige fassen wirksame Aktionen als nicht symbolisch auf, beziehungsweise meinen, symbolische Aktionen seien unwirksam. Alle Aktionen können jedoch als symbolisch verstanden werden. Wirksame Aktionen sind symbolisch aufgeladen, da sie die Möglichkeit, Ergebnisse zu erzielen, ausdrücken.²¹⁷ In dem Maße, in dem ziviler Ungehorsam dabei erfolgreich ist, eine Veränderung zu erreichen – zum Beispiel indem der geplante Export von Waffen in ein Land aufgehalten wird –, wird Ungehorsam noch stärker symbolisch aufgeladen,

²¹⁶ Ricoeur (*The Conflict of Interpretations: Essays in hermeneutics*, 1974: 12).

²¹⁷ Hengren (1999: 135 ff.).

eben weil das ein Zeichen dafür ist, dass Ungehorsam
Veränderung bewirkt.

Einige Handlungen, die normalerweise als „symbolisch“ eingestuft werden, sind manchmal recht bedeutungslos. Wenn das Symphonieorchester auf dem Stadtplatz ein Friedenskonzert gegeben und auf diese Weise gegen Atomwaffen protestiert hätte, wäre die symbolische Botschaft weniger stark gewesen. Ein Orchester auf dem Platz hätte symbolisch etwas ganz anderes ausgedrückt, nämlich dass wir Atomwaffen damit aufhalten könnten, dass wir auf einem Platz Musik machen. Das hätte unabsichtlich die Unfähigkeit der Friedensbewegung symbolisiert, Atomwaffen aufzuhalten. Als das Orchester vor der Basis stand, symbolisierte es zwar die Unfähigkeit der Bewegung, *jeden Tag* Atomwaffen aufzuhalten. Das geschah teilweise dadurch, dass sie nicht Tag für Tag dorthin zurückkehrten, nachdem sie aus dem Gefängnis entlassen worden waren, und teilweise dadurch, dass andere Symphonieorchester nicht zur selben Zeit andere Basen blockierten. Aber es symbolisierte doch die Möglichkeit, einen Tag lang die Operationen auf der Basis aufzuhalten. Deshalb verdeutlichte die Aktion auch die Möglichkeit, dass Operationen auf *allen* Basen an *allen* Tagen aufgehoben werden könnten, wenn die Menschen dem Beispiel des Orchesters folgen würden. Die „symbolische Wirksamkeit“, die eine Aktion deutlich und herausfordernd ausdrücken könnte, hängt von der Harmonie zwischen dem Plan der Aktion und dem Verständnis derjenigen ab, die die Aktion interpretieren, und nicht von den individuellen Zielen der Akteure.

In gleicher Weise können wir sagen, dass die Aktion etwas darüber aussagte, *wer* damit zu tun hatte: die Aktivisten, die Polizei und das Militär *waren* hinsichtlich ihres Umgangs miteinander *zugeschriebene Identitäten*. Identität geht aus gesellschaftlichen Interaktionen hervor, in denen sowohl das Selbstbild eines Menschen als auch die Definitionen anderer von

dem, was er ist, eine Rolle spielen.²¹⁸ Identität drückt den Unterschied zwischen dem Individuum oder der Gruppe und anderen aus: wir und sie. Wenn wir uns auf eine sozial-konstruktivistische Theorie der Identität gründen, können wir von reflexiven Identitäten sprechen, die *durch Handeln* (performativ) geschaffen werden.²¹⁹ Identitätskonstruktion ist ein Kampf zwischen unterschiedlichen Auffassungen. Die Polizei charakterisiert die Aktivisten als „Kriminelle“ und sieht sich selbst als „verantwortliche Hüter des Friedens“. Für einige Beobachter waren die Aktivisten „Märtyrer“, die sich für eine gute Sache opferten, für andere waren sie irritierende „Unruhestifter“, die Leute davon abhielten, ihre legitime Arbeit zu verrichten. Identität wird sowohl aufgrund von expliziter Kennzeichnung als auch aufgrund der Auffassungen, die sich in den Handlungen ausdrücken, *zugeschrieben*. Deshalb sind Identitäten nicht (ständig) vorhanden oder angemaßt, sondern sie sind allgemeine und unbeständige, individuell konstruierte Selbstbilder, die manchmal in der Gestalt von konfliktbeladenen Beziehungen angefochten werden. Die Aktivisten entscheiden nicht allein über die Bedeutung, da Identitäten in Interaktionen ausgehandelt werden. Daher vermindert sich die Glaubwürdigkeit der Aktivisten bei ihren Gegnern, wenn sie widersprüchlich handeln, zum Beispiel, wenn sie gleiche und friedliche Beziehungen befürworten, gleichzeitig aber so handeln, als ob sie untergeordnet, moralisch überlegen oder zur Gewaltanwendung bereit seien.

²¹⁸ Michael A. Hogg schreibt: „Theorien über soziale Identität behaupten, dass Phänomene der sozialen Identität (d. h. Gruppen- und Intergruppen-Phänomene) nicht auf persönliche Identität verkürzt oder hinsichtlich personaler Identität erklärt werden können“ (in Manstead and Hewstone, *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology*, 1999: 555).

²¹⁹ Johansson (‘La mujer sufrida: the suffering woman’, 1999: 74). Die entgegengesetzte Sichtweise gründet sich auf „Wesen“ und nutzt Hinweise auf statische Bilder von Kultur, Verwandtschaft, Rasse und historischer Herkunft.

Die Aktion des Orchesters kann auch als *wertrational* verstanden werden.²²⁰ Es gelang dem Symphonieorchester, die Aktivitäten an der Basis nur einen Tag lang anzuhalten. Sie konnten nicht im Voraus mit einem so deutlichen Ergebnis rechnen. Daher wäre es auch vernünftig, die Blockade als *wertrational* in dem Sinn zu interpretieren, dass das Ergebnis nicht das einzig Entscheidende war, sondern dass die Ausführung der Aktion für die Teilnehmer einen *Wert an sich* hatte. Ganz gleich, ob die Aktion nun wirklich der Bedrohung durch Atomwaffen entgegenwirken konnte oder nicht, jedenfalls glaubte man, dass sie einen Wert hatte. Ein „geplanter Genozid“ würde wenigstens nicht mit ihrer Zustimmung geschehen – „*not in my name*“ ist ja ein allgemeiner Spruch bei gewaltfreien Aktionen gegen Atomwaffen in den USA. Unabhängig von dem, was die Teilnehmer tatsächlich glaubten oder wollten, können wir sagen, dass die Form ihrer Aktion die Botschaft ausdrückte, dass die Aktion an sich von Wert sei, ganz gleich, was dabei herauskommen würde. Auf diese Weise wird der Versuch gewöhnlicher Leute, die Bedrohung durch Atomwaffen zu verhindern, zu dem Wert, den die Aktion ausdrückt.

Es gibt keinen Grund dafür, dieselbe Aktion als ausschließlich zweckrationalen Einfluss, symbolische Kommunikation, Identitäts-Konstruktion oder als *wertrational* zu verstehen. Sie ist in gewisser Weise eine Kombination. Sie bringt uns auf die Frage, ob wir von einer gesellschaftlichen – allgemeinen - Bedeutung ausgehen können oder ob jede Handlung abhängig von dem, der sie beurteilt, unterschiedliche Bedeutung hat.

²²⁰Habermas definiert *wertrational* als einen bewussten Glauben an den (ethischen, ästhetischen, religiösen oder sonstigen) bedingungslosen *inneren* Wert einer bestimmten Verhaltensweise. Es gehe dabei keineswegs um den Erfolg der Verhaltensweise (Habermas 1984: 281).

Die gesellschaftlichen Bedeutungen von Handlungen

Der französische Philosoph Paul Ricoeur schreibt, dass Handlungen auf dieselbe Weise wie Texte interpretiert werden sollten:

Was von einem Text verstanden werden sollte, ist nicht an erster Stelle die sprechende Person hinter dem Text, sondern das, worüber der Text spricht: der „*Kernpunkt*“ des Textes, das heißt, die Welt, die der Text in gewisser Weise *vor* dem Text entwickelt.²²¹

Außerdem sei die Absicht des Textes nicht die dem Autor unterstellte Absicht, „sondern das, was der Text selbst will“. Die Hermeneutik sei dadurch beschädigt worden, dass man sie auf das Verstehen der Psyche hinter dem Text bezogen habe. In der Handlungstheorie und in subjektivistischen Richtungen der Hermeneutik ist es üblich, den Aktionen ihre Bedeutung zu geben, indem man sich auf Haltungen, Motive und Psyche des Handelnden gründet. Dann versucht man zu erklären, warum ein Text so geschrieben wurde, wie er geschrieben wurde. Wenn die Erklärung überzeugt, hat man unbeabsichtigt die Adressierung an andere Menschen, den Versuch zu kommunizieren, beseitigt. Eine überzeugende Erklärung neigt dazu zu übersehen, dass es sich um einen Kommunikationsversuch handelt. Wenn wir zum Beispiel eine Demonstration einer Bewegung gegen Diskriminierung als einen Versuch, eine Gruppenidentität herzustellen, interpretieren, versinkt das eigentliche Thema, die Frage der Diskriminierung, in Bedeutungslosigkeit. Entscheidend ist, dass wir die Einzigartigkeit der Gesellschaftlichkeit einer Bewegung verstehen; dann wird dieses Verständnis zu unserer Interpretation von dem, was gesagt und getan wird. Die Frage, wer etwas sagt, fragt dagegen nach der Psychologie sozialer Bewegungen. Natürlich ist die psychologische Untersuchung sozialer Bewegungen sowohl gerechtfertigt als auch interessant, aber sie

²²¹ Ricoeur (1993: 77, 59).

ist problematisch, wenn man die Antworten auf die Fragen: *Wer* sagt etwas? und *Was* wird gesagt? vermischt. Der Gebrauch des Begriffs „kollektive Identität“ in der neuen Theorie sozialer Bewegungen ist teilweise ein Beispiel für eine solche Vermischung.²²²

*Die bedeutungsvolle Aktion wird auf diese Weise im selben Augenblick objektiviert oder fixiert, wenn sie abgeschlossen ist; auf dieselbe Weise wird ein Diskurs durch Aufschreiben fixiert, dadurch, dass er zu einem Text wird und dass er sozusagen dem Agenten entkommt oder ihn verlässt.*²²³ Die Bedeutsamkeit hängt nicht von der Nähe zum Agenten ab, sondern von der Verwicklung der Aktion ins Gesellschaftliche, ihre Wechselseitigkeit. Wenn die Aktion oder der Text ausgeführt worden sind, gibt es kein Subjekt, das ein privilegiertes Recht der Interpretation hätte, nicht einmal der Akteur hat dieses Recht. Natürlich ist es vernünftig, wenn möglich, die Akteure zu fragen, was sie erreichen wollen, da man von ihnen erwarten kann, dass sie überzeugende Argumente oder Gründe nennen. Aber niemand hat ein „Copyright“ auf die Bedeutung der Aktion. Diese ist ein gemeinsames Anliegen, das diskutiert werden muss. Wenn der Akteur die Bedeutung definieren wollte, wäre jeder Text und jede Aktion nur ein in einem bestimmten Zeitraum gültiges Dokument, eine Geschichte unter anderen, eine Frage der

²²² Der Identitätsbegriff läuft Gefahr, alles, was eine Bewegung in einer Kommunikation beansprucht, auf die Frage: „Wer sind wir?“ zu reduzieren (vgl. zum Beispiel Melucci, *The Playing Self: Person and meaning in the planetary society*, 1996b: 51–2, 100). Eine Kritik von Meluccis Reduktionismus der Kommunikation auf Identität findet sich bei Vinthagen (*Symboler i rörelse: Om sociala rörelser som tilltal*, 1997c).

²²³ Ricoeur (‘The model of the text: meaningful action considered as a text’, 1981). Natürlich kann auch der Handelnde zu einem Interpreten seiner Handlung werden, aber als ein Interpret unter anderen, nicht als der „wichtigste Agent“ mit privilegiertem Interpretationsrecht.

Psychologie oder Funktion einer gesellschaftlichen Stellung. Die Kommunikation oder gesellschaftliche Bedeutung würde beseitigt.

Um die Bedeutung kollektiver Aktionen zu verstehen, müssen wir einige wichtige Unterscheidungen treffen. Wir sollten zwischen der vom Akteur *beabsichtigten Bedeutung* der Aktion und der *Bedeutung der Aktion* an sich unterscheiden. Die Bedeutung der Aktion umfasst einige Dimensionen, die als ein Ganzes interpretiert werden müssen: den Kontext, Wirkungen, Reaktionen der Betroffenen und auch die *beabsichtigte Bedeutung* (falls sie bekannt ist). Hier sind auch die *unbeabsichtigten Bedeutungen* bedeutsam für „den Interpreten“ (das können alle sein). Außerdem müssen wir auch berücksichtigen, dass es *bedeutungsloses* Verhalten geben kann, zum Beispiel Körperbewegungen, die sich auf physische Reflexe gründen. Diese erscheinen als „Verhalten“, sind es aber nicht, oder es ist ein Verhalten, das hinsichtlich eines bestimmten Interesses oder Kontextes bedeutungslos ist – allerdings wird es niemals möglich sein, endgültig darüber zu urteilen, was tatsächlich „bedeutungslos“ ist. Wir sollten auch vermerken, dass es – aus unterschiedlichen Gründen - Handlungen geben kann, die zwar für die Akteure Bedeutung haben, die aber nichts mit der Bedeutung von Gewaltfreiheit zu tun haben. Eine *uninteressante Bedeutung* nenne ich in dieser Untersuchung eine Bedeutung, die hinsichtlich gewaltfreier Aktivität sozialer Bewegungen nicht von Interesse ist.

Die hermeneutische Perspektive auf gewaltfreie Aktion bedeutet, dass wir die Aktion als ein Ganzes verstehen müssen, auch wenn anfänglich die wichtigen Teile der Aktion unklar sein mögen. Schließlich tritt das wichtige gesellschaftliche Ganze in den Vordergrund, das der Aktion gesellschaftliche Bedeutung gibt. Die Interpretation wird in einem endlosen hermeneutischen Zirkel immer neuer Interpretationen ausgeführt. *Eine* Interpretation ist jedoch nicht ebenso plausibel wie die andere, da die Gültigkeit

der Interpretation davon abhängt, ob sie überzeugend gegen andere Sichtweisen vertreten wird. Zwar gibt es unendlich viele neue Interpretationen, jedoch sind einige überzeugender als andere.

Als Aktivisten einer lokalen Gruppe der deutschen gewaltfreien Graswurzelbewegung einen Soldatentransport auf dem Kölner Hauptbahnhof blockierten, verfolgten sie (als Einzelne und als Gruppe) eine Absicht mit ihrer Aktion. Wenn eine Aktion beendet ist, ist sie bekannt und ihre Bedeutung ist festgelegt; die Aktion ist wie ein Manuskript, das in Druck gegangen und als Text fixiert ist. Die Tatsache, dass zivile Zugreisende aufgehalten wurden, war eine voraussagbare, aber unbeabsichtigte Bedeutung. Die Schlussfolgerung ist: Für die Aktivisten war es wichtiger, Soldaten von der Reise abzuhalten, als keine zivilen Aktivitäten zu unterbrechen (unabhängig davon, ob den Aktivisten selbst bewusst war, dass sie diese Priorität für sich gesetzt hatten).

Als die an der Blockade beteiligten Aktivisten Flugblätter verteilten und den Leuten Kaffee anboten, ergaben sich Gespräche und Freundlichkeiten aus ihrem Handeln und die Aktion wurde zu einer Interaktion. Als die Massenmedien später von der Aktion berichteten, schrieben ihr die Journalisten weitere Bedeutungen zu. Lange bevor sich die Aktivisten in einer Kneipe im Kölner Zentrum trafen, nachdem die Polizei sie freigelassen hatte, hatte die Aktion „sie verlassen“ und einige Leute in der Gesellschaft hatten sie interpretiert. Die Aktion führte ihr gesellschaftliches Eigenleben. Die Aktivisten zeigten, dass ihnen bewusst war, dass die Bedeutung der Aktion im gesellschaftlichen Kontext beurteilt wurde: Sie evaluierten die Aktion aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen und aufgrund der Kommentare anderer Agenten – zum Beispiel anderer Aktivisten, der Medien, von Soldaten, der Polizei und von Reisenden. Die Evaluierung wurde zu einer Erfahrung, die sowohl den Plan für künftige Aktionen als auch ihre Versuche, die (gesellschaftliche) Bedeutung dieser Aktionen zu steuern, veränderte.

Eine gewaltfreie Widerstandshandlung hat einige wichtige gesellschaftliche Bedeutungen. Unser nächster Schritt besteht nun darin herauszufinden, wie diese Bedeutung im gesellschaftlichen Bereich entsteht.

Die *Konstruktion von Bedeutungen* Eine Theorie, die uns zum Verständnis gesellschaftlicher Interaktion verhilft, ist *symbolischer Interaktionismus*. Demgemäß werden Interaktionen als *gesellschaftliche* Gebilde gesehen, das auf *Kommunikation* aufbauen. Der Begründer des symbolischen Interaktionismus Herbert Mead unterscheidet bedeutsame Gesten, die von ihrer Interpretation abhängen, von nicht bedeutsamen Gesten, die automatisch auftreten, und von einem Reflex.²²⁴ Interpretation versieht Handlungen, Ideen und Objekte mit Bedeutung. Sie werden zu Symbolen und drücken über ihre unmittelbare Identität hinaus eine *andere* Aktion, eine *andere* Idee oder ein *anderes* Objekt aus.²²⁵ Das Entstehen einer Bedeutung schafft die Verbindung zwischen wenigstens zwei Phänomenen: einem Objekt und seinem Bezug auf etwas anderes. Unterschiedliche Bedeutungen sind ihrerseits voneinander abhängig und bilden eine Struktur von Bedeutungen oder Symbolen.

Hinter dem symbolischen Interaktionismus steht der Gedanke, dass wir gemäß der Bedeutung oder dem Symbol handeln, das mit einem besonderen Stimulus verbunden ist, und nicht als Folge des Stimulus an sich. Die Sozialpsychologie hat früher autoritär für das Letztere argumentiert (als „Behaviorismus“). Bedeutung ist gesellschaftlich konstruiert und damit in gewissem Maß innerhalb ihrer Kommunikationsgemeinschaft und in ihrem Kontext (einer „Gesellschaft“) allgemeingültig. Das gilt jedoch nicht im absoluten Sinn, da jeder Einzelne ein Teilnehmer am gesellschaftlichen Prozess der Interpretation ist. Diese ist

²²⁴Blumer (1969: 8).

²²⁵Smelser (*Sociology*, 1995: 86–8).

intersubjektiv und wird manchmal angefochten. Gemeinsam schreiben Subjekte sich, anderen und der Welt gesellschaftliche Bedeutungen zu – und natürlich auch der Gewaltfreiheit.

Die strukturierte Kommunikation von Bedeutung Da die Bedeutung einer Handlung einvernehmlich mit dem Verständnis anderer geschaffen wird, muss man die Dinge aus der Perspektive dieser anderen sehen, um zu kommunizieren. Das bedeutet auch, dass man sich selbst durch den anderen sieht, bzw. sich selbst zu einem Objekt macht.²²⁶ Eine Interaktion bedeutet, dass Einzelne versuchen, ihre Handlungen durch Anpassung und dadurch zu integrieren, dass sie Bedeutungen einvernehmlich interpretieren. Gemeinsame Aktionen von Ungehorsam können als das Schaffen eines Prozesses *interaktiver Interpretation* gesehen werden. Stabilität gesellschaftlicher Interaktion ergibt sich aus ihrer Geschichte: Jedem Beispiel einer gemeinsamen Handlung gehen frühere gemeinsame Handlungen voraus. Das bedeutet, dass Interpretationen, symbolische Strukturen und Bedeutungen, die gesellschaftlich schon etabliert sind, weiterhin Institutionen schaffen, zum Beispiel Heirat oder Training in Gewaltfreiheit. Darum können gewaltfreie Aktionen nicht so frei sein, wie man es gerne hätte, denn jede Widerstandshandlung baut notwendig auf zuvor etablierter Bedeutung und zuvor etablierten Erfahrungen auf – und diese Bedeutungen und Erfahrungen gründen sich auf kollektives Verständnis.

Wenn wir jeden einzelnen Gegenstand im täglichen Leben sorgfältig interpretieren sollten, würde uns das verrückt machen, weil wir mit den einfachsten Dingen überladen würden – wenn wir zum Beispiel eine Straße entlanggingen. Interpretieren ist routiniert und Routinen wiederholen sich Jahr für Jahr, bis sie fast automatisch werden. Ebenso wie andere verstand Sheldon

²²⁶Blumer (1969: 12, 111); Giddens (1994: 219).

Stryker symbolische Interaktion in einem stärker strukturorientierten Sinn und er meint, dass Struktur eine stabile Interaktion oder ein normales Aktionsmuster sei.²²⁷ Die vorhandenen Machtbeziehungen und kulturell akzeptierten Bedeutungen versehen die Akteure mit Materialien, aus denen sie auswählen können: sie können sie beibehalten und nur teilweise erneuern. Die Mittel, die für die Schaffung von Bedeutung zur Verfügung stehen, sind begrenzt. Das macht Neuinterpretationen schwierig. Bei der Analyse von gewaltfreier Aktion müssen die von den Agenten durchgeführten Untersuchungen der Aktionen und die jedes Verständnis von Gewaltfreiheit fördernde interpretative Struktur in Betracht gezogen werden.

Die einvernehmlich wahre Bedeutung von Gewaltfreiheit Der symbolische Interaktionismus bietet ein Gesellschaftsleben an, in dem die Bedeutung von Symbolen endlos kommuniziert wird.²²⁸ Nicht alles ist von gleicher Wichtigkeit, aber für alles Bedeutsame gibt es ein Zusammenwirken von Verständnis und Kampf um Verständnis, eine Suche nach Gesellschaftswissen im Gesellschaftsleben, bei dem man gezwungen ist, nach einem gemeinsamen Verständnis der Symbolik zu suchen. Wenn über die Bedeutung von Symbolen in der Interaktion gesellschaftlich entschieden wird, muss es möglich sein, die *Bedeutung der (gewaltfreien) Aktion* aufgrund der Theorie der kommunikativen Rationalität zu verstehen.

Habermas führte in den 1980er Jahren den Begriff *kommunikative Rationalität* ein. Das ist eine Theorie der diskursiven Interaktion, die feststellt, wie eine Wahrheit oder das moralisch Richtige

²²⁷Stryker (*Symbolic Interactionism: A social structural version*, 1980: 65–7). Vgl. auch Maines ('In search of mesostructure: studies in the negotiated order', 1982: 267–79).

²²⁸ Gemäß dem symbolischen Interaktionismus ist Gesellschaft ein Kommunikationsnetz (vgl. Manstead and Hewstone, 1999: 648).

ermittelt wird (Diskurs-Ethik).²²⁹ Gespräch ist eine kommunikative Handlung, bei der im Versuch zu kommunizieren eine Suche nach Verständigung und Einverständnis in die Bedingungen der Interaktion eingebaut ist.²³⁰

Habermas meint, dass in gesprochene Sprache und in die Lebenswelt, in der Menschen leben, Rationalität eingebaut ist und dass diese grundlegend kommunikativ ist.²³¹ Das weist darauf hin, dass eine Diskurs-Theorie auch als Theorie von Demokratie, Wahrheit und Moral gesehen werden kann. Wenn wir mit Menschen sprechen – oder „Sprechakte“ ausführen – gründet sich das darauf, dass wir glauben, was wir sagen (ehrlich sind), dass wir über etwas sprechen, das uns gemeinsam angeht (das intersubjektiv ist) und dass wir Argumente oder Gründe darüber entscheiden lassen, was wichtig ist (daran interessiert sind herauszufinden, was falsch oder richtig ist).²³²

Kommunikative Rationalität, die sich in Richtung Verständigung orientiert, unterscheidet sich von Zweckrationalität, die ihren Schwerpunkt im Projekt hat. Die Letztere definiert das sogenannte System: Staat oder Bürokratie und den Markt. Kommunikation hängt von einer Vereinbarung ab, die sich darauf gründet, dass man einen anderen *überzeugt*, während Zweckrationalität bei ihrer Suche nach dem richtigen Instrument

²²⁹ Habermas (1988: 77 ff.).

²³⁰ Verständigung ist *schwach*, während Konsens oder Einverständnis eine starke Form von kommunikativem Handeln ist (Habermas 1998: Chapter 7). Das ähnelt Gandhis Erörterung über starke und schwache Gewaltfreiheit.

²³¹ Lebenswelten bieten den *Kontext* für den Verständigungsprozess und die *Ressourcen* – in Form eines „Warenhauses fragloser kultureller Gegebenheiten“ –, die Verständigung ermöglichen (Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 1996: 135; 1998: 335).

²³² Habermas (1984: 319–28; 1988: 175–203; *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and the system: a critique of functionalist reason*, 1989: 62–76; *On the Pragmatics of Communication*, 1998: 7–8, 122). Der „reine Sprechakt“ ist ein „illokutionärer Akt“, in dem Sprechen reale Folgen hat: „Feststellungen treffen, Fragen stellen, Befehle äußern, Bericht erstatten, grüßen und warnen“ (Searle, ‘What is a speech act?’, 1996: 263).

für bereits feststehende Zwecke technisch und strategisch ist. Dadurch ist sie mit Macht, Einfluss und *Überredung* verbunden.²³³

Habermas und Karl-Otto Apel gründeten sich auf die Diskurstheorie und entwickelten etwas, das sie Diskurs-Ethik nannten. Gemäß dieser behaupten sie, dass das, was ethisch wahr ist, ein - nach einem nie endenden Gespräch ohne Einfluss von Macht gefundener - Konsens aller Menschen ist.²³⁴ Dieses nicht endende Gespräch ist die „ideale Sprechsituation“: eine Utopie. Die Utopie hilft uns, kritisch nach Möglichkeiten zu suchen, den Einfluss von Macht zu vermindern oder den Widerstand gegen Macht zu vergrößern.

Wir sollten nicht glauben, dass wir diese ideale Sprechsituation erreichen könnten. Das ist unmöglich. Das ideale Gespräch dient als etwas, das uns vorwärtstreibt, es gibt eine Richtung für Kommunikation an. Das ideale Gespräch wird auf diese Weise zu einem Maß für eine kritische Beurteilung der Interpretationen und Vereinbarungen, die in unserer Gesellschaftskommunikation entstehen. Deshalb kann die Aktion Gewaltfreiheit als etwas verstanden werden, das aus einer Gesellschafts-Interaktion konstruiert worden ist, in der die Bedeutung einer Handlung *de facto* von der gemeinsamen Interpretationen abhängt, die in einer Situation vorherrscht, in der jedoch eine idealere Kommunikation entscheidet, welchen ethischen Wert die gewaltfreie Handlung hat (ihre Bedeutung *de jure*).²³⁵

Typen gewaltfreier Aktion

Um Gewaltfreiheit als ein schlüssiges Aktions-Repertoire darzustellen, brauchen wir ein Kategoriensystem für

²³³See Habermas (1988: 177 ff.).

²³⁴Habermas (*Moral Consciousness and Communicative Action*, 1990: 43 ff.). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983. Vgl. auch Apel (Etik und Kommunikation, 1990).

²³⁵Vinthege (1997c).

möglicherweise wichtige Aktionsformen. Habermas gründet sich auf eine Kritik an Max Webers klassischer Theorie des gesellschaftlichen Handelns und unterteilt Handeln nach seiner Orientierung in vier Grundtypen:²³⁶ zweckrational [teleologisch], normgebend, expressiv und kommunikativ. Nach Habermas ist eine Handlung eine menschliche Aktivität, die verstanden werden kann, die Gründe hat oder mit der Ansprüche erhoben werden.²³⁷ Jede Handlung hat ihre eigene Rationalität, wenn auch unterschiedliche Gründe. Das heißt, dass Handlungen aufgrund ihrer eigenen Rationalität beurteilt werden sollten.

Diese sind Idealtypen, sie sind keine empirischen Kategorien, die in einer gesellschaftlichen Interaktion beobachtet werden könnten. Ein Idealtyp ist theoretisch konstruiert und er ist eine charakteristische Form, die übertreibend ein Phänomen darstellt und auf diese Weise als Maßstab für die Bewertung und Interpretation empirischer Fälle dient.²³⁸ Der Zweck einer bloßen Unterscheidung ist es, die einzelnen Logiken und Ausdrücke zu verdeutlichen, die Handeln charakterisieren und die uns das analytische Werkzeug in die Hand geben, eine alltägliche und komplexe Handlung zu verstehen, die durchaus allen Rationalitäten gleichzeitig folgen kann. Man kann die Idealtypen sogar als Dimensionen von Handeln verstehen, die zwar

²³⁶ Habermas (1988: 168) fasst die vier Grundtypen des Handelns zusammen und er entwickelt kommunikative Handlung (1988: 175–203). Habermas' Erörterung von Webers Theorie des sozialen Handelns findet sich in: Habermas (1984: 279–86; 1988: 149–74). Habermas meint, Weber nehme die zweckrationale Handlung in seiner Analyse als Bezugspunkt und übersehe die kommunikative Handlung. Weber unterscheidet zwischen zweckrationalem, wertrationalem, affektuelltem und traditionalem Handeln, deren Rationalität sich auf einer nach unten verlaufenden Skala befindet (das gründet sich darauf, dass er zweckrationale Handlungen als Norm für „Rationalität“ nimmt). Interessanterweise benutzt Foucault eine ähnliche Kategorisierung von vier menschlichen „Technologien“ (‘Technologies of the self’, 1998: 18).

²³⁷ Habermas (1984: 22–3). Körperbewegungen gehören zu Handlungen, sind an sich aber keine Handlungen (1984: 96–8).

²³⁸ Burger (*Max Weber's Theory of Concept Formation: History, laws, and ideal types*, 1976: 115–40, 154–67).

analytisch zu unterscheidende, in der Praxis jedoch miteinander verwobene Aspekte sind.²³⁹

Für Sharp geht es in gewaltfreien Aktionen um Gruppen, die wirksame Formen von Druck als Werkzeuge benutzen, um die zuvor von ihnen bestimmten Ziele zu erreichen. Er schließt die Möglichkeit nicht aus, dass man einen Konfliktgegner überzeugen kann, dabei verlässt er sich auf „gewaltfreie Kraft“.²⁴⁰ In Fällen, in denen Gewaltfreiheit keinen Erfolg hat – was nach Sharp oft der Fall ist –, liegt das nur am Fehlen der richtigen Strategie. Bei der Anwendung von Gewaltfreiheit geht es um die richtige Einschätzung, von welchen Gesellschaftsgruppen und Ressourcen die Machthaber am meisten abhängen, und darum, wie gewaltfreier Widerstand am wirksamsten ausgeführt werden kann.

Sharps Argument hat viele überzeugt, es ist jedoch ein Beispiel von Engführung der Analyse, in der ausgeblendet wird, dass das Wesen des gewaltfreien Kampfes multidimensional ist. Sharp reduziert gewaltfreie Aktionen auf strategische Aktionen auf eine Weise, durch die Widerstand *ohne Gewalt* und sozialer Wandel verständlich werden. Sie bleiben jedoch in gesellschaftlicher Hinsicht unbegreiflich, da die Frage, wie Gewaltfreiheit konstruiert und aufrechterhalten wird und wie sie in einem Kontext Bedeutung gewinnt, nicht im Hinblick auf Gesellschaft, sondern abstrakt und technisch beantwortet wird.

Im Gegensatz zu Sharps Reduktionismus will ich jetzt eine vierdimensionale Interpretation eines Falles von zivilem Ungehorsam veranschaulichen: normgebend, ausdrücklich dramaturgisch, zweckrational und kommunikativ. Es ist ein Fall, den auch Sharp analysiert: Es sind die Sit-ins der

²³⁹ Habermas (1988: 166).

²⁴⁰ Vgl. Sharp (1973: 705–76; 2004: 415–21).

Bürgerrechtsbewegung.²⁴¹ Das erste kollektive, mit der Bürgerrechtsbewegung in Verbindung stehende Sit-in wurde 1942 durchgeführt. Es wurde von der gewaltfreien Gruppe *Congress of Racial Equality* (CORE)²⁴² geplant. CORE organisierte eine sowohl aus Weißen als auch aus Schwarzen bestehende aufstrebende und gebildete Mittelschicht junger Leute in den USA. Sie setzten auf ungewöhnliche, nicht religiöse und praktische Weise Gewaltfreiheit ein. Das machte die Aktionsform neuen Gesellschaftsgruppen zugänglich.²⁴³ Sie waren gut vorbereitet, hatten eine ganze Sammlung von Regeln für ihre „Aktions-Disziplin“ und sieben konkrete Schritte für den Kampf. Sie erörterten Gandhis Gewaltfreiheit mit Bezug auf zum Beispiel Greggs *The Power of NonViolence* (1935) und Shridharanis *War without Violence* (2003 [1939]).²⁴⁴ Nach einigen kleineren Aktionen gingen achtundzwanzig Personen in Gruppen zwischen

²⁴¹ Die Methode wurde früh in der Bürgerrechtsbewegung und in den 1960er Jahren oft in den Südstaaten angewendet; Tausende von Aktivisten wurden dabei verhaftet (vgl. Sharp 1973: 373–4). Eine Analyse davon, wie sich die Sit-in-Aktionen ausbreiteten, findet sich bei: Oberschall (*Social Movements: Ideologies, interests, and identities*, 1993: 213–37).

²⁴² Chabot (2003: 134–5, 143 ff.).

²⁴³ Powell Bell (*CORE and the Strategy of Non-violence*, 1968). Die Aktivisten waren durch ihre Erfahrungen im Gefängnis, die viele von ihnen im Zweiten Weltkrieg machten (vgl. Cooney and Michalowski, 1977: 88 ff., 99–100) stark politisiert. Nach einem 143 Tage dauernden Streik hatten Sit-ins Erfolg und das Bundesgefängnis in Danbury bekam den ersten Esssaal, in dem keine Rassentrennung stattfand (Tracy 1996: 18, 37–8).

²⁴⁴ Die sieben Schritte sind: „1. Untersuchung der Ungerechtigkeiten, 2. Verhandeln der Schwierigkeit mit denen, die in erster Linie verantwortlich zu sein schienen, 3. Information der Öffentlichkeit durch Reden, Broschüren usw. über das Thema, 4. Organisation des öffentlichen Drucks durch Brief-Kampagnen, Petitionen, Organisieren von Bürgerkomitees zum Protest usw., 5. Weitere direkte Demonstration durch das Aufstellen von Streikposten und Verteilen von Flugblättern, 6. direkte Aktion durch zivilen Ungehorsam gegen und Nichtzusammenarbeit mit Ungerechtigkeit, 7. Nichtvergeltung in dem Fall, dass Gewalthandlungen begangen werden“ (Chabot 2003: 135). CORE hatte sogar Regeln für das Handeln: dreizehn Regeln für Mitglieder, darunter die Verhaltensweisen, die im Namen der Organisation erlaubt waren (Powell Bell 1968).

zwei und vier, von denen jeweils ein Teilnehmer schwarz war, ins *Jack Spratt Coffee House* in Chicago:

Wir beobachteten streng die Disziplin der Friedlichkeit und besetzten alle verfügbaren Sitzplätze am Tresen und an den Tischen ... Kellnerinnen sahen einander an und zuckten die Achseln. Dann sahen sie die Frau an, die ein Stichwort geben sollte, aber das kam nicht ... Zwei Weiße, die offenbar nicht zu unserer Gruppe gehörten und die am Tresen etwas entfernt voneinander saßen, wurden bedient. Eine war eine gutgekleidete Frau in mittlerem Alter. Sie dankte der Kellnerin, als sie ihr Essen bekam, blieb aber mit den Händen im Schoß sitzen und rührte es nicht an. Der andere Weiße, auch etwas älter, schob unverzüglich sein Essen dem Schwarzen neben sich zu, der sich daran machte, es zu verzehren ... Die zuständige Frau ging zu der Dame, die bedient worden war, und fragte: „Ist ihr Abendessen in Ordnung, meine Dame?“

„Oh, ich bin sicher, dass es gut ist.“

„Aber Sie essen ja nicht.“

„Ich weiß. Wissen Sie, es wäre nicht sehr höflich von mir, wenn ich zu essen anfangen würde, bevor auch meine Freunde bedient worden sind.“²⁴⁵

Das zwang das Bedienungspersonal zu dem Versuch, die eigenartige Situation aufzulösen. Die Angestellten schlugen vor, dass die schwarzen Personen ihr Essen allein im Keller einnehmen sollten. Aber der Sprecher der Gruppe weigerte sich, das zuzulassen. Dann schlugen sie vor, sie könnten die beiden anderen Tische abräumen und sie dort, wo sie allein sitzen würden, bedienen. Als die Gruppe auch das ablehnte, wurde sie mit dem endgültigen Joker bedroht: mit der Polizei. James Farmer, einer von denen, die bei der Übertragung der

²⁴⁵ Chabot (2003: 145).

Gewaltfreiheit Gandhis in die USA²⁴⁶ eine wichtige Rolle spielte, sagte, damit sei er einverstanden und das wäre für das Personal „das Angemessene“.

Innerhalb von Minuten traten zwei der besten [Polizisten] von Chicago ein ... Einer von ihnen fragte: „Weswegen haben Sie uns gerufen? Ich sehe nicht, dass irgendjemand den Frieden stört. Was möchten Sie, dass wir tun?“

„Ich möchte natürlich, dass Sie diese Leute rauswerfen“, antwortete sie.

„Das können wir nicht tun, meine Dame. Was machen sie denn falsch? Ihr Café ist doch offen, oder nicht? Sie greifen nicht in die Rechte anderer ein. ... Sie müssen sie entweder bedienen oder Sie müssen das Problem, so gut Sie können, selbst lösen.“

Als die Polizisten gegangen waren, traf der Koch des Cafés die Entscheidung: Alle sollten bedient werden. Dann schrieb die Gruppe einen Brief an den Besitzer und dankte ihm dafür, dass seine Angestellten ihre Integrationspolitik geändert hätten. Als sie das eine Woche später überprüften, hielt die Veränderung an.²⁴⁷

Dieses Sit-in war nur ein frühes Experiment mit der Methode. Erst als die Bürgerrechtsbewegung in Blüte stand, wurde es möglich, eine Volksbewegung dazu zu bringen, Sit-in-Aktionen einzusetzen, aber dann wurden sie zu einer der stärksten Kampagnen des zivilen Ungehorsams seit eh und je. Die Bewegung begann mit einer spontanen Aktion, als sich am 1. Februar 1960 vier junge Leute vom Landwirtschafts- und Technischen College in North Carolina in ein Lunchrestaurant in einem Einkaufszentrum

²⁴⁶ Chabot (2003: 133).

²⁴⁷ Sit-ins an anderen Orten im Land in den folgenden beiden Jahren führten zur erfolgreichen Aufhebung der Rassentrennung, auch wenn der Erfolg nicht immer so leicht zu erreichen war wie beim ersten Versuch in Chicago (Chabot 2003: 147).

setzten. Als sie sich in die Abteilung „nur für Weiße“ setzten, brauchten sie nicht lange auf eine Reaktion zu warten. Der Aktions-Teilnehmer Franklin McCain beschrieb das Ereignis folgendermaßen:

Als wir im Einkaufszentrum waren ... kauften wir Schulsachen ein und nahmen uns Geduld und Zeit, uns Quittungen für unsere Einkäufe geben zu lassen. Joseph und ich gingen zum Tresen und baten, man möge uns Kaffee und Doughnuts servieren. Wie erwartet, war die Antwort: „Tut mir leid, wir bedienen Sie hier nicht“. Und natürlich sagten wir: „Wir müssen Ihnen leider widersprechen. Man hat uns tatsächlich schon bedient“ ... Die Bediente oder Kellnerin war ein kleines bisschen verblüfft, sie wusste einfach nicht, was sie in einer solchen Situation sagen sollte. Und wir sagten: „Wir möchten gerne wissen, warum Sie uns eingeladen haben, uns an *einem* Tresen bedienen zu lassen und warum Sie uns an einem *anderen* nicht bedienen wollen. Wenn dies hier ein privater Club oder Privatkonzern ist, sollten Sie, glauben wir, Mitgliedskarten verkaufen“ ... Das lief nicht allzu gut, denn ich denke, sie verstand nicht, wovon wir redeten, und der zweite Grund war, dass ihr keine logische Erwiderung auf eine solche Äußerung einfiel ... Da war dann ein Polizist hinter uns, wo wir saßen, der von der Straße hereingekommen war, wo er hin und hergegangen war. Er hatte einen Schlagstock und hieb sich damit in die Hand. Er sah fies und rot und ein bisschen verärgert und ein bisschen angewidert aus. Man hatte das Gefühl, dass er nicht wusste, was zum Teufel er tun sollte. Man hatte das Gefühl, dass dieser große böse Mann mit Pistole und Schlagstock zum ersten Mal in die Ecke gedrängt worden war. Er konnte sich absolut nicht verteidigen und das, was für ihn schlimmer als alles andere war, war: Er wusste nicht, was er tun durfte und was nicht. Er war hilflos. Gewöhnlich war seine Verteidigung der Angriff und wir hatten ihn provoziert, aber wir hatten ihn

äußerlich nicht so sehr provoziert, dass er hätte Gewalt anwenden können. Und ich denke, das machte ihn einfach fertig. Das konnte man ihm ansehen.²⁴⁸

Die Aktionsform verbreitete sich wie ein Lauffeuer. Schon im April bestand die neue Sit-in-Bewegung aus zwischen 50.000 und 70.000 jungen Leuten, von denen 3.600 von der Polizei verhaftet wurden.²⁴⁹ In Nashville, Tennessee, organisierte James Lawson, der Gandhis Techniken studierte und Priester war, eine wirksame Kampagne von Sit-ins mit Rollenspiel und Training, strenger Disziplin und fortgeschrittenen Taktiken. Diese nahmen sich viele andere dann zum Vorbild.²⁵⁰ Die Reaktionen der ortsansässigen Weißen auf die Sit-in-Aktionen waren unterschiedlich. An einigen Orten war die Reaktion unsicher und schließlich freundlich.²⁵¹ An anderen begegnete man den Aktivisten mit Zorn und Unterdrückung:

Gewaltfreie schwarze Protestierende wurden geschlagen und mit Rasierklingen und Messern geschnitten. Brennende Zigaretten und Zigarren wurden auf ihre Armen und ihre Gesichter gedrückt. Sie wurden bespuckt und zu Boden gestoßen, Polizisten sperren sie zu Tausenden in enge und unhygienische Gefängnisse ein.²⁵²

In den folgenden Abschnitten erkläre ich die Aktionsform Sit-in und eine besondere Anwendung dieser Aktionsform durch eine Bewegung, vier verschiedenen Rationalitäts-Typen entsprechend. Die Erörterung wird durch Beispiele aus anderen gewaltfreien Ansätzen von Bewegungen ergänzt, um zu veranschaulichen, wie

²⁴⁸Carson et al. (*The Eyes on the Prize Civil Rights Reader: Documents, speeches and firsthand accounts from the black freedom struggle 1954–1990*, 1991: 115).

²⁴⁹Marable (*Race, Reform and Rebellion: The second reconstruction in black America 1945–1990*, 1991: 61–2); Sharp (1973: 373).

²⁵⁰Ackerman and Du Vall (2000).

²⁵¹Sharp (1973: 694).

²⁵²Marable (1991: 62).

gewaltfreie Aktivität aufgrund dieser Aktions-Typologie kategorisiert werden kann.

Erste Rationalität: normgebende Handlung und Moral

Normgebende Handlungen sind praktische Handlungen, die von Gruppennormen, Institutionen oder Moralprinzipien und nicht durch Tatsachen oder instrumentale Berechnungen reguliert werden.²⁵³ Normen werden in allgemeinen „Man sollte“-Feststellungen ausgedrückt und sie gelten in Gemeinschaften der Betroffenen. Vor allem beziehen sie sich auf informelle und oft ungeschriebene Regeln für erwartetes Verhalten in unterschiedlichen Situationen. Jede Gruppe muss Regeln aufstellen, damit ihre Mitglieder zusammenarbeiten. In einer durch Normen geregelten Aktion handeln die Handelnden den Gruppennormen gemäß.²⁵⁴ Der Handelnde erhebt implizit den Anspruch, dass die Handlung in ihrem Kontext richtig sei, und er kann moralische Gründe dafür angeben, falls er gefragt wird. Den Normen gemäß handeln bedeutet, dass man zu einer gesellschaftlichen Gemeinschaft gehört, man erweist sich, da man nach den Regeln der Gemeinschaft lebt, als ihr zugehörig. Diese Handlungsweise wird hauptsächlich von Klassikern der Gesellschaftstheorie wie Durkheim und Parsons hervorgehoben. Normen können auch formal und ausdrücklich sein. Sie sind kodifiziert in Etikette, Gesetzgebung, Ritualen, Tradition und Lehren moralischer Autoritäten. Sie müssen nicht formell ausgedrückt oder gelehrt werden, sondern sie werden durch die Teilnahme an der Kultur der Gruppe und durch soziale Aktivitäten in alltäglicher und undramatischer Sozialisation gelernt. Normgebung wird in der Sozialisation internalisiert und wird zu Motiven und Gewohnheiten der Beteiligten. Alle sozialen Gruppen und Gemeinschaften sind durch Normen verbunden,

²⁵³ Habermas (1984: 15–17, 85–6; 1988: 157, 182–3).

²⁵⁴ Habermas (1988: 182).

allerdings mögen ihre normgebenden Welten vollkommen verschieden aussehen.

Den Normen gemäß handeln bedeutet nicht notwendig, dass man sich der Meinung der herrschenden Gruppe hinsichtlich aller Normen unterwirft, auch wenn das in der Literatur gelegentlich behauptet wird. Habermas weist darauf hin, dass Normgebung nicht nur danach bewertet werde, ob ihre Motive und Handlungen mit den Normen übereinstimmen, sondern auch danach, ob die bestehenden Normen selbst das verallgemeinerbare Interesse der Betroffenen wertschätzen und also die Anerkennung derer verdienen, auf die sich die Normen beziehen.²⁵⁵ Normgebende Handlungen können sogar Uneinigkeit ausdrücken. Ein Einzelner oder eine Gruppe kann den Anspruch erheben, dass eine Norm auf andere Weise ausgelegt oder einfach abgeschafft werden sollte. Außerdem dürfen Untergruppen einer Gemeinschaft (zum Beispiel Jugendliche) teilweise andere und sogar abweichende Normen entwickeln. Darüber hinaus sind Normen niemals statisch. Wenn sich Gesellschaft und Kontext verändern, müssen Normen angepasst werden und ihnen müssen neue Bedeutungen und praktische Anwendungen gegeben werden. Das ist die herkömmliche Geschichte des Normenwandels.

Normgebend rational bedeutet, dass die Handlung eines Menschen in Bezug auf das erklärt wird, was in einer besonderen Situation gilt. Solange es einen Bezugspunkt im herrschenden Normensystem gibt, kann man vorhandenen Normen widersprechen und sie ändern. Der Normenbruch wird durch andere („übergeordnete“) Normen motiviert oder durch den Bezug auf ein allgemeines Interesse, das die Rechtfertigung oder die herrschende Auslegung einer bestimmten Norm infrage stellt. Keine Gruppe kann jemals ohne eine irgendwie geartete normgebende Ordnung funktionieren, allerdings kann diese

²⁵⁵ Habermas (1984: 89).

Ordnung immer kritisiert werden. Die ungeschriebenen Normen in der modernen Gesellschaft stehen in Konkurrenz mit formellen Gesetzen, die dieselbe Grundfunktion haben: Sie geben der Gemeinschaft Regeln. Gewaltfreie Aktionen von Ungehorsam einer Bewegung können einen Konflikt zwischen Norm und Gesetz oder Legitimität und Legalität ausdrücken.

NORMGEBENDE GEWALTFREIE AKTION Nach Gandhi kann gewaltfreie Aktion als ein experimentelles normgebendes System dargestellt werden, dessen Schwerpunkt darauf liegt, Gültigkeit für gewaltfreie Normen zu beanspruchen und sie zu erproben. Wenn man die Sit-ins der Bürgerrechtsbewegung als eine Form normgebender Handlung versteht, kann man sagen, dass die Teilnehmer damit bestimmten Normen gefolgt sind und sie aufrechterhalten haben, dass sie andere Normen dagegen gebrochen oder kritisiert haben. In anderen Worten: *Sie verbinden den Anspruch, eine Norm zu erfüllen, mit Normenkritik.* Die Sit-ins der Aktivisten – friedlich neben ihren Mitmenschen Platz zu nehmen – folgen Grundnormen und Gesellschaftsregeln. Man kann sagen, die Aktivisten machen Normen geltend, die besagen, dass Menschen, die sich gleich verhalten, auch gleich behandelt werden sollten, dass man die Verantwortungen für seine Handlungen übernehmen und andere Menschen (außer in Selbstverteidigung) nicht verletzen sollte. Gleichzeitig brechen die Aktivisten die Normen, die ihrer Meinung nach weniger wünschenswert sind: zum Beispiel Autoritäten zu gehorchen und weder Aufsehen noch Konflikt zu verursachen. Der wesentliche Schwerpunkt von Training, Organisation und Management der Bürgerrechtsbewegung lag auf Selbstbeherrschung und respektvollem Verhalten gegenüber Weißen, auch wenn diese

provoziert hatten.²⁵⁶ Dadurch, dass die gesellschaftlichen Grundnormen nicht verletzt wurden, war es möglich, Verständnis und sogar Unterstützung einiger Weißer zu gewinnen.

Trotz oder dank ihrem Normenbruch wurde ihr Bedürfnis nach einer Anpassung an andere Normen gestärkt: zum Beispiel bestand die Notwendigkeit, Ehrlichkeit zu beweisen.²⁵⁷ Das ist vernünftig, weil man sich dadurch, dass man Normen bricht, außerhalb der Gemeinschaft stellt (oder von ihr ausgeschlossen wird) und durch das Brechen der Norm gegen die Grundlage der Gruppe und ihre Regeln für Zusammenleben verstößt. Die Bestrafung hierfür ist eine rituelle Handlung; diese stellt die Gemeinschaft wieder her und erneuert die Zugehörigkeit.²⁵⁸

Ein Sit-in ist, wenn man es zur Norm macht, problematisch. Weil die Aktivisten ihren Widerstand öffentlich gemacht und persönliche Verantwortung für ihre Aktionen übernommen haben, wurden sie vor Gericht gestellt. Die Gerichtsprozesse waren ein Ausdruck der Bürgerrechtsbewegung für die *Prüfung* der herrschenden normgebenden Ordnung und eine *Herausforderung* für diese. In den Verfahren verteidigten die Aktivisten ihren Ungehorsam, indem sie ihn mit den Grundnormen der amerikanischen Gesellschaft begründeten. „Sit-ins waren keine Ablehnung des amerikanischen Traums; sie waren notwendig, auch wenn ambivalente Schritte in Richtung

²⁵⁶ Zum Beispiel wurden Disziplin-Kodexe eingesetzt, denen die Teilnehmer folgen sollten. Das stellte sicher, dass die Aktivisten keine Gewalt anwendeten, wenn sie provoziert wurden (vgl. Sharp 1973: 632).

²⁵⁷ Manche von denen, die Gesellschaftsregeln brechen, leben nach hohen normgebenden Ansprüchen. Pelton meint, dass es ein zentraler Aspekt der Gewaltfreiheit sei, Versprechungen dadurch zu machen (Versprechen machen ist eng an Gesellschaftsnormen gebunden), dass man als Rollen-Vorbild und als gutes Beispiel in Konflikten handle (1974: 153, 157–62).

²⁵⁸ Turner (*The Ritual Process: Structure and anti-structure*, 1969) nennt es einen „Ritus des Gebrechens“, eine Art Heilung durch einige Phasen. Rituale haben besondere Bedeutung für Gesellschaftskrisen und dafür, soziale Konflikte zu behandeln.

ihres Höhepunktes unternommen wurden.“²⁵⁹ Außerdem war die Aufzeichnung des Rechts von Normen uneindeutig; das bedeutete, dass die Bürgerrechtsaktivisten manchmal die Gerichte auf ihrer Seite hatten.²⁶⁰

In der normgebenden Orientierung von Ungehorsamshandlungen liegt ein Widerspruch. Dadurch, dass die Aktivisten nicht versuchten, vor den Gerichten wegzulaufen, dramatisierten sie eine *Verbindung von Ungehorsam und Gehorsam gegen die Normenordnung*. Zu einem Teil waren sie mit dem Grund-Gesellschaftsvertrag der normgebenden Ordnung (Gehorsam gegen den Staat im Gegenzug zum Schutz durch den Staat) nicht einverstanden, indem sie eine Gesetzesverletzung sowohl organisierten als auch ausführten; zu einem anderen Teil gaben sie die Legitimität der normgebenden Ordnung zu, indem sie ihre Gesetzesverletzung öffentlich begingen und sich bereitwillig der Untersuchung und Verurteilung stellten. Der Widerspruch lag in der Tatsache, dass zur Akzeptanz der Sanktionen der normgebenden Ordnung keineswegs der Gehorsam nach der Verurteilung gehörte: Nachdem sie ihre Strafe verbüßt hatten und nach ihrer Zeit im Gefängnis, brachen die Aktivisten die Normen wieder und dazu noch auf dieselbe Weise.

Zwischen dem Brechen von Normen und der Weigerung, der Autorität der Gesellschaftsordnung, auf der alle Normen beruhen, zu gehorchen, besteht ein Unterschied. Das Brechen von Normen

²⁵⁹ Marable (1991: 65). In ähnlicher Weise ist es üblich, dass israelische „Verweigerer“, das sind Offiziere und andere Militärangehörige, die sich weigern, an Militäroperationen in den besetzten Gebieten (Westjordanland) und in Gaza teilzunehmen, ihre Weigerung rechtfertigen, indem sie sich auf Israels Sicherheit und das Interesse der Nation an Frieden und Stabilität berufen. Die Verweigerer gehen von denselben Werten aus, die auch die haben, die sie für ihre Verweigerung bestrafen, aber sie kommen zu anderen Schlussfolgerungen, indem sie der Meinung sind, die Besetzung Palästinas stelle eine Bedrohung für Israel dar.

²⁶⁰ Mehrere Bewegungen brachen Staatsgesetze und –anordnungen, aber befolgten föderale Gesetze.

ist an sich schon schwerwiegend, aber die legitime Autorität der normgebenden Ordnung missachten ist so etwas wie eine „Kriegserklärung“ an die Gesellschaft, eine revolutionäre Herausforderung der herrschenden Ordnung. Die Bürgerrechtsbewegung führte keinen derartig revolutionären Kampf, aber einige gewaltfreie Bewegungen tun das. Es ist vielleicht eine einzigartige Eigenschaft gewaltfreien Widerstandes, dass die Missachtung normgebender Ordnung nicht notwendig zum vollkommenen Ausschluss führt. Sicherlich, Normen werden nicht gebrochen, ohne dass darauf eine Bestrafung folgt. Wenn jemand jedoch zwar Normgebung missachtet, sie gleichzeitig aber für sich in Anspruch nimmt, dann erschwert das den anderen, gewaltfreie Aktivisten zu einem Klischee zu machen. Das heißt, Gewaltfreiheit stellt durch normgebenden Ungehorsam die Grenzen akzeptablen Verhaltens infrage.

Gewaltfreier Widerstand als normgebende Aktion wird zu einem wiederholten Wechsel zwischen dem Beanspruchen von Normen und der Kritik an Normen, zwischen Gehorsam und Ungehorsam gegen die Autorität der normgebenden Ordnung.

Normgebend-gewaltfreie Handlungen tun zweierlei. Einmal prüfen sie durch die widersprüchliche Verbindung von *Normenbruch* und *Normeninanspruchnahme* (bestimmte) Normen öffentlich und reflexiv. Das ermöglicht einen Umbau bestehender Normen. In Kapitel 1 habe ich gezeigt, wie Arne Næss Gewaltfreiheit in einem geschlossenen System von Normen zusammenfasst, von Normen, die im Gegensatz zu Gewalt und Unterdrückung behauptet werden. Nach Gandhi bedeutet Gewaltfreiheit mehr, als Normen anzuwenden. Gandhi geht einen Schritt weiter und plädiert für die disziplinierte Aufrechterhaltung von Normen und Standards. Das könnte man radikale *Normenverteidigung* nennen, das heißt, es wird streng gefordert, dass der Aktivist sich in bestimmten (gewaltfreien) Normen üben und sie aufrechterhalten muss. Bereit sein, für die Verteidigung und legitimen Bedürfnisses oder das Leben eines Feindes zu

sterben, ist die letztendliche Konsequenz von Gandhis gewaltfreier normgebender Verteidigung. Durch die Verbindung von Ungehorsam und Gehorsam gegen die normgebende Ordnung wird die Legitimität der herrschenden Ordnung untergraben. Gewaltfreiheit eröffnet innerhalb einer neu gestalteten normgebenden Ordnung eine gewaltfreie Normgebung, die Möglichkeit für neu-regelnde Normen.

Zweite Rationalität: expressives Handeln und Dramaturgie
Aktionen, die etwas Ästhetisches oder eine Bedeutung ausdrücken, die über das, was getan wird, hinausgeht, haben einen Überschuss an Bedeutung und gelten als expressiv. Wenn man der dramaturgischen Perspektive folgt, wird die Aktion wie ein Theaterstück interpretiert; das ist eine Gemeinschaftsarbeit. Wenn jemand in dem Drama etwas über sich selbst ausdrückt, nennt man das „Selbstpräsentation“; das ist eine besondere expressive Handlungsweise, die nach Habermas gültig ist und sich auf die vertrauliche Erfahrung des Subjekts gründet.²⁶¹ Der Handelnde stellt dann implizit den Anspruch, dass die Handlung „wahrhaftig“ und ehrlich sei, weil sie sich auf persönliche, exklusive Erfahrungen gründe. Aber der Handelnde zieht „den Beobachter in Betracht und drückt seine Erfahrungen auf stilisierte Weise aus“.²⁶² Selbstexpressive Handlungen sind daher nicht privat, sondern ihre Rationalität hängt von der Möglichkeit ab, dass andere sich selbst erkennen, indem sie die Handlungen erlernen oder sie verstehen und davon überzeugt sind, dass Egos Geschichte über sich aufrichtig ist.

Ein Drama kann nicht allein funktionieren: Es braucht ein Publikum, ein Publikum, das die Handlung für glaubwürdig hält, das seine Eindrücke äußert und das durch die Darbietung berührt wird. Der Soziologe des Alltagslebens Erving Goffman hat eine

²⁶¹ Habermas (1988: 182–3).

²⁶² Habermas (1988: 183).

Sichtweise auf das Drama entwickelt: Er zeigt auf, wie die ästhetische Darstellung unserer Handlungen - bei der der entscheidende Faktor nicht der „Inhalt“, sondern die Art ist, wie wir reagieren und wie wir uns ausdrücken - unsere Eindrücke und Wahrnehmungen darüber formt, wer wir sind (*„impression management“*: Der Versuch Kontrolle über die eigene Erscheinung zu bekommen).²⁶³ Eindrücke werden durch Kontrolltechniken geformt, die die Interpretation durch andere beeinflussen und lenken („Fassade“, „Rahmung“, „Angewohnheit“, „Ausdrucks-Kontrolle“, „Gangart“, „Vorsicht“ und so weiter). Bei der Interaktion des Dramas tritt ein Austausch von Achtung und Anerkennung auf, aber auch ein Kampf, durch den es uns möglich ist, mit der etablierten gesellschaftlichen Interpretation umzugehen.

Wenn es einem Handelnden in einem Gesellschaftskontext mit seiner Handlung nicht gelingt, glaubwürdig zu sein (und er das „Gesicht verliert“), kann er einige Techniken benutzen, um den schlechten Eindruck wiedergutzumachen, und er kann versuchen, eine „weitere Chance“ zu bekommen. Diejenigen, denen es unwiderruflich misslingt, ihre Darstellungen auf überzeugende Weise zu kontrollieren, werden „stigmatisiert“. Ein Stigmatisierter wird nicht nur als anormal angesehen, sondern auch als weniger wertvoll und als ein Mensch mit niedrigerem Status.²⁶⁴ Das Risiko gewaltfreier Aktivist:innen, stigmatisiert zu werden, ist hoch, da ihr Normenbruch ihre Darstellung weniger glaubwürdig macht.

²⁶³ Goffman (*Jaget och maskerna: En studie i vardagslivets dramatik*, 1974).

²⁶⁴ Smelser (1995: 90–1). „Stigma“ bezieht sich auf das Abweichende, das Nichtnormale, das andere (vgl.

Goffman, *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*, 1963: 1–19, deutsch: *Stigma, über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, 2010). Nach der Stigma-Theorie ist die Wirkung des Urteils der Gruppe über das, was als abweichend angesehen wird, so stark, dass die Gefahr besteht, dass die Person, die als „kriminell“ oder als „böse“ abgestempelt wird, schließlich diesen Stempel akzeptiert und sich damit zu identifizieren beginnt (Giddens 1994: 175–6).

Das Drama kann auch zu dem ehrlichen Versuch gehören, etwas zu werden, das man *noch* nicht ist, ein neues Verhalten auszuprobieren, sich selbst neu zu erfinden und eine neue Rolle zu übernehmen.²⁶⁵ Wir müssen zwischen einerseits menschlicher Interaktion vor andern, die als Drama verstanden wird, und andererseits Menschen, die manchmal dramatisch bewusste Akteure sind, unterscheiden. Das eine Extrem ist die naive Handlung, in der der Handelnde mit seiner Handlung beschäftigt ist und nicht sieht, dass er vor der Aufgabe steht, eine glaubwürdige Vorführung abzuliefern. In diesem Fall werden die Vorteile alternativer Vorführungen nicht einmal bedacht. Das Drama ereignet sich ohne Reflexion, aber mit einer sich selbst erklärenden Grundlage. Die eigene Handlung wird nicht angezweifelt.

Das andere Extrem ist die getarnte und strategisch ausgeführte zynische Aktion. Darin sieht sich der Akteur von außen und möchte mit einer Handlung, von der er weiß, dass sie falsch ist (deren Falschheit er aber geschickt versteckt), bewusst etwas erreichen. Alltagshandlungen liegen zwischen diesen beiden Extremen, sie sind weder naiv noch zynisch, sondern aufrichtig.²⁶⁶

Die Gefahr besteht, dass in der politisch strategischen Handlung Zynismus zum Vorschein kommt. Gewaltfreie Bewegungen bringen aufrichtig zum Ausdruck, wer sie sind und welche Sichtweise sie haben, und sie sind manchmal bewusst theatralisch.²⁶⁷ Zum Beispiel choreografierten Aktivisten in der

²⁶⁵ Goffman schreibt, dass das Ich einer Person durch ihren Auftritt begründet wird und dass das Ich nicht seinen Auftritt verursacht (Lemert and Branaman, *The Goffman Reader*, 1997: lxvii).

²⁶⁶ Lemert and Branaman (1997: lxxiii, xlvi, lii). Wenn Menschen dramatisch handeln, sind sie keine Schauspieler wie die im Theater, sondern ehrlich dramaturgisch. Im Gegensatz dazu versuchen die Schauspieler das Gesellschaftsdrama der Realität darzustellen.

²⁶⁷ Die Wissenschaftler für Gesellschafts-Bewegungen Benford und Hunt stellen diesen „rahmenden“ Aspekt kollektiver Aktionen auf überzeugende Weise dar (vgl. Lyman, *Social Movements: Critiques, concepts, case-studies*, 1995: 84–109).

Graswurzelbewegung ihre Aktionen durch Rollenspiel und Einstudierung und dachten sich Aktionen aus, in denen sie sich verkleideten.²⁶⁸ Ein weiteres Beispiel sind die gewaltfreien Blockaden der Welthandelsorganisation (WTO) 1999.²⁶⁹ Aktivisten verkleideten sich als Meeresschildkröten und verschlossen für die mächtigste Wirtschaftsmacht der Welt alle Eingänge zum Konferenzgebäude so wirksam, dass die ganze Konferenz zusammenbrach. Weder die Pressekonferenz zu Beginn noch das Abschlussdokument konnten präsentiert werden. Die Aktivisten dramatisierten die Folgen der neoliberalen Politik für die Umwelt. Die Schildkröten waren von Fischereiflotten beeinträchtigt worden, da die Regeln der WTO etwas, das sie „Handelsbarrieren“ nannten, das aber tatsächlich Gesetze für besondere Netze waren, verboten hatte. Also reichte es den „Schildkröten“ und sie beschlossen, die WTO aufzuhalten. Diese Dramatisierung des Konflikts war passend für CNN und andere Welt-Nachrichten-Medien entworfen: Das Problem, das durch eine schwierige politische Wirtschaftsstruktur verursacht wurde, wurde dramatisch veranschaulicht.

Wenn man die Drama-Perspektive mit bedenkt, kann man sagen, dass Aktivisten in ihren gewaltfreien Aktionen eine gemeinsame Identität darbieten, die anderen ermöglicht, mit der Gemeinschaft der Aktivisten Verbindung aufzunehmen. Diese

– ‘Dramaturgy and social movements: the social construction and communication of power’).

²⁶⁸ Vgl. zum Beispiel das Trainings-Handbuch vom Trainingskollektiv der Graswurzelbewegung (*Methodensammlung Training für Gewaltfreie Aktion*, 1984), veröffentlicht von Graswurzelrevolution/FÖGA, Köln.

²⁶⁹ Einer der wichtigsten Organisatoren der Strategie war die *Ruckus Society*. Sie bestand aus bewussten Drama-Schauspielern (<http://ruckus.org>; zugänglich 15.04.2017). Vgl. auch Studenten für ein freies Tibet (SFT, *Students for a Free Tibet: SFT worldwide action for Tibet, organizer's guide, 1999–2000*, 2000: 45 ff.) als Beispiel für eine Organisation, deren Mitglieder in dramaturgischen gewaltfreien Aktionen ausgebildet waren.

Perspektive ist vernünftig, wenn man versucht, bestimmte Aspekte kollektiver Aktionen zu verstehen: *gewaltfreie Aufführungen und gewaltfreie Identitäts-Konstruktion*.

Expressive Aktionen werden in Folgendem ausgedrückt: in gewaltfreien Vorgehensweisen, vor allem im Erproben einer neuen Kultur (*Utopien verlebendigen*) und im Vorbereiten der *symbolischen Gestaltung* von Aktionen in Konfliktsituationen durch Rollenspiel (in dem der Einsatz besonderer Kleider, Materialien und Verhaltensweisen die Aktionen mit Bedeutung auflädt). Expressive Aktivitäten sagen etwas darüber aus, wer die Teilnehmer sind (wenn die Aktivitäten als Identitäts-Narrative interpretiert werden) und welche Bedeutungen der Welt hervorgehoben werden (als symbolische Ausdrücke, Benennungen, Bestimmungen oder Welt-Narrative).

EXPRESSIVE GEWALTFREIE AKTION Wenn Sit-in-Aktionen als expressive Aktionen interpretiert werden, kann man sagen, dass sie drei Prozesse gleichzeitig auszuführen versuchen: Gewaltfreie Aktionen *dramatisieren* „*Ungerechtigkeit*“, wenn die Aktivisten Gewalt unterworfen sind, die sich aus ihren Aktionen ergibt. Je mehr Gewalt eingesetzt wird, umso brutaler erscheint die Rassentrennung (und erscheinen ihre Verteidiger). Wenn die Aktion (zeitweise) verwirklicht, was erreicht werden soll – Aufhebung der Rassentrennung – dann bringen Sit-ins auch mit sich, dass die Aktivisten „*Gerechtigkeit*“ *verdeutlichen*. Durch die Aktion entsteht eine andere mögliche Welt. Schließlich ist die Aktion auch ein Versuch, eine kategorische Wir-Sie-Dichotomie aufzubrechen und eine gemeinsame *Identifikation über Konfliktgrenzen hinweg* zu fördern.²⁷⁰

²⁷⁰ Hier decken sich die Begriffe „Gerechtigkeit“ und „Ungerechtigkeit“ mit dem Verständnis der Akteure, aber auch mit dem Versuch der Aktivisten, das, was die Begriffe bedeuten sollten, zu belegen, zu kommunizieren und sich mit anderen darüber zu einigen.

Solange in Institutionen mit Rassentrennung keine Schwarzen die Bereiche der Weißen betraten, waren die Weißen nicht gezwungen, die Folgen der Rassentrennung zu erfahren. Sie konnten in einem schützenden Glaskäfig leben und ihren Blick von der Außenwelt abwenden. Als Schwarze respektvoll, aber unerlaubt verlangten, wie alle anderen auch bedient zu werden, wurde der Konflikt dramatisiert. Das Drama nahm zu, als Aktivisten verhaftet und ins Gefängnis gebracht wurden. Einem außenstehenden Beobachter erscheint die Situation als dramatische Theateraufführung. Da die Aktivisten höflich handelten und bereit waren, für das, was sie bestellt hatten, zu zahlen, wurde offenkundig, dass sie nur wegen ihrer Hautfarbe und weil sie der Rassentrennung entgegengehandelt hatten ins Gefängnis gebracht worden waren. Als sie nach ihrer Entlassung aus dem Gefängnis in die Cafés zurückkehrten und wieder verlangten, bedient zu werden, wurde die Dramatisierung des Konflikts und die Rolle der Schwarzen als aufrechte, aber ruhige Gleichberechtigte noch akuter. Gleichzeitig wurde die Rolle der weißen Verteidiger der Rassentrennung als Unterdrücker deutlicher. Als kollektive Aktionen ohne Rassentrennung parallel dazu ausgeführt wurden – die Einrichtung von Cafés ohne Rassentrennung, Zusammenarbeit von Schwarzen und Weißen in der Bürgerrechtsbewegung und so weiter –, wurden die Alternativen offensichtlicher. Es wurde für sympathisierende Weiße leichter, sich mit der von Schwarzen beherrschten Bürgerrechtsbewegung zu verbünden. Als die Aktionen wiederholt und der Konflikt dramatisch unterstrichen wurde, wurden Weiße in das Drama hineingezogen und es wurde schließlich schwierig für sie, eine Stellungnahme zu umgehen: Entweder war jemand für oder gegen Rassentrennung. Der Konflikt war polarisiert.

Der Bewegungen-Forscher Doug McAdam schreibt, dass sich die Bürgerrechtsbewegung 1963 bewusst dafür entschied, in Birmingham zu agieren und dort ihre „innovativ strategische

Dramaturgie“ einzusetzen, weil sie genau wusste, dass ihrer Gewaltfreiheit an diesem Ort mit Brutalität begegnet würde.²⁷¹ Mit diesem Durchbruch ihrer Kampagne konnten die Teilnehmer einen Kampf zwischen einer „guten“ Bewegung und einem „schlechten“ System darstellen. Das zog Medien und Publikum – das amerikanische Volk – mit hinein. Ein paar Jahre später hatten sie keinen Erfolg, weil sie die ritualisierte Konfrontation nicht neu erschaffen konnten, schreibt McAdam. „Nach 1965 ähnelten die Bürgerrechtskräfte schließlich einer Bewegung auf der Suche nach einem Feind.“²⁷²

Wichtig ist, dass die Bürgerrechtsbewegung als gewaltfreie Bewegung herausfand, dass ein System der Feind war und dass es nicht die Einzelnen waren. Außerdem bemühten sich die Aktivisten ausdrücklich darum (etwas, worauf McAdam nicht hinweist), ihre Gegner als menschlich darzustellen, als Menschen, die verwandelt werden konnten oder mit denen man leben konnte. Ohne das wäre die gewaltfreie Strategie dasselbe gewesen wie der Versuch von Terroristen, das „böse“ und „wahre“ Gesicht des Systems anzugreifen. Die Bürgerrechtsbewegung zeigt uns, wie gewaltfreie Bewegungen einen Schritt über die traditionelle expressive Rationalität hinaus tun. Die Aktivisten erkunden dramatisch eine gerechte Utopie, indem sie die Zukunft, die sie sich erhoffen, in ihrer Aktion direkt darstellen: Sie zeigen Freundlichkeit und Achtung und verzichten darauf, sich mit Gewalt zu verteidigen. Durch die Aktion ist das Ziel verwirklicht: In dem Café, in dem einmal das Gesetz der Rassentrennung befolgt wurde, ist diese nun aufgehoben: Schwarze und Weiße sitzen zusammen - auch wenn das nur zeitweise geschieht.

Als der Einfluss der Bürgerrechtsbewegung wuchs, wurden die herkömmlichen Interaktionsmuster zwischen Schwarzen und

²⁷¹McAdam ('The framing function of movement tactics: strategic dramaturgy in the American civil Rights movement', 1996: 348–9).

²⁷² McAdam (1996: 353).

Weißer zerstört und ebenso Traditionen, die bestimmte Rollen etabliert hatten, die sich im Laufe der Zeit als Identitäten eingestiftet hatten. In den neuen Interaktionsmustern eröffneten sich Möglichkeiten für neue Rollen und Identitäten. Der vormalig untergeordnete (und „primitive“) schwarze Bürger wurde in einen Widerstandskämpfer oder einen Gleichberechtigten verwandelt und der hartnäckige Anhänger der Rassentrennung wurde zum Angreifer. An dieser Selbstrepräsentation kann man die Möglichkeit einer Selbstachtung erkennen, die nicht nur mit „schwarzem Stolz“ oder „*black power*“, sondern auch mit antirassistischen Identitäten wie „Mensch“ oder „Bürger“ in Einklang ist.²⁷³ Franklin McCain beschreibt diesen Prozess:

Man kann erfahren, was es bedeutet, wenn man seine Seele gereinigt hat – ich fühlte mich damals sehr rein. Ich fühlte mich an diesem Tag wahrscheinlich besser, als ich mich je im Leben gefühlt hatte. Anscheinend hatten mich eine Menge Schuldgefühle oder Ähnliches verlassen und ich fühlte mich, als ob ich sozusagen meine Männlichkeit gewonnen hätte, und sie nicht nur gewonnen, sondern ziemlich großen Respekt vor ihr entwickelt hätte. Ich fühlte, dass nicht nur meine, Franklin McCains persönliche Männlichkeit, sondern auch die einiger anderer schwarzer Personen wiederhergestellt worden war und wir durch diesen einen Tag Achtung erworben hatten.²⁷⁴

Martin Luther King dachte, dass Wachstum durch Kampf kommt, dass gewaltfreie Aktionen wie Therapie wirkten, eine Verwandlung von einem Charakter in einen anderen. Er beschrieb die Szene in Birmingham:

²⁷³ Pelton (1974) schreibt, dass der gewaltfreie Widerstand der Bürgerrechtsbewegung den Aktivisten ein starkes Selbstgefühl, mehr Selbstachtung und Stolz gegeben habe. Man kann sehen, dass die Bürgerrechtsbewegung in gewisser Weise den Weg für ihre eigene militante Reaktionsweise, die *Black-Power*-Bewegung, geebnet hat.

²⁷⁴ Carson et al. (1991: 115).

Hunderte, manchmal Tausende von Negern [sic], die zum ersten Mal wagten, den Blick eines weißen Mannes zu erwidern, Auge in Auge ... Bull Connors Männer standen mit ihren zum Einsatz bereiten tödlichen Schläuchen den Demonstranten gegenüber. Von den Demonstranten lagen viele auf den Knien und starrten unerschrocken und unbeweglich zurück. Langsam standen die Neger auf und begannen vorwärts zu gehen. Connors Männer zogen sich wie hypnotisiert zurück und ihre Schläuche hingen nutzlos in ihren Händen.²⁷⁵

Da sich die Aktionen der Bürgerrechtsbewegung hauptsächlich am Recht und nicht an Identität orientierten und da die Bewegung versuchte, Weiße in den Kampf einzubeziehen, war es leichter, die Sympathie von Weißen zu gewinnen und das Thema zu einem allgemeinen zu machen.²⁷⁶ Der Widerstand gründete sich nicht in erster Linie auf ethnischer Identität, die „wir“ und „sie“ nach Schwarz und Weiß trennte, sondern er unterschied zwischen denen, die für gleiche Rechte, und denen, die gegen gleiche Rechte waren. Eben das ermöglichte Identifikation und Einschluss über rassische Konfliktgrenzen hinweg. In dieser Hinsicht zeigt sich, dass Gewaltfreiheit ein Versuch ist, eine Gemeinschaft zu schaffen, die alle Konfliktparteien umfasst.²⁷⁷

²⁷⁵King ('Martin Luther King, Jr., and the meaning of freedom: a political interpretation', 1993: 140).

²⁷⁶ Die Bürgerrechtsbewegung began in den 1950er Jahren. In den Mitt-1960ern wurden Identitäts-Gruppen, die über „schwarzen Stolz“ und „*black power*“ sprachen sogar noch stärker.

²⁷⁷ In dieser Hinsicht sind „die anderen“ keine Gesellschaftsgruppe, sondern eine nicht erstrebenswerte Rolle, die jeder übernehmen kann. Selbst die Aktivisten könnten sie früher einmal gespielt haben, bevor sie Aktivisten wurden. Natürlich ist diese Konzentration auf Einheit und Gemeinschaft in der Praxis ein komplizierter Prozess, der (in anderen Kontexten) die Dominanz der Mächtigen verbergen kann (Orjuela, 'Civil society in civil war: peace work and identity politics in Sri Lanka', 2004: 250–1). Die Möglichkeit der Überschreitung von Identitätsgrenzen wird hinsichtlich *inklusive Identifikation* in Kapitel 6 entwickelt.

Das Bilden einer Identität ist normalerweise damit verbunden, dass man ein „Wir“ in Beziehung zu einem „Sie“ herausstellt und damit sich selbst zu Subjekten und die anderen zu Objekten macht. Das ist unvermeidlich und wird oft als Grund für Feindschaftsbeziehungen zwischen Gruppen angesehen. Aber nach dem symbolischen Interaktionismus kann man nicht vermeiden, sich selbst zum Objekt zu machen (d. h. das „Ich“/„I“ beobachtet das „Selbst“/„me“). Das bedeutet, sich selbst aus der Position des anderen zu sehen. Auf diese Weise ermöglicht Kommunikation zwischen Menschen uns allen in gewissem Maß, die Perspektive des „anderen“ zu übernehmen und unser Verhalten anzupassen. Kein „Ich“ oder „Wir“, keine Rolle und keine Personenidentität kann gebildet werden, ohne dass man sich durch die Augen eines anderen sieht, sich seine Welt vorstellt und wie diese für unsere Mitmenschen aussieht und sich anfühlt. Das bedeutet, dass die darauf folgende Bildung einer Selbstidentität auch zur Relativierung der eigenen Identität führt. Wenn man seine Identität nur mit Bezug auf sich selbst konstruieren sollte, würde das nicht nur Kommunikation, sondern auch die Identitätskonstruktion unmöglich machen.²⁷⁸ Deshalb befinden wir uns in einer ständigen und unvermeidlichen Empathie miteinander, wenn wir tatsächlich kommunizieren; oder richtig gesagt: Eine Perspektive einnehmen macht gemeinsame Bedeutungszuschreibung möglich. Wenn man die Perspektive des anderen berücksichtigt, ist es immer möglich, anderen den Appell der Gewaltfreiheit verständlich zu machen. Dieser Appell an eine größere gemeinsame Empathie kann gelingen oder misslingen, aber die Möglichkeit einer solchen Empathie besteht so lange, wie Kommunikation besteht. Auch Konflikt und Kampf sind

²⁷⁸ Ein *Wir* und *Sie* ohne Kommunikation bedeutet, dass wir uns nicht selbst von außen, aus der Perspektive anderer Menschen sehen können. Das bedeutet, dass wir dann unfähig sind, unsere eigene Identität zu erfassen. Ohne ein *Du* gibt es kein *Ich*. Ohne ein *Ihr* gibt es kein *Wir*.

Formen von Interaktion und als solche sind sie Formen der Kommunikation.²⁷⁹

Expressive Gewaltfreiheit bedeutet, dass man Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (das „Gute“ und das „Böse“) in einer Aktionsdarstellung aufzeigt. Und gleichzeitig werden Rollen und Identitäten, die Intrige des Dramas, Kommunikation und Lösungsmöglichkeiten aufgebaut und hervorgehoben.

Dritte Rationalität: zweckrationale Aktion und Strategie

Zweckrationale Handlungen werden mit der Absicht ausgeführt, ein Ergebnis zu erreichen. Aufgrund von Tatsachen über das Funktionieren der umgebenden Welt beanspruchen sie Geltung.²⁸⁰ Die Aktion ist insofern rational, als sie ein erwünschtes Ergebnis hervorbringt. Ihr Grad an Rationalität kann danach beurteilt und hinterfragt werden, wie erfolgreich die Aktion die umgebende Welt anpackt. Eine *instrumentale Aktion* ist eine kausale und praktisch-technische Zweckrationalität, die mit einer objektiven Welt ohne andere zweckrationale Subjekte zu tun hat. Beispiele dafür sind materielle Produktion und mechanische Technik. Eine *strategische Aktion* ist eine gesellschaftliche Zweckrationalität, die sich darauf gründet, dass es weitere zweckrationale Akteure gibt, die hinsichtlich besonderer Ziele und Interessen berücksichtigt werden müssen. Die Interaktion wird von Strategie reguliert, wenn die Interessen der Akteure und maximaler Nutzen ihre Aktionen bestimmen, wie es bei einem Markt- und einem Herrschaftssystem der Fall ist.²⁸¹ Wenn strategische Handlung sprachlich ausgedrückt werde, so

²⁷⁹ Georg Simmel meint, dass sogar der Kampf zwischen Menschen ein gesellschaftliches und kommunikatives Wechselspiel sei (*Kampf!*, 1970 [1908]).

²⁸⁰ Habermas (1984: 8–9, 87–8). Zweckrationale Aktion wird in Wirtschaftstheorie, Spieltheorie und auf anderen Gebieten hervorgehoben.

²⁸¹ Habermas (1988: 179–81).

Habermas, dann werde sprachliche Kommunikation zu einem Mittel unter anderen, die Erfolg bezwecken.²⁸²

STRATEGISCHE GEWALTFREIE AKTION Die Sit-in-Aktionen waren im grundlegenden Sinn zweckrational: Mittel wurden benutzt, um einen Zweck zu erreichen, und man gründete sich darauf, wie Realität wirklich funktioniert. Als Vorbereitung auf gewaltfreie Aktionen werden Daten gesammelt und die Situation wird bewertet. Damit verfolgt man das Ziel, Strategien und Erfordernisse auf eine sachkundige Realitätssicht zu gründen.²⁸³ Die Bürgerrechtsbewegung benutzte ein „gesellschaftliches Inventar“, in dem Tatsachen über Gesellschaftsgruppen und Beziehungen dokumentiert wurden.²⁸⁴ Wenn man wie Sharp ein Sit-in als eine offene strategische Aktion versteht, kann man sagen, dass Bürgerrechtsaktivisten die Voraussetzungen der Unterdrücker (die Rassentrennung und Diskriminierung Schwarzer) zu untergraben versuchten, indem sie sich weigerten, denen, die Machtpositionen innehatten, den Zugang zu ihren Macht-Ressourcen zu lassen. Eine der wichtigsten Macht-Quellen ist der Gehorsam der Menschen gegen Gesetze, eine weitere ist die Wirtschaft. Wenn trotz der Tatsache, dass man sie ins Gefängnis bringen würde, ausreichend viele Schwarze in die Einrichtungen mit Rassentrennung eindringen würden, dann würden vielleicht schließlich die Kosten für die Gesellschaft dafür, dass sie die Rassentrennung aufrechterhält, als zu hoch angesehen. Polizeipräsenz, Verhaftungen, Gerichtsverfahren und Einkerkierungen schufen indirekt Kosten für die Gesellschaft. Außerdem wurden Gruppen von Weißen in die Kampagnen eingebunden und die Einrichtungen organisierten allgemeine

²⁸²Habermas (1988: 181).

²⁸³See norm 9 in the Appendix.

²⁸⁴Oppenheimer and Lakey (*A Manual for Direct Action: Strategy and tactics for civil rights and all other nonviolent protest movements*, 1965: 16 ff.).

Wirtschaftsboykotts.²⁸⁵ Und es entstehen weitere Kosten. Während der Sit-in-Kampagne nahmen die militanten Aktivitäten gegen Rassentrennung in den Südstaaten zu.²⁸⁶ In einer strategischen Aktion zählen die verfügbaren Aktionsmöglichkeiten, die sich auf das Denken des Gegners und auf die eigenen Prioritäten und die anderer Akteure gründen. Die friedlichen Aktionen der Bürgerrechtsaktivisten beschämten die Weißen im Süden, in dem Rassentrennung herrschte, täglich, wenn sie ihre Angriffe gegen die Aktivisten durchführten. Liberale im Norden kritisierten die Rassentrennung und 1963 wurde eine Allianz mit Präsident Kennedy geschlossen. Auch die Gerichtsurteile bewirkten, dass die Südstaaten mit ihrer Rassentrennung nachgaben, da die Bundesgesetze Rassentrennung nicht unterstützten. Den Befürwortern der Rassentrennung entstanden dadurch politische und moralische Kosten, dass sie Prestige, Legitimität und Bündnispartner verloren.

Es gibt einige Beispiele dafür, dass gewaltsame Unterdrückung politische Rückschläge bewirkte (was Gene Sharp „politisches Jiu-Jitsu“ nennt), sodass sich die Unterdrückung zum Vorteil der Sit-in-Bewegung auswirkte. Einige Stunden, nachdem eine Bombe im Haus eines Rechtsanwalts explodierte, der Aktivisten in Nashville verteidigte, versammelten sich 2500 Demonstranten und marschierten zum Bürgermeister.²⁸⁷ Die Aufmerksamkeit, die das einbrachte, und die Agitation, die das in vielen Lagern in der Stadt verursachte, ließen das Ereignis zu einem Durchbruch der Aufhebung der Rassentrennung in Nashville werden; das war genau das Gegenteil von dem, was der Bombenleger beabsichtigt hatte.

²⁸⁵ Sharp (1973: 503). An einigen Orten spielte das eine Rolle (Sharp 1973: 737–8). Vgl. auch Seifert (1965: 74).

²⁸⁶ Sharp (1973: 526).

²⁸⁷ Sharp (1973: 689).

Es gibt einen Punkt, an dem sich die Machthaber gezwungen fühlen, mit den Aktivisten zu verhandeln, um eine Vereinbarung zu erreichen und die wachsende Zunahme des Ungehorsams einzudämmen.²⁸⁸ Eine Neuverteilung der Ressourcen der Macht kann durch berechnete Schachzüge in einem strategischen Spiel verschiedener Interessen stattfinden. Wichtig ist es, die Tatsache auszunutzen, dass Machtausübung in gewissem Maß davon abhängt, dass die Mehrheit der Weißen und Schwarzen - wenigstens in ihren praktischen Alltagshandlungen - die Gesellschaftsordnung akzeptieren. Wenn genügend Menschen oder genügend wichtige Gruppen sich weigern, diese Ordnung einzuhalten, können die Eliten aus Eigeninteresse gezwungen sein, mit den Vertretern des Widerstandes zu einem Kompromiss zu kommen, bevor dieser allumfassend wird und das System scheitert.

In der strategischen Gewaltfreiheit zieht man die unterschiedlichen Interessen der Gegner und anderer Akteure in Betracht und macht im größtmöglichen Ausmaß Gebrauch davon, indem man sie gegeneinander ausspielt und ihre Kosten-Nutzen-Rechnungen beeinflusst. Anders gesagt: Man vermehrt die Kosten der gegenwärtigen Politik und vergrößert den Nutzen der gewünschten Veränderungen.

Vierte Rationalität: kommunikatives Handeln und Dialog

Kommunikatives Handeln wird durch gemeinsame Interpretationsarbeit im Dialog organisiert.²⁸⁹ Eine kommunikative Rationalität oder gemeinschaftliche Rationalität entwickelt sich durch ein Argument, mit dem eine Verständigung erreicht werden soll, das heißt, durch ein Argument, in dem unterschiedliche

²⁸⁸ Unter dem Druck massiven Ungehorsams kann die Gesellschaftsordnung politisch unmöglich werden und schließlich zum „Zusammenbruch“ des Regimes führen, wenn keine Lösung ausgehandelt wird (vgl. Sharp 2004).

²⁸⁹ Habermas (1984: 101; 1996: 58).

Gründe gegeneinander abgewogen und durch gemeinsame Reflexion gefiltert werden.²⁹⁰ In seiner schwachen Variante orientiert sich kommunikatives Handeln in Richtung Verständigung, in seiner starken Version orientiert es sich in Richtung Einverständnis. Der „Sprechakt“ einer Person trifft auf den „Sprechakt“ einer anderen Person und damit wird ein Dialog geschaffen. Dialog ist das vorrangige Beispiel dieses Ansatzes, aber auch die anderen Aspekte koordinierten Handelns, die auf der vorangegangenen Kommunikation aufbauen, konstituieren das kommunikative Handeln. Im Dialog beteiligen sich die Teilnehmer an einer gesellschaftlichen Situation: Der Dialog entsteht in Bezug auf ein Thema, das einen Ausschnitt aus ihrer Lebenswelt realistisch darstellt. Der Dialog ist eine an Verständigung orientierte Aktivität, in der Akteure ein Einverständnis über die Definition ihrer Handlungssituation anstreben. Die Akteure gründen sich auf ein zuvor erlangtes Verständnis oder auf ein Verständnis, das während des Dialogs erreicht wurde, und schmieden mit dem Ziel, ihre Situation zu bewältigen, einen Handlungsplan.²⁹¹

In der Praxis werden Dialoge in Gesellschaftssituationen geführt, in denen Merkmale von Macht die Ausrichtung auf Verständigung stören. Habermas stellt fest, dass kommunikatives Handeln die Grundlage sei, auf der andere Handlungen möglicherweise verständlich, rational und gültig werden könnten. Alle Handlungen setzen Sprache als Medium für ihre Rationalität voraus, nichtkommunikative Handlungen wenden Sprache jedoch nur auf ein begrenztes Subjekt gegründet an. Sprache ist das Einfluss-Medium und gründet sich auf persönliches Interesse (strategisch), auf Vermittlung kultureller Werte und im Voraus vorhandenen Konsens (normgebend), ein Verständnis von

²⁹⁰ Habermas (1998: 334).

²⁹¹ Habermas (1984: 86, 94–101; 1996: 134–5). Kommunikatives Handeln wurde zuvor von den symbolischen Interaktionisten Mead und Garfinkel hervorgehoben.

Selbstdarstellung (dramaturgisch) oder die Darstellung objektiver Tatsachen (instrumental). Manchmal ist das Subjekt auf eine Handlungsweise beschränkt, die so stark ist, dass ein „allgemeines Medium“ den Dialog in einem besonderen System vollkommen unnötig machen kann: zum Beispiel ökonomisches Handeln mithilfe von Geld in einem Marktsystem. Jedoch kann die Gültigkeit oder Rationalität aller dieser Handlungsdimensionen nur durch kommunikatives Handeln erprobt werden.

Eine kommunikative Handlung hat in drei getrennten Welten drei Voraussetzungen, um gültig zu sein: Sprechen bedeutet, Anspruch zu erheben, dass etwas wahr sei (in der äußeren Welt), einem normgebenden Kontext zu folgen (in der sozialen Welt) und dass die Behauptung ehrlich gemeint sei (in der subjektiven Welt).²⁹² Das gemeinsame Verständnis, das in Dialogen geschaffen wird, ermöglicht unterschiedliche Formen von Handlungskoordination.²⁹³ Wenn die Orientierung an Verständigung nicht zur Störung führt, führt sie zu gemeinsamem Einverständnis, dessen Gültigkeit von allen Parteien anerkannt wird und das der Kritik offensteht, daher ist das Einverständnis für alle Teilnehmer bindend. Ein solches gemeinsames Einverständnis unterscheidet sich von Einflussnahme.²⁹⁴ Einflussnahme tritt nicht mithilfe gemeinsamer Reflexion über die Gründe für die Plausibilität von Argumenten auf, sondern sie ist ein Effekt, den Akteure durch ihre Auffassungen, Entscheidungen oder Handlungen mit Mitteln wie Geld oder Macht hervorbringen.

KOMMUNIKATIVE GEWALTFREIE AKTION Kommunikation geschieht nicht nur als Dialog. Symbolische Kommunikation ist

²⁹² Habermas (1984: 99; 1988: 189).

²⁹³ Habermas (1988: 200).

²⁹⁴ Habermas (1984: 295; 1988: 175–7).

wie ein Text, wie ein Abdruck einer Geschichte. Wenn man gewaltfreie Aktionen als eine Form *symbolischer Kommunikation* versteht, kann man sagen, dass sie *nonverbale Inszenierungen von Argumenten oder symbolische Botschaften in einem Verständigungs-Prozess sind, die sich auf die Art und Weise beziehen, in der die beteiligten Parteien zusammenleben sollten*. Die Aktion bringt Menschen, Argumente, gegenseitiges Verstehen und Konflikt zusammen. Sie kann ein voraufgegangenes Schweigen brechen und einen verborgenen Konflikt ans Licht bringen und damit dazu beitragen, dass ein Gesprächsthema geschaffen wird. Die Bedeutungen der Aktion ergeben sich aus den Dialogen und Möglichkeiten gemeinsamer Interpretation von Menschen und sind nicht auf private Motive, das Bewusstsein der Akteure oder die Perspektive des Einzelnen beschränkt (nicht einmal in Fällen, in denen diese zum Thema des Dialogs werden). Mit den Sit-ins drückte die Bürgerrechtsbewegung in der Gesellschaftsdiskussion etwas über Rassentrennung und Menschenrechte aus. Unabhängig davon, wie die Akteure oder Beobachter in der konkreten Situation die symbolische Sprache der Aktion verstanden, können wir davon ausgehen, dass die Bürgerrechtsbewegung eine Botschaft für diejenigen kommuniziert, die sie damals oder heute interpretieren wollten oder wollen. Die Aktionen „sprechen“ immer noch zu uns und vermitteln uns eine Botschaft über die Gleichberechtigung von Menschen und die Möglichkeit, ungehorsam zu sein.

Angesichts der Tatsache, dass die Sit-ins gewaltfrei und offen waren, gab es vor, während und nach dem Widerstand persönliche Verantwortung und die Aktivisten konnten andere über ihre Aktion ins Gespräch ziehen: Kellner und Kellnerinnen, Café-Besucher, Nachbarn, Kollegen, Politiker, Polizisten, Staatsanwälte, Richter, Gefängniswärter, Journalisten, Gefangene, Geschäftsleute, Gewerkschaftler und andere.

Man kann die symbolische Bedeutung der Aktion - und der Gespräche, die parallel dazu geführt wurden – als Teil eines

Kommunikationsprozesses in Richtung Verständigung verstehen. Der Ungehorsam der Bürgerrechtsbewegung kann als *Widerstand gegen die Kennzeichen der Macht* verstanden werden, *die die Möglichkeit von Verständigung oder Einverständnis stören*.²⁹⁵ In einem wahren Gespräch haben die Gesprächspartner die Freiheit, zuzustimmen oder Gegenargumente zu bringen (ja oder nein zu einem Argument, einem Vorschlag oder Anspruch zu sagen und dafür Gründe zu nennen). Strategische Rationalität im gewaltfreien Widerstand kann zu einem demokratischen Gespräch zwischen den Parteien im Konflikt beitragen.²⁹⁶ Durch eine strategische Aktion kann die gewaltfreie Bewegung ihre *Gegner zwingen, mit ihnen* über eine Konfliktlösung ins *Gespräch zu treten*. Das geschieht durch Widerstand, der bei Arbeitsplatz-Verhandlungen oder Streiks ein *Interesse* am Zuhören schafft. Daran können wir erkennen, wie eine zweckrationale, die Machtbeziehungen zeitweise unterbrechende Aktion die Kommunikationsmöglichkeit erleichtern kann.

Kommunikation kann auf andere Weise artikuliert werden. In Teilen der gewaltfreien Bewegung ist symbolisches Denken stark entwickelt. Die Brüder Dan und Phil Berrigan und eine Bewegung der katholischen gewaltfreien Aktivisten in den USA – die sich weitgehend auf die christlichen Widerstandskollektive der Bewegung *Catholic Worker* und die Pflugschar-Bewegung der USA gründet – entwickeln keine Einflussstrategie und versuchen nicht, besondere Wirkungen in politischen Fragen hervorzubringen,

²⁹⁵ Nach Habermas (1996: 202–3) werden Vereinbarungen auf den Entscheidungen aller Parteien aufgebaut, die das Recht haben, zu einem Vorschlag ja oder nein zu sagen. Meine Interpretation ist, dass diejenigen, denen das Recht, nein zu einem entscheidenden Thema zu sagen, verweigert wird (wie beim Rassentrennungs-Gesetz in den USA), dadurch nein „sagen“ können, dass sie die Ausführung der Entscheidung blockieren. Die Aktion wird zu einer Möglichkeit, ein Gespräch zu schaffen, von dem sie zuvor ausgeschlossen waren.

²⁹⁶ (Anm. III,91) Wenn die Strategie versteckt ist, ist das nach Habermas das Gegenteil von kommunikativer Rationalität: es ist ideologische Produktion oder Manipulation.

sondern sie haben eine Perspektive entwickelt, die gewaltfreie direkte Aktion als ein *Zeugnis für die Wahrheit* einordnet.²⁹⁷

Die Anhänger von Zeugnis und Wahrheit distanzieren sich von Aktionen, die auf „Wirksamkeit“ gerichtet sind. Das erweckt den Anschein, als wären sie gegen den Sieg der Gewaltfreiheit, was allerdings nicht stimmt. Ihre Überlegungen kann man folgendermaßen erklären: Konzentration auf Wirksamkeit macht eine Bewegung scheinbar wirksam, während sie tatsächlich ein Teil des Problems ist; Konzentration auf Wahrheit dagegen macht die Bewegung wirksam im wahren, gewaltfreien und bedeutsamen Sinn.

Einer der Anhänger dieser Sichtweise ist der Aktivist Jim Douglass. Er hat sein Leben dem Kampf gegen den „Weißen Zug“ gewidmet, der Atomwaffen-Ausrüstung zu den Trident-U-Booten auf der Bangtor-Basis in den USA befördert. Er veranschaulicht seine Überlegungen in einer Kritik der Zug-Blockade im Juli 1984:

Es war der Geist dessen, was wir taten. Ich weiß jetzt, dass das, was wir in uns hatten ... der Geist eines Siegeswunsches war – des Sieges, den Zug anzuhalten ... Wir wollten den Sieg, selbst auf Kosten des Kompromittierens durch die gewaltfreien Mittel, die wir gewählt hatten ... Einige von uns waren bereit, ihr Leben zu wagen, um den Sieg zu gewinnen, den Zug anzuhalten. Bei der Suche nach dem Sieg, glaube ich, haben wir die Wahrheit verloren ... Ich glaube, der gewaltfreie Geist von Liebe und Wahrheit kann den Weißen Zug anhalten. Aber wenn wir jemals wieder um einen Sieg auf den Gleisen kämpfen, wird der Zug weiterfahren. Er wird

²⁹⁷Berrigan (*Fighting the Lamb's War: Skirmishes with the American empire; the autobiography of Philip Berrigan*, 1996); Dear (*Disarming the Heart: Toward a vow of nonviolence*, 1993); Douglass ('We cannot stop the white train by being the white train', 1984); Laffin and Montgomery (*Swords into Plowshares: Nonviolent direct action for disarmament*, 1987); VanEtten Casey (*The Berrigans*, 1971).

schneller fahren. Wir werden ein Teil von ihm. Und der Zug wird uns alle töten.²⁹⁸

Nonverbale Aktionen könnte man als Widerspruch zum Grundansatz des an Verständigung orientierten Dialogs ansehen: ein Akteur könnte den Dialog dadurch stören, dass er in eine Situation eingreift, ohne dass er sichergestellt hat, dass es eine Verständigung oder ein Einverständnis mit anderen geben kann, oder Akteure könnten ihre Frustration über eine Kultur des Schweigens ausdrücken. Aber wenn ihre Aktion mit dem Wunsch nach Dialog verbunden ist, stärkt sie möglicherweise das Gespräch und wird zu einer Quelle (provokativen) Gesprächsstoffes. Als die Aktivisten den Zug, der Waffen zu Soldaten in einer Kriegszone brachte, aufhielten, brachen sie nicht nur das Gesetz, sondern sie machten auch deutlich, was sie über eine politische Angelegenheit dachten. Auf diese Weise wird die Aktion zu einer Einladung zum Gespräch über Thema, Gesetz, Rechte des Einzelnen und über eine Aktion der Aktivisten gegen etwas in der Gesellschaft, von dem sie glauben, es sei falsch.

Ricoeur meint, dass sich ein Text oder eine Handlung von einem Dialog unterscheidet: Text oder Handlung sollte als Monolog oder festgelegte Rede verstanden werden. Aber wenn eine Aktion als Teil eines Dialogs verstanden wird, kann sie diesen Dialog ebenso stärken, wie ein Zeitungsartikel und ein neues Buch zum Gesprächsstoff werden können. Das geschieht jedes Mal, wenn festgelegte Rede zu einem Thema aktualisiert wird, selbst wenn die Aktion selbst lange zurückliegt. Dem Argument zum Trotz, dass ein Dialog und eine nonverbale Aktion auf unterschiedlichen Ebenen ablaufen, können sie einander durch Mittel des symbolischen und interpretativen Auftrags, den die Aktion hat, stärken. Aber die Kommunikation kann nur unter der Bedingung

²⁹⁸ Douglass (1984).

verbessert werden, dass Ungehorsams-Handlungen in den Dialogprozess integriert werden.

Dementsprechend gehört zur Gewaltfreiheit zwar symbolisches und kommunikatives Handeln, die Veränderungen, die erreicht werden sollen, werden jedoch konkret und praktisch ausgeführt. Als die Bürgerrechtsaktivisten ihre Sit-ins durchführten, erreichten sie ihr Ziel – die Integration –, indem sie die Regeln brachen, die Rassentrennung anordneten. Danach brachen Tausende Menschen das Gesetz und es wurde schwierig, Rassentrennung in der Praxis aufrechtzuerhalten. Schließlich mussten Café- und Restaurant-Besitzer, Politiker und die Polizei versuchen, eine Vereinbarung mit den Aktivisten zu erreichen. Das war praktischen Problemen zu verdanken – besonders auf nationaler Ebene, da aufgebrachte Bewohner der Nordstaaten die Rassentrennung kritisierten.

Selbst als es der Widerstand der Bewegung unmöglich machte, die Kritik länger zu ignorieren, und als er erzwang, dass das Thema auf die Tagesordnung gesetzt wurde, war es doch nicht nur die rein physische Aktion in Einrichtungen mit Rassentrennung, die das Ende der Rassentrennung brachte. Wenn die Verteidiger der Rassentrennung bereit gewesen wären, wirtschaftlich und politisch den Preis zu zahlen, und wenn sie sich vom Norden und der übrigen Welt isoliert hätten, hätten sie noch lange Zeit durchgehalten. Die Sit-ins veranschaulichten auch, wie die Eskalation der gewaltfreien Bewegung in so beschränktem Umfang auftreten kann, dass sie den Dialog mit der Gegenseite erreichen *kann* und dass sie in den Dialog eintreten *muss*, um eine dauerhafte Lösung zu erreichen. Das könnte man eine Verbindung von *Zum-Dialog-Zwingen und Freiheit durch Vereinbarung* des zivilen Ungehorsams nennen. Die Gegenseite ist gezwungen, auf das zu hören, was die gewaltfreien Aktivisten zu sagen haben, aber sie ist nicht gezwungen, eine im Voraus festgelegte Lösung zu akzeptieren. Sondern die Lösung gründet sich auf die Argumente und guten Gründe, die sich im Dialog

ergeben – in diesem Fall dadurch, dass Kongress und Präsident überzeugt wurden. Das führte zu neuen Bundesgesetzen. Insofern besteht dieser Prozess aus zwei Elementen: dem Zwang, der die Dialog-*Situation* schafft, und der Freiheit, die *die Verständigung oder das Einverständnis* stützt, das sich aus dem Dialog ergibt.

Gewaltfreier Widerstand unterbricht falsche Dialoge und die Macht des Schweigens; gleichzeitig sind Dialoge ein notwendiger Teil des kommunikativen gewaltfreien Widerstandes. Ohne Gespräche gibt es keine Möglichkeit, gemeinsame Wahrheit, Gerechtigkeit und Einverständnis zu finden.

Daraus folgt zwingend logisch, *dass die Ungehorsams-Handlung allein nicht ausreicht*. Sie kann nicht wirklich wirksam sein, wenn ausschließlich sie zum gewünschten Ergebnis führt, da dann andere Bürger übergangen werden. Wenn die Handlung strategisch so erfolgreich ist, dass man keinen Dialog braucht, um den Konflikt zu regeln, dann ist sie von Kommunikation abgekoppelt. Sharp hebt zu Recht die strategische Dimension des zivilen Ungehorsams hervor. Das Problem allerdings ist, dass jede Argumentation, die Gewaltfreiheit auf eine bloße Strategie verengt, auch den Dialog abschafft.

Gewaltfreiheit als Konsens-Rationalität?

Wenn man von der Erörterung der strategischen, normgebenden, expressiven und kommunikativen Dimension ausgeht, muss man feststellen, dass Gewaltfreiheit eine *multirationale Konflikt-Aktivität* ist. Gewaltfreiheit kann begrifflich als etwas dargestellt werden, das sich rational auf einige Arten von Rationalität gründet. Aber da Gewaltfreiheit ein Handlungs-Repertoire umfasst, das verschiedene Handlungen miteinander verbindet, stellt sich die Frage, ob das Handeln an sich als rational definiert werden kann. Natürlich besteht nach Habermas kein Konflikt zwischen den verschiedenen (Ideal-)Handlungstypen. Es ist jedoch vernünftig anzunehmen, dass einige Konflikte zwischen

den verschiedenen Prinzipien entstehen und dass man sich nicht einig ist, wie sie zu handhaben und zu integrieren sind. Selbst wenn die Typen von gewaltfreier Aktion zu verschiedenen kreativen Einheiten verbunden werden können, so fordert doch jede dieser Verbindungen eine *rationale Koordination der verschiedenen Rationalitäten* und ich meine, dass diese Koordination *konsens-rational* ist.

Nach einer plausiblen Interpretation von Habermas erscheint die kommunikative Rationalität gewissermaßen als die Form, die die anderen Formen von Rationalität beherrscht. Natürlich hat jede Rationalität ihren eigenen Ort, ihre Beziehungs-Welt, und sie sind in diesem Sinn gleichwertig. Aber auf soziologischer und politischer Ebene ist Habermas' Projekt ein Kampf, um Demokratie zu stärken und zu entwickeln. Seine Kritik an der modernen Gesellschaft ist, dass die Strategie der politischen Ökonomie und die instrumentale Rationalität („System“) die Kommunikationen der Zivilgesellschaft beherrschen. Eine funktionsfähige Verteilung sollte zwischen den Rationalitäten herrschen, eine Art funktionaler Zusammenarbeit. Allerdings müssen wir die Tatsache berücksichtigen, dass prinzipiell Konflikte herrschen. Wie dieser Konflikt zwischen Rationalitäten gehandhabt wird, ist von Bedeutung. Habermas würde nie zugeben, dass wir Spannungen zwischen den Rationalitäten mit einem strategischen Plan, einer instrumentalen Berechnung, einer normgebenden Tradition oder einer expressiven Rationalität des Einzelnen lösen. Es gibt nur eine Rationalität, die dazu fähig ist, zwischen verschiedenen Ansprüchen zu vermitteln: Der demokratische Dialog und seine institutionalisierende kommunikative Rationalität sollte entscheiden. Schließlich geht es bei der kommunikativen Rationalität darum, dass verschiedene Ansprüche kollektiv bewertet werden, und um die (angeblich) freie Lösung solcher Spannungen durch (zeitweise gültige) Einverständnisse und Verständigungen. Deshalb ist es vernünftig zu behaupten, am Ende sollte der demokratische Dialog

Spannungen, Widersprüche und Probleme zwischen den praktizierten Rationalitäten lösen.

Soziales Handeln gründet sich auf kommunikatives Handeln – und die dem kommunikativen Handeln innewohnenden Bedingungen der Verständigung miteinander ermöglichen Interaktionen zwischen anderen Handlungen.²⁹⁹ Durch Sprechakte einigen sich Menschen darüber, wie sie Aktionspläne koordinieren. Darin besteht eine Grundähnlichkeit zwischen Habermas und Gandhi. Bei Habermas werden die rationalen Handlungstypen durch kommunikative Rationalität (gemeinsame Rationalität) koordiniert; auf entsprechende Weise liegt in Gandhis gemeinsam erkannter Wahrheit (*satya*) ein übergeordnetes Ziel im gewaltfreien Kampf. Darum muss man, Habermas' Perspektive folgend, gewaltfreie Bewegungen begrifflich als multi-rational konsensorientiert darstellen. Das bedeutet jedoch nicht, dass Gewaltfreiheit Konflikte vermeidet – ganz im Gegenteil.

In den folgenden vier Kapiteln untersuche ich die Begriffe, die notwendig sind, um die Typen gewaltfreier Aktion aus der Konsens-Perspektive zu betrachten. Die Logik der folgenden Kapitel gründet sich auf den Ausgangspunkt, dass es das Hauptziel der Gewaltfreiheit ist, durch Gewaltfreiheit (*satyagraha*) eine gemeinsame Wahrheit zu erreichen, und dass *die Handlungstypen als rationale Möglichkeiten mit allem, das daran hindert, nach gemeinsamer Wahrheit zu streben, verstanden werden können*. Das Ziel des gewaltfreien Kampfes ist, dass alle am Konflikt beteiligten Parteien einen Konsens erreichen, und zwar sowohl durch eine rationale Vereinbarung als auch durch eine gesellschaftliche Regelung, die alle (sowohl mit dem Verstand als auch mit dem Gefühl) akzeptieren können. Gandhi versuchte durch seine „Experimente mit der Wahrheit“ Methoden bereitzustellen, mit denen auf die wirksamste Weise dieser Punkt gemeinsam erreicht würde. Eine gewaltfreie

²⁹⁹ Habermas (1988: 200).

Konflikt-Transformation fördert die Bedingungen eines echten Dialogs. Aber in stark polarisierenden Konflikten genügt es oft nicht, dass eine Partei ihren guten Willen zeigt. Aus diesem Grund muss das gewaltfreie Konflikt-Management versuchen, die *Hürden* auf dem Weg zu Dialog und Einigung zu *übersteigen*.

Das versetzt uns in die Lage, eine zentrale Schwäche in Habermas' Konsens-Theorie zu überwinden. Die weit verbreitete Auffassung, dass er Macht-Beziehungen in der Kommunikation nicht bedacht habe, stimmt nicht. Viele Leser übersehen die Tatsache, dass Habermas zwischen einem utopischen oder *idealen* Dialog einerseits und einem *empirischen* Dialog andererseits unterscheidet. Habermas meint, dass Ideologie und Manipulation „Verzerrung“ bewirken, dass die politische Ökonomie die Kommunikations-Institutionen in der Zivilgesellschaft kolonisiert und dass systematische Einschränkungen der Kommunikation üblich sind und strukturelle Gewalt enthalten.³⁰⁰ Er hilft uns allerdings nicht, dieser Verzerrung, diesem Kolonialismus und dieser Gewalt gegenzusteuern. Habermas interessiert sich einfach nicht dafür, wie kommunikative Einverständnisse in *Gewalt- und Unterdrückungs-Konflikten praktisch* zu erreichen sind, wohingegen Gandhi darauf das Schwergewicht legt.³⁰¹ Simone Chambers stellt die Frage, wie ausreichende kommunikative Interessen und Kompetenzen entwickelt werden können:

Habermas leugnet nicht, dass der Diskurs ein Interesse an Verständigung braucht, aber er spricht nie von der Möglichkeit, dass Bürger einen allgemeinen Mangel an

³⁰⁰ Vgl. Habermas über „Verzerrung“ (1984: 333), System-Kolonialisierung (1989: 318–31) und strukturelle Gewalt (1989: 187). Vgl. auch Habermas (1988: 346–7), wo er diese Kritik anspricht.

³⁰¹ Young (2000: 148–70) schreibt, dass Vielfalt von Anfang an verweigert wird. Abwägende Demokratie-Theoretiker wie Habermas schlagen *Gesprächs-Wettbewerbe* vor und indirekt schlagen sie den Ausschluss von Vielfalt und abweichenden Perspektiven dadurch vor, dass sie eine vereinte Harmonie der Interessen voraussetzen, indem sie sich auf „das allgemeine Gute“ berufen und den Anspruch erheben, ein gruppen-spezifischer Diskurs-Stil gelte universell.

Interesse haben könnten oder dass sie die Kompetenz, ein solches Interesse zu verfolgen, nicht besitzen könnten. In einer Welt, in der Verhandlung, instrumentale Abwägung und strategisches Feilschen die allgemeinsten Wege sind, um ein kollektives „Einverständnis“ zu erreichen und Streitfälle zu lösen, ist es plausibel, dass die ernsthafteste Barriere zum [kommunikativen] Diskurs in den Gesprächsgewohnheiten, die die Bürger angenommen haben, zu finden sind.³⁰²

Wir müssen uns fragen, ob Gewaltfreiheit selbst in Gewalt-Konflikten kommunikativ und konsens-orientiert genannt werden kann. Gesellschaftliche Kontexte, in denen diskursive Inkompetenz und unzureichendes Interesse an Einigung die Interaktion kennzeichnen, schaffen Probleme sowohl für Habermas' Theorie der kommunikativen Rationalität als auch für Gandhis Anspruch, Wahrheit könne durch Gewaltfreiheit in Konflikten entwickelt werden. Konsens verlangt nicht nur formelle Normen für Vereinbarungen und das Recht der Teilnahme aller Beteiligten, sondern er verlangt auch, dass diese tatsächlich das Recht haben, gehört zu werden, das Recht, dass ihre Argumente und Interessen in einer gemeinsamen Bewertung praktische Bedeutung haben.

Um diese Hürden auf dem Weg zum Konsens ernsthaft zu erwägen, möchte ich die Praxis der Gewaltfreiheit in sozialen Konflikten erörtern, bei denen alle Dialogkriterien Habermas' versagten. Es sind Situationen, die man *Schreckens-Dialog-Situationen* (oder *Schlimmstfall-Dialog-Szenario*) nennen könnte. Dazu gehören die im Folgenden genannten Konflikte: a) die Teilnehmer ersetzen eine gemeinsame Orientierung in Richtung Verständigung durch ihre Ansprüche auf ihre jeweils eigenen Dogmen. b) Machttechniken strukturieren den Dialog und entscheiden, welche Argumente gelten können und welche nicht. c) Machttechniken disziplinierter Diskurse bilden die

³⁰²Chambers ('Feminist discourse/practical discourse', 1995: 176, italics added).

Gegenstände, über die gesprochen wird. d) „Der andere“ wird nicht als gleichberechtigter Dialogpartner, ja nicht einmal als Person gesehen, sondern als listiger Feind oder einfach als ungebildetes Monstrum. e) Gewalt schließt gewaltfreie Teilnehmer aus und bedroht kritische Stimmen, die nicht mit den Ansprüchen der Macht einverstanden sind. Die Frage ist, wie Gewaltfreiheit und ihre kommunikative Rationalität einem Konsens zwischen den Konfliktpartnern oder Dialogpartnern unter solchen Bedingungen näherkommen soll.

Die Arten von Hürden, mit denen Gewaltfreiheit fertigwerden muss, sind die folgenden:

- *Die kommunikative Rationalität der Gewaltfreiheit wird durch verschiedene Wahrheitsansprüche, Uneinigkeit und Dogmatismus behindert.* Da jeder Einzelne nur begrenzt befähigt ist, über das, was gemeinsam als wahr und richtig angesehen wird, zu sprechen, und es sowohl möglich als auch notwendig ist zu handeln oder Stellung zu beziehen, können die Unterschiede im Wissensstand der Gruppe eine Hürde sein (d. h. unterschiedliche Sichtweisen darauf, welches Wissen gilt). Das erschwert das gegenseitige Verstehen von Auffassungen und Sichtweisen. Das kann sich in Anti-Intellektualismus, Indoktrinierung, Fundamentalismus oder autoritär vertretener Mission für die eigenen Wahrheiten ausdrücken. Diese Hürde wird am besten mit *Gesprächserleichterung* (Kapitel 4) überwunden.
- *Macht, Ungerechtigkeit oder Unterdrückung sind Hindernisse für die strategische Rationalität der Gewaltfreiheit.* Vorhandene Gehorsams-Beziehungen können zu ungleichen Positionen in einer Struktur führen, in der eine Seite gewinnt, wenn die Situation bleibt, wie sie ist. Zum Beispiel kann das die Form annehmen, dass Klassen oder Geschlechter unterschiedlichen Status haben oder die Form von Sonderrechten verschiedener Generationen oder von

unterschiedlichen Privilegien ethnischer Gruppen. Diese Hürde wird mit dem Einsatz von *Macht-Brechen* überwunden (Kapitel 5).

- *Hass, Stereotype oder Feindbilder sind Hindernisse für die expressive Rationalität der Gewaltfreiheit.* In diesem Fall tun sich Menschen in verschiedenen Gruppen zusammen, die strukturell getrennt gehalten werden. Daher kann die kulturelle, soziale und psychische Distanz, die zwischen ihnen aufrechterhalten wird, emotionale Hürden bilden. Zum Beispiel kann das die Form von Misstrauen, Lügen, Vorurteilen, Manipulation, Verachtung, Unempfindlichkeit für die Leiden anderer, Gleichgültigkeit und Sadismus annehmen. Diese Hürde wird mit *utopischer Inszenierung* überwunden (Kapitel 6).

- *Der legitimierte und sozialisierte Einsatz von Macht ist ein Hindernis der normgebenden Rationalität der Gewaltfreiheit.* Wenn Menschen psychisch oder physisch verletzt werden, werden sie von der vollen Teilnahme am Dialog abgehalten. Das nimmt zum Beispiel die Form von Mobbing, Verstümmelung, Mord oder Krieg an. In einer Gesellschaft, in der Gewalt und die Verletzung von Menschen sanktioniert sind, ist (etwas) Gewalt normal. Diese Hürde kann mit dem Einsatz *normgebender Regulierung von Gewaltfreiheit* überwunden werden (Kapitel 7).

Unsere Darstellung von Gewaltfreiheit als einem konsens-rationalen Phänomen wird in derartigen sozialen Konflikten auf den Prüfstand gestellt. Wir stützen uns auf die vorangegangene Erörterung und bewegen uns jetzt weiter zur Habermas'schen Perspektive von Gewaltfreiheit, die in Richtung Verständigung orientiert ist und zu der auch Konsens gehört (Gewaltfreiheit als *Konsens-Rationalität*). Das gehört zur Grundlage für die weitere Entwicklung der Begriffe: die Anwendung des Kontextes (Habermas' kommunikativer Theorie und also der Rationalität der

Gewaltfreiheit) auf einen kritischen (nichtempirischen) Testfall:
auf den *Schreckens-Dialog*.

4 | GEWALTFREIE GESPRÄCHSFÖRDERUNG

Im Wesentlichen geht es in den verschiedenen Aktions-Typen darum, eine Wahrheit zu erreichen, die Menschen vereint (*satyagraha*). Die Frage ist: Wie kann das gelingen, wenn unsere Meinungen so verschieden sind, besonders in Konflikten voller Gewalt und Unterdrückung? Welche Voraussetzungen stellen sicher, dass ein Dialog in Situationen, in denen sehr viel auf dem Spiel steht, in Konflikten, deren Realität aus absoluten Forderungen, Gewalt, Drohungen und dem Vorenthalten der Erfüllung von Bedürfnissen besteht, besonnen geführt wird und auf Wahrheit ausgerichtet ist?

In diesem Kapitel werden die Begriffe erörtert, die wir brauchen, um darzustellen, wie Gewaltfreiheit im Umgang mit konkurrierenden *Wahrheitsansprüchen* in einem Konflikt eingesetzt werden kann. Diese Konkurrenz beeinflusst die Art und Weise, auf die Gewaltfreiheits-Aktivisten sowohl die Verschiedenheit der Positionen beim selben Thema als auch die verschiedenen Begründungen der Legitimität der Wahrheitsansprüche bewältigen.

Wenn Aktivisten die Logik der Gewaltfreiheit befolgen wollen, dann kennzeichnen Kommunikation, Verständigung und Vereinbarungen nicht nur die Beziehungen der Aktivisten zueinander, sondern sie betreffen auch (im höchsten Maß) die Art und Weise, in der sie mit ihren Differenzen in Konflikten umgehen. Die kommunikative Interpretation von Gewaltfreiheit in diesem Kapitel wird mithilfe von Gesprächsförderung innerhalb von Bewegungen und in den Außenbeziehungen der Bewegungen, also den Beziehungen zu anderen Konfliktparteien, veranschaulicht. Innerhalb der Bewegungen nimmt die Dialog-Orientierung recht idealistische Formen an. In diesem Kapitel wollen wir auch darstellen, wie gewaltfreie Bewegungen

„Konsens“-Formen und „alternative Versammlungsformen“ entwickeln (das sind fortgeschrittene Techniken für Versammlungen, Dialoge und Diskussionen und der Umgang mit der Unterschiedlichkeit von Auffassungen), in denen der Schwerpunkt auf gleichberechtigter Teilnahme und Demokratisierung liegt. Wir werden sehen, dass sich die Dialog-Orientierung der Gewaltfreiheit in äußeren ganz anders als in inneren Beziehungen darstellt.

Zuerst erörtere ich die Beziehung der Gewaltfreiheit zu Wahrheit und Kommunikation, um zu untersuchen, wie diese innerhalb von Bewegungen inszeniert wird, und dann in Außen-Beziehungen und Konflikten, die durch Dominanz und Dogmatismus gekennzeichnet sind.

Eine allgemeine Wahrheit

Ein Unrecht wird nicht dadurch zum Recht, dass es eine lange Zeit angedauert hat. Aber Dinge können nicht mit dem Mittel des Schwertes, sondern nur durch Überzeugen zurechtgerückt werden. Wenn [einige] im Unrecht sind, muss man ihnen ihren Irrtum nachweisen. Sie sollten durch Überzeugen gewonnen werden.³⁰³

Bei der vorherrschenden Wahrheitssuche im gewaltfreien Kampf geht es nicht darum, *wie* Aktivisten ihre Wahrheit inszenieren, sondern darum, dass sie überzeugende Argumente und Gründe für die Ansprüche und Forderungen der Bewegung zu bieten haben.³⁰⁴ Die rationalen Gründe müssen so überzeugend sein, dass sie die Konfliktparteien dazu bringen können, gemeinsame

³⁰³ Gandhi (1999: Volume 27: 338).

³⁰⁴ Einige meinen, dass „Gewissen“ eine ausreichende Rechtfertigung für gewaltfreien zivilen Ungehorsam oder Nichtzusammenarbeit sei, das gilt jedoch nicht für Gandhi. Stattdessen fordert er Toleranz und den (gewaltfreien) Versuch, andere zu überzeugen (Gandhi 1999: Volume 36: 344).

Wahrheiten zu finden.

Im Gegensatz zu Sharp bin ich der Meinung, dass Gewaltfreiheit sowohl als Wahrheitssuche als auch als strategischer Machtkampf verstanden werden sollte.³⁰⁵ Für Gandhi macht die Suche nach der Wahrheit den Kern des gewaltfreien Kampfes aus.³⁰⁶

Juergensmeyer meint, dass zu Gandhis Konfliktlösungen auch der Kampf für *die ganze Wahrheit* gehöre, nicht nur der für die eigene Sache, und dass nach Gandhi jeder Mensch einen Teil der Wahrheit besitze.³⁰⁷ Es geht darum, überzeugende Prinzipien zu finden, die man dann vorantreibt, unabhängig davon, welche Partei für was steht, und es geht um den gewaltfreien Kampf, in dem *gleichzeitig für alle Prinzipien gekämpft wird, die gerechtfertigt zu sein scheinen*, sodass man sogar die Meinung des „Gegners“ unterstützt, wenn man diese als berechtigt ansieht.

Wie wir gesehen haben, bedeutet Gandhis Begriff für gewaltfreien Kampf Satyagraha „Wahrheitskraft“ oder auch an der Wahrheit (*satya*) festhalten (*graha*).³⁰⁸ Folglich liegen Dialog und Verhandlungen im Zentrum von Gewaltfreiheit.³⁰⁹ In einer ungewöhnlichen Analyse verbindet der amerikanische Politikwissenschaftler Stephen Chilton Gandhis und Habermas' Auffassungen miteinander:

³⁰⁵ Im Ganzen erörtert Sharp weder „Wahrheit“, noch „Dialog“ noch „Konsens“ und spricht nur selten von „Bekehrung“ und „Überzeugen“ (1973: 841–93). „Bekehrung“ wird als eine Form von „Änderungsmechanismus“ erwähnt, bei dem „der Gegner auf die Aktionen des gewaltfreien Aktionisten reagiert, indem er schließlich bei einem neuen Gesichtspunkt herauskommt, unter dem er *ihre Ziele positiv akzeptiert*“ (1973: 69, kursiv vom Autor). „Überzeugen“ wird als eine Technik der Beeinflussung erwähnt, bei der „milde“ Methoden benutzt werden, „um eine stärkere Aktion eines anderen hervorzubringen“ (1973: 118).

³⁰⁶ Galtung and Næss (*Gandhis politiske etikk*, 1990: 94 ff.).

³⁰⁷ Juergensmeyer (2003: 18–19, 147).

³⁰⁸ Gandhi (1999: Volume 8: 31, 80).

³⁰⁹ Bondurant (1988: 197).

Satyagraha ist gewaltfrei, aber diese Gewaltfreiheit ist nicht nur physisch, sondern auch psychisch, man unterlässt es, anderen psychischen Schaden zuzufügen oder psychischen Druck (Schuldgefühl, Schamgefühl, Furcht wecken) auszuüben, um seine Ziele zu erreichen. Und darüber hinaus weist Satyagraha moralische Gewalt zurück, das heißt, den Rückgriff auf jede andere Kraft als den – gemäß Habermas’ berühmter Formulierung – „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“. Zu dieser moralischen Gewalt würden rhetorische Tricks und Sophisterei gehören ...[Satyagraha wird] durch das Festhalten am eigenen Verständnis von Wahrheit und dem gleichzeitigen Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit gekennzeichnet und vom Bewusstsein von der Notwendigkeit, die Perspektive des anderen einzunehmen, einer daraus folgenden Sorge für den anderen und Respekt vor dem Gesetz insofern – aber nur insofern – es unsere zugrunde liegende kommunikative Beziehung zu anderen darstellt.³¹⁰

Im Indien vor der Unabhängigkeit waren die Dalit – das sind die „Unterdrückten“ oder „Zerbrochenen“ (oder „Unberührbaren“) – Opfer täglicher Gewalt, systematischer Entmenschlichung und Ungerechtigkeit (und sind es noch heute, obwohl „Unberührbarkeit“ illegal ist).

1924 begannen Dalits einen Kampf für das Recht, eine Straße zu benutzen, die zu dem Tempel der höheren Kasten in Vykom führte. Dieser Kampf veranschaulicht das gewaltfreie ‘*graha*’ und gleichzeitig liegt sein Schwerpunkt auf ‘*satya*’.³¹¹ Auch wenn Forscher darüber streiten, ob alle Einzelheiten in dieser Geschichte so waren, wie sie berichtet werden, ist die Geschichte lehrreich und dient als Veranschaulichung von Gandhis

³¹⁰Chilton (‘Comparing satyagraha and the US Peace and Justice Movement in the light of discourse ethics’, 2005).

³¹¹Bondurant (1988: 46 ff.).

gewaltfreiem Ansatz.³¹² Gandhi wies die Aktivisten an, vor der Straßensperre der Polizei eine Wache abzuhalten. Die Straßensperre war errichtet worden, um diese „Unberührbaren“ davon abzuhalten, den heiligen Ort mit ihrer Anwesenheit zu „verunreinigen“. Endlose Wochen und Monate standen die „Unberührbaren“ dort vor der Straßensperre Wache. „Während der Regenzeit war die Straße überflutet und die Protestierenden hielten ihre Wache ab, bei der sie bis an die Schultern im Wasser standen, wenn die Polizei in kleinen Booten an der Sperre ihre Runden machte.“³¹³ Nach sechzehn Monaten gaben die Behörden auf und änderten ihre Politik. Aber das genügte nicht. Die Aktivisten blieben auf der Straße, auch als keine Sperre sie mehr hinderte. Sie warteten darauf, dass die höheren Kasten *überzeugt* würden und dass die Regierung entscheiden würde, dass die Dalits das *Recht* hätten, die Straße zu benutzen.³¹⁴ Sie erwarteten also nicht weniger als eine Veränderung der abwertenden Sichtweise ihrer Gegner und deren Erlaubnis, die Straße zu benutzen. Eine solche Veränderung durch Überzeugen geschah tatsächlich, stellt Gandhi fest. Allerdings hat die Forschung erwiesen, dass es wahrscheinlicher ist, dass die Veränderung durch ein Zugeständnis aufgrund des Drucks des Widerstandes zustande kam. Jedenfalls konnten die „Unberührbaren“ am Ende die Straße benutzen.

Die Kriterien für das utopische Streben der Gewaltfreiheit nach Wahrheit, die Arne Næss in einer Reihe von Handlungsnormen und –hypothesen von bzw. über Gewaltfreiheit ausdrückt (vgl. den Anhang), haben einige Grundähnlichkeiten mit den Kriterien

³¹² Vgl. King (*Gandhian Nonviolent Struggle and Untouchability in South India: The 1924–25 Vykam satyagraha and mechanisms of change*, 2014) widerlegt vieles aus den früheren Berichten über die Kampagne, besonders die Meinung, dass die Mitglieder der hohen Kasten überzeugt und nicht gezwungen worden seien.

³¹³ Juergensmeyer (2003: 61).

³¹⁴ Bondurant (1988: 49).

der „idealen Sprechsituation“ (vgl. die Liste der Gesprächs-Förderungs-Methoden weiter unten).³¹⁵ Beides sind Formen, Wahrheit oder Gerechtigkeit festzuschreiben.³¹⁶ Beide streben nach einer theoretischen Basis und praktischen Methode eines Konsenses zwischen entzweiten Menschen.

Nach Habermas gehört *Verständigungsorientierung* zum zwischenmenschlichen Dialog, zur Kommunikation an sich. Ein Dialog besteht aus Sprechakten zwischen wenigstens zwei Menschen, das ist kommunikatives Handeln.

Verständigungsorientierung des Dialogs wird wirksam, solange die Teilnehmer am Dialog teilnehmen, ganz gleich, welche Ziele sie verfolgen. Ein Streit wird zu einem Streit eben an Stelle einer frustrierenden Suche nach Verständigung. Nicht einmal einzelne Wörter kann man benutzen, ohne dass man einen grundlegenden und ausreichenden gemeinsamen Verständigungshintergrund besitzt. Dieser belehrt uns darüber, was die Wörter in unserer besonderen Sprachgemeinschaft bedeuten. Dieser Verständigungshintergrund wurde in Gesprächen von uns vorangegangenen Generationen geschaffen. Tatsächlich wurde er ständig im Dialog thematisiert, infrage gestellt und neu geschaffen.

Habermas betont, dass solche Verständigungen zeitweise oder systematisch durch verschiedene Machtstrukturen verzerrt werden können. Dialog baut unvermeidlich auf eine Orientierung in Richtung Verständigung auf, gleichzeitig garantiert der Dialog jedoch durchaus nicht, dass eine Verständigung auch wirklich erreicht wird. Dialog eröffnet nur die *Möglichkeit* der Verständigung.

Kommunikative Rationalität ist eine *gemeinsame Einsicht, die*

³¹⁵Habermas (1988: 303–70). See also Næss (2002: 57–8) on ‘Gandhian dialogue’.

³¹⁶Pantham (‘Thinking with Mahatma Gandhi: beyond liberal democracy’, 1983).

durch Dialog entsteht. Sie steht im Gegensatz zu dem Begriff des Philosophen oder dem rationalen Subjekt, das allein in seinem Zimmer ist und dem klar wird, was wahr oder richtig ist. Die kleinste Einheit der Einsicht ist die Argumentation zwischen zwei Menschen und nicht die philosophische Überlegung eines souveränen Subjekts. Die Geltung einer Behauptung über Moral oder Wahrheit entsteht aus der reflexiven und gemeinsamen Überprüfung der rationalen Gründe im Dialog.

Ich will ausführlich erörtern, wie die kommunikative Rationalität der Gewaltfreiheit als praktische Anwendung von Habermas' Dialogkriterien dargestellt werden kann, und habe deshalb, auf Habermas' Kommunikationstheorie gegründet, versucht möglichst konkrete Kriterien zusammenzustellen. Die Liste enthält die verschiedenen Kriterien, die gemeinsam die Bedingungen einer idealen Sprechsituation ausmachen. Festzuhalten ist, dass die Zusammenstellung und die Formulierungen keine direkten Zitate, sondern Interpretationen von Habermas sind.³¹⁷ Die Kriterien gelten universell, können jedoch durch überzeugende Argumente als unzutreffend erwiesen werden – das heißt: kommunikative Rationalität.³¹⁸

- *Es wird geltend gemacht, dass etwas zu einem Thema gehört* (etwas wird gesagt, damit es in der sozialen und objektiven Welt gilt). Relevante Ursachen oder Gründe für diesen Anspruch können genannt werden, wenn jemand diesen infrage stellt („Wahrheit“, „Richtigkeit“ oder „Wahrhaftigkeit“ werden geltend

³¹⁷ Die Kriterien 1 und 2 wurden Habermas (1988: 189; 1996: 136–7) entnommen, während er 3 und 4 immer wieder erwähnt. Kriterium 5 ist meine Interpretation von Habermas' Forderung an demokratische Institutionen und 6 bis 9 kommen auch von ihm (1996: 58–9, 122, 202–3). Außerdem benutze ich weitere allgemeine Texte von Habermas (1984; 1988: 137–47, 188–9, 282–99; 1998: 87–8).

³¹⁸ Habermas (1998: 367–8). Vgl. Habermas (1984: 36, 42) über den Unterschied zwischen konventionellen und universellen Feststellungen.

gemacht).³¹⁹

- Aussagen sind *ehrlich* (sie bedeuten, was sie sagen) und werden als solche behandelt („gegenseitiges Vertrauen“).
- *Macht* hat keinen Einfluss auf die Aussagen der Teilnehmer oder die Verständigung darüber, worauf sich der Anspruch bezieht (und *stört* den Dialog auch nicht auf andere Weise).
- Die *Zeit* ist nicht begrenzt (also Zeit genug, einander um Erklärungen und um ein ausführliches Gespräch zu bitten).
- Alle relevanten *Informationen* stehen zur Verfügung oder wurden veröffentlicht.
- Alle Betroffenen werden eingeschlossen und nehmen gleichberechtigt teil; sie stellen ihre eigenen Aussagen dar und hinterfragen die anderer („Universalität“).³²⁰
- Die Aussagen aller werden von allen in gleicher Weise als relevante Ansprüche *anerkannt* („Gegenseitigkeit“).
- Alle sind bereit, ihren Standpunkt zu ändern, wenn die dargelegten Argumente *überzeugend* sind, also nur als Ergebnis der Kraft der genannten Argumente („Umkehrbarkeit“, „Ja- oder Nein-Position“, „*Bindungseffekt*“).

Die Dialogkriterien beruhen nicht auf Konventionen, sondern sie sind *unausweichliche Voraussetzungen*.³²¹ Sie sind unumgebar. Nach Habermas baut jede Kritik auf den Bedingungen dieser Kriterien auf, sobald man in eine Diskussion eintritt, selbst wenn man einwendet, dass bestimmte Kriterien nicht gälten.

Habermas' Grundprämisse wird im Folgenden genannt.

Erstens: jeder, der einen argumentativen Dialog fordert, muss

³¹⁹ Jede verständliche Äußerung muss implizit den Anspruch auf Geltung in *allen drei* Weltperspektiven gleichzeitig erheben (Habermas 1988: 189), explizit wird jedoch nur ein Teil der Weltbeziehungen thematisiert (1996: 136–7).

³²⁰ Andersen ('Jürgen Habermas', 2003: 439).

³²¹ Habermas (1996: 42 ff., 89).

dessen Regeln akzeptieren, und zweitens: diese Regeln beinhalten die Grundprämisse der Diskursethik/Diskurs-Ethik. Jemand, der *gegen* die Regeln zu argumentieren versucht, zum Beispiel, indem er dafür argumentiert, dass es in einem argumentativen Gespräch legitim ist, Gewalt anzuwenden, begeht einen performativen Widerspruch. [„Ein performativer Widerspruch – im Gegensatz zu einem traditionellen logischen Widerspruch – ist ein Widerspruch zwischen der bloßen Tatsache, dass man etwas sagt, und dem Inhalt dessen, was gesagt wird (z. B. die Behauptung „Ich existiere nicht“).] Die fragliche(n) Person(en) kann/können nicht zu Recht den Anspruch erheben, dass sie die Gültigkeit ihrer Aussage durch Argumentation bewiesen hätte/n.³²²

Der ideale Dialog sollte daher als uneingeschränkte Kommunikation zwischen Menschen verstanden werden. Wenn die Kommunikation nicht eingeschränkt ist, lässt man der Rationalität der Verständigungsorientierung ihren Lauf. Habermas ist der Meinung, dass ein idealer Dialog eine glaubwürdige Grundlage dafür ist aufzuklären, was wahr oder richtig ist. Im Idealfall werden ehrliche Aussagen über das, was gilt, in einem unbegrenzten Dialog zwischen allen Betroffenen gemacht, in dem alle relevanten Tatsachen und Argumente bekannt sind, ohne dass Macht das Gespräch stört.³²³ Das Ideal bringt das der Orientierung auf Verständigung innewohnende Wesen und die Möglichkeit von Konsens an den Tag.

Natürlich kann ein unbegrenzter Dialog zwischen allen Betroffenen auch dort, wo Macht keinen Einfluss hat, nicht vollkommen verwirklicht werden. Aus eben diesem Grund sollte der ideale Dialog als wünschenswerten Utopie verstanden

³²² Andersen (2003: 440). The quotation within brackets is from p. 439 (my translation from Swedish).

³²³ Habermas (1988: Chapter 4).

werden, als Leitlinie dafür, wie wir durch eine radikalisierte Demokratie dem idealen Staat näherkommen können, und dafür, was wir glaubhaft als wahr ansehen können. Er existiert, aber nur als eine Voraussetzung von Kommunikation und als eine Möglichkeit. Seine Realisierung ist jedoch immer durch irgendwelche größeren oder geringeren Einschränkungen beeinträchtigt.

Ebenso wenig kann absolute Gewaltfreiheit vollkommen verwirklicht werden. Darauf hat Gandhi oft hingewiesen.³²⁴ Trotz der *Unmöglichkeit*, vollkommene Verwirklichung zu erreichen, gibt es die *Möglichkeit*, einen Teil des Weges in ihre Richtung zu gehen, also die ideale Dialog-Situation und maximale Gewaltfreiheit als leitende Ziele zu benutzen.

Habermas ist der Meinung, das Argument sei für Wahrheit und Gerechtigkeit zentral. Er entwickelt in seiner Theorie des idealen Dialogs der kommunikativen Rationalität Kants klassischen „Kategorischen Imperativ“³²⁵ weiter. Dort wird die Gültigkeit jeder Norm dadurch festgelegt, dass sie universell gilt [„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“].

Habermas meint nun, *alle* Betroffenen sollten die Folgen und Nebenwirkungen einer *allgemeinen* Beobachtung akzeptieren können, die für die Befriedigung der Interessen eines jeden erwartet werden könnten. Die Beteiligten würden diese Konsequenzen bekannten anderen Möglichkeiten zur Regulierung vorziehen. Das Prinzip stellt fest, dass eine Norm nur dann der universellen Legitimierung diene, wenn durch sie nicht alle darauf beschränkt würden, die Sichtweisen aller

³²⁴ Sharp (1979: 273–85); Gandhi (1970: 18, 146; 1942: 108).

³²⁵ Habermas (1996).

anderen im Gleichgewicht der Interessen akzeptieren zu müssen.³²⁶

Das Prinzip stellt fest, dass eine Norm nur dann der universellen Legitimierung diene, wenn durch sie nicht alle darauf beschränkt würden, die Sichtweisen aller anderen im Gleichgewicht der Interessen akzeptieren zu müssen.³²⁷ Die Prämisse der Verallgemeinerbarkeit ist für die *Argumentationsregel*, die unabhängig von Kultur oder Epoche gilt, grundlegend. Daraus leitet Habermas Vorgehensweisen für eine kommunikative Rationalität ab.³²⁸ Habermas definiert keine allgemeingültige Moral, aber eine allgemein geltende Methode, um eine im Kontext verankerte Moral zu erreichen („Verfahrensethik“).³²⁹ Habermas bricht also an einem entscheidenden Punkt mit Kant. Kants Bewusstseins-Philosophie beinhaltet, dass der Inhalt der Moral in den von den Überlegungen anderer getrennten Überlegungen eines rationalen Einzelnen vorhanden ist, während Habermas’ Kommunikationstheorie nur *prozessuale Prinzipien* für das interaktive Gespräch vorsieht, das die einzige Quelle sei, die den substantiellen Inhalt der Moral biete.³³⁰ Nur praktische Gespräche

³²⁶ Habermas (1996: 65) oder als praktische Regel für die Argumentation formuliert Habermas die Forderung: Wenn eine Norm gelten soll, müssten die Folgen und Nebenwirkungen ihrer allgemeinen Beobachtung nicht nur zur Befriedigung der besonderen Interessen eines jeden Einzelnen führen, sondern auch für alle anderen akzeptabel sein (1996: 197). Wie Rawls („original position“) und Mead („ideal role taking“) ist Habermas der Meinung, dass universelle Forderungen Unparteilichkeit verlangten, aber, im Gegensatz zu ihnen und zu Kant argumentiert er, dass einzelne Parteien Normen nicht selbst rechtfertigen könnten (Habermas 1996: 66, 198). Rechtfertigung könne nur *praktiziert werden*. Sie verlange wirkliche Dialoge und Beweise bei den Betroffenen: das heißt, abwägende Demokratie.

³²⁷ Habermas (1996:65)

³²⁸ Andersen (2003: 438–9); Habermas (1988: 283–4). „Universal“ bedeutet, dass etwas allgemein gilt, unabhängig von Kultur oder Epoche.

³²⁹ Andersen (2003: 440).

³³⁰ Habermas (1996: 122).

zwischen realen Menschen in realen Kontexten können begründen, was richtig ist. Kein Einzelner kann das tun. Dementsprechend können *Moralprinzipien* kritisiert werden und ihre Richtigkeit kann infrage gestellt werden. Der *Dialog über moralische Richtigkeit* wird dagegen von allgemeingültigen Regeln und daher von idealen Kriterien gesteuert.

Wenn wir eine Aussage infrage stellen, setzen wir voraus, dass es Gründe dafür gebe, diese Aussage zu rechtfertigen, Gründe, denen mit anderen Gründen widersprochen werden kann. Die Offenheit eines Arguments für Kritik oder Überprüfung verweist auf die Möglichkeit einer vernünftigen Debatte. Sowohl für Habermas als auch für Gandhi ist kommunikative Rationalität eine Teildarstellung davon, wie Kommunikation ist und wie sie sein sollte. Gandhi denkt, dass Gewaltfreiheit und Liebe ein „Gesetz“ seien, das für unsere gesamte Realität gelte. Habermas glaubt, dass ein Versuch, ein Einverständnis zu erreichen, jedem Dialog innewohne, solange die Teilnehmer meinen, was sie sagen (solange die Aussagen ehrlich sind).³³¹ Selbst wenn kein Einverständnis erreicht werden kann, können doch Entscheidungen oder Verständigung durch Dialog gefördert werden. Gemeinsame Entscheidungen (Konsens) müssen nicht davon abhängen, dass Menschen hinsichtlich ihrer Meinungen im Einverständnis miteinander sind.³³² Das ist ein allgemeines

³³¹ Habermas (1984: 99–101).

³³² Die Quäker praktizieren das Konsensprinzip seit dem 17. Jahrhundert in ihren Gesellschaften und in ihrer Friedensarbeit. Dort interpretiert eine Vertrauensperson den Willen der Versammlung (Sheeran, *Beyond Majority Rule: Voteless decisions in the Religious Society of Friends*, 1983). In anderen Fällen benutzen Gruppen anstelle der Wahlrechte das Recht zum Veto (‘veto’ heißt: „Ich verbiete“, und ein Veto beendet die Möglichkeit, zu einer Entscheidung zu gelangen); dieses soll nur angewendet werden, wenn eine vorgeschlagene Entscheidung im Widerspruch zur *prinzipiellen* Auffassung der Teilnehmer von Gerechtigkeit steht. Bestimmte Gruppen benutzen Gruppen-

Missverständnis. Konsens kann in manchen Fällen ein Ausdruck von Kompromiss sein, der so weit geht, dass niemand wirklich zufrieden ist. Bei einer konsensorientierten Art der Entschlussfassung mit Vetorecht können Situationen auftreten, in denen alle Beteiligten uneinig und unglücklich mit einer vorgeschlagenen Lösung sind. Der Vorschlag kann jedoch immer noch (durch Konsens) akzeptiert werden, solange niemand ein Veto einlegt (und damit die Möglichkeit, eine Entscheidung zu treffen, blockiert, um weitere Argumentation zu ermöglichen). Eine solche gemeinsame Entscheidung kann aus der Einsicht in das erwachsen, was man unter den herrschenden Bedingungen der Uneinigkeit am besten tun kann. Außerdem: Die schwächere Variante von Konsens, kommunikative *Verständigung*, bedeutet durchaus kein Einverständnis, sondern eben nur Verständigung.³³³

Um die Verständigungs-Orientierung der Sprachverwendung zu verdeutlichen, bedarf es eines Kampfes gegen alles, was die Suche nach Wahrheit verhindert: Gewalt, Manipulation, Zensur der Tatsachen oder Argumente, Ausschluss, Herabsetzung und Mangel an Zeit und Kraft. Gandhi bemerkte, dass sogar Gefühlsblockaden Hindernisse im Dialog darstellten.³³⁴ Sowohl Gandhi als auch Habermas geht es darum herauszufinden, wie die Moral des Einzelnen in eine kollektive Moral oder gemeinsame Interessen verwandelt werden kann.³³⁵ Beide bemühen sich um

Vetos anstelle von Einzelvetos. Damit wird auch auf die Tatsache hingewiesen, dass Konsens nicht notwendig Einverständnis bedeutet.

³³³ Young (2000: 159–60).

³³⁴ Hardiman (2003: 52).

³³⁵ Nach Pantham ('Habermas' practical discourse and Gandhi's satyagraha', 1986). Rajan ('Gandhi and Habermas: irreconcilable differences', 1991) jedoch behauptet das Gegenteil: Habermas „betont Rationalität und Selbstreflexion [und] Ethik als ein kollektives, intersubjektives Streben“ im Gegensatz zu Gandhi, der „mystische, irrationale Formen [fördert] und das private Streben nach Ethik hervorhebt“. Meine Untersuchung enthält eine grundlegende Kritik an Rajans Schlussfolgerung.

eine Demokratisierung statt der Instrumentalisierung durch Regierung und Wirtschaft und der Kolonialisierung der liberalen Demokratie – was Gandhi „Demokratie dem Namen nach“ nennt –, um eine Demokratisierung, die eine Integration von Politik und Moral umfasst.³³⁶

Der Teufelskreis von Gewalt und Ausbeutung muss vermieden werden, aus dem Gandhi eine Umkehrung des Hobbes-bis-Lenin-Ansatzes des politischen Theoretisierens machte. Gandhis Aktionsprojekt Satyagraha hat das Doppelziel: die Menschheit soll sich ihre Fähigkeit zu Rationalität und Güte klarmachen und dadurch eine moralisch oder demokratisch legitime Sozialordnung sicherstellen.³³⁷

Gandhis ideale Demokratie hat verschiedene Namen: ‘*purna swaraj*’ (vollständige Selbstregierung), „integrale Demokratie“, ‘*ramarajya*’ (Volksouveränität, die sich auf rein moralische Autorität gründet) und ‘*sarvodaya*’ (eine Sozialordnung, die das Wohlergehen aller fördert).³³⁸ „Wahres *swaraj* wird nicht dadurch kommen, dass einige wenige Macht erwerben, sondern dadurch, dass alle die Fähigkeit erwerben, gegen den Missbrauch von

³³⁶ Pantham (1983). Die Sichtweisen beider fasst Habermas in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973) (englisch: Habermas 1975) zusammen und Gandhi in *Hind Swaraj: And other writings* (Gandhi 1997). Gewaltfreier und Freiheitskampf waren für Gandhi zugleich auch ein Demokratisierungsprojekt. Gandhi „schlug deshalb ein Aktionsprojekt, nämlich Satyagraha, vor und experimentierte damit, um die modernistische, amoralische, elitäre Regierungsform zu ersetzen“ (Pantham 1983: 175). „Demokratie und Gewalt vertragen sich nicht. Die Staaten, die heutzutage dem Namen nach demokratisch sind, sind entweder offen totalitär oder, wenn sie wahrhaft demokratisch werden sollen, müssen sie auf mutige Weise gewaltfrei werden“ (Gandhi 1999: Volume 74: 194).

³³⁷ Pantham (1983: 176).

³³⁸ Pantham (1983: 165–6).

Macht Widerstand zu leisten.“³³⁹ Anil Karn nennt Gewaltfreiheit „Krieg gegen Nicht-Demokratie“ und ein Streben nach moralischer, sozialer, wirtschaftlicher, politischer, internationaler und globaler Demokratie.³⁴⁰

Die Ähnlichkeit zeigt sich in erster Linie in der Art und Weise, in der Gandhi und Habermas gemeinsame Wahrheit als vorherrschendes Ziel ansehen, und in der Tatsache, dass beide nach Methoden und Strukturen suchen, die Hindernisse bei der Verständigung zu minimieren.³⁴¹

Gandhi betont die persönliche Erfahrung der Wahrheit, nicht nur das gemeinsam verstandene rationale Argument über derartige Erfahrungen. Die eigene (physische und emotionale ebenso wie „spirituelle“) Erfahrung ist für den eigenen Willen und die eigene Beschäftigung wichtig und sie ist eine Leitlinie für den Kampf, eine Fortsetzung des Versuchs, die Wahrheit zu verstehen. Handlungen dürfen jedoch nicht von Motiven motiviert sein, sondern sie bedürfen sachlicher Argumente.³⁴² Zwar verlangt also eine Einsicht in die Wahrheit einen hohen spirituellen (oder geistigen) Status, diese Erfahrung oder diese Einsicht ist jedoch als Argument für Wahrheit unzureichend: Wenn alles gesagt und getan ist, beruht die Geltung auf einem freiwilligen Einverständnis aller betroffenen Parteien, ebenso wie bei Habermas. Notwendig sind ein Dialog und ein Einverständnis, das durch die Macht des überzeugenden Arguments erreicht worden ist.

Sowohl Gandhi als auch Habermas navigieren zwischen Extremen – auf der einen Seite Universalismus, Objektivität oder Absolutismus und auf der anderen Partikularismus, Subjektivismus oder Relativismus – und gelangen schließlich zu einer Art *gemeinsamer Wahrheit* (die intersubjektiv gilt). Wir

³³⁹ Gandhi (1999: Volume 30: 159).

³⁴⁰ Karn (1994: besonders 93 ff.,219).

³⁴¹ Vgl. Anhang und die Liste der Gesprächsförderungsmethoden.

³⁴² Gandhi (1970: 25).

sehen hier, dass Gandhis Erkenntnisse im frühen zwanzigsten Jahrhundert mit den Erkenntnissen zusammenfallen, die die zeitgenössische Soziologie für sich in Anspruch nimmt. Diese zeigt, dass sogar Erkenntnisse der (Natur- und Sozial-) Wissenschaft über das, was wahr ist, von theoretischen Paradigmen, Weltanschauungen und Diskurs-Kraftfeldern abhängen und dass von Zeit, Ort und Person unabhängiges objektives Wissen gründlich suspekt oder ganz einfach implausibel ist.

Anders als der Postmodernismus behauptet Gandhi, dass es eine absolute Wahrheit gebe (selbst wenn wir nur Zugang zu einem Teil davon haben). Ebenso wie Habermas behauptet Gandhi, dass wir eine gültige Wahrheit gemeinsam dadurch erreichen können, dass wir sowohl die Wahrheit der Objektivität (die die menschliche Subjektivität außer Acht lässt) als auch die Wahrheit des Subjektivismus (die die allgemeine Überzeugung außer Acht lässt) überschreiten können.

Einer von Gandhis Hauptgründen für Gewaltfreiheit war die Einsicht, dass er ebenso wenig wie andere vollkommen sicher sein konnte, was wirklich wahr war.³⁴³ Töten verneint alternative Wahrheiten und behauptet das unmögliche Monopol auf Wahrheit. Die Wahrheit, von der wir uns gegenseitig überzeugen, wird zur einzig überzeugenden Alternative. Die Wahrheit ist der Zweck und Gewaltfreiheit ist das Mittel oder genauer (*die gewaltfreie Wahrheit ist der Zweck und die (wahre) Gewaltfreiheit das Mittel*). Alle Menschen, selbst die, die andere quälen, gehören zum Ganzen.

Satyagraha sollte als eine Form des Kampfes verstanden werden, in dessen Mittelpunkt die Erfüllung der Bedürfnisse aller steht und in dem zwischen der Rolle und der Persönlichkeit des Gegners unterschieden wird.³⁴⁴ Wenn man auf einen Kampf

³⁴³ Galtung and Næss (1990: 114–15).

³⁴⁴ Burrowes (1996: 106 ff.).

gegen die Rolle und einen Dialog mit der Person setzt, kann man versuchen, eine gemeinsame Wahrheit zu erreichen, in der die Bedürfnisse aller berücksichtigt werden. Die unterschiedlichen Wahrheiten der Parteien lösen sich in einem Prozess auf, in dem Einverständnis den Antagonismus des Konflikts überbrückt.³⁴⁵ Um leichter ein Einverständnis zu erreichen, sind Kompromisse wünschenswert, aber nur, wenn sie sich nicht auf Grundprinzipien beziehen. Es ist bekannt, dass Gandhi an einigen Punkten seines Lebens seine Ansichten geändert hat: Er hielt das für positiv und betonte es als Offenheit für Experimente auf der Suche nach der Wahrheit.

Gandhis Ansicht entsprechend kann man sagen, dass der Konfliktgegner tatsächlich ein Segen und ein unschätzbare Teil des Experiments mit der Wahrheit ist. Ohne ein Einverständnis mit dem Gegner auf der Grundlage von Freiwilligkeit und Gewaltfreiheit gibt es keine Möglichkeit, einem tieferen Verständnis von Wahrheit näherzukommen. Ohne Einverständnis ist es unmöglich, sich der Wahrheit zu nähern.

Wir können Gandhi mit Habermas ergänzen und sagen, dass das Töten eines anderen bedeutet, dass der ideale Dialog unmöglich wird, weil die Betroffenen nicht mehr am Dialog teilnehmen können und die kommunikative Rationalität nicht mehr voll verwirklicht werden kann.³⁴⁶ Wenn ein Mensch stirbt, verschwindet eine besondere Version der begrenzten Wahrheit oder ein Teil der Argumentation im Dialog über Wahrheit. Auf der utopischen Ebene sind Zwang, Macht und Gewalt keine Mittel, die zu Gandhis Suche nach Wahrheit gehören noch gehören sie zur kommunikativen Rationalität Habermas'.

³⁴⁵ Bondurant (1988: 189 ff.).

³⁴⁶ Im Gegensatz zu Gandhi ist Habermas kein radikal gewaltfreier Protagonist, aber seine Theorie ermöglicht eine radikalere Interpretation als die, zu der er selbst gelangt ist (bewusste Demokratie, Sozialdemokratie, EU usw.).

Die Idee der „Gesprächsförderung“

Wenn eine allgemeine Wahrheit das Ziel der Gewaltfreiheit sein soll, muss der Dialog während des Widerstandskampfes gefördert werden. Besonders der Dialog zwischen den Konfliktparteien muss unterstützt werden, eben weil die Parteien über das, was plausible, richtig oder wahr ist, verschiedener Meinung sind. Wenn diejenigen, die verschiedener Meinung sind, sich auf etwas einigen können, ist es möglich, dass ihr Einverständnis einer „Wahrheit“ für sie näherkommt.³⁴⁷ Es genügt jedoch nicht, die Menschen zu einem Dialog zusammenzubringen, nicht einmal, wenn sie einander zuhören und genug Zeit haben. Man muss unbedingt sicherstellen, dass alle Betroffenen beteiligt werden, dass sie gehört werden und dass Entscheidungen und Urteile nicht unter dem Einfluss von Macht – ganz gleich, wer oder was diese Macht geschaffen hat – formuliert werden. Einer Macht in einem Dialog widerstehen heißt Ausschluss, Unterdrückung, Manipulation und undemokratischer Kontrolle entgegenwirken. Das heißt, dass die gewaltfreie Bewegung ein Konflikt-Management braucht, das den Dialog fördert, indem es gleichzeitig Macht und Gewalt bekämpft, ohne dass es selbst Gewalt und Macht anwendet (allerdings unterscheiden sich Bewegungen in ihren Ansichten darüber, wie problematisch sie unterschiedliche Formen von „Gewalt“ oder „Macht“ finden).

In der idealen Sprechsituation sind die Menschen gleichberechtigte Teilnehmer und hören auf die Argumente des jeweils anderen. Aber in realen Sprechsituationen ist Macht gegenwärtig. In manchen Fällen ist Macht ein entscheidendes Hindernis bei der Verständigung im Dialog. Sie kann deutlich

³⁴⁷ Wenn mehr Betroffene beteiligt werden und Macht weniger Einfluss hat, werden mehr entscheidende Uneinigkeiten in Verständigung und Einverständnis umgewandelt und wir kommen Satya oder dem idealen Dialog näher. Dieser dient sowohl als utopisches Ideal als auch dazu, die Qualität der Wahrheit oder des Dialogs zu bewerten.

erkennbar oder versteckt auftreten. In vielen Fällen macht eine systematische Verzerrung die Verständigung zu einem Hirngespinnst. Viele Probleme treten auf, dazu gehören: dominantes Unterbrechen anderer beim Vorbringen ihrer Argumente, bedrohliche Körpersprache, autoritäre Befehle, manipulierende Freundschaftsklügel, Verleumdungen und anderes.

Darum scheint es sinnvoll zu sein, dass in gewaltfreien Bewegungen die problematischen Rollen und Unterdrückungsmechanismen in Versammlungen wahrgenommen werden. Darauf weist vor allem der Feminismus hin. In Handbüchern der Gewaltfreiheit wird konkretes Verhalten dargestellt; Rollenspiel wird eingesetzt, um dem störenden Verhalten entgegenzuwirken.³⁴⁸ Die gewaltfreie Bewegung in der feministischen Tradition versucht seit den 1970er Jahren Methoden zu finden, um Unterdrückung entgegenzuwirken und um den Dialog davon zu befreien. Diese den Dialog störenden Verhaltensweisen ähneln den „Herrschaftstechniken“, deren Anwendung die norwegische Feministin Berit Ås zeigt. Sie werden besonders gegen Frauen eingesetzt: unsichtbar machen, lächerlich machen, Informationen vorenthalten, Doublebind („Wie du’s auch machst, es ist verkehrt!“), Tadel und Beschämung.³⁴⁹ Die Feministen im *Empowerment Network* der Universität Stockholm (ENSU) entwickeln Gegenstrategien und „Bewertungs-Techniken“, mit denen sie Herrschaftstechniken

³⁴⁸ Auf Moyers Liste stehen die meisten Aktions-Handbücher in den USA (zum Beispiel *War Resisters' League, Handbook for Nonviolent Action*, 1989). Dort findet sich eine Liste von konkretem unterdrückendem Verhalten, z. B. „die Show stehlen“, „in Großbuchstaben sprechen“, „Negativismus“, „Sich-selbst-Lauschen“ und „für andere sprechen“.

³⁴⁹ Ås ('Hersketeknikker', 1978). [Deutsche Zusammenfassung: https://de.wikipedia.org/wiki/F%C3%BCnf_Herrschaftstechniken]

entgegengetreten und das soziale Klima verändern können.³⁵⁰

Die Trainer in Gewaltfreiheit Hildegard Goss-Mayr und Jean Goss haben einen „gewaltfreien Dialog“ in die Form von fünf Schritten gebracht:³⁵¹

1 Die Wahrheit des Gegners entdecken.

2 Sehen, wie es uns misslungen ist, die Wahrheit des anderen zu erkennen.

3 Unsere eigene Verantwortlichkeit in diesem Konflikt entdecken und anerkennen, selbst wenn diese nur in Passivität und stillschweigender Komplizenschaft besteht.

4 Darstellung der Ungerechtigkeit. Dem anderen über das Böse, das er getan hat, Bescheid sagen und den Grund nennen, warum wir mit ihm zu sprechen versuchen.

5 Konkrete Vorschläge machen.

Wenn man den gewaltfreien Dialog auf diese Weise versteht, ist er das Gegenteil von Rhetorik und Methoden der Einflussnahme.³⁵² Verständnis für die Argumente des Gegners und Offenheit dafür treten - statt einer geschickten Darstellung von Argumenten der eigenen Seite – in den Vordergrund.

³⁵⁰ ENSU (Empowerment Network Stockholm University) schlägt folgende *Gegenstrategien* vor: Platz für sich beanspruchen, hinterfragen, Karten auf den Tisch legen, Muster und Intellektualisierung verändern ebenso *Bestätigungs-Techniken* wie Sichtbarmachen, Respektieren, Informieren, „Ich tu’ mein Bestes“ und vernünftige Maßstäbe aufstellen (vgl. Amnéus et al., ‘Validation techniques and counter strategies: methods for dealing with power structures and changing social climates’, 2004). http://www.ecosanres.org/pdf_files/Gender_workshop_2010/Resources/Amneus_et_al_2004_Validation_techniques_counter_strategies.pdf (zugänglich 15.04.2017).

³⁵¹Goss and Goss-Mayr (1990: 38–9).

³⁵²Habermas (1988: 175 ff.).

Gesprächsförderung durch alternative Versammlungsstrukturen innerhalb der Bewegung

Gesprächsförderung bedeutet also auch, dass man bestimmte Methoden einsetzt, um mit ihrer Hilfe die Bedingungen für einen Dialog dadurch zu schaffen, dass man dem entgegenwirkt, was ihn verhindert – unter anderem den Einfluss von Macht. Die gegenwärtige feministische Gewaltfreiheit hat neue, an Teilnehmern und Dialog orientierte Organisationsformen für gewaltfreie Aktionen entwickelt. Für feministische gewaltfreie Aktivist*innen gehört es zur Gewaltfreiheit, sich „gleichberechtigt“ und „antiautoritär“ zu organisieren. In den 1970er Jahren wurden die herkömmlichen Versammlungsstrukturen, in denen Männer Dialog und Entscheidungen dominierten, durch eine *alternativen Versammlungstechnik* ersetzt, die Teilhabe und *Konsensentscheidungen* fördern.³⁵³ Seitdem hatten diese Organisations- und Entscheidungsformen einen starken Einfluss auf neue Generationen von Aktivist*innen in gewaltfreien Bewegungen. Trainingshandbücher gewaltfreier Bewegungen aus allen Teilen der Welt bieten ähnliche Methoden an.³⁵⁴

Zur *Gesprächsförderung* gehört es, dass man dem Machteinfluss entgegenwirkt und die Möglichkeiten gleichberechtigter Teilhabe, ehrliche Aussagen, genaues Zuhören und das Streben nach Wahrheit und Verständigung im Dialog verbessert. Kommunikationsmethoden und –formen sind für die Gesprächsförderung und für die Schaffung neuer dialogfördernder Institutionen von großer Bedeutung.

³⁵³Clamshell Alliance (We Can Stop the Seabrook Nuclear Plant: Occupier's handbook. Join us: April 30, 1977); Hergren (1990); Livermore Action Group (*International Day of Nuclear Disarmament*, 1983).

³⁵⁴Clark (*Preparing for Non-Violent Direct Action*, 1984); Coover et al. (*A Resource Manual for a Living Revolution*, 1977); Hergren (1990); Justice and Reconciliation Division (Minutes of the Workshop: *Training of trainers in effective nonviolent action*, 1989).

Die Methoden wirken der Möglichkeit, dass der Dialog durch Macht oder Missverständnis unterbrochen wird, entgegen.³⁵⁵ Gesprächsförderung geschieht durch das Strukturieren von Dialog-Situationen in der Weise, dass man die Gleichberechtigung der Teilnehmer auf ein Maximum anhebt und das Risiko des Missverstehens auf ein Minimum senkt. Zum Beispiel wird im Rahmen der Gesprächsförderung das Schweigen von Teilnehmern nicht als ihre Zustimmung aufgefasst, sondern alle Meinungen werden in einer „Runde“ abgefragt. In der Runde können alle der Reihe nach etwas sagen, ohne dass die anderen sie unterbrechen, es sei denn, jemand bittet um eine Klarstellung. Regeln und Rollen werden festgelegt, um die schüchternen Sprechen zu ermutigen und die dominierenden im Zaum zu halten. In einem normalen Dialog kann Macht in folgenden Formen ausgeübt werden: als Zeit-Dominanz (mehr als andere und auf deren Kosten sprechen), durch überlautes Sprechen, den Einsatz von Autoritätssignalen und Drohungen oder anderer Herrschaftstechniken wie z. B. Lächerlichmachen.

In der Tradition der gewaltfreien Bewegung und der feministischen Bewegung werden die Verantwortlichkeiten sowohl für die Gruppengemeinschaft als auch für ihre Aktivitäten aufgeteilt. Auch die Rotation dieser Verantwortlichkeits-Rollen ist für die Gesprächsförderung von zentraler Bedeutung.³⁵⁶ In Dialog-Versammlungen gibt es normalerweise einen Moderator („*facilitator*“; im Wesentlichen entspricht dieser einem Vorsitzenden) und vielleicht einen „Ko-Moderator“, der den Moderator unterstützt, einen „Zeitnehmer“ (der sicherstellt, dass die Zeit vernünftig zwischen den Themen und Teilnehmern aufgeteilt wird), einen „Stimmungs-Beobachter“ (der je nach

³⁵⁵ Vgl. zum Beispiel Gugel and Furtner (*Gewaltfreie Aktion*, 1983: 54–5). Sie wollen das Zuhören fördern und üben zu diesem Zweck den „kontrollierten Dialog“. Dabei wird jede Aussage in eigenen Worten vom Zuhörer wiederholt, bevor dieser seinen nächsten Beitrag bringt.

³⁵⁶ Coover et al. (1977); Hergren (1999: 185 ff.).

Bedarf Gefühle, Beziehungen und Gruppenenergie vermerkt), Sekretäre und einen „Prozess-“ oder „Unterdrückungs-Beobachter“ (der ungleiche Geschlechtsmuster und andere unvernünftigen Macht-Beziehungen vermerkt und gegebenenfalls dagegen einschreitet).³⁵⁷ Die verschiedenen Rolleninhaber übernehmen hauptsächlich die Verantwortung für verschiedene Aspekte der Gruppenaktivität, sie weisen die Teilnehmer auf die Gruppendynamik hin und entscheiden, wie mit den auftauchenden Problemen umzugehen ist. Sie erleichtern den Druck der Verantwortlichkeit auf einzelne Betroffene oder die Gruppe für alles, was die Effektivität der Gruppenaktion oder ihr Zusammengehörigkeitsgefühl stört.

In gewaltfreien Gruppen werden nicht nur die Rollen für Verantwortlichkeiten des Treffens strukturiert, sondern auch die Treffen an sich. Die Form, in der dort Entscheidungen getroffen werden, hat ihre eigene Struktur.³⁵⁸ Die Gruppe wendet sogenannte alternative Versammlungstechniken mit Tagesordnungen und Methoden an und strukturiert die Dialoge mit dem Ziel, die Möglichkeiten für Einverständnis, Verständigung, Gemeinschaft und Effektivität zu verbessern. Zum Beispiel gibt es „persönlichen Austausch“, damit alle erfahren, was im Privatleben aller anderen geschehen ist, das den Dialog beeinflussen könnte. Das ermöglicht, dass man die Versammlungen den Teilnehmern entsprechend ausrichtet. Zum Beispiel kann ein Teilnehmer sagen, er habe schlecht geschlafen und sei deshalb unaufmerksam.

Zur Tagesordnung gehört auch eine Bewertung der Versammlung. Darin soll sich widerspiegeln, wie es zu den Gruppenentscheidungen gekommen ist, sodass der Dialogprozess

³⁵⁷ Hergren (1999: 185 ff.); Livermore Action Group (1983: 29); War Resisters' League (1989: 10–11). Vgl. auch www.trainingforchange.org. (zugänglich 01.01.17).

³⁵⁸ Coover et al. (1977).

und nicht nur sein Ergebnis dokumentiert wird. Um das Ergebnis geht es zum Beispiel in Diskussionen über Aktivitätsberichte und in besonderen Auswertungs-Treffen.³⁵⁹ Gewaltfreie Aktivisten überlegen gemeinsam, wie etwas verbessert werden kann, damit Verständnis und Effektivität erreicht werden. Prinzipielle Entscheidungen trifft man gemeinsam, während Einzelheiten delegiert werden. Das „Konsensprinzip“ wird angewendet und, da Konsens eine Form der Entscheidung ist, hat jeder einzelne Teilnehmer das Recht, ein Veto einzulegen: Er kann die Entscheidung blockieren, wenn er grundsätzlichen Widerstand dagegen empfindet. Das bedeutet nicht, dass alle derselben Meinung sein müssen, sondern es bedeutet nur, dass eine Entscheidung nicht getroffen werden kann, wenn irgendjemand aus Gründen des Prinzips dagegen ist. Wenn ein Veto nicht akzeptabel ist – zum Beispiel weil unbedingt eine Entscheidung getroffen werden muss oder wegen Uneinigkeit über Prinzipien – gibt es verschiedene Auswege aus dem Dilemma.³⁶⁰ Die Übungshandbücher bieten Methoden an, wie man mit jeder möglicherweise auftauchenden Schwierigkeit umgehen kann.

Beispiele für Gesprächsförderungs-Methoden (Diskurs-Methodologie) Diese Methoden haben zum Ziel, Verständigung in Übereinstimmung mit dem Dialog zu fördern. Die unten stehende Liste erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Diese den Dialog direkt fördernden Methoden werden mit Übungen in Gewaltfreiheit kombiniert, in denen im Rollenspiel (vgl. Kapitel 7)

³⁵⁹ Es wurden sogar Bewertungsvorgehensweisen entwickelt und eingeübt (vgl. Trainingskollektive Graswurzelbewegung, 1984: Kapitel 11).

³⁶⁰ Gruppen können sich im Voraus auf Lösungen einigen, zum Beispiel abzuwarten und weiter über die Sache zu sprechen oder die Entscheidung einer qualifizierten Mehrheit oder Abteilung anzunehmen (vgl. Herngren 1990; Livermore Action Group 1983; Sheeran 1983).

Methoden entwickelt werden, mit deren Hilfe Unterdrückung entgegengewirkt werden soll.

- *Kleingruppen* (Diskussionen in Kleingruppen von etwa drei bis zehn Personen, sodass gleiche Beteiligung aller ermöglicht wird) und *Workshops* (einige Gruppen, die gleichzeitig verschiedene Themen anbieten, aus denen die Teilnehmer gemäß ihren Interessen auswählen).
- *Runde* (die Teilnehmer bekommen nacheinander die Möglichkeit, sich auszusprechen, ohne unterbrochen zu werden). Es gibt sowohl Vorschlags- als auch Entscheidungsrunden.
- *Verteilung und Rotation* von Verantwortungs-Rollen (zum Beispiel Moderator, Zeitnehmer, Stimmungs-Beobachter und Unterdrückungsbeobachter).
- *Persönlicher Austausch* (eine Runde, in der alle kurz von ihrem Privatleben berichten und darüber, wie sie sich fühlen).³⁶¹
- *Buzz-Gruppen* (eine schnelle Diskussion zwischen zwei bis vier Personen, die in der Nähe voneinander sitzen).³⁶²
- *Konsens-Entscheidung* (mit Vetorecht für Einzelne oder Gruppen) und *Vertretergruppen* (Koordinationsgruppen, Sprecherräte oder „Aquarien“), wenn die Entscheidung mehrere Gruppen betrifft.³⁶³

³⁶¹ Dahinter steht der Gedanke, dass „das Private politisch ist“ und dass es für den Gemeinschaftsgeist der Gruppe gut und effektiv ist, wenn jeder weiß, was im Privatleben der anderen geschieht. Die Gruppe übernimmt jedoch nicht die Aufgabe, private Probleme zu lösen, und die Teilnehmer geben nur so viel preis, wie sie möchten.

³⁶² Die Teilnehmer an einem Workshop oder an einer Übung sitzen an kleinen Tischen und haben ein paar Minuten Zeit, über das jeweilige Thema zu sprechen. Das erhöht die Teilnahme am Dialogprozess beträchtlich.

³⁶³ Falk and Olsson (Överens: *En bok om demokratiska mötesformer*, 2000: 27–31, 52–3).

- *Aktives Zuhören* (eine formalisierte Methode zuzuhören).³⁶⁴
- *Paraphrasieren* (der Zuhörer wiederholt das, was gesagt wurde, mit eigenen Worten).³⁶⁵
- *Brainstorming* (Ideen und Vorschläge werden ohne Diskussion für alle sichtbar aufgeschrieben).
- *Übergreifende Gruppen*³⁶⁶ (durch ein Programm von Gruppen-Kombinationen und Zeiten bekommen viele die Möglichkeit, zu verschiedenen Zeiten und in vielen verschiedenen Kleingruppen an den Diskussionen teilzunehmen) und Arbeitsgruppen (Verteilung der Aufgaben an kleine Gruppen).
- *Evaluation* (der Dialog-Qualität und des Prozesses).

Die oben aufgeführten Gesprächsförderungs-Methoden können als Veranschaulichung dafür verstanden werden, wie man möglichst ideale Dialog-Situation schaffen kann. Simone Chambers schreibt über gewaltfreie Aktivisten im Seneca Peace Camp:

Die Ähnlichkeiten zwischen dieser Ansicht von Konsens-Bildung [vgl. *Women's Encampment for a Future of Peace & Justice* 1983] und Habermas' Ansicht sind verblüffend: die Bedingungen des praktischen Diskurses sind eben dafür entworfen zu garantieren, dass alle Teilnehmer das Recht haben zu sprechen und gehört zu werden.³⁶⁷

Habermas „spricht oft davon, dass Nichteinmischung im Gegensatz zu positiven Erfordernissen“ stehe. Gewaltfreie Aktivisten dagegen schaffen Methoden, Haltungen und Lernprozesse, die dafür entworfen wurden, Menschen zu

³⁶⁴MPD ('Workshop on marshalling & peacekeeping', 1994: 25–6).

³⁶⁵MPD (1994: 27). Das wird auch ‚strukturierter Dialog‘ oder ‚Neuformulierungstechnik‘ genannt (vgl. Coover et al. 1977, pp. 84f., Gugel and Furtner 1983: 55).

³⁶⁶Herngren and Vinthagen (*Handbok för Avrustningslägret i Linköping*, 1992).

³⁶⁷Chambers (1995: 165).

befähigen, mit Macht-Problemen und Missverständnissen, die im praktischen Dialog entstehen, fertigzuwerden.³⁶⁸ Sie ergänzen Habermas' Diskursethik mit einer *Diskurs-Methodologie*. In Handbüchern für Gewaltfreiheit wird denen, die an einem Konsens-Prozess teilnehmen, Folgendes zur Erleichterung ihrer Entscheidung empfohlen: persönliche „Verantwortung“ übernehmen und eigene Ansichten ausdrücken, beim Einsatz von Vetos „Selbstdisziplin“ und „Achtung“ vor den Ansichten anderer üben, „Zusammenarbeit“ anstreben und, wenn Unstimmigkeiten auftreten, für Veränderung, Lernen und Einverständnis „kämpfen“, ohne andere „herabzusetzen“ .³⁶⁹

Sowohl Gesprächsförderung als auch das Brechen von Macht beteiligt Menschen daran, gelegentlich zu versuchen, die Kommunikation zu lenken oder die Interaktion anzuhalten, um diese Kommunikation zu stärken. Dabei werden verschiedene Methoden benutzt. Jede Gesprächsförderungstechnik und Handlungsmethode, die nicht verständigungsorientiert ist, ist an sich ein „Veto“, das in die sogenannte freie und „normale“ Interaktion eingreift und die Anforderungen für den Dialog oder andere soziale Interaktionen anhält oder umformt. Das Ziel ist, die für Verständigung verfügbaren Möglichkeiten zu vermehren. Eine „Runde“ als Beispiel: die dominante Partei wird begrenzt, sodass sie nicht über das, was andere gesagt haben, diskutieren kann, bevor alle die Möglichkeit zum Sprechen hatten. Auch dadurch, dass der Stimmungswächter eine freie Diskussion unterbricht, um abzufragen, was die, die bis dahin noch nichts gesagt haben, zu sagen haben, wird Dominanz aufgehalten. Darum überrascht es nicht, dass viele dominante Sprecher und viele, die in einer Gesellschaft Macht ausüben, gewaltfreie Methoden für „verrückt“, „extrem“, „unterdrückend“ oder

³⁶⁸Chambers (1995: 167–8).

³⁶⁹Vgl. zum Beispiel die April-Mobilisierung (*Nonviolent Civil Disobedience at CIA Headquarters, Langley, Virginia, Monday April 27, 1987, 1987*); Livermore Action Group (1983: 12).

„kriminell“ erklären. Die angewandten Methoden sind Formen des Widerstandes und sie werden oft mit dem Ziel genutzt, die dominante Partei an der „freien“ Ausübung ihrer Macht zu hindern.

Gesprächsförderung durch das Brechen von Macht in externen Konflikten

Es ist ein allgemeines Missverständnis, dass Gewaltfreiheit den Versuch bedeute, Einzelne in Machtpositionen zu überzeugen oder eine Verständigung mit ihnen zu erreichen. Gandhi hat diese Auffassung dadurch nahegelegt, dass er meinte, „vollkommene“ Gewaltfreiheit könnte sogar Menschen wie Hitler bekehren. In dieser Hinsicht wird Gandhi meiner Ansicht nach zu etwas wie einem buchstabentreuen Fundamentalisten. In der Praxis haben nur wenige Aktivisten derartig ehrgeizige Ansätze unternommen. Gewaltfreiheit muss nicht als etwas derartig Absolutes ausgelegt werden. Die kommunikative Orientierung der Gewaltfreiheit bedeutet nicht, dass alle Menschen auf dieser Welt miteinander übereinstimmen müssten. Das ist eine Utopie und wird eine Utopie bleiben. Eine andere Auslegung von Gewaltfreiheit ist: Ihre Kommunikation darf niemals als etwas angesehen werden, das von den Machtbeziehungen, innerhalb derer die Teilnehmer kommunizieren, isoliert ist.

Im Gegensatz zu der Idee, es wäre möglich, jeden zu bekehren oder eine Einigung mit ihm zu erreichen, bestehe ich darauf, dass Aktivisten das Brechen von Macht und Gesprächsförderung miteinander kombinieren müssen, wenn sie vermeiden wollen, das komplexe Handlungs-Repertoire der Gewaltfreiheit lediglich auf Utopismus und Naivität zu reduzieren. Ein zentraler Punkt der Gewaltfreiheit ist, dass das Brechen von Macht durch Widerstand Möglichkeiten zum Dialog eröffnet. In Beziehungen, in denen (zu einer gegebenen Zeit) Dialog nicht funktioniert, müssen Aktivisten Widerstand leisten, damit die Notwendigkeit von Dialog deutlich

wird. Zu diesem Zweck muss Kommunikation an den verschiedenen Macht-Merkmalen der Beteiligten ausgerichtet werden. In den externen Beziehungen mit verschiedenartigem Gegenüber - Gruppen oder Zuschauern - muss die gewaltfreie Bewegung bei ihrer Kommunikation die vorherrschenden Machtbeziehungen berücksichtigen. Das heißt im Prinzip, dass *Dialog* auf externe Gruppen ausgerichtet ist, die sich in untergeordneter Stellung befinden, während *Verhandlungen* mit denen geführt werden, die mittlere Stellungen einnehmen, oder mit den Machtinhabern. „Verhandlung“ ist im Gegensatz zum Dialog ein eher pragmatisches Aushandeln von Kosten und Nutzen und eine Verteilung der Ressourcen zwischen den Konfliktparteien, zum Beispiel zwischen Gewerkschaftlern und Arbeitgebern. In schwierigen Konflikten, die von Gewalt, Unterdrückung und Feindbildern geprägt sind, wird die Ebene, auf der Kommunikation möglich ist, innerhalb der Hierarchie nach unten gedrückt. Dann ist der Kontakt der gewaltfreien Aktivisten mit den Machtinhabern darauf reduziert, dass sie nur alle Verträge unterzeichnen, die bei Dialog oder Verhandlung mit Akteuren der mittleren oder unteren Ebene in einer Gesellschaft herausgekommen sind. In weniger gewaltsamen und feindlichen Konflikten könnte ein Dialog mit Akteuren der Mittelebene möglich sein. Wenn der gewaltfreie Widerstand das Regime an den Rand einer Revolution bringt, könnte sogar ein Dialog mit Fraktionen auf höchster Ebene möglich sein. Außerhalb des Geltungsbereichs der vorliegenden Begriffsanalyse kommt es ganz auf die Erfahrungs- und Kontext-Umstände an. Hier geht es darum, eine Verbindung zwischen dem *Typ von Kommunikation* (Dialog oder Verhandlung) und dem *Typ von Gruppe* in einer Gesellschaft herzustellen, die gemäß ungleicher Macht-Beziehungen (die oberste Ebene, Mittelebene und untere Ebene einer Hierarchie) strukturiert ist.³⁷⁰

³⁷⁰ Die überprüfbare Voraussetzung ist, dass die Qualität der Kommunikation, die mit einer höheren Ebene möglich ist, davon abhängt, wie stark das

Marin Luther King entwickelt in seinem klassischen Text *Letter from a Birmingham Jail* die Verbindung zwischen Widerstand und Dialog-Orientierung. Der Brief war eine offene Antwort an einige Geistliche, die die Bewegung und King für seine drastischen Methoden kritisierten. Die Kritiker schlugen vor, King solle stattdessen versuchen, mit seinen Gegnern zu verhandeln.

Ihr habt ganz recht, wenn ihr Verhandlungen verlangt. In der Tat ist genau das der Zweck einer direkten Aktion. Gewaltfreie direkte Aktion will eine solche Krise schaffen und eine solche Spannung befördern, dass eine Gemeinschaft, die sich ständig zu verhandeln geweigert hat, *gezwungen ist, sich dem Thema zu stellen*. In der direkten Aktion wird *das Thema dramatisiert*, sodass es nicht weiterhin ignoriert werden kann ... eine Art *konstruktiver, gewaltfreier Spannung*, die für ein Wachstum notwendig ist ... Wir bringen es dort ans Licht, wo es gesehen werden kann, sodass man sich damit beschäftigen muss. Wie ein Geschwür, das, solange es zugedeckt ist, nicht heilen kann, mit all seiner Hässlichkeit ans Licht gebracht werden muss, zu der natürlichen Medizin von Luft und Licht, so muss Ungerechtigkeit bloßgestellt werden und mit allen Spannungen, die die Bloßstellung schafft, ans Licht des menschlichen Bewusstseins und an die Luft der nationalen Meinung gebracht werden, bevor sie geheilt werden kann.³⁷¹

Als die Ungehorsams-Kampagne in Mutlangen begann, schickten die Organisatoren – die von King inspiriert waren – einen offenen Brief an die Regierung, in dem es hieß: „Wir sind entschlossen, diese Blockaden fortzusetzen, bis wir davon überzeugt sind, dass

Druckmittel ist, das die gewaltfreie Widerstandsbewegung einsetzen konnte.

³⁷¹ Kursiv vom Autor.

https://www.africa.upenn.edu/Articles_Gen/Letter_Birmingham.html
(zugänglich 15.04.2017).

Sie zu Verhandlungen bereit sind.“³⁷² Die Regierung antwortete darauf, dass sie nicht bereit sei, mit Kriminellen zu verhandeln. Das war im Frühling 1984. 1987 schlugen sie eine andere Tonart an. Damals waren mehr als 100 Teilnehmer im Gefängnis und die Kampagne hatte Tausende von Aktivisten zu regelmäßigen Blockaden mobilisiert, an welchen sogar Rechtsanwälte teilnahmen. Nach 2000 Verurteilungen hatte ein Ortsrichter damit begonnen, Aktivisten freizusprechen. Anhängige Fälle überschwemmten das Justizsystem. Eine juristische, moralische und politische Krise schien bevorzustehen. Der Teilnehmer Uwe Painke aus Tübingen beschreibt, wie sich Widerstand und Dialog zusammenfügten:

Es war ein interessantes Experiment in Richtung auf den Dialog mit Gegnern, das schließlich zu Abrüstungsverhandlungen zwischen der Regierung und ihren Bürgern führen würde. Unser „Druckmittel“ waren die riesigen Schwierigkeiten, die wir den Pershing-II-Atomwaffen-Truppen und damit der gesamten Nato-Militär-Strategie in Mitteleuropa verursachten.³⁷³

Eskalation ist für Gewaltfreiheit von zentraler Bedeutung: Eskalation sowohl im Aufbau neuer und paralleler Institutionen durch Gewaltfreiheit als auch im Untergraben vorhandener Institutionen durch gewaltfreien Widerstand. Man sollte verstehen, dass die Eskalation des gewaltfreien Kampfes sowohl zur Dialog-Orientierung als auch zum Brechen von Macht gehört. Bevor der Widerstand eingeleitet wird, sollte der Dialog ausprobiert werden. Ein Dialog von einander entgegengesetzten

³⁷² Zitiert aus: Ein offener Brief an die Regierung der Bundesrepublik Deutschland, der besonderen Aufmerksamkeit des Kanzlers empfohlen“, unterzeichnet von Christoph Then und Volker Nick, Tübingen, Mai 1984.

³⁷³ ST zitiert in seinem Text aus Uwe Painkes unveröffentlichter englischer Übersetzung seines eigenen Textes „Diaserie zur Kampagne Ziviler Ungehorsam bis zur Abrüstung: Wir müssen uns entscheiden ...“ [Genauere Darstellung in: Offenloch, 2005.]

Parteien ist zu manchen Zeiten sogar in einer Unterdrückungs-Situation möglich. (Wann das ist, hängt von externen Krisen und politischen und wirtschaftlichen Marktbedingungen ab.)

Sorgfältige Vorbereitung ist nach Gandhi dafür notwendig. Die Argumente im Dialog müssen auf einer methodischen und sachlichen Untersuchung der Situation aufgebaut sein.³⁷⁴

Während des Kampfes der Zuckerrohr-Arbeiter für bessere Arbeitsbedingungen führten Gandhi und seine Mitarbeiter Tausende von Interviews mit den Arbeitern, um zu erfahren, wie ihre Bedingungen wirklich waren, bevor sie in eine Diskussion mit den Arbeitgebern einstiegen.

Das Ziel von Nichtzusammenarbeit ist es, „die Interaktion auf die Ebene zu reduzieren, auf der die dominante Gruppe zum Verhandeln verpflichtet sein wird“.³⁷⁵ Nach Gandhi ebenso wie nach Habermas erfordert der Dialog, dass alle Parteien einander zuhören und die Argumente des jeweils anderen ernsthaft bedenken, und zwar aufgrund der Vorzüge dieser Argumente und nicht wegen Machtinteressen oder taktischer Spielchen. Wenn Macht den Dialog verhindert, wird es notwendig, den Widerstand zu verstärken, bis der Gegner zuhört und bereit ist, in einen Dialog einzutreten – auf dieselbe Weise wie Gewerkschaften Arbeitgeber durch Streiks an den Verhandlungstisch zwingen.³⁷⁶ Die Kombination funktionalen Widerstandes (der Streik, der Vorteile bringt) und eine Bereitschaft zum Verhandeln zusammen mit einer Kompromissbereitschaft erklären, warum einige Gewerkschaftsbewegungen in Westeuropa in der Vergangenheit derartig enorme Erfolge hatten. Nach Gandhi darf man, wenn der Dialog wirkt, seinen Widerstand nicht vergrößern, denn dann besteht die Gefahr, dass der Kampf sich dahin entwickelt, dass man seinem Gegner seine eigene begrenzte Wahrheit aufzwingt.

³⁷⁴ Bondurant (1988); Næss (1974: 76).

³⁷⁵ Kuper (1960: 73).

³⁷⁶ Martin and Varney ('Nonviolence and communication', 2003) finden heraus, dass gewaltfreier Widerstand „die Voraussetzungen“ für Dialog schafft.

Zusammenfassend kann man sagen, dass das durch Widerstand erreichte Brechen von Macht eine Voraussetzung für den Dialog ist und dass der Dialog ein Teil des Ziels des Widerstandes ist.

Eines der bedeutsamsten Beispiele dafür, wie eine gewaltfreie Bewegung in einem von Gewalt und Unterdrückung gekennzeichneten Konflikt einen Dialog erreicht hat, bietet die Antiapartheidsbewegung in Südafrika. Apartheid war eines der brutaleren Unterdrückungssysteme und sie gründete sich auf die entmenschlichende Sichtweise der Weißen auf alle Nichtweißen. Darin hatte sie viele Ähnlichkeiten mit dem Nazismus in Deutschland. Durch die Eskalation der Antiapartheidsbewegung und ihren vor allem gewaltsamen Kampf in den 1980er Jahren wurden Verhandlungen möglich – zuerst in Geheimgesprächen und später in offen geführten rechtsstaatlichen Verhandlungen, an denen mehr Akteure beteiligt waren und die 1994 zur ersten allgemeinen und freien Wahl führten. Bemerkenswert in diesem Kontext ist, dass der ANC trotz seinem vollkommen überwältigenden Wahlsieg beschloss, gemeinsam mit seinen ehemaligen Feinden in einer Koalitionsregierung zu regieren. Das machte möglich, dass die Wahrheits- und Versöhnungskommission in historisch einmaliger Weise wirkte. Das Prinzip war: „Amnestie im Tausch gegen Wahrheit“.³⁷⁷ Dem lag die Überzeugung zugrunde, dass die Wahrheit über die Apartheid aufgedeckt werden müsse, dass aber die Bestrafung aller Schuldigen ganz einfach darum zur Katastrophe führen würde, weil sie so viele waren. Ein Prinzip wurde angenommen, das üblichen Verfahren entgegengesetzt war: Wenn jemand alles über alle Verbrechen sagte, die er begangen hatte, bekam er die Möglichkeit, amnestiert zu werden. Was dagegen *nicht* gesagt wurde, konnte später zu Prozess und Gefängnisstrafe führen. Anders als in Kriminalfällen wurde hier Wahrheit zu einem Mittel der Selbsterhaltung. Selbst wenn die Wahrheit kein allgemeines

³⁷⁷Rigby (*Justice and Reconciliation: After the violence*, 2001: 123–45).

Gefühl der Vergebung und Versöhnung bewirkte, untergrub sie doch Feindbilder.³⁷⁸ Und sie führte dazu, dass das Land einem Bürgerkrieg entging und sich innerhalb weniger Jahre zu einer liberalen Demokratie wandelte.

Was gibt einem das Recht, das Handeln anderer einzuschränken?
Zwischen den Ansprüchen von Dialog und Brechen von Macht gibt es jedoch einen Konflikt. Auch wenn die Absichten des Widerstandes gut sind, besteht die Gefahr, dass er zu einer Bedrohung oder einem Zwang wird. Damit besteht die Gefahr, dass er die Bedingungen für einen Dialog untergräbt. Die Anfangskampagne eines Kampfes kann zum Beispiel als Drohung wahrgenommen werden oder zu einer Demütigung des Gegners führen, was ja gerade verhindert werden soll. Gandhi behandelt das Problem auf verschiedene Weise. Wegen dieser Gefahr sollten Kompromisse, konstruktive Programme, (wenn möglich) Zusammenarbeit mit dem Gegner und das Vermeiden, die Schwäche des anderen auszunutzen, hervorgehoben werden (vgl. den Anhang).

Die Schwäche des Gegners soll nicht ausgenutzt werden, weil diese Ausnutzung bedeuten würde, dass man Gefahr läuft, Vereinbarungen zu erzwingen.³⁷⁹ Es ist jedoch nicht immer leicht zu unterscheiden, wann es sich um Ausnutzung und wann um (gerechtfertigten) Widerstand handelt. Gandhi war der Meinung, man sollte keinen Vorteil aus Problemen ziehen, die in Konflikten oder Situationen anderer auftauchen. Gandhi beschloss zum Beispiel eine zeitweise Unterbrechung des südafrikanischen Kampfes der Inder für ihre Rechte, als die Regierung plötzlich mit

³⁷⁸ Long and Brecke (*War and Reconciliation: Reason and emotion in conflict resolution*, 2003: 29–32,

36, 69–70) stellt dar, wie ein Feindbild im Prozess des „die Wahrheit-Sagens“ „neu definiert“ werden kann.

³⁷⁹ Gandhi (1942: 237).

einem anderen Problem konfrontiert wurde: einem großen Streik.³⁸⁰ Einige von Gandhis Mitarbeitern waren nicht einverstanden. Sie fanden, dass es gerade der rechte Augenblick war, die Situation zugunsten der Stärkung des Kampfes auszunutzen, da die Regierung in einer schwachen Position war. Für Gandhi war es jedoch der rechte Augenblick, um zu zeigen, dass es in dem Kampf nicht vor allem darum ging, die Regierung zu besiegen, sondern darum, sie für die eigene Sache zu gewinnen.

Bedeutet gewaltfreier Widerstand, dass gewaltfreie Bewegungen eine Einigung „erzwingen“? Wenn die gemeinsame Wahrheit für die Befreiung wesentlich ist und wenn jeder Einzelne nur eine begrenzte Menge von Wissen über die Wahrheit besitzt, wird Zwang bei der Konfliktregelung zum Problem.³⁸¹ In einem solchen Fall würde eine Gruppe ihre Version der Wahrheit einer anderen Gruppe aufzwingen und jede Aussage über „gemeinsame Wahrheit“ wäre lediglich rhetorisch. Gandhi hatte das Ziel, dass sich beide Parteien durch den Konflikt entwickeln, und er wollte nicht, dass eine Partei der anderen eine Meinungs- oder Willensänderung aufzwingt.³⁸² Wenn dem Gegner keine andere Wahl bleibt, wird nicht mehr Satyagraha verwirklicht.³⁸³ Gandhis Prinzip, die Schwäche der Position des Gegners nicht auszunutzen, ist für eine Widerstands-Strategie einmalig und zeigt, dass er daran interessiert ist, die Beziehung mit dem Gegner zu erhalten. Einigung, nicht Sieg, ist das Ziel. In derselben Weise wie Einigung an sich über die miteinander im Konflikt stehenden Auffassungen hinausgeht, macht sie auch einen Teil des gewaltfreien Versuches aus, die Beziehung zu verändern. Die

³⁸⁰ Næss (1974: 89–90).

³⁸¹ Harvey Seifert schreibt: „ein Gegner wird genötigt, wenn er weiterhin an seiner entgegengesetzten Überzeugung festhält, aber trotzdem gefällig handelt“ (1965: 103).

³⁸² Gandhi (1970: 43).

³⁸³ Juergensmeyer (2003: 37).

Einigung zielt nicht nur darauf, Wissen über Wahrheit zu erlangen, sondern auch darauf, soziale Integration herzustellen. Gandhis Haltung wird dadurch noch komplexer, dass er den Wunsch nach integrierter Einigung oder gemeinsamer Wahrheit mit einer realistischen Bewertung der Machtbeziehungen als etwas, das eben diese Einigungen behindert, verbindet. Aus diesem Grund ist es logisch, dass Widerstand notwendig ist, um einen Dialog zu ermöglichen. Vor dem Salzmarsch 1930 schrieb Gandhi an Lord Irwin, den Vertreter der britischen Regierung in New Delhi (den Vizekönig) einen Brief.³⁸⁴ Darin drückte er die ihn kennzeichnende Duplizität Widerstand und Dialog aus. Er weist den Gedanken zurück, mit einer Konferenz der Parteien zu beginnen, auf deren Tagesordnung nicht die Unabhängigkeit Indiens steht:

Die vorgeschlagene Konferenz ist gewiss kein Heilmittel. Es geht nicht darum, durch Argumentieren überzeugend zu wirken. Die Angelegenheit löst sich zu einer Angelegenheit sich messender Kräfte auf. Überzeugung hin und her, Großbritannien verteidigt seinen Handel und seine Interessen in Indien mit allen Kräften, die ihm zur Verfügung stehen. Indien muss infolgedessen genug Kraft entwickeln, um sich aus dieser tödlichen Umarmung zu lösen.

Deshalb muss der Widerstandskampf und können nicht Argumente entscheiden. Dann aber fährt Gandhi fort, indem er sein eigenes Streben formuliert: Er will das britische Volk überzeugen oder bekehren und nicht zwingen.

Ich weiß, dass ich, wenn ich mich auf Gewaltfreiheit einlasse, ein Risiko eingehe, das man mit gutem Recht verrückt nennen kann. Aber die Siege der Wahrheit wurden niemals ohne das Eingehen von Risiken gewonnen, und diese waren oft von ernstester Art. Bekehrung einer Nation, die bewusst oder unbewusst eine andere Nation ausbeutet, eine Nation, die mehr Menschen umfasst, die weit älter und nicht weniger

³⁸⁴ Gandhi (1999: Volume 48: 365–6).

kultiviert als sie selbst ist, ist das Eingehen eines jeden Risikos wert. Ich habe bewusst das Wort „Bekehrung“ benutzt. Mein Streben richtet sich auf nicht weniger als auf die Bekehrung des britischen Volkes durch Gewaltfreiheit. Damit wollen wir die Briten dazu bringen zu erkennen, welches Unrecht sie Indien getan haben. Ich will Ihr Volk nicht verletzen. Ich möchte ihm ebenso dienen wie meinem eigenen. Ich glaube, dass ich ihm immer gedient habe. Ich habe ihm bis 1919 blind gedient. Auch als mir die Augen geöffnet wurden und ich Nichtzusammenarbeit konzipierte, wollte ich ihm immer noch dienen. Ich setzte dieselbe Waffe ein, die ich in aller Bescheidenheit erfolgreich gegen meine liebsten Familienangehörigen eingesetzt hatte.

Gandhi drückt *sogar im Widerstand den Willen zu überzeugen* aus, ja sogar den Willen, dem britischen Volk zu dienen. Und das führt ihn schließlich zu der Schlussfolgerung, dass eine Konferenz doch wünschenswert sei:

Der Plan besteht darin, durch zivilen Ungehorsam derartige Übel zu bekämpfen, von denen ich eines [d. h. die Salzsteuer] ausgewählt habe. Wenn ich die Verbindung zu Britannien lösen will, dann wegen derartiger Übel. Wenn sie beseitigt werden, werden wir es leicht haben. Dann wird die Möglichkeit für freundschaftliche Verhandlungen offenstehen. Wenn der Handel Britanniens mit Indien von Gier gereinigt ist, werden Sie keine Schwierigkeiten damit haben, unsere Unabhängigkeit anzuerkennen. Ich lade Sie achtungsvoll dazu ein, den Weg für die sofortige Entfernung dieser Übel zu ebnen und *dadurch den Weg für eine wirkliche Konferenz zwischen Gleichen zu eröffnen, die nur daran interessiert sind, das gemeinsame Wohl der Menschheit durch freiwillige Verbundenheit und durch das Vereinbaren gegenseitiger Hilfe und einen Handel, der in gleicher Weise für beide Seiten vorteilhaft ist, zu fördern* (kursiv vom Autor).

Es geht darum, dass Verhandlungen nur dann Bedeutung haben, wenn es Gleichheit und effektive Zusammenarbeit gibt, auch wenn die Verhandlungssituation durch Widerstand geschaffen worden ist. Hier besteht eine überaus starke Verbindung zwischen Gandhi und Habermas. Habermas' „ideale Sprechsituation“ setzt Gandhis „gewaltfreien Widerstand“ voraus, damit sie in einer durch Macht und Gewalt gekennzeichneten Welt Bedeutung bekommt. Ohne Widerstand ist ein Dialog nur *scheinbar* ein Dialog, in Wirklichkeit aber ist er dann eine neue Machttechnik und gehört zur politisch-ökonomischen Dominanz. Andererseits wird Widerstand nur dann zu einem Befreiungsprozess, wenn die künftigen Beziehungen aller daran Beteiligten in einem an Verständigung orientierten Dialog entschieden werden können. Wenn Verhandlungen nicht auf Augenhöhe geführt werden, wird Unterdrückung nur in neue Unterdrückung umgewandelt. Widerstand ist deshalb das Mittel, in von Dominanz und Gewalt geprägten Beziehungen Dialog zu ermöglichen und ihm Bedeutung zu geben.

Sharp denkt, dass Veränderungsmechanismen der Gewaltfreiheit vier Formen umfassen: Bekehrung, Ausgleich, Auflösung und gewaltfreien Zwang.³⁸⁵ Diese besondere Art Zwang tritt auf, wenn der Gegner seiner Möglichkeit beraubt wird, Macht und (organisierte) Gewalt auszuüben.³⁸⁶ Durch Ungehorsam werden die Machthaber beeinträchtigt; wenn eine ausreichend große Menschengruppe den Machthabern nicht mehr gehorcht, obwohl Aktivisten bestraft werden, müssen die Machthaber der Gruppe entgegenkommen, ob sie wollen oder nicht. Die Grundlage für diese Machtausübung, Ungehorsam, wird dann entfernt. Damit besteht der „Zwang“ aus der Verminderung der möglichen Handlungen, die ein Regime einsetzen kann.

³⁸⁵ Sharp (2004: 415 ff.).

³⁸⁶ Sharp (1973: 705–76, besonders 745: wie gewaltfreier Zwang vom Widerstand abgeleitet wird).

Sharp unterscheidet dazwischen, jemanden zu zwingen, etwas Besonderes zu tun, und der Verminderung alternativer Handlungsformen eines Menschen. Ich treffe eine entsprechende Unterscheidung; diese gründet sich auf Varianten von Konsens. Hinsichtlich eines Konsenses, der durch Interaktion mithilfe von Konflikttransformation durch eine Bewegung entsteht, sind gleichzeitig mehrere Formen möglich: *De-facto-Konsens* (Übereinkunft, Akzeptanz, Anpassung und Gehorsam), *De-jure-Konsens* (Vertrag, Kompromiss und Einigung) und *utopischer Konsens* (Bekehren und Überzeugen).³⁸⁷ Die Unterscheidung zwischen einem auferlegten Konsens und einem, der freiwillig erreicht wurde, ist wesentlich und nützlich, aber das moralische Dilemma ist für den gewaltfreien Aktivistin damit noch nicht beseitigt. Was gibt einem das Recht, das Handeln anderer einzuschränken?

Næss schreibt, Gandhis Konflikttheorie enthalte nicht notwendig irgendeinen Zwang.³⁸⁸ Man muss dazwischen, wie der Gegner dazu gezwungen ist, sich veränderten *Situationen* in sozialen Beziehungen zu stellen, und wie sich die *Auffassung* des Gegners geändert hat, unterscheiden. Nach Næss ist es folgendermaßen: Nur weil sich in Verbindung mit erzwungenen Veränderungen in sozialen Beziehungen Wille oder Auffassung des Gegners geändert hat, bedeutet das nicht, dass diese Veränderung ein *Ergebnis* von Zwang ist. Andererseits kann man über ein Element von Zwang im gewaltfreien Kampf in dem Sinn sprechen, dass man *den Gegner dazu zwingt, bestimmte besondere Dinge zu erfahren und auf sie zu hören*. Wenn jemand jedoch durch neue Erfahrungen und neues Wissen seine Einschätzung oder sein Verständnis ändert, sagen wir normalerweise nicht, er sei dazu gezwungen worden. Jedenfalls schlägt Gandhi Folgendes vor:

³⁸⁷ Jede Form umfasst einige verschiedene Bedeutungen von Konsens, aber jeder Teilnehmer muss wenigstens den Regeln folgen, die durch die Interaktion geschaffen werden (Vinhagen 1997c).

³⁸⁸ Næss (1974: 90–3).

Wenn bei der Veränderung der Auffassungen in einem gewaltfreien Kampf ein gewisser Zwang beteiligt ist, sollte man daran arbeiten, sich davon zu befreien.

Bei der gewaltfreien Konflikt-Transformation strebt man eine gemeinsame Überzeugung und eine Einigung an. Allerdings wird ein gewisser Zwang eindeutig dadurch ausgeübt, dass andere gezwungen werden, neue Beziehungen oder neue Bedingungen zu schaffen, und dadurch, dass man die Anzahl der dem Gegner zur Verfügung stehenden Handlungen herabsetzt. Man kann auch über ein Element von Zwang in einem gewaltfreien Kampf in dem Sinn sprechen, dass man *seinen Gegner dazu zwingt, bestimmte besondere Dinge zu erfahren und darauf zu hören*. Es scheint notwendig, dass Bewegungen die Gefahr zu minimieren versuchen, andere dazu zu *zwingen*, ihre Auffassungen zu ändern oder während des Kampfes Verträgen zuzustimmen.

Alle Dimensionen spielen bei der Gesprächsförderung eine Rolle

Wir werden später im Buch sehen, dass all die verschiedenen Dimensionen der Gewaltfreiheit zur Möglichkeit beitragen, dass ein Dialog Bedeutung gewinnt. Gesprächsförderung ist sowohl eine von verschiedenen Methoden innerhalb des Repertoires der Gewaltfreiheit als auch der leitende Typ von Rationalität, der die anderen Rationalitäten koordiniert. Die in der Gewaltfreiheit vorherrschende Orientierung am Dialog wird in den Ansätzen einer Bewegung auf verschiedene Weise beachtet. Der Dialog verlangt, dass die gewaltfreie Bewegung als ein (potenzieller) ernsthafter Dialogpartner anerkannt wird. Dialog ist unmöglich, wenn sie in Feindbildern als untergeordnet oder verräterisch dargestellt wird. Damit der Dialog funktioniert, muss mithilfe utopischer Inszenierung parallel zur Gesprächsförderung Vertrauen gefördert werden.³⁸⁹

³⁸⁹ See Chapter 6.

Aktivisten sind im Rahmen eines Dialogs mit dem Gegner nur glaubwürdig, wenn sie beweisen können, dass sie wissen, wovon sie reden. Aus diesem Grund sind die eigenen Untersuchungen der Bewegung als Hintergrund jeder Kritik der herrschenden Beziehungen wesentlich. Ebenso wesentlich für ihre Glaubwürdigkeit als konstruktive praktische Akteurin ist es, dass sie alternative Institutionen und Systeme aufbaut. Als die Aktivisten gegen Kernkraft die Aktivitäten im Kernkraftwerk Whyl anhielten, konnten sie das zu einem Teil darum tun, weil so viele Besetzer da waren, dass die Polizei sich zurückziehen musste, und zum anderen Teil dadurch, dass so viele am Ort blieben: sie bauten ein Dorf auf dem Gelände auf, das über Jahre aufrechterhalten wurde. Unter anderem schufen sie die Volksuniversität „Whyler Wald“ und bebauten gemeinsam das Land. Allerdings ist Glaubwürdigkeit nicht das Einzige beim Schaffen alternativer Sozialstrukturen.³⁹⁰

Die Bewegung muss die Möglichkeiten einer neuen Gesellschaft „vorabbilden“ und sie muss eine Ressourcengrundlage und -Autonomie aufbauen. Wenn die Organisationen gewaltfreier Aktivisten zu sehr von dem Regime abhängen, gegen das sie Widerstand leisten, können sie nicht genug Kraft entwickeln, um auf der Grundlage davon, dass sie von der Notwendigkeit von Verträgen mit ihren Konfliktgegnern überzeugt sind, eine Wirkung auszuüben. Die Bewegung muss deshalb mithilfe paralleler wirtschaftlicher, politischer und kultureller Institutionen einen „Mikrokosmos einer neuen Sozialordnung“ entwickeln. Beispiele dafür sind eine parallele gesetzgebende Versammlung und die eigene administrative Regierung der Bewegung.³⁹¹ Die vor dem

³⁹⁰ Mehr als 30.000 Menschen nahmen an der Besetzung teil (vgl. Coalition for Direct Action at Seabrook, *Let's Shut Down Seabrook! Handbook for Oct. 6, 1979: Direct action occupation*, 1979: 6; Rasch, *Whyl finns överallt: Ett exempel på kärnkraftsmotstånd*, 1979; Sternstein, *Überall ist Whyl: Bürgerinitiativen gegen Atomanlagen. Aus der Arbeit eines Aktionsforschers*, 1978).

³⁹¹ Rigby (1986: 92).

Durchbruch der Demokratie geschaffene parallele demokratische Form der schwedischen Arbeiterbewegung Folksriksdag ist ein Beispiel dafür, wie ein Kampf für das Wahlrecht in einem Kampf gegen ein repressives Regime Alternativen sowohl zeigen als auch schaffen kann.³⁹²

Außerdem braucht die Bewegung Legitimität und eine soziale Basis bei den Gruppen, die von dem Unterdrückungssystem beeinträchtigt werden, dazu einen allgemeinen demokratischen Prozess, in dem Forderungen ausgesprochen werden können. Ohne das richtet sich jede Kommunikation ausschließlich an Elitegruppen und nicht an die Menschen, die eigentlich die Macht haben, die Untergeordneten. Die Antiapartheidsbewegung formulierte zum Beispiel schon am 25. und 26. Juni 1955 im „Volkskongress“ ihre Forderungen. Damit zeigten sie deutlich, was Demokratie bedeutet. Und das geschah nicht an einem heimlichen Ort, sondern im Herzen der Diktatur, in Johannesburg. Die Abschlusserklärung – „Die Freiheits-Charta“ – gründete sich auf einen langzeitigen Dialog-Prozess, an dem „buchstäblich Millionen von Südafrikanern“ teilnahmen. Diese schickten trotz verbreiteter Verfolgung durch das Regime aus Konferenzen, Versammlungen in Volkshäusern, Verbandsversammlungen und Studienzirkeln ihre Vorschläge.³⁹³ Diese parallele nationale Verfassung wurde einstimmig von 3.000 Delegierten angenommen, obwohl die Polizei während der Debatte Menschen verhafteten. „Es war vielleicht die erste wahre repräsentative Versammlung in der Geschichte der Union“, stellte Stammesführer Luthuli fest.³⁹⁴ Sie legitimierte den ganzen Antiapartheidskampf hindurch den ANC als Volksvertretung.

³⁹² Hirdman (*Vi bygger landet: Den svenska arbetarrörelsens historia från Per Götrek till Olof Palme*, 1990: 59).

³⁹³ Holland (1989: 88–100); Mbeki (1992: 82); quotation from Meli (1988: 123–4).

³⁹⁴ Luthuli (*Släpp mitt folk!*, 1962: 175).

Brechen von Macht ermöglicht einer Bewegung, ihr Selbsterhaltungs-Interesse im Dialog mit Machteliten zu fördern. Widerstand kann durch eine schrittweise Eskalation von Protesten und isolierten Aktionen über weitverbreitete Nichtzusammenarbeit bis zu Interventionen reichen, die Unterdrückung behindern. Man kann sagen, dass die Verbindung von internationalen Boykotts Südafrikas mit der offenen Ungehorsams-Kampagne der südafrikanischen Massen am Ende der 1980er Jahre – und ihre Eskalation – das Apartheidsregime gezwungen haben, in den 1990er Jahren in einen Dialog mit dem ANC einzutreten.³⁹⁵

Ein weiteres herausragendes Beispiel ist die wichtige Rolle der skandinavischen Gewerkschaften bei der Schaffung des Wohlfahrtsstaates. Arbeitgeber hatten es nicht nötig, auf einen einzelnen Arbeiter zu hören, wenn er keiner Gewerkschaft angehörte, da dieser leicht ersetzt werden konnte und wirtschaftlich keine Macht besaß. Es waren vor allem Arbeiter, die, indem sie organisierten Gewerkschaften beitraten, erreichten, dass ausgedehnte Streiks Vereinbarungen mit denen erzwingen konnten, die das Kapital besaßen. Je länger der Streik dauerte, umso weniger Profit konnten die Fabrikbesitzer aus ihren Fabriken ziehen. Dadurch wurde der Anreiz, eine Vereinbarung auszuhandeln, vergrößert. Widerstand ist das, was einen Dialog (eher) auf Augenhöhe ermöglicht. Deshalb liegt der Schwerpunkt im nächsten Kapitel auf den Möglichkeiten des gewaltfreien Widerstandes.

³⁹⁵ Ackerman and Du Vall (2000: Chapter 9); Zunes et al. (1999: Chapter 11).

5 | GEWALTFREIES BRECHEN VON MACHT³⁹⁶

Wenn der Staat existieren soll, müssen die Beherrschten der Autorität gehorchen, auf die die Machthaber Anspruch erheben.³⁹⁷

Unabhängig vom Volk haben Parlamente keine Macht, ja es gibt sie nicht einmal ... Man stelle sich vor, dass sich ein ganzes Volk nicht den Gesetzen der Regierung fügen will und bereit ist, die Konsequenzen ihrer Verweigerung zu erleiden! ... Kein Polizei- oder Militär-Zwang kann den entschlossenen Willen eines Volkes beugen, das in Kauf nimmt, aufs Äußerste zu leiden.³⁹⁸

Macht-Beziehungen, die bewirken, dass entweder bestimmte Menschen daran gehindert werden, ihre Ansichten darzulegen, oder dass Mehrheitsentscheidungen ignoriert werden, verhindern entschieden die Zunahme gemeinsamer Wahrheit durch Dialog. Eliten, Machthaber, die besitzenden Klassen oder andere Gruppen mit hohem Status haben aufgrund ihrer Stellung in der Gesellschaft ein Interesse daran, die bestehenden Zustände aufrechtzuerhalten. Wie kann man eine Einigung mit Menschen erreichen, deren sozialer Status oder Machtstellung sie davon abhält, am Zuhören interessiert oder auch nur dazu bereit zu sein? Wenn Privilegien bedroht sind, können Argumente als recht unwirksam wahrgenommen werden. Gewaltfreier Widerstand ist ein Versuch, das Problem anzupacken, dass die, die dominante Machtpositionen einnehmen, kein Interesse am Dialog zeigen.

³⁹⁶ Eine frühere Version dieses Kapitels erschien in *Gandhi Marg* 22 (2): July–September 2000, New Delhi. Für Kommentare von IPRA Nonviolence Commission, Sean Chabot und Senthil Ram bin ich dankbar.

³⁹⁷ Max Weber in Sharp (1980: 212).

³⁹⁸ Gandhi (1945: 7).

Zu Gewaltfreiheit im Sinne von *gegen Gewalt* gehört wirksamer Widerstand gegen die Machtstrukturen und sozialen Institutionen, die Macht ermöglichen und die mit dem Machtstandpunkt verbunden sind, von dem Gandhi schreibt, dass darin Gehorsam und Ungehorsam eine wichtige Rolle spielen. In den vorangegangenen Kapiteln haben wir gesehen, dass es Gene Sharp war, der diesen Standpunkt stärker als alle anderen verändert hat.³⁹⁹ In diesem Kapitel kritisiere ich die Grundthese von Sharps Macht- und Gewaltfreiheits-Theorie und versuche sie mithilfe von Foucaults Machttheorie zu erklären. Anders als Habermas entwickelt Foucault eine detaillierte Theorie der Erzeugung von Macht.

Die Hauptargumente in diesem Kapitel sind recht einfach, allerdings wird die Argumentation theoretisch komplex. Gandhi behauptet und zeigt in der Praxis, dass Macht-Regime äußerst stark von Zusammenarbeit oder Gehorsam der Bevölkerung abhängen. Die möglichen Folgen einer ausgedehnten und organisierten Bewegung der Nichtzusammenarbeit und des zivilen Ungehorsams sind die folgenden: Wirtschaftsproduktion kann stagnieren, Bürokratien können zum Stillstand kommen, Züge können aufgehalten werden, Gefängnisse können überfüllt werden und die Kulturdominanz kann zerbrechen und die Gesellschaft an den Rand des Chaos treiben. In manchen Fällen führt Verstärkung der Unterdrückung zur Verstärkung von Widerstand und Protest. Gandhis systematische Entwicklung des möglichen Volkswiderstandes war für Sharp eine Inspirationsquelle, als er das fast 1000seitige dreibändige Werk *The Politics of Nonviolent Action* (1973) schrieb. Sharp war ein Vorläufer auf dem Gebiet der kritischen Macht-Forschung. In seinem Werk zeigt er, wie Macht in der Praxis auf verschiedenen sozialen Grundlagen ruht und nicht auf irgendwelchen Regierungsentscheidungen oder dem Charisma eines Führers.

³⁹⁹ Vgl. vor allem Sharp (1973: Part One; 1979: 43–59; 1980: 21–67, 309–78).

Sharp kritisiert die zu seiner Zeit herrschende Ansicht von Macht und zeigt, wie die moderne Gesellschaft von der Zusammenarbeit des Bürgers abhängt. Die Forschung über Gewaltfreiheit, die von Sharp (und anderen) angeregt war, wurde jedoch nicht mit der entschiedenen theoretischen Richtungsänderung verbunden, die während der folgenden Jahrzehnte auf dem Gebiet der Macht-Forschung in den Sozialwissenschaften stattfand. Die bisherige Forschung über gewaltfreie Bewegungen legt das Schwergewicht auf Widerstand gegen zentralisierte Staatsmacht.⁴⁰⁰ Während Gewaltfreiheits-Forscher in den 1970er Jahren die Debatten über die Polarisierung zwischen Elite-Perspektiven und Pluralismus fortsetzten, bewegte sich die Macht-Forschung in der spätmodernen Zeit in Richtung einer zunehmend differenzierten Analyse, die zeigte, wie Macht in Alltagsgewohnheiten, Freundschaften, Familien, Ideologien, Gefühlen, Geschichten, Stadtplanung und Bewusstseinswahrnehmungen und sogar in unserer Kommunikationsweise über Dinge und das Denken über Realität hergestellt wird. Das hat zu der gegenwärtigen Situation geführt, in der die Argumentation nicht mehr überzeugt, dass es einen strategischen Kampf zwischen den demokratischen Freiheitskämpfern des Volkes und den Machtinteressen des Regimes gebe. Jeder politische Konflikt, selbst der zwischen einem Gewaltherrscher und einer gewaltfreien Volksbewegung, ist sehr viel komplexer und widersprüchlicher, als Sharps Sichtweise nahelegt. Das bedeutet, dass Sharps grundlegende Ansicht von Macht mit den Grundgedanken der neueren Macht-Forschung verglichen werden und aus einer theoretischen Konfrontation mit ihr weiterentwickelt werden muss. Darum soll es in diesem Kapitel gehen. In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung interessant, dass uns ein solches Fortschreiten in

⁴⁰⁰ Vgl. auch Ackerman and Kruegler (1994); Randle (*Civil Resistance*, 1994); Sharp (1973; 2004); Zunes et al. (1999). Martin (*Uprooting War*, 1984; 'Gene Sharp's theory of power', 1989) ist mit seinem Ansatz eine Ausnahme, er greift jedoch nicht auf Foucault zurück.

Sharps Macht-Theorie zu Aspekten in Gandhis Denken zurückbringt, das Sharp zu ignorieren sich entschlossen hatte. Es geht dabei um Dinge wie Moral, Emotionen, das konstruktive Programm und persönliche Entwicklung.

In diesem Kapitel vergleiche ich einige spätmoderne Macht-Theorien, die der vereinfachenden Analyse der „Einverständnis-Theorie“ widersprechen. Auch die ausschlaggebende Macht-Theorie des französischen Philosophen und Historikers Michel Foucault bedarf einer Modifizierung. Die Macht hervorbringenden Regeln sowohl der Verhaltens-Schemata (-Techniken) als auch der Muster der Sprechakte (Diskurs) müssen aktiv und fortwährend *angewendet* werden, damit sie herrschen können, selbst wenn die Anwendungen an sich von Macht gestaltet werden. Zur Anwendung von Regeln gehört die tatsächliche, von seinem Willen und Wissen unabhängige Zusammenarbeit des Akteurs. Das, was ein Akteur tut, ist *per definitionem* agieren und eine Entscheidung trifft er und nicht die „Regel“, denn nicht sie ist der Akteur. Selbst wenn die Macht allgegenwärtig ist, so ist sie doch nicht alles. Macht ist nicht total.

Demzufolge ist meine Schlussfolgerung: Macht ist *partizipative Unterordnung* und Widerstand ist nicht, wie oft angenommen wird, einfach eine weitere Herrschaftsform, obwohl er eine ist, die Macht bekämpft („Konter-Macht), sondern er ist das *Untergraben von Unterordnung* („Anti-Macht“).⁴⁰¹ Widerstand hat etwas mit dem Aufbrechen von Macht-Beziehungen zu tun, in denen Menschen zu „Werkzeugen“ für äußere Interessen oder „Diener“ in repressiven Hierarchien gemacht werden. Wenn gewaltfreie Bewegungen die Mittel Ungehorsam und Nichtzusammenarbeit einsetzen, dann greift genau das die Grundlagen der Macht an.

Wir wollen das Argument jetzt Schritt für Schritt durchgehen. Ich

⁴⁰¹Holloway (*Change the World without Taking Power: The meaning of revolution today*, 2002).

fange damit an zu erklären, was „Macht als Zustimmung/Einverständnis“ bedeutet. Dann beginne ich mithilfe Foucaults eine notwendige Entwicklung der Theorie. Foucault ist wohl immer noch der einflussreichste Macht-Forscher in den Sozialwissenschaften.

Macht als Einverständnis

Begriffe wie „Zwang“ und „Herrschaft“ bedeuten das Vorhandensein einer Kraft von „oben“ in einer Hierarchie und sie werden für gewöhnlich als „Macht“ verstanden.⁴⁰² Von manchen wird auch Gewalt und Krieg als Macht angesehen. Die Tradition der Gewaltfreiheit behandelt weder Zwang noch Herrschaft noch Gewalt als Kennzeichen des sozialen Phänomens „Macht“. Gewaltfreie Aktivisten sehen Macht als eine Form von kooperativer *Unterordnung* („Gehorsam“) an. Die Macht kommt nicht in erster Linie von oben – im Gegenteil, sie stammt von unten, und zwar entstammt sie dem subalternen Verhalten. Streng genommen, gibt es gar keine Macht „über“ jemanden; das ist eine Illusion, die durch Unterordnung, die zur Norm geworden ist, hervorgebracht wird. Im Grunde wird Unterordnung als etwas angesehen, das (*de facto*) von den Untergeordneten akzeptiert wurde, selbst wenn es unfreiwillig in der Form des Gehorsams akzeptiert wurde, da aller Gehorsam (wie alle Handlungen des Menschen) eine Entscheidung voraussetzen.⁴⁰³ „Darum gründet sich jede Regierung auf Zustimmung“.⁴⁰⁴ „Macht als Zustimmung“ scheint eine allgemeine Auffassung zu sein, die verschiedene gewaltfreie Bewegungen wenigstens implizit angenommen haben.⁴⁰⁵ Machtbeziehungen werden durch Unterordnung geschaffen, die sich in Gehorsam und in freiwilliger oder

⁴⁰²Vgl. auch Waters (*Modern Sociological Theory*, 1994).

⁴⁰³Sharp (1973: 7–62).

⁴⁰⁴Sharp (1973: 28).

⁴⁰⁵Sharp (1973: 6); Zunes et al. (1999: 2); Ackerman and Kruegler (1994).

unfreiwilliger Zusammenarbeit ausdrückt.

„Der tonangebende Autor beim Thema gewaltfreie Aktion in der heutigen Welt“ Gene Sharp behauptet im Grunde: „Die Menschen in der Gesellschaft kann man in Regierende und Untertanen teilen; die Macht der Regierenden leitet sich von der Zustimmung der Untertanen ab; gewaltfreie Aktion ist ein Prozess des Entzugs der Zustimmung“.⁴⁰⁶ Sharp bietet Beispiele aus der Geschichte und veranschaulicht den effektiven Einsatz von Hunderten von Aktionsformen. Er definiert *soziale Macht* als die Fähigkeit, das Verhalten anderer direkt oder indirekt zu kontrollieren, indem Menschengruppen gelenkt werden, deren Handeln auf andere Menschengruppen einwirkt.⁴⁰⁷ Das drückt sich im strategischen Kampf zwischen Akteuren an unterschiedlichen „*loci* der Macht“ aus. Politische Macht ist soziale Macht, die sich auf politische Fragen bezieht. Bei der politischen Macht geht es einerseits um Autorität und Einfluss, den Führer einsetzen können, um ihren Willen anderen aufzuzwingen, und andererseits geht es um Mittel, die Menschen einsetzen, um die Menschen in Machtpositionen zu beeinflussen. Einzigartig an Sharps Beitrag ist die Art und Weise, in der er Theorien von Hannah Arendt und Gandhi weiterentwickelt. Gandhi betont die Kraft des Ungehorsams in Macht-Beziehungen⁴⁰⁸ und Arendt schreibt: „Die extreme Form der Macht ist Alle gegen Einen, die extreme Form der Gewalt ist Einer gegen Alle.“⁴⁰⁹ Arendt sieht es so, dass Macht auf eine Form organisierter Zusammenarbeit zwischen Menschen aufgebaut sei, während Gewalt im Grunde die Handlung eines Einzelnen sei. Sharp schreibt, dass Gewalt nicht nur Ausdruck irrationalen Zorns, sondern auch eine Arbeitsmethode sei, um bestimmte politische

⁴⁰⁶ Martin (1989: 213); Sharp (1973; 1979; 1980; 2004, among others).

⁴⁰⁷ Sharp (1973: 7–8).

⁴⁰⁸ Gandhi (1970).

⁴⁰⁹ Arendt (1972: 141).

Ziele zu erreichen.⁴¹⁰ Gewalt, nicht Macht ist das moralische Problem und sie könnte und sollte abgeschafft werden.⁴¹¹ Sharp stimmt Arendts Überlegung zu, dass Macht die kreative menschliche Fähigkeit sei, kollektiv und einvernehmlich zu handeln, aber er betont gewaltfreie Sanktionstechniken bei der Umwandlung von Macht und Kooperation als Alternative zur Gewalt.⁴¹² Für Sharp wie für Gandhi wird die Gegen-Macht des Widerstandes zu einer Form der *Nichtzusammenarbeit* mit Macht-Systemen.

Wir haben schon gesehen: Wenn Sharp sich auf das zu seiner Zeit herrschende Verständnis von Macht bezieht, ist sein Ausgangspunkt eine Kritik an dem, was er die gängige „monolithische Theorie“ nennt. Sie kann in dem Satz zusammengefasst werden: Menschen hängen von Regierungen ab. Sie geht davon aus, dass politische Macht stark und homogen sei, dass sie wirklich von Führern ausgehen könne und dass sie eine Einheit sei.⁴¹³ Diese zu stark vereinfachte Machttheorie und weitverbreitet allgemeine Sichtweise kann nichts desto weniger die Realität in dem Fall – und ausschließlich in dem Fall – genau darstellen, dass sowohl die Opposition als auch die allgemeine Öffentlichkeit in einer bestehenden Machtstruktur dazu gebracht werden konnten, an diese zu glauben, und die deshalb so handeln, *als ob* sie wahr wäre.⁴¹⁴ Die zur Norm erhobene monolithische Sichtweise erklärt, warum alle, sowohl Bürger als auch Rebellen, ihre Revolutions-Ansprüche und –versuche auf Regierungsgebäude und Parlamente konzentrieren, als ob die Macht an diesen Orten wohnte. Außerdem ist die monolithische Theorie die Grundlage des Glaubens an politische Gewalt,

⁴¹⁰Sharp (1980: 158).

⁴¹¹Sharp (1980: 190).

⁴¹²Sharp (1980: 23–4).

⁴¹³Sharp (1973: 7–10).

⁴¹⁴Sharp (1973: 9).

besonders im militärischen Kampf und Krieg. Wenn man die „Orte“ der Macht einnimmt, gewinne man Macht -, als ob der „Ort“ etwas wäre, das an sich Macht erschaffen könnte.

Widerstand in der Form gewaltfreier Aktion jedoch geht davon aus, dass Regierungen von Menschen abhängen und dass Macht vielfältig und angreifbar sei, weil die Kontrolle der Machtquellen von vielen Gruppen abhängt.⁴¹⁵ Gewaltfreier Widerstand gründet sich auf die Idee, dass politische Macht *bei ihrer Entstehung am leichtesten zu kontrollieren sei*.⁴¹⁶ Die Macht des Herrschers „hängt *aufs Engste* vom Gehorsam und von der Zusammenarbeit der Untergebenen ab“.⁴¹⁷ Sie nährt sich von der (Re)Produktion der Wirtschaft, den sozialen Institutionen, der Ideologie und der Bevölkerung. Diese Nahrung kommt von den untergeordneten Einwohnern; diese *können* sich zum Ungehorsam entschließen. „Gehorsam steht im Zentrum der politischen Macht.“⁴¹⁸

Sharp differenziert die sozialen Wurzeln der Macht: Autorität, menschliche Ressourcen, Wissen und Fähigkeiten, psychische und ideologische Faktoren, materielle Ressourcen und Sanktionen.⁴¹⁹ Die Stärke der Macht hängt vollkommen davon ab, auf wie viele dieser verschiedenen Ressourcen die Machthaber zugreifen können, und das hängt letztlich vom Grad der Zusammenarbeit ab, den die Untergeordneten zeigen. Der Hauptpunkt ist, dass alle Machtquellen *außerhalb* der offiziellen Machtausübenden (eines Führers oder einer Regierung) liegen. Ein geschickter Führer setzt seine charismatische Persönlichkeit ein, um auf dem Instrument der Gefühle und Traditionen der Untergeordneten zu spielen, aber das ändert nichts an der Tatsache, dass die *Machtquellen*

⁴¹⁵Sharp (1980: 23–4).

⁴¹⁶Sharp (1973: 10).

⁴¹⁷ Sharp (1973: 12).

⁴¹⁸ Sharp (1973: 16).

⁴¹⁹ Sharp (1973: 11–12).

außerhalb von ihm liegen.⁴²⁰ Charisma ist darum besonders wichtig, weil ein Machtinhaber durch die Begeisterung seines Volkes Zugang zur Macht gewinnt. Der einzige Richter darüber, welches Verhalten als „charismatisch“ gilt, ist das Volk selbst.

Der Machtinhaber schafft die Macht nicht selbst, sondern sie wird ihm von anderen durch tägliche Zusammenarbeit und Unterstützung gegeben.⁴²¹ Die abhängige Stellung des Machtinhabers zeigt sich in der Notwendigkeit, dass sich der Untergeordnete entscheiden muss, in seiner eigenen Schwäche und in den Möglichkeiten von Widerstand.

Die Form von Zusammenarbeit, die Macht schafft, besteht in aktiver Unterstützung, passiver Annahme oder widerwilligem Gehorsam gegenüber Forderungen, die der Machthaber stellt, oder gegenüber Regeln, die er auferlegt. Der Machthaber hängt direkt von der Zusammenarbeit eines bedeutsamen Teils der Bürger ab, die das Wirtschafts- und Verwaltungs-System aufrechterhalten, und von den Sanktionen, die dieses System

⁴²⁰ In diesem Text nenne ich *the leader*[den Führer, die Führerin] ‘he’, da Männer traditionell Macht über untergeordnete „andere“: Frauen, Sklaven, Kinder u. a. ausüben.

⁴²¹ Das legt den Gedanken nahe, dass, je weiter ausgebreitet und detailliert Macht und Kontrolle des Führers ist, er umso abhängiger von der Zusammenarbeit seiner Untergebenen ist. Demzufolge ist die spätmoderne, komplex organisierte und hoch technisierte Gesellschaft in mancher Hinsicht abhängiger von Zusammenarbeit und Gehorsam verschiedener Gruppen, um funktionieren zu können, als es frühere Gesellschaften waren. Machtbeziehungen können heute diffuser und beweglicher sein, das heißt, Macht-Quellen können, wenn nötig, ersetzt werden und Netzwerke verbundener Machtbeziehungen können schwer zu erkennen sein. Gleichzeitig bedeutet das, dass Widerstand an den Knotenpunkten des Machtsystems mehr Möglichkeiten der Blockierung umfasst als je zuvor. Heute kann ein Einzelner die komputergesteuerte Weltwirtschaft stark beeinträchtigen, wenn er einen Virus einschleust, der die IT-Netzwerke, auf denen die globale Zusammenarbeit aufbaut, stört.

stützen. Er hängt eindeutig von der großen Mehrheit der Bevölkerung ab, die Steuern zahlt, die die Gesellschaftsregeln befolgt und die keinen kollektiven Widerstand leistet. Schon als nur 0,01 Prozent der indischen Bevölkerung ins Gefängnis kam, wurde das für das britische Kolonialsystem zu einem praktischen Problem. Dass etwa 60.000 Menschen im Gefängnis waren und Skandale, die sich auf die brutale Gewalt des *Empire* bezogen, zwangen es schließlich dazu, sich auf Verhandlungen einzulassen.

Die Abhängigkeit der Macht von ihren Untergebenen ist sicherlich grundlegend, Sharp schenkt jedoch der Tatsache keine Aufmerksamkeit, dass es Gruppen gibt, ohne die der Machtinhaber durchaus auskommen kann, Gruppen, die zwar untergeordnet, aber ausgeschlossen sind.⁴²² Eine bestimmte Gruppe von Führern kann außerdem mit anderen Machtsystemen verbündet sein und auf diese Weise den Mangel an Macht im Innern durch Unterstützung von außen ausgleichen, zum Beispiel durch internationale Finanz-Abkommen. Aber eine derartige Kritik untergräbt die Theorie als solche nicht. Sie weist nur darauf hin, dass der gewaltfreie Kampf eben *die* Gruppen beeinflussen und mit diesen organisiert werden muss, von denen die Macht *de facto* abhängt.⁴²³ Deshalb muss sich ein strategischer Kampf auf eine relevante Analyse der Macht, um die es geht, gründen und diese ist je nach Kontext unterschiedlich.

Sharp schreibt, dass Machtsysteme auf Hierarchien aufgebaut sind, oder auf Ketten von Gehorsam, in denen die Führer stehen oder fallen, je nach dem Niveau der *Zusammenarbeit* innerhalb der Machtpyramide. Nach Sharp gehorchen Menschen aus unterschiedlichen Gründen unter anderen aus Gewohnheit, Angst vor Strafe, Pflichtgefühl, wegen sekundärer Vorteile, psychischer Identifikation mit der führenden Gruppe, Akzeptanz oder Mangel an Vertrauen und Ressourcen. Für die vorliegende Analyse genügt

⁴²²Burrowes (1996: 11–12).

⁴²³Burrowes (1996: 96).

es anzunehmen, dass Menschen sich in ihrem Verhalten unterordnen, ganz gleich aus welchen Gründen.

Sharp schreibt, auch widerwilliger Gehorsam sei eine Entscheidung.⁴²⁴ Gehorsam folgt keinem Automatismus, denn er setzt immer eine Entscheidung voraus. Eine der möglichen Entscheidungen ist die für den Widerstand. Sharp betrachtet den *Gehorsam* des Untergeordneten *als eine Art freiwilliger Zusammenarbeit*, selbst wenn mit Gewaltanwendung gedroht wird. Das gibt dem Widerstand neue und unvorstellbare Möglichkeiten, die Machtbeziehungen zu verändern. Sharp betrachtet es als seine Aufgabe, diese Möglichkeiten zu untersuchen.

Gewalt gehört unbedingt zur Bestrafung für Regelbrecher; sie soll Menschen auch gegen ihren Willen zum Gehorsam veranlassen. Schlüsselgruppen wie Polizei und Militär unterstützen durch die Androhung des Einsatzes von organisierter Gewalt die Eliten von Politik und Finanzen. Da man einen Menschen nur zwingen kann, etwas zu tun, das er nicht tun will, wenn er eine Strafe fürchtet, liegt es nahe, dass der Schlüssel zum erfolgreichen Widerstand darin liegt, Möglichkeiten zu finden, die Beziehung der Menschen zu Strafe⁴²⁵ oder anderen nachteiligen Folgen des Ungehorsams zu verändern. Dementsprechend betont Gandhi Furchtlosigkeit und freiwilliges Aufsichnehmen von Leiden als wesentlich für gewaltfreien Widerstand. Wie diese Fähigkeiten gefördert werden können, wird dann zum zentralen Problem, das gelöst werden muss. Bei Gandhi geschieht das durch spirituelle Reinigung, bei Sharp durch sachkundige und disziplinierte Strategie, bei feministischen Gewaltfreiheits-Aktivistinnen durch die Stärkung der Unterstützungsgemeinschaften („Zugehörigkeitsgruppen“).⁴²⁶ Von Sharps Konsens-Theorie können wir erwarten, dass die

⁴²⁴Sharp (1973: 25–30).

⁴²⁵Sharp (1973: 28).

⁴²⁶Vinthagen (2005).

Möglichkeiten, Macht zu widerstehen, durch den organisierten und strategischen Einsatz verschiedener Techniken des Ungehorsams geschaffen werden.

Sharp stellt einen Entwicklungsverlauf für gewaltfreien Widerstand dar und weist auf eine Anzahl grundlegender Techniken und Dynamiken hin, indem er sich auf historische Forschung stützt. Er nennt viele Beispiele von Möglichkeiten, wie gewaltfreier Widerstand in unterschiedlichen Gesellschaften und Situationen ausgedrückt werden kann.⁴²⁷ Da Macht von Zusammenarbeit abhängt, kann Widerstand die Form der *Nichtzusammenarbeit* annehmen und der Ungehorsam der gewaltfreien Aktion wird zum Mittel, einen Wandel in der Gesellschaft zu bewirken. Organisierter gewaltfreier Widerstand in Form von Ungehorsam kann als Handlungsweise, die die Fundamente der Macht infrage stellt, Macht gewinnen, jedenfalls dann, wenn dieses Macht-Konzept richtig ist.

Wenn man Sharps Theorie im analytischen Sinn benutzt, kann man behaupten, dass die Bürger oder die Menschen in einer Gesellschaft die Macht in eigenen Händen haben. Das kann zwar richtig, jedoch im realen Leben unmöglich sein. Ob den Bürgern das klar ist und ob sie die Machtbeziehungen ändern können, ist eine ganz andere Frage. Die Fähigkeit zum Widerstand hängt, so Sharp, von Wissen und strategischem Verständnis ab. Ich behaupte jedoch, dass die Fähigkeit der Bürger zum Widerstand im tiefen Sinn davon abhängt, ob die Macht die Fähigkeit hat, die Menschen zu formen oder nicht. Wenn die Macht unsere Denkweisen, unser Verhalten und Handeln formen kann, wird Widerstand viel schwieriger, da diese Macht in jedem Einzelnen von uns und in unserer Kultur integriert ist. In diesem Fall kann sogar Denken und Reden über Widerstand von den Merkmalen der Macht gekennzeichnet sein. Das Problem ist, dass Sharp die Fähigkeit der Macht, die Bedingungen des Widerstandes zu

⁴²⁷Sharp (1973: Part Two).

beeinflussen, vereinfacht.

Für Sharp ist Gewaltfreiheit etwas, das Menschen bewusst wählen, um eine ungerechte Situation zu korrigieren, wenn sie erst einmal die Techniken der Gewaltfreiheit erlernt haben und sich die Stärke organisierten und strategischen Widerstandes bewusst gemacht haben. Es geht bei der Anwendung effektiver Techniken des gewaltfreien Kampfes nur um den Gebrauch kognitiven Wissens und strategischen Denkens. Sharps Ansicht von Macht und Widerstand ist pragmatisch und technisch. Gewiss, Sharps Sichtweise ist vorteilhaft und er entwickelt unser Verständnis von Gewaltfreiheit über frühere, meist religiöse, ethische und auf Persönlichkeit gründende Interpretationen hinaus;⁴²⁸ sie ist jedoch recht eindimensional⁴²⁹ und wird zu einer Art Antithese zum Idealismus und spirituellen Pazifismus. Ein vereinfachter Begriff von Macht bringt einen vereinfachten Begriff von Widerstand mit sich.

Sharp wird sogar von Kritikern als der führende Interpret dieses Macht-Konzepts, wie es heute verstanden wird, dargestellt. Nach meiner Ansicht allerdings drückt eine gewaltfreie Bewegung ein differenzierteres Verständnis von Macht aus und geht daher von einer realistischeren Verwendung von Widerstand aus.⁴³⁰ Sharps Theorie ist eine Reaktion auf die vereinfachenden Theorien seiner Zeit (zum Beispiel des klassischen Realismus) und sie ist nur ein Schritt auf dem Weg, der von anderen selbstständig und viel ausgeklügelter ausgebaut wurde.⁴³¹ Dergleichen Theorien sind

⁴²⁸Vinthagen (2005: Chapter 2).

⁴²⁹Holm (1978); McGuinness ('Some thoughts on power and change', 1994); Burrowes (1996: 83–96).

⁴³⁰Vinthagen (2005).

⁴³¹Vgl.zum Beispiel Lukes (*Power*, 1974); Foucault (*Övervakning och straff*, 1974).

weder in den späteren „technischen Ansatz“⁴³² Sharps integriert noch haben die Forscher, die diesem Ansatz etwas kritisch gegenüberstehen, sie in ihre Arbeit integriert.⁴³³

Sharp nimmt das Vorhandensein eines bewussten und freien Willens an, der nicht von Macht geformt worden ist,⁴³⁴ ich behaupte, dass ein autonomer Geist für den Fortbestand der Grund-Theorie keine notwendige Voraussetzung ist. Die Macht-Theorie baut letzten Endes auf der *Tatsache* auf, dass Unterordnung geschaffen wird oder sich ändert, und nicht darauf, wie das gemacht wird.⁴³⁵ Selbst wenn Macht Bewusstsein und Handlungen der Menschen formt, denke ich, behält diese Sichtweise ihre Gültigkeit: Macht entsteht aus der Teilhabe und der Unterordnung. Tatsächlich fordert Sharp, dass erforscht werden sollte, wie der Wille einer Person von Institutionen geformt wird und wie er befreit werden könnte.⁴³⁶ Damit weist er auf die Notwendigkeit hin, ein derartiges Verständnis in die Konsens-Theorie zu integrieren.

Macht als produktive Disziplin In gewisser Hinsicht ergänzen Sharp und Foucault einander. Beide benutzen die Metapher „Krieg“ und untersuchen Strategien und Techniken, um politische Kämpfe zu beschreiben. Ein geringer Unterschied ist, dass Sharp den Widerstand hervorhebt und Foucault die Macht. Und doch sind die theoretischen Unterschiede beträchtlich. Es stimmt, dass beide der Meinung sind, Macht sei unsicher, veränderbar und breite sich aus, aber Sharp fasst Macht als Nullsummenspiel

⁴³² Vgl. auch Ackerman and Kruegler (1994); McCarthy and Sharp (1997); Sharp (2004).

⁴³³ Burrowes (1996); Martin (1989: note 3).

⁴³⁴ Sharp (1973: 25–32).

⁴³⁵ Sharp (1980: 98, 212, 341).

⁴³⁶ Sharp (1980: 20).

auf:⁴³⁷ Eine bestimmte Menge Macht ist vorhanden, die man sich teilen und um die man kämpfen muss. Wenn eine Gruppe die Macht gewinnt, verliert eine andere Gruppe die Macht. Anders Foucault: Macht kann an einem Ort zunehmen, ohne dass sie irgendwo anders abnimmt. Sharps Machtkonzept ist vom angelsächsischen Subjektivismus geprägt: Individuen mit einem freien Willen versuchen andere gegen deren Willen zu beherrschen. Foucault dagegen kommt von einer europäisch-kontinentalen Tradition her und ist stärker daran interessiert, wie verschiedene Techniken von Macht unser Bewusstsein und unsere Handlungen formen. Macht *unterbindet* nicht nur

- den Einsatz von Gesetzen, die man durch dauerhaften Widerstand aufkündigen kann,
- sondern *bringt* die Gesellschaft *hervor* und ist teilweise in Geist, Sprache und Verhalten der Menschen *integriert*.

Foucault versteht Macht als unsicher und dynamisch, jedoch als etwas, das sich ständig reproduziert.

Verschiedene Techniken und Diskurse der Verhaltensformung gestalten das soziale Leben um, unabhängig davon, was die Teilnehmer wollen oder nicht wollen. Macht ist „nicht aus (individuellem oder kollektivem) ‚Willen‘ aufgebaut und auch nicht ... von Interessen ableitbar“,⁴³⁸ „weder gegeben noch ausgetauscht noch wiederhergestellt, sondern ... im Handeln ausgeübt“⁴³⁹, und zwar in „einer ungleichen und relativ festen Beziehung der Kräfte“.⁴⁴⁰ Bei der Macht geht es darum, wie von den Absichten der Akteure unabhängige Handlungen den Raum

⁴³⁷ McGuinness (1994).

⁴³⁸ Foucault (*Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977*, 1980: 180).

⁴³⁹ Foucault (1980: 89).

https://de.wikipedia.org/wiki/Michel_Foucault#Darstellung_im_Einzeln

⁴⁴⁰ Foucault (1980: 200).

anderer Handlungen strukturieren können.⁴⁴¹ Nach Foucault ist Macht ein produktiver Herrschaftsakt. Nicht das handelnde Individuum kontrolliert die Aktivität, sondern die Aktivität kontrolliert das Individuum und formt seine Persönlichkeit. Eine Reihe von Techniken beherrscht diejenigen, die diese Techniken ausführen, unabhängig davon, ob sie „Führer“ oder „Untergeordnete“ sind. Das Individuum übt nicht Macht aus; Macht drückt sich *durch* das Individuum aus.⁴⁴² Foucault behauptet tatsächlich das Gegenteil von dem, was Sharp behauptet: Der gewaltfreie Aktivist kann nicht außerhalb der Macht sein, sich zum Widerstand entschließen und dann gegen die Macht handeln. Widerstand gibt es als eine Möglichkeit, aber die Fäden der Macht durchziehen Denken, Sprache, Methoden und Kultur des gewaltfreien Aktivisten. Für Sharp wird der Kampf um Macht von Teilnehmern geführt, während für Foucault der Kampf die Teilnehmer schafft. Zwar scheinen sich diese Einstellungen nicht gegenseitig auszuschließen, jedoch stellt sich die Frage, ob das nicht vielleicht notwendigerweise zur Aufhebung des gewaltfreien Verständnisses von Macht als Unterordnung führt.

Wichtig ist, dass wir Macht und Machttechniken nicht durcheinanderbringen. Foucault zufolge hat Macht die Tendenz, als virtuelle Kraft ohne Individuen oder Akteure zu erscheinen.⁴⁴³ Das ist wahrscheinlich nicht das richtige Verständnis von Foucault, aber einige seiner Anhänger neigen dazu, den Akteur und das Treffen von Entscheidungen abzuschaffen und die uneinheitlichen Absichten und das Bewusstsein der Individuen zu bloßer Macht zu verdichten.⁴⁴⁴ Das bringt die Gefahr mit sich, dass Macht zu

⁴⁴¹ Beronius (*Den disciplinära maktens organisering: Om makt och arbetsorganisation*, 1986: 25).

⁴⁴² Foucault (1974: 36–7).

⁴⁴³ Foucault (1980: 117).

⁴⁴⁴ Cheater (*The Anthropology of Power: Empowerment and disempowerment in changing structures*, 1999: Chapter 1).

selbsttätigen Techniken und diskursiven Strukturen mythologisiert wird. Machttechniken (des Verhaltens) oder Diskurses (des Sprechens) müssen angewendet und dann von anderen Menschen befolgt werden, sonst können sie beim Schaffen von Macht nicht effektiv sein. Techniken und Diskurse sind soziale Leistungen und nicht performative Objekte. Wenn wir unser Verhalten so verändern, dass wir in eine Routine oder ein Schema von Techniken passen, *werden wir zu einem Teil der formenden Macht*. Es spielt (für die Produktion von Macht) keine Rolle, ob das zufällig das ist, was wir werden wollen, oder ob wir es, ohne nachzudenken, werden. Macht ist in jedem Fall am Werk, wenn unser Handeln Unterordnung hervorbringt.

Foucault wird fälschlich kritisiert, er reduziere alles auf Macht.⁴⁴⁵ Aber Wissen, Wahrheit, Diskurs und Widerstand sind nicht dasselbe wie Macht. Wenn sie es wären, brauchte man nicht über die Möglichkeiten zuspochen, mithilfe derer Macht diese anderen Phänomene formt. Trotz allem gibt es nach Foucault „keine Machtbeziehungen ohne Widerstand ... [und er] besteht umso mehr, da er am selben Ort wie Macht ist“.⁴⁴⁶ Schließlich gibt es machtfreien Raum überall. Wahl, Wille, Wunsch, Entscheidung oder Persönlichkeit des Akteurs wird nicht vollständig von Macht bestimmt. Wenn es so wäre, würden Menschen nicht handeln, sondern sie und ihr Verhalten wären lediglich „Wirkungen von Macht“. Foucault spricht von „*plebs*“, „einem Merkmal im Sozialkörper, in Klassen, Gruppen und Individuen an sich, das sich in gewissem Sinn den Machtbeziehungen entzieht“.⁴⁴⁷ Die *plebs* ist keine soziale Einheit, sondern eine plebejische *Eigenschaft* oder ein solcher *Aspekt* verschiedener Einheiten. Diese plebejische Eigenschaft umgeht dadurch die Macht, dass sie an den Grenzen der Macht und unterhalb von ihr existiert, und interessanterweise durch Loslösung, dadurch dass sie *nicht*

⁴⁴⁵Foucault ('Critical theory/ intellectual history', 1994: 133

⁴⁴⁶Foucault (1980: 142).

⁴⁴⁷Foucault (1980: 137–8).

Widerstand leistet.

Wenn sich nicht handhabbarer Widerstand nach einiger Zeit stabilisiert, tritt die Gefahr ein, dass sich Macht einschleicht und den Widerstand umformt. Dann wird Widerstand zur Norm, diszipliniert und von der Macht geformt. Ich meine, dass die plebejische Eigenschaft, der Macht auszuweichen, Möglichkeiten für Widerstand eröffnet, die mehr sind als bloße Gegenmacht, aber Foucault trägt nicht dazu bei, dass wir den Widerstand verstehen, der der Macht entgegentritt. Auch wenn Foucault den Anspruch erhebt, dass Widerstand dort ist, wo Macht ist, erklärt er das plebejische Vermeiden oder den plebejischen Widerstand nicht, sondern das, was Foucault interessiert, ist die Macht an sich ist.⁴⁴⁸ Zwar kann weder ein Einzelner noch eine Gruppe außerhalb von Machtbeziehungen existieren, sie können aber auch nicht vollkommen innerhalb der Macht existieren.

Macht als Unterordnung Der wissenschaftliche Diskurs über Macht beschäftigt sich vor allem mit der Erörterung verschiedener *Aspekte* der Macht. Viele der Untersuchungen haben exklusive Theorien, in denen die eine *oder* andere Form der Macht als die letztgültige angeführt wird.⁴⁴⁹ Das führt zu einer Inflation der Begriffe, die es schwierig macht zu erkennen, was *kennzeichnend* für das Machtphänomen ist oder womit alles andere, was nicht Macht ist, gekennzeichnet wird. Einige Autoren, darunter Foucault, konzentrieren sich vollkommen darauf, *wie* Macht wirkt, welche Techniken benutzt werden und wie Machtformen sich auf verschiedene Weise manifestieren. Tatsächlich umgeht Foucault bewusst die Frage, was verschiedene Formen von „Macht“ miteinander gemein haben.⁴⁵⁰ Das Verständnis davon, was Macht ausmacht, kann sich nicht auf

⁴⁴⁸Lilja and Vinthagen ('Sovereign power, disciplinary power and biopower: resisting what power with what resistance?', 2014).

⁴⁴⁹Vinthagen ('Power and nonviolent movements', 1998; 2001).

⁴⁵⁰Foucault (1994: 128–9).

einen bestimmten individuellen Ausdruck von Macht gründen. Sharp sieht Macht in der Tradition der Gewaltfreiheit als etwas, das mit Zusammenarbeit und Gehorsam verbunden ist. Foucault benutzt den Ausdruck „Unterordnung“. Dieser besagt, dass jemand von einer überwältigenden Kraft besiegt oder sogar „hergestellt“ worden ist.⁴⁵¹ Auch mein Zentralbegriff bleibt „Unterordnung“; die Teilhabe der Untergeordneten daran gehört dazu.

Als Handelnde, die [durch Macht] von ihrem eigenen Handeln getrennt sind, schaffen wir unsere eigene Unterordnung immer wieder neu. Als Arbeiter produzieren wir das Kapital, das uns unterordnet. Als Universitätslehrer spielen wir eine aktive Rolle bei der Identifikation der Gesellschaft, bei der Umwandlung von Handeln in Sein.⁴⁵²

Das soziale Phänomen „Macht“ wird durch Folgendes gekennzeichnet: *ein Akteur ordnet sich teilweise oder ganz unter, indem er praktisch auf die Verantwortung für sein Verhalten oder auf die Verfolgung seiner eigenen Absicht verzichtet.*⁴⁵³ Der Akteur verhält sich wie ein „Nichtakteur, wie ein Werkzeug, das zum Gebrauch bereitsteht. Wichtig hieran ist, dass eine Übertragung der Verhaltenskontrolle dadurch geschieht, dass der Akteur auf die Kontrolle, ob er will oder nicht, bewusst oder unbewusst, verzichtet. Eine wichtige Rolle spielt das Vorhandensein von Gehorsam oder eher: die aktive und partizipatorische Übertragung der Verantwortung; diese schafft Unterordnung, das *tatsächliche Verhalten*. Dieses ist unabhängig davon, welches Motiv, welcher Grund oder welche Ursache dem Akt der Unterordnung zugrunde liegt.

Unterordnung ist im Wesentlichen eine Aktivität, die sich in

⁴⁵¹Foucault (*Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France 1975–1976*, 2003: 45).

⁴⁵² Holloway (2002).

⁴⁵³ Vinthagen (2005).

Beziehungen und Interaktionen ausdrückt. Es muss keine *Person* sein, der sich der Akteur unterordnet; alles das, dem wir gehorchen, lassen wir unsere Aktivitäten bestimmen. Es kann eine Person, eine Gruppe oder eine vorgestellte Nation sein, aber ebenso gut kann es eine Idee, ein Prinzip, ein Ort, eine Maschine, eine Ideologie, eine Tradition, ein Gott oder ein Teil der Natur sein. Die Person, die die Kontrolle über ihre Aktionen weggibt, muss sich nicht dazu gezwungen fühlen und es kann sein, dass sie sich noch nicht einmal der Macht bewusst ist, der sie nachgibt. Unterordnung kann zum Beispiel die Form annehmen, dass man auf offensichtliche, jedoch nicht hinterfragende Weise sein Leben nach den „Gesetzen“ der Uhr am Handgelenk ausrichtet. Oder Unterordnung kann einen unterbewussten Gehorsam gegenüber einem toten, jedoch verinnerlichten und „aktiven“ Vater bedeuten.

Unterordnung kann wie Klebstoff sein, etwas, das auch dann an einem kleben bleibt, wenn man es wegzureiben versucht, es geht einfach nicht weg – so wie es dem armen Brian im Monty-Python-Film *Das Leben des Brian* erging. Brian wird irrtümlich für den Messias gehalten. Es gelingt ihm, vor seinen Fans durch die labyrinthischen Straßen Jerusalems zu fliehen. Am nächsten Morgen wecken ihn die Schreie Hunderter seiner Anhänger, die sich vor seinem Haus versammelt haben und auf ihn warten. Sie schreien: „Zeig uns den Messias! Den Messias! Den Messias!“ Er begrüßt sie mit einem „guten Morgen“ und sie antworten im Chor: „Segne uns! Segne uns!“ Verzweifelt ruft er: „Seht mal, ihr versteht alles falsch. Ihr müsst mir nicht folgen. Ihr müsst niemandem folgen! Ihr müsst selbst denken. Ihr seid alle Individuen!“ Einstimmig antworten alle: „Ja, wir sind alle Individuen! ... Sprich weiter!“⁴⁵⁴

⁴⁵⁴ Die Zitate sind bearbeitet, um die Botschaft der Szene im *Leben des Brian* herauszustellen. Das vollständige Script findet sich unter

Auf diese Weise wird Macht zu einer ganz besonderen Form von Beziehung: der Unterordnung eines Subjekts in Beziehung zu sozialisierten Objekten oder einer sozialen Interaktion, in der sich jemand immer wieder unterordnet. Damit gibt das untergeordnete Individuum einem anderen die Macht, es zu beherrschen. Das bedeutet, dass Macht nur eine Möglichkeit ist. Es ist etwas, das wir tun oder das wir lassen können. Unterordnung ist kein Zustand. Sich unterordnen ist eine Handlung. Macht wird durch wiederholte Unterordnung immer wieder neu hergestellt. Macht kann täglich widerwillig und langsam oder mit zunehmender Intensität und Bereitschaft als Routine hergestellt werden. Sie kann ihre Form immer ändern.

Erscheinungsformen von Unterordnung Wir wollen nun sehen, ob es möglich ist, „Macht als Unterordnung“ (die modifizierte Konsens-Theorie) mit anderen Macht-Konzepten zu verbinden. Die erste Gegenmeinung ist offensichtlich die Auffassung von Macht als Überlegenheit oder Dominanz. Macht drückt sich als Überlegenheit in Beziehungen nur in dem Fall aus, wenn wir die Ergebnisse oder Wirkungen und nicht die Herstellung betrachten. Im ersteren Fall wird eine Illusion von Dauerhaftigkeit geschaffen. Diese Art Machtordnung kann einfach als ein fest gewordener Prozess der Unterordnung verstanden werden, in dem die, die untergeordnet sind, ständig auf die Unabhängigkeit ihrer Handlungen verzichten. Das schafft einen Zustand, der wie Überlegenheit oder Dominanz aussieht. Dass er das in Wirklichkeit nicht ist, kann in jedem Augenblick durch Ungehorsam aufgedeckt werden.

In manchen Fällen drückt sich Stabilität als vom Gesetz regulierte Autorität oder Verträge zwischen den Parteien aus.⁴⁵⁵ Es scheint

http://montypython.50webs.com/scripts/Life_of_Brian/20.htm (zugänglich 15.04.2017).

⁴⁵⁵ Waters (1994: Chapter 7); Foucault (1994: 30).

logisch, dass es bestimmte Situationen gibt, in denen etwas Unterordnung sowohl demokratisch beschlossen als auch moralisch wünschenswert und also etwas ist, das wir anstreben sollten. Menschen können *eine* Art von Unterordnung einer anderen vorziehen und sich bewusst entscheiden, ihre Handlungsfreiheit einzuschränken. Wenn das so ist, kann Macht eine festere Form annehmen.⁴⁵⁶

Macht als Unterordnung bedeutet, dass das Phänomen „Macht“ nicht mit seinen *Symbolen* verwechselt werden sollte, zum Beispiel mit Waffen, sozialer Stellungen, Elite- oder Experten-Status, Geld oder persönlichem Charisma. Und doch ist die Verbindung nicht vollkommen bedeutungslos. Machtsymbole können in bestimmten Fällen als *Werkzeuge* der Macht-Reproduktion wirken. In Situationen, in denen feste, unbewusste und nicht kritisierte Machtzustände bestehen, mag es so scheinen, als ob der Wille der Eliten, Geld oder bestimmte Besitztümer an sich machtvolle Kräfte wären oder als ob Macht ein Eigentum wäre, auf das Anspruch erhoben und das besessen werden könnte. So ist es jedoch nicht, wie jeder Entzug von Unterordnung zeigen würde. Die Parlamentsgebäude der liberalen Gesellschaft oder ein Unternehmensvorstand werden gewöhnlich als machtvolle Kräfte behandelt. Als ob der Machtmensch durch soziale Magie Millionen anderer Menschen unterwerfen und sie dazu bringen könnte, ihr Verhalten zu ändern. Macht *materialisiert* ihre scheinbare Festigkeit als *soziale*

⁴⁵⁶Jede Gesellschaft braucht eine gewisse Ordnung, man muss jedoch nicht davon ausgehen, dass diese hierarchisch und durch Muster von Überlegenheit und Unterordnung gekennzeichnet sein müsste. Ob Macht ein politisches Problem ist oder nicht, ist etwas, das auf der jeweils besonderen Grundlage beurteilt werden muss und nicht auf dieser allgemeinen theoretischen Ebene beurteilt werden kann. Allerdings erleichtert das Verständnis davon, was Macht ist, die entscheidenden Beurteilungen. In diesem Text jedoch geht es darum, wie der Widerstand gewaltfreier Aktivisten gegen repressive Arten von Unterordnung und Macht zu verstehen ist.

Tatsachen. Von einer derartigen Situation geht ein starker Symbolismus aus. Diejenigen, die im „Haus der Macht“ sitzen, haben deshalb Macht, weil sie so behandelt werden, als hätten sie Macht. Deshalb ist ein „Machtinhaber“ kein Mythos. Im echten Machtinhaber als im tatsächlichen Empfänger der Unterordnung der Menschen ist die mythische „Machtposition“ verkörpert. Eigenschaften, persönliche Züge und soziale Stellungen sind nur in dem Fall Formen der Macht, wenn sie regelgerechtes untergeordnetes Verhalten fördern. Die Schaffung von Unterordnung wird in einer Gesellschaft dadurch erleichtert, dass bestimmte Verhaltensweisen mit Vorteilen (Geld, Wertschätzung, sozialer Position und so weiter) verknüpft sind, während andere Verhaltensweisen durch verschiedenartige Sanktionen bedroht werden. Noch wichtiger ist, dass die *Auffassung* genährt wird, Macht und Unterordnung wären erstrebenswert.

Unterordnung überträgt immer Absicht, Koordination oder Richtung des Handelns von den Akteuren selbst auf etwas außerhalb von ihnen und sie kann sich auf vielerlei Weise darstellen. Macht zeigt sich als strukturierte und regelgerechte soziale Aktivität und schafft bestimmte (aber wechselnde) *zentrale Orte oder Stellungen*, an denen die Koordination des Handelns stattfindet. Unterordnung kann zeitweilig, bewusst und dem *Willen* der untergeordneten Person entsprechend oder gegen ihren Willen auftreten. Unterordnung kann unbewusst sein und sie kann durch *integrierte* Verhaltensmuster erscheinen, als wäre sie ewig.

Erworbenes Verhalten kann die Form geistiger Denk-Schemata haben, die unsere Gedanken und unsere Auffassung von der Welt lenken.⁴⁵⁷ Erworbenes Verhalten kann auch zu halbautomatischer physischer Routine erstarren und zu einem Teil unseres Körpers, einem „Habitus“, oder einer Neigung zu bestimmten

⁴⁵⁷ Lukes (1974: 21, 25).

untergeordneten Stellungen innerhalb eines hierarchischen sozialen Bereiches werden.⁴⁵⁸ Der französische Anthropologe Pierre Bourdieu zeigt, wie wir Verhaltensmuster entwickeln, die durch die relative Machtstellung unserer Mitgliedsgruppen konditioniert werden. Im Habitus geht es darum, wie wir, indem wir in einer bestimmten wirtschaftlichen und kulturellen sozialen Schicht aufwachsen, halbbewusst verkörperlichte Verhaltensformen annehmen, die schließlich durch regelmäßige Wiederholung zu unserem persönlichen Stil und Geschmack gehören. Wir ordnen uns gruppenspezifischen Verhaltensmustern unter, die unseren Willen und unsere Denkweise formen, auch wenn wir ursprünglich keine bewusste Entscheidung getroffen haben, uns ihnen unterzuordnen.

Es ist wie Fußball spielen. Wenn man darin gut ist, kennt man das Spiel so gut, dass man anderen einige Richtlinien geben kann. Der außergewöhnlich gute Spieler jedoch weiß, wie und wann er das Unerwartete tun und die Richtlinien missachten muss, um das Spiel zu beherrschen. Nur durch praktisches Training bekommt man ein Gefühl für das Spiel und erlernt die verschiedenen praktischen Spielschemata. Das kann weder im Klassenzimmer gelehrt werden noch können Bücher erklären, wie sie praktiziert werden können. *Unsere Körper kennen Verhaltensmuster*, sie haben früheres Verhalten als Erinnerung internalisiert. Das Wissen ist *in den Körper eingeschrieben*. Auf diese Weise werden Menschen durch ihre Sozialisierung in eine Familie, eine Klasse, eine Kultur, ein (Fußball)Team oder eine Gruppe mit spezifischen Verhaltensmustern, emotionalen Ausdrucksstilen, impliziten Weltkonzepten und Neigungen eingepasst; diese sind gemäß dem sozialen Bereich möglicher Stellungen strukturiert. Die Internalisierung unserer Geschichte und die Stellung in der Gesellschaft werden zu Teilen von uns und machen es uns schwer,

⁴⁵⁸ Bourdieu (*The Logic of Practice*, 1995).

außerhalb dieses Musters wahrzunehmen oder zu handeln.⁴⁵⁹ Da die Macht innerhalb des untergeordneten Körpers lebt, wird Widerstand schwerer. Es ist wie der „eiserner Käfig“ (der Bürokratie), der Max Weber dazu veranlasst, die menschliche Rationalität pessimistisch zu betrachten, aber jetzt umfasst er jedes soziale und praktische Wissen und wird zur „Matrix“, in der wir leben und das Leben auffassen.

Macht hat viele Facetten und das *Mächte*-Muster ändert sich. Jede individuelle Beziehung kann eine Macht-Beziehung sein, in der es einen andauernden *Kampf* gibt.⁴⁶⁰ Die Macht und der sie begleitende Kampf sehen in verschiedenen Kontexten sehr verschieden aus. Der Kampf kann als beobachtbarer Kampf in einer Arena stattfinden,⁴⁶¹ oder als ein nur teilweise sichtbarer Wettkampf zwischen Menschen mit verschiedenem symbolischen Kapital, das sie investieren können, um auf legitime Weise innerhalb eines besonderen sozialen Bereiches zu handeln.⁴⁶²

Auch das Gegenteil von Kampf – das Nichthandeln – kann eine Form der Unterordnung sein, wenn Macht uns dazu bringt, bestimmte Handlungen zu vermeiden, oder wenn sie verhindert, dass offene Konflikte entstehen.⁴⁶³ In diesen Situationen ist schwerer zu bestimmen, ob Macht wirklich am Werk ist. Jede Handlung zwingt einen *per definitionem* dazu – wenigstens zeitweise – andere mögliche Handlungen zu unterlassen. In jedem Augenblick gibt es mehr als eine mögliche Handlungsweise. In *einem* Fall mag man die eine Handlung wählen und beim nächsten Mal vielleicht eine andere.

⁴⁵⁹ Broady (*Sociologi och Epistemologi: Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*, 1991: 225–33).

⁴⁶⁰ Foucault (1980: 141–2).

⁴⁶¹ Dahl according to Lukes (1974: 11–15).

⁴⁶² Bourdieu and Wacquant (*An Invitation to Reflexive Sociology*, 1992); Broady (1991).

⁴⁶³ Lukes (1974: 65).

Trotz vielen Erscheinungsformen von Macht halte ich meine Stellung: Der Machtinhaber ist nur so lange ein Machtinhaber, als Untergeordnete seine Macht immer wieder neu herstellen. Je mehr Menschen sich weigern, umso weniger Macht – eine Technik, Geld oder eine Stellung - ist dem Führer gegeben. Wenn die Gruppen, die dem Führer Zugang zu den Quellen der Macht geben, den Gehorsam verweigern, verliert der Führer seine Macht. Je besser eine Gruppe den Sanktionen eines Führers standhalten und seine Verführungen zurückweisen kann, umso weniger Macht hat er über die Gruppe. Das bloße Vorhandensein von Triebfedern – „Zuckerbrot und Peitsche“ – bedeutet, dass Macht von einem gewissen Maß an Zusammenarbeit derer abhängt, die unterworfen sind.

Es ist eine Tatsache, dass es fast immer Menschen gibt, die trotz allem den Widerstand wählen und sich nicht unterordnen. Die Abhängigkeit der Macht wird durch die Tatsache hervorgehoben, dass eine Diktatur mit starken Sanktionen und Vergeltungsakten selbst gegen eine geringe Anzahl von Menschen reagiert, die ihnen Widerstand leistet. Und doch glaubt man allgemein, dass Nichtzusammenarbeit nur innerhalb einer liberalen Demokratie funktioniert. Vielleicht sind sich die Machtinhaber deutlicher ihrer Angreifbarkeit und Abhängigkeit von guter Zusammenarbeit der Bürger, die damit ihre Macht stärken, bewusst als ihre Untergebenen.

Aber wenn Unterdrückte sich dessen bewusst werden und ihnen die Mittel gegeben sind, die Zusammenarbeit aufzukündigen, dann sind die Machtinhaber in ihren Stellungen nicht mehr sicher. In einer Gesellschaft, in der eine Minderheit regiert, ist das leichter zu erkennen. Schon 1920 behauptete Gandhi, dass Indien sich selbst befreien könne, sobald dem Volk die Ungerechtigkeit und Unsicherheit der wenigen Tausend Kolonisatoren des großen Landes, das sie kolonisierten, klar geworden sei.⁴⁶⁴ Das britische

⁴⁶⁴ Sharp (1979: 44–6, 54).

Empire könnte gar nicht so viele Gefängnisse bauen, wie notwendig wären, um Millionen Inder an dem Tag einzusperren, an dem sie entscheiden würden, dem Regime ungehorsam zu sein und ihre eigenen „Gesetze“ zu befolgen, also die Beschlüsse der Parallelregierung, des *All-India Congress Committee*, die bzw. das von der indischen Befreiungsbewegung errichtet worden war. Außerdem würde das *Empire* nicht davon profitieren, eine Kolonie zu behalten, in der Verwaltung und Wirtschaft zusammengebrochen wären. Nach ein paar Jahrzehnten siegten Gandhis revolutionäre Ideen. Indien wurde durch einen Kampf in Form massenhafter Nichtzusammenarbeit und zivilen Ungehorsams unabhängig, und das trotz wiederholter Massaker, Brutalität, Masseneinkerkerungen und Folter.

Am anderen Ende des Spektrums – dort, wo Macht als die Norm angesehen und akzeptiert wird, also nicht als koloniale Besetzung oder Unterdrückung, sondern als natürlich oder sogar als heilige Segnung – ist die Unterordnung weniger sichtbar. Da Macht wohl auch dann besteht, wenn die Akteure hauptsächlich im eigenen Interesse, bewusst und freiwillig handeln, ist die Bedeutsamkeit der Macht oft schwer zu erkennen. Macht existiert einfach, wenn sie es so einrichtet, dass die Akteure die individuelle und praktische Verantwortung für ihr Handeln abgeben. Allerdings ist es schwerer, die Bedeutung einer besonderen Machtbeziehung festzustellen, da dies davon abhängt, wessen Interesse wir hervorheben und welche Wichtigkeit wir ihr zuschreiben. Ein typisches Beispiel dafür, wie Verantwortung abgegeben wird, liefert der Arbeiter, der sich zwar einer Gewerkschaft anschließt, um die Arbeitsbedingungen zu verbessern, der jedoch die professionellen Gewerkschaftsführer darüber entscheiden lässt, was verbessert werden sollte. Ein weiteres Beispiel bietet der Bürger, der, um ein ruhiges Leben führen zu können, auch *den* Gesetzen einer Gesellschaft gehorcht, die er als ungerecht ansieht. Die Frage, ob eine bestimmte Art von Unterordnung

moralisch problematisch ist oder nicht und wie man (der Einzelne oder eine abwägende Demokratie, die alle Betroffenen umfasst) darüber zu einem Urteil kommt, sind schwierige politische Themen, denen wir hier nicht nachgehen können. Worauf es ankommt, ist, bestehende Unterordnung zu erkennen. Wenn wir die Macht – in allen ihren Variationen – nicht sehen, sind wir nicht in der Lage, Widerstand gegen sie zu leisten.

Vom Konsens zur kooperativen Unterordnung Nachdem ich einige unterschiedliche Macht-Konzepte betrachtet habe, meine ich, dass das, was das Phänomen Macht kennzeichnet, das Abgeben der Initiative ist, die Ersetzung der praktischen Verantwortung für das eigene Verhalten. Wie wir gesehen haben, kann dieses vollkommen oder teilweise, bewusst, halbunbewusst oder unbewusst geschehen. Zusammenarbeit ist es, die Macht zu etwas so Besonderem werden lässt. Analytisch betrachtet, kann Macht weder genommen noch besessen werden; sie kann nur weggegeben werden und das auch nur zeitweise, während Unterordnung dauerhaft ist. Ein soziales Zusammenspiel mit all seinen alltäglichen Unterschieden, Schwankungen, Konflikten und Missverständnissen wird zu einer *einzigsten geschlossenen Absicht* vermischt und der Akteur wird *in ein Werkzeug verwandelt*, das andere benutzen können. In ihrer reinen Form ist Macht eine Interaktion, bei der *viele Menschen wie einer handeln, als ob sie auf einen Körper und ein Hirn reduziert worden wären*. Dadurch wird Macht so mächtig und anziehend, besonders für die Untergeordneten. Durch Unterordnung werden wir zu einem Teil eines Ganzen, einer Gemeinschaft. Im wirklichen Leben allerdings finden wir viele Mischformen, in denen Widerstand und Machtkampf nebeneinander bestehen und in denen sich unterschiedliche Macht-Beziehungen überlappen, von denen einige stabil und andere ständig im Fluss sind.

Unterordnung ist allen Formen von Macht gemeinsam, ihre

Techniken und Erscheinungsweisen sind dagegen offenbar unendlich verschieden. Die Menschheit hat viele verschiedene Kulturen entwickelt, die im Laufe der Geschichte Unterordnung erleichtert haben. Körperliche Disziplin, Rhetorik, Aufteilung in Kategorien, Ausschluss, Isolation, Überwachung, Vereinheitlichung, Training, Wissensprüfungen und Strafen sind nur einige Beispiele.⁴⁶⁵ Im Laufe der Geschichte haben Machthaber, Wissenschaftler, Priester, Missionare, Psychiater, Sporttrainer, Lehrer, Offiziere und Fabrik-Bosse Kenntnisse ausgeklügelt und spezialisierte Systeme erdacht, um Menschen zu unterwerfen.

Wir machen einen Fehler, wenn wir annehmen, dass alle, die Macht besitzen, über das ganze Potenzial dieser Techniken verfügten oder auch nur wissentlich Kenntnis davon hätten. Viele Macht-Techniken sind bewusst zu dem Zweck entwickelt worden, Macht zu erhalten und auszudehnen. Aber im Laufe der Geschichte waren die Konsequenzen neuer Techniken weder kontrollierbar noch auch nur vorstellbar. Die mittelalterlichen Klöster hätten der modernen Gesellschaft durchaus nicht als Modelle für Disziplin dienen sollen, tatsächlich jedoch taten sie genau das.⁴⁶⁶ Die ausgedehnte Macht, die in der heutigen Gesellschaft ausgeübt wird, stammt wohl kaum aus einer einzigen Verschwörung der Elite, sondern sie ist eine absichtslose Mischung aus Folgen, die aus verschiedenen, miteinander konkurrierenden Verschwörungen von Elite-Parteien und aus den liberalen Reformen früherer autoritärer Gesellschaften und brutaler Regime stammen. Foucault zeigt, wie verschiedene Disziplinierungstechniken – wie etwa Jeremy Benthams Panopticon-Gefängnisbau – mit der Absicht entwickelt wurden, die Brutalitäts-Exzesse eines Königs durch humanere Formen der

⁴⁶⁵ Foucault (1974).

⁴⁶⁶ Foucault (1974).

Kontrolle zu ersetzen.⁴⁶⁷

Die von liberalen Reformern geübte Kritik an der öffentlichen und brutalen Bestrafung von Kriminellen im Mittelalter hat uns die fortgeschrittenen Techniken von Kontrolle, Disziplin und durch Normen geleitete Verhaltensänderung beschert, die jetzt in Gefängnissen, Fabriken, Krankenhäusern, Schulen, Militärbarracken und Asylen zur Routine geworden sind. Der Abweichende, Ungehorsame oder „Anormale“ wird nicht mehr gewaltsam Schmerzen ausgesetzt. Stattdessen gibt es eine ganze Wissenschaft für Verhaltenskontrolle in „totalen Institutionen“, das heißt in isolierten sozialen Komplexen, wo alle Teile des Lebens des Einzelnen geformt werden.⁴⁶⁸ Interessanterweise haben die Bemühungen, die brutale Bestrafung durch den Staat zu reduzieren, dazu geführt, dass durch die Entwicklung ausgeklügelter und verborgener Formen der Unterordnung die Machtproduktion zugenommen hat. Vielleicht erstaunt es zu hören, dass dieses neue Repertoire an Machttechniken neue Möglichkeiten für Widerstand eröffnet, zum Beispiel die Unterwanderung der etablierten Definitionen und Symbole von Macht durch Humor.⁴⁶⁹ Jede neue Machttechnik kann als Werkzeug zur Herstellung neuer Widerstandsformen betrachtet werden: Man kann infrage stellen, etwas verkehren, „am falschen Ort platzieren“, nachahmen, „missverstehen“ oder dekonstruieren.

Das scheint zwar keine neue Phase der Macht zu sein, jedoch ein zusätzliches Repertoire zu bieten. Die Möglichkeit, brutal Macht anzuwenden, gibt es immer noch, wenn alles andere keinen Erfolg hat, und, wie wir am Verhalten des Staates in modernen

⁴⁶⁷ Foucault (1980: 120); Haugaard (*The Constitution of Power: A theoretical analysis of power, knowledge and structure*, 1997: 65, 87–92).

⁴⁶⁸ Goffman (*Asylums: Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, 1961).

⁴⁶⁹ Johansen ('Humor as a political force', 1991).

Kriegen sehen, haben die Werkzeuge der Brutalität im Stil des Mittelalters zugenommen.⁴⁷⁰

Bei der am besten ausgeklügelten Ausübung von Macht werden Techniken und Diskurse benutzt, um den Willen, die Meinung und die Wahrnehmung der Eigeninteressen von Menschen zu steuern. Die Untergeordneten können dazu gebracht werden, Gehorsam als eine Pflicht, eine Notwendigkeit, als intelligent oder als Zeichen der Reife anzusehen. Das wird dadurch erreicht, dass die *Idee durchgesetzt wird, die Ordnung der Macht sei richtig, natürlich, ewig, heilig, gut, unbesiegbar oder vorteilhaft für die Menschen*. Diese Verbindung von Wahrheit, Wissen, Gesetz und Macht stehen im Mittelpunkt von Foucaults kritischer Untersuchung der Macht.⁴⁷¹ Dadurch wird Wissen zu etwas, das Techniken steuert und formt, mit denen eine Ideenwelt geschaffen wird, die Macht bewahrt oder entwickelt. Durch machtstrukturierte Diskurse – „Wahrheits-Regime“ – werden Ideen, Partikularinteressen und –praktiken miteinander verbunden. Das Wissen der Macht innerhalb dieser Diskurse ist darum so wirksam, weil es keinen Verschwörer nötig hat, der im Hintergrund regiert. Es genügt, dass diese Techniken aus unterschiedlichen Gründen von denen, die einen pragmatischen Nutzen darin sehen, im Laufe der Geschichte und in sozialen Organisationen ausgesät werden. Netzwerke von Macht-Fäden, die nicht nur ein einziges stabiles Zentrum haben, dringen in den Sozialkörper ein. Physische Gewalt verletzt – sie ist zu bemerken und sichtbar -, während Macht wie radioaktive Strahlung ist: geruchlos, geschmacklos und unsichtbar.

Eine irriige Vorstellung wäre es, Macht nur darum als freiwillig und legitim zu verstehen, weil sie in einem wesentlichen Grad von Zusammenarbeit der Untergeordneten oder deren Wahl abhängt. Die Zusammenarbeit in Machtbeziehungen wird als *Verzerrung*

⁴⁷⁰ Kaldor (*New and Old Wars: Organized violence in a global era*, 2012).

⁴⁷¹ Foucault (1980: 109–33).

der idealen Form von Zusammenarbeit, Teilhabe und Verständigung betrachtet, die die gewaltfreie Bewegung anstrebt.⁴⁷² Manipulation, Brutalität, Abhängigkeit, Diskriminierung, Ideologie, Isolation, Drohungen, Armut und die Alltäglichkeiten, die von Traditionen geschaffen worden sind, bedeuten, dass die Teilhabe des Untergeordneten aus einem Gewirr von Lügen, Verweigerungen, Schande, Versuchungen und Begrenzungen erwächst. Selbst ein Konzentrationslager oder Todestrakt hat seine stumpfsinnige Alltagsroutine und –vertrautheit, die diejenigen erfahren, deren Leben dort stattfindet, und die unvorstellbare Handlungen zu normalen macht. Außerdem leben wir in einer existenziellen Unzulänglichkeit, in der es uns schwerfällt – selbst unter angemessenen Bedingungen – moralische Forderungen zu erfüllen oder ein Leben zu führen, wie wir es gerne führen würden.

Macht als „Aufgeben von Verantwortung“ setzt voraus, dass wir praktische Verantwortung, Initiative, Entscheidung und Herrschaft über unsere eigene Aktivität besitzen. Ethische Verantwortung ist jedoch etwas anderes. Es wäre naiv zu verlangen, dass Beteiligte sich selbst die Schuld daran geben sollten, wenn die Dinge falsch zu laufen beginnen. Stattdessen sollte die persönliche Schuld der Person zugerechnet werden, die Vorteile aus der Beziehung zieht, nicht der, die ausgebeutet wird. Die Tatsache, dass die Untergeordneten einen Anteil haben, weist darauf hin, dass es Hoffnung auf Widerstand gegen den Missbrauch von Macht gibt. Jedes ethische Urteil muss in Betracht ziehen, wie Unterordnung geschaffen wird – gewöhnlich durch eine Verbindung von Drohungen und Versuchungen, aber in der Hauptsache durch einen lebenslangen Formungsprozess – und inwiefern es für einen Menschen vernünftig ist, sich in einer bestimmten Situation oder Stellung unterzuordnen. Ein solches ethisches Urteil liegt jenseits

⁴⁷²Vinthagen (2005).

des Bereichs dieser Untersuchung. Was uns hier angeht, ist ein Verständnis der Systeme von Unterordnung und das Potenzial für Widerstand.

Ich bleibe dabei zu behaupten, es sei vernünftig, geltend zu machen, dass, selbst wenn Unterordnung das Ergebnis einer nicht gegenseitigen, sondern ausbeuterischen Interaktion ist, sie in irgendeiner Form von der Teilhabe der Untergeordneten abhängt. Eine Verzerrung der Teilhabe liegt dann vor, wenn Bedeutung, Orientierung oder Inhalt der Aktivität auf eine Weise ersetzt wird, dass die Teilhabe den lebenswichtigen Interessen der Untergeordneten *entgegenwirkt*, ja in einigen Fällen sogar selbstzerstörerische Konsequenzen hat. Sicherlich ist es im Interesse des Sklaven, aufgrund seiner Arbeit Nahrung und Schutz zu bekommen, auch wenn Sklaverei nicht in seinem Interesse ist. Wenn Verhalten verzerrt wird, wird die Aktivität in einer bestimmten Situation nicht mehr vom Akteur beherrscht, sondern von den mehr oder weniger dauerhaften Interessen, die außerhalb des Akteurs liegen.

Macht existiert nur so lange, wie sie reproduziert wird, solange Untergeordnete weiterhin die praktische Verantwortung für ihre Handlungen abgeben. Die *Möglichkeit*, die Herrschaft über unsere Handlungen wiederzugewinnen, verschwindet niemals vollkommen. Aktion kann zurückgewonnen werden; das umfasst allerdings einen Prozess von „Verlernen“ und die Umgestaltung alter Verhaltensmuster – und das kann einiger Zeit und eines kollektiven Kampfes bedürfen, um wirksam zu werden. Dementsprechend geht es bei Macht im tiefen Sinn um *Aktivitäten* und *Beziehungen* – Gewohnheiten, Rollen, Strukturen, Rede und Interpretationen – und nicht um ihre Bekundung in Form von Machtsymbolen (zum Beispiel eine goldene Kreditkarte von *American Express* oder einen FBI-Ausweis).

Auch wenn die Übertragung in Interaktionen durch die Übertragung der Verantwortung von einem Akteur auf einen

anderen *per definitionem* zu einer Zentralisierung von Macht führt, sind die Machtzentren doch vorläufig und zahlreich. Das Zentrum einer Interaktion verlagert sich je nach den Veränderungen in dieser Interaktion. Da jede Mikro-Interaktion eine Beziehung der Unterordnung ausdrücken kann, ist Macht keine stabile Einheit, sondern sie hat viele Zentren, ist komplex, unstabil und widersprüchlich.

Zwang, Gewalt und Macht Im Allgemeinen sind die in einer Gesellschaft errichtete Sozialordnung, seit langem bestehende Traditionen, Sozialisation der nächsten Generationen, Status-Hierarchien, Finanzeinrichtungen und legitimierende Ideologien alles, was notwendig ist, um die meisten Menschen in einer Gesellschaft dazu zu bringen, sich unterzuordnen. Unterordnung unter ein bestehendes politisches System kann durch ergebene Unterstützung, unreflektierte Gewohnheit oder widerwillige Annahme geschehen. Innerhalb einer solchen Sozialordnung sind Zwang und Gewalt nur dafür notwendig, um die kleineren Gruppen, die dagegen Widerstand leisten, oder diejenigen, die das Sozialsystem missbrauchen, zu beherrschen. In jeder Gesellschaft gibt es normalerweise eine große Gruppe, die sich der leidenschaftlichen Unterstützung der Aufrechterhaltung des Machtsystems widmet. Diese Menschen betrachten Unterordnung nicht nur als moralisch richtig oder notwendig, sondern als Pflicht und Teil der natürlichen Ordnung der Dinge. Sie können sogar Freude an dem „Segen“ haben, dazu auserwählt zu sein, sich der höheren Macht unterzuordnen. Damit tragen sie zur Vermehrung der Macht bei.

Zwang kann die Unterordnung von Menschen erleichtern, aber er ist gar nicht nötig, da Macht in Alltagssituationen, wie wir gesehen haben, aus einer undramatischen und natürlich wirkenden Praxis erwächst, in der Unterordnung fast als automatisches Verhalten entsteht.

Bei unserer Sozialisation durchlaufen wir von Kindheit an

Institutionen, die sich in unser Handeln einschalten. Dies sind Institutionen, in denen wir lernen, die Verantwortung für unser Handeln anerkannten Prinzipien oder Autoritäten zu übertragen.⁴⁷³ Dieses Lernen beginnt in der Familie und im Freundeskreis.

Durch Sozialisation in einer Gesellschaft, in der Macht als Norm anerkannt ist, wird die Übertragung von Verantwortung nach und nach so geformt, dass sie in Arbeit, Politik, Familie und Alltagsleben als natürlich und selbstverständlich erscheint, ja als etwas, das moralisch wünschenswert ist. Machtorientierte Aspekte von Religionen, Mythologien und Ideologien sind wichtige Elemente bei der Verzerrung unseres Verständnisses davon, wie Macht hergestellt wird. Das führt zu der tragischen Situation, in der eben *die* Menschen, die das Fundament für die Stärke der Machtordnung liefern, sich selbst für machtlos halten und unfähig dazu sind zu erkennen, woher die Mächtigen ihre Macht beziehen.

In extremen Situationen, wenn uns deutlich bewusst wird, dass wir die Wahl zwischen Gehorsam und Ungehorsam haben, kann es zu spät sein, den Gehorsam zu verweigern. Die Menge der Macht, die sich durch nur langsam veränderbare Gewohnheiten und gefestigte sozio-materielle Strukturen angesammelt hat, kann einfach überwältigend sein. Dann wird die Teilhabe an einer Macht-Beziehung als Zwang erlebt. Zwar besitzen wir eigentlich noch die Möglichkeit der Entscheidung für unser Handeln, jedoch meinen wir, wir hätten keine Wahl. Jedoch ist, solange wir handeln – und Unterordnung ist ganz sicher eine Handlungsweise – Ungehorsam möglich, auch wenn wir „Zwang“ empfinden.

Zwang kann auch wirklicher oder *tatsächlicher* Zwang sein. Streng genommen, ist der Einsatz von *physischem Zwang* keine soziale Interaktion und deshalb ist er keine Machtbeziehung.⁴⁷⁴ In

⁴⁷³ Vinthagen (2005).

⁴⁷⁴ Sharp (1973: 27).

Situationen, in denen Menschen fortgebracht, gebunden, verletzt oder getötet werden, ist jegliche aktive Teilnahme unnötig. Das Ergebnis hängt nicht von den zu Opfern gemachten Menschen ab. Dadurch wird Macht so wirksam. Wenn das geschieht, geht es eher um die physische Energieentwicklung der Macht mit messbaren Ursachen und Wirkungen. Verursachung, nicht Wahl bestimmt, was geschieht.

Wenn die Wirkung von Zwang Menschen verletzt, wird das gewöhnlich „Gewalt“ genannt.⁴⁷⁵ Zwar ist die Fähigkeit zur Gewaltausübung häufig mit Macht verbunden, da diese das Ergebnis davon ist, dass sich viele Menschen bei der Produktion von Waffen und Krieg organisiert untergeordnet haben, doch ist Gewalt nicht Macht an sich. Auch wenn Gewalt Macht in bestimmten Situationen begleiten kann, sind Gewalt und Macht analytisch getrennt, wenigstens wenn wir uns auf die konventionelle Form (direkter) Gewalt (und nicht auf „strukturelle Gewalt“) beziehen. Der Unterschied ist, dass ein Gewaltakt nur von der Entscheidung des gewalttätigen Akteurs abhängt. Macht dagegen hängt von der aktiven Zustimmung der Untergeordneten ab, und zwar in der Form von Handlungen, mit denen sie sich unterordnen; so gewinnt Macht ihre Wirkung. Selbst die widerstrebende und praktische Zusammenarbeit geistreicher Intellektueller, die der bestehenden Machtordnung kritisch gegenüberstehen, ist notwendig; ohne sie gibt es in dieser Beziehung keine Macht. Je mehr sie kritisieren und protestieren, während sie im täglichen Leben (praktisch) dem System gehorchen, um so mehr bauen sie (unabsichtlich) den Anschein der Demokratie dieser Gesellschaft auf und legitimieren also die Macht.⁴⁷⁶

Je nach dem Grad der Unterordnung und der Energie, die Menschen investieren, bezieht Macht mehr oder weniger Stärke.

⁴⁷⁵ Coady (The idea of violence', 1999: 23–38).

⁴⁷⁶ Thoreau (*Om civilt motstånd*, 1977).

Je mehr Anerkennung Macht *de facto* von den betroffenen Teilnehmern bekommt, umso wirksamer wird Macht. *Macht ist etwas, das wir verleihen oder was uns angeboten wird.* Gewalt andererseits bedarf nicht der aktiven Teilnahme der Person, die verletzt wird; das ist dann auch eines der Merkmale, das eine Handlung zu einer „gewaltsamen“ Handlung macht. *Gewalt setzt die Ausübung von Autokratie gegen einen anderen voraus.* Jemand übt entweder Gewalt aus oder er wird davon betroffen.

Macht und Gewalt sind daher voneinander getrennte soziale Phänomene und können einander entweder stärken oder behindern. Gewalt kann als Drohung, als zwingender Grund für Unterordnung gegen diejenigen eingesetzt werden, die sonst nicht gehorchen oder sich den gewöhnlichen Techniken der Verhaltensherstellung nicht beugen wollen.⁴⁷⁷ Unter Umständen und an Orten, wo Macht konkurrenzlos regiert, ist der Einsatz von Gewalt nicht notwendig. Wenn sich die Bedingungen jedoch umkehren, kann Gewalt weiterhelfen. Im analytischen Sinn ist Macht nicht vorhanden, wenn Gewalt vorhanden ist. Einfach gesagt: Das extremste Ergebnis von Gewalt – das Töten einer Menschen – stellt sicher, dass es in dieser Beziehung nie wieder Unterordnung geben wird. Töten läuft auf ein absolutes Nichtvorhandensein von Macht hinaus. Tatsächlich ist Gewalt ein Zeichen für den (derzeitigen) *Misserfolg* der Macht.

Macht kann jedoch von den Wirkungen von Gewalt auf Menschen profitieren, indem sie Gewalt als *Drohung* benutzt. Die Androhung von Schmerz oder Schaden kann Unterordnung fördern und gelegentlich muss die Drohung wahrgemacht werden, indem demonstrativ Gewalt eingesetzt wird. Das bedeutet, man muss die richtige Anzahl von Leuten töten, um die *anderen* dazu zu bringen, dass sie sich unterordnen. Wenn man zu viele tötet, verschwindet buchstäblich der Boden, auf dem Macht

⁴⁷⁷ Cox ('Gramsci, hegemony and international relations: an essay in method', 1993: 52); Arendt (1972).

aufgebaut ist. Daher ist die Androhung von Gewalt möglicherweise eine Hauptstütze von Macht, nicht die Gewalt an sich. Dementsprechend können unterschiedlich fortschrittliche Techniken organisierter Gewalt (als Krieg, Staatssicherheit oder Polizeikräfte) eingesetzt werden, um die Machtordnung in sehr disparaten – liberalen wie faschistischen oder sozialistischen – Gesellschaften zu unterstützen. Weder die Androhung von Gewalt noch ihr Einsatz bringt automatisch Macht hervor. Wenn Widerstand der Gewalt entgegentritt, zeigt das die Möglichkeit, sich nicht ihrer zwingenden Stärke zu unterwerfen. Widerstand kann auch in Regimen auftreten, die extrem gewalttätig sind, zum Beispiel in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern: Dort gab es immer wieder Aufstände.⁴⁷⁸

Auch wenn zu einem bestimmten Zeitpunkt kein Widerstand ausgeübt wird, so kann man sich doch immer dafür entscheiden.⁴⁷⁹ Das Wichtige in diesem Kontext ist Folgendes: Selbst wenn Menschen mit brutaler Gewalt konfrontiert sind, haben sie die Wahl, da sie nun einmal zur „Freiheit verdammt sind“. Sie haben die Wahl zu gehorchen oder nicht und sie haben die Wahl, gegen irgendetwas Widerstand zu leisten und sich damit zu weigern, sich zu unterwerfen, oder sich zu unterwerfen. Wenn man Macht als Unterwerfung sieht, als das Weggeben von Verantwortung in sozialen Interaktionen, setzt das voraus, dass die untergeordnete Person die *Fähigkeit zum Handeln* hat. Sonst wäre Unterordnung unmöglich, wenigstens im analytischen Sinn. Macht, so wie die Bewegung der Gewaltfreiheit sie sieht, geht davon aus, dass Menschen niemals vollkommen machtlos sind oder vollkommen beherrscht werden, sondern dass die Untergeordneten immer die Möglichkeit zum Widerstand haben, auch wenn das nicht immer wirkt oder wünschenswert ist.

⁴⁷⁸Vgl. zum Beispiel Arad ('The Jewish fighting underground in the ghettos of Eastern Europe – ideology and reality', 1996); Marrus ('Jewish resistance to the Holocaust', 1995).

⁴⁷⁹Vgl. Sartres Vorwort in Fanon (*The Wretched of the Earth*, 1963: xliii–lxii).

In einem praktischen oder politischen Sinn ist es schwieriger, die Fähigkeit eines Menschen in besonderen Lebenssituationen realistisch einzuschätzen, denn wir müssen dafür das praktische Wissen, die emotionale Unterstützung und den Ressourcenaufbau mit in Betracht ziehen. Das ist hier nicht möglich, denn leider muss sich dieser Text auf die grundlegenden theoretischen Möglichkeiten des Widerstandes gegen Unterordnung beschränken.

Macht ist ein besonderer Fall von Interaktion und nicht Macht an sich. Interaktion oder Zusammenarbeit kann sich ebenso gut auf Dialog und auf Vereinbarungen in Augenhöhe gründen. Darauf hat Macht keinen wesentlichen Einfluss. Dasselbe gilt für Sozialisation, die, wenn sie in einem Machtsystem vorkommt, wichtige Elemente der Macht-Reproduktion enthält, ohne doch selbst Macht zu sein. Sozialisation kann sich einfach auf rein vertraulichen Umgang, Dialog und die andauernde und umfassende Wahlfreiheit gründen. Sie gründet sich nicht notwendigerweise auf Unterordnung. Um zu beurteilen, ob und in welchem Ausmaß Macht vorhanden ist, müssen wir ein Beispiel dieser tatsächlichen Aktivitäten untersuchen. Allerdings zeigen uns bittere Erfahrungen, dass Macht im wirklichen Leben sowohl allgemein verbreitet als auch verheerend ist. Aus dem durchbohrenden Eindringen oder dem haarfeinen Wesen der Macht folgt, dass sie überall in alles eindringen kann, an die unwahrscheinlichsten Orte zu den unwahrscheinlichsten Zeiten. Wenn sogar die Sprache oder die Sprachkultur, die wir gebrauchen, um wissenschaftlich über Macht zu reden, von den Techniken der Macht infiziert ist, wird es schwierig, auch nur das Geringste darüber zu sagen, zu erkennen, was was ist, und eine Möglichkeit zum Widerstand zu finden.

Widerstand erkennen

Wie Sharp meine ich, dass man Macht als eine Form von

Gehorsam oder aktiver Unterordnung verstehen kann; dabei ist die Zusammenarbeit der Untergeordneten wesentlich. Anders als Sharp nehme ich besser ausgearbeitete Konzepte auf, besonders die Foucaults, indem ich sage, dass Macht viele Facetten hat und öffentlich ein Element sozialer Aktivität ist. Deshalb formt sie die Menschen stillschweigend und oft im Verborgenen. Demzufolge sind Wille, Körper und Geist des Widerstandskämpfers nicht frei von Macht.

Im Gegensatz zur allgemeinen Interpretation von Foucault meine ich, dass es möglich ist, Techniken, die der Macht innewohnen, mit „Macht als Unterordnung“ zu verbinden, also mit Wahl und aktiver Zusammenarbeit. Ich meine auch, dass Foucault mit seinen Herrschaftstechniken die kooperative Unterordnung von Einzelnen vorwegnimmt; wenn das nicht so wäre, könnten uns derartige Techniken nicht beherrschen. Da sie Verhaltens-Schemata oder Sprechaktmuster sind, müssen ihre Regeln angewandt werden, damit sie herrschen können. Die immer bestehende Möglichkeit der Weigerung – ein ruhiges „Nein“, die mangelnde Bereitschaft, Befehle zu „verstehen“, oder ein leidenschaftlicher Ausdruck destruktiver Wut gegen den Status quo – gehört wesentlich und unverzichtbar zum Mensch- und Akteur-Sein.⁴⁸⁰

Macht schafft ihr Subjekt – den gewöhnlichen Menschen oder den ungehorsamen Aktivisten – aber sie ist nicht die einzige Gestalterin. Wenn das Individuum vollkommen konditioniert wäre, würden wir von „effektiver Kraft“ sprechen und nicht von Macht und das Individuum würde aufhören, ein aktives Wesen zu sein. Die Wahlmöglichkeit würde verschwinden und der Mensch würde einfach zum Opfer, zum Ergebnis der Geschichte, und er wäre nichts darüber hinaus. Die theoretische Idee von „totaler Macht“ scheint nicht vernünftig, wenn wir bedenken, wie Macht – trotz ihrer Entwicklung, Ausbreitung und Organisation neuer

⁴⁸⁰ Holloway (2002).

Techniken im Laufe der Geschichte – immer noch auf irgendeine Form von Widerstand stößt. Diese Idee ist ebenso unvernünftig wie die Idee von der „Freiheit von Macht“. Die Vorstellung von einem sozialen Leben „frei von Macht“ stammt aus unseren ersehnten Utopien und visionären Träumen, die mit einer verständlichen und notwendigen, aber unrealistischen Sehnsucht nach Freiheit beladen sind. Diese Sehnsucht ebnet wiederum den Weg für das Wiederauftreten von Widerstand. Selbst wenn das Infragestellen von Macht zu einer Praxis führt, die neue Machtformen schafft, zeigt doch eben diese Infragestellung, dass Macht nicht absolut ist. Das stimmt jedoch nur, wenn Macht und Widerstand zweierlei sind; ich behaupte, dass sie das sein können.

Foucault zeigt uns, wie die Machttechniken funktionieren, und weist darauf hin, dass Widerstand immer dort gegenwärtig ist, wo Macht ist – aber er hilft uns nicht dabei zu verstehen, „wie er möglich ist, wozu er gut ist oder warum er unsere Unterstützung verdient“.⁴⁸¹ Widerstand ist nicht nur ein Machtkampf oder eine Gegenmacht;⁴⁸² er ist auch ein Phänomen, das sich von Macht unterscheidet. Selbst wenn Mächte sich global in alle sozialen Phänomene ausbreiten, muss Widerstand analytisch etwas anderes sein, sonst würden wir nicht von Widerstand, sondern nur von einer anderen Art der Machttechnik oder „Macht“ sprechen.

Daraus kann man vernünftigerweise schließen, dass Gewalt auch im *Widerstand* gegen Macht eingesetzt werden kann. Ein Staatsapparat der Gewalt kann von einer Widerstandsbewegung zerschlagen werden und damit auch die Androhung von Gewalt, die diese Macht unterstützt. Aber da Unterordnung nicht durch effektiven Zwang erfolgt, sondern durch die eigene Unterordnung einer unterwürfigen Person, *scheint Gewalt für den Widerstand*

⁴⁸¹ Cohen and Arato (*Civil Society and Political Theory*, 1994: 294).

⁴⁸² Foucault according to Beronius (1986: 25, 28).

weder notwendig noch wesentlich zu sein. Und doch kann sie eine schwache Mobilisierung von Individuen kompensieren. Für die Absicht dieses Textes genügt es, den analytischen Unterschied zwischen dem *Ziel* der Widerstand leistenden Macht und dem *Werkzeug* Gewalt festzuhalten. Dieses kann eindeutig für weiteren Widerstand gebraucht werden, ist aber nur eines von einigen möglichen Werkzeugen. Gewaltfreiheit ist eine weitere Möglichkeit. Für Gandhi ist Gewaltfreiheit im Versuch, Versöhnung und Wahrheit zu erreichen, ein Kampf sowohl gegen Gewalt als auch gegen Macht.⁴⁸³ Diese Erörterung weist darauf hin, dass ein derartiger Widerstand die Fundamente der Macht angreift.

Wenn Macht von Gewaltandrohung gestützt wird, scheint es für den Erfolg einer Widerstandsbewegung notwendig zu sein, dass der Kampf *trotz* der Drohung der Gegner oder der Machthaber mit Gewalt oder auch trotz deren Einsatz weitergeht. Wenn es anders wäre, müsste der gewaltfreie Widerstand jedes Mal aufgegeben werden, wenn Aktivisten zu Opfern der Gewalt geworden sind. Deshalb wäre eine derartige „Gewaltfreiheit“ nicht wirksam gegen Unterdrückung.

Man kann sagen, dass unsere Unterscheidung, wann Menschen sich selbst unterordnen und wo Macht vorhanden ist, nicht bedeutet, dass wir etwas gefunden hätten, das uns ein besonderes soziales Phänomen oder eine besondere soziale Situation erklären helfen würde. Es bedeutet nicht einmal, dass wir etwas gefunden hätten, das undemokratisch oder unmoralisch wäre. Alle Menschen lassen manchmal andere Interessen oder Personen ihre Handlungen bestimmen. Es kann sogar *moralisch* sein, wenn uns die Bedürfnisse von Kindern oder Kranken wichtiger werden als unsere eigenen Interessen, auch wenn wir uns damit deren Verletzbarkeit unterordnen.

Macht ist in manchen Fällen trivial und unwesentlich. In anderen

⁴⁸³ Gandhi (1999).

Fällen sind selbst gelegentliche Handlungen und scheinbar belanglose Machtbeziehungen wichtig, um zu verstehen, was geschieht und warum es geschieht.

Ein wichtiger Ausdruck von Macht ist die Formung unserer Ideen darüber, wie Macht und Widerstand ermöglicht werden. Macht hat durch unsere Erfahrungen und Ideen darüber, was Macht wirklich ist, eine eigene Existenz. Die Menschen, die gleichzeitig die Objekte und die Subjekte der Macht sind, haben eine Vorstellung davon, was Macht ist. Machtlosigkeit profitiert – ebenso wie Autokratie – von ihren eigenen sie legitimierenden Ideologien. Wenn Handlungen stattfinden, als ob Macht existierte, besitzt Macht ihre soziale Existenz aufgrund ihrer Folgen. Wenn Macht als „Monolith“, als offenkundige Herrschaft, die von einem weit entfernten Ort ausgeht, oder als „totale Macht“ verstanden wird, die in Persönlichkeiten, Gesellschaften, Alternativen, Oppositionen und Kämpfen vorkommt, kann man sich Widerstand schwer vorstellen und er kann sogar *unrealistisch erscheinen*.

Wenn wir dagegen in Übereinstimmung mit der gewaltfreien Bewegung Macht als Unterordnung verstehen, hat das einige interessante Folgen dafür, wie wir Widerstand verstehen. Widerstand wird zu dem Versuch, Beziehungen zu verhindern oder abubrechen, in denen Menschen zu Werkzeugen für andere oder zu Dienern in einer Hierarchie gemacht werden. Widerstand kann sich gegen Struktur, Prozess, Beziehungen oder Techniken von Unterordnung richten. Damit geht es bei „Widerstand“ darum, *Unterordnung zu untergraben*.

Auf einer utopischen Ebene geht es bei dem Projekt gewaltfreie Bewegung darum, Unterordnung *aufzulösen* und darum, Platz für eine neue Sozialordnung zu schaffen, auf die sich alle Betroffenen frei geeinigt haben, eine globale deliberative Demokratie. In der Praxis geht es beim gewaltfreien Widerstand jedoch darum, das gegenwärtige System der Unterordnung, ein System, das

bestimmte mobilisierte Aktivisten als falsch betrachten, aufzuhalten.

Foucault hat gezeigt, dass Macht einige unterschiedliche globale und lokale Strategien ausbilden kann.⁴⁸⁴ Deshalb muss die jeweilige Zerstörung der Unterordnung der Macht, gegen die gekämpft wird, dem besonderen Fall und Kontext und der besonderen Situation angepasst werden.

Eine Typologie des Widerstandes Mit gewaltfreiem Widerstand Unterordnung entgegenwirken kann auf vielfältige Weise geschehen. In der Literatur werden verschiedene Kategorisierungen von *gewaltfreien Techniken* angegeben.⁴⁸⁵ Widerstand kann kommunikative und diskursive Versuche mithilfe von – zum Beispiel – Appellen, Zeugnissen, Umdeutungen, Information, guten Gegenargumenten, symbolischen Widersprüchen oder der Auflösung emotionaler Blockaden umfassen. Der Diskurs der Machtordnung besteht aus einer Sprechweise, die von Regeln geleitet wird und die die Macht erhält – ein Wahrheitssystem. Wenn das Wahrheitssystem untergraben worden ist, kann der Gegen-Diskurs beginnen. Gegner, diejenigen, die eine unterwürfige Haltung einnehmen, und zeitweise neutrale Parteien können vielleicht dazu gebracht werden, ihre Auffassungen und ihr Handeln in der Macht-Beziehung mithilfe von Dialogen und Verhandlungen zu ändern. Da das eine Form von Widerstand ist, geht es darum, widersprechende Sichtweisen auszudrücken und die Struktur von Propaganda, Diskurs und Ideologie dieser Macht zu zerbrechen. Wahrscheinlich reicht jedoch in Konflikten, die durch Macht gekennzeichnet sind, Ungehorsam in Form von Diskurs oder Dialog nicht aus. Notwendig ist die Schaffung konkurrierender

⁴⁸⁴ Foucault (1980: 142).

⁴⁸⁵ Bondurant (1988); Gandhi (1970); Næss (1974); Sharp (1973).

und alternativer Beziehungs- und Interaktionsmuster *paralleler kultureller, wirtschaftlicher und politischer Institutionen*. Damit schaffen wir den sozialen Spielraum, der für eine neue Ordnung notwendig ist. Die soziale Integration einer neuen Gesellschaft und die Schaffung von Alternativen zu unterdrückerischen Institutionen, die die Bewegung umzustoßen versucht, erinnern an Gandhis konstruktives Programm. Diese neue Gesellschaft ersteht nicht aus der Asche der alten, sondern sie wird während des Widerstandskampfes entwickelt. Sie soll gleichzeitig die bessere neue Ordnung zeigen und die Ressourcen schaffen, die gebraucht werden, um den notwendigen Fortschritt zu ermöglichen.⁴⁸⁶

Wie wir gesehen haben, umfasst Gewaltfreiheit eine *Nichtzusammenarbeit mit der Rolle*, die der Gegner als Teil einer unterdrückerischen sozialen Struktur spielt, und gleichzeitig eine *Zusammenarbeit mit dem Gegner als einem Menschen* und Teil der menschlichen Gemeinschaft.⁴⁸⁷ Der gewaltfreie Aktivist sollte sowohl die legitimen Bedürfnisse des Gegners schützen als auch ihm beistehen, wenn seine persönliche Sicherheit bedroht ist. Wenn es schon etwas gibt, worüber man sich mit seinem Gegner geeinigt hat, sollte man ein kooperatives Projekt mit ihm anstreben. Das fördert die emotionale Bindung und konstruktive Gesellschaftsveränderung und gleichzeitig werden damit Feindbilder und Machtgrundlage des Gegners geschwächt. Dieser Ansatz soll die gewaltfreien Aspekte der Gesellschaft stärken und eine Grundlage für die Zusammenarbeit der miteinander im Konflikt befindlichen Parteien bilden. Die konstruktive Arbeit kann auch zu neuen Bündnissen führen, die von der Veränderung des Ansatzes profitieren. Die Schaffung konkurrierender Institutionen, also von Institutionen, die diejenigen, denen sich die gewaltfreie

⁴⁸⁶ Sharp (1979: 81).

⁴⁸⁷ Burrowes (1996: 108); Galtung and Næss (1990: 147–53, 199 ff., 243); Goss-Mayr (1979: 130).

Bewegung widersetzt, ersetzen, wird durch die Stärkung derjenigen bestehenden Institutionen ergänzt, die *nicht* zu denen gehören, die bekämpft wurden. In den gewaltfreien Bewegungen gibt es viele Beispiele dafür. Während des Burenkrieges meldete sich Gandhi gemeinsam mit Hunderten anderer Inder für den Dienst in der britischen Sanitätstruppe. Während der Blockaden der Atomwaffenbasen in Mutlangen durch die deutsche gewaltfreie Bewegung wurde es als wichtiger Teil des Kampfes angesehen, Soldaten zum Abendessen zu den Aktivisten nach Hause einzuladen oder in der Kneipe am Ort mit ihnen gemeinsam ein Bier zu trinken. Die Friedensaktivisten und die Soldaten verfolgten unterschiedliche Ziele, aber sie konnten sich immer noch bei etwas allgemein Menschlichem zusammenfinden, bei Essen und Trinken. Insofern werden die Gegner als Menschen angesprochen, auch wenn man sich mit ihnen in einer Konfliktsituation befindet, denn man kann annehmen, dass sie wenigstens einige Werte und Wünsche mit den Mitgliedern der gewaltfreien Bewegung gemein haben. Dagegen sind Nichtzusammenarbeit mit den unterdrückerischen Aktivitäten der Gegner und ihrer Rolle als Unterdrücker von größter Wichtigkeit für Gewaltfreiheit und sie können zum Beispiel dadurch ausgedrückt werden, dass man Befehle verweigert, streikt oder Boykott ausübt. Wenn die Aktivisten mit ihren Gegnern zusammenarbeiten, laufen sie Gefahr, manipuliert zu werden. Durch die praktische Arbeit kann sich Loyalität entwickeln; jedoch auch der Gegner läuft Gefahr, zu neuen Loyalitäten verführt zu werden. Die Verbindung von Zusammenarbeit und Nichtzusammenarbeit mit einem Gegner ist ein Ausdruck für den widersprüchlichen Ansatz, der die gewaltfreie Bewegung kennzeichnet.

Wenn Macht alles beherrscht, kann es zum Widerstand gehören, dass man *sich von ihr entfernt*, indem man geografische oder soziale „Freizonen“ einrichtet. Dass man sich aus Machtbeziehungen herauszieht, mag als das Gegenteil von

„Widerstand“ erscheinen, aber das muss nicht stimmen. Wenn man sich von allen Aspekten der herrschenden Macht löst, wird Raum für Aktion, Nachdenken und Initiative geschaffen. Gleichzeitig ist man für die Machthaber *nicht erreichbar*.⁴⁸⁸ Manchmal ist es für den Erfolg einer Gruppe Untergeordneter notwendig, sich einfach zu entfernen, zu fliehen oder „seinen Widerstand“ gegen die Vorherrschaft „nicht auszudrücken“,⁴⁸⁹ oder es kann eine Voraussetzung dafür sein, dass die Macht nicht herrscht.⁴⁹⁰ Aschrams der indischen Befreiungsbewegung oder Öko-Dörfer im Wald konnten Widerstandsgruppen als Freizone für soziale Experimente mit alternativer Lebensweise und alternativen Institutionen dienen. Die Schaffung freier Zonen für „kritische Gemeinschaften“ ist ein sehr wichtiger Aspekt der Fähigkeit der Bewegungen, ihr Repertoire zu mobilisieren und schöpferisch zu erneuern.⁴⁹¹

Selbst wenn viele Einzelne überzeugt sind und sich weigern, sich unterzuordnen, kann es doch effektive Gruppen geben, die sich weiterhin unterordnen und damit die Macht stabilisieren. In dergleichen Fällen könnte es eine alternative Lösung sein, Aktionen zu unternehmen, die die Arbeitsvorgänge des Machtsystems behindern. Das könnte durch Aktionsformen wie organisierte Straßensperren, Sabotage oder zivilen Ungehorsam geschehen.

Es leuchtet auch ein, dass Humor, Selbstironie und andere *spielerische Methoden* vorgefasste Meinungen, Vorurteile oder gewohnte Sichtweisen umkehren können. Ein Ereignis in

⁴⁸⁸ Hardt and Negri (*Empire*, 2000: 212).

⁴⁸⁹ Cheater (1999: 5).

⁴⁹⁰ Foucault (1980: 138).

⁴⁹¹ Weiteres über „kritische Gemeinschaften“ und „Freiräume“ und ihre entscheidende Rolle bei der Entwicklung eines Repertoires eine Gandhi-Bewegung in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung vgl. Chabot (2003: especially 181–218).

Schweden in den 1970er Jahren mag als Beispiel dienen. Damals kämpften Homosexuelle gegen die gesetzliche Definition von Homosexualität als Krankheit, indem sie bei der schwedischen Sozialversicherungsagentur anriefen:⁴⁹² „Hallo, ich fühle mich heute etwas homosexuell und kann leider nicht zur Arbeit gehen.“ In einem anderen Fall entschlossen sich norwegische Kriegsdienstverweigerer, *in* ein Gefängnis *ein*zubrechen, um dagegen zu protestieren, dass einer ihrer Kameraden eingesperrt worden war.⁴⁹³ Als sie sich weigerten, das Gefängnis zu verlassen, solange ihr Kamerad nicht freigelassen würde, musste die Polizei sie unter den Kamerablitzern der Medien hinaustragen. In beiden Aktionen wurden Ordnung, Diskurs und Methoden der Macht entdramatisiert. Die schwedischen homosexuellen Aktivisten formten eine stigmatisierende Etikettierung von Krankheit in eine Verspottung des Staates um, denn schließlich konnte der Staat natürlich den Homosexuellen kein Krankengeld zahlen, nur weil sie homosexuell waren. Die norwegischen Kriegsdienstverweigerer ließen eine Verurteilung zu Gefängnis bedeutungslos erscheinen, denn welche Strafe sollte man schließlich den Aktivisten auferlegen, die in ein Gefängnis *eingebrochen* waren? Das konnte ja kaum eine Verurteilung zu einer Zeit im Gefängnis sein.

Und dann noch die provokative Aktivistengruppe OutRage! und ihre Aktion, mit der sie die Vorurteile gegen Homosexuelle in der britischen Gesellschaft verdeutlichte und mit der sie die auf Furcht, Vermeidung und dem Wunsch nach einem „ruhigen Leben“ beruhenden Machtbeziehungen untergruben.⁴⁹⁴ In den 1990er Jahren hielt die Gruppe ein ‘kiss-in’ ab, bei welchem Hunderte von Schwulen und Lesben ihre Liebe in der Öffentlichkeit zeigten. Eine Gruppe, die sich für die Veranstaltung

⁴⁹² Dielemans and Quistbergh (Motstånd, 2000: 138 ff.).

⁴⁹³ Johansen (1991).

⁴⁹⁴ Lucas (OutRage! An oral history, 1998).

verkleidet hatte, führte im Bereich vor der Residenz des Erzbischofs von Canterbury, dem Lambeth Palace, *'The Exorcism of Lambeth Palace'* auf. Die „Exorzisten“ erinnerten an die Verfolgung von Homosexuellen durch die christliche Kirche im Laufe der Jahrhunderte. Sie wollten mithilfe von Ritualen und Gebeten den Christen vergeben und den „Dämon des Schwulenhasses“ aus der Kirche von England austreiben. Auf ähnliche Weise kämpfte *Queer Nation* in den USA gegen Unterdrückung, indem sie Berühmtheiten „outete“, die sich in der Öffentlichkeit nicht zu ihrer Homosexualität bekannten. Die Organisation leitete eine Offensive ein, bei der die Mitglieder den Anspruch auf ihr Recht, anders zu sein, geltend machten. („Wir sind hier, wir sind *queer*, gewöhnt euch dran!“ „Schwul ohne Umschweife“, „Schlagt zurück!“) Das stand in scharfem Kontrast zu dem bis dahin vorsichtigen, bittenden und verschämten Proteststil.⁴⁹⁵ Im Gefolge des Manifests von *Queer Nation* 1990, wurden einige offensive Aktionsgruppen eingerichtet, zum Beispiel die Gruppe zivilen Ungehorsams *ACT UP*.

Zusammenfassend kann man sagen: Sechs grundlegende gewaltfreie Methoden sind in Betracht zu ziehen:⁴⁹⁶

1 *Gegendiskurs*: Kommunizieren mit gut begründeten Gegenargumenten und Gegenbildern (diskursive Strategien), die die Wahrheits-Herrschaft der Macht zum Erliegen bringen und mit der Einzelne überzeugt werden können (zum Beispiel

⁴⁹⁵ Rosenberg (*Queerfeministisk agenda*, 2002).

⁴⁹⁶ Die sechs Widerstands-Methoden auf der Liste sind eine Weiterentwicklung von Sharps klassischer Liste der drei gewaltfreien Methoden: Protest, Nichtzusammenarbeit und Intervention. Zusätzlich werden 198 Variationen dieser drei Methodentypen angeboten: vgl. www.peacemagazine.org/198.htm oder die Website der Albert-Einstein-Institution: www.aeinstein.org (zugänglich 21.01.17). Die Liste erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Das kreative Experimentieren mit Gewaltfreiheit hat wahrscheinlich noch viel mehr Variationen hervorgebracht.

Untersuchung, Symbolismus, durch Gegenverhalten Feindbildern entgegenwirken)

- 2 *Konkurrenz*: Alternative und konkurrierende gewaltfreie Institutionen (zum Beispiel im politischen und wirtschaftlichen Bereich)
- 3 *Nichtzusammenarbeit* mit Rollen oder Funktionen des Systems(auch Boykotts) in Verbindung mit der Zusammenarbeit mit Menschen, die sich auf legitime und allgemeine Bedürfnisse konzentrieren (zum Beispiel Notstandsarbeiten bei einer Naturkatastrophe)
- 4 *Zurückziehen*: Sich aus destruktiven Machtbeziehungen entfernen (zum Beispiel Flucht und das Schaffen von Freizonen)
- 5 *Behinderung*: Die Verfahren von Machtsystemen aufhalten oder verhindern (Blockaden, Besetzungen, Interventionen und so weiter)
- 6 *Dramatisieren*: Ungerechtigkeiten oder Gemeinschaften mit Humor dramatisieren (zum Beispiel mit Selbstironie oder Schockieren)

Diese gewaltfreien Widerstandsmethoden können zusammengenommen den Raum schaffen, der für das Folgende notwendig ist: Mobilisierung und Bündnisse (durch Kommunikation und Zusammenarbeit), alternative soziale Systeme (konstruktive Arbeit, Freizonen und Konkurrenz), Beenden der Unterstützung des bestehenden Systems und der Teilnahme daran (Verweigerung und Vermeidung) und den Systemen ihre vorhandenen Verfahren erschweren und ihre Ausführung unmöglich machen (behindern oder verhindern).

Im besten Fall können diese Methoden zusammen zu Dialog und Verhandlung mit verschiedenen Machtgruppen führen und sie können eine neue und akzeptablere Sozialordnung ermöglichen. Die Adressaten in den Machtgruppen dürfen nicht nur Eliteparteien oder politische Führer sein. Bei dieser Macht- und

Widerstands-Sichtweise ist es ebenso wichtig, mit denen, die sich selbst unterordnen (Gehaltsempfänger und die Polizei zum Beispiel), zu verhandeln wie mit den Machthabern. Schließlich sind es die Ersteren, die die Macht aufrechterhalten. Die Kombination von konzentrierter Zusammenarbeit und Nichtzusammenarbeit mit einem Gegner ist ein zentraler Aspekt des gewaltfreien Widerstandes. Jede Gesellschaft braucht irgendeine Form von Ordnung, um zu funktionieren, und ein wirksamer Boykott oder eine wirksame Verweigerung der Zusammenarbeit bringt die Gefahr mit sich, dass die Sozialordnung zusammenbricht. Die Schaffung neuer Ordnungsformen bei gleichzeitigem Umgehen bestehender Institutionen kann dieser Gefahr des Zusammenbruchs entgegenwirken.

Wenn Macht als Unterordnung verstanden werden kann, sind gewaltfreie Bewegungen im Prinzip gut dafür geeignet, Macht zu widerstehen. Ich meine, dass gewaltfreie Bewegungen nicht dadurch versuchen sollten, die Gesellschaft zu verändern, dass sie versuchen, die *Macht zu ergreifen*, sondern dadurch, dass sie versuchen, die Macht gemäß ihren utopischen Werten *aufzulösen*, dass sie also eine unterdrückerische und ausbeuterische Unterordnungsstruktur in eine Struktur der Zusammenarbeit auf der Basis von Freiwilligkeit und Gleichberechtigung umwandeln, eine Struktur, die auf Argumenten, offenem Umgang mit Konflikten und gemeinsamer Wahrheit aufbaut. Aufgrund dieser utopischen Zielsetzung können sie in der Praxis eine *Umwandlung* der herrschenden Machtstrukturen erreichen und die Unterdrückung verringern.

6 | GEWALTFREIE „UTOPISCHE INSZENIERUNG“

Als der Guerillakrieg gegen die Kolonialisierung in Algerien tobte, arbeitete Frantz Fanon zeitweise als Psychiater und veröffentlichte *Les damnés de la terre, Die Verdammten dieser Erde*. Oft wird das Buch die „Bibel der Dritten Welt“ genannt. Es inspirierte eine Generation von Freiheitskämpfern gegen Kolonialisierung in aller Welt.⁴⁹⁷ Im Vorwort schreibt der französische Philosophen Jean-Paul Sartre, der Sklave könne nur dadurch zum Menschen werden, dass er seinen Besitzer ermorde.⁴⁹⁸ Durch eine Gewalt-Rebellion wird der bis dahin entmenschlichte Sklave seinem Besitzer ebenbürtig. Sartre geht es darum, dass die verzerrte Herr-Sklave-Beziehung den Sklaven entmenschliche und damit jeden Versuch einer menschlichen Lösung ausschalte. Menschliche Beziehungen setzen voraus, dass eine Person als Mensch ernst genommen wird, dass ihre Argumente, Wünsche und Bedürfnisse als gültig angesehen werden. Ein Sklave, der mit Argumenten Ebenbürtigkeit verlange, erscheine ebenso lächerlich wie ein Vierjähriger, der wie ein Erwachsener behandelt werden wolle oder vielleicht wie ein Tier, das eine Bitte vorbringe. Als ein an Freiheit orientierter gewaltfreier Aktivist fühle ich mich durch Sartres Argumentation sowohl inspiriert als auch herausgefordert. Ich bin jedoch überzeugt, dass er sich in einem entscheidenden Punkt irrt. Nicht durch Gewalt wird der Sklave zum Ebenbürtigen, sondern durch den Widerstand der Rebellion, die Entscheidung, seine Unterordnung ein für alle Mal zu beenden, nein zu sagen, ganz

⁴⁹⁷ Fanon (*Les Damnés de la Terre*, 1961). Deutsch: Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*. Suhrkamp tb 668, 1981.

⁴⁹⁸ Sartre (*‘Förord’*, 1971). [Sartre (*“Vorwort”*)]. Vorwort bis Seite 20 unter: http://www.beck-shop.de/fachbuch/leseprobe/9783518419830_Excerpt_001.pdf (zugänglich 15.04.2017).

gleich, welche Folgen das haben kann. Während die Herr-Sklave-Beziehung entmenschlicht, wird der Sklave *dadurch* sowohl in seiner eigenen Auffassung als auch in der seines Unterdrückers zum Menschen, dass er diese unmenschliche Beziehung zerbricht, und nicht durch Gewalt. Im vorigen Kapitel habe ich dargelegt, dass Unterordnung eine Beziehung ist, in der ein Mensch für einen anderen zu einem Werkzeug wird, dass diese Beziehung jedoch durch Widerstand geändert werden kann. Ebenso wie Sartre meine ich, dass man immer die Wahl hat, nein zu sagen. Anders als Sartre glaube ich, dass es andere wirksame Widerstandsformen als Gewalt gibt, besonders dann, wenn es um die Befreiung untergeordneter Kollektive und nicht nur Einzelner geht. Aber auch gewaltfreier Widerstand bringt – ebenso wie Gewalt – manchmal unglaubliche persönliche Risiken mit sich. Selbst gewaltfreie Bewegungen, die „gewonnen“ haben, haben nur einen Teil der Bevölkerung an Gewaltfreiheit beteiligen können. Selbst während der Massenmobilisierung für Freiheit in Indien war die Beteiligung auf einen Teil der Bevölkerung begrenzt. Und anlässlich von Gandhis Begräbnis verletzte die Regierung des befreiten Indiens Gandhis gewaltfreie Utopie, indem sie indische Soldaten an seinem Grab Salutschüsse abgeben ließ. Schritt für Schritt gab die Regierung die Gewaltfreiheit auf. Schließlich erwarb das Militär sogar Atomwaffen.

Bedrohung mit Gewalt und die Verletzung menschlicher Werte durch Unterdrückung bestehen während des gewaltfreien Kampfes und danach weiterhin. Bestimmte Gruppen diskriminieren, hassen und töten weiter, auch wenn die gewaltfreie Bewegung sich friedlich verhalten hat.⁴⁹⁹ Auch ist ja

⁴⁹⁹ Hier ist nicht die Rede von Einzelnen, die Gewaltverbrechen begehen, sondern von organisierten und (häufig) legalen Gewalt-Kampagnen von Gruppen, die Legitimität und Macht anstreben. Gewaltfreie Methoden im Umgang mit Einzelnen, besonders Geisteskranken und Menschen unter Drogeneinfluss, stellen ganz andere Anforderungen und dieses Thema liegt

bekannt, dass Konflikte Polarisierung und Eskalation hervorbringen.⁵⁰⁰ Wenn eine Konfliktgruppe Waffen hat und Gewalt anwenden will, kann sie das tun – besonders, wenn sie im Namen des Staates handelt (der der Definition nach ein Monopol auf den legitimierte Einsatz von Gewalt hat). In Kapitel 5 wurde schon festgestellt: Gewalt benötigt nicht die Mitwirkung der Betroffenen, denn Gewalt folgt auf eine Entscheidung, die nur eine Seite trifft. Der Kampf gegen Gewalt verlangt etwas mehr als Gesprächsförderung und das Brechen von Macht.

Der Wunsch zu schädigen, zu töten oder Gewalt auszuüben wird durch Feindbilder, Furcht, Hass oder andere psychische, politische oder kulturelle Kräfte wachgerufen. Er wird dadurch verstärkt, dass kulturelle Autoritäten, Regierungsstellen oder der Staat diese Emotionen zulassen oder sogar fördern.

Dieses Kapitel handelt von den Konzepten, die dafür notwendig sind, die Art und Weise darzustellen, auf die Gewaltfreiheit eingesetzt wird, um gegen Hass und Feindbilder von Gruppen während eines Konflikts anzugehen. Emotionen spielen eine wichtige Rolle sowohl bei der Anwendung von Gewalt als auch bei der Umwandlung von Konflikten und danach für die Möglichkeit, Konsens zwischen den Parteien zu fördern. „Jede Emotion motiviert und organisiert Auffassung, Erkenntnis und

außerhalb dieser Untersuchung (cf. Yoder, En beväpnad man anfaller din familj: Vad gör du då?, 1990). *What Would You Do? A Serious Answer to a Standard Question* (1983). *Was würden Sie tun? Analysen und Texte zu einer Standardfrage an Pazifisten und Kriegsdienstverweigerer*, Weisenheim am Berg 1985 (Hrsg.).

⁵⁰⁰ Glasl (Konfliktmanagement: Ein Handbuch zur Diagnose und Behandlung von Konflikten für Organisationen und ihre Berater, 1994: Part 2); Wallenstein (Understanding Conflict Resolution: War, peace and the global system, 2002: 34–5). Bergfeldt (1993: 358) zeigt, dass Gewaltfreiheit dazu neigt, eine solche Polarisierung auszugleichen.

Handlungen (Verhalten) auf besondere Weise“.⁵⁰¹ Meine Erörterung von Gewaltfreiheit gründet sich auf das Problem der entmenschlichenden Stereotype und Feindbilder in Konflikten, die von Macht und Gewalt gekennzeichnet sind. Darin wird „der andere“ (der gewaltfreie Aktivist) als nicht menschlich angesehen und man traut ihm nicht zu, dass er an einer zivilisierten, ausgehandelten Lösung mitarbeiten könnte.⁵⁰² Wenn der Sklave rebelliert, läuft er Gefahr, leiden zu müssen, denn das Bild vom Sklaven als einem „Feind“ verschwindet nicht einfach, nur weil der Sklave (mit oder ohne Gewaltanwendung) revoltiert. Gandhi und viele seiner Nahfolger haben darauf hingewiesen, dass rationale Argumente gegen den Hass nicht ausreichen und dass Leiden eine Möglichkeit sein kann, die emotionale Distanz zwischen den Konfliktparteien zu verringern.

Wenn jemand etwas wirklich Wichtiges tun will, darf er nicht nur die Vernunft befriedigen, sondern er muss auch das Herz anrühren. Der Appell an die Vernunft geht eher an den Kopf, aber das Eindringen ins Herz kommt vom Leiden. Es eröffnet das innerliche Verstehen.⁵⁰³

„Ins Herz“ treffen bedeutet, über ein geistig-rationales Argument hinauszugehen und Menschen dazu zu bringen, dass sie gefühlsmäßig verstehen. Der Schlüssel zu diesem gefühlsmäßigen Verstehen ist nach Gandhi das Leiden.

Im Unterschied zu Gandhis Theorie vom Leiden erörtere ich Gewaltfreiheit unter Zuhilfenahme von Goffmans Drama-Modell

⁵⁰¹ Izard and Ackerman ('Motivational, organizational, and regulatory functions of discrete emotions', 2000: 262).

⁵⁰² Vgl. Keen (Faces of the Enemy: Reflections of the hostile imagination: the psychology of enmity, 1988); Satha-Anand ('The nonviolence prince', 1981: 20); Stangor ('Stereotyping', 1999: 629–30); Tester (Sociologi och moral, 2000: 118–19).

⁵⁰³ Gandhi (1999: Volume 54: 48).

als eine riskante utopische Inszenierung.⁵⁰⁴ Goffman hat Habermas theoretisch inspiriert, aber wenn ich Goffmans Überlegungen direkt und nicht auf dem Weg über Habermas' Überlegungen benutze, hilft uns das, Habermas' Kommunikationstheorie mit einem grundlegenden Einwand entgegenzutreten: Es geht um das ernst zu nehmende Problem, dass Argumente für untauglich erklärt werden, weil sie von Menschen kommen, die als Personen wahrgenommen werden, die des Zuhörens nicht wert sind (zum Beispiel werden sie als „Wilde“ oder „Primitive“ angesehen). Dialoge brechen zusammen, wenn die Teilnehmer sich gegenseitig nicht als gleichwertig oder wenigstens als kompetente Dialogpartner anerkennen. Ein politisches Problem ergibt sich, nicht weil die *Argumente*, sondern weil die *Personen*, die sie ausdrücken, für untauglich erklärt werden

Eine derartige utopische Inszenierung – oder „Als-ob“-Handlung – ähnelt in gewisser Hinsicht dem, was in der Literatur sozialer Bewegungen als „vorabbildende Politik“ (unter anderem auch „Horizontalismus“ genannt) erörtert wird.⁵⁰⁵ Das heißt, Aktivisten experimentieren innerhalb ihrer Bewegungen mit dem Erschaffen einer neuen Gesellschaft und handeln „utopisch“. Jedoch unterscheiden sich utopische Inszenierung und „Als-ob“-Handlungen in einigen wichtigen Aspekten von Vorabbildung. In Ersteren geht es um eine Möglichkeit, die *innerhalb eines Gewaltkonflikts und in Konfrontation damit in*

⁵⁰⁴ Vgl. vor allem Goffman (Interaction Ritual: Essays on face-to-face behaviour, 1967; 1974; also Strategic Interaction, 1970). Inszenierung bedeutet, dass die physische Form oder ein organisiertes Ganzes in den Vordergrund tritt.

⁵⁰⁵ Breines ('Community and organization: the new left and Michels' "iron law"', 1980); Maeckelbergh ('The road to democracy: the political legacy of "1968"', 2011a; 'Doing is believing: prefiguration as strategic practice in the Alterglobalization Movement', 2011b).

die Zukunft gerichtet ist; dabei wird die große Gefahr einer gewalttätigen Gegenreaktion mit berücksichtigt. Utopische Inszenierung *konzentriert sich auf die Beziehung eines Einzelnen zu dem anderen*, dem Gegner, und sie versucht, herrschenden Bildern, emotionalen Voreinstellungen und Haltungen den Aktivistinnen gegenüber dadurch entgegenzuwirken, dass das Dargestellte *im Gegensatz* zu den Erwartungen des Gegners steht. Gleichzeitig verkörpert sie, in der Hoffnung, neue Beziehungen zum Gegner zu eröffnen, eine anziehend wirkende *gemeinsame* Möglichkeit, in Respekt und Gemeinsamkeit zusammenzuleben. Im nächsten Kapitel, dessen Thema die Schaffung einer neuen und gewaltfreien Gesellschaft ist, wird das Thema „vorabbildende Politik“ mehr Bedeutung zugemessen.

„Utopisch“ ist ein Begriff, den ich schon öfter gebraucht habe, ohne eine detaillierte Begriffserörterung anzubieten. Diese Erörterung ist jetzt fällig. Ich benutze den Begriff sowohl im allgemeinen Sinn als „zukunftsorientierte Handlung“ als auch im modernen Sinn, dass Menschen selbst eine neue Gesellschaft erschaffen. Ich benutze ihn jedoch nicht im traditionellen und negativen Sinn von „idealistisch“ oder „unrealistisch“; wenn dieser Sinn gemeint ist, sollte es *Utopianismus* heißen. Ich benutze den Begriff auch, mit besonderem Bezug auf die gewaltfreie Bewegung, im Sinn von „die Zukunft zur Gegenwart machen“, indem man „Situationen konstruiert“; das hat Ähnlichkeit mit dem Begriff, den die Situationisten in Paris in den 1950er und 1960er Jahren eingeführt haben.⁵⁰⁶ Die moderne Utopie wurzelt in einer räumlich orientierten literarischen Form (zum Beispiel Thomas Morus' Buch *Utopia* von 1516) und in einer religiösen Auffassung vom Kommen des „Tausendjährigen Reiches“ (Millennianismus) und stellt eine

⁵⁰⁶ Thörn (1997b: 48, Chapter 5, 271).

„Bewegung in der Zeit“ dar.⁵⁰⁷ Einer der Vorläufer der gewaltfreien Bewegung war Gerrard Winstanley mit seinen „Diggers“ im England des siebzehnten Jahrhunderts. Er schrieb einen der frühesten utopischen Texte. In *The New Law of Freedom* (1652)[*Gleichheit im Reiche der Freiheit*] schlug Winstanley die Einrichtung eines „Gemeinwohls“ vor, das später als lokales „Gemeingut“ geschaffen wurde. Das Denken über Utopien im 19. Jahrhundert ist durch den „emanzipatorischen Diskurs“ der Aufklärung und die Auffassung, dass Gesellschaft *verbessert* werden könne, gekennzeichnet.⁵⁰⁸ Gandhi sah absolute Gewaltfreiheit als etwas an, das zwar voll zu verwirklichen in der Praxis unmöglich sei, das jedoch ein bedeutsames Ideal sei, das dem Kampf die Richtung weisen könne.⁵⁰⁹

In den heutigen gewaltfreien Bewegungen gehören die organisierte Entwicklung alternativer Institutionen und Praktiken und „visionäre Übungen“ zur Ausbildung.⁵¹⁰ Man glaubt, dass eine gesellschaftliche Analyse der Probleme und eine Vision von dem, was man erreichen will, einem bei der Entwicklung einer Strategie des gewaltfreien Kampfes helfen könnten.⁵¹¹ Wenn man diese Strategie einsetzt, kann man Aktionen planen und durchführen.

Das Thema Leiden

⁵⁰⁷ Thörn (1997b: 49 ff.).

⁵⁰⁸ Thörn (1997b: 52).

⁵⁰⁹ Gandhi (1983: 27).

⁵¹⁰ Trainingskollektiv Graswurzelbewegung (1984: Kapitel 8). Vgl. auch „Gelenkte Phantasie“, die Vorstellung von einer nicht-sexistischen Gesellschaft (1984: Chapter 5: 3).

⁵¹¹ Trainingskollektive Graswurzelbewegung (1984: Kapitel 1, Einführung).

Eurer Fähigkeit, Leiden zu bereiten, ist unsere Fähigkeit, Leiden zu ertragen, ebenbürtig. Wir treten eurer physischen Kraft mit Seelenkraft entgegen. Tut uns an, was ihr wollt, und wir werden euch immer noch lieben. Wir können nicht mit gutem Gewissen euren ungerechten Gesetzen gehorchen und uns an euer ungerechtes System halten, weil Nichtzusammenarbeit mit dem Bösen ebenso eine moralische Verpflichtung ist wie Zusammenarbeit mit dem Guten, und deshalb sperrt uns ins Gefängnis und wir werden euch immer noch lieben. Bombardiert unsere Häuser und bedroht unsere Kinder und, so schwierig es auch sein mag, wir werden euch immer noch lieben. Schickt eure vermummten Gewalttäter zur Mitternachtsstunde in unsere Gemeinden, zerrt uns in eine Seitenstraße und lasst uns halb tot liegen, wenn ihr uns geschlagen habt, und wir werden euch immer noch lieben ... Seid versichert, wir werden euch mit unserer Leidensfähigkeit zermürben und eines Tages werden wir unsere Freiheit gewinnen. Wir wollen Freiheit nicht nur für uns gewinnen, sondern wir werden so an euer Herz und Gewissen appellieren, dass wir euch damit gewinnen und unser Sieg wird ein doppelter Sieg sein. (Martin Luther King)⁵¹²

Martin Luther Kings Auffassung von der politischen und verwandelnden Macht des Leidens leitet sich nicht nur vom Christentum her, sondern auch von Gandhi. Nach Gandhi ist es notwendig, dass die Teilnehmer an einem gewaltfreien Kampf diszipliniert sind, weil nur dann die Koordination und die Dynamiken funktionieren.⁵¹³

⁵¹² Zitiert in Dear (1993: 55). Originalzitat in Scott King (The Words of Martin Luther King, Jr., 1983: 73). Eine kürzere Version findet sich in Ansbro (Martin Luther King, Jr.: Nonviolent strategies and tactics for social change, 2000: 9).

⁵¹³ Gandhi (1970: 41–3; 1998: 10 ff.). Bergfeldt schreibt, „innere Einheit“ sei entscheidend für die Dynamiken der gewaltfreien Kampagne (1993: 357).

Um die Macht der Freiheit im gewaltfreien Kampf freizusetzen, müssen die Aktivisten ihre wahrheitssuchende Ehrlichkeit dadurch zeigen, dass sie dazu bereit sind, alles zu verlieren („Furchtlosigkeit“): ihr Eigentum, ihre Freunde, ihren Leib – alles außer ihrer „Ehre“. Diese ist das Einzige, was ihnen niemand nehmen kann.⁵¹⁴ Gandhi meint, dass die Bereitschaft der Aktivisten, für ihre Sache zu leiden und die Strafen des Gegners zu ertragen, dazu führt, das „Herz“ des Gegners zu erweichen, und dass die Aktivisten damit das Gewissen des Gegners erreichen und sein Mitgefühl erwecken. Diese Dynamik entsteht aus dem „freiwillig auf sich genommenen Leiden“ (oder „Selbstleiden“) das, wie schon gesagt, einen wesentlichen Teil des gewaltfreien Kampfes darstellt.

Freiwillig auf sich genommenes Leiden ist kein hilfloses Leiden, sondern es ist ein akzeptiertes, zielgerichtetes, absichtsvolles, standhaftes und öffentlich dargestelltes Leiden.⁵¹⁵ Es ist kein Leiden, das sich davon herleitet, dass man sich als wertlos oder als ohnmächtiges Opfer sieht, sondern ein Leiden, das sich aus dem Glauben an die eigene Integrität und an etwas von höherem Wert ergibt.

Gandhis Ansatz war in dem Sinne nicht der herkömmliche, als er meinte, dass Leiden einen Wert als Befreier *des anderen* habe, zur Befreiung von Herz, Mitgefühl und Gewissen des Unterdrückers dienen könne.⁵¹⁶ Satyagraha als eine

⁵¹⁴ Dies ist eine nüchterne und praktische Empfehlung für jeden Soldaten, auch einen gewaltfreien Soldaten. Krieg und Militär bringen oft Denkmodelle, die mit den in der Literatur der Gewaltfreiheit genannten vergleichbar sind (zum Beispiel Gregg 1935, Sharp 1973).

⁵¹⁵ Gandhi (1970: 142–7). „“

⁵¹⁶ „Und da ein Satyagrahi seinen Gegner niemals verletzt und immer appelliert, entweder an seine Vernunft durch sanfte Argumente oder an sein Herz durch Selbstopfer, ist Satyagraha doppelt gesegnet: sie segnet den, der sie praktiziert, und den, gegen den sie praktiziert wird“(Gandhi 1998: Volume 4: 30).

„Liebeskraft“ und die endlose Liebe zu unseren Mitmenschen gleichen, so Gandhi, der endlosen Fähigkeit, für die Wahrheit oder für das Leben unserer Mitmenschen Leiden zu ertragen. Gandhi schreibt, dass Satyagraha, Gewaltfreiheit und ziviler Ungehorsam nur neue Namen für das alte „Gesetz des Selbstleidens“ seien.⁵¹⁷ Die einzige Begrenzung der Anwendung von Gewaltfreiheit liege in der individuellen „Leidenstärke“ des Aktivisten.⁵¹⁸

Gandhi meint nicht, dass Leiden an sich stark sei, sondern dass Leiden dann stark sei, wenn es aus der Überzeugung von der Wahrheit stamme.⁵¹⁹ Der Grund dafür, dass Gandhi oft missverstanden wird, mag darin liegen, dass er gelegentlich Äußerungen in der Art von sich gibt, Aktivisten sollten „Freude am Leiden“ finden⁵²⁰ oder auch „[Schmerz] ist für einen *Satyagrahi* dasselbe wie Vergnügen“,⁵²¹ was so klingt, als priese er das Leiden an sich. Das hat einige Kommentatoren dazu veranlasst, diese Gedanken in Hinblick auf Gandhis Persönlichkeit, seine Kindheit oder den Hinduismus zu erklären, statt es als Teil eines sozial orientierten praktischen Befreiungskampfes zu sehen.⁵²² Meiner Ansicht nach sollte die Bekehrung „des Herzens“ jedoch als Versuch verstanden werden, *die Gefühlsblockaden zu lösen und den sozialen Abstand*

⁵¹⁷ Gandhi (1970: 142–7). Gandhi behauptet sogar, dass, je „reiner“ das Leiden sei, das Ergebnis umso großartiger sein werde. „Reinheit“ setzt voraus, dass das Leiden nicht aus egoistischen Gründen gesucht wird, zum Beispiel aus dem Wunsch nach Beifall oder Bewunderung oder als eine Behauptung von Heiligkeit oder Märtyrertum.

⁵¹⁸ Gandhi (1998: Volume 4: 17).

⁵¹⁹ Galtung and Næss (1990: 178–85, 259–60).

⁵²⁰ Gandhi (1970: 143).

⁵²¹ Gandhi (1998: Volume 4: 74).

⁵²² Vgl. zum Beispiel Hoerber Rudolph and Rudolph (Gandhi: The traditional roots of charisma, 1983: especially 42, 46 ff., 56).

*zwischen den Parteien, die sich im Konflikt miteinander befinden, zu verringern.*⁵²³ Freiwillig auf sich genommenes Leiden kann Empathie, Mitgefühl, eine andere Sichtweise und Vertrauen zur Folge haben oder auch nicht, je nachdem, wie mit dem Leiden umgegangen wird.⁵²⁴

In der Literatur über Gewaltfreiheit wird freiwillig auf sich genommenes Leiden im Allgemeinen als kreative Kraft gesehen, die Menschen und Gesellschaften zur Veränderung anregt.⁵²⁵ Natürlich behauptet niemand, dass Leiden unabhängig vom Thema, um das es geht, Mitgefühl für die Aktivisten schaffen würde. Sondern man ist der Meinung, dass dank der Konzentration auf das Thema und die Auffassung des Aktivisten davon, was richtig und wahr ist, Leiden zu einer die Wahrheit tragenden Kraft wird.⁵²⁶ Die vorhandene Literatur sieht freiwillig auf sich genommenes Leiden aus einigen Gründen als zweckmäßig an: Es zeigt einen Geist der Großzügigkeit, es ist eine Art Training in Selbstbeherrschung, es rettet Menschleben, es beweist Liebe, Aufrichtigkeit und Unterstützung der Erfüllung der Bedürfnisse des Gegners und es schützt das Leben anderer in dem Fall, wenn der gewaltfreie Aktivist einen Fehler macht.⁵²⁷

In den 1930er Jahren unternahm Gregg als einer der ersten Versuche, den gewaltfreien Kampf gemäß den Theorien der

⁵²³ Der Ausgangspunkt hier entspricht der Gefühls-Soziologie: Gefühle werden durch soziale Interaktionen, normgebende Ordnung und moralisches Urteil konstruiert (Johansson 1999: 64–8, 386–91). Vgl. auch Lewis and Haviland-Jones (Handbook of Emotions, 2000) und besonders Kemper ('Social models in the exploration of emotions', 2000).

⁵²⁴ Vgl. Næss (2002: 77 ff.) und die „Psychologie des Vertrauens“ bei Gandhi. Nancy Eisenberg schreibt, dass eine Perspektive haben zwar Verständnis einschließt, dass man aber nicht notwendig wie der andere fühle (in: Manstead and Hewstone 1999: 203).

⁵²⁵ Gregg (1935: 198–202).

⁵²⁶ Gregg (1935: 199).

⁵²⁷ Vgl. zum Beispiel Burrowes (1996: 111), Galtung and Næss (1990: 181–5).

Sozialpsychologie zu interpretieren. Er legte den Schwerpunkt nicht auf den Entwurf der Aktion *vor einem Publikum* („eine Vorführung“), sondern auf Energie, Gefühle, Initiative und Moral des einzelnen Kämpfers. Er erwähnt das Publikum nur als etwas, das die Dynamik verstärkt, und er belässt es bei der grundlegenden Einheit der Analyse jeder Interaktion: zwei Menschen. Gregg vernachlässigt sozialisiertes Rollenspiel bei der Interaktion von Gruppen. Dadurch entgeht ihm die Bedeutsamkeit davon, wie unsere Persönlichkeit aus der Kindheit erwächst, und zwar als Ergebnis eben davon, wie andere unser Verhalten, unsere Emotionen und unsere Moral sehen. Wir werden dadurch sozialisiert, dass wir andere sehen und von anderen gesehen werden, und dieses Sehen ist von größter Wichtigkeit dafür, wie wir die Rolle des Leidens in Gewaltfreiheit und Konflikten verstehen.

Der gewaltfreie Feminismus (und andere Quellen) kritisieren das Hervorheben des Leidens in Untersuchungen über gewaltfreie Aktion.⁵²⁸ Die Konzentration auf das Leiden hebe Stärke und Märtyrertum des Einzelnen hervor. Das könne man als etwas verstehen, das zu einer patriarchalischen Durchsetzung der Macht eines Mannes über einen anderen und seine Gefühle gehöre. Statt das Leiden zu betonen, versichern Feministen, dass gewaltfreier Kampf „Stärkung“ schaffe, einen Prozess des Selbstvertrauens und die Fähigkeit, seine eigenen Möglichkeiten als Individuum und als Gruppe einzusetzen. Wie Gandhi sehen sie Macht nicht als eine persönliche Eigenschaft, sondern als etwas, das innerhalb einer Beziehung geschaffen wird. Dadurch, dass man diese private oder politische Beziehung verändert, kann man Macht ausüben (im Sinn von Befreiung der Handlungsfähigkeit) und vermeiden, dass man entweder zum Unterdrückten oder zum Unterdrücker wird. Das findet durch den zweifachen Ansatz des gewaltfreien Kampfes statt:

⁵²⁸ Vgl. zum Beispiel McAllister (1982).

das, was an einer Person wertvoll ist, anerkennen und uns damit verbinden, wenn es gleichzeitig den unterdrückerischen Haltungen und dem unterdrückerischen Verhalten dieser Person entgegenwirkt und es infrage stellt.⁵²⁹

Der gewaltfreie Feminismus hilft uns erkennen, wie Ungehorsam angesichts unserer Furcht, Unvollkommenheit, der Gewohnheit zu gehorchen und der Verinnerlichung der Normen-Sozialisation möglich wird. Stärkung und Gruppen-Fähigkeit durch Solidarität bedeutet jedoch nicht, dass das Leiden verschwindet. Ebenso wie gewaltfreie Feministen meine ich, dass Gewaltfreiheit bedeutet, dass man die Gefahr, leiden zu müssen, auf sich nimmt. Die Gefahr, leiden zu müssen, tritt als unvermeidliche Folge für jeden auf, der sich auf einen Kampf einlässt, zumal dann, wenn er gleichzeitig darauf verzichtet, den Gegner zu verletzen.

Deshalb bleibt die kontroverse Frage offen: Welche soziale Funktion hat Leiden und welche Rolle spielt es in unserem gewaltfreien Kampf? Wir müssen verstehen, dass Leiden nicht ausschließlich im Zusammenhang mit Gewalt vorkommt. Nicht nur religiös Gläubige oder gewaltfreie Aktivisten sind bereit, Leiden für etwas zu ertragen, das für sie einen Wert darstellt. Soldaten sind bereit, ihr Leben für Pflichterfüllung und Nation einzusetzen. Eltern sind bereit, Leiden zu ertragen, um ihre Kinder zu schützen. Aktivisten unterschiedlicher Art sind bereit, für ihre ideologische Überzeugung, dass es eine bessere Zukunft für kommende Generationen geben werde, zu leiden. Gemeinsam ist all diesen verschiedenen Gruppen die Tatsache, dass sie glauben, Leiden leite sich von einer Pflicht her, einer Verantwortung für andere oder für etwas, die akzeptiert werden müsse, um das ersehnte Ziel zu erreichen. Der gewaltfreie Kampf unterscheidet sich jedoch in einem wichtigen Punkt vom

⁵²⁹ Meyerding (1982: 10).

Kampf mit dem Einsatz von Gewalt: Beim gewaltfreien Widerstand geht man der Gefahr mit offenen Augen entgegen, *ohne den Versuch zu unternehmen, sich zu verteidigen oder zu flüchten*. Man kann sagen, dass sich gewaltfreie Bewegungen dadurch definieren, dass sie (das Riskieren von) Leiden als Mittel im Kampf einsetzen.

Risikoreiche utopische Inszenierung

Gandhis These von der politischen Rolle des Leidens im Befreiungskampf wurde in zwei besonderen sozialen Kontexten entwickelt: im Südafrika der Rassentrennung und im kolonialen Indien. Beide waren von Rassismus und der Behauptung von ethnischer Überlegenheit und Unterlegenheit gekennzeichnet, dazu von Ideologien, die eine besondere Behandlung bestimmter Menschen erlaubte, die so dargestellt wurden, als wären sie weniger wert, und die Macht über diese Menschen verliehen. Aus diesem Grund musste ein Befreiungskampf die Menschlichkeit, Kultiviertheit und Gleichwertigkeit der Untergeordneten unwiderlegbar beweisen. Wenn das Ziel eine Gesellschaft mit guten Beziehungen zwischen allen Menschen war, war militärischer Kampf ausgeschlossen. Eine Möglichkeit, die Menschlichkeit der Befreiungs-Aktivisten zu verdeutlichen, war es, einen Mut zu beweisen, der sich von dem Mut unterschied, den die militarisierten Machthaber zur Schau trugen – den Mut, für seinen Glauben an eine auf Gleichheit beruhende Gesellschaft zu sterben.

Die Methode der gewaltfreien direkten Aktion des *Negro [sic]* ist nicht nur als Heilmittel gegen Ungerechtigkeit geeignet; ihr bloßes Wesen stellt den Mythos von der Unterlegenheit infrage. Selbst die am meisten widerstreben, sind gezwungen anzuerkennen, dass kein unterlegener Mensch einen Kurs wählen und erfolgreich verfolgen kann, zu

dem ein solch tiefgreifendes Opfer, so viel Tapferkeit und Geschick gehören. (Martin Luther King, 1963)⁵³⁰

Ich verstehe Gewaltfreiheit so: Der Aktivist nimmt das Risiko, leiden zu müssen, auf sich, um Feindbilder, emotionale Blockaden und Hass zu untergraben. Dies ist eine Möglichkeit, das Wachstum eines schwachen und *notwendigen Vertrauens* zwischen den Konfliktparteien anzuregen.⁵³¹ Leiden ist jedoch nicht der zentrale soziale Faktor in der Dynamik, sondern dieser liegt in der Neudefinition von Aktionen, Rollen und Situationen, die durch Gewalt erzeugt wurden. Was diese Neudefinition zu einer Macht an sich werden lässt, ist, dass sie *in konkreten Aktionenzum Ausdruck kommt*, in Aktionen, die in einer Situation ausgeführt werden, in der gewaltfreie Aktivisten *die Gefahr*, leiden zu müssen, *auf sich nehmen*. Dass gewaltfreie Aktivisten Leiden auf sich nehmen, ist darum von Bedeutung, weil es ein Zeichen ihrer Aufrichtigkeit und Hingabe ist. Dadurch, dass gewaltfreie Aktivisten aufgrund einer Vision und trotz der Gefahr, leiden zu müssen, in Aktion treten, sind sie als ernst zu nehmende Konfliktpartei zu betrachten. Sie sind dann nicht mehr „Niemande“, „Gottes Feinde“, „Verräter“, „Ratten“, „Kakerlaken“, „dreckig“, „Barbaren“, „Idioten“ oder „Tiere“. Gewaltfreiheit untergräbt Gewalt, indem sie eine praktische Neudefinition und das Aufsichnehmen der Gefahr, leiden zu müssen, miteinander verbindet. Das wird dadurch erreicht, dass die Feindbilder *vermenschlicht* werden.

Gewaltfreies Verhalten gestalten Bei modernen gewaltfreien Aktionen werden Gandhis anspruchsvolle Forderungen an die

⁵³⁰ Zitiert nach Kriesberg (Constructive Conflicts: From escalation to resolution, 1998: 113–14).

⁵³¹ Biggs schreibt auch, dass der Führer der Bewegung durch Opfer und die Gefahr, leiden zu müssen, innere „Glaubwürdigkeit“ gewinne (‘When costs are beneficial: protest as communicative suffering’, 2003: 18).

Aktivisten durch relativ praktische *Richtlinien der Gewaltfreiheit* ersetzt. Diese Aktions-Richtlinien sichern auch in heterogenen Gruppen, die sich aus rein taktischen Gründen um gewaltfreie Methoden sammeln, ein ausreichendes Maß an notwendiger gewaltfreier Disziplin.⁵³² Im Laufe der Jahre hat die Zahl der Richtlinien abgenommen und die Anforderungen sind gesunken.⁵³³ Der *National Lesbian and Gay March on Washington* stellte folgende typische Richtlinien auf:

Um Vertrauen aufzubauen und eine gemeinsame Grundlage für die Sicherheit zu schaffen, werden die Teilnehmer an der Aktion Oberster Gerichtshof gebeten, dem Folgenden zuzustimmen:

1. Wir werden allen Menschen, denen wir begegnen, eine Haltung von Offenheit und Respekt entgegenbringen.
2. Wir werden uns nicht einmal angesichts von Feindseligkeit auf physische Gewalt einlassen.
3. Wir bemühen uns darum, unseren Ärger, unsere Frustration und unsern Schmerz auszudrücken, ohne dass wir irgendeinen Einzelnen beschimpfen.
4. Wir werden Drogen oder Alkohol weder mitbringen noch zu einem anderen als einem medizinischen Zweck verwenden.
5. Wir werden keine Waffen tragen.
6. Wir werden weder rennen noch absichtlich Eigentum* zerstören noch auf irgendeine andere Weise Panik fördern

⁵³² Vgl. zum Beispiel die kambodschanische Bewegung Dhammayietra in: Moser-Puangsuwan and Weber (Nonviolent Intervention Across Borders: A recurrent vision, 2000: 262).

⁵³³ Vgl. zum Beispiel *Continental Walk* (The Continental Walk for Disarmament and Social Justice: Organizers manual, 1975); *A Day without the Pentagon* (A Day without the Pentagon: Tactical manual, 1998).

noch das Wohlergehen von irgendjemandem gefährden, der an der Aktion teilnimmt oder sich in der Nähe aufhält.

Von allen Teilnehmern an der Aktion wird erwartet, dass sie an einer Trainings-Sitzung in Gewaltfreiheit teilnehmen und dass sie sich in Bezugsgruppen zusammentun.

*Zwar ist die Zerstörung von Eigentum nicht notwendig oder in allen Fällen eine gewaltsame Handlung, sie kann jedoch, wenn sie inmitten einer großen Gruppe ausgeführt wird, eine gefährliche Situation schaffen.⁵³⁴

Auch wenn in den heutigen Richtlinien für Gewaltfreiheit nicht Gandhis anspruchsvolle Forderungen an gewaltfreie Aktionen gestellt werden, drücken sie *trotz Gewalt und Unterdrückung, die vom Gegner erwartet werden, Menschlichkeit* aus. Der Wille, anwendbare Richtlinien aufrechtzuerhalten, ist oft stark. Üblicherweise werden „Bezugsgruppen“, Arbeitsgruppen, „Friedenswächter“ (die Wachleute der Bewegung)⁵³⁵ und Training in Gewaltfreiheit eingesetzt, um den gewaltfreien Charakter der Aktion sicherzustellen.⁵³⁶ Mithilfe von *Bezugsgruppen* – das sind Kleingruppen, in die die Teilnehmer aufgeteilt sind – kann man Sicherheit, Unterstützung und Flexibilität schaffen. Das macht es möglich, konfrontative Aktionen mit vielen Teilnehmern auszuführen.

Das, was an gewaltfreien Aktionen wie denen, die im indischen Befreiungskampf ausgeführt wurden, wirksam war, war nicht, dass die Aktivisten für die Wahrheit litten, sondern dass die Aktionen eine *ansprechende Utopie* ausdrückten, die auf der Realität fußte, in der beide Parteien sozio-kulturell verankert

⁵³⁴ National Lesbian and Gay Civil Disobedience Action (Out & Outraged: Non-violent civil disobedience at the U.S. Supreme Court – for love, life & liberation, October 13, 1987, C.D. handbook, 1987: 10).

⁵³⁵ Livermore Action Group (1983: 41).

⁵³⁶ Livermore Action Group (1983: 41).

waren. Obwohl den Aktivisten Verachtung, Drohungen und Gewalt entgegenschlugen, handelten sie, *als ob* ihr Gegner ein Gleichgestellter, ein Freund wäre. Das wirkte auf die Menschen.

Das Ziel war Gleichberechtigung der Seiten und der Gedanke, dass Zweck und Mittel einander entsprechen müssten, erschien den Aktivisten als so wichtig, dass sie (um ihrer selbst willen) so handelten, als wäre das Ziel schon erreicht.⁵³⁷ Ich nenne eine *gewaltfreie „Als-ob“-Handlung in einer Situation, die man trotz der Gefahr, leiden zu müssen, auf sich nimmt*: Anwendung des Ziels in der Gegenwart. Durch „Als-ob“-Handlungen entstehen in der utopischen Inszenierung gleichzeitig zwei Prozesse: *Ungerechtigkeit* oder etwas Schmäähliches (die gewaltsame Unterdrückung von gewaltfrei Handelnden) wird bloßgestellt und gleichzeitig wird *Gerechtigkeit* oder etwas Wünschenswertes (durch das utopische Verhalten der gewaltfreien Aktivisten) dargestellt. Da die indischen Befreiungs-Aktivisten zukünftige Beziehungen mit den Briten aufbauen wollten, die durch Gleichheit, Freiheit und Respekt gekennzeichnet sein sollten, übten die Aktivisten umso mehr friedliche Disziplin, je mehr die Briten Gewalt anwandten und Hass bekundeten. Die „Als-ob“-Handlung gewinnt dadurch an Macht, dass sie den Feindbildern und Stereotypen widerspricht.⁵³⁸

Die Dynamik setzt voraus, dass die Mehrheit der Menschen in einer Welt leben möchte, in der Gleichheit, Freiheit und Respekt herrschen. Gewaltfreiheit *setzt einen Glauben an die*

⁵³⁷ Zwischen Gandhi (der den Wunsch nach guten sozialen Beziehungen mit den Briten in der Zukunft betonte) und anderen (die Indiens formelle und rechtliche Unabhängigkeit betonten) entstanden einige Konflikte.

⁵³⁸ „Es ist zu erwarten, dass Menschen ihre Ansichten über Außengruppen aufgrund von Kontakten mit Mitgliedern der Außengruppe ändern, wenn diese als Menschen wahrgenommen werden, die sich so verhalten, dass ihr Verhalten dem stereotypen Glauben widerspricht“ (Stangor 1999: 631, Kursiv vom Autor).

Möglichkeit des Menschen voraus, sich von Gewalt und Unterdrückung fernzuhalten. Bei einigen gründet sich dieser Glaube auf Religion, er kann jedoch ebenso gut säkular sein. Dieses Vertrauen zum Menschen beruht nicht drauf, dass er „wahrhaft“ gut sei und Gutes tun wolle, sondern darauf, dass Veränderung möglich ist.⁵³⁹ Gewaltfreiheit baut auf den Glauben, dass der gute Wille *immer* vorhanden sei, wenigstens als *Möglichkeit*.⁵⁴⁰

Manche Wünsche sind nicht leicht zu erfüllen. Oft gibt es viele Hindernisse. Menschen sehen vielleicht keine realistische Möglichkeit, ihrer ersehnten Vision entsprechend zu leben, solange es Menschen gibt, die sie bedrohen, oder solange die Gesellschaft die Fähigkeit von Menschen, Bosheit und Ausbeutung auszuüben, und den Wunsch zu herrschen akzeptiert und sie sogar dazu ermutigt. Manche Menschen haben in ihrem Leben vielleicht so viel Schmerz erfahren, dass sie aufgegeben haben. Es gibt einige individuell psychische und kulturell kollektive Hindernisse, die der gewaltfreie Kampf überwinden muss. Dadurch, dass der gewaltfreie Aktivist umso fürsorglicher und respektvoller handelt, je mehr Verachtung oder Gewalt ihm begegnen, versucht er selbst die „kalthertzigsten“ Gegner zu überzeugen. Die Aktivisten müssen zeigen, dass die „Feinde“ – denn so werden sie gesehen - ihre Gegner nicht verletzen werden, auch dann nicht, wenn diese ihre Waffen, Schutzausrüstung und Herrschaftsinstrumente

⁵³⁹ „Selbst wenn der Gegner den Satyagrahi zwanzigmal enttäuscht, ist er bereit, ihm ein einundzwanzigstes Mal zu vertrauen, denn bedingungsloses Vertrauen auf die menschliche Natur ist eben das Wesen seines Glaubens“ (Gandhi 1998: Volume 4: 74).

⁵⁴⁰ Næss meint, es gebe noch zwei weitere Voraussetzungen: dass es immer gemeinsame Interessen gebe und dass die Aktivisten die Aktion auch wirklich ausführen könnten (2002: 86).

ablegen.⁵⁴¹

Andere Kräfte wirken der Förderung von Gleichheit jedoch entgegen und es gibt vieles, das Aktivisten beim Verfolgen ihrer Ziele stören kann. Es gibt Beziehungen, die sich nicht auf Macht-Beziehungen gründen und daher von Nichtzusammenarbeit nicht betroffen sind. Sozialer und emotionaler Abstand zwischen den Konfliktparteien kann das Verständnis behindern.⁵⁴² Starke soziale Unterschiede zwischen den Parteien (hinsichtlich Schicht, Kultur, Ethnizität oder Geschlecht) können Entfremdung, Feindbilder, Vorurteile und sogar die Bereitschaft zu töten schaffen, besonders, wenn sie mit der ideologischen Darstellung der Unterlegenheit einiger Gruppen und wirklichen Unterschieden hinsichtlich der Privilegien verbunden sind.⁵⁴³

Indem man sich durch Gewaltfreiheit von Gewalt distanziert, versucht man die emotionalen Hürden zu übersteigen und den sozialen Abstand zu verringern. Dieser Versuch führt dazu, dass Aktivisten Gefahr laufen zu leiden. Leiden an sich schafft jedoch kein starkes Mitgefühl. Tatsächlich versteht sich das von selbst: Wenn es so wäre, dann wäre weder Massenmord noch

⁵⁴¹ Hierbei muss man verstehen, dass der gewaltfreie Kampf nicht voraussetzt, dass *jeder* Einzelne überzeugt oder emotional betroffen ist – die große Mehrheit genügt. Wenn die utopische Inszenierung mit Widerstand kombiniert wird, ergibt sich daraus, dass bestimmte Individuen (zum Beispiel die Machthaber) gezwungen sind, die Tatsache zu akzeptieren. Wenn das Brechen von Macht durch die Aktivisten so ausgedehnt und mächtig wird, dass die Machtgrundlage sich verschiebt (durch Streiks, Boykotts, massenhaften zivilen Ungehorsam und massenhafte Nichtzusammenarbeit neben anderen Aktionen), fallen Machthaber und Regime, ob sie überzeugt worden sind oder nicht (Chenoweth and Stephan 2011; Sharp 1973; 2004).

⁵⁴² Sharp (1973: 711–17); Christie et al. (Peace, Conflict, and Violence: Peace psychology for the 21st century, 2001: 41–2, 78).

⁵⁴³ Vgl. besonders „emotionale Distanz“ in: Grossman (On Killing: The psychological cost of learning to kill in war and society, 1996). Sharp spricht von „der Barriere der sozialen Distanz“ (1973: 711).

Konzentrationslager noch Krieg möglich. Dagegen ist entscheidend, warum und in welchen Situationen Aktivisten leiden und was sie tun, wenn sie betrafft werden.⁵⁴⁴ Wenn man sich (in einer Situation, in der man es vermeiden kann) *dafür entscheidet*, das Risiko des Leidens auf sich zu nehmen, ist das grundsätzlich etwas anderes, als wenn man dem Leiden nur als Opfer anheimfällt. Freiwillig auf sich genommenes Leiden bedeutet, dass der Preis, den das Leiden darstellt, als annehmbar hingenommen wird, um damit etwas von höherem Wert zu erreichen. Die Schwierigkeit in einem Konflikt, der mit Feindbildern beladen ist, ist es, eine Partei dazu zu bringen, die Mitglieder der anderen Partei als Mitmenschen mit menschlichen Werten zu verstehen, und auch dazu, Leiden als ein allgemein menschliches Problem zu sehen.⁵⁴⁵ Dem liegt der Glaube zugrunde, dass das Potenzial des Unterdrückers für brüderliche oder schwesterliche Gefühle befreit wird, wenn er *sich selbst* im Leiden des anderen *erkennt*. Um das zu erreichen, wird im gewaltfreien Kampf *in riskanten Situationen utopische Darstellungen* benutzt. Damit veranschaulichen Aktivisten eine allgemein anziehende Vision (Utopie), und das, obwohl sie Gefahr laufen, bestraft oder provoziert zu werden.⁵⁴⁶ Herrschende beidseitige Verdächtigungen in Konflikten bewirken, dass freundliche Gesten nicht überzeugen. Es ist noch etwas anderes von Nöten, um Freundlichkeit so deutlich werden zu lassen, dass sie nicht als Trick, Idiotie oder Feigheit verkannt werden kann. Wenn eine derartige Handlung denjenigen, der sie ausführt, etwas kostet, ist es schwerer, sie als unehrlich

⁵⁴⁴ Burrowes (1996: 111).

⁵⁴⁵ Lakey ('Mechanisms of nonviolent action', 1968: 386–93).

⁵⁴⁶ Das bewusste Einlassen auf ein Risiko für die Utopie unterscheidet die gewaltfreie Bewegung von dem breiteren Trend der „neuen sozialen Bewegungen“ seit den 1960er Jahren, die durch Handlungen in ihrer neuen, gelebten Utopie im Hier und Jetzt gekennzeichnet waren (Melucci 1989).

zurückzuweisen oder abzulehnen.⁵⁴⁷

Hier ein Beispiel für die soziale Dynamik des Risiko-Managements bei einer utopischen Inszenierung. Während der Zeit der Rassentrennung in den Vereinigten Staaten führten Aktivisten eine gewaltfreie Invasion der Strände durch, die für Weiße reserviert waren (*'wade-ins'*).⁵⁴⁸ Diese inspirierten im Mai 1959 eine lokale Bürgerrechtsbewegung in Mississippi.⁵⁴⁹ Gilbert Mason ging gemeinsam mit neun weiteren Schwarzen zum *Biloxi Beach*, der ein für Schwarze verbotener Teil der sehr langen Küste war. Es entsteht eine doppelte Dynamik, wenn ein schwarzer gewaltfreier Aktivist dafür bestraft wird, dass er, fröhlich singend, in Badehose und mit einem Picknick-Paket, von seiner Familie und Freunden begleitet, an einen Strand geht, der „nur für Weiße“ ausgewiesen ist: die Handlung ist sowohl gefährvoll als auch utopisch. Wenn die Aktivisten grob behandelt und ins Gefängnis gesteckt werden, weist das auf die Brutalität der Machthaber hin und gleichzeitig werden die guten Absichten der Aktivisten verdeutlicht. Nicht nur, dass die Bürgerrechts-Streiter eingesperrt wurden, sie wurden deshalb eingesperrt, weil sie an einem schönen warmen Sommertag am Strand die Gesellschaft von Menschen anderer Hautfarbe suchten. Unterdrückung wird nur umso grotesker und die Vision von Gemeinschaft wird nur umso anziehender, wenn gegen konstruktive gewaltfreie Aktivisten, die sich weder (mit Gewalt) verteidigen noch aufgeben, Gewalt angewendet wird. Je mehr

⁵⁴⁷ Glaube und Sichtweisen werden durch den Wahrheitsgehalt der Aktion auf die Probe gestellt. Gandhi meinte, dass man nicht einmal wissen könne, ob die „innere Stimme“ die Stimme Gottes oder die des Teufels sei, „denn beide ringen in der Brust des Menschen miteinander. Das Handeln bestimmt das Wesen der Stimme“

(Gandhi 1998: Volume 1: 35).Vgl. auch Gandhi (1998: Volume 4: 42).

⁵⁴⁸ Mason (Beaches, Blood, and Ballots: A black doctor's civil right struggle, 2000). Sharp (1973: 378) nennt die Technik *'wade-in'*.

⁵⁴⁹ Mohl (*'Civil rights movements'*, 2003).

Gewalt angewendet wird und je deutlicher die utopischen Symbole sind, umso schwieriger wird es aufrechtzuerhalten, dass die Macht legitim sei. Die gewaltsame Unterdrückung in den Südstaaten und die friedlichen Forderungen der Bürgerrechtsbewegung nach liberalen politischen Rechten standen in scharfem Gegensatz zueinander. Insofern ist es möglich, dass eine emotionale Distanz in einen gemeinsamen Wunsch nach Versöhnung verwandelt wird – wenigstens kann ein ausreichendes Maß an Vertrauen und Respekt hergestellt werden, das Verhandlungen über Veränderung möglich macht.

Nach Sharp können Teilnehmer an einem gewaltfreien Kampf, auch ohne dass sie einen religiösen Glauben haben, Leiden ertragen, wenn sie verstehen, dass die *Funktionen der Technik* verlangen, dass sie weder fliehen noch dem Wunsch nachgeben, sich zu rächen.⁵⁵⁰ Sharp nennt die Dynamik des Leidens des gewaltfreien Aktivisten *politisches Jiu-Jitsu*. Die konsequente Gewaltfreiheit lässt den Einsatz von Gewalt des Gegners im schlechtest möglichen Licht erscheinen; sie untergräbt die Legitimität der Gewalt und damit die Stellung der Machthaber. Die Wirkung der Gewalt fällt auf den Täter zurück, wie im Jiu-Jitsu, wo der Angriff zu einer Verteidigungskraft wird.⁵⁵¹ Diejenigen, die die pure Kraft der Gewalt einsetzen, kehren sich gegen sich selbst, weil die Aktivisten die Gewalt nicht legitimieren. Das führt zum Verlust an Unterstützung und zur Reduktion von Macht-Ressourcen. Sharp meint, dass Regime und Personen, die an der Macht sind, ihre Gewalthandlungen wenigstens vor möglichen und bestehenden Gruppen, die ihre

⁵⁵⁰ Sharp (1973: 554).

⁵⁵¹ Sharp geht über Gregg (1935) hinaus, versteht aber Jiu-Jitsu als etwas, das hauptsächlich politisch und sozial, nicht moralisch und individuell wirkt. Rigby nennt es „Kraft der Scham“ (2002: 5 ff.). Brian Martin entwickelt es als „Fehlzündung“. Vgl. seine Texte *online* auf www.bmartin.cc/pubs/peace.html (zugänglich 15.04.2017).

Macht unterstützen, legitimieren müssten.⁵⁵² Aus moralischen oder pragmatischen Gründen verzichten gewaltfreie Aktivisten darauf, sich zu rächen oder zu ihrer Verteidigung Gewalt einzusetzen. Für die Machtausübenden kann sich daraus Folgendes ergeben: Bündnisse werden zerrissen, neutrale Seiten ergreifen Partei und Unsicherheit verbreitet sich unter denen, die die Machtordnung bis dahin unterstützt haben. Parteien und Gruppen, die zuvor gleichgültig waren, leiden unter der Ausübung von Gewalt und sind also auch betroffen. Je mehr Gewalt ein Regime gegen eine Bewegung, die das Regime infrage stellt und die ohne Gewalt Widerstand leistet, anwendet, umso mehr bringt sich das Regime selbst in Verruf.⁵⁵³

Untergraben der Legitimität der Macht ist nur ein Teil der gewaltfreien Dynamik. Bei Gewaltfreiheit als Jiu-Jitsu geht es nicht nur um *ohne Gewalt*, sondern auch um *gegen Gewalt*, in diesem Fall als eine Form utopischer Inszenierung, es geht um eine Konfrontation, in der die Anwendung von Gewalt mit einer attraktiven Möglichkeit von etwas anderem verglichen wird. Wenn die Aktionen der gewaltfreien Bewegung die Brutalität des Gegners und die ansprechende Utopie der Gemeinschaft aufzeigen, entstehen bestimmte Möglichkeiten. *Wenn die emotionale Distanz überwunden wird, während gleichzeitig das Fundament der Macht und die politische Legitimität des Gegners untergraben wird, kann bei den gegnerischen Parteien Bereitschaft oder Wille zu Verständigung und Verhandlung freigesetzt werden.*

Emotionale Erpressung Wenn Aktivisten ihre eigene Wahrheit für die absolute Wahrheit halten, kurzfristige Erfolge suchen und Leiden für den Schlüssel zum Sieg halten, besteht die Gefahr, dass eine Verwechslung von Leiden und Wahrheit den Kampf

⁵⁵² Sharp (1973: 657–98).

⁵⁵³ Holm (1978: 102–4); Sharp (1973: 657 ff.).

kennzeichnet. Durch den Einsatz freiwillig auf sich genommenen Leidens können Aktivisten derartig starke emotionale Reaktionen hervorrufen, dass sie damit erreichen, dass andere sich ihren Forderungen unterordnen. Derartige Aktionen bringen die Gefahr *emotionaler Erpressung* mit sich. Die meisten trifft es hart, wenn sie sehen, wie andere leiden, besonders wenn sie in irgendeiner Weise dafür verantwortlich gemacht werden. Während der Zeit des Vietnamkrieges begingen Aktivisten in ihrem Widerstand Selbstmord, indem sie sich an öffentlichen Orten verbrannten („Selbstverbrennung“).⁵⁵⁴ In der heutigen Zeit haben sich mehr als 100 Tibeter im Protest gegen die chinesische Besetzung selbst verbrannt. Gandhi fastete nach Kräften, um seine gewaltfreien Aktivisten, seine Familie und andere indische Gruppen in solchen Fällen eines Besseren zu belehren, in denen er meinte, sie seien unterdrückerisch, und in denen er ihr Verhalten ändern wollte.⁵⁵⁵ Sein Fasten war oft unbegrenzt und das bedeutete, dass er damit offensichtlich sein Leben aufs Spiel setzte. Man kann berechtigterweise darauf hinweisen, dass Fasten in der indischen Kultur eine andere Bedeutung als in unserer Kultur hat. Bei uns wurde Gandhis Fasten als Buße für eigene moralische Fehler und die anderer verstanden („Reinigungsfasten“).⁵⁵⁶ Man kann jedoch aus gutem Grund ein Fasten bis zum Tod als etwas ansehen, das im Wesentlichen einem Hungerstreik gleicht und damit ein Erpressungsversuch ist, wenigstens im Westen.⁵⁵⁷ Jedenfalls

⁵⁵⁴ Vgl. zum Beispiel Wirmark (Kamp mot kriget: Buddisterna i Vietnam, 1974: 47–8).

⁵⁵⁵ Gandhi (1983: 57).

⁵⁵⁶ In: Goss and Goss-Mayr werden drei Fasten-Typen kategorisiert: Fasten zur Reinigung, politisches Fasten und Fasten als Erpressung (1990: 48). Die Autoren meinen, dass der dritte Typ „nicht zur gewaltfreien Befreiung gehört“.

⁵⁵⁷ Brad Bennet baut auf Sharp (1973) auf und meint, es gebe einen Unterschied zwischen Fasten, um moralischen Druck zu erzeugen,

werden die meisten Hungerstreiks von Gefängnisinsassen auf diese Weise durchgeführt. Sie verfallen wahrscheinlich darum darauf, weil ihnen normale politische Rechte und Freiheiten fehlen, sodass es für sie schwierig ist, auf andere Weise Ansprüche oder Proteste gegen Ungerechtigkeiten auszudrücken. Und auch andere üben Druck durch Leiden aus. 1999 fastete ein Aktivist für die Rechte von Tieren, bis er einem lebensbedrohenden Koma nahe war. Er knüpfte sein Fasten an konkrete Forderungen hinsichtlich der Tierschutz-Politik der britischen Regierung. Aller Wahrscheinlichkeit nach kann politisch motiviertes Fasten in Indien sogar als moralisches Problem auftreten, wenigstens die unbegrenzte Form; das hat Gandhi sogar selbst bemerkt.⁵⁵⁸ Kreativer gewaltfreier Widerstand setzt verschiedene Möglichkeiten ein, um schmerzhaftes Leiden herauszustellen - Erik Eriksson nennt es „demonstratives Selbst-Leiden“ -, das einem Publikum eine Reaktion ermöglicht. Wenn dieses Leiden so aufdringlich wird, dass diejenigen, die moralisch dafür verantwortlich gemacht werden, es nicht mehr ignorieren können, werden ihnen damit Zugeständnisse aufgezwungen.⁵⁵⁹

Gewaltfreie Aktivisten, die in ihrem Kampf auf kreative Weise die Gefahr, leiden zu müssen, auf sich nehmen wollen, dürfen nicht zulassen, dass ihr Leiden zu einem neuen Hindernis für Empathie, Vertrauen und das Bauen einer emotionalen Brücke wird. Deshalb dürfen sie auf keinen Fall aus ihrem Kampf eine Erpressung machen.

Unser gemeinsames Rollenspiel Wenn diese Sichtweise von gewaltfreiem Aktivismus aufgrund einer risikoreichen

Hungerstreiks und „satyagrahischem Fasten“ (vgl. ‘Fasting’ in Powers and Vogeley 1997: 177–8).

⁵⁵⁸ Juergensmeyer (2003: 56).

⁵⁵⁹ Erikson (1969: 242–3).

utopischen Inszenierung bis hierher als vernünftig angesehen werden kann, dann sollte eine soziologische Analyse des gewaltfreien Kampfes davon ausgehen, dass das (Risiko des) Leiden(s) an die Widerstandsaktionen gebunden ist, die Aktivisten ausführen, um andere von einem wünschenswerten Ziel (Utopia) zu überzeugen. Die Aktivisten haben den Wunsch, eine gemeinsame Vereinbarung mit dem Konfliktgegner zu erreichen (absolute Wahrheit). Eine schwierige Aufgabe ist es, die Handhabung dieses (Risikos des) Leiden(s) *soziologisch* zu beschreiben.

Gandhi unterscheidet zwischen einer Person und dem (gewaltsamen) Handeln einer Person. Das ist der Schlüssel zu einem soziologischen Verständnis von Gewalt. Im gewaltfreien Kampf wird zwischen dem Gegner als Person und dem Gegner als Inhaber einer Rolle *der* Unterschied gemacht, dass man die Person unterstützt und respektiert, während man die Rolle bekämpft. Es geht darum, „die Sünde zu hassen, nicht den Sünder“.⁵⁶⁰ Robert Burrowes schreibt, in Gandhis Ansatz der Gewaltfreiheit gehe es darum, die Bedürfnisse aller Beteiligten zu erfüllen:

[Eine] Kampfmethode, die drei Bedingungen erfüllt: Sie muss Strukturen zerstören, die die Erfüllung der Bedürfnisse verhindern, Strukturen schaffen, die die Erfüllung der Bedürfnisse ermöglichen, und während des gesamten Kampfes die Bedürfnisse der Konfliktparteien respektieren.⁵⁶¹

Der Konfliktgegner hat ein ursprüngliches und legitimes Bedürfnis nach u. a. Gemeinschaft, Sinn, Nahrung und Sicherheit. Es wird immer Situationen geben, in denen gewaltfreie Aktivisten ihre Gegner als Menschen unterstützen können und auch sollten. Diese Bestätigung der legitimen

⁵⁶⁰ Gandhi (An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth, 1927: 230).

⁵⁶¹ Burrowes (1996: 112).

Bedürfnisse eines jeden und die Trennung zwischen Mensch und Rolle gewährleisten das im Folgenden genannte Verständnis des gewaltfreien Kampfes: Er besteht in einer Mischung aus der *Unterstützung der Person* und dem *Widerstand gegen die Rolle* innerhalb ein und derselben Beziehung.

Effektive Kommunikation erfordert Verständnis füreinander. Die Interaktion muss für alle beteiligten Parteien dieselben Bedeutungen enthalten. Die Kommunikation bricht zusammen, wenn die Parteien nicht wenigstens eine gemeinsame Definition der Situation finden: Wer sind wir? Und was tun wir hier? Gewaltfreie Aktivisten benutzen dieses erforderliche Verständnis, um die Fixierung auf Rollen in Konflikten zu lösen.

In ihren Interaktionen *berücksichtigen sich die Menschen gegenseitig*.⁵⁶² Diese scheinbar einfache Feststellung bedeutet, dass die Akteure füreinander sensibilisiert sind, dementsprechende Urteile fällen, sich mit dem anderen identifizieren und versuchen herauszubekommen, was der andere tun wird. Diese Bewertung geschieht nicht nur zu Beginn der Interaktion, sondern *während der ganzen Zeit des Vorgangs*. Alle müssen alle anderen berücksichtigen und damit rechnen können, dass ihre Gegner dasselbe tun. Alle müssen sich auch bewusst sein, dass *die verschiedenen Seiten einander berücksichtigen*.⁵⁶³ Das führt zu etwas, das mehr als einfach nur die Summe der Aktionen ist, bei der eine Handlung auf eine andere ausgerichtet ist und so weiter. Sondern es ist eine Verbindung oder eine *Transaktion* von Handlungen, ein Zusammenweben, wie es im Laufe eines kreativen Dialogs stattfindet. Diese Transaktion wird innerhalb von Situationen aufgebaut und während der laufenden Aktion in einem fließenden Entwicklungsprozess konstruiert.

⁵⁶² Blumer (1969: 108).

⁵⁶³ Blumer (1969: 109).



Indien: Stellan nimmt an der Arbeit von Fischern in Kerala, Indien, teil.

Gewaltfreiheit benutzt die zum persönlichen Engagement gehörende Forderung nach Improvisation, die für die Gestaltung der Rollen notwendig ist.⁵⁶⁴ Gleichzeitig benutzt Gewaltfreiheit sozialen Druck, um die Anpassung an die bestehenden Normen zu erreichen. Um zu verstehen, wie das geschehen kann, kann man mit Goffman soziale Interaktionen mit der Metapher Theater beschreiben.⁵⁶⁵ Jede Frau spielt beispielsweise gleichzeitig verschiedene soziale Rollen (als Mutter, Lehrerin, Reserveoffizierin, Witwe usw.) und sie agiert vor verschiedenen Zuschauergruppen (Kindern, Schülern, Soldaten oder Verwandten). Manchmal klappt die strukturelle Unterscheidung nicht und dadurch entsteht ein Rollenkonflikt, sodass das

⁵⁶⁴ Lemert and Branaman (1997: 40–1, 229–61); Montiel ('Toward a psychology of structural peacebuilding', 2001); Sheldon Stryker in Manstead and Hewstone (1999: 486–7).

⁵⁶⁵ Lemert and Branaman (1997: xlv–lxxxii, 3–25, 35–41, 95–107).

angemessene Verhalten improvisiert werden muss (zum Beispiel wenn ein Kind Friedensaktivist wird). In Bezug auf jede Zuschauergruppe ist der soziale Raum in eine Vorder- und in eine Hinterbühne geteilt. Seine Rolle spielt man auf der Vorderbühne, wo die Vorstellung wie auf einer Theaterbühne abläuft,⁵⁶⁶ während auf der Hinterbühne, die den Blicken des Publikums entzogen ist, die Handlung völlig anders ablaufen kann: Man kann Witze über das Publikum machen, schwierige Stellen vor der Aufführung noch einmal durchgehen oder nach der öffentlichen Aufführung über die armseligen Bemühungen der Schauspieltruppe wütend werden. Ähnliches geschieht auch im Leben hinter den Kulissen. Auf der Hinterbühne, in internen Versammlungen der Bewegung, bereiten die gewaltfreien Aktivisten ihre Aufführung vor. Sie sprechen sowohl vor als auch nach ihrer Aufführung auf der Konflikt-Bühne darüber, welche Aktion passend ist oder war und welche nicht.

Dieser Sichtweise entsprechend, kann man einen Konflikt in eine Theateraufführung übersetzen, mit einer Bühnenstruktur und Requisiten (dem Kontext des Konflikts), einem Publikum (Gruppen, die nicht direkt beteiligt sind) und einer Rollenbesetzung mit festgelegten Rollen (die Handlungsmuster der Akteure), die in einer Aufführung des dramaturgischen Textbuches (Konfliktsituation, Konfliktthema und Konstellation der Konfliktparteien) koordiniert werden. Das soziale Zusammenspiel der Rollen funktioniert, wenn die verschiedenen Akteure eine etwa gleiche Definition von dem haben, „was wir hier tun“. Die allen gemeinsame Definition hält das Stück zusammen und das ist in einem Konflikt notwendig.

Hinter jeder Uneinigkeit steht die stillschweigende Vereinbarung über das Vorhandensein von Uneinigkeit. Sie ist gewissermaßen von Anfang an offensichtlich – in einem Theater dank dem Direktor und in der Gesellschaft aufgrund der von früheren

⁵⁶⁶ Goffman (1974: 97 ff.).

Generationen eingeführten Traditionen. Eine Definition dauert an, wenn sie in jedem neuen Stück oder in jeder sozialen Interaktion gemeinschaftlich neu erschaffen und verändert wird. An der gemeinsamen Definition festhalten ist eine grundlegende Regel, wenn eine soziale Begegnung funktionieren soll.⁵⁶⁷ Die Koordination verlangt daher, dass die verschiedenen Akteure der gemeinsam konstruierten Definition der Situation, den Verhaltensmustern, den Konflikthemen und der Konfliktgestaltung entsprechend handeln. Nur dann ist eine ununterbrochene soziale Interaktion möglich. Die Aufführung sollte auch das Publikum überzeugen; damit würde sie gesellschaftlich akzeptiert. Auch wie, wann und wo das Stück aufgeführt wird, muss geregelt werden, jedoch in Gemeinschaften mit verschiedenen Normen auf verschiedene Weise. Damit eine Aufführung glaubwürdig wird, müssen alle Akteure eine erprobte Verbindung mit ihrer Rolle eingehen und die Fähigkeit besitzen, die Rolle mit so viel Geschick und Engagement zu spielen, wie die Zuschauer erwarten.⁵⁶⁸ Das interpretierende Publikum ist sozusagen in diesem Kontext die einzige gesellschaftliche Instanz: Es entscheidet souverän darüber, was akzeptabel ist und was nicht.

Goffman meint, Menschen würden dadurch zu Individuen, dass

⁵⁶⁷ Lemert and Branaman (1997: 25). Die etablierte Definition einer sozialen Interaktion beherrscht die Interaktion, nicht umgekehrt (1997: 40). Das bedeutet, dass es für das Rollenspiel schwierig ist, die Definition zu untergraben, und es wird auf Korrekturen anderer Teilnehmer stoßen. Aus diesem Grund muss die Bewegung hinter den Kulissen des Konflikts internes Rollen-Training oder eine „Resozialisierung“ der Bewegung durchführen (in einem Kontext, in dem die abweichende Definition akzeptiert und zur herrschenden Norm wird), um dann in der Lage zu sein, nach draußen zu gehen und vertrauenswürdig und ausdauernd zu handeln.

⁵⁶⁸ Die Ausnahme ist, wenn man mit „Rollendistanz“ handelt; dadurch wird der „persönliche Stil“ einer Person gebildet (vgl. Lemert and Branaman 1997: 35–41, especially 36).

sie öffentlich geltend machten, was oder wer sie sind, und dass sie dann so zu handeln versuchten, als ob sie wirklich die Eigenschaften hätten, die zu haben sie behaupten.⁵⁶⁹ Das Problem des gewaltfreien Aktivistens ist, dass er auf andere Akteure und ein Publikum stoßen könnte, die im besten Fall skeptisch und im schlimmsten Fall feindselig sind. Diese Situation entsteht dadurch, dass gewaltfreie Aktivisten zuvor errichteten Normen zuwiderhandeln und damit den Rechtsbegriff einer Gesellschaft bedrohen. Man muss notwendigerweise eine Prüfung ablegen, um zu zeigen, dass man nicht „nur eine Rolle spielt“, sondern dass man wirklich die Person ist, die zu sein man behauptet, eine Art *Echtheitsprüfung*. Daran ist nichts Ungewöhnliches. Das Publikum hat immer den heimlichen Verdacht, den es aus eigenen Erfahrungen schöpft, dass innere Eigenschaften in Verhalten ausgedrückt werden, sodass es versteht, dass innere Eigenschaften falsch dargestellt werden können. Die Aufgabe des gewaltfreien Aktivistens, das Publikum (und andere Akteure) zu überzeugen, ist einfach die übliche Aufgabe, soziales Vertrauen zu gewinnen, nur in gesteigerter Weise und mit größeren Risiken belastet. Die Bürgerrechtsaktivisten, die Sit-ins in Cafés mit Rassentrennung durchführten, mussten Drohungen, Schläge und Auslachen ertragen, ohne sie zu erwidern oder von ihren Sitzgelegenheiten aufzustehen.⁵⁷⁰

Um soziologische Begriffe für die Art und Weise zu entwickeln, in der Gewaltfreiheit mit Leiden umgeht, müssen wir gewaltfreie Bewegungen zuerst einmal hinsichtlich eines Dramas verstehen, eines Dramas zwischen Protagonisten und Antagonisten in einem Wettbewerb um das Recht, die Interpretation des

⁵⁶⁹ Lemert and Branaman (1997: 16).

⁵⁷⁰ Vgl. zum Beispiel Hare and Blumberg (1968).

Publikums von Fairness und Machtbeziehungen zu lenken.⁵⁷¹ Lenken der Interpretation geschieht, während die Aktion *vorbereitet* wird, durch die Formulierung eines Textbuches, wenn die Aktion *läuft* durch Improvisation und *nach* der Aktion durch Anpassung im Evaluationsprozess. Das Aktions-Drama entsteht als eine geplante Intervention im öffentlichen Raum, der zur Bühne umgestaltet ist, auf der auch andere Akteure ihre Rollen spielen. Im Mittelpunkt steht die Rollenbesetzung, besonders die mit den Rollen, die man (vereinfacht) „Täter“, „Opfer“ und „Retter“ nennen kann. Wenn die Aufführung überzeugen soll, müssen die Aktivist:innen der Bewegung dramaturgische Loyalität, Disziplin und Anpassung an die Handlungen der anderen Akteure aufbringen.⁵⁷² Die Bewegung läuft immer Gefahr, als weniger wertvoll, als verantwortungslos, naiv oder verräterisch gebrandmarkt (oder stigmatisiert) zu werden. Dieser Gefahr muss die Bewegung ständig entgegenwirken. Die Interpretation des Dramas durch das Publikum ist ein umfassender Prozess, der immer das Stück beeinflusst und der von den Akteuren in ihrer Gesamtheit abhängt. Das Ziel und die treibende Kraft hinter den Aktionen der Bewegung im öffentlichen Raum sind die Umdeutung der Normen, Situationen und Rollen. Die Bewegung hofft durch zweierlei zum sozialen Wandel beizutragen: Zuerst versucht sie, die Öffentlichkeit und andere beteiligte Akteure dazu zu bringen, die vorhandene Situation als ungerecht und als etwas von allgemeinem Belang anzusehen, und dann veranschaulicht sie Lösungen. Durch unsere an die Umgebung gerichteten Aktionen, die sich auf unsere Interpretationen gründen, kann eine überzeugende neue Interpretation eine Verhaltensänderung in Gang bringen. Die gezielte Dramatisierung der Politik durch die Bewegung („Framing“) betont nicht nur Ungerechtigkeit und das

⁵⁷¹ Benford and Hunt ('Dramaturgy and social movements: the social construction and communication of power', 1995: 86).

⁵⁷² Goffman (1974: 185–99).

Problem, sondern nimmt auch die Verantwortlichen und ebenso Gerechtigkeit und die Lösung ins Visier. Dann wird die Bewegung zum Schlüssel dafür, dass die Lösungen machbar werden.⁵⁷³

Gewaltfreie Aktion ist performativ, nicht in dem Sinn, dass Akteure ein Stück aufführen, womit sie eine äußere Realität inszenieren ... sondern dadurch, dass Akteure die Realität in dem Augenblick schaffen, in dem sie sie aufführen..⁵⁷⁴

In einer konfliktbeladenen Interaktion bauen gewaltfreie Aktionen neue Interpretationen auf und kritisieren damit die etablierten Auffassungen.⁵⁷⁵

Ein Duell zwischen zwei Logiken des Dramas In der Soziologie ist der Begriff „soziale Rolle“ grundlegend, besonders innerhalb des symbolischen Interaktionismus Goffmans. Rollen sind vorgeschriebene Durchführungen von Handlungen in institutionellen Zusammenhängen oder in anderen Kontexten, die auf Regeln beruhen, und sie werden von anderen innerhalb der sozialen Umgebung als Erwartungen eines bestimmten Verhaltens gesehen. Ob sich Menschen mit ihren Rollen identifizieren oder nicht ist ein anderes Thema. Unabhängig davon erfahren sie fortwährend den sozialen Druck, den erwarteten Vorstellungen zu entsprechen. Rollen werden in Beziehung zu allgemeinen Normen gestaltet und sie müssen zusammenpassen. In einer heteronormativen Gesellschaft steht eine Mutter in Beziehung zu einem Kind und zum Vater des Kindes (als einer Rollengestaltung). Ein „Unterdrücker“ steht in

⁵⁷³ Johnston and Klandermans (Social Movements and Culture, 1995).

⁵⁷⁴ Bala (2004).

⁵⁷⁵ „Alles in allem kann es geschehen, dass Aufführungen einer Bewegung, die nicht mit der Interpretation der empirischen, erfahrenen und kulturellen Wirklichkeit des Publikums übereinstimmen, keine Resonanz bei ihm finden und es nicht dazu bewegen, aktiv an dem kollektiven Drama teilzunehmen.“ (Benford and Hunt 1995: 100).

Beziehung zu Unterdrückung. Die Rolle des Sklaven ist eine Voraussetzung für das Vorhandensein eines Sklavenhalters. Wenn sich eine Rolle verändert, müssen sich auch einige begleitende Rollen verändern. Gemäß Goffmans Drama-Perspektive üben Menschen einige Kontrolltechniken aus, die darauf abzielen, den Eindruck, den sie auf ein Publikum machen, zu steuern.⁵⁷⁶ Unter anderem übt man Ausdruckskontrolle über einander widersprechende Gefühle aus, denn deren Ausdruck könnte die Rolle gefährden. Zum Beispiel sollte man Gesichtsausdruck, Kleidung, Körpersprache und Klang der Stimme kontrollieren, damit sie zur Darstellung passen. Menschen haben auch die Tendenz, ihre Rolle vor dem Publikum zu idealisieren. Zweifel und Schwierigkeiten werden zwar bei der Aufführung versteckt oder geleugnet, nicht aber hinter den Kulissen.

In einer gewaltfreien Bewegung werden *herkömmliche Rollendisziplin und Idealisierung gestärkt* – und zwar durch bewusste Strategie und internes Training – *sodass eine utopische „Als-ob“-Handlung möglich wird.*⁵⁷⁷ Gewaltfreie Aktivist:innen stoßen im Konflikt durch ihre konstruierte Kombination von Ungehorsam (gegen offensichtlich ungerechte Regeln) und friedlichem Verhalten gegen das von ihnen erwartete Rollenverhalten. Plötzlich steht ein liebenswürdiger Rebell auf der Bühne. Eine Art „gewaltfreier sozialer Druck“ schafft die Möglichkeit, eine unterdrückerische Rollen-Struktur umzuwandeln.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Lemert and Branaman (1997: lxiv–lxvi).

⁵⁷⁷ Goffman (1974: 39–51) beschreibt das soziale Drama von der „Idealisierung“ der Akteure als etwas, das sich der Macht anpasst und das deshalb etwas zutiefst anderes als die Idealisierung der gewaltfreien Bewegung ist, die das Ideal ihrer eigenen kollektiven Normen im Widerstand gegen die bestehenden Machtbeziehungen verwirklicht.

⁵⁷⁸ Montiel (2001).

Im *Handbook for Nonviolent Action* (1989) gibt die *War Resisters' League* gewaltfreien Aktivisten, die in Gewalt-Situationen geraten, Ratschläge.⁵⁷⁹ Der Ausgangspunkt ist, dass ein Ziel „vernünftig“ ist, dass man selbst glaubt, „fair“ zu sein, und dass man das seinem Gegner vermitteln kann. Das Übrige ist eine Frage der Disziplin. Man sollte sich nur langsam bewegen, ankündigen, was man als Nächstes tun wird, nichts Bedrohliches, Kritisches oder Aggressives sagen, das Offensichtliche aussprechen („du tust mir am Arm weh“), die Erwartungen enttäuschen, ohne dass man bedrohlich auftritt, und man sollte „für den Gegner ein neues Szenario schaffen“, an die „bessere Seite“ und „den Anstand“ appellieren, dazu so kräftig, wie man kann, Widerstand leisten, ohne damit den Zorn des Gegners zu vermehren, und den Gegner freundlich dazu auffordern, ruhig mit einem zu sprechen. Der Aktivist hört zu und übt keine Kritik an dem, was der andere sagt. Diese Regeln können in verschiedenen Handbüchern für Gewaltfreiheit variieren, aber sie sind einander ähnlich und es geht immer darum, dass die gewaltfreien Aktivisten die Initiative zu ergreifen und so zu handeln versuchen, als ob die beiden Seiten Freunde auf Augenhöhe wären.⁵⁸⁰ Das Ziel ist, das Unterdrückungs-Drama abubrechen, *indem mandas Unerwartete tut*: nicht mitgehen, nicht die Rolle des Opfers oder Angreifers übernehmen, vor einem Angriff lächeln, dem Gegner in die Augen sehen und ihm zur Begrüßung die Hand hinstrecken oder etwas anderes Unerwartetes tun: nach dem Weg zu einer Touristenattraktion fragen oder in einem epileptischen Anfall zu

⁵⁷⁹ War Resisters' League (1989: 5); die Autoren des Handbuchs entnahmen den Rat einem Artikel von Markley Morris.

⁵⁸⁰ Eine weitere Liste von Empfehlungen findet sich in: MPD (1994: 33); Yoder (1990); Painke („Selbstbestimmtes Handeln in Situationen personaler Gewalt“, 1991).

Boden fallen.⁵⁸¹

In Roxby in Australien standen Polizisten 1984 in einer Reihe dicht nebeneinander, um ein Uran-Bergwerk zu schützen. Vor ihnen stand eine entsprechend lange Reihe von Aktivisten:

Wut und Furcht wurden größer, [als ein] Maori-Aktivist ruhig in dem Gang zwischen den beiden Reihe entlang schlenderte, dabei auf seiner Gitarre spielte und dazu sang. Die Gruppe wich zurück, denn sie war von der Aktion einer dritten Partei verwirrt. Dann kam ein Akrobat, der in Saltos und Flip-Flops zwischen den Reihen entlang turnte ... an jenem Tag kam es zu keiner Gewaltanwendung.⁵⁸²

Das Unerwartete wird nicht nur durch die Reaktion der Aktivisten geschaffen. Manchmal ist entscheidend, *wer reagiert*. Am 24. Februar 1988 räumten Polizisten mit Polizeihunden ohne Vorwarnung eine Straßenblockade von 150 Aktivisten. Das war während des Kampfes der Umweltschützer gegen die geplante Autobahn in der schwedischen Provinz Bohuslän.⁵⁸³ Die Leute waren bestürzt und einige wurden verwundet, aber der Polizeichef sagte ganz ruhig, sie hätten nur ihre Aufgabe erfüllt. Das Problem war allerdings, dass einer der anonymen Aktivisten der Polizist und Umweltaktivist Erol Coleman war. Die Polizisten hatten einen Kollegen geschlagen. Die Grenze zwischen „Aktivist“ und „Polizist“ war verwischt und die Debatte über Polizeigewalt gewann neue Bedeutung. Bei einer anderen Umweltschutz-Aktion verhafteten die Polizisten ruhig und routiniert Aktivisten, die in den Bäumen saßen und versuchten, die Abholzung zu verhindern. Als sie verhaftet werden sollten, blieb ein Aktivist in einem Baum sitzen; er hatte einen Schlafsack und Proviant bei sich. Die Polizisten entdeckten, dass er einer ihrer Kollegen war, Lars-Eric Persson, der für die Polizeistation

⁵⁸¹ In Tübingen nannten das Trainer in Gewaltfreiheit „paradoxe Intervention“.

⁵⁸² Branagan (‘The art(s) of nonviolent activism’, 2002).

⁵⁸³ Vgl. Dejke (1989) über die Umweltschützer.

Uddevalle verantwortliche Polizeibeamte. Ein Polizeibeamter hatte einen Baum besetzt und nun hatten Polizisten ihn verhaftet. Die Rollenerwartungen waren enttäuscht worden. Ein ähnlicher Fall und eine Mediensensation gab es in Westdeutschland, als ein Richter am Bezirksgericht in Schwäbisch Gmünd einen anderen Richter verurteilen sollte, der an der Blockade von Atomwaffentransporten beteiligt gewesen war. Als dann 500 Richter eine Anzeige in der Zeitung veröffentlicht und ihre Unterstützung der Aktion bekundet hatten, wurde die Rollenkonfusion vollkommen. Auf wessen Seite stand das Gesetz nun wirklich?

Ein unerwarteter Einbruch in das etablierte Drama kann auch durch neue Gruppen geschehen, die mit einer gewaltfreien Intervention in die Situation eintreten. Schon 1966 versuchte die britische Organisation *Non-Violent Action* in Vietnam die Bombardements zu beenden, indem sie Hunderte von Freiwilligen aus der westlichen Welt organisierte, die die bedrohten Dörfer in Nordvietnam durch ihre physische Gegenwart im Zielgebiet der Bomben schützen sollten.⁵⁸⁴ Aber die Intervention war ein fataler Misserfolg, unter anderem wegen schlechter Organisation und fehlender Unterstützung und fehlenden Trainings. Etwas bessere Ergebnisse wurden erzielt, als die Vietnamesen selbst Selbsthilfe-Dörfer einrichteten und Buddhisten für den Wiederaufbau bombardierter Dörfer anwarben, die die Dörfer, jedes Mal, wenn sie bombardiert worden waren, wieder aufbauten; allerdings wurden einige von ihnen ermordet oder deportiert.⁵⁸⁵ Sie trotzten dem Krieg, indem sie mitten durch den Kugelhagel der kämpfenden Parteien gingen und sich selbst in den Straßen

⁵⁸⁴ Moser-Puangsuwan and Weber (2000: 345).

⁵⁸⁵ Die Arbeit war der Beginn von '*Engaged Buddhism*' und wurde 1964 von der *School of Youth for Social Service* organisiert (vgl. Nhat Hanh 2003: 94 ff.).

Saigons mit Benzin übergossen und anzündeten.⁵⁸⁶ Ähnliche Interventionen erfolgten bei vielen anderen Gelegenheiten in Kriegsdramen. Der Widerstand gegen den illegalen Krieg der USA gegen den Irak und dessen Besetzung wuchs dank dem Aktivismus einer unerwarteten Gruppe: Es waren die Überlebenden des Terroranschlags vom 11. September 2001 und Verwandte von Menschen, die dabei gestorben waren.⁵⁸⁷ Derartige Interventionen mögen gut oder schlecht organisiert sein, aber in jedem Fall durchbrechen sie die voraussagbare Logik von Verteidigung und Angriff mit Gewalt zwischen stereotypen Feindgruppen, in die ein Krieg Menschen hineinzieht.

Eine wirksame Methode ist es, *die Situation neu zu definieren*. In Australien ist der *Anzac Day* ein jährlich wiederkehrender Gedenktag, an dem die Menschen um die australischen Soldaten trauern, die im Krieg gefallen sind. Als 1980 in Canberra das Militär seine jährliche Parade durch die Stadt zum Gedenken an die gefallenen Kameraden abhielt, folgten einige Frauen der Parade. Auf den Schildern, die sie trugen, war zu lesen, dass sie um die Frauen trauerten, die während des Krieges von Soldaten vergewaltigt worden waren.⁵⁸⁸ Die Frauen wurden verhaftet, aber im Jahr darauf waren es noch mehr Frauen, die der Parade folgten.

Anfänglich schaffen derartige gewaltfreie „Als ob“-Aktionen ein soziales Chaos, dann nämlich, wenn vorgefasste Ideen über eine Situation und die Rollen der Beteiligten zerstört werden.⁵⁸⁹ Die

⁵⁸⁶ Queen ('The peace wheel: nonviolent activism in the Buddhist tradition', 1998: 39).

⁵⁸⁷ Potorti (September 11th Families for Peaceful Tomorrows: Turning our grief into action for peace, 2003).

⁵⁸⁸ Martin (1984: Chapter 10).

⁵⁸⁹ Bläsi schreibt, dass Gewaltfreiheit anfänglich bei den Gegnern „Rollenverunsicherung“ schaffe, dann „Rollenaufweichung, Rollenbruch und Rollenwechsel“ (Konflikttransformation durch Gütekraft: Interpersonale

Verwirrung entsteht, weil das erwartete Rollenverhalten, auf dem die Koordination von sozialer Interaktion beruht, durchbrochen wird. Andere werden in ihrer Auffassung von dem, was sie tun, erschüttert und normale soziale Interaktion wird unmöglich. Das Textbuch des Dramas bewirkt, dass die Rollen voneinander abhängen. Es ist wie im Theater. *Hamlet* aufführen ist nicht möglich, wenn die Akteure nicht den erwarteten Text und das erwartete Verhalten bringen.

In der Woche vor Weihnachten 1974 überraschte ein seltsamer Anblick die Bewohner von Kopenhagen: ein '*julemandshær*' (eine Armee Weihnachtsmänner) von 100 als Weihnachtsmänner verkleideten Aktivisten marschierte in militärischer Formation durch die Straßen der Stadt.⁵⁹⁰ Vor diesem *julemandshær* rollte eine 6 Meter hohe traditionelle „Weihnachtsgans“ und ein den Oberbefehl führender Weihnachtsmann mit einer roten Fahne marschierte nebenher. Noch bevor sie einen Blick auf die seltsamste Armee, die jemals in Kopenhagen einmarschiert war, erhaschen konnten, hörten die erstaunten Stadtbewohner die Militärstiefel der Weihnachtsmänner in rhythmisch stetigem Marsch und dazu ihre seltsamen Weihnachtslieder. Nachdem sie die Alten und Kranken im Nørre-Hospital mit Liedern und kleinen Weihnachtsgeschenken unterhalten hatten, marschierten sie zu einer Porzellanfabrik weiter, aus der die Hälfte der Arbeiter entlassen worden war. Weihnachtsmann Thiel erklärte den Vorarbeitern, dass sie einen großartigen Plan für eine neue und nützliche Form von Produktion hätten, die die Fabrik einführen könnte, sodass keiner von ihnen arbeitslos würde. Nach einigen Verhandlungen konnten sie die Arbeiter im Speisesaal

Veränderungsprozesse, 2001: 58).

⁵⁹⁰ Rasmussen (Solvogner: Fortællinger fra vores ungdom, 2004: especially 212–13). Es war die Straßentheatergruppe Solvogner, die ihre Basis im autonomen Viertel Christiania in Kopenhagen hatte, die als Weihnachtsmännerarmee auftrat.

versammeln. Dort luden die Arbeiter die Weihnachtsmänner zum Bier ein, diese sangen und alle tanzten eine Stunde lang miteinander, bis die Polizei kam. Nachdem die Weihnachtsmännerarmee brutal vom Fabrikgelände vertrieben worden war, marschierte sie zum Arbeitsgericht. Dort warteten ein Kran, Pressluftborer und Vorschlaghammer, die die Weihnachtsmänner gemietet hatten, auf sie. An den Kran hängten sie eine Fahne, auf der stand: 'Klassedomstol – Knus den!' („Klassen-Gericht – zerschlagt es!“). Von oben auf dem Kran verlas der Weihnachtsmann Skousen eine Rede, die der Jura-Professor Ole Krarup über die Ungerechtigkeit des Arbeitsgerichts geschrieben hatte. Im Durcheinander, das eine plötzlich gezündete Rauchbombe ausgelöst hatte, griff das *julemandshær* das Gerichtsgebäude mit Vorschlaghammern an und machte sich daran, das Gebäude abzureißen. Wieder wurden die Weihnachtsmänner verhaftet. Am Sonntag, dem 22. Dezember marschierten sie wieder durch die Straßen Kopenhagens. Dieses Mal gingen sie in das beliebteste Warenhaus. Am lebhaftesten Einkaufstag des Jahres begannen sie, Bücher aus der Bücherabteilung zu verteilen. Die Weihnachtsmänner wünschten allen Fröhliche Weihnachten und die glücklichen Kunden nahmen die kostenlosen Bücher gerne an. Aber nach einer Weile wurde eine Warnung über das Lautsprechersystem gesendet und die Polizei wurde gerufen.

Wenn eine „Als-ob“-Handlung zum Chaos geführt hat, gibt es verschiedene Versuche derer, die in Reichweite des Chaos sind (anderer Akteure und des Publikums), die Abweichler dazu zu bringen, in alte Gewohnheiten zurückzufallen. Einige versuchen, die Definition der früheren Situation und des früheren Dramas wiederherzustellen. Wenn die Abweichler nicht gleich aufgrund des sozialen Drucks aufgeben, folgt ein Kräftemessen. Dieses Kräftemessen ist ein *sozialer Anpassungs-Kampf*, der sich in zwei Richtungen entwickeln kann: Entweder werden die Abweichler dazu gebracht, in ihre alten Rollen zurückzukehren, oder alle

Akteure improvisieren gemeinsam ein neues Drama, und zwar eines, das sich so sehr unterscheidet, dass es funktioniert.

Auf ähnliche Weise veränderten die Sit-ins der Bürgerrechtsbewegung den amerikanischen Süden. „Weiße Südstaatler waren zunächst gereizt, dann wütend, dann verwirrt und dann kamen sie an vielen Orten ziemlich schnell dazu, die Berechtigung des Protestes zu begreifen.“⁵⁹¹ Der entscheidende Druck zur Anpassung ergibt sich aus dem Mangel an Alternativen. Auf irgendeine Weise muss das Zusammenspiel der Menschen in täglichen sozialen Situationen weitergehen; wenn nicht, funktioniert die Gesellschaft nicht. Häufiger geschieht es allerdings, dass Abweichler dem starken Druck der etablierten Muster, eines ungeduldigen Publikums und einer großen Gruppe von Gegenakteuren nachgeben.

Die schwierigste Aufgabe für die Bewegung ist deshalb nicht das Organisieren einer einzelnen dramatischen Intervention. Es ist das *Aufrechterhalten* ständigen gewaltfreien Widerstandes während eines langen Kampfes, das den Schlüssel zum dramaturgischen Erfolg darstellt. Dabei geht es darum, dass ein *Kollektiv* die utopische Aktion aufrechterhält. Isolierte gewaltfreie Aktionen werden als einzelne Abweichungen vom etablierten Stereotyp ignoriert – allerdings wird das Stereotyp dadurch immer auch ein wenig untergraben.⁵⁹²

Was den Kampf der Bewohner von Kynnefjäll in der Provinz Bohuslän in Schweden auszeichnete, war nicht, dass sie im April 1980 ihre Häuser verließen, um Maschinen davon abzuhalten, auf das Gebiet zu fahren, das gemäß dem Programm der Regierung für radioaktiven Abfall vorgesehen war,⁵⁹³ und auch nicht, dass sie sich in ihrer Gemeinde so einig waren, sondern, dass sie entschlossen waren, ihre Umgebung wirklich zu

⁵⁹¹ Seifert (1965: 55).

⁵⁹² Stangor (1999: 632).

⁵⁹³ Noresson (Kynnet som försätter berg, 1985).

schützen, anders als Leute, die sagen, sie wollten etwas tun, ohne doch das, was sie sagen, wirklich zu meinen. Sie setzten die Besetzung fort, auch als die Maschinen abgezogen worden waren, und sie verlangten ein schriftliches Versprechen von der Regierung, dass in ihrem Bezirk kein nuklearer Abfall deponiert werden sollte. Von 1980 an bewachten sie das Bergland Tag und Nacht. Eine Wachhütte sorgte in Winternächten für die notwendige Wärme, die Elektrizität dafür wurde aus Windkraft gewonnen. Nach zwanzig Jahren bekamen die Bewohner von Kynnefjäll von der schwedischen Regierung endlich das verlangte Versprechen in Form eines Briefes des Umweltministers Kjell Larsson. Er schrieb, dass das Hochland nicht mehr als Ort für eine Endlager infrage komme. Am 7. Februar 2000 hörten sie endlich auf, das Bergland zu bewachen.⁵⁹⁴

Das neue Rollenverhalten („Als-ob“-Handlung) untergräbt etabliertes Verständnis und führt damit zur Möglichkeit eines neuen Verständnisses: ein gemeinsames Drama mit neuen Rollen. Wenn das neue gewaltfreie Rollenverhalten aufrechterhalten wird und wenn es nicht ignoriert werden kann (das heißt, es ist so umfassend, dass es die normale Ordnung stört), sind andere Akteure gezwungen zu entscheiden, ob sie ihre Rollen anpassen oder die Saboteure des Dramas entfernen wollen. Die ursprünglichen Rollen der Charaktere, das Bühnenbild und das Textbuch können angepasst werden und der Veränderung Rechnung tragen, *wenn* das neue Verhalten sowohl verständlich als auch regelgerecht ist, das heißt: voraussagbar. Eine *gemeinsame Improvisation* wird möglich, wenn Vertrauen auf das neue Handlungsmuster besteht. Da das Durchbrechen der Rollen nicht zufällig, sondern dem neuen Muster gemäß geschieht, besteht wenigstens die Möglichkeit, dass weitere Akteure teilnehmen. Eine soziale Handlung ist wie

⁵⁹⁴ Dielemans and Quistbergh (2000: 148 ff.).

ein Theaterstück; man kann es unmöglich aufführen, wenn andere nicht entsprechend verständlichen Verhaltensmustern handeln, die miteinander verbunden werden können. Die Menschen müssen innerhalb eines bestimmten Rahmens gemäß ihren jeweiligen Erwartungen handeln, wenn sie zusammen etwas aufführen sollen. Das bedeutet nicht, dass Stereotype für soziale Interaktion notwendig wären, sondern nur, dass die Improvisation ein Thema haben, bestimmte Grenzen einhalten und die Handlung erkennbar und verständlich sein muss.⁵⁹⁵

Aber die „Als-ob“-Handlung schafft nur diese Möglichkeit und mobilisiert eine erleichternde Kraft (einen *sozialen Druck zur Anpassung*). Der soziale Druck zur Anpassung an die alten Normen, das alte Drama und die alten Rollen ist gewöhnlich stark. „Die vielen kognitiven und motivierenden Prozesse, die der Entwicklung und Aufrechterhaltung von Stereotypen zugrundeliegen, lassen diese höchst widerstandsfähig gegen Veränderung werden“⁵⁹⁶. Und das umso mehr, wenn die Gegner starke Emotionen oder Bedrohungen erfahren. Ein Theaterdirektor kann eine neue, gewaltfreie Rolle gegen eine austauschen, die der alten entspricht. Genau das geschieht, wenn gewaltfreie Aktivisten ins Gefängnis gesperrt oder getötet werden und die Übrigen daraufhin zu ihrem Gehorsam zurückkehren.

An diesem Punkt ist die Fähigkeit der Bewegung, ihre dramatische Intervention wiederaufzunehmen – wenn notwendig immer wieder –, entscheidend dafür, ob Vertrauen auf das neue Verhaltensmuster entstehen kann oder nicht.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ Waterhouse (Design Improv: An investigation into creating a design method for interaction design that is based on the ideas of improvisational theatre, 2005).

⁵⁹⁶ Stangor (1999: 630).

⁵⁹⁷ Die Bewegungskultur muss Unterstützung bieten und jeder Aktivist muss Möglichkeiten finden, mit Frustration fertigzuwerden. Vgl. Robert Coles, der als

Wenn die Aktivisten weiterhin trotz Strafen und Provokationen durch ihren Respekt, ihre Offenheit und ihre Gewaltfreiheit die Erwartungen an ihre Rollen enttäuschen, kann ein neues Interaktionsmuster selbst Gegnern und misstrauischen Parteien glaubhaft erscheinen. Damit die Konflikttransformation gelingt, ist es auch wichtig, dass sich die anderen Akteure nicht bedroht fühlen und dass eine „Werte-Allianz“ geschlossen werden kann.⁵⁹⁸

Wenn Aktivisten alle Prüfungen des Leidens bestehen, ohne ihre dramatische Intervention aufzugeben, können Misstrauen und Hass, die sich im Feindbild ausdrücken, umgewandelt werden und stattdessen kann eine kollektive *Erwartung* eines neuen Verhaltens entstehen. Damit Interaktionen überhaupt funktionieren können, ist irgendeine Form von *gegenseitigem Verständnis* notwendig. Diese Kombination von *Erwartung* und *Verständnis* kann als die sozial wirksame „unsichtbare Kraft“ der Gewaltfreiheit verstanden werden, die Gandhi erörtert hat. In dieser dramaturgischen Interpretation des gewaltfreien Kampfes wird Leiden zu einer *Echtheitsprüfung* für das neue Gleichberechtigungs-Drama.

Eine inklusive Identifikation

Wir müssen bewirken, dass [der Gegner] das Gefühl bekommt, dass er in uns einen Freund hat, und wir sollten versuchen, sein Herz zu erreichen, indem wir ihm, wenn immer möglich, einen humanitären Dienst erweisen. Tatsächlich ist die Bewährungsprobe der Gewaltfreiheit die,

Psychologe in der Bürgerrechtsbewegung in den USA arbeitete ('Social struggle and weariness', 1969).

⁵⁹⁸ Bläsi (2001: 72–3).

dass die Feinde in einem mit Gewaltfreiheit angegangenen Konflikt in Freunde verwandelt werden.⁵⁹⁹

Mit dem Einsatz dramatischer Interventionen versucht der gewaltfreie Kampf die Polarisierung des Konflikts zwischen festen Identitäten zu untergraben: die Differenz zwischen Freund und Feind. Ich nenne diesen Prozess *inklusive Identifikation* der Gewaltfreiheit.⁶⁰⁰ Utopische Inszenierung schafft eine Möglichkeit, sich mit jemandem zu identifizieren, der zuvor der Feind, der Gegner oder der andere war. Man kann sagen, dass die gewaltfreie Bewegung nach einer Identifikation strebt, die *die Menschen auf den verschiedenen Seiten des Konflikts zusammenschließt*.

Identitäten sind instabil, diskontinuierlich und offen für Veränderung je nach Kontext und Situation, ganz gleich, ob sie heterogen, ambivalent oder einfach verschiedenartig sind.⁶⁰¹ In Konflikten werden sie jedoch als stabil dargestellt. Es ist ein typischer Zug von Konflikten, dass Identitäten festgeschrieben und polarisiert werden. Gewaltfreie Aktivisten versuchen diese scheinbare Stabilität umzustoßen, um die Identifikation zu erleichtern. Bei einer derartigen Identifikation geht es um unsere Fähigkeit, uns mit anderen zu identifizieren, ohne eine neue (festgelegte) Identität anzunehmen, es geht darum, dass wir eine Brücke zwischen Gruppen bauen, ohne unsere Zugehörigkeit zu ändern. Diejenigen, die in Konflikte verstrickt sind, in denen Gewalt eingesetzt wird, repräsentieren sowohl sich als auch andere; sie schaffen Identitäten in dem Sinn einer *subjektiven Positionierung*. In unseren Erzählungen wird die Positionierung eines Subjekts dadurch bestimmt, dass man sie in einen Kontext von Zeit, Raum und Beziehung verwebt, sodass eine „narrative Identität“ geschaffen wird. Durch gewaltfreie

⁵⁹⁹ Gandhi (1998: Volume 4: 75).

⁶⁰⁰ Vgl. auch Laclau (The Making of Political Identities, 1994).

⁶⁰¹ Johansson (1999: 74).

Positionen, Erzählungen und Handlungen werden Konflikt erzeugende Identitäten destabilisiert.

Als Folge von Gandhis radikaler Interpretation des Hinduismus wurde Gewaltfreiheit als das Mittel gesehen, durch das Indien und die Briten von der Illusion der Trennung befreit werden könnten, als eine Möglichkeit, sie dazu zu bringen, dass sie sehen, wie alle Teile derselben Menschheit und Teile desselben Körpers und derselben Seele seien: *Brahman*, absolute Wahrheit oder Gott. Dadurch wird Identifikation zu einem Widerstand gegen bestehende Unterschiede zwischen Menschen und Identitäten und gleichzeitig ist sie ein Ansatz in Richtung auf eine universelle Gemeinschaft, eine unteilbare Identität. Ebenso wie der Interaktionist George Herbert Mead gehen gewaltfreie Aktivisten davon aus, dass es eine grundlegende gegenseitige Abhängigkeit gibt und dass es deshalb nicht möglich ist, „ein Ich ohne den Anderen zu erfahren“.⁶⁰²

Die Überschreitung der Identitätsgrenzen im gewaltfreien Kampf ist, Gandhis Ansicht zum Trotz, nicht das einzige Mittel, durch das Gemeinschaft und Einheit entstehen. Eine andere Möglichkeit ist – und vielleicht ist sie genauso bedeutsam für die friedliche Umwandlung eines Konflikts –, dass *Gewaltfreiheit festgelegte Identitäten aufbricht*, sie destabilisiert und neue, nicht wesentliche gemischte und flexible Identitäten anbietet und auf diese Weise die durch den Konflikt entstandene Polarisierung einander entgegengesetzter Parteien untergräbt. Inklusive Identifikation kann sich auf die kollektive Identität zurückbeziehen. Das wird von heutigen poststrukturalistischen und feministischen Forschern behauptet. Eine radikale Interpretation wäre zu sagen, dass die Identitäts-Destabilisierung durch Gewaltfreiheit ein Art *Anti-Identität*

⁶⁰² Berg ('Främlingen i jaget: en interaktionistisk tolkning av främlingskapet', 1996: 37).

sei.⁶⁰³ Aber in diesem Fall ist es nur eine Seite des die Identität betreffenden Elements der Gewaltfreiheit; die Aktivisten dagegen versuchen die Kluft zwischen den gelebten Identitäten zu überbrücken.

Ein Beispiel: Die Mehrheit der Schwarzen und Weißen sahen in den 1950er Jahren während der Konfrontationen zwischen dem Afrikanischen Nationalkongress (ANC) und dem Apartheidsregime die beiden Seiten als „wir“ und „sie“ im klassischen Sinne: auf einer Seite war eine weitgespannte Bewegung von (meist) Schwarzen gegen die Apartheidpolitik, auf der anderen Seite waren (nur) Weiße, die in die Apartheidregierung gewählt worden waren. Wenn wir nun in der Geschichte einen Sprung nach vorne machen, sehen wir das entgegengesetzte Bild. Nach der ersten freien allgemeinen Wahl 1994 gewann der ANC die Mehrheit mit deutlichem Vorsprung, aber anstatt die Unterstützung der Welt und der südafrikanischen Gesetzgebung auszunutzen und souverän zu regieren, lud Präsident Nelson Mandela zur Bildung einer Koalitionsregierung ein, in der ehemalige Feinde (aus sowohl schwarzen wie weißen Organisationen) kooperierten. Der erwartete Bürgerkrieg blieb aus und eine „Regenbogennation“ trat ins Leben. Heute ist das Gefühl der Identität als Südafrikaner (schwarzer, weißer, farbiger oder asiatischer Herkunft) weit verbreitet. Zwischen den 1950er und den 1990er Jahren gab es, anders gesagt, einen Prozess des politischen Widerstandes, der im Allgemeinen friedlich war und der eine inklusive Identifikation ermöglichte. Wichtig war auch, dass der ANC von Anfang an beschloss, weiße Mitglieder zuzulassen (anders als unter anderen der Panafrikanische Kongress, PAC), und dass der Beschluss, allen ethnischen Gruppen dieselben Rechte zuzusprechen, schon in den 1950er Jahren in der Grundsatzserklärung, der Freiheits-Charta, festgelegt worden

⁶⁰³ Über „Anti-Identität“ vgl. Holloway (2002).

war. Es ist kaum ein Zufall, dass Südafrika der Welt ein Beispiel für einen (relativ) erfolgreichen Versöhnungsprozess gegeben hat. Diese dramatische Umwandlung von einem institutionalisierten rassistischen System in ein Staatsgebilde mit allgemeinen Rechten für alle ist eine wirksame Veränderung, die im Wesentlichen durch den Widerstand der unbewaffneten Zivilgesellschaft geschaffen wurde. Allerdings meine ich nicht, dass Südafrika heute eine nicht rassistische Gesellschaft sei; das ist sie eindeutig nicht.

Weder Opfer noch Feind: Leiden verwandeln Ich habe behauptet, dass gewaltfreie Aktion als Teil eines *Dramas* verstanden werden kann, in dem die Beurteilung der Aufführung durch das Publikum über die Rollenlegitimität der Konfliktparteien entscheidet. Wenn die gewaltfreie Bewegung in verständlicher und sicherer Art und Weise in das Drama eintritt, kann der Bruch mit dem erwarteten Rollenverhalten das Vertrauen des Publikums zu den neuen Rollenmustern stärken und kann sogar als soziale „Kraft“ wirken. Das Drama ist eine soziale Interaktion, in der alle Akteure gemeinsam die Dynamik aufbauen und in der auch das Publikum eine entscheidende Rolle spielt.

Wenn Macht und Gewalt herrschen, kann ausschlaggebend sein, dass *viele* Menschen gemeinsam Gehorsam und Furcht untergraben. Im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika kam es während der Missachtungskampagne 1952 zum Durchbruch, als 6.000 Aktivisten an Handlungen des zivilen Ungehorsams beteiligt waren:

Aber die Furcht davor, ins Gefängnis zu gehen, hat ihren Stachel verloren. „Kein noch so großes Polizeiaufgebot konnte die Begeisterung dämpfen, mit der die unterdrückten Massen die Missachtungskampagne unterstützten“, sagt Yusuf Cachalia. „In der Vergangenheit war es so: Wenn ein

Weißer einen Schwarzen mit Füßen trat oder ihn grundlos feuerte, zog dieser den Hut, blickte zu Boden und sagte: 'Ja, dankie baas.' Was er im Herzen fühlte, war etwas ganz anderes. Die Missachtungskampagne gab ihm den Mut zu sagen: ‚Jetzt sehe ich dir direkt in die Augen. Ich sehe nicht zu Boden und ziehe nicht den Hut. Ich trete dir gegenüber.‘ Die Kampagne gab Schwarzen die Gelegenheit, ihre Würde zu beweisen.⁶⁰⁴

Die beiden Rollenmuster – die Logik der Gewalt und die Logik der Gewaltfreiheit – verbinden sich nicht miteinander. Die Definitionen widersprechen einander und es ist, als ob zwei unvereinbare Situationen gleichzeitige vorhanden seien. Der Täter erwartet, dass das Opfer vor Angst gelähmt ist, wegzulaufen versucht oder sich rächt. Nichts anderes ist einer Gewalt-Situation, einem Textbuch und den Rollen, wie sie herkömmlicherweise vorgegeben sind, angemessen. Wenn überhaupt etwas anderes geschieht, wird das Spiel unterbrochen und es entsteht ein Augenblick des Chaos. Als die stärker werdenden Aktivist*innen der Antipartheidsbewegung keine Furcht mehr zeigten, sondern ihren Gebietern in die Augen sahen, war die Logik der Gewalt durchbrochen. Einer, der ruhig ablehnt und wagt, der Person mit dem Machtmonopol entgegenzutreten, zerbricht die Macht der Gewalt – er zerbricht das erwartete Muster. Die Akteure können das so empfinden, als wäre die Zeit buchstäblich für ein paar Sekunden stehengeblieben. Die Verwirrung, die aufgrund des unerwarteten Verhaltens entsteht, kann dafür genügen, die Situation wirklich zu *verändern*. Der gewaltfreie Aktivist kann jedoch nicht fest damit rechnen, dass das eintreten wird.

Der Zwang des Vorverständnisses und des gewohnten Denkens kann stark sein. Dem Täter wurde während seiner Sozialisation eingetrichtert zu verstehen, welches die eine Situation ist und

⁶⁰⁴ Holland (1989: 80).

welches die andere. In tiefgehenden Konflikten zwischen Gruppen ist es für den soziokulturellen Prozess üblich, in der einen oder anderen Weise Mitglieder der anderen sozialen Gruppe zu entmenschlichen, indem man sie entsprechend darstellt.⁶⁰⁵ Eine tendenziöse Auswahl an Erfahrungen und Geschichten in Verbindung mit einem bisschen Wahrheit und einigen Lügen führen dazu, dass man den anderen als Dämon, Verräter, schmutzig oder krank, jedenfalls als einen Menschen von geringerem Wert ansieht. Eine radikal rassistische Ideologie der Gewalt wie der Nazismus benutzt herkömmlicherweise eine systematische Entmenschlichung des anderen. „Der Nazismus sieht den Fremden als Bakterie oder als Exkrement, also als lebenden Abfall.“⁶⁰⁶ Feindbilder werden konstruiert, um Menschen auf Gewalthandlungen vorzubereiten, auf Handlungen, die gegenüber der eigenen Gruppe nicht erlaubt sind. Außerdem erhalten Autoritäten und Strukturen (wie Kultur und Wirtschaft), die sich auf herkömmliche Definitionen der Situation und des anderen gründen, Diskriminierung und Exklusion aufrecht. Auf diese Weise wird der Täter ständig durch seine Umgebung daran erinnert, was „wirklich“ der Fall ist und wer der andere „wirklich“ ist, nämlich ein gefährlicher Feind, der minderwertiger ist als er und die, die er liebt, einer, der es verdient, für Wahrheit, Moral und Ordnung geopfert zu werden.

Kulturelle Dominanz vermittelt dem Unterdrückten die Erfahrung, dass er als minderwertig behandelt wird, und er fühlt sich ohnmächtig, während sich der Unterdrücker durch seine Machtausübung im Bewusstsein seiner Rechtschaffenheit sonnt. Ein „doppeltes Bewusstsein“ entsteht bei den Unterdrückten dadurch, dass sie „gleichzeitig von zwei voneinander getrennten Kulturen definiert werden: zum Teil von der dominanten Kultur der anderen und zum Teil von der eigenen ... die paradoxe Erfahrung, dass man unsichtbar ist, während man gleichzeitig als

⁶⁰⁵ Keen (1988).

⁶⁰⁶ Igra (Den tunna hinnan, 2001: 110).

„anders‘ eingestuft wird“.⁶⁰⁷ Der Kampf wird dadurch zu einem Kampf um ein Selbstgefühl, um Würde und Identität. Das verstand die Schwarze Bewusstseinsbewegung, als sie verkündete: *‘Black is beautiful!’* - „Schwarz ist schön!“

Um mit Verhalten in solchen Konflikten fertigzuwerden, die tief in der Kultur, in Menschen oder zwischen Gruppen, in denen existenzielle Interessen auf dem Spiel stehen, verwurzelt sind, ist mehr als nur unerwartete und kreative Rolleninterventionen notwendig. Die ernsthafte Absicht kann misstrauischen Parteien auf keine andere Weise glaubhaft gemacht werden als dadurch, dass im Handeln Aufrichtigkeit bewiesen wird.⁶⁰⁸ Es bleibt dem gewaltfreien Aktivist keine andere Wahl, als hartnäckig die Intervention *fortzusetzen* und kreativ das Angebot von Freundschaft und utopischer Inszenierung von Gerechtigkeit zu *erklären*. Genau an dieser Stelle kommt Gandhis Betonung des Leidens ins Spiel. Er drückt es auf extreme Weise aus, indem er sagt, es sei notwendig, die Kunst des Sterbens zu lernen, um fähig zu sein, gewaltfreien Widerstand zu leisten.⁶⁰⁹ Ich würde eher sagen, dass der gewaltfreie Aktivist wie ein Soldat im Krieg dazu bereit sein muss, sein Leben aufs Spiel zu setzen. Der Unterschied ist, dass der Aktivist, der im gewaltfreien Kampf getötet wird, *keinen Eindruck macht, der so groß wäre, dass er den anderen* (rational oder emotional) *wirklich bewegt*, während im Krieg der Soldat, der getötet wurde, ein Soldat ist, dem es nicht gelungen ist, *als erster den anderen ausreichend* (physisch, wirtschaftlich, technisch und so weiter) *zu verletzen*. Sowohl der Aktivist als auch der Soldat sind folglich bereit, für etwas, das ihnen wertvoll erscheint, zu sterben, aber der Unterschied ist, dass der Aktivist nicht bereit ist, für seinen

⁶⁰⁷ Young (2000: 80–1) erörtert W. E. B. Du Bois’ Ausdruck „doppeltes Bewusstsein“.

⁶⁰⁸ Habermas (1984: 41).

⁶⁰⁹ Gandhi (1970: 49). Gandhi schreibt, dass uns Satyagraha sowohl die Kunst des Lebens als auch die Kunst des Sterbens in Ehre lehrt.

Glauben zu töten.

Für den Prozess, in dem Gewalttaten ermöglicht werden, ist es wichtig, dass eine psychische und kulturelle Distanz zwischen den Menschen geschaffen wird und dass der andere als gefährlicher Fremder dargestellt wird.⁶¹⁰ Wenn es einem gelingt, diese Distanz zu verringern, werden damit die Schwierigkeiten, Gewalt auszuüben, vergrößert. Soziale Distanz lässt menschliches Leiden zu einem anonymen, verborgenen Massenleiden werden. Die Aufgabe der gewaltfreien Bewegung ist es, *Leiden sichtbar zu machen und es persönlich zu erdulden – Leiden zu vermenschlichen*. Dieser Prozess ist die Umkehrung der Entmenschlichung, die im Krieg verwendet wird. Die soziale psychische Distanz wird von Menschen durchbrochen, die anderen begegnen und sich selbst in ihnen wiedererkennen.⁶¹¹ Wenn ich mir bewusst mache, dass *der Leidende ein Mensch wie ich ist*, entsteht daraus die Möglichkeit von Empathie und Mitgefühl, das Herz wird weich.⁶¹² Wenn sich im „prototypischen“ Vertreter des Feindes Empathie entwickelt, kann die Interaktion die stereotype Darstellung der ganzen Gruppe verwandeln. Mit Zunahme der Empathie nimmt außerdem die Gefahr der Gewaltanwendung ab.⁶¹³ Es ist jedoch nicht sicher, dass Erkennen zu positiven emotionalen Reaktionen

⁶¹⁰ Grossman (1996); Keen (1988).

⁶¹¹ Eisenberg ('Empathy and sympathy', 2000: especially 683).

⁶¹² Die früher einmal beliebte „Kontakt-Hypothese“ hat sich als unzureichend erwiesen: Kontakt zwischen einer „Innengruppe“ und einer „Außengruppe“ genügt nicht. Nach Rupert Brown and Miles Hewstone ist es notwendig, dass die Menschen das Gefühl haben, zur selben Gruppe zu gehören: „Die Kontakt-Situation sollte so strukturiert sein, dass ehemalige Mitglieder der Außengruppe als Mitglieder der Innengruppe eingestuft werden können“ (in: Manstead and Hewstone 1999: 124).

⁶¹³ Nancy Eisenberg schreibt: „Menschen, die den Schmerz eines anderen erfahren, verzichten wahrscheinlich auf Aggression oder hören mit ihrer Aggression auf“ (in: Manstead and Hewstone 1999: 203).

führt:

Mitgefühl ist eine Folge entweder von kognitiven Prozessen (z. B. die Perspektive [des anderen] einnehmen) oder eines optimalen Maßes an emphatischer Erregung – einer [Erregung], die so stark ist, dass sich derjenige, der Empathie empfindet, an der anderen Person ausrichtet, aber nicht so stark, dass sie Widerwillen hervorruft [und persönlichen Schmerz verursacht].⁶¹⁴

Leiden kann, weil es starke Gefühle hervorruft, sowohl Mitgefühl als auch Widerwillen hervorrufen. Für den Täter kann es eine Möglichkeit bieten, den Kontakt zu vermeiden. Da der Gegner dem gewaltfreien Aktivist in Konfrontationen begegnet, ist es für ihn schwierig zu vermeiden, das Leiden zu sehen. Aber die Instanzen, mit denen man Seiten von sich selbst erkennt, die man unterdrücken will, können auch Geringschätzung fördern, oder man sieht auf den anderen herab oder verachtet ihn oder aber man sagt sich ganz einfach, dass man die Situation nun einmal nicht ändern kann.

Ein Grund für die Verachtung des Täters für das Opfer ist möglicherweise, dass das Opfer Gehorsam zeigt.⁶¹⁵ Diese Unterwerfung wird zu einer Art von Bestätigung von Unterordnung, „Schwäche“ und einem geringeren Wert des anderen. Dass Kämpfende trotz allem in der Hitze des Gefechts Achtung vor der gewalttätigen Stärke des Feindes oder sogar Bewunderung dafür zeigen, ist eine wohlbekannte Tatsache. Stärke genießt oft Hochachtung. Der gewaltfreie Kampf ist eine Kraft, wenn auch eine vollkommen andere Art Kraft. Für Gandhi hat sie mit individueller Seelenstärke und religiösem Glauben zu tun. Für gewaltfreie Feministen geht es dabei um eine Stärke der Gruppe, ihren Zusammenhalt und solidarische Unterstützung, wenn jemand verletzt wird. Für jede gewaltfreie Bewegung

⁶¹⁴ Eisenberg (2000: 678).

⁶¹⁵ Ofstad (Vårt förakt för svaghet, 1987: 164 ff.).

gehört es dazu, Leiden in Kauf zu nehmen, weil man vom höheren Wert von etwas überzeugt ist.

Manche Gruppen als weniger wertvoll angesehen, wenn sie sozial, wirtschaftlich oder militärisch „verloren“ oder „versagt“ haben, ohne dass man eine Begründung dafür gelten lässt.⁶¹⁶ Das, was kulturell als „Schwäche“ gesehen wird, kann Verachtung begünstigen. Der gewaltfreie Kampf einer untergeordneten Kultur läuft deshalb Gefahr, verachtet zu werden, wenn die Kämpfer leiden, da Leiden an sich als Zeichen von Schwäche oder geringerem Wert gesehen werden kann. Die Unterwerfung von Gruppen kann dadurch legitimiert werden, dass die ihnen Angehörigen als Menschen geringeren Wertes und minderwertiger Eigenschaften dargestellt werden (der Rassismus trat zum Beispiel als europäische Ideologie während der Kolonisierung der Welt durch die Europäer auf). Meine Schlussfolgerung ist, dass die entscheidende Rolle spielt, *wie* der gewaltfreie Aktivist leidet und *aus welchem Grund*. Die Sichtweise des Täters ist entscheidend. Wir können uns zwei Herangehensweisen an Leiden vorstellen: dass wir mit einer Art Stolz und der sturen Weigerung aufzugeben leiden oder dass wir voller Zweifel und mit einer resignierenden Bitte um Gnade leiden. Die erste Art zu leiden zeigt dem Gegner etwas wie Stärke, während die zweite Schwäche zeigt. Vielleicht sagte Gandhi deshalb, man sollte am Leiden „Freude finden“. Wie schon erwähnt, haben dergleichen Äußerungen frühere Interpreten dazu geführt, einen „masochistischen“ Zug in der Gewaltfreiheit zu sehen.⁶¹⁷ Wer es jedoch so sieht, der sieht

⁶¹⁶ Ofstad (1987: 166–7).

⁶¹⁷ Vgl. zum Beispiel Vander Zanden (‘The non-violent resistance movement against segregation’, 1969: 58–9). Aber, wie Horsburgh schreibt, ist es widersprüchlich: „wenn die gewaltfreien Widerständler den Schmerz willkommen heißen, warum sollte man da erwarten, dass er die Herzen der Gegner besänftigt?“ (Non-violence and Aggression: A study of Gandhi’s moral equivalent of war, 1968: 169).

nicht auf Gandhis gesamte gewaltfreie Herangehensweise an Konflikte. Die Freude kommt nicht aus der Leidenserfahrung, sondern sie ergibt sich aus dem wahren oder utopischen Handeln, das *trotz* Leiden ausgeführt wird und dessen wahre Botschaft für andere *durch* das für die Sache ertragene Leiden glaubhaft gemacht wird. Es ist ein Handeln, das poetische Schönheit gewinnt, weil es sich *über* die schmerzhaft Erfahrung stellt und die Dynamik der Gewalt zerbricht. Freudiges Verhalten wird zu einem machtvollen Widerspruch gegen das erwartete Rollenverhalten. Freude passt weder zu einem Opfer noch zu einem Feind, sondern eine freudige und kreative Handlung im Leiden ist ein Ideal, das von einer gewaltfreien Bewegung nur in außergewöhnlichen Fällen verwirklicht werden kann. Je extremer das Leiden ist, umso extremer ist die Freude und umso extremer ist Gandhis Erwartung, dass der Aktivist darin „Freude findet“. In dieser Hinsicht müssen wir Gandhis Betonung der Gewaltfreiheit starker Einzelner und seine implizite Verachtung der Schwäche auf sich beruhen lassen.⁶¹⁸ Stattdessen müssen wir untersuchen, auf welche Weise soziale und gewaltfreie Dynamik so stark werden kann, dass sie die Grausamkeit des Leidens und der Freudlosigkeit überwinden kann.

Damit die Dynamik funktioniert, ist die Mindestanforderung an den gewaltfreien Aktivist, dass er dazu fähig ist, *die Rolle sowohl des Opfers als auch des Feindes zu vermeiden*. Wenn es ihm gelingt, die Tücken dieses eingeübten Verhaltens zu umgehen, und er etwas anderes kreativ ausdrückt, sind die richtigen Bedingungen für eine gewaltfreie Inszenierung gegeben.

Selbst wenn sich weder Empathie (für Gleiche) noch Mitleid (mit dem Schwachen) einstellt, können die utopische Aktion und die Bereitschaft zum Leiden Wirkung zeigen. Es genügt, dass eine

⁶¹⁸ Verachtung für Schwäche ist an sich ein Widerspruch zu Gewaltfreiheit (vgl. Ofstad 1987).

Mindestmenge an Vertrauen vorhanden ist, das heißt, so viel Vertrauen, dass man die Argumente des anderen ernst nimmt und als in solchem Maß gültig betrachtet, dass sie in einem Gespräch über richtig und falsch wenigstens eine Basis für eine Einigung sein können. Das soll nicht heißen, dass eine Einigung unbedingt erreicht wird, sondern nur, dass sie möglich ist. „Mindestvertrauen“ bedeutet nicht, dass es den Aktivisten gelingt, als Gleichberechtigte oder Freunde angesehen zu werden. Es gelingt ihnen jedoch zu *vermeiden, dass sie disqualifiziert* werden, es gelingt ihnen, als kompetente Gesprächspartner ernst genommen zu werden und als Menschen anerkannt zu werden, die im Gegner die Bereitschaft schaffen können, den Aktivisten ernsthaft zuzuhören. Auch noch aus einem anderen Grund ist Vertrauen nötig. Vereinbarungen mit ehemaligen Feinden sind gefährlich, besonders wenn die Unterdrückung viel Leiden über einen langen Zeitraum verursacht hat. Der Wunsch, sich an dem ehemaligen Unterdrücker zu rächen, wenn sich eine Gelegenheit dafür bietet, ist nachvollziehbar. Deshalb gibt es bei den gegenwärtigen Machthabern einen Stillstand, denn die Schwierigkeit, die bestehende Ordnung aufrechtzuerhalten, muss gegen die Gefahr eines Bürgerkrieges oder ausgedehnter Rache abgewogen werden, wenn eine neue Machtordnung zugelassen wird (zum Beispiel eine neue Diktatur – etwas, das wir in einigen ehemaligen Kolonien erlebt haben). Jede Gewalttat, die die Machthaber ausgeführt haben, macht es leider schwieriger, die Unterdrückung zu beenden und sich eine Beziehung auf Augenhöhe und Demokratie vorzustellen, eine Beziehung, die auch die Machthaber einschließt. Die Spirale gewaltsamer Zerstörung beeinträchtigt also beide Seiten, wenn auch auf verschiedene Weise. Die gewaltfreien Aktivisten müssen zweierlei entgegenwirken: der abwertenden Darstellung ihrer Unterlegenheit (als „nichtmenschlich“ und als Opfer) durch ihr Gegenüber und dem Verdacht, sie hegten (als „verräterische und grausame“ Feinde) den Wunsch nach Rache und hätten

auch die Fähigkeit dazu.

Manchmal wird Leiden unvermeidlich, da man versuchen muss, gewaltfreie „Als-ob“-Handlungen *sogar – oder besonders dann –* auszuführen, *wenn* man Gewalt und Unterdrückung und damit Leiden unterworfen ist. Wenn die Unterdrückung am schlimmsten ist, ist die Notwendigkeit von Widerstand am größten. Widerstand wird gegen sowohl die Machtbasis des Gegners als auch gegen Feindbilder geleistet, die Gewalt hervorbringen. Gleichzeitig wirkt die utopische Inszenierung eben dann am stärksten, wenn Gewalt ausgeübt wird, da dann der Kontrast zwischen Unterdrückung und Utopie stärker hervortritt (*Kontrastwirkung*). Die Aktivisten *riskieren* dann etwas und ihre Aufrichtigkeit (dass sie wirklich Freunde auf Augenhöhe und nicht neue Unterdrücker sein wollen) wird auf die Probe gestellt. Hier wird deutlich, ob man das Ziel hat, eine Vereinbarung zu erreichen, oder ob man dem Gegner die eigenen Ansichten aufzwingen will. In Gewaltkonflikten, die durch Feindbilder und Hass gekennzeichnet sind, geht es nicht darum festzustellen, welche Auffassung richtig ist, sondern es ist wichtig, den notwendigen ersten Schritt zu tun, um allen Parteien die Erkenntnis zu ermöglichen, dass die gegenwärtige Auffassung eines jeden verständlich und keine unglaubwürdige Position ist. Einander verstehen ist der Beginn der Umwandlung.

Gandhi meint, dass Gewaltfreiheit schlecht funktioniert, wenn man den gewaltfreien Widerstand nur einsetzt, weil man keinen Zugang zu Waffen hat oder wenn man nicht wagt, vorhandene Waffen einzusetzen. Wenn man willentlich auf den Einsatz der einem zur Verfügung stehenden Möglichkeiten (wie groß oder klein sie auch sein mögen), andere zu verletzen, verzichtet, überzeugt man damit den Gegner eher von der eignen Aufrichtigkeit. Eine Situation, in der man sich selbst verteidigen *kann* (und vom herkömmlichen Standpunkt aus auch sollte), indem man den Gegner verletzt, ist genau die richtige Situation,

um zu zeigen, dass man es nicht tun *will*.⁶¹⁹ Wenn Aktivisten trotz Provokationen und Angriffen nicht den Gegner zu verletzen versuchen, wird ihre Aufrichtigkeit schließlich zu einer so überzeugenden Macht, dass es für die Gegner schwierig wird, sich der Wirkung zu entziehen.⁶²⁰ Zusammenfassend kann man sagen, dass gewaltfreie Aktionen, die so unternommen werden, „als ob“ Freundschaft, Frieden und Gerechtigkeit schon existierten, und *trotz* dem Leiden, dem gewaltfreie Aktivisten unterworfen sind, eine *utopische Inszenierung* darstellen. Diese Inszenierung bildet einen Gegensatz zur Unterdrückung mit Gewalt. Sie ist der Versuch des gewaltfreien Widerstandes, in einem sozialen Drama rational und emotional *die aktive Unterstützung des Publikums* und *ausreichendes Vertrauen des Gegners* zu gewinnen. Die Schlussfolgerung ist, dass wir mithilfe der Drama-Perspektive sehen können, wie gewaltfreier Widerstand Leiden zu einem *Mittel der Kommunikation* im Kampf gegen Leiden werden lässt.

Die utopische Inszenierung der Gewaltfreiheit

Meine Begriffsbezeichnung vom Umgang der Gewaltfreiheit mit Leiden gründet sich auf eine sozial-psychologische

⁶¹⁹ Die Versöhnungshandlungen des ANC mit Unterstützern der Apartheid und der *Inkatha Freedom Party* (IFP) nach dem großartigen Sieg bei der ersten Wahl 1994 sind ein hervorragendes Beispiel. Ein weiteres Beispiel bieten die Zapatisten. Die Tatsache, dass die Zapatista-Guerillas der Chiapas-Indianer als demokratische Akteure ungewöhnlich hoch geachtet werden zu einer Zeit, in der nur noch sehr wenige Menschen eine romantische Vorstellung von Guerilla-Kämpfern haben, kommt wahrscheinlich von der (militärisch) paradoxen Tatsache, dass die Zapatista-Guerillas einige Jahre lang nicht mit Gewalt gekämpft haben, allerdings haben sie sich geweigert, die Waffen niederzulegen. Stattdessen organisieren sie friedliche Demonstrationen, alternative soziale Strukturen und internationale Konferenzen.

⁶²⁰ Gandhi meinte, Provokationen seien die entscheidende Prüfung für den gewaltfreien Aktivisten (vgl. Gandhi 1970: 153).

Dramentheorie und Neuinterpretation von Gandhis

Hervorhebung der zentralen Rolle des Leidens. Gandhis Ansicht ist, dass Leiden grundlegend und nicht nur ein *Risiko im Hintergrund* sei und dass es Aktionen hervorbringe, die auf eine Utopie zielten, die sogar für die, die misstrauisch oder feindlich gesinnt seien, *glaubwürdig* sei. Utopische Inszenierung ist an sich schon eine schwierige Aufgabe. Vielleicht ist sie sogar eine unmögliche Anforderung in einem Kampf der Bewegung, in dem sie sich einer entmenschlichenden Sichtweise auf Menschen, Diskriminierung, Gewalt und Unterdrückung widersetzt. Gandhis Instruktionen für den gewaltfreien Kampf sind oft utopisch und erscheinen als unrealistisch. Gleichzeitig, so glaube ich, kann man diese utopische Perspektive als politischen Realismus verstehen, da er manchmal das Einzige ist, das in einer Realität funktioniert, die durch systematische Gewalt und Unterdrückung gekennzeichnet ist. Jedenfalls ist es die einzige Möglichkeit, wenn man das Herrschaftssystem unterwandern und nicht nur eine herrschende Klasse gegen eine andere austauschen will. Die Tatsache, dass man niemals etwas ganz und gar vollkommen machen kann, ist kein Argument dagegen, dass man es so weit macht, wie man irgend kann. Man kann Gewaltfreiheit konzeptuell als eine glaubwürdige Strategie und ein leicht verständliches Aktions-Repertoire für echte Befreiung darstellen.⁶²¹ Aber das setzt voraus, dass man die Utopie als inspirierende Möglichkeit versteht, die die Bemühungen leitet, und nicht als etwas, von dem man erwarten könnte, dass es vollkommen erreicht würde.

Freiwillig auf sich genommenes Leiden ist für den akzeptabel, für den etwas so wertvoll und wahr ist, dass er Leiden als angemessenen Preis dafür ansieht. Damit diese Wahrheit auch andere überzeugt, müssen das Argument und die Begründung der Wahrheit durch gewaltfreie Aktionen offengelegt werden

⁶²¹ Vgl. Kapitel 5.

und diese müssen überzeugender sein als die vorhandenen Argumente gegen sie.⁶²² Wir wollen das *Argumentations-Inszenierung* nennen. Es genügt nicht, dass die Wahrheit die Aktivisten überzeugt und schon gar nicht, dass sie ausschließlich im Bewusstsein der Aktivisten existiert. Die Wahrheit muss zu einer lebendigen Aktion werden, sie muss sich *sozial materialisieren* und aufgrund ihrer unsichtbaren Existenz überzeugen. Es genügt nicht, dass sie mit Worten dargestellt wird, da Worte den Gegner, der auf seine Feinde herabblickt oder der Betrug fürchtet, nicht erreichen. Es geht darum, dass man versucht *durch Aktion zu überzeugen*, und zwar in Konflikt-Arenen, in denen die Aktivisten nicht als gleichberechtigte Dialogpartner und Mitglieder einer Gesellschaft anerkannt werden.

Leiden muss dem Gegner als bedeutsam, bewundernswert und verständlich dargestellt werden, andernfalls besteht die Gefahr, dass es die schon vorhandene Verachtung verstärkt. Jemand, der Gewalt ausübt, muss Verachtung (oder andere den andern entmenschlichende Gefühle) empfinden, um sein eigenes Verhalten zu verteidigen. Wenn der Aktivist das Machtsystem herausfordert und trotz der drohenden Gefahr, bestraft zu werden, ganz offen Gesetze bricht, bewirkt das bei Soldaten, Polizei und Wächtern der Gegenseite Frustration. Allerdings birgt ein für die Gegenseite und das Publikum unbegreiflicher Weise freiwillig auf sich genommenes Leiden die Gefahr, den Aktivisten als einen Wahnsinnigen oder Fanatiker erscheinen zu lassen.

Wenn die Aktionen des Aktivisten nicht verstanden werden können oder, genauer gesagt, wenn die Aktion falsch verstanden werden kann (mithilfe von Propaganda, Verleumdung und Zensur), wird der Aktivist als verrückt angesehen, als jemand, der „sich schämen sollte“. In derartigen Fällen wird die

⁶²² Kuper (1960: 89).

gewaltfreie Aktion als Provokation eines Idioten verstanden, der sich wegen seiner absurden Ideologie Leiden aussetzt. Dann kann das unbegreifliche Leiden als etwas ignoriert werden, das überhaupt nichts mit der menschlichen Gemeinschaft zu tun hat.

Die gewaltfreien Aktivisten müssen versuchen sicherzustellen, dass es den Gegnern der gewaltfreien Bewegung schwerfällt, ihren Kampf misszuverstehen. Denn wenn irgend möglich, werden diese den Kampf missverstehen. Meiner Ansicht nach sind die drei im Folgenden genannten Stadien entscheidend dafür, unvermeidbares Leiden zu einem funktionellen Teil des gewaltfreien Widerstandes gegen Feindbilder und Hass zu machen:

- 1 Ein wünschenswertes Ideal oder eine wünschenswerte Überzeugtheit von der Wahrheit, inszeniert in einer *deutlichen und allgemein attraktiven praktischen Aktion* (Aktion, „als ob“ das utopische Ideal bereits verwirklicht wäre). Die Inszenierung wird durch Argumente für die Utopie als Widerspruch zu den bestehenden Vorurteilen und Feindbildern gebildet und ist für verschiedene Parteien attraktiv (das ist die *Argumentations-Inszenierung*).
- 2 *Dass eine Situation hochriskant ist*, verhindert die Inszenierung nicht; im Gegenteil: die Inszenierung wird dann eindeutiger und glaubhafter. (Dazu gehört eine *Echtheitsprüfung*. Wenn Unterdrückung angewandt wird, wird dadurch eine *Kontrastwirkung* erzielt, dass Aktivisten versuchen, *durch Aktion zu überzeugen*.)
- 3 Die Inszenierung wird so lange *wiederholt* (von anderen Aktivisten, wenn die ersten im Gefängnis sind oder getötet wurden), wie das Feindbild fortbesteht und Menschen und Argumente der Bewegung im Gespräch oder bei einer Verhandlung nicht ernst genommen werden (das bedeutet: „an der Wahrheit festhalten“, satyagraha).

Gewaltfreie Aktivisten müssen bei ihrem Versuch, den Gegner mit der Hoffnung auf die Verwirklichung eines utopischen Wunsches nach Freundschaft auf Augenhöhe zu fesseln, bereit sein, Gewalt, Verachtung und Leiden zu ertragen. Im Kampf gegen beträchtliches Leiden – unabhängig davon, wer leidet – setzen sich die Aktivisten selbst der Gefahr aus, zeitweilig zu leiden. Das Ziel ist, die Summe des Leidens auf die Dauer zu verringern. Die Aktivisten verbinden ihre Weigerung, Menschen zu verletzen, mit ihrem Ungehorsam gegen jeden Anspruch, sie sollten an der unterdrückerischen Situation teilhaben. Die Achtung vor dem anderen als einer Person ist mit dem Mangel an Achtung vor den (unterdrückerischen) Rollen und Systemen verbunden, die die anderen aufrechtzuerhalten versuchen. Parallel zu seinem Widerstand ist der Aktivist konstruktiv und versucht Alternativen, Möglichkeiten für Zusammenarbeit und Vereinbarungen mit dem Gegner zu schaffen. Der Schlüssel dazu ist die doppelte Kraft: gleichzeitig Widerstand leisten und dem anderen entgegenkommen.

Das praktische Verhalten des Aktivisten zeigt, dass er nicht barbarisch, gewalttätig, schwach, schmutzig, verantwortungslos, kleinlich, dumm oder böse ist, wie die Propaganda behauptet.⁶²³ Diese Form von Konflikttransformation ist ein *folgerichtiger Widerspruch*, eine Aktion, die das Gegenteil von dem ist, was erwartet wird, und die den Versuch darstellt, neue Erwartungen zu erwecken. Statt auf die erwartete Weise zu handeln, handelt der gewaltfreie Aktivist auf utopische Weise, „als ob“ die Zukunft, ein gewaltfreier Staat, schon erreicht wäre. Das setzt auf die Annahme, dass die meisten Menschen lieber in Gleichheit und Freundschaft leben würden. Es setzt voraus, dass die Hindernisse beseitigt werden könnten und dass man praktische, emotionale und rationale Unterstützung und Inspiration bekommt, um auf diese Weise zu leben. Diese

⁶²³ Gregg (1935: 74).

Methode gründet sich darauf, dass der Aktivist durch eine kreative Aktion *das Feindbild, das der Gegner hat, als falsch erweist, indem er maximal und konsequent durch Widersprüche Menschlichkeit ausdrückt*. Das boshafte Porträt des gewaltfreien Aktivisten zeigt ihn als verräterisch und unintelligent, darum muss die Bewegung durch eine praktische Handlung und auf unbestreitbare Weise seine Ehrlichkeit und Intelligenz beweisen. Der Satyagraha-Kampf hat das Ziel, den Gegner zu überzeugen und zu inspirieren, sodass er glaubt, Freundschaft auf Augenhöhe sei möglich und wünschenswert; das Grundaxiom ist die Konsequenz der (möglichen) Zusammengehörigkeit der Menschheit (vgl. den Anhang).⁶²⁴

Diese Form der Konflikttransformation ist eine Kritik am idealistischen Rationalismus, demgemäß geglaubt wird, dass unabhängig von Macht, Gewalt oder sozialer Distanz, die die Kommunikation stören können, im Dialog Argumente entscheiden. Der kritische Rationalismus der Gewaltfreiheit behauptet, dass es eine Grundvoraussetzung und das Grundprinzip des Dialogs sei, dass die Dialogpartner die Worte des jeweils anderen ernst nehmen. Wenn die Konfliktparteien einander gefühlsmäßig nicht als wahrhaftig empfinden, halten sie die Aussagen der jeweils anderen Partei nicht für aufrichtig. Dann bricht die kommunikative Rationalität zusammen. Gewaltfreie Konflikttransformation bedeutet deshalb, dass man mit emotionalen Blockaden (Feindbildern) fertigwird und gleichzeitig mit seinen Argumenten die Wahrheit behauptet, eine normgebende Gemeinschaft, die sich auf Gewaltfreiheit gründet, fördert und gewaltfrei gegen Machtbeziehungen zwischen Parteien kämpft.

Frühere Untersuchungen haben nicht hervorgehoben, dass Gewaltfreiheit *sowohl Ungerechtigkeit aufdecken als auch Gerechtigkeit* dadurch aufzeigen kann, dass sie (durch ihre

⁶²⁴ Næss (1974).

utopische Inszenierung via „Als-ob“-Handlungen) die gewaltfreie Zukunft in der Gegenwart abbildet, *besonders dort, wo es am schwierigsten ist: in der Nähe von Gewalt und Unterdrückung.*⁶²⁵

Damit meine ich: Das Aufdecken einer Ungerechtigkeit wirkt sehr viel stärker, wenn es gleichzeitig gelingt, in derselben Aktion die Möglichkeiten einer Utopie zu zeigen. Der *Kontrast* zwischen der Darbietung des Ungerechten und des Gerechten ist dramaturgisch genial und durchaus keine Provokation der Brutalität des Gegners, wie einige meinten.

Die Stärke des gewaltfreien Kampfes bei der Konflikttransformation kommt von seinem *doppelten Ansatz bei gleichzeitig sorgsamem Respekt und unverrückbarem Widerstand*. Im Kampf berücksichtigen die Aktivisten den unendlichen Wert einer jeden Person, unabhängig davon, zu welcher Konfliktgruppe oder Konfliktseite die Person gehört, und gleichzeitig leisten sie gegen jede Unterdrückungshandlung Widerstand. Die Grenzlinie, die zwischen der Person und der Handlung gezogen wird, führt zu einem dialektischen Ansatz und schafft eine ganz besondere Dynamik. Pam McAllister bezieht sich auf den Kampf gegen eines von vielen Unterdrückungssystemen, das Patriarchat, und drückt ihre Ansicht folgendermaßen aus:

Gewaltfreiheit ist unsere Mischung aus kompromissloser Wut auf die brutale Zerstörungskraft des Patriarchats und einer Weigerung, seine Art und Weise anzunehmen, einer Weigerung, in Verzweiflung oder Hass aufzugeben oder Männer davonkommen zu lassen, indem wir sie zu dem „Anderen“ machen, wie die Männer selbst diejenigen, die sie

⁶²⁵ Eine allgemein anerkannte These ist, dass Gewaltfreiheit durch das „Dramatisieren von Ungerechtigkeit“ wirke (Harris, ‘Nonviolenceinurban areas: conversations with practitioners of nonviolence in the Milwaukee area, 1989to1994’, 1998). Gewalt oder Unterdrückung werden dadurch für die Opposition und das Publikum herausgestellt. Das hat Sharp (1973) in seiner Theorie des „politischen Jiu-Jitsu“ entwickelt und Brian Martin unter dem Begriff „Gegenfeuer“ erörtert.

fürchten, zu „Anderen“ gemacht haben. Zusammen verbinden sich diese scheinbar widersprüchlichen Impulse (die Wut gegen etwas, jedoch der Verzicht darauf zu zerstören) zum Schaffen von „Stärke“, die einer Revolution unbedingt angemessen ist – einer wirklichen Revolution, nicht nur der Umbesetzung einer todbringenden Macht[position].⁶²⁶

⁶²⁶ McAllister (1982: iii).

7 | GEWALTFREIE „NORMGEBENDE REGULIERUNG“

Wir leben in einer Welt mit einem „hegemonialen Diskurs über Gewalt“, in der Gewaltfreiheit als unrealistisch und „undenkbar“ dargestellt wird.⁶²⁷ Gesellschaften bringen unreflektierte Gehorsamsgewohnheiten hervor, von denen manche verheerend sind und zu Genozid und weitgehenden Verletzungen der Menschenrechte führen.⁶²⁸ Besonders von Unterdrückung, sozialer Ungerechtigkeit und Militarismus gekennzeichnete Gesellschaften verwandeln absurde soziale Bedingungen in etwas Normales, Natürliches, Selbstverständliches oder durch göttliche Macht Auferlegtes. Wie wir in Kapitel 5 über das Brechen von Macht gesehen haben, bedarf es der Herstellung von Konsens und Gehorsam, damit die Machtbeziehungen bleiben können, wie sie sind.

Großer Aufwand wird getrieben, um Menschen (fast ausschließlich Männer) in organisierter Gewalt (durch Wehrpflicht oder in Berufsarmeen) zu trainieren. Diese militärische Ausbildung ist sowohl ein praktisches Training in der Fähigkeit zur Gewaltanwendung als auch darin, den Einsatz von Gewalt als Norm anzuerkennen. Neben der formellen Ausbildung in Gewalt- und Unterdrückungs-Techniken gibt es ein informelles Training, dessen Bedeutung wir leicht unterschätzen. In einer Gesellschaft, die durch Unterdrückung gekennzeichnet ist, wird Unterdrückung während der Sozialisierung zur Norm erklärt: Sie legitimiert Unterdrückung und lässt sie als selbstverständlich („natürlich“) erscheinen. Ein Beispiel dafür ist die Gender-Macht-Hierarchie. In einer patriarchalischen Gesellschaft werden Männer so sozialisiert, dass sie die Herrschaft über Frauen als natürlich und

⁶²⁷ Satha-Anand (1981; 'From violent to nonviolent discourse', 1991).

⁶²⁸ Bauman (*Auschwitz och det moderna samhället*, 1989); Millgram (*Lydnad och auktoritet: Experimentsituationer, resultat och utvärdering*, 1975).

legitim ansehen. Während ihres normalen Aufwachsens werden Männer auch etwas gelehrt, das sogar noch folgenreicher ist: die praktische Fähigkeit zum Herrschen oder, anders gesagt, patriarchalisches Verhalten wird verinnerlicht und wird zu einem Teil der Identität der Person. Wenn Unterdrückung Generationen lang anhält, wird sie zu etwas so Selbstverständlichem, dass es sehr schwierig ist, sie als „Unterdrückung“ zu erkennen.

Gewaltfreie Bewegungen stehen in Opposition zu Gesellschaften, die Gewalt und Unterdrückung organisiert und zur Norm gemacht haben. Wie wir gesehen haben, ist das teilweise eine Sache von Prävention und Intervention (gewaltfreiem Widerstand). Aber wenn Gewaltfreiheit wirklich zu einer Alternative werden soll, muss sie auf eine Weise vorgehen, die der hegemonialen Gesellschaft, die Gewalt zur Norm macht, entspricht. Sie muss, wenigstens innerhalb ihrer eigenen sozialen Gemeinschaft, Gewaltfreiheit zur Norm machen.

Gandhis Version davon, Gewaltfreiheit zur Norm zu machen, wurde „konstruktives Programm“ genannt. Dieses fasste er 1945 in einem kurzen Text zusammen, der auf seinen Erfahrungen in einer langen Zeit praktischer Experimente mit *swaraj* (Selbstregierung) beruht. Das konstruktive Programm wurde mit dem Ziel entwickelt, dass es als eine Art Verwirklichung von Indiens und seiner Bevölkerung „vollkommener Selbstregierung“ (*Purna Swaraj*) während des Kampfes einen weiteren Teil des Widerstandskampfes ausmachen sollte, und zwar von der dörflichen Ebene bis in alle Institutionen der Gesellschaft hinein.⁶²⁹ Das Programm an sich sollte mit seinen insgesamt achtzehn konstruktiven Projekten „nur zur Veranschaulichung dienen“ und war dem waltenden indischen Kontext angepasst. Die tragende Idee war, dass Gewaltfreiheit sowohl daraus bestehe, dass sie den Widerstand zerstöre, als auch daraus, dass sie eine Konstruktion errichte.

⁶²⁹ Gandhi (1945: 3–4).

Diejenigen, die denken, dass nach der Verwirklichung von *Swaraj* große Reformen von selbst kämen, täuschen sich hinsichtlich der elementaren Wirkung von gewaltfreiem *Swaraj*. Sie fallen nicht plötzlich eines schönen Tages vom Himmel, sondern sie müssen Stein für Stein durch eigene gemeinsame Anstrengungen aufgebaut werden.⁶³⁰

Die Inlandserzeugung indischer Kleidung, für die das weltberühmte Spinnrad gebraucht wurde - das dann zum Emblem für die Fahne der freien Nation wurde –, war aufgrund seiner praktischen Orientierung und weitreichenden Beliebtheit ein Symbol der „Einheit der indischen Menschheit, ihrer ökonomischen Freiheit und Gleichheit ... und der Dezentralisierung der Produktion und Distribution der Lebensnotwendigkeiten“.⁶³¹ Gandhi betonte das konstruktive Programm so stark, dass er sogar behauptete, ziviler Ungehorsam sei für die Befreiung nicht „unbedingt notwendig“, wenn die Zusammenarbeit „der ganzen Nation“ an einem konstruktiven Programm garantiert werden könnte.⁶³²

Es geht Gandhi darum, dass konstruktive Arbeit und Widerstand „vor, nach und während der *Satyagraha*-Kampagnen“ aneinander gebunden sind.⁶³³ Die beiden Hauptfunktionen des konstruktiven Programms waren, dass es

die für die gewaltfreie direkte Aktion notwendige moralische Stärke und Basis-Führung schuf und dass es dazu beitrug, das Drama, das durch die gewaltfreie direkte Aktion geschaffen worden war, in konkrete Entwicklung der Gemeinschaft umzuwandeln.⁶³⁴

Der „Freiheitssommer“ der Bürgerrechtsbewegung 1964 in

⁶³⁰ Gandhi (1945: 21).

⁶³¹ Gandhi (1945: 21).

⁶³² Gandhi (1945: 25–6).

⁶³³ Chabot (2003: 55).

⁶³⁴ Chabot (2003: 201).

Mississippi wird gewöhnlich als Abschied vom gewaltfreien Widerstand verstanden, als reine „Sozial-“Arbeit und etwas, das „ungandhisch“ sei.⁶³⁵ Das Wähler-Registrierungs-Programm, soziale Dienstleistungen in der Form von „Gemeindezentren“ und unterstützende Vorträge in „Freiheitschulen“, die vom Studentenführer Robert Moses eingeführt wurden, entsprechen genau der Art konstruktiver Arbeit, die den Widerstand einer Volksbewegung ermöglicht.⁶³⁶ Durch sein radikales Reformprogramm inspirierte Moses 1960 die neue Linke in den USA dazu, „partizipatorische Demokratie“ zu einem zentralen Wert zu machen.⁶³⁷

Der deutsche Gewalt-Forscher Theodor Ebert unterstützt im Grunde den Ansatz bei der Technik, aber im Unterschied zu Sharp betont er die konstruktive Seite der Gewaltfreiheit.⁶³⁸ Ebert meint, dass die Eskalation des gewaltfreien Kampfes beide Seiten umfasst: *Subversion* und *Konstruktion*.⁶³⁹

Subversive *Proteste* gegen gesellschaftliche Ungerechtigkeiten werden durch konstruktive *funktionale Demonstrationen* für Positives ergänzt, die das, was ungerecht ist, ersetzen können. Wenn Widerstand und Konstruktion zur nächsten Ebene eskalieren, sind *legale Nichtzusammenarbeit* (zum Beispiel Boykotts) und *legale Rolleninnovation* [Ebert S.194] notwendig.

Rollenerneuerung bedeutet, dass die Aktivisten experimentieren und mithilfe neuen Verhaltens und neuer Institutionen wie Training in Gewaltfreiheit und Selbsthilfeorganisationen neue

⁶³⁵ McAdam (1988: 122–3).

⁶³⁶ Chabot (2003: 198–9).

⁶³⁷ Shoben Jr, Werdell and Long ('Radical student organizations', 1970: 218). Vgl. auch Tracy (1996). Er fand heraus, dass der radikale Pazifismus der 1940er Jahre eine entscheidende Rolle für den Radikalismus in den 1960er Jahren in den USA gespielt hat.

⁶³⁸ Ebert (1983). Norenus (1983) entwickelt ein ähnliches Argument.

⁶³⁹ Ebert (1983: 36–45). [im englischen Text hat der Autor die Stellen aus Ebert selbst übersetzt, ich entnehme sie der Originalausgabe des Buches. lvH.]

Kenntnisse und Fertigkeiten für die künftige gewaltfreie Gesellschaft entwickeln. Der dritte Schritt in der Eskalation der Gewaltfreiheit besteht aus einer Kombination aus *zivilem Ugehorsam* und *ziviler Usurpation*.⁶⁴⁰

Die Aufständischen handeln dabei so, als ob das neue soziale System, das ihren Forderungen entspricht, schon bestehen würde, und übernehmen ohne Rücksicht auf die bislang Herrschenden die ihren angestrebten Positionen entsprechenden Rollen. Dies bedeutet, daß auf der Spitze der Eskalation in der Vorstellung der Kontrahenten des Konflikts zwei soziale Systeme nebeneinander bestehen, das System der Herrschenden und das System der Aufständischen.⁶⁴¹

Selbstorganisation führt zur Schaffung eines „Freiraums“ für die konstruktive Entwicklung eines neuen sozialen Systems. Zur radikalsten Version ziviler Usurpation gehört die „Bildung eigener legislativer, exekutiver und judikativer Institutionen“, die die Institutionen des herrschenden Systems als „Parallelregierung“, „Parallelverwaltung“ und „Paralleljustiz“ ersetzen, und vielleicht gehören dazu auch schon „revolutionäre legislative Organe“. Aus „Ersatzkomitees“ können die neuen Institutionen mit neuen kompetenten Leuten aufgefüllt werden, wenn das herrschende System die konkurrierenden Führer liquidiert hat.⁶⁴² „In der Entwicklung der Kampftechnik der zivilen Usurpation liegt der Schlüssel zum Erfolg in zukünftigen gewaltfreien Aufständen.“⁶⁴³

Theodor Eberts Begriff „Subversion“ entspricht meinem Gebrauch des Begriffs *gewaltfreier Widerstand* und „Konstruktion“ entspricht *gewaltfreier Konstruktion*. Wie Ebert bin ich der

⁶⁴⁰ Der Begriff „zivile Usurpation“ hat Ebert selbst geprägt. Er hat ihn in Reaktion auf Sharps Begriff ‘nonviolent intervention’ formuliert, in dem die konstruktive Dimension der Aktion nicht berücksichtigt ist (vgl. Ebert 1983: 208).

⁶⁴¹ Ebert (1983: 42).

⁶⁴² Ebert (1983: 43, 231).

⁶⁴³ Ebert (1983: 233).

Meinung, dass die konstruktive Dimension der Gewaltfreiheit entscheidend ist. Im Gegensatz zu seiner Betonung der „zivilen Usurpation“ meine ich, dass gewaltfreie Konstruktion eine Rationalität besitzt, die ihre Funktion, Teil eines Machtkampfes zu sein, übersteigt.

Für Gandhi geht Loyalität dem Kollektiv und der Menschheit gegenüber allem anderen vor. Deshalb sollte man zuerst ein loyaler, gesetzestreuer Bürger und beständiger Freund sein, bevor man sich einen Gegner wählt. Bei der Konstruktion der sozialen Institutionen der Gewaltfreiheit geht es nicht nur um *Effektivität* und die Konstruktion eines alternativen und parallelen Systems. Die Konstruktion *gewaltfreier Beziehungen ist an sich wertvoll; sie ist das letztgültige Ziel des Kampfes*. Mithilfe dieser „anderen Seite“ des gewaltfreien Widerstandes versuchen Bewegungen selbst in Konflikten *Gewaltfreiheit in einer Gemeinschaft zu vergesellschaften und zur Norm zu machen, zu „normalisieren“*.⁶⁴⁴ Das letztgültige Ziel ist es, Gewaltfreiheit legitim und in der gesamten Gesellschaft auf praktische Weise anwendbar zu machen. Selbst wenn es den Aktivisten nicht gelingt, die hegemoniale Sozialordnung zu stürzen, haben sie immer noch die Befriedigung, dass sie ihre eigene soziale Gemeinschaft schaffen, die dann versuchen kann, Gewaltfreiheit auf andere auszustrahlen.

Wir haben zuvor festgestellt, dass man Gewaltfreiheit als etwas darstellen kann, das gleichzeitig auf verschiedene Weise rational ist. Aber auch wenn Gewaltfreiheit vernünftig ist, wird sie nicht notwendig als *gerechtfertigt* angesehen. Wenn Gewaltfreiheit zur Norm gemacht werden soll, müssen die Menschen sie als

⁶⁴⁴ In einer empirischen und historischen Untersuchung einiger gewaltfreier Bewegungen, besonders von Aktionen in Nevada gegen Atomwaffen, haben Futrell and Brents ('Protest as terrorism?: The potential for violent anti-nuclear activism', 2003) gezeigt, dass eben wegen der „normalisierten Beziehungen zwischen Behörden und Protestierenden“ das Auftreten von Gewalt bei den Aktivisten „höchst unwahrscheinlich“ ist, selbst im Zentrum des Konflikts.

leitendes Prinzip dafür, wie sie leben und handeln sollten, sehen. Vielleicht kann eine Generation von Pionieren dieses erreichen, wenn sie erst einmal die gewaltfreie Gemeinschaft aufgebaut hat, aber wie steht es mit neuen Teilnehmern? Und wie ist es mit den Kindern, die in eine gewaltfreie Gemeinschaft hineingeboren werden? Wie wird Gewaltfreiheit als Norm in einer Gesellschaft und von einer Generation zur anderen verbreitet? In Næss' Systematisierung von Gandhis Philosophie sehen wir, wie es möglich ist, dass Gewaltfreiheit den Aktivisten einige normgebende Regeln für ihr Handeln in die Hand gibt. Einige davon sind sicherlich unkonventionell und streng. Tatsächlich sind einige schwer zu verstehen, zum Beispiel, dass man bereit sein soll, sein Leben aufs Spiel zu setzen, um „den Feind“ zu beschützen. Außerdem gehört es zum gewaltfreien Widerstand, normgebende Regeln der Gesellschaft in Übereinstimmung mit bestimmten abweichenden Handlungsregeln, die normgebend in der gewaltfreien Bewegung verankert sind, zu brechen. Und schließlich muss man, wenn man sich von einer Norm losreißen will, eine andere Norm oder eine andere Interpretation der herrschenden Norm behaupten, jedenfalls muss man das wenigstens dann tun, wenn man gemeinschaftlich handeln und nicht nur privat eine Ordnung sabotieren will. Die ständige Behauptung von Normen und ihr Praktizieren kann die Bewegung zu einer neuen Normen-Gemeinschaft machen oder, wenn die Bewegung erfolgreich ist, ebenso die Gesellschaft, die die Bewegung umgibt. Eine normgebende Ordnung muss nicht harmonisch organisiert sein, allerdings müssen Werte und Prinzipien der Sozialordnung in gewissem Maße übereinstimmen. Deshalb ist die Frage, wie eine Bewegung ihre Teilnehmer und andere Mitglieder der Gesellschaft davon überzeugen kann, dass sie ihrer, der Bewegung, besonderen Regeln der Gewaltfreiheit folgen sollen.

Dieses Kapitel handelt davon, wie gewaltfreie Konstruktion eine Möglichkeit schaffen kann, ohne Gewalt in der Gesellschaft zu

handeln. Ich untersuche hier, welche Konzepte notwendig sind, um die *Normalisierung* von Gewaltfreiheit in einer Gesellschaft darzustellen, die durch Gewalt und Unterdrückung gekennzeichnet ist. Ich erörtere drei Aktivitäten innerhalb sozialer Bewegungen in Verbindung mit den Begriffen „gewaltfreie Konstruktion“, „Normalisierung“ und „normgebende Regulierung“. Alle drei entsprechen dem Ausdruck „Präfiguration“ oder Vorabbildung, der gewöhnlich in der Literatur der sozialen Bewegung gebraucht wird. In Maeckelberghs Definition von Präfiguration als „Verschmelzung von Mitteln und Zwecken der Bewegung, der Inszenierung der letztgültigen Werte einer idealen Gesellschaft mit den eigentlichen Mitteln des Kampfes für die Gesellschaft“ erkennen wir eine Ähnlichkeit mit dem, was gewaltfreie Aktivisten tun.⁶⁴⁵ Dasselbe kann man von Van de Sande sagen. Er schreibt, dass „man von den angewendeten Mittel meint, sie verkörperten oder ‚spiegelten‘“ als „experimentelle und empirische Praxis“ die Zwecke, die zu realisieren man bestrebt ist.⁶⁴⁶ Springer verbindet Präfiguration mit dem Versuch, aktiv eine neue Gesellschaft in der „Schale der alten“ zu schaffen, und mit dem Kennzeichen anarchistischer Taktiken: der direkten Aktion. Er sieht dies nicht als „große Geste der Renitenz, sondern ... als die Präfiguration alternativer Welten“. Er schreibt, dass eine solche Präfiguration „in ihrem lebenden und atmenden Prozess ihrer Teilnehmer ‚ausgearbeitet‘ werden muss und nicht durch die Vorherbestimmung einer (hierarchischen) Planung“.⁶⁴⁷ Die Literatur über Präfiguration bezieht sich jedoch nicht auf eine spezielle Sozialtheorie (zum Beispiel auf die von Habermas) oder auf Gandhi und gewaltfreie

⁶⁴⁵ Maeckelbergh (2011: 302).

⁶⁴⁶ Van de Sande ('The prefigurative politics of Tahrir Square: an alternative perspective on the 2011 revolutions', 2013: 230, 232).

⁶⁴⁷ Springer ('Human geography without hierarchy', 2014: 408, 412).

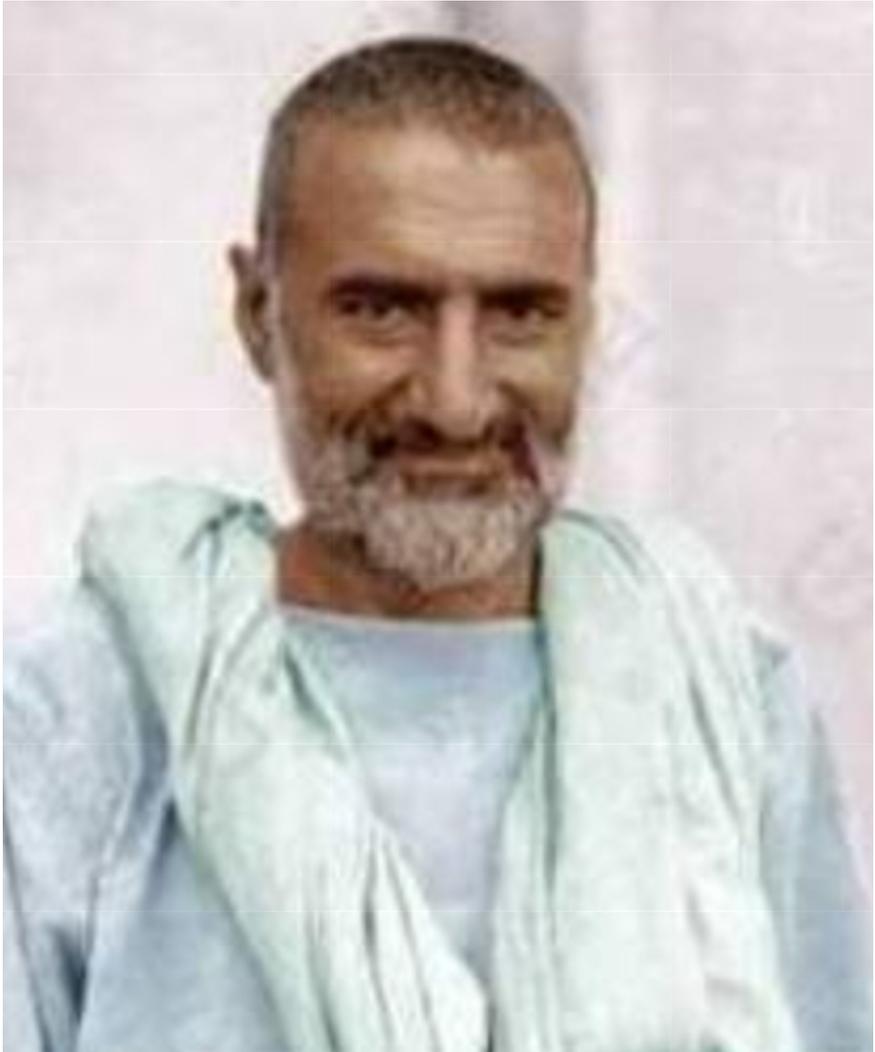
Bewegungen.⁶⁴⁸ Und, was wichtiger ist, Präfiguration gehört zu dem, was gewaltfreie Bewegungen tun, aber dort ist es nicht die Hauptaktivität, um die es geht, sondern die Hauptaktivitäten sind Normalisierung und Normgebung. Aus diesem Grund wird in meiner Erörterung die präfigurative Politik der gewaltfreien Bewegungen als Ausdruck der normgebenden Rationalität betrachtet.

Gewaltfreie Konstruktion wird teilweise durch das *Training in Gewaltfreiheit* der Bewegung veranschaulicht - dieses wird manchmal „Vorbereitung auf Gewaltfreiheit“ oder „empirisches“ oder „partizipatorisches“ Training genannt – und teilweise durch die Institutionalisierung einer *gewaltfreien Gesellschaft*. Für Gandhi bedeutete das konstruktive Programm das „Training“ für Aktionen. Das Trainieren Einzelner und die Konstruktion einer neuen Gesellschaft behandelte er nicht als zwei voneinander getrennte Aktivitäten, wie es für heutige Ansätze typisch ist.

Ziviler Ungehorsam Einzelner oder von Massen ist eine Hilfe für die konstruktiven Bemühungen und ein vollkommener Ersatz für die bewaffnete Revolte. Training ist sowohl für zivilen Ungehorsam als auch für eine bewaffnete Revolte notwendig. Nur die Art und Weise unterscheidet sich ... Denn ziviler Ungehorsam [Training dafür] bedeutet das konstruktive Programm.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ Selbst wenn präfigurative Politik direkt dem entspricht, was mit der normgebenden Regulierung getan wird, positioniert sich hat der Begriff *präfigurativ* nicht innerhalb einer Sozialtheorie der Aktion. Deshalb beziehe ich mich auf das, was in Beziehung zu normgebender Rationalität erörtert wird, um weiterhin Habermas' Rahmen der theoretischen sozialen Aktion anzuwenden.

⁶⁴⁹ Gandhi (1945: 4).



Abdul Ghaffar Khan, genannt Badshah Khan, als jüngerer Mann.

„Gewaltfreie Diskurse“: Training im Verhalten, das den neuen Normen entspricht

Bis in die 1950er Jahre bereiteten Menschen sich durch disziplinierende Lebensregeln, konstruktive Arbeit und spirituelle „Reinigung“ durch Fasten, Meditation, Gebet und Dienst an den

Armen auf die Anwendung von Gewaltfreiheit vor.⁶⁵⁰ Das Training gehörte zu einer asketischen Tradition, „sich selbst vorzubereiten“, ähnlich wie die Vorbereitung, *paraskeue*, die die griechischen Stoiker anwandten: „Praktiken, durch die man Wahrheit erwerben und aufnehmen und in ständige Aktion umformen kann ... [als] einen Prozess, in dem man mehr zu einem Subjekt wird“.⁶⁵¹ Gandhi betonte die Bedeutung konstruktiver Sozialarbeit und eines strukturierten und praktischen Lebens des Dienstes in einem Dorf-Kollektiv als Vorbereitung.⁶⁵² Die Aschram-„Institution wurde zum Teil zu dem Zweck gegründet, Führer auszubilden“.⁶⁵³

Es waren jedoch die gewaltfreien muslimischen Aktivisten aus dem Nordwesten Indiens, die Khudai Khidmatgar (Diener Gottes), die ein Training im modernen Sinn betrieben.⁶⁵⁴ Sie wurden dafür anerkannt, dass sie Gewaltfreiheit auf diszipliniertere Weise als andere Gruppen in der antikolonialen Bewegung annahmen. Sie organisierten sich wie Soldaten, die diese Paschtunen herkömmlicherweise auch waren. Sie trugen rote Uniformen, unterschieden sich durch Rang und Titel und waren sogar in traditionelle militärische Einheiten (Kompanien, Brigaden und so weiter) eingeteilt. Sie lebten nach einem festen Tageslauf, hielten Laufübungen ab und wurden in besonderen Trainingslagern ausgebildet. Sie waren wegen ihrer Furchtlosigkeit und strengen Disziplin bekannt und sie verunsicherten die Briten sehr. Die Folge

⁶⁵⁰ Vgl. zum Beispiel Gregg (1935: 224 ff., 239 ff.). Moderne Ansätze zur Vorbereitung auf die Anwendung von Gewaltfreiheit, wie sie sich auf Gandhis Sichtweise gründet, finden sich in: Desai (*Handbook for Satyagrahis*, 1985) und in: Nhat Hanh (2003).

⁶⁵¹ Foucault (1998: 35); Horsburgh (1968: 65–9).

⁶⁵² Merritt ('One dent at a time: a sociological perspective of the Plowshares Movement', 1992: 93) meint, dass die „Nonkonformität [der gewaltfreien Gemeinschaft] mit den herrschenden Normen“ die Aktivisten auf das Gefängnis vorbereitete.

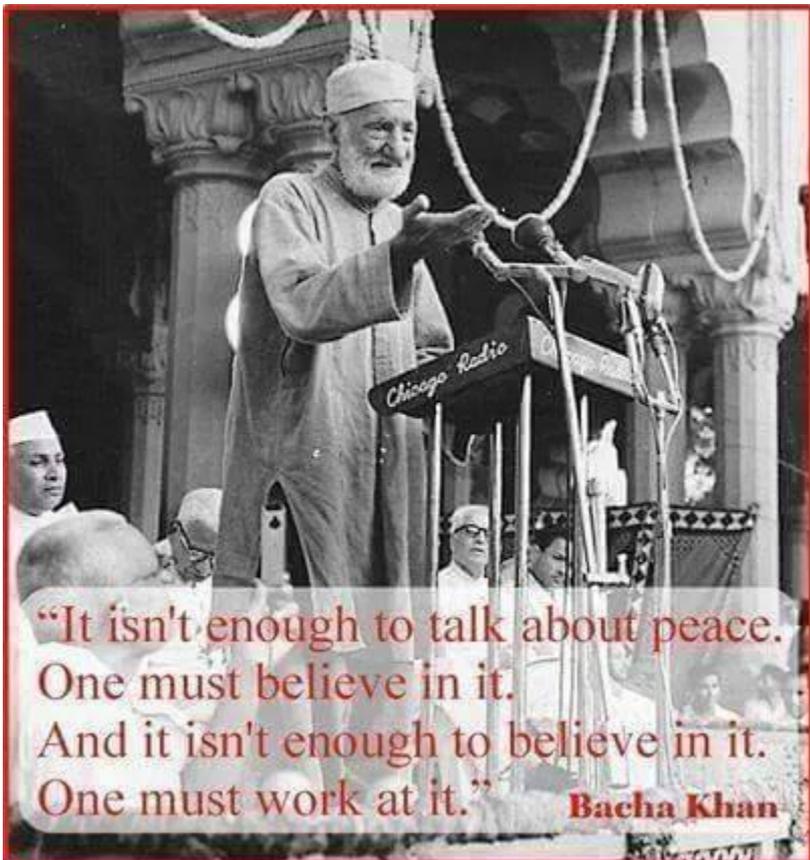
⁶⁵³ Gregg (1935: 293, note 5).

⁶⁵⁴ Mohammad Raqib in Sharp (2004: Chapter 8).

war, dass sie zuzeiten heftig unterdrückt wurden. Zu einer Zeit waren 12.000 gleichzeitig im Gefängnis und einige wurden sogar gefoltert. Aber die Anzahl der Rekruten wuchs: 1938 waren sie mehr als 100.000.⁶⁵⁵

⁶⁵⁵ Mohammad Raqib in Sharp (2004: 120). [„Khan Abdul Ghaffar Khan, genannt Badshah Khan (1890-1988) war ein paschtunischer Freiheitskämpfer ... Er erlangte durch gewaltlosen Protest gegen die britische Herrschaft auf dem indischen Subkontinent Berühmtheit....Er gründete die Bewegung Khudai Khidmatgar.“https://de.wikipedia.org/wiki/Khan_Abdul_Ghaffar_Khan. Disziplin und Zusammenhalt der Bewegung gründeten sich auf die Gefolgschaftstreue zu ihrem charismatischen Führer. Vgl. Abdul Ghaffar Khan, Mein Leben. Hinzugefügt lvH.]

Die Form der Ausbildung in Gewaltfreiheit, die die heutigen gewaltfreien Bewegungen kennzeichnet, wurde zuerst in der nordamerikanischen Bürgerrechtsbewegung praktiziert.⁶⁵⁶ Unter anderem wurde das Training in „Bedrängungs-Linien“ eingeführt. Das war ein Rollenspiel, bei dem die Aktivisten der Bürgerrechtsbewegung an einer Aktivität teilnahmen, die einem Speißrutenlauf ähnelte: Sie versuchten den Provokationen und dem Hohn einer weißen Menge zu widerstehen. Diese Übung wird weiterhin in Kursen durchgeführt. Aus der Initiative der



⁶⁵⁶Zietlow (*A Reflective History of Training for Nonviolent Action in the Civil Rights and Peace Movements 1942–1972, USA, 1977*).

Bürgerrechtsbewegung und den Kleingruppen der Frauenbewegung in den 1970er Jahren hat sich eine Tradition *der Reflexion, des Kompetenz-Trainings und der Unterstützung in Gruppen* entwickelt.

Diese Art Ausbildung ist ein wesentlicher Teil der internen normgebenden Organisation der gewaltfreien Praxis in Bewegungen. Sie führen einen koordinierten und disziplinierten *Diskurs über Gewaltfreiheit* und schaffen damit eine *normgebende Regulierung*, eine neue legitime Sozialordnung.⁶⁵⁷

In Kursen der Gewaltfreiheit ist es üblich, praktische Gruppenübungen durchzuführen, in denen gemeinschaftlich friedliche Möglichkeiten eingesetzt werden, mit verschiedenen problematischen Situationen umzugehen und über die Prinzipien und Strategien der Gewaltfreiheit nachzudenken. Die Aufgabe der Kursleiter ist es, ein gut durchdachtes Programm, konfliktgeladene Situationen, Übungen, mögliche Methoden, Erfahrungen und Prinzipien ebenso wie Probleme, über die Kleingruppen sprechen können, anzubieten. Dahinter steht der Gedanke, dass die Kursleiter Lernbedingungen schaffen und die Teilnehmer durch praktisches Experimentieren selbst (ihre eigenen) Lösungen finden: „[Die Trainer] helfen den Gruppen und sich selbst bei der Wahrheitssuche“.⁶⁵⁸ Das bedeutet, dass die Kursleiter nicht die erfahrensten Aktivisten sein müssen, nicht darum leiten sie die Kurse. Ihre wichtigste Eigenschaft ist, dass sie gute Pädagogen sind. Für Kurse in Gewaltfreiheit ist Frontalunterricht nicht das ideale Format, sondern in ihnen geht es um gemeinsame Übungen in Kleingruppen, Experimentieren und Reflexion. Deshalb hat sich Gandhis berühmtes „Experiment

⁶⁵⁷ Gregg (1935) schreibt, Gewaltfreiheit sei „remoralisierend“. Eine kritische Analyse davon, wie Trainingsbücher für Gewaltfreiheit auch einen neuen und problematischen Machtgebrauch ausdrücken und nicht nur Training in Gewaltfreiheit anbieten, findet sich in: Vinthagen (2005: Chapter 8).

⁶⁵⁸ McKay (*Training for Nonviolent Action for High School Students: A handbook*, 1971: Chapter 15).

mit der Wahrheit“ zu einer Trainingsform entwickelt.

In einem klassischen Übungshandbuch werden Trainingsprogramme vorgeschlagen, die besonders darauf angelegt sind, „uns aus den stereotypen Rollen zu schütteln, in denen wir lange Zeit funktioniert haben“.⁶⁵⁹ Das Training beeinflusst nicht nur die Ausbildung traditioneller politischer Rollen und ihrer Methoden, sondern auch das tägliche Leben und die Sprache. In diesem „Training für sozialen Wandel“ versucht man neue Aktionen, Techniken, Redeformen, Gefühle und Denkweisen zu vermitteln. Die Aufgabe ist, alte Gewohnheiten und Strukturen zu durchbrechen und neue Gewohnheiten und Strukturen aufzubauen. Die Lehrmethoden, die beim Training in gewaltfreier Aktion angewendet werden – Rollenspiel, praktische Übungen, Spiele und Gespräche – können als kollektiver Versuch verstanden werden, *eine Erneuerung verkörperlicher Aktionsmuster und gemeinsames Nachdenken über diese Erneuerung* zu erreichen. Handlungen werden bewertet, Utopien konstruiert, vorhandene Praktiken werden abgebaut und neue Praktiken werden gelehrt und eingeübt.

Training in Gewaltfreiheit beruht auf freiwilliger Teilnahme, geht über einen begrenzten Zeitraum und findet gewöhnlich in befristeten Kleingruppen statt. Wie in anderen strukturierten sozialen Kontexten nehmen die Teilnehmer Rollen an, die sich auf Erwartungen gründen, die Menschen zusammen ausdrücken. Die Rollen werden während des Trainings fortwährend angepasst. Innovation, Flexibilität und Einfallsreichtum werden gemäß der Rollentheorie aufgrund von Mangel an Konsens, unvollständigen Anweisungen, Rollenkonflikten und der Unmöglichkeit, die Anforderungen zu erfüllen, die mit den Rollen verbunden sind, gewissermaßen bei allen Interaktionen verlangt.⁶⁶⁰ Rollenhandlungen erfordern daher fortwährende Verbesserung;

⁶⁵⁹ Coover et al. (1977: xi).

⁶⁶⁰ Heiss ('Social roles', 1990: 97–9).

die Teilnehmer müssen ihr Rollenverhalten während des Kurses anpassen und sie handeln manchmal inkonsequent, um die miteinander im Konflikt befindlichen Anforderungen zu erfüllen.

Der französische Soziologe Pierre Bourdieu entwickelte eine materialistische und kulturelle Theorie darüber, wie sich Gewohnheiten und Rollen entwickeln, wie wir sozialisiert werden und Verhaltensweisen erlernen und wie Machtbeziehungen diesen Prozess durchdringen. Mithilfe von Bourdieus „Habitus“-Theorie können wir interpretieren, was gewaltfreie Aktivist:innen in ihrem Training zu tun versuchen.

Habitus: die Verkörperlichung der Praxis

Pierre Bourdieu schreibt, dass „Habitus“ oder verkörperlichte Praktiken von Machtpositionen in der jeweiligen Gesellschaft geformt werden und durch praktische Übung und nicht durch rationale oder theoretische Belehrung oder formelle Schulung geschaffen werden.⁶⁶¹ Praktisches Wissen wohne in den Körperbewegungen und in den Bewusstseinsmustern und sei nur teilweise bewusst. Der Habitus bestehe aus Tendenzen, die über unser Handeln entschieden und die als eine Form von „sozialisierter Subjektivität“ gesehen werden sollten, als eine Verkörperlichung der sozialen Herrschaftsbeziehungen, die schwer zu verändern sei.⁶⁶² Habitus ist ein Begriff, der sich „in den Zwischenräumen“ zwischen Subjekt und Struktur positioniere oder zwischen „Praktiken“ und Struktur. Habitus stehe mit Gewohnheit in Verbindung, aber er sei mehr als Routine. Er sei eine „verkörperlichte“ oder „verinnerlichte“ Gewohnheit, eine Gewohnheit, die zu einem Teil dessen geworden sei, was wir sind.

⁶⁶¹Vgl. Bourdieu and Wacquant (1992); Bourdieu (1995; *Practical Reason: On the theory of action*, 1998).

⁶⁶² Bourdieu wechselt dazwischen, Habitus „Disposition“, „Stil/Geschmack“, „Sinn für das Spiel“, praktisches Wissen, verkörperlichte Gewohnheit und noch anders zu nennen.

Ein Habitus ist immer mit einem *sozialen Umfeld* an Beziehungen und mit einem Kampf zwischen Akteuren, zum Beispiel auf politischem oder literarischem Gebiet, verbunden.⁶⁶³ Der Habitus entspricht den Positionen, die man auf einem gegebenen Gebiet in verschiedenen Hierarchien findet. Eine Position entspricht der Disposition des Einzelnen (d.h. dem Habitus). Das bedeutet, dass eine Disposition eine praktische Verkörperlichung der Machtordnung in dem Bereich ist, wie sie sich durch in der Position in diesem Bereich ausdrückt. Gleichzeitig bedeutet es, wenn man in diesem Bereich aktiv ist, auch, dass man zulässt, dass der Bereich zu einem Teil von einem selbst wird. Ein Habitus wird in jeweils einem Bereich aktiviert und eine Person kann verschiedene Typen von Habitus erwerben, die dann für ihre verschiedenen sozialen Bereiche wichtig sind.

Verschiedene Praktiken werden als Dispositionen verkörperlicht. Sie können nur teilweise zum Gegenstand einer theoretischen Darstellung werden oder dadurch geändert werden, dass man sie bewusst macht. Verkörperlichung bedeutet, dass der Körper durch erlebte Erfahrungen aufgebaut wird. Gedanken, Theorien, Analysen, Gefühle, Gewohnheiten und Fähigkeiten – sie alle sind Praktiken – werden durch Wiederholung und Verfeinerung eingeübt. Sie materialisieren sich in Körperhaltung, Bewegungsmustern, psychosomatischen Reaktionen, Klang der Stimme, Nachahmung, Energie, Muskelstärke, Beweglichkeit und so weiter. Angesichts von Bourdieus Rahmen stellt sich die Frage, wie die vorhandenen *Gehorsamsgewohnheiten* (wie einige Handbücher der Gewaltfreiheit sie nennen) in einer erzieherischen Situation erneuert werden und in eine neue *Ungehorsamsgewohnheit* umgewandelt werden könnten.

Die Prinzipien hinter den Praktiken sind weder bewusste noch feststehende Regeln, sondern sie sind „implizite Schemata“.⁶⁶⁴

⁶⁶³ Bourdieu (1998: 4–5, besonders Abbildung 1, p. 5).

⁶⁶⁴ Bourdieu (1995: 12).

Praktiken sind weder vollständig noch kohärent noch inkohärent, sie werden fortwährend neu konstruiert und improvisiert und sind historisch entstanden. Mit ihrem „praktischen Verstand“ schafft eine Person sich einen bestimmten persönlichen „Stil“ oder „Geschmack“, der mit ihrer sozialen Stellung verbunden ist. Eine Praxis kann man schlecht imitieren und sie sollte daher als eine Kunstform verstanden werden, die nur durch Praktizieren gelehrt werden kann.⁶⁶⁵ Diese Praxis verschafft uns Zugang zur besonderen „*vorlogischen Logik der Praxis*“, die entlang gegensätzlicher Linien und gemäß ökonomischer Logik – der Maximierung materieller und symbolischer Gewinne – organisiert wird.⁶⁶⁶

Habitus und die Logik der Praxis hängen eng miteinander zusammen. Habitus wird folgendermaßen hergestellt:

Die Konditionierungen verbinden sich mit einer besonderen Klasse von Existenzbedingungen [und sind] Systeme von dauerhaften, beweglichen Dispositionen, strukturierten Strukturen, die dafür empfänglich sind, als strukturierende Strukturen zu funktionieren, das heißt, als Prinzipien, die Praktiken und Repräsentationen erzeugen und organisieren.⁶⁶⁷

Wir sprechen hier von produktiven Dispositionen für das Handeln, ein integriertes kreatives Verhaltensmuster. Der Habitus wird nicht durch die bewussten Ziele des Akteurs beherrscht, sondern er kann ohne zugrunde liegende Organisation oder zugrunde liegenden Zweck des Individuums – nicht einmal des Akteurs – gemeistert werden. Allerdings kann der Habitus manchmal mit den strategischen Berechnungen des Akteurs zusammenfallen.

⁶⁶⁵ Bourdieu (1995: 13–14). „Praktischer“ Sinn ähnelt der Art und Weise, wie Tänzer mit ihrem Körper „wissen“, was sie tun müssen, was sie aber anderen nicht vollkommen erklären können. Die Interaktionsmuster der Praxis werden durch ihre Anwendung gelehrt.

⁶⁶⁶ Bourdieu (1995: 19–20, 91–2, 122).

⁶⁶⁷ Bourdieu (1995: 53).

Die Aktionen von Bewegungen verlangen nach Bourdieus Ansicht eine praktische Kompetenz, die durch ihre besonderen Praktiken gelehrt wird. Die einzige Möglichkeit, gewaltfreie Aktion zu lernen, ist gewaltfreie Aktion auszuführen.

Die frühen Erfahrungen des Einzelnen von wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen – ebenso wie die Lebensweise, die sich aus den Bedingungen der eigenen Primärgruppe (normalerweise der Familie) ergibt – kennzeichnen den Habitus, mit dem der Einzelne dann sein ganzes Leben verbringt. Der Habitus strukturiert Auffassung und Verständnis der späteren Erfahrungen in Übereinstimmung mit den vorangegangenen Erfahrungen. Gedanken, die hinter den Strukturprinzipien liegen oder darüber hinausgehen, werden ganz einfach „undenkbar“. Der Habitus ist ein Ergebnis der Geschichte und bringt durch die Verhaltensschemata, die diese Geschichte schafft, Geschichte hervor. Diese Verinnerlichung äußerlicher Beziehungen schafft die Disposition einer Person, die ihrerseits auf nicht mechanische Weise Willen und Motivation dieser Person schafft. Ein ganzes Repertoire an Gedanken, Auffassungen und Aktionen kann dank unserer praktischen Fähigkeit (Habitus) in einem relativ freien und kreativen Sinn geschaffen werden – jedoch nur *das* Repertoire, zu dem der Habitus befähigt.⁶⁶⁸ *Der Einzelne konstruiert ständig seinen Habitus neu und diese Neukonstruktion wird mithilfe des Materials ausgeführt, das den Habitus konstituiert.* Der Habitus, die verkörperte Geschichte, sollte nicht als alte Beziehungen, die die neuen regieren, sondern als eine Beziehung zwischen dem, was war, und dem, was ist, verstanden werden. Brüche werden durch die Spannungen, die zwischen früheren Erfahrungen und gegenwärtigen Bedingungen herrschen, sowohl möglich als auch notwendig. Dadurch, dass wir Geschichte verkörperlichen und damit unseren Habitus schaffen, wird Geschichte zu unserer zweiten Natur, zu einem Teil von uns, und auf diese Weise wird Geschichte in vergessene Geschichte umgewandelt. Das

⁶⁶⁸ Bourdieu (1995: 54–5).

sogenannte Unbewusste ist einfach nur vergessene Geschichte, etwas, das die Geschichte selbst hervorbringt.⁶⁶⁹

In anderen Worten: Die Praxis kollektiver Aktion ist in ihrer Geschichte eingefangen. Voraufgegangene kollektive Aktionen entscheiden, welche Aktionen heute möglich und vorstellbar sind. Der Geschichtssoziologe Charles Tilly, der oppositionelle Bewegungen im Laufe der Jahrhunderte untersucht, meint aus seiner Makro-Perspektive, dass es eine der Geschichte entsprechende Prägung des Widerstandes gibt. Er hat herausgefunden, dass Aktions-Repertoire einer Bewegung in bestimmten historischen Rahmen auftreten und sich auf die Veränderungsprozesse beziehen, die in einer Gesellschaft vorkommen.⁶⁷⁰ Bewegungen schaffen Diskurse, Organisationen und Handlungstypen, die sich auf ihre historisch situierte Erfahrung mit Diskursen, Organisationen und Handlungstypen gründen. Innerhalb des vorhandenen Repertoires oder Rahmens können Aktivisten ihrem Widerstand einen persönlichen Ausdruck geben. Aktivisten sind kreative Erneuerer, aber sie arbeiten mit einem vorhandenen Instrumentarium. Habitus kann auf verschiedene Weise verstanden werden. Er kann eine verkörperlichte Machtbeziehung sein, die Art und Weise, in der soziale Strukturen „lebendig werden“ und durch unseren Körper und unseren Geist wirksam werden. Habitus kann auch das „Strukturieren“ von Strukturen eines Akteurs sein,⁶⁷¹ die Art und Weise, in der der Akteur seine Lebensstruktur aufrechterhält und verändert. Habitus ist der „Leim“, der uns an die Gesellschaftsstrukturen klebt, und er regt uns dazu an, unsere vorangegangenen Erfahrungen zu reproduzieren. Wir werden in ein bereits vorhandenes Struktursystem hineingeboren und also gehen die Strukturen dem Einzelnen voraus. Wir werden unbewusst und ständig von den Strukturen, Rahmen und

⁶⁶⁹ Bourdieu (1995: 56).

⁶⁷⁰ Tilly (2004).

⁶⁷¹ Giddens (Contemporary Social Theory, 1982).

Regelungen geformt. Wir werden zu den Strukturen oder, genauer gesagt, die Strukturen werden zu unserer Persönlichkeit. Wir haben keine vollständig bewusste oder vollkommene Kontrolle über die Strukturen. Aber da sie durch uns funktionieren – das heißt, sie existieren nur in unsrem Innern und zwischen uns als einer Gemeinschaft –, haben wir die Möglichkeit, sie zu verändern. Wenigstens können wir auf lange Sicht (bestimmte) Strukturen mithilfe (anderer) Strukturen und praktischer Modifikationen mit der Zeit umwandeln.

Ebenso wenig wie Foucault ist Bourdieu ein Autor, der lang und breit erörtert, wie Machtbeziehungen durch die bewusste Intervention von Akteuren umgewandelt werden. Im Gegenteil, sie kritisieren Bewegungen als vergebliche Bemühungen.⁶⁷²

Scheinbar gibt es die Möglichkeit gar nicht, dass ein Akteur selbstständig über eine Veränderung entscheidet. Nach Bourdieu sind es nicht die Akteure, die eine relative Autonomie innerhalb der gegenwärtigen Strukturen ermöglichen, sondern das tut der Habitus selbst, oder in anderen Worten: die aktive Gegenwartigkeit der gesamten Vergangenheit, *verkörpert* in der Person des Akteurs in der Gegenwart. Veränderung gewinnt Gestalt durch die „absichtslose Erfindung der regulierten Improvisation“.⁶⁷³ Habitus ist niemals eine genaue Kopie unserer vorangegangenen Machtbeziehungen. Er wird durch unsere ständige Zusammenarbeit gefiltert. Selbst der Wille des Akteurs wird vom Habitus bestimmt, „dem nicht gewählten Prinzip hinter allen Wahlen“.⁶⁷⁴ Es bleibt jedoch immer eine Wahl,⁶⁷⁵ aber eine Wahl, die immer auch durch den konstituierten Prozess begrenzt ist, der sich aus der Geschichte früherer Wahlen ergibt.⁶⁷⁶ Jede Wahl ist eine Erfahrung, die eine Prägung auf der Person

⁶⁷² Bourdieu (*Den manliga dominansen*, 1999: Chapter 1).

⁶⁷³ Bourdieu (1995: 56).

⁶⁷⁴ Bourdieu (1995: 61).

⁶⁷⁵ Burkitt ('Technologies of the self: habitus and capacities', 2002: 225).

⁶⁷⁶ Bourdieu and Wacquant (1992: 133 ff.).

hinterlässt, eine Prägung, die nicht rückgängig gemacht werden kann und die durch ihre Gestaltung von Motiv, Kenntnissen und Persönlichkeit über künftige Entscheidungen entscheidet.

Die eigentliche Fähigkeit zum Handeln hängt vom Habitus des Akteurs ab und wird durch ihn ermöglicht – wie eine vorhandene „erbliche Fähigkeit“ zum Handeln.⁶⁷⁷ Der Habitus seinerseits wird durch die Beziehung des Akteurs zu den objektiven herrschenden Bedingungen geformt, in anderen Worten: durch Macht. Diese erworbene Fähigkeit nimmt als selektive Auffassung eine Gestalt an, die dazu neigt, sich selbst zu bestätigen oder zu intensivieren und nicht dazu, sich zu wandeln. Habitus ist recht einfach der Grund dafür, warum Menschen, die unterdrückt werden, sich in Situationen nicht erheben, in denen die modifizierten objektiven Bedingungen es ermöglichen, oder warum sie „sich nach der Decke strecken“. Habitus neigt dazu, das mögliche Ergebnis zur Realität zu machen, aber auf nicht mechanische Weise.⁶⁷⁸ Ohne eine körperliche Wandlung oder neu aufgebaute soziale Praxis ist kollektive Aktion oder Befreiung nicht möglich. Die ganze Situation ist ein Dilemma: ohne veränderte Strukturen ändert sich der Habitus nicht – ohne veränderten Habitus ändern sich die Strukturen nicht. Veränderung ist jedoch möglich, aber der Einzelne kann sich nicht ändern.⁶⁷⁹ Bourdieu sollte so gelesen werden, als ob *kollektive Veränderung durch gemeinsame Reflexion, Konstruktion eines neuen sozialen Bereiches und praktische Übung mit der Zeit möglich wären*.⁶⁸⁰ Und deshalb erscheinen Training in Gruppenfähigkeiten, utopische Gemeinschaften und alternative Organisationen im wahren Licht als mögliche Auswege, als Bemühungen um Befreiung von der

⁶⁷⁷ Burkitt (2002: 225).

⁶⁷⁸ Bourdieu (1995: 64–5).

⁶⁷⁹ Pileggi and Patton ('Introduction: Bourdieu and cultural studies', 2003: 323).

⁶⁸⁰ „Habitus ist ... ein offenes System von Dispositionen, das ständig der Erfahrung unterworfen ist ... und je nach Stimulus und Feldstruktur wird derselbe Habitus verschiedene, ja sogar einander entgegengesetzte Ergebnisse erzeugen“ (Bourdieu and Wacquant 1992: 133, 135). See also Broady (1991).

verinnerlichten Machtgestalt im Innern des Aktivisten.

Kurse in Gewaltfreiheit als Möglichkeiten, den Habitus zu verändern

Neue Verhaltensmuster werden nicht einfach durch eine neue Lernsituation geschaffen oder durch sie vermittelt. Manchmal werden sie durch eine große Denkanstrengung erworben und manchmal durch unwillkürliche Nachahmung, aber vor allem durch Praktizieren, Wiederholung und Variieren („Training“). „Wählen können ist wesentlich dafür, die Dispositionen zu bestimmten Aktionen erworben zu haben, ebenso ist es wesentlich dafür, innovativ zu sein, dass man eine Kunst sorgfältig eingeübt hat.“⁶⁸¹ Aus dem Kampf des Kindes, gehen zu lernen, wird mit der Zeit ein selbstverständliches Gehen, ein fast unwillkürliches „Schlafwandeln“.

Ein Handlungsschema kann sicherlich in allgemein gehaltenen Richtlinien zusammengefasst werden, aber wenn diese Richtlinien die Ursache von Handlung werden und nicht umgekehrt, funktioniert das Handeln nicht mehr.

Bourdieu deutet eine Veränderungsmöglichkeit durch „reflexive Analyse“ und „Selbstarbeit“ an oder ganz einfach dadurch, dass man „eine Disposition gegen die andere ausspielt“.⁶⁸² Aber das muss durch zufällige soziale Bedingungen geschehen, die die Möglichkeit der Veränderung stärken. Die Verbindung von kritischer Reflexion und dem Aufbau eines neuen sozialen Bereichs eröffnet die Möglichkeit zu einer Veränderung im Habitus.

Zu den Praktiken gehört – wenigstens teilweise – bewusste Teilnahme, denn sie sind nicht automatisch. Praktiken brauchen Akteure, die *ständig* ihre Praxis *anpassen*. Wir sind jedoch unfähig

⁶⁸¹ Burkitt (2002: 226–7).

⁶⁸² Bourdieu and Wacquant (1992: 133, 137).

dazu, verkörperlichte Praktiken dadurch zu verändern, dass wir neue Informationen oder Erklärungen bekommen.⁶⁸³ Der Prozess der Bewusstmachung, der seit der Aufklärung im Mittelpunkt der Befreiungsversuche steht, hat offenbar seine Grenzen, wenn man ihn auf diese Weise sieht. Das gilt nicht weniger für die „Bewusstsein erweckenden Gruppen“ der gewaltfreien feministischen Bewegung.⁶⁸⁴ Gewohnheiten sind - wie versteinerte und verkörperlichte symbolische Konstruktionen - Praktiken, die nicht einfach dadurch verändert werden können, dass man die gespeicherte Bedeutung der Gewohnheit wiederentdeckt. Regelmäßige Praktiken verändern sich, während sie praktiziert werden, und zwar durch Aktion, dadurch, dass Verhaltensregeln durchbrochen werden, in kleinen Anpassungen und der Wiederholung neuer Aktionsfolgen während des Trainings und durch die Einrichtung neuer Gewohnheiten.⁶⁸⁵

Wenn dieser Gedankengang richtig ist, sollte eine *Veränderung des Habitus* durch eine Verbindung von selbstkritischer Reflexion und kreativer Ausführung neuer Aktionen unter günstigen Bedingungen (zum Beispiel bei sozialer Unterstützung für das Praktizieren des neuen Habitus, bis er als Habitus verinnerlicht worden ist) möglich sein.

Man ist sich nicht darüber einig, inwieweit der Habitus durch die bewusste Intervention von Menschen veränderbar ist.⁶⁸⁶ Ich gehe davon aus, dass die Befreiung von verinnerlichteten

⁶⁸³ Burkitt (2002); Pileggi and Patton (2003).

⁶⁸⁴ Bourdieu (1999: Chapter 1).

⁶⁸⁵ In einem strengen Sinn ist es nicht eine „Gewohnheit“ (im Sinne der Alltagssprache), die geändert werden muss, sondern der *Habitus*, dem die praktische Rationalität innewohnt (Burkitt 2002: 225). Habitus geht tiefer als „Gewohnheit“ und ist schwerer zu ändern.

⁶⁸⁶ Stokke ('Habitus, capital and fields: conceptualizing the capacity of actors in local politics', 2002: 6) meint, dass eine Veränderung schwierig sei: „Dispositionen sind in dem Sinne dauerhaft, dass sie in Einzelnen verkörpert sind und auf der unterbewussten Ebene operieren. Das bedeutet, dass sie nicht leicht der bewussten Reflexion und Veränderung zugänglich sind“.

Verhaltensmustern eine kritische Auseinandersetzung mit dem Problem der bestehenden Gewohnheiten verlangt, dazu Vorschläge über die Richtung für neue Verhaltensmuster und konkretes und wiederholtes Praktizieren neuer Verhaltensmuster, wodurch alte Gewohnheiten abgebrochen und neue aufgebaut werden.

Um zu vermeiden, dass neue Gewohnheiten des Ungehorsams unsozial und bedeutungslos werden, ist allerdings eine gemeinschaftliche Selbstreflexion über die Verhaltensänderungen notwendig.

Habitus-Veränderung wird in Kursen in Gewaltfreiheit durch das Auflösen der bestehenden Verhaltensmuster und durch soziales Experimentieren erreicht.⁶⁸⁷ Durch den wiederholten Einsatz von *Brainstorming*, *Spiele* und *Rollenspielen* treten Veränderungen auf. Im Brainstorming versucht man, die Fantasie anzuregen, indem man zunächst alle Kritik an den Vorschlägen, die durch die Vereinigung von Ideen gemacht werden, verbietet. Neuen Ideen wird die Möglichkeit gegeben, an der Oberfläche zu erscheinen und die Grenzen tiefsitzender Geistesstrukturen zu überschreiten. Ob diese Ideen realistisch sind und ob sie es wert sind, verfolgt zu werden, wird in der darauf folgenden Diskussion entschieden. Spiele haben eine ähnliche Funktion: Sie sollen die tiefsitzenden Handlungsmuster von Körper und Geist zerstören und den Teilnehmern ermöglichen, sich einer Veränderung zu öffnen.⁶⁸⁸ Im Rollenspiel werden neue Verhaltensmuster erprobt und in gestellten Konfliktsituationen ausgeführt. Bei der Evaluierung des Rollenspieles versucht man den Wert neuer Handlungsweisen zu entdecken. Habitus wird sozusagen zu einem Gegenstand der reflexiven und systematischen Überprüfung gemacht.

⁶⁸⁷ Soziales Experimentieren ist ein zentraler Teil des Trainings (vgl. Coover et al., 1977: 153).

⁶⁸⁸ Vgl. zum Beispiel McKay (1971: 9, 46). Dramaübungen, in denen die Teilnehmer Tiere oder Maschinen spielen, sollen die „Auflockerung der Gruppe“ erleichtern.

Vom Habitus aus gesehen, ist das Ziel der gewaltfreien Bewegung, Zwecke und Mittel miteinander in Übereinstimmung zu bringen, leichter zu verstehen. Eine radikal demokratische Organisation wie die Graswurzelrevolution versucht ein größeres Maß an innerer Demokratie einzuführen, als für die deutsche liberale Gesellschaft kennzeichnend ist, der sie entgegentritt.⁶⁸⁹ Durch die Existenz unabhängiger Gruppen, durch Konsens, alternative Versammlungstechniken, Schlichtung und so weiter wird mehr Teilhabe am Treffen von Entscheidungen praktiziert, als bei einer Mehrheitsabstimmung der Fall ist. Damit sie eine Wirkung in der Organisation haben, müssen die Mittel angewendet und die Ziele praktiziert werden. „Präfigurative Politik“ macht die Bewegung zu einem Trainingslager, in dem die Mitglieder für eine neue Gesellschaft erzogen werden. Die praktische Erfahrung der Aktivisten und ihre Übungen innerhalb der Organisation bieten die Möglichkeit zur Veränderung ihres Habitus. Konflikte innerhalb der Organisation zwischen Zwecken und Mitteln werden zu Konflikten zwischen dem Habitus, den die Aktivisten in der bestehenden Gesellschaft erworben haben, und dem Habitus, den die Organisation als etwas, das zur künftigen Gesellschaft gehört, zu verfeinern strebt. Von radikal demokratischen Organisationen unternommene Aktivitäten können daher als eine Form der Habitus-Veränderung in Richtung auf eine größere Fähigkeit, Demokratie zu praktizieren, verstanden werden.⁶⁹⁰

Training in Gewaltfreiheit als normgebende Regulierung

⁶⁸⁹ Vinthagen (1997a). Vgl. Held (*Demokratimodeller: Från klassisk demokrati till demokratisk autonomi*, 1995: 95–110) über den Begriff Radikaldemokratie.

⁶⁹⁰ Daraus folgt logisch, dass es für den Aktivisten, je mehr die von ihm geforderte praktische Fähigkeit von der Kultur abweicht, die ihn geformt hat, umso schwieriger ist, die neue gewaltfreie Kultur aufrechtzuerhalten. Daraus ergibt sich, dass von der gewaltfreien Umgebung, in der der Einzelne sich befindet, sowohl Unterstützung als auch Druck notwendig sind, damit er diese Praxis aufrechterhalten kann.

Keine soziale Gemeinschaft funktioniert ohne eine gewisse normgebende Ordnung. Beim Widerstand einer gewaltfreien Bewegung gegen (bestimmte) soziale Normen wird in der Bewegung eine normgebende Ordnung der Gewaltfreiheit zusammen mit (anderen) sozial sanktionierten Verhaltensregeln errichtet. Dabei haben die Aktivisten die Wahl, eine neue normgebende Ordnung zu bilden, durch die ihre, der Aktivisten, Macht aufrechterhalten wird, oder eine, in der die demokratische Teilhabe, Gleichberechtigung und kritische Reflexion wertgeschätzt wird, oder eine Verbindung aus beiden. Die Normen der gewaltfreien Gemeinschaft werden (für die Teilnehmer) als durch die Erfahrung ihrer präfigurativen Politik und die Kultur ihrer Bewegung gerechtfertigte Verhaltensregeln errichtet. Das Aufstellen von Normen geschieht bei den Trainingsaktivitäten der Bewegungen und bei anderen Gelegenheiten. Ich nenne die Aktivität *normgebende Regulierung*.

Eine normgebende Regulierung verlangt, dass für die Mitglieder der Gemeinschaft einige Verhaltensregeln aufgestellt werden. Diese Regeln gelten als Ideal und als etwas, nach dem zu streben sich lohnt, als Werte, die legitim und moralisch und ethisch gültig sind, oder als Regeln, die man aus anderen Gründen befolgen will und von denen man möchte, dass auch andere sie befolgen. Diese Normen sind mit Sanktionen verschiedener Art verbunden, sodass alle, die sie brechen, mit Konsequenzen rechnen müssen. Selbst wenn eine gewaltfreie Gemeinschaft versucht, weniger gewaltsame Sanktionen anzuwenden, so mögen sie sich für die Betroffenen doch wie Gewaltanwendung anfühlen. Das umfasst alles, angefangen bei offensichtlichen Strafen bis zu kaum bemerkbarer Ablehnung, von brutalem Ausschluss aus der Gemeinschaft bis zu winzigen Veränderungen in der Möglichkeit für jemanden, eine Belohnung zu bekommen, oder vielleicht einer Mauer des Schweigens oder einem Mangel an Reaktion. Jedenfalls werden Verstöße gegen die Normen vermerkt und ernst genommen.

Das bedeutet, dass eine normgebende Regulierung verlangt, dass Regeln praktisch gelehrt werden und dass Ideale zu Idealen der Teilnehmer gemacht werden können. Eine normgebende Regulierung kann als *Wirkung* der Art und Weise auftreten, in der ein soziales Team arbeitet, oder als ein regulierendes *Ziel*. Training ist eine zweckmäßige Form der normgebenden Regulierung. Seiner Definition nach ist Training eine bestimmte zeitlich begrenzte Aktivität in einem radikalen Kontext, in dem ein systematisches Umlernen möglich wird.⁶⁹¹

Eine wichtige Trainingsmethode ist der Einsatz von *Simulationen*: problematische Situationen werden inszeniert und von den Aktivisten wird verlangt, dass sie anders als gewohnt handeln. Das geschieht in Spielen und Übungen, in denen Rollen, Konflikte und Lösungen zur Geltung kommen. Rollenspiel oder andere Simulationen werden als Werkzeuge eingesetzt, mit denen wenigstens vier verschiedene Zwecke verfolgt werden.⁶⁹²

- 1 Ein *Umlernen*, bei dem zuvor anezogene Rollen niedergerissen und verlernt werden. Das wird durch eine Mischung von sozialer Realität und Schauspiel oder Fantasie ermöglicht, sodass die Sozialisierung in neuen Gewohnheiten und Rollen erleichtert wird,
- 2 durch Übungen neue *praktische Fertigkeiten* erlernen,
- 3 *soziale Reflexivität*, in der das Verständnis von anderen und sich selbst und von sozialer Wechselwirkung und sozialen Rollen thematisiert und infrage gestellt wird,

⁶⁹¹ Die Frage ist jedoch: Wie lange hält die normalisierende Wirkung des Trainings an? Das ist eine empirische Frage, deren Antwort außerhalb des Bereiches dieser Untersuchung liegt.

⁶⁹² Die Soziologen und Aktivisten Martin Oppenheimer und George Lakey (1965: 64–5) meinen, dass es fünf Gründe für die Anwendung von Formen des Rollenspiels im Training gibt: Fertigkeiten einüben, den Gegner verstehen, eine Moral aufbauen, Spannungen abbauen und mehr Demokratie in der Bewegung schaffen.

4 ein *Aufbau von Empathie*, bei dem Auffassungen vom „anderen“ in anspruchsvollen Situationen und intensiven Spielen ausagiert werden. Die Teilnehmer nehmen in den Spielen ständig neue Rollen an und wechseln sie. Dabei übernehmen sie auch die Rollen ihrer Gegner, zum Beispiel die eines Polizisten oder Soldaten.

Habitus-Training und der Bereich Gewaltfreiheit

Die Regulierung durch neue Normen verlangt gleichzeitig die Veränderung der Dispositionen der Menschen und der Positionen des sozialen Bereichs. Ein Zeichen dafür, dass Training in Gewaltfreiheit gelingt, ist, dass während des Trainings eine kreative *Habitusveränderung* eintritt und der neue Habitus in den *Bereich der Gewaltfreiheit* integriert wird. Durch das Übernehmen verschiedener Positionen im sozialen Bereich bekommt das Training Bedeutung und die eingeübten Fertigkeiten können im täglichen Leben angewendet werden. Training schafft, ebenso wie andere Formen der Sozialisierung, die *Dispositionen*, die den *Positionen* des Bereichs entsprechen. Aus dem Aufbau neuer gewaltfreier Institutionen in der Bewegung ergibt sich ein Bedarf an Aktivist:innen, die die erforderlichen Fertigkeiten besitzen. Aus diesem Grund läuft ein Training ohne sozialen Kontext Gefahr, bedeutungslos zu werden. Aus einer von Bourdieu beeinflussten Perspektive können wir sagen, dass eine Trainingssitzung ohne Bereiche ebenso wirkungslos ist wie ein Bereich ohne Training. Bei der herkömmlichen Sozialisierung gibt es einen sozialen Bereich, in dem die Menschen durch eine Verbindung von informeller Sozialisierung und formellem Training, zum Beispiel auf akademischem Gebiet, geformt werden. Hier müssen – ebenso wie auf anderen Gebieten – Positionen gelehrt und in Dispositionen umgewandelt werden. Wenn das nicht geschähe, wären „Studenten“, „Forscher“ und „Verwalter“ nicht in der Lage, innerhalb der Universität zu interagieren.

Eine Lösung ist, Aktion und Training aneinander zu binden, wie es im *Congress of Racial Equality* (CORE) geschehen ist, der das gewaltfreie Training in den USA gestaltet hat. „Nach Theorie und Rollenspiel-Training gingen CORE-Mitglieder ihre Ideen in der Gemeinschaft erproben, dann kamen sie zusammen und bewerteten [ihre Erfahrungen]“. ⁶⁹³ Auf integrierende Weise war ihr Training der treibende Faktor bei der Schaffung von Kampagnen und ihre Aktion war Teil ihres Trainings: „Aktion als Training“ und „Training als Aktion“. ⁶⁹⁴

In einer der wenigen machtkritischen Reflexionen über Training in Gewaltfreiheit, die ich gefunden habe, schreibt Charles Walker, er habe erlebt, dass es einen spannungsgeladenen Kampf zwischen Organisatoren und Trainern gegeben habe. Tatsächlich war die Spannung so stark, dass sie an die Schaffung von Feindbildern grenzte. Die Organisatoren meinten, dass die Trainer das Training als „Aktionersatz“ ansähen, während die Trainer meinten, dass sie behandelt würden wie „die Köche: seht zu, dass das Essen zur rechten Zeit fertig ist! Erzählt uns nicht, wie man das Projekt betreiben soll und wir werden euch nicht erzählen, wie man Kartoffeln kocht“. ⁶⁹⁵ Walker sah eine Lösung darin, institutionalisiertes Training und Strategie der Bewegung zu integrieren, da Gewaltfreiheit manchmal stabil und vorhersehbar und manchmal kreativ und spontan sein muss.

Das Dilemma des Trainings in Gewaltfreiheit ist, dass es normalerweise eine kurze intensive Trainings-Sitzung im Habitus des Ungehorsams umfasst, die keinerlei soziale Wurzeln oder Zugehörigkeit hat. Das ist ein ernst zu nehmendes Problem, da ein Habitus (oder eine Disposition) immer mit einem sozialen Bereich (und entsprechenden Positionen) in Beziehung steht. Das Training bietet nur eine kurzlebige Erfahrung davon, wie eine andere

⁶⁹³ Zietlow (1977: Chapter 2, ‘Action and training’).

⁶⁹⁴ Zietlow (1977: Chapter 2, ‘Action and training’).

⁶⁹⁵ Walker (*Training for Nonviolent Action: Some history, analysis, reports of surveys*, 1973: 8, in ‘Trainers and organizers’).

Subjektivität und ein anderes Verhalten möglich sein könnten; diese neue Möglichkeit wird jedoch nicht aufrechterhalten. Aktivisten werden von einem Gehorsamkeits-Habitus beherrscht, der an einen hegemonialen Bereich gebunden ist, das sind die Sozialstrukturen, aus denen die Teilnehmer kommen und in die sie nach der (Wochenend-) Trainings-Sitzung zurückgehen. Die Teilnehmer haben gewöhnlich wenig Möglichkeit, an längeren Kursen teilzunehmen oder nach dem Training an einem sozialen Kontext teilzuhaben, in dem ihre neuen Fertigkeiten willkommen sind und angeregt werden. Es ist also ein Habitus-Training ohne ein begleitendes soziales Umfeld.

In anderen Worten: Ein Umlernen zu Gewaltfreiheit verlangt ein Training in Gewaltfreiheit, das in ein Umfeld von Gewaltfreiheit eingebettet ist. Aus diesem Grund war Gandhi der Meinung, dass Training in Gewaltfreiheit, ein Training in neuen Praktiken, in einer gewaltfreien Umgebung, einem Ashram, stattfinden müsse. Die Schaffung gewaltfreier Institutionen und Gesellschaftsstrukturen, die eine Habitus-Veränderung dauerhaft aufrechterhalten und anregen, macht wahrscheinlicher, dass Gewaltfreiheit zur Norm wird. In gewaltfreien Bewegungen kann man von einer wirksamen normgebenden Regulierung erwarten, dass jede Arbeit, die für den sozialen Aufbau „paralleler Institutionen“ erforderlich ist, dazu beiträgt, dass diese die Institutionen einer hegemonialen Gesellschaft ersetzen können.

Deshalb kommen wir nun an den Punkt der Erörterung, an dem es notwendig wird zu zeigen, wie gewaltfreie Konstruktion diesen neuen sozialen Bereich, eine *gewaltfreie Gesellschaft*, aufbaut.

Gewaltfreiheit als soziales Ganzes: die gewaltfreie Gesellschaft

Die Aktionstypen der Gewaltfreiheit wurden in den vorangehenden Kapiteln einzeln mit dem Ziel erörtert, Platz dafür zu schaffen, jeweils ein neues Konzept nach dem anderen zu entwickeln. Gewaltfreiheit umfasst Gesprächsführung, das

Brechen von Macht, normgebende Regulierung und utopische Inszenierung, aber vor allem ist sie eine *einzig*e Handlungsweise, eine einzige Form von Aktion, nicht vier verschiedene. Die Idealtypen sind rein rationale Dimensionen der gewaltfreien Aktion. Sie sind nicht vier verschiedene Aktionen oder abgetrennte Alternativen, die in der Praxis ausgeführt werden könnten. Das übergreifende Ziel der Gewaltfreiheit ist, die verschiedenen Aktionstypen miteinander zu verbinden.

Dieser schlussfolgernde Abschnitt zeigt, wie der Zusammenschluss der vier einzelnen Elemente zu einem Ganzen auf einer Entwicklung der normgebenden Aktivität aufbaut. Mithilfe empirischer Beispiele will ich hier veranschaulichen, wie Werte und Verhalten der Gewaltfreiheit institutionalisiert und koordiniert werden können, um ein soziales Ganzes zu bilden, das gleichzeitig ein bedeutsames und funktionierendes Ganzes ist – oder in Bourdieus Worten: ein Bereich der Gewaltfreiheit verbundener Beziehungen von Dispositionen und Positionen.

Gandhi stellt hohe Anforderungen an die Fähigkeit des Einzelnen, den Einsatz von Gewalt zu vermeiden und ihn gleichzeitig zu bekämpfen (*ohne Gewalt* und *gegen Gewalt*), und zwar in Fällen, in denen das Streben nach *Perfektion* für notwendig gehalten wird. Gandhi denkt, dass die Wirksamkeit der Gewaltfreiheit durch den hohen Grad an Perfektion bei der Ausführung der Gewaltfreiheit geschaffen wird und dass eine einzige Person einen Krieg anhalten kann, wenn diese Person gewaltfrei genug ist.⁶⁹⁶ Gleichzeitig ist Perfektion keine Voraussetzung für den gewaltfreien Kampf und tatsächlich ist sie sogar unmöglich.⁶⁹⁷ Gandhi weist darauf hin, dass jemand, je stärker er in Überzeugung, Fähigkeit und Erfahrung im gewaltfreien Kampf ist,

⁶⁹⁶ Gandhi (1983: 56). Aber Gandhi denkt, dass ein Kollektiv seine eigene gewaltfreie Stärke erfahren muss und dass diese Stärke nicht von starken und hochentwickelten Einzelnen kommen kann, die die Probleme der Gruppe lösen.
⁶⁹⁷ Sharp (1979: 273–85); Gandhi (1970: 18, 146). Gandhi dachte, dass selbst er weit von Perfektion entfernt sei.

umso mächtiger handeln kann, oder, genauer gesagt: umso mächtiger kann die Wahrheit wirken, deren Kanal der Mensch ist. Perfektion ist das Ziel, nach dem unaufhörlich gestrebt wird; jedoch können alle damit anfangen, die Technik anzuwenden, und sie können durch Übung besser werden.⁶⁹⁸ Perfektion wird oft aus individueller und spiritueller Perspektive erörtert, aber hier betrachten wir *Perfektion aus einer kollektiven und praktischen Perspektive*. Der Ausgangspunkt ist für die Soziologie grundlegend: vor allem ist es dem Einzelnen dann möglich, seine Lebensweise und seinen Charakter grundlegend zu ändern, wenn sich die soziale Gemeinschaft in einer solchen Weise radikal ändert, dass sie dem Einzelnen die in ihm stattfindende Veränderung erleichtert. Indem Gandhi den Kampf gegen Gewalt betont, unterscheidet er sich vom Pazifismus und von den christlichen Friedenskirchen.⁶⁹⁹ Interessanterweise fand Gandhi, dass die Stärke der Gewaltfreiheit eines Menschen seiner Fähigkeit zur Gewaltanwendung entsprechend zunehme.⁷⁰⁰ Gewaltfreiheit gewinnt ihre Stärke durch den Wunsch, andere *nicht* zu verletzen, auch wenn man die Möglichkeit dazu hat, und nicht durch die Unfähigkeit zum Einsatz von Gewalt. Dadurch, dass man seinem Gegner schon während der Aktion als Person Respekt erweist, überzeugt man ihn von der Aufrichtigkeit dieses Respekts. Sowohl *ohne Gewalt* als auch *gegen Gewalt* verlangen eine bestimmte Fähigkeit, mit Geschick zu handeln, Ressourcen, um damit zu handeln, Kenntnisse und eine praktische Fähigkeit zur Gewaltfreiheit. Das konstruktive Programm, das Gandhi befürwortet, könnte als *die Schaffung der individuellen und kollektiven Fähigkeit* verstanden werden, *Gewaltfreiheit zu leben*

⁶⁹⁸ Sharp (1979: 285); Gandhi (1942: 108). Gandhi hat sicherlich oft gegen Feigheit und Schwäche argumentiert (vgl. zum Beispiel 1942: 82, 254), aber soweit ich sehe, war das als Polemik gegen die gerichtet, die behaupteten, dass der gewaltfreie Kampf für den Schwachen eine Alternative zum Kampf mit Einsatz von Gewalt sei.

⁶⁹⁹ Vinthagen (2005: Chapter 3).

⁷⁰⁰ Gandhi (1942: 108).

*und auszuführen.*⁷⁰¹ *Ohne Gewalt* setzt einige – persönliche ebenso wie gemeinschaftliche - Fähigkeiten und Ressourcen voraus, die gefestigt oder institutionalisiert werden, damit sie im Stress und in gefährvollen Situationen funktionieren. Nach Zeiten, in denen gewaltfreie Kampagnen in gewalttätige Aufstände umschlugen, zog sich Gandhi in das Leben in den Dorfkollektiven, den *Aschrams*, zurück, die er gemeinsam mit seinen treuesten Gefährten geschaffen hatte. Das Leben der Dorfgemeinschaft, die sich auf ihr Zusammenleben konzentrierte, umfasste ein tägliches Training zur Förderung der Gewaltfreiheit oder zur Erziehung dazu. Etwas, das man als die Zeit eines zurückgezogenen Landaufenthalts verstehen könnte, umfasste tatsächlich intensive Vorbereitungen für den Aufbau einer Kerntruppe ergebener *Satyagrahis*, die dann die darauf folgenden Massen-Kampagnen organisieren konnten.⁷⁰² Die berühmteste Ungehorsams-Kampagne – der Salzmarsch und sein ausgedehnter Ungehorsam gegen eine Auswahl ungerechter Gesetze – entstand nach einem langen Aufenthalt im *Aschram*. Kennzeichnenderweise begann der Marsch mit einem Kern von einundachtzig ergebenden gewaltfreien Aktivisten vor Gandhis eigenem *Aschram*.⁷⁰³

Zur Neuschaffung von Verhaltensmustern der Einzelnen und der Gesellschaftsinstitutionen gehört eine langzeitige praktische Arbeit, in der erlernte oder einfach verkörperlichte Gewohnheiten abgebrochen und in einem *gewaltfreien Umlernen* neu aufgebaut werden. Wir haben gesehen, wie Training in Gewaltfreiheit ein Element im Prozess des Umlernens ist. In diesem Zusammenhang werden wir sehen, wie Umlernen seinerseits ein Teil des

⁷⁰¹ Vgl. Gandhis Text über das konstruktive Programm (1945). Ebert stellt eine grundlegende Klassifizierung der gewaltfreien Aktionen auf, die darauf basiert zu unterscheiden, ob sie hauptsächlich zur Kategorie „Subversive Aktion“ oder zur Kategorie „Konstruktive Aktion“ gehören (1983: 37). Selbst spirituelle Entwicklung sah Gandhi als Schaffung der Fähigkeit, gewaltfrei zu handeln.

⁷⁰² Einige von Gandhis ergebensten Mitarbeitern kamen aus *Aschrams* (see Pandya, *Gandhiji and his Disciples*, 1994).

⁷⁰³ Weber (*On the Salt March*, 1997).

Aufbauprozesses einer Gesellschaft ist. Für Gandhi war das Ziel eine „gewaltfreie Revolution“, durch die eine neue Gesellschaft geschaffen würde, die für das Wohlergehen aller sorgen werde.⁷⁰⁴ Ein Beispiel ist die nordamerikanische gewaltfreie Organisation *Movement for a New Society*. Diese war mit ihrem Schwerpunkt auf alternativen Versammlungsformen, Verhaltensweisen und alternativer Arbeit eine Inspiration für die Entwicklung stärker an Teilhabe orientierter gewaltfreier Bewegungen in den 1970er Jahren. Umlernen zur Gewaltfreiheit bedeutet, die Voraussetzungen für gewaltfreie Lebensanschauungen, Lebensweisen und Institutionen aufbauen, sowohl solcher, die durch ihren Ansatz bei radikaler *Ohne-Gewalt*-Orientierung neue Wege des Zusammenlebens und der Konfliktlösung hervorbringen, als auch solcher, die Selbstgewissheit, Wissen und die Ressourcen für gewaltfreie Aktivität schaffen.⁷⁰⁵ Dieses Umlernen zur gewaltfreien Arbeit erleichtern Friedensschluss und Widerstand.

Mein gegenwärtiges Ziel ist gewiss, aus Sevagram [Gandhis Aschram] ein ideales Dorf zu machen. Ich weiß, dass diese Arbeit ebenso schwierig ist, wie aus Indien ein ideales Land zu machen. Aber während es für einen Menschen möglich ist, eines Tages sein Ziel hinsichtlich eines einzigen Dorfes zu erreichen, ist doch die Lebenszeit eines Menschen zu kurz, um ganz Indien zu verändern. Aber wenn ein einziger Mensch ein ideales Dorf hervorbringen kann, hat er damit ein Muster nicht nur für das ganze Land, sondern vielleicht für die ganze Welt geschaffen. Mehr als das kann ein Suchender nicht anstreben.⁷⁰⁶

Ich habe schon darauf hingewiesen: Gandhi beschränkte sich nicht darauf, Widerstandsmethoden zu entwickeln, durch die

⁷⁰⁴ Ostergaard (*Nonviolent Revolution in India*, 1985).

⁷⁰⁵ Toh and Floresca-Cawagas ('Institutionalization of nonviolence', 1999).

⁷⁰⁶ Gandhi (1999: Volume 79: 65).

Britisch-Indien vom Kolonialismus befreit werden könnte. Er strebte nach einer Befreiung von unten: sowohl bestimmte Individuen als auch Indiens soziale Gruppen könnten sich selbst von allen Formen der Gewalt und Unterdrückung befreien. Das Ziel war, die Gesellschaft an der Basis zu revolutionieren, oder, wie es sein Anhänger „JP“ [Jayaprakash Narayan] in den 1970er Jahren nannte, „Totale Revolution“. Nach dem Anthropologen Richard Fox⁷⁰⁷ bestand Gandhis utopische Vision von einem konkreten, die Gesellschaft revolutionierenden Projekt aus neun Teilen: *Fortschritt für alle (sarvodaya)*, ein *einfaches Leben*, in dem der Einzelne seine Wünsche den gesellschaftlichen Bedürfnissen unterordnet, *Selbstkontrolle* auf allen Ebenen (*swaraj*), *seinem Nächsten* und zuerst denen, die am Ort sind, *dienen (swadeshi)*, *spiritueller Widerstand* gegen Ungerechtigkeit und Herrschaft (*satyagraha* und *ahimsa*), *gemeinsame Vereinbarungen* von Arbeitern und Unternehmern („Treuhandverwaltung“), *Selbstversorgung* mit Grundgütern („Brot-Arbeit“), *lokale Autonomie* (die *Selbstregierung der Dörfer* oder *panchayat raj*) und *organisierte Anarchie* (ozeanische Zirkel und *ramrajya*). In anderen Worten: die gewaltfreie Kampagne umfasste für Gandhi ein Projekt des Gesellschaftsaufbaus, in dem die Teilnehmer die bestehenden unterdrückerischen Institutionen einreißen und gleichzeitig gewaltfreie Institutionen errichten, die diese ersetzen. Auf diese Weise verlangen wahre Befreiung und Unabhängigkeit (von Kolonialregimen) eine Neukonstruktion der Gesellschaft.

Wenn Aktionen der Gewaltfreiheit von Gruppen durchgeführt werden, denen es nicht gelungen ist, einen Kontext zu finden, der ihre Aktivität unterstützt, dann läuft die Bewegung Gefahr, nur kurze Zeit zu existieren, sozial begrenzt und verletzlich zu sein. Das eine Extrem ist die kleine Gruppe ähnlicher Freunde, die isolierte Aktionen ausführt, die andere weder herausfordern noch mobilisieren. Das andere Extrem ist eine gewaltfreie Bewegung,

⁷⁰⁷ Fox (1989: Chapter 3).

die so mächtig ist, dass es ihr gelingt, durch eine gewaltfreie Revolution die Gesellschaft vollkommen umzuformen, und zwar nicht nur eine nationale Gesellschaft, sondern alle von Gewalt durchdrungenen Herrschaftssysteme, die die Gesellschaften der Welt kennzeichnen. Im letzteren Fall würden wir von einer globalen gewaltfreien Bewegung sprechen. Keines der beiden Extreme ist besonders interessant, das erste nicht, weil es zu privat ist, das zweite nicht, weil es zu utopisch und zu weit entfernt ist. Wir brauchen flexible Konzepte, die Variationen der Art und Weise beschreiben, wie es Gruppen gelingt, ihre eigenen sozialen Kontexte der Gewaltfreiheit zu bilden.

In der gewaltfreien Bewegung sagt man, man wolle eine „Gemeinschaft schaffen“.⁷⁰⁸ Die Bewegung der französischen Anhänger Gandhis in Europa, die Aschrams gründeten, nannte sich *La Communauté de l'Arche*.⁷⁰⁹ Die *Southern Christian Leadership Conference* der Bürgerrechtsbewegung und Martin Luther King sprachen von der *beloved community* und formulierten ihr Ziel folgendermaßen:

[a] authentisches Leben von Gruppen und Einzelnen, *Integration*. Nur durch Gewaltfreiheit kann Versöhnung und die Schaffung der *beloved community* bewirkt werden.⁷¹⁰

Der Begriff '*community*', „Gemeinschaft“, hat den Vorteil, dass er gebraucht werden kann, um sowohl die lokale Gemeinschaft als auch eine Gesellschaft von unbestimmter Größe zu bezeichnen. Die einzigen Forscher, bei denen ich den Vorschlag gefunden habe, dass gewaltfreie Bewegungen als für die Gesellschaft grundlegend angesehen werden können, sind Swee-Hin Toh und Virginia Floresca-Cawagas in ihrem Artikel '*Institutionalization of nonviolence*'. Allerdings ist dieser Gedanke in gewaltfreien Bewegungen unbedingt vorhanden.

⁷⁰⁸ Berrigan (1996: 163 ff.); Coover et al. (1977); O’Gorman (1983).

⁷⁰⁹ Shepard (*The Community of the Ark*, 1990).

⁷¹⁰ Zitiert nach Chabot (2003: 188).

Wenn der sich an Gewaltfreiheit orientierende Befreiungstheologe Frances O’Gorman von christlichen Basisgemeinden – *Base Ecclesial Communities* – spricht, dann nennt er sie „Saat einer neuen Gesellschaft“: „Die [Macht-]Pyramide kann durch Widerstand und Organisation einer neuen Gesellschaft ins Wanken gebracht werden“.⁷¹¹ Eine Gesellschaft ist weder eine Gemeinschaft, die sich nur konkreten Aufgaben widmet (wie es eine Organisation tut), noch basiert sie ausschließlich auf Verwandtschaft (wie eine Familie). Der Begriff Gesellschaft umfasst verschiedene Typen und Größen eines sozialen Kontextes: lokale Gesellschaft, Internetgesellschaft, nationale Gesellschaft, Künstlergesellschaft oder die globale Gesellschaft. Aber der Begriff kann auch unterschiedliche Ebenen der Koordination oder Komplexität ausdrücken. Die Gesellschaft kann zum Beispiel (dis)funktional oder (nicht) differenziert sein. Üblicherweise spricht man im nationalstaatlichen Kontext von „Gesellschaft“. Eine Gesellschaft muss keine bestimmte Größe oder Komplexität aufweisen, um eine Gesellschaft zu sein. Die Anzahl der Mitglieder oder der Grad der Komplexität einer Gesellschaft kann darüber entscheiden, ob sie den Herausforderungen anderer bestehender hegemonialer Gesellschaftsformen gewachsen ist.

Im Gegensatz zu Sharps technischem Ansatz, in dem die Wirksamkeit universeller Methoden betont wird, solange sie mit den strategischen Prinzipien übereinstimmen, strebe ich eine Begriffsentwicklung an, die dazu beiträgt, dass wir verstehen, wie Gewaltfreiheit das Repertoire der Bewegung in einen historischen und kulturellen Zusammenhang stellt.⁷¹² So gesehen, werden gewaltfreie Aktionen nicht von universalen Ideen-Systemen oder Strategie-Theorien aufgebaut, sondern gründen sich auf eine komplexe und dynamische soziale Interaktion, in der Situation,

⁷¹¹ O’Gorman (1983: 42–3).

⁷¹² Fox (1989); Vinthagen and Chabot (‘The relational and constructionist dynamics of nonviolent action’, 2002).

Kontext und die konkreten Erfahrungen der Menschen entscheidend sind.⁷¹³ Die Grundidee ist, dass die soziale Konstruktion der Gewohnheiten einer Gruppe innerhalb eines funktionierenden institutionellen Systems und eine bedeutsame Integration der Gewaltfreiheit erforderlich sind, um den Kampf um Gewaltfreiheit auch auf Dauer und unter Druck aufrechtzuerhalten.

Habermas fasst die Integration der Gesellschaft als einen dualen Prozess auf, der verschiedene Rationalitäten miteinander verbindet und meint, dass der zweckorientierte Aspekt der sozialen Handlung für die materielle Reproduktion der Lebenswelt wichtig sei, während der Verständigungs-Aspekt für die symbolische Reproduktion der Lebenswelt von Bedeutung sei.⁷¹⁴

Gesellschaften verbinden sich nach Habermas zum einen durch soziale Integration der Verständnis-Orientierung kommunikativer Handlungen und zum anderen durch die systematische Integration von an Zielen orientierten Handlungen. Eine gewaltfreie Gesellschaft verbindet sich zum einen sozio-kulturell (durch Ideen, Werte und Bedeutungen von Handlungen, die miteinander verbunden werden) und zum anderen als soziales System (durch das Mittel der Verhaltensregulierung verbinden sich Bedingungen und Konsequenzen). In dieser Hinsicht bezieht sich Interpretation von Gewaltfreiheit als einer integrierten Gesellschaft auf die Art und Weise, auf die Gewaltfreiheit sozial in bedeutungsvollen nachhaltigen Institutionen reguliert und in funktionale Sozialsysteme integriert sein kann. In anderen Worten: Soziale Integration verlangt, dass alle vier Handlungstypen, die bisher erörtert wurden, sowohl bedeutungsvoll als auch effektiv koordiniert werden.

Die engagiertesten gewaltfreien Aktivisten der indischen Befreiungsbewegung lebten kollektiv in den Dörfern. Sie

⁷¹³ McAdam et al. (2001).

⁷¹⁴ Habermas (1988: 200).

verbanden das Bedürfnis der Bewegung nach einer Handlungstradition mit Aschrams: klosterartigen religiösen Gemeinschaften (die sich auf Hinduismus, Buddhismus und Islam gründeten). Durch praktische Arbeit, Disziplin, tägliche Routine und Dienst am anderen nach bestimmten Prinzipien, Meditation, Gebet und gemeinschaftliches Handeln und Organisation der Bewegung wurden die Werte der Gewaltfreiheit verinnerlicht und eine Fähigkeit zum gewaltfreien Kampf wurde aufgebaut.⁷¹⁵

In neuen Bewegungen haben seit der Bürgerrechtsbewegung verschiedene Formen zeitlich begrenzter Gemeinschaften, zum Beispiel „Kollektive“ oder „Trainingszentren für Gewaltfreiheit“, die Rolle übernommen, die einmal die Aschrams hatten.⁷¹⁶ Wie wir gesehen haben, besteht Training in Gewaltfreiheit daraus, dass die Verhaltensweisen, die die Gewaltfreiheit verlangt, intensiv trainiert werden, und in der Vermittlung anwendbaren Wissens.

Der Aufbau einer gewaltfreien Kultur des Widerstandes ist nicht einfach. In Südafrika bedurfte es einige Jahrzehnte politischer Organisation, ehe die Schwarzen in den 1950er Jahren mit ihrem Widerstand begannen (vor allem durch die Ungehorsams-Kampagne von 1952). Der Widerstand wurde aufgebaut, während eine politische Kultur herrschte, in der es eine Schande war, ins Gefängnis zu kommen.⁷¹⁷ Viele Jahrzehnte lang hatte der Afrikanische Nationalkongress (ANC) nur gemäßigte Ansprüche erhoben und defensive Appelle und Protesterklärungen gegen die Diskriminierung der Schwarzen im Land vorgebracht. Aber in den 1950er Jahren radikalisierte sich der ANC und begann damit, einen sehr einflussreichen gewaltfreien Widerstand zu

⁷¹⁵ Thomson (*Gandhi and His Aschrams*, 1993).

⁷¹⁶ Rigby (1974). „Widerstandsgemeinschaften“ oder andere Gemeinschaften mit einer bestimmten Absicht finden sich in bestimmten Gewaltfreiheitsbewegungen der Gegenwart, zum Beispiel in der *Catholic Worker Movement* in den USA.

⁷¹⁷ Kuper (1960).

organisieren, bei dem ziviler Ungehorsam, Generalstreiks und Boykotts eingesetzt wurden. Die Veränderung geschah, als eine Widerstandskultur errichtet worden war und also neue Generationen aufwuchsen, für die Widerstand und nicht Anpassung, die ihre Eltern gekannt hatten, selbstverständlich war.⁷¹⁸ Ein Faktor war die Tatsache, dass sich in Südafrika dank dem indischen Beispiel des friedlichen Widerstandes die Ansichten über Gefängnisaufenthalte änderten.

Kulturelle Veränderung „kann durch den Aufbau neuer Handlungs-Repertoire erreicht werden“.⁷¹⁹ Gewaltfreiheit bietet in der Tat ein neues, besonderes und einzigartiges Widerstands-Aktionsrepertoire, das sich kreativ auf die *Mainstream*-Kultur bezieht.⁷²⁰

Wenn man eine gewaltfreie Kultur aufbauen will, muss man eine Kultur schaffen, in der verschiedene gewaltfreie Handlungen und Werte zu einem bedeutsamen Ganzen zusammenkommen, einem Ganzen, in dem sich die von der Bewegung ersehnte künftige Gesellschaft spiegelt.⁷²¹ Diese Kultur muss schließlich zu einem funktionierenden System führen, um als Gesellschaft zu überleben.

Das Konzept der präfigurativen oder inszenierten gewaltfreien Gemeinschaft

Eine Art *Protestkultur* wurde innerhalb der Bewegung für globale

⁷¹⁸ Nach Walter Sisulu in einem Interview mit dem Autor im Sommer 1994. Er war einer der Hauptorganisatoren der Ungehorsams-Kampagne. Vgl. auch Holland (1989: 80–1).

⁷¹⁹ Taylor and Whittier ('Analytical approaches to social movement culture: the culture of the women's movement', 1995: 186).

⁷²⁰ Sörensen and Vinthagen ('Nonviolent resistance and culture', 2012: 444–70).

⁷²¹ Zum Kulturkonzept vgl. McLaren ('On ideology and education: critical pedagogy and the politics of education', 1988: 171); Kreisberg (*Transforming Power: Domination, empowerment, and education*, 1992: 13).

Gerechtigkeit und bei deren Kundgebungen in Seattle 1999 und in Genf 2001 aufgebaut.⁷²² Die vielen Menschen aus verschiedenen Organisationen und Nationen zeigten mit ihren Demonstrationen, dass sie die in der ganzen Welt von den globalen Regimen der Weltbank, der Welthandelsorganisation und des Internationalen Währungsfonds durchgeführte marktorientierte Politik nicht akzeptierten. Die Bewegungen versuchten eine entgegengesetzte Weltmeinung zu inszenieren, indem sie Vertreter von religiösen Gruppen, Gewerkschaften, Bauern, Indigenen, Studenten und anderen sozialen Kategorien versammelten. In ihren Worten, die sie dem Protest gegen die Organisation der reichsten Länder, der G8, entnommen hatten, wiesen sie darauf hin: „Ihr seid G8, wir sind 6 Milliarden“. Das ist wahrscheinlich ein wenig optimistisch, aber die Dramatisierung der politischen Logik in einer oppositionellen Protestkultur wird deutlich. Die Teilnehmer wollten eine physische Inszenierung der Meinungsumfragen erreichen. Sie hofften, dass diejenigen, die die politischen und wirtschaftlichen Entscheidungen treffen, durch die Größe der Opposition beeindruckt würden. Die Legitimität globaler Regime sollte ebenso wie die nationaler Regime von der Mehrheit abhängen.

Eine weitere Art von politischer Kultur wird von Bewegungen geschaffen, die eine gewaltfreie Gesellschaft inszenieren oder vorabbilden.⁷²³ Dabei geht es nicht um Protest – im Sinne von Erbitten oder Fordern, dass die Machthaber zuhören oder ihre Politik ändern mögen -, sondern darum, Institutionen, Rollen, Organisationen, Rituale und Diskurse sozial so zu konstruieren, dass sie zusammen die Grundlage für eine neue Gesellschaft

⁷²² Vinthagen (2001).

⁷²³ Inszenieren bedeutet, dass die *physische Form* als ein organisiertes Ganzes *erscheint*. Turner and Killian (Collective Behavior, 1987) bevorzugen den Ausdruck „präfigurative Kultur“ und Epstein (‘The politics of prefigurative community: the nonviolent direct action movement’, 2002) benutzt den Ausdruck „präfigurative Gemeinschaft“, wenn er über gewaltfreie Bewegungen schreibt.

bilden können und dass sie entweder die herrschenden ersetzen oder so stark sind, dass sie eine parallele alternative Gesellschaft für diejenigen schaffen, die „aussteigen“ wollen. Es geht deshalb nicht darum, eine fertige Alternative zu schaffen, sondern es geht um Entstehung und Wachsen einer Gemeinschaft und um eine experimentelle Widerstandskultur, in der ein Prototyp getestet wird. Die Hauptbestandteile sind *Alternativen* (möglicher Ersatz für die in der Gesellschaft herrschenden Elemente und Funktionen) und *Widerstand* (Untergraben der Reproduktion der in der Gesellschaft herrschenden Muster).

Inszenierende oder vorabbildende Bewegungen versuchen auf grundlegende Weise, den „gesunden Menschenverstand“ und die Alltagsroutine durch Institutionalisierung neuer Verhaltensmuster zu ersetzen. Es sind zwei völlig verschiedene Dinge, einerseits Widerstand für lange Zeit aufrechtzuerhalten, und andererseits starke Protestaktionen anzuregen, da das Aufrechterhalten einen Neuaufbau der Muster der herrschenden Kultur verlangt. Diese Inszenierung unterscheidet sich von der zuvor erörterten utopischen Inszenierung in gefährlichen Situationen. Sie ist langfristig, anspruchsvoll, multidimensional und proaktiv und beschränkt sich nicht darauf, Feindbilder in Gewaltsituationen zu verändern. Das Ziel ist es, eine ganze Reihe von Institutionen, Werten und Praktiken in einer ganzen Gesellschaft zu ersetzen. Der Aufbau einer anderen Art von Gesellschaft innerhalb der Bewegung bedeutet auch, eine neue emotionale Kultur aufzubauen, das heißt: neue Regeln für Gefühle und für Formen, diese auszudrücken. In dieser Hinsicht sind Rituale von Bedeutung:

ein kultureller Mechanismus, durch den oppositionelle Gruppen die Gefühle ausdrücken und umwandeln, die durch Unterordnung entstehen, herrschende Gefühls- und Ausdrucksregeln neu definieren und über wünschenswertere

Formen von Identität oder Selbstverständnis nachdenken und Gruppensolidarität ausdrücken.⁷²⁴

Wenn eine gewaltfreie Gruppe zum Beispiel ihre Versammlung damit beginnt, dass die Teilnehmer einander ihre persönlichen Gefühle und Erfahrungen mitteilen, und wenn die Versammlung mit „heilenden Kreisen“ endet, in denen die Gruppengemeinschaft bestätigt wird, praktizieren sie eine emotional inszenierte Politik, eine direkte Verwirklichung der Werte der Bewegung.

Die inszenierte gewaltfreie Gesellschaft ist eine Bewegungskultur,⁷²⁵ die innerhalb einer dominierenden Kultur wirkt und gegen sie handelt, und zwar durch Kritik, Dialog und gewaltfreie Aktionen. Die gewaltfreie Gesellschaft ist eine neue Art Gesellschaft, die im ständigen Widerspruch zur bestehenden steht und der bestehenden widerspricht und die sich gleichzeitig (teilweise) in ihr befindet. Es bedarf großer Mühe, eine „reiche“ und „entwickelte“ Bewegung aufzubauen.⁷²⁶ Die Schaffung von allem, von einzigartigen Werten bis zu Kulturobjekten – allem, das in gewissem Maße abgespalten, unterschieden oder, der Situation angepasst, verfeinert und vervielfacht wird – verlangt schwere Kulturarbeit. Außerdem verlangt die Bildung einer Kultur, die in der Lage ist, die der dominierenden Gesellschaft zu ersetzen, noch mehr schwere Arbeit. Im letzteren Fall ist nicht nur eine wohldefinierte Bewegung glaubhaft gleichgesinnter Menschen notwendig, die als Reaktion auf eine begrenzte Anzahl von Fragen an bestimmten Orten und unter bestimmten Bedingungen gemeinsam handeln. Sondern die gewaltfreie Kultur der Gesellschaft der Bewegung muss auch besser mit Konflikten umgehen können als die hegemoniale Gesellschaft, mit der sie konkurriert. Eine Konflikt umwandelnde Kultur der Bewegung

⁷²⁴ Taylor and Whittier (1995: 178–9).

⁷²⁵ Thörn (*Modernitet, sociologi och sociala rörelser*, 1997a; 1997b).

⁷²⁶ Lofland (*Polite Protesters: The American peace movement of the 1980s*, 1993: Chapter 3).

muss ihrerseits Fähigkeits-Training für die Mitglieder der Bewegung bereithalten.⁷²⁷

Die Umweltaktivisten, die 1978-81 gegen den Bau eines Staudamms in Innerdalen in Südnorwegen kämpften, sind ein Beispiel für die gewaltfreie Gesellschaft in Aktion.⁷²⁸ Im Gegensatz dazu konzentrierten sich die Aktivisten in einem bekannteren gewaltfreien Kampf gegen den Bau eines Staudamms in Alta in Nordnorwegen auf dramatische und zeitweilige Aktionen, mit denen sie das Bauprojekt von Anfang an zu verhindern versuchten, indem sie sich aneinander mit Stahlketten anschlossen und Blockaden durchführten.⁷²⁹ In Innerdalen wurde ein ganz anderer Ansatz verfolgt. *Grønn Aksjon* Innerdalen versuchte, einen ständigen Widerstand aufrechtzuerhalten, indem die Teilnehmer in das Tal des geplanten Dammes hinabzogen, dort lebten, das Land bebauten und eine Dorfgemeinschaft aufbauten. Ihr Dorf wurde auf diese Weise zu einer Blockierung des Dammbaus. Innerdalens neue Dorfbewohner schufen eine „Umweltuniversität“, in der die Besucher in den Sommermonaten alte Handwerke lernten und neue Energiesysteme aufbauten. Der Unterschied zu anderen Aktionen war, dass die Teilnehmer nicht mit einer kurzlebigen Blockade vor den Fernsehkameras protestierten oder sich in einem abgesonderten Öko-Dorf von der übrigen Gesellschaft isolierten. Sie praktizierten ihre Ideen und begannen, innerhalb der herrschenden Gesellschaft eine alternative Gesellschaft aufzubauen. Die Alternative war die Blockade des Dammbaus an sich oder vielleicht *drückte der Widerstand durch die Blockade eher ihre Alternative aus*. Solange sie ihre Arbeit ausführten und in dem Dorf lebten, konnte der Damm nicht fertiggestellt werden,

⁷²⁷ Lederach (*Building Peace: Sustainable reconciliation in divided societies*, 1997: especially Chapter 9).

⁷²⁸ Miljøko (*La Innerdalen leve!*, 1981); Ringen ('Innerdalen: Norge ved skilleveien', 1980).

⁷²⁹ Næss (2002: 96–7).

ohne dass die Dorfbewohner der inszenierten gewaltfreien Gesellschaft vertrieben worden wären.

Leider hielt die Bewegung nicht lange genug durch. Die Bewohner dieser alternativen und Widerstand leistenden Gesellschaft zogen nicht jedes Mal wieder zurück, wenn sie vertrieben worden waren. Die Bewegung löste sich auf und der Damm wurde fertiggestellt. Andere Bewegungen waren mit derselben Strategie jedoch erfolgreicher. In Indien hat die indigene Bevölkerung durch die gewaltfreie Narmada-Bewegung ihren Widerstand nicht nur einige Jahrzehnte aufrechterhalten und war geblieben, auch als ihre Dörfer überflutet wurden, sondern die Bewohner waren bei ihrem Versuch erfolgreich, einige internationale Unternehmen und sogar die Weltbank aus dem enormen Staudammprojekt in Narmada zu vertreiben.⁷³⁰

§

Ich werde jetzt veranschaulichen, wie eine vollentwickelte Inszenierung der gewaltfreien Gesellschaft durch eine Analyse einer Bewegung sichtbar werden kann, einer Gesellschaft, der es gelungen ist, ihren unbewaffneten Widerstand dreißig Jahre lang aufrechtzuerhalten: dem *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra in Brazil*, MST (der Bewegung der landlosen Arbeiter in Brasilien).⁷³¹ MST ist eine inszenierte oder präfigurative

⁷³⁰ Sangvai (*The River and Life: People's struggle in the Narmada Valley*, 2002).

⁷³¹ Die Einzelheiten über MST stammen vor allem aus etwa zehn Interviews mit den Organisatoren der Bewegung. Sie wurden hauptsächlich 2002 während eines einmonatigen Besuchs in Südbrasilien geführt, aber sie stammen auch aus der Sekundärliteratur: vgl. Kjörting (*Så länge det finns hunger: De jordlösa rörelse i Brasilien*, 2004); Plummer and Ranum ('Brazil's Landless Workers Movement: Movimento de Trabalhadores Rurales Sem Terra: MST', 2002); Veltmeyer and Petras ('The social dynamics of Brazil's Rural Landless Workers' Movement: Ten hypotheses on successful leadership', 2002); Branford and Rocha (2002). Eine frühere Version dieser Kulturanalyse wurde in einem Konferenzpapier präsentiert: Vinthagen (*A Movement Culture of Nonviolent Action*, 2003b). Vgl. auch Chabot and Vinthagen ('Rethinking nonviolent action and contentious politics: political cultures of nonviolent opposition in the

gewaltfreie Gesellschaft, die verschiedene Aktivitäten der Bewegung institutionalisiert und miteinander verbindet. Lennart Kjörling, der einige Jahre in der Bewegung gearbeitet hat, nennt ihre Inszenierung „organisierte Utopie“.⁷³² Diese Bewegung zeichnet sich auch dadurch aus, dass sie in das Training ihrer Aktivisten investiert.⁷³³ Interessanterweise führt dieses besondere Training in Gewaltfreiheit nicht in ein Vakuum in der Form von Wochenendtrainings für ein interessiertes Publikum. Es ist für aktive Mitglieder der Bewegung oder für die, die in den MST-Lagern leben. Wie der Ansatz der indischen Befreiungsbewegung ist die „Befreiungskultur“ von MST ein Beispiel für Umlernen zur Gewaltfreiheit: eine Kombination von gewaltfreier Habitus-Veränderung und, wie ich zeigen werde, einem gewaltfreien sozialen Bereich.⁷³⁴ Aber zunächst will ich einige der bezeichnenden Merkmale des Aufbaus der Gemeinschaft der MST darstellen.⁷³⁵

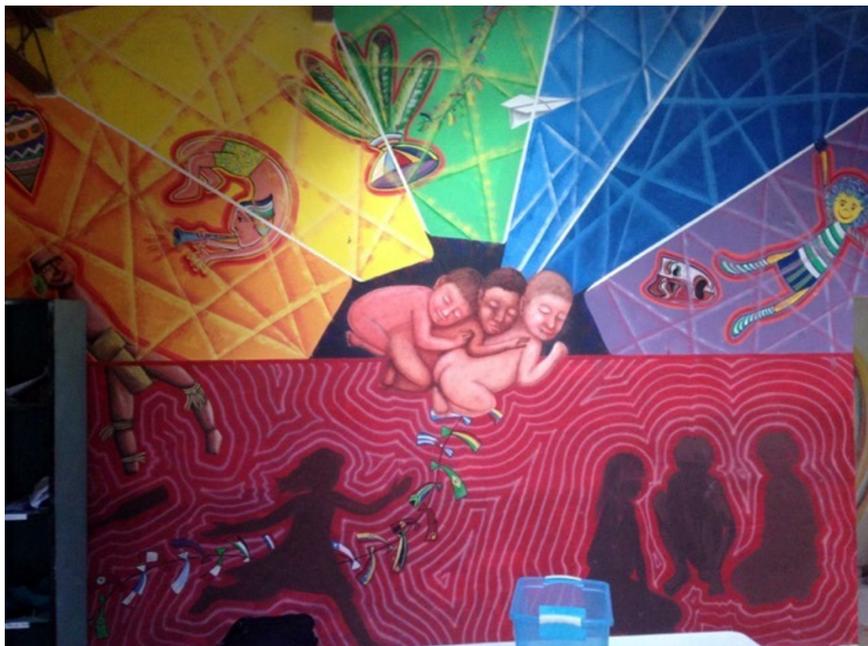
Indian independence movement and Brazil's Landless Workers Movement', 2007).

⁷³² Kjörling (2004: Chapter 8).

⁷³³ Branford and Rocha (2002: 121).

⁷³⁴ Branford and Rocha denken, dass MST im Prozess des Aufbaus der Gemeinschaft aus einer „Widerstandskultur“ in eine „Befreiungskultur“ umgewandelt wurde (2002: Chapter 13).

⁷³⁵ Die Auswahl der Elemente wurde von Johnston and Klandermans (1995) angeregt.



Wandgemälde in der MST-Universitäts-Kinderkrippe. Foto: SV.

Erstens muss eine Bewegung dazu fähig sein, ihre Kultur durch *selbstorganisierte Bildungsinstitutionen* auf ihre Mitglieder zu übermitteln. Primäre Sozialisierung geschieht in der Familie, der Gruppe der Gleichaltrigen und der Schule. Diese Institutionen befinden sich innerhalb von MST im selben sozialen Raum – der Gemeinschaft der Landbesetzer. Das Erste, das sie in ihren befristeten Zelt-Dörfern bauen, sind Schulen für die Kinder. Der Unterricht für die Kinder beginnt in Plastikzelten und wird, falls und sobald die Landrechte der Arbeiter gesetzlich anerkannt sind, in eigenen Schulgebäuden des MST fortgesetzt, die in kollektiver Arbeit mit Regierungshilfen oder aus ihren gemeinsamen Ressourcen gebaut werden. Wenn sie schließlich das Land übernehmen können, machen sie ihre Erziehungsformen und –inhalte bekannt, zum Beispiel reisen „Kämpfer“ in Brasilien umher, um neue Besetzungen zu organisieren, sodass Werte und Erfahrungen der Bewegung sowohl an die nächste Generation als auch an die weitergegeben werden, in denen ein Interesse

aufkeimt. Heute hat MST sogar seine eigene Universität. Durch diese starke Entwicklung der selbstorganisierten Erziehung ist MST auf einzigartige Weise in der Lage, auch wenn es wächst, seine eigene Führerschaft hervorzubringen. Bei langen Trecks durch Brasilien studieren die Kinder die Gesellschaften, mit denen sie ihre Wander-Schule in Kontakt bringt.⁷³⁶ Teilweise ist ihre Pädagogik vom brasilianischen Erziehungswissenschaftler Paolo Freire inspiriert,⁷³⁷ und teilweise, wie wir noch sehen werden, führt MST seine eigenen Rituale und sozialen Dramen auf, in denen die Kampfaktionen dargestellt werden und mit denen menschliche Solidarität bestärkt wird. Das trägt auch zur Sozialisierung neuer Mitglieder in der Gemeinschaft bei.



Reis aus MST-Kooperativen in einem Laden in Sao Paolo. Foto: SV.

Zweitens besteht ein Bedarf an *Institutionen, die in Übereinstimmung mit den Werten der Bewegung effektiv deren materielle Ressourcen reproduzieren*. Nach erfolgreichen Besetzungen, Besetzungen, durch die schließlich die Landgebiete

⁷³⁶ Branford and Rocha (2002: 117–18).

⁷³⁷ Vgl. zum Beispiel Frazer Evans et al. (*Pedagogies for the Non-Poor*, 1987).

gewonnen wurden, bilden sich Kooperativen, die den Unterhalt für neue Dörfer schaffen und die auch die Ressourcen der Bewegung für einen professionelleren und intensiveren Kampf beschaffen. Durch ihre eigene „Besteuerung“ und Verteilung werden als Nebenwirkung der täglichen Arbeit neue Ressourcen für den politischen Kampf geschaffen. Durch jedes neu erworbene Stück Land und jede neue Kooperative wird die Fähigkeit von MST, einen eigenständigen gewaltfreien Kampf auszutragen, gestärkt und die Sozialisierung der Mitglieder der Bewegung gefördert.⁷³⁸



Wandmalerei an der MST-Universität. Foto: SV.

Drittens *erbaut die Bewegung die dominierende Kultur in einer neuen Form*, indem sie die Bedeutungen etablierter kultureller

⁷³⁸ Lucas ('And the meek shall occupy the earth', 2001: 2).

Elemente mischt und ersetzt.⁷³⁹ Die Bewegung hat ihre eigene „Uniform“: eine rote Kappe, die sie wie ihre „Nationalfahne“ gebraucht, mit dem Logo der Bewegung: einem Mann und einer Frau, die ein Landwirtschaftsgerät vor einer Landkarte von Brasilien in die Höhe halten. Als ich bei einer der ersten Landbesetzungen in der Geschichte der Bewegung ein Dorf besuchte, wohnte ich bei einer Familie, die auf einer Wand des Wohnzimmers Bilder der Jungfrau Maria und Che Guevaras, der lokalen Fußballmannschaft und des mutigen Kampfes der landlosen Bauern versammelt hatte. Bei einer der frühen Besetzungen regten radikale Priester die Aktivisten an, ein großes Holzkreuz vor ihren Märschen herzutragen. Daraus ergab sich eine besondere „MST-Kultur“, die Teile von Brasiliens kulturellem Erbe mit den Erfahrungen, Perspektiven und Bedürfnissen der Bewegung zu einer kulturellen brasilianischen Mischform eines bedeutsamen Widerstandes vereinigte.



Wandmalerei am Eingang der MST-Universitäts-Kinderkrippe. Foto: SV.

Viertens inszeniert die Bewegung Werte, Erfolge und Leiden im Kampf gegen die Grausamkeit des herrschenden Systems mit dem Mittel von *Alltagsgeschichten aus der Bewegung*. Dabei erzählen Teilnehmer Geschichten immer wieder, in denen sie die starken positiven und negativen Gefühle und Erfahrungen in ihrem Kampf

⁷³⁹ Sörensen and Vinthagen (2012).

ausdrücken.⁷⁴⁰ Die Erzählung gehört zum Aufbau der Geschichte von Kultereignissen und Kultpersönlichkeiten der Bewegung. In einer der Geschichten geht es um die Entstehung der Bewegung. Während meines Besuchs im ersten Dorf der Bewegung wurde ich zu einem großen Baum auf einem Hügel geführt. Man erzählte mir, wie zwanzig Jahre zuvor landlose Bauern im Schatten des Baumes im Gras gesessen und auf das weite Gebiet fruchtbaren Landes vor sich geblickt hätten, dessen Besitzer sich nicht die Mühe machten, es zu bebauen. An dieser Stelle entschieden die Pioniere der Bewegung, als Gruppe die erste Landbesetzung durchzuführen. Diese Besetzung hatte nach vielen Jahren schwerer Arbeit und eines Lebens in schwarzen Plastikzelten zum Ende ihrer Leidens und zu ihrem Erfolg geführt. Alles Land um den Baum herum gehört jetzt Bauern und verschiedenen Kooperativen. Die Geschichte spielt eine bedeutsame Rolle beim Aufbau von Gemeinschaft und Identität der Bewegung. Es ist eine Geschichte unter anderen, die alle klassischen Zutaten großer Erzählungen enthalten: Protagonisten und Antagonisten treiben stetig die Handlung vorwärts und der Stoff wird so dargestellt, dass er eine Pointe hat.⁷⁴¹ Es gibt sogar religiöse Parallelen in Leiden und Auferstehung der christlichen Gemeinde. Dadurch und durch viele andere weitverbreitete Erzählungen, die im täglichen Leben immer wieder erzählt werden, baut sich MST seine eigene Kultur auf.⁷⁴²

Fünftens haben bestimmte Elemente der Kultur der Bewegung durch *Rituale und Zeremonien* einen höheren Status oder sie haben religiöse Qualität. In den '*mística*', den Mysterienspielen, der Bewegung, werden Aktionen der Bewegung auf der Bühne dargestellt. Die *mística* stellt die Grundstruktur des Hauptrituals

⁷⁴⁰ Lofland ('Charting degrees of movement culture: tasks of the cultural cartographer', 1995: 192); Fine ('Public narration and group culture: discerning discourse in social movements', 1995).

⁷⁴¹ Johansson (Narrativ teori och metod, 2005:121ff.).

⁷⁴² Johansson (2005).

des MST während großer Versammlungen und bei wichtigen Terminen dar und variiert, den aktuellen Themen entsprechend.

In *einem* Stadium von MST wurden einige Mitglieder ermordet. Als die Versammlung, auf der die neue Führung gewählt wurde, zu Ende war, wurde eine *'mística'* aufgeführt. Auf der Bühne stand ein Holz-Sarg für jede Person, die ermordet worden war, und Tänzer bewegten sich im Rhythmus trauriger Musik. Die Musik änderte ihr Wesen und Kinder mit Blumen für die Särge traten auf. Deren Deckel wurden geöffnet und aus den Särgen erstand die neue Führung des MST.

Um die *mística* darzustellen, gebrauchen Aktivisten religiöse oder spirituelle Begriffe und Hinweise. Die *mística* ist ein Beispiel der ausdrücklichen Ritualisierung der Aktivität der Bewegung. Aber auch bei Aktionen der Gemeinschaft, die sich auf Kultereignisse aus der Geschichte der Bewegung beziehen, tragen Rituale zur Schaffung einer neuen Gefühlskultur bei. Immer, wenn die Aktivisten auf ihr Land kommen und eine neue Besetzung anfangen, versammeln sie sich in einem Kreis und singen gemeinsam im Schweigen der Nacht.⁷⁴³ Die Bewegung sieht manche Orte als heilig an, an denen entscheidende Ereignisse bei Entstehung und Wachsen der Bewegung stattgefunden haben („das Mekka der Bewegung“).⁷⁴⁴ Interessanterweise wird der Anspruch erhoben, dass der Entstehungsort von MST in der Nähe eines Baumes liege. Die Symbolik ist offensichtlich und für Rituale gut geeignet. Wie Bäume sind Landarbeiter tief in der Erde verwurzelt und durch ihr eigenes fruchtbares Land sind sie mit den Wurzeln der Bewegung verbunden – Einzelne und Familien breiten sich wie blühende Äste aus. Solange sie Sonne und Wasser haben, werden sie gemeinsam wachsen und sich zum Himmel über ihnen emporstrecken.

⁷⁴³ Kjörling (2004).

⁷⁴⁴ Lofland (1995: 203).

Sechstens werden befreite Zonen oder „Zufluchtsorte der Bewegung“ ausgesucht und aufgebaut; sie ermöglichen eine kulturelle Erneuerung.⁷⁴⁵ Während des heftigen sozialen Kampfes können besondere soziale Orte als sicherer Zufluchtsort, der relativ herrschaftsfrei ist, als räumliches und organisatorisches Instrument für kulturelle Umwandlung und sozialen Wandel dienen. Während des algerischen Freiheitskampfes dienten die traditionelle und früher konservative Familie, die Moschee und der Markt als Basen für den vor sich gehenden kulturellen Wandel und schließlich für eine Revolution bis dahin, dass der Schleier zum Symbol der starken, befreiten Frau und Freiheitskämpferin wurde.⁷⁴⁶ In Krisen können bestimmte Teile der Peripherie dank ihrer Ferne vom Zentrum des Systems zu Widerstandszentren oder befreiten Zonen werden. Landarbeiterfamilien und Teile des un bebauten Landes dienen dem MST als derartige Zufluchtsorte der Bewegung, ebenso wie *Favelas* in den Städten zum Symbol für die neue Bewegung geworden sind, die in Zusammenarbeit ihrer armen Bewohner mit MST-Aktivisten geschaffen wurde.⁷⁴⁷ Diese Orte sind von einer Widerstandstradition durchdrungen und sie sind sozial ausgeschlossene Gebiete, in denen Brasiliens hegemoniale globale kapitalistische Klasse nur begrenzt Kontrolle ausüben kann. Außerdem sind die Landlosen und die *Favela*-Bewohner weder Konsumenten, die Profit bringen, noch Arbeiter und deshalb sind sie in den Augen des autoritären Staates im Wesentlichen nicht einmal ordentliche Bürger. Für die Machtstrukturen sind sie eine „vernachlässigbare Größe“, und das lässt ihnen (begrenzt und zeitweise) einen Freiraum. Natürlich haben die Landbesitzer private Milizen auf dem Land und in den *Favelas* sind kriminelle Banden unterwegs, aber der von diesen

⁷⁴⁵ Fantasia and Hirsch ('Culture in rebellion: the appropriation and transformation of the veil in the Algerian revolution', 1995).

⁷⁴⁶ Fantasia and Hirsch (1995); Fanon (1963: Chapter 4).

⁷⁴⁷ Die Bewegung der *Favelas* heißt *Movimento dos Trabalhadores Sem Teto* (MTST), Bewegung der obdachlosen Arbeiter.

Machtgruppen erzeugte Terror kann vernünftigerweise nicht mit der kleinlichen Disziplin gleichgesetzt werden, die in den staatlichen Schulen, den Fabriken der Kapitalisten und in den Militärbaracken des Landes herrscht. Dadurch, dass MST im Schatten des herrschenden Machtsystems agiert, findet er genügend Raum, Alternativen zum Gesellschaftssystem, das er bekämpft, aufzubauen.

8 | EINE THEORIE DER GEWALTFREIEN AKTION

In diesem abschließenden Kapitel werden die konzeptuellen Darstellungen, die in den vorangegangenen Kapiteln ausgeweitet wurden, zusammengefasst. Aufgrund dieser Zusammenstellung gehe ich in meinen Überlegungen ein paar Schritte weiter, um die Darstellung so gut wie möglich zu vervollständigen. In Kapitel 3 habe ich darauf hingewiesen, dass Gewaltfreiheit mithilfe von Habermas' Handlungstypologie beschrieben werden kann. Das habe ich dann in den Kapiteln 4 bis 7 getan. Ich habe dann drastische Herausforderungen an Habermas' ideale Sprechsituationen in von mir *Schreckens-Dialog-Situationen* genannten langwierigen Gewaltkonflikten dargestellt. Im Laufe meiner Analyse habe ich neue Schlüsselbegriffe entwickelt, mit deren Hilfe wir gewaltfreie Aktion aus der Perspektive der Sozialwissenschaft verstehen können. Wenn man die Begriffe, die ich in diesem Buch entwickelt habe, miteinander verbindet, entsteht daraus etwas, das wir *ideale Gewaltfreiheit* nennen können; darin ist ihr soziales Potenzial verwirklicht. Diese ideale Gewaltfreiheit ist Gewaltfreiheit, wenn sie in idealer Weise funktioniert.

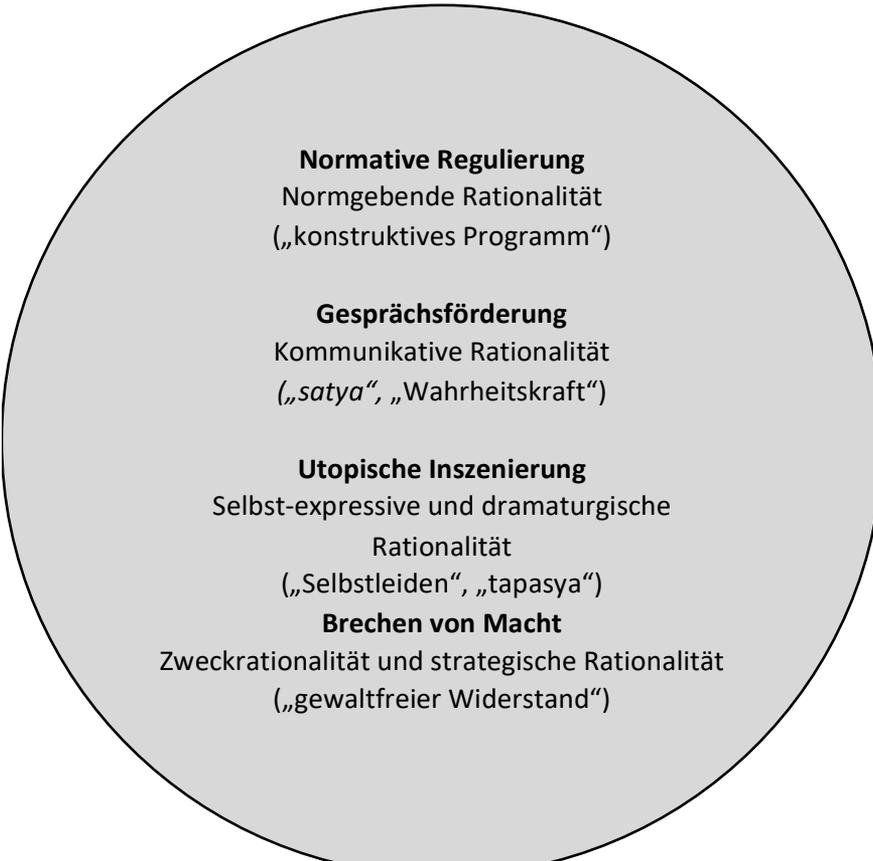
Die Darstellung des Ideals reicht jedoch nicht aus. Wir brauchen Begriffe, die so vollständig wie möglich sind und die für die Darstellung der Varianten der sozialen Erscheinungsformen der Gewaltfreiheit geeignet sind. Wir brauchen einen begrifflichen Rahmen, der uns ermöglicht, das Versagen, die teilweise Verwirklichung oder einfach das – unbeabsichtigte – Gewinnen neuer Bedeutungen oder Funktion darzustellen. Diese Prüfung theoretischer Konzepte bezieht sich auf die immanenten oder dazugehörigen Begrenzungen im Begriff Gewaltfreiheit. Nur wenn wir eine konzeptuelle Darstellung der idealen Gewaltfreiheit und der „zusätzlichen“ Gewaltfreiheit

zusammenstellen, können wir die Grundlage für ein vollständiges soziologisches und konzeptuelles Schema für diese Untersuchung bieten. Wir wollen damit beginnen, die ideale Typologie der Gewaltfreiheit zusammenzufassen.

Die ideale Praxis der Gewaltfreiheit: konstruktiver Widerstand

Die vier miteinander verbundenen Handlungstypen der Gewaltfreiheit sind fundamentale, ideale Typen, deren Theorie mit dem Ziel entwickelt wurde, die verschiedenen Dimensionen der gewaltfreien Handlung zu differenzieren, die in der Praxis eine multidimensionale Kombination von Rationalitäten ist (vgl. Abbildung 8.1).

Die vier Handlungstypen wurden ausführlich in ihrem jeweils eigenen Kapitel erörtert. Die Erörterung gründete sich auf eine kritische Prüfung der Hindernisse für gewaltfreie Wahrheitssuche (Gandhi) und für die ideale Sprechsituation (Habermas). Dadurch wurde eine nuancierte begriffliche Entwicklung möglich. Jeder der vier Handlungstypen stellt auch Möglichkeiten zur Verfügung, mit seinen eigenen Hindernissen umzugehen.



Normative Regulierung

Normgebende Rationalität
(„konstruktives Programm“)

Gesprächsförderung

Kommunikative Rationalität
(„*satya*“, „Wahrheitskraft“)

Utopische Inszenierung

Selbst-expressive und dramaturgische
Rationalität
(„Selbstleiden“, „*tapasya*“)

Brechen von Macht

Zweckrationalität und strategische Rationalität
(„gewaltfreier Widerstand“)

Anmerkung: Die aufgeführten Rationalitäten sind die, von denen Habermas annimmt, sie seien für menschliches Handeln grundlegend. Die Ausdrücke in Klammern sind die Bezeichnungen, die Gandhi gebraucht und die weitgehend den jeweiligen Handlungstypen entsprechen. (*Tapasya*, der Schmerz, den man freiwillig auf sich nimmt, um höhere Lebensziele zu erreichen wird in Kapitel 1 dargestellt.)

8.1Die rationalen Handlungstypen der Gewaltfreiheit als soziales Ganzes (*satyagraha*)

- Die konstruktive Arbeit der *normgebenden Regulierung*, Training in Gewaltfreiheit und gewaltfreie Lebensweisen wirken der Sozialisierung zur Gewalt durch die Gesellschaft entgegen und bilden die Grundlage für die Kultur einer gewaltfreien Gesellschaft.
- Die Wahrheitsorientierung der *Gesprächsförderung* durch Untersuchung der Fakten unterstützt Argumentation, Verhandlungen mit Gruppen auf mittlerer Ebene und formelle Verträge mit Gruppen auf höchster Ebene, demokratische Organisation und demokratisches Treffen von Entscheidungen, dazu Versuche, die konkurrierenden Ansprüche auf Wahrheit ebenso wie Uneinigkeit zu bewältigen.
- Die Fürsorge für den Gegner in der *utopischen Inszenierung*, Weigerung zu verletzen oder zu töten, Aufdeckung sowohl der Gerechtigkeit als auch der Ungerechtigkeit, einschließende Identifikation, Kontrast-Wirkung und „politisches Jiu-Jitsu“ (oder „Gegenfeuer“) versuchen Hass und Feindbilder anzusprechen und menschliche Beziehungen und Solidarität zu fördern.
- Der Kampf des *Brechens von Macht* durch Symbole und Definitionen, Einsetzen von Humor, Wettbewerb, gewaltfreie Nichtzusammenarbeit mit Machtbeziehungen und Zusammenarbeit mit Menschen ebenso wie Vermeiden und Vorbeugen von Macht untergraben unterdrückerische Machtbeziehungen.

Im Idealfall bilden diese gewaltfreien Handlungstypen eine koordinierte Einheit. Ich habe anfangs vorgeschlagen, es sei nützlich, die soziale Praxis der Gewaltfreiheit in zwei miteinander verbundene Dimensionen zu unterteilen: in *gewaltfreien Widerstand* und *gewaltfreie Konstruktion*. Ich möchte jetzt zeigen, dass diese Einheit unauflöslich ist, indem ich verdeutliche, auf welche Weise gewaltfreier Widerstand und gewaltfreie Konstruktion miteinander verwoben sind. Tatsächlich sind die beiden Hauptdimensionen so eng miteinander verbunden, dass

man erkennen kann, dass *jeder gewaltfreie Handlungstyp an sich eine Form des gewaltfreien Widerstandes ist:*

- Normgebende Regulierung bedeutet, eine Widerstandskultur gegen Habitus und Rollensozialisierung aufbauen, die von Gewalt-Hegemonien und kultureller Legitimierung von Gewalt durch die Gesellschaft gekennzeichnet sind.
- Gesprächsförderung ist eine Gegen-Struktur und eine Möglichkeit, Widerstandsmethoden hervorzubringen, die die Haupt-Unterdrückungs-Techniken und die Dominanz im Gespräch untergraben.
- Utopische Inszenierung ist eine Form des Widerstandes, mit deren Hilfe die Hass- und Feindbilder durch konsequenten Widerspruch untergraben werden.
- Das Brechen von Macht bringt Widerstand gegen Macht mit sich, indem (durch Weigerung und Intervention und andere Methoden) Beziehungen der Unterordnung zerbrochen werden.

Gleichzeitig kann jeder *gewaltfreie Handlungstyp als gewaltfreie Konstruktion verstanden werden.*

- Normgebende Regulierung bedeutet sozialen Aufbau (Institutionalisierung) und Befolgung einer legitimen gewaltfreien Moral und eines normgebenden Ideals (die soziale Konstruktion einer neuen Gesellschaft und einer neuen Subjektivität).
- Gesprächsförderung ist ein Experimentieren mit egalitären Gesprächsformen und ein Versuch, die Bedingungen zu entwickeln, die eine ideale Sprechsituation fördern.
- Utopische Inszenierung versucht, utopische Ideale von Gleichheit und Freundschaft (selbst in von Feindseligkeit geprägten Situationen) zu verwirklichen und zu praktizieren.
- Das Brechen von Macht ist der Versuch, Handlungsfähigkeit und Kontrolle über die eigenen Handlungen wiederzugewinnen (obwohl man die untergeordnete Rolle in einer Beziehung

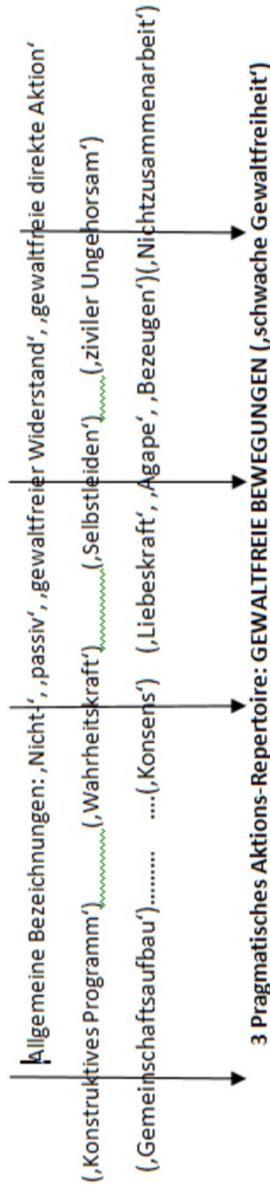
einnimmt) und eine Form individueller und kollektiver „Stärkung“ in dem Sinn, dass die eigene Handlungsfähigkeit (die sich auf eigene Entscheidungen und praktische Kontrolle gründet) zunimmt.

Gewaltfreier Widerstand und gewaltfreie Konstruktion sind analytische Kategorien, die man in der Theorie unterscheiden kann. In der sozialen Praxis sind diese beiden Dimensionen so eng miteinander verbunden, dass sie zwei Seiten derselben Medaille darstellen. Es geht darum, dass Gewaltfreiheit tatsächlich eine *Vereinigung* von Widerstand und Konstruktion ist.

Die Handlungen gewaltfreier Bewegungen weisen diese Vereinigung zu manchen Zeiten deutlicher auf als zu anderen. Wenn der Boykott bestimmter Produkte und Dienstleistungen (zum Beispiel einer Kaffee-Marke oder eines Cafés mit Rassentrennung) mit der Unterstützung von Alternativen (zum Beispiel Fairtrade-Kaffee oder Cafés ohne Rassentrennung) verbunden wird, greifen Widerstand und Konstruktion ineinander. Das geschah, als der gewaltfreie sizilianische Aktivist Danilo Dolci, „Italiens Gandhi“, und eine Bewegung von Arbeitslosen einen „umgekehrten Streik“ ausführten. Sie entschlossen sich, eine Straße zu bauen, die in der Region gebraucht wurde, obwohl die Behörden diesen Bedarf leugneten. Auf dieselbe Weise gehört es zu den Landbesetzungen des MST, dass die Organisation Land bebaut, das ihr nicht gehört. Durch die Besetzung leistet sie einerseits Widerstand, und baut andererseits eine neue Gesellschaft auf. Das heißt, MST „besetzt“ nicht nur im Sinn von Inbesitznahme des Landes.

Dementsprechend erscheint Gewaltfreiheit in idealer Weise als *konstruktiver Widerstand*, als der Aufbau sozialer Formen, Praktiken und Institutionen, die sowohl als Alternativen als auch als Widerstand gegen *das* funktionieren, wogegen der Kampf geführt wird. Gewaltfreiheit verbindet den Aufbau der neuen Gesellschaft mit dem Niederreißen der alten.

Deswegen haben wir eine ideale Grundstruktur für Gewaltfreiheit in einer Rationalitäts-Typologie und wir haben die idealen Merkmale konstruktiven Widerstandes. Wenn wir uns jetzt auf diese Begriffsentwicklung stützen, können wir die grundlegenden soziologischen Strukturen der Gewaltfreiheit darstellen (vgl. Abbildung 8.2).



Empirische Verbindungen angewandeter gewaltfreier Diskurse, Organisation und Handlungsformen von Bewegungen artikulieren notwendigerweise eine pragmatische (d. h. eine sozial funktionierende) Beziehung praktischer Anwendungen in einem gegebenen Kontext, der sich zwischen zwei Extremen bewegt:

Konstruktiver Widerstand

←-----▶ **gewaltfreies Paradox**

Anmerkung: In der Abbildung werden die wichtigsten Begriffs-Beziehungen zusammengefasst, die die soziale Praxis der Gewaltfreiheit darstellen sollen. Die soziologischen Begriffe von Gewaltfreiheit werden auf drei Ebenen angeordnet, die sich gegenseitig beeinflussen: 1) die höheren Werte der gewaltfreien Utopie, 2) das ideale Handlungsrepertoire der Gewaltfreiheit und 3) das pragmatische Handlungsrepertoire gewaltfreier Bewegungen (das empirisch anwendbare Versionen des theoretisch möglichen Diskurses, der theoretisch möglichen Organisation und der theoretisch möglichen Formen enthält). Zum praktischen Ausdruck der Gewaltfreiheit gehören funktionierende Verbindungen der oben angeführten Ideale und Werte. „Konstruktiver Widerstand“ tritt in den Fällen auf, in denen in der Praxis Werte und Ideale der Gewaltfreiheit in hohem Maße ausgedrückt werden. Da sich praktische (und unbeabsichtigte) Wirkungen aus inneren Spannungen und Widersprüchen ergeben, folgt daraus eine „paradoxe Gewaltfreiheit“ (in verschiedenen Arten von Herrschafts-Beziehungen). „*Agape*“ oder selbstlose Liebe ist in der griechischen Philosophie der höchste Ausdruck für Liebe und Martin Luther King benutzt ihn, um Gewaltfreiheit zu erklären.

8.2. Die soziale Grundstruktur der Gewaltfreiheit (Begriffs-Schema)

Die sozialen Grundstrukturen der Gewaltfreiheit Die Abbildung veranschaulicht die soziologischen Grundbegriffe, die entwickelt worden sind. Ich unterbreite einen Vorschlag, wie die Beziehungen zwischen den Begriffen aussehen könnten. In dieser Untersuchung der Begriffsentwicklung wurden empirische Daten nicht untersucht, folglich sind die vorgeschlagenen Beziehungen zwischen den Begriffen mögliche, aber keine feststehenden Tatsachen.

Die utopischen Werte, die zusammen die diskursive Struktur der Gewaltfreiheit darstellen, sind auf drei konkreten Wert-Ebenen

angeordnet. Auf der ersten, eher abstrakten Ebene kann Gewaltfreiheit (das heißt *ohne Gewalt* und *gegen Gewalt*) als allgemeine oder universelle Wahrheit und Identität beschrieben werden. Diese Gewaltfreiheit kann in konkreteren Begriffen auch als eine Kombination von gewaltfreien Zwecken und Mitteln, von gewaltfreier Moral und Praxis, von gewaltfreier (absoluter) Wahrheit und (relativer) Wahrheit und als die Differenz zwischen Unterstützung für ein (unterdrückerisches) Individuum und den Widerstand gegen die (unterdrückerische) Rolle durch Gewaltfreiheit dargestellt werden. Schließlich können die Werte der Gewaltfreiheit noch konkreter als eine Bemühung verstanden werden, sowohl eine gewaltfreie Gesellschaft als auch einen Konsens zu verwirklichen, der Erkennen und Auflösung von Unterordnung einschließt.

Diese Gewaltfreiheit kann in konkreteren Begriffen auch als eine Kombination von gewaltfreien Zwecken und Mitteln, von gewaltfreier Moral und Praxis, von gewaltfreier (absoluter) Wahrheit und (relativer) Wahrheit und als die Differenz zwischen Unterstützung für ein (unterdrückerisches) Individuum und den Widerstand gegen die (unterdrückerische) Rolle durch Gewaltfreiheit dargestellt werden. Schließlich können die Werte der Gewaltfreiheit noch konkreter als eine Bemühung verstanden werden, sowohl eine gewaltfreie Gesellschaft als auch einen Konsens zu verwirklichen, der Erkennen und Auflösung von Unterordnung einschließt.

Durch die Erörterung von Habermas' idealen, typischen Rationalitätsformen und die der Literatur entnommenen Bezeichnungen der Gewaltfreiheit (vor allen von Gandhi und Sharp) sind wir zu vier Idealtypen der Rationalität und gewaltfreien Aktion gekommen (normgebende Regulierung, Gesprächsförderung, utopische Inszenierung und Brechen von Macht). Wie die Begriffe auf den anderen Ebenen sind diese

Typen der Rationalität nur analytische Bereiche der Gewaltfreiheit und nicht empirische Erscheinungsformen. Gewaltfreiheit muss als ein Ganzes verstanden werden, das aus diesen vier Formen gebildet wird, selbst wenn diese in der sozialen Praxis nur mehr oder weniger eindimensional untersucht werden können. Eine Haupt-Schlussfolgerung dieser Untersuchung ist, dass *eine ideale Kombination von Rationalitätstypen eine mögliche Übertragung von Gandhis gewaltfreiem Ideal, satyagraha, in die soziologische Betrachtungsweise bilden kann.*

In einem explizit historischen Ideen-Überblick habe ich zuvor gezeigt, wie stark sich die Bedeutung von Gewaltfreiheit verändert hat.⁷⁴⁸ Im Laufe dieser Untersuchung haben wir gesehen, wie sich gewaltfreie Methoden und Ausdrucksweisen in verschiedenen Bewegungen voneinander unterscheiden. Daher gibt es weder einen Grund anzunehmen, dass alle gewaltfreien Bewegungen die Gesamtheit dieses Schemas anwenden noch dass einige dieser Begriffs-Ebenen der Gewaltfreiheit die anderen beherrschen.

Mit dem Ziel, meine Begriffe zu ordnen, gehe ich davon aus, dass utopische Werte, ideale Handlungstypen und empirische Repertoire der Gewaltfreiheit einander beeinflussen. Auch wenn künftige empirische Forschung etwas anderes zeigen kann, nehme ich einstweilen an, dass die Interaktion zwischen den Ebenen bedeutet, dass die konkreten höheren Werte und die idealen Handlungstypen, die eine Bewegung im Diskurs artikuliert, eine Wirkung auf die Organisations- und Handlungsformen haben, die die Bewegung anwendet und umgekehrt.

Die praktische und soziale Anwendung von Gewaltfreiheit formt Erfahrungen und Interpretationen, die wiederum die utopischen Werte und idealen Handlungstypen der Bewegung umformen.

⁷⁴⁸Vinthagen (2005: Chapter 3).

Eine utopische gewaltfreie Gesellschaft in Bewegung Eine zusammenfassende Darstellung des *idealen Handlungsrepertoires der Gewaltfreiheit* kann wie folgt formuliert werden:

Das Handlungsrepertoire der Gewaltfreiheit wurde für Befreiungskämpfe von Gruppen von Untergeordneten entworfen, die in Konflikten aktiv sind, die durch organisierte Gewalt und Unterdrückung gekennzeichnet sind.

*Gewaltfreiheit ist eine kreative Verbindung von Widerstand und Konstruktion. Damit soll versucht werden, Zwecke und Mittel, Moral und Praxis miteinander zu vereinen. Das ist niemals vollkommen zu verwirklichen, aber es ist etwas, das angestrebt werden und das im größtmöglichen Maß erreicht werden kann.*⁷⁴⁹

In Übereinstimmung mit dem Ideal, die Person von dem zu trennen, was sie tut, sind alle Beteiligten (aber besonders „Gegner“ oder „Feinde“) in die konstruktive Fürsorge eingeschlossen. Grundbedürfnisse, legitime Anliegen und vernünftige Ansprüche werden anerkannt und gleichzeitig werden zentrale Rollen, Verhaltensweisen und Strukturen der Gewalt oder der Unterdrückung untergraben.

Die Bewegung übt gewaltfreien Widerstand gegen Unterdrückung aus, indem sie die Machtstrukturen untergräbt und sie ihrer Ressourcen beraubt. Das Ziel dieses Widerstandes ist es, bei den „Machthabern“ ein ernsthaftes gesellschaftliches Interesse am Dialog zu wecken und die Untergeordneten in die Lage zu versetzen, individuell und kollektiv ihre Handlungsfähigkeit zu entdecken und zu entwickeln und dabei Selbstachtung und Stärkung zu entwickeln.

Misstrauen wird dadurch entgegengewirkt, dass man gemeinsame utopische Visionen und Ideale in praktischer Aktion

⁷⁴⁹ „Dies gilt für Gewaltfreiheit ... dass sie niemals vollkommen verwirklicht werden kann“ (Goss-Mayr 1979: 55).

veranschaulicht, auch wenn die Gefahr besteht, leiden zu müssen. Auch Feindbildern und emotionaler Distanz wird entgegengewirkt, um Dialog und Vertrauen zu erleichtern.

Das Ausüben von Gewaltfreiheit kann zur Vermehrung des Wissens und zum Aufbau einer gemeinsamen Wahrheit durch Folgendes beitragen: durch den Kampf um aufrichtige Überzeugungen, durch die Wahrnehmung, dass Wahrheit immer relativ und subjektiv ist, und besonders durch die Bemühung darum, diejenigen, die entgegengesetzter Meinung sind, zu verstehen und so weit wie möglich mit ihnen übereinzustimmen.

Und schließlich entstehen durch konstruktive Arbeit mit sozialen Alternativen und durch normgebende Regulierung die Voraussetzungen, die dafür notwendig sind, eine legitime und funktionierende Ordnung in einer neuen Gesellschaft zu schaffen, in der Gewaltfreiheit sozial integriert worden ist.

Das Handlungsrepertoire der Gewaltfreiheit kann also als eine utopische gewaltfreie Gesellschaft in Bewegung innerhalb – und im Konflikt mit – einer herrschenden und gewalttätigen Struktur verstanden werden.⁷⁵⁰

Wenn Konflikte mit gewaltfreiem Kampf angegangen werden, erscheinen sie nicht nur als etwas Notwendiges, sondern sie können sogar als positiv angesehen werden, denn sie können als Mittel zur Entwicklung der Gesellschaft und der Offenbarung oder dem Aufbau der Wahrheit dienen. Deshalb behandeln gewaltfreie Aktivisten Konflikte als Gelegenheiten zum notwendigen sozialen Wandel und zum Lernen.

Jetzt haben wir ein Begriffs-Schema, sind also mit einem

⁷⁵⁰ Erikson (1969: 445) gebraucht den Ausdruck „Aschram in Bewegung“, um die Wanderung der Teilnehmer am indischen Salzmarsch darzustellen. Als Aschram-Mitglieder behielten sie während des Marsches die wesentliche Routine bei, die sie im Alltagsleben der Aschrams praktizierten.

Werkzeug versehen, mit dessen Hilfe wir darstellen können, was Gewaltfreiheit erreicht, wenn sie ihren Idealen gemäß funktioniert. Aber wir brauchen auch Begriffe für eine Gewaltfreiheit, die von diesen Idealen abweicht. Ein kritisches Überprüfen der der Gewaltfreiheit innewohnenden Widersprüche, und also ihrer begrenzten Fähigkeit, Befreiung zu bewirken, wird uns mit einigen neuen Begriffen ausstatten.

Die idealen Kombinationen und die Einseitigkeit von Gewaltfreiheit

Eine der Eigenschaften der Gewaltfreiheit ist sowohl ihre Stärke als auch ihre Schwäche: *die Vielfalt ihrer Zielsetzungen und Ausdrucksformen*. Die der Gewaltfreiheit innewohnenden Werte, Ansätze, Methoden und Rationalitäten umfassen eine Vielfalt, die zu ihrer kreativen Dynamik beitragen, aber auch zu Lähmung und Verzerrung führen kann. Die Stärke der Gewaltfreiheit ist, dass sie einige komplementäre Handlungstypen miteinander verbindet und damit die Möglichkeit vergrößert, die verschiedenen Dimensionen eines Konflikts kreativ zu handhaben. Ihr einzigartiger Beitrag ist ihre multidimensionale Transformation von Konflikten, womit sie versucht, Befreiung von Gewalt und Unterdrückung zu erreichen. Gleichzeitig ist der multi-rationale Ansatz des gewaltfreien Kampfes auch ein Problem. Gewaltfreiheit ist anfangs schwer zu erfassen, da das Handlungsrepertoire dem Uneingeweihten als unlogische, unwirksame und masochistische Selbstmord-Strategie erscheinen mag. Für den Eingeweihten ist sie in der Praxis schwer zu meistern und sie ist eine komplexe Einheit mit innewohnenden Spannungen zwischen verschiedenen Ansätzen und Verhaltensweisen.

Wir haben gesehen, dass zwischen zweckrationalem Brechen von Macht und der kommunikativen Gesprächsförderung ein Gegensatz besteht: Einerseits wollen die Aktivisten der Bewegung

die Machtordnung unterwandern, von der ihre Gegner abhängen, andererseits wollen sie ihre Gegner nicht zu einer Übereinkunft zwingen, sondern sie wollen eine Situation schaffen, in der beide Seiten gleiche Möglichkeiten haben, ihr Anliegen zu vertreten, sodass eine Verständigung möglich wird. Brechen von Macht kann so erfolglos sein, dass es nicht zum Dialog führt. Es kann auch so erfolgreich sein, dass kein Dialog notwendig ist. In ihrer jeweils reinen Form sind Widerstand und Dialog nicht miteinander zu vereinbaren.

In dem Maße jedoch, in dem sie zeitweise und in der Praxis erfolgreich sind und wenn es ihnen gelingt, das Brechen von Macht mit Gesprächsförderung zu verbinden, können sie Voraussetzungen für mehr Dialog und einen echten Konsens zwischen den einander entgegengesetzten Parteien schaffen. Das strategische Handeln zielt in diesem Fall nicht darauf, ein vorher festgelegtes Ziel zu erreichen, sondern beim Gegner Interesse an Dialog und Übereinkunft zu wecken. Wenn tatsächlich eine gemeinsame Wahrheit das Ziel ist, müssen die Aktivisten natürlich für die Argumente des Gegners ein offenes Ohr haben. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie bereit sein müssen, ihre Grundwerte und –ziele zu ändern, sondern sie müssen nur für neue Möglichkeiten, ihre Ziele zu erreichen, offen sein und dafür, Kompromisse über Fragen zu suchen, bei denen es nicht um Prinzipielles geht. Wenn eine ideale Sprechsituation das Ziel ist, sollte niemand seine Ansicht ändern, ohne eine akzeptable oder überzeugende Begründung für eine Änderung gehört zu haben.

Das strategische Handeln des gewaltfreien zivilen Ungehorsams ist also nicht nur zweckrational, sondern orientiert sich (möglicherweise) auch an Verständigung. Aber das ist nur dann der Fall, wenn der Aktivist versucht, die schwierige Aufgabe zu erfüllen, Gesprächsförderung und Brechen von Macht miteinander zu verbinden.

Wenn die verschiedenen Rationalitäts-Formen geschickt

miteinander verbunden werden, kann das Handlungsrepertoire in einem Konflikt kreativ und verwandelnd wirken. Wenn die Verbindung im sozialen Kontext nicht funktioniert, wird es wohl daran liegen, dass einer der Handlungstypen auf Kosten der anderen so vorherrscht, dass die Gefahr besteht, dass Gewaltfreiheit ihr einzigartiges, unverwechselbares Wesen verliert und unverständlich oder (ernstlich) widersprüchlich erscheint. Die Versuchung, sich nur einer der Rationalitätsformen zu widmen, ist ziemlich stark, da passende Verbindungen ausgedehnte praktische und theoretische Kenntnisse über Gewaltfreiheit, Erfahrung mit vorangegangenen Kämpfen, eine gute Analyse des Konflikts und seines Kontextes und die Fähigkeit verlangen, die (manchmal unsichtbaren) Ergebnisse dieses Typs sozialen Experiments zu erkennen. Es geschieht durchaus nicht selten, dass sich Handlungsrepertoire der Gewaltfreiheit in bruchstückhafter Form in andere Bewegungen ausbreiten. Wenig erstaunlich ist, dass diese verwässerten Versionen Vorurteile über Gewaltfreiheit geschaffen haben.

Abbildung 8.1 oben zeigt, wie Gewaltfreiheit im Idealfall alle Dimensionen rationalen Handelns anwendet.

Jeder gewaltfreie Handlungstyp vereinigt Züge von *gegen Gewalt* und *ohne Gewalt*. Zum Beispiel enthält normgebende Regulierung den Kampf gegen diejenigen Normen, die Gewalt und Unterdrückung unterstützen (zum Beispiel durch das Brechen „ungerechter“ Gesetze), und gleichzeitig den Aufbau von Normen, die sich auf *ohne Gewalt* und Alternativen gründen (zum Beispiel durch Schaffen einer neuen „Verteidigungserziehung“, in der „Soldaten“ in gewaltfreien Methoden trainiert werden). Auf ähnliche Weise kennzeichnet diese „Zweiseitigkeit“ die anderen Handlungstypen in der Abbildung.

Die Typologie hilft uns zu verstehen, wie Gewaltfreiheit manchmal eindimensional ausgedrückt werden kann. Gewiss, es geht darum, dass die Rationalitäten als ein wohlüberlegtes,

kreativ verbundenes Ganzes angewandt werden können, in dem jeder Rationalität ihre Rolle bei der Zusammenarbeit zugewiesen wird (also ideale Gewaltfreiheit). Gleichzeitig bedeutet diese Trennung, dass die Rationalitäten wahrscheinlich auf eine Weise angewendet werden, dass einige Typen über die anderen herrschen. Gewaltfreie Bewegungen kann man sich in der Praxis so vorstellen, dass sie das Ganze der Gewaltfreiheit auf eindimensionale Weise in dem Sinne anwenden, dass sie eine dieser Idealtypen hervorheben und andere vernachlässigen. Die Typologie versieht uns mit wenigstens fünf Grundmöglichkeiten für den Ausdruck von Gewaltfreiheit. Außerdem können die Typen der Gewaltfreiheit (1-4) als etwas angesehen werden, das sich entweder an *ohne Gewalt* oder *gegen Gewalt* orientiert. Daraus ergeben sich insgesamt neun Typen [1a bis 4b und Kombination aus allen].

- 1 Normgebende gewaltfreie Bewegungen: orientiert an *gegen Gewalt* (1a) oder an *ohne Gewalt* (1b),
- 2 gesprächsorientierte gewaltfreie Bewegungen (2a oder 2b),
- 3 an utopischen Inszenierungen orientierte gewaltfreie Bewegungen (3a oder 3b),
- 4 an Brechen von Macht orientierte gewaltfreie Bewegungen (4a oder 4b) und
- 5 konsensorientierte gewaltfreie Bewegungen (Kombination aus den Typen 1a bis 4b).
- 6 Normgebende gewaltfreie Bewegungen: orientiert an *gegen Gewalt* (1a) oder an *ohne Gewalt* (1b),
- 7 gesprächsorientierte gewaltfreie Bewegungen (2a oder 2b),
- 8 an utopischen Inszenierungen orientierte gewaltfreie Bewegungen (3a oder 3b),
- 9 Normgebende gewaltfreie Bewegungen: orientiert an *gegen Gewalt* (1a) oder an *ohne Gewalt* (1b),

Tabelle 8.1. Die idealen Kombinationen der Aktivitäten der Gewaltfreiheit

Rationalität	Normgebendes Handeln	Kommunikatives Handeln	Expressives Handeln	Strategisches Handeln
Typ der Gewaltfreiheit	Normgebende Regulierung	Gesprächsförderung	utopische Inszenierung	Brechen von Macht
Gegen Gewalt	1a. Brechen der Normen und Destruktion der kulturellen Legitimierung von Gewalt	2a. Methoden und Strukturen gegen Unterdrückung im Gespräch; respekt-volle Kritik der Ideologie der Gewalt	3a. Enthüllung von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Falschheit	4a. Untergraben von unterdrückter Unterordnung und Hierarchie
Ohne Gewalt	1b. Fördern neuer Rollen und institutioneller Normen von ohne Gewalt	2b. Entwicklung von gewaltfreie Formen des Gesprächs und selbst-reflexiver Kritik	3b. Darstellung von Gerechtigkeit, Wahrheit und von Visionen, die allen Beteiligten anziehend erscheinen	4b. Entwicklung eines funktionierenden Systems ohne Unterdrückung

Anmerkung: Die Aktivitäten sind aufgrund von gegen Gewalt und ohne Gewalt analytisch aufgeteilt. In der Praxis muss beides miteinander verbunden werden.

- 10 Normgebende gewaltfreie Bewegungen: orientiert an *gegen Gewalt* (1a) oder an *ohne Gewalt* (1b),
- 11 gesprächsorientierte gewaltfreie Bewegungen (2a oder 2b),
- 12 an utopischen Inszenierungen orientierte gewaltfreie Bewegungen (3a oder 3b),
- 13 an Brechen von Macht orientierte gewaltfreie Bewegungen (4a oder 4b) und
- 14 konsensorientierte gewaltfreie Bewegungen (Kombination aus den Typen 1a bis 4b).

Theoretische Orientierungen und implizite Werte, die Gene Sharp und die Anhänger seines „technischen Ansatzes“ bevorzugten Formen von „gewaltfreier Aktion“ geben, zeigen, dass sie ihr Interesse auf Bewegungen beschränken, die sich an *gegen Gewalt* orientieren, die also dem Typ 4a entsprechen: „gewaltfreie Bewegungen mit Brechen von Macht“. Im Technik-Ansatz wird der Bereich der Forschung über gewaltfreie Aktion so dargestellt, als bestehe ein Konflikt zwischen dem in diesem Ansatz bevorzugten Typ 4a und dem „weichen“ Pazifismus verschiedener religiöser, moralischer oder spiritueller Versionen (Typen 1b und 2b). Meine Erörterung hat gezeigt, dass die Version von gewaltfreier Aktion Gandhis ganz und gar einem anderen Typ angehört (Typ 5), einem, der alle Elemente der anderen zu kombinieren versucht und der dadurch Konsens anstrebt, dass er sich bei Gewaltkonflikten kreativ engagiert. Eine Klassifizierung konkreter gewaltfreier Bewegungen verlangt empirische Untersuchungen. Dafür ist hier nicht der Ort. Aber so viel ist zu sagen: Die Bürgerrechtsbewegung war wahrscheinlich eine konsensorientierte Bewegung, während Gandhis Erbe Vinoba Bhave eine gesprächsorientierte Bewegung organisierte. Vinobas Bhoodhan-Bewegung leistete keinen Widerstand gegen reiche Landbesitzer, sondern appellierte an sie, den Armen Land

zu geben.⁷⁵¹ Sie hatten einen gewissen Erfolg bei der Landverteilung, aber sie leisteten keinen Widerstand gegen die Eigentums-Struktur, die Armut schuf. Damit ermöglichten sie, dass der Dialog gegenseitiger Verständigung die Bewegung beherrschte. Anders als Gandhi schufen sie die Bedingungen für Verständigung nicht durch Widerstandsaktionen.

⁷⁵¹ Ostergaard (1985) and Shepard (*Gandhi Today: A report on Mahatma Gandhi's successors*, 1987). Vinoba legte den Schwerpunkt auf „positives Satyagraha“, das dann mit Jayaprakash Narayans (JP) „negative satyagraha“ (Ostergaard 1985: 348) zusammentraf. Eine Trennung trat hinsichtlich der gewaltfreien Konstruktion auf, da diese mit dem gewaltfreien Widerstand verbunden ist. Beide Bewegungen waren weitgehend und teilweise erfolgreich, aber sie litten darunter, dass sie die verschiedenen Elemente nicht wirksam miteinander verbanden (vgl. *ibid.*: 348 ff.): Vinoba zerstörte die ungerechte Landverteilung nicht und JPs Widerstandsbewegung für eine „totale Revolution“ funktionierte nicht ausreichend beim Aufbau alternativer Institutionen. Schließlich gelang es der „totalen Revolution“ nicht, die von der Elite beherrschte Demokratie zu zerstören. Stattdessen führte es dazu, dass Ministerpräsidentin Indira Gandhi 1975 den Staats-Notstand ausrufen ließ (sie war die Tochter Nehrus und nicht mit Gandhi verwandt, sie hatten nur den in Indien gebräuchlichen Namen gemein). Vgl. auch Bhattacharjea (*Unfinished Revolution: A political biography of Jayaprakash Narayan*, 2004).

Brechen von Macht

Den anderen behindern
Anspruch auf eigene Wahrheit erheben
Gesetze der Gewalt brechen
Zusammenarbeit ablehnen (verweigern)
Unterdrückung untergraben

Gesprächsförderung

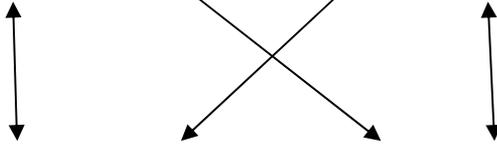
Den anderen verstehen
gemeinsame Wahrheit anstreben
Tatsachen untersuchen
Gespräche aufbauen
selbstreflexiv sein

Normgebende Regulierung

Soziale Realität der Gewaltfreiheit
Neue Wahrheits-System/Ordnung
„gewaltfreie Gesetze“ schaffen

Utopische Inszenierung

Soziale Ideale der Gewaltfreiheit
gewaltfreie gemeinsame Vision
Zusammenarbeit beobachten
nicht reflexive Ästhetisierung
Geglättete/ übertriebene Darstellungen



Anmerkung: Zwischen den vier Handlungstypen gibt es Spannungen, da Brechen von Macht, Gesprächsförderung und utopische Inszenierung einander widersprechende Methoden und Aktivitäten enthalten. Es ist nicht klar, ob einige Antagonismen stärker als andere sind. Insgesamt gestaltet sich ein Konflikt in sechs antagonistischen Beziehungspaaren. Zur Definition eines jeden Typs werden ein paar Beispiele zur Klarstellung genannt; die Definition ist damit jedoch nicht vollständig.

8.3 Antagonismen zwischen gewaltfreien Aktionstypen

Antagonismen zwischen den Aktionstypen Sehr wichtig ist es zu verstehen, dass es entscheidende und unvermeidliche *Widersprüche* zwischen den Rationalitäten der Aktionstypen gibt; das macht eine kreative Verbindung schwierig und setzt sie der Gefahr aus, dass sich die Betroffenen einer einseitigen Position

zuwenden.⁷⁵² Diese Widersprüche können in sechs Beziehungspaaren ausgedrückt werden, da es verschiedene Spannungen zwischen den vier Handlungstypen gibt (Abbildung 8.3). Mit allen Handlungstypen wird ein Konflikt angegangen, der auf teilweise widersprüchlichen Prinzipien, Ansätze und Methoden beruht.

- Erstens gibt es eine Spannung zwischen einerseits dem eigenwilligen Versuch des Brechens von Macht, die Aktivität *des anderen zu verhindern* und *seine eigene Wahrheit* ohne Rücksicht auf die Reaktionen anderer aufrechtzuerhalten und andererseits dem Versuch, im Dialog zu einem *gemeinsamen Verständnis* und *Zusammenarbeit* mit den anderen zu finden. Wenn eine große oder entscheidende Gruppe in einer Gesellschaft Gesetze bricht, streikt, boykottiert oder auf andere Weise Widerstand leistet, kann der rein physische oder wirtschaftliche Einfluss auf eine Regierung so stark sein, dass sie dadurch, auch wenn sie eine Minderheit mit undemokratischen Zielen ist, zu Kompromissen *gezwungen sein* kann. Zum Beispiel haben Soldaten, Piloten und die Polizei dank ihrer Schlüsselpositionen im Machtsystem viel größere Chancen als andere Gruppen zu erreichen, dass ihre Forderungen von den Machthabern gehört werden, wenn sie beschließen zu streiken oder (gewaltfreien) Widerstand zu leisten. Dieses Problem tritt wahrscheinlich auch in weniger extremen Fällen auf. Es ist schwer zu entscheiden, ob eine Vereinbarung, wenn sie das Ergebnis eines umfassenden gewaltfreien Widerstandes ist, wirklich eine echte Vereinbarung ist, die Verständnis und Wahrheit ausdrückt, oder ob sie nicht eher eine Wirkung von Macht ist.

⁷⁵² Außerdem gibt es innerhalb jeder der Aktions-Typen Spannungen und Widersprüche. Darüber habe ich in anderem Zusammenhang geschrieben (Vinthagen 2005).

- Zweitens gibt es eine Spannung zwischen dem *Untergraben* bestehender Gesetze durch das Brechen von Macht und dem *Aufbau* normgebender Regulierungen durch neue Gesetze und Regeln. Gewiss, Widerstand tritt im Hinblick auf die (herrschende) Legitimierung von Gewalt und Unterdrückung durch die bestehenden Gesetze auf, während Aufbau im Hinblick auf den Schutz einer gewaltfreien Lebensweise durch die (neuen) Gesetze geschieht. Es gibt jedoch keine eindeutige Möglichkeit zu bestimmen, ob ein Gesetz oder eine Norm Gewaltfreiheit sicherstellt oder nicht.
- Drittens gibt es eine Spannung zwischen der *Verweigerung von Zusammenarbeit* mit dem anderen durch das Brechen von Macht und der *Vision von künftiger Zusammenarbeit und Koexistenz* in der utopischen Darstellung. Eine gewaltfreie Bewegung sollte insbesondere auf die Aktivitäten hinweisen, auf die Nichtzusammenarbeit anwendbar ist, und wie sie zu begründen ist, aber auch hier wie bei vielem anderen wird es schwer, die Grenze zu ziehen und Handlungen mögen manchen Menschen als widersprüchlich erscheinen. So kann in einer Besetzungs-Situation etwas so Einfaches wie ein einzelnes freundliches Gespräch mit dem Feind als Verrat der eigenen Seite erscheinen. Das kann auch der Fall sein, wenn eine punktuelle Zusammenarbeit mit dem Feind entwickelt wird, selbst wenn dies mit gewaltfreier Nichtzusammenarbeit auf anderen Gebieten verbunden ist.
- Viertens gibt es eine Spannung zwischen *reflexiver, kritischer und gemeinsamer Prüfung* der Wahrheitsansprüche bei der Gesprächsförderung und der *Durchsetzung* der normgebenden Regulierung, ihrer *Institutionalisierung* und *ihrem sanktionierten Schutz* eines besonderen („gewaltfreien“) Wahrheits-Regimes.

- Fünftens gibt es eine Spannung zwischen der *argumentativen Reflexivität aller Wahrheitsansprüche* in der Gesprächsförderung und der *imaginären Ästhetisierung einer bestimmten Perspektive auf die Wahrheit* in der utopischen Inszenierung (ungeachtet, ob diese Wahrheit/Vision alle beteiligten Parteien gleichermaßen anspricht).
- Schließlich gibt es eine Spannung zwischen dem praktischen Aufbau *der sozialen Realität der Gewaltfreiheit* (einer gewaltfreien Gesellschaft) durch die normgebende Regulierung und der *Idealisierung der Zukunft der Gewaltfreiheit* (einer gewaltfreien Utopie) in der utopischen Inszenierung. Daher ist die Verwirklichung der gewaltfreien Gesellschaft notwendigerweise unvollkommen, in der gewaltfreien Utopie kann sie dagegen als vollkommen dargestellt werden. Bestenfalls kann die utopische Vision die Gesellschaft anspornen, Gewaltfreiheit vollkommen neu zu bewerten, und sie kann die Gewaltfreiheit, die sie praktiziert, weiterentwickeln. Schlimmstenfalls wird der Gegensatz zwischen den beiden als eine Bedrohung empfunden, die beseitigt werden muss.

Wenn wir davon ausgehen, dass die von mir vorgeschlagene Analyse und Darstellung der Gesellschaftlichkeit der Gewaltfreiheit tragfähig ist, bedeutet das, dass zum Aktionsrepertoire der Gewaltfreiheit unlösbare innere Konflikte gehören, die zu einem unbeabsichtigten Repertoire führen, etwas wie einem *Paradox der Gewaltfreiheit* (vgl. Abbildung 8.2). Vor diesem Hintergrund kann die Gefahr der Errichtung einer neuen, bedenklichen, illegitimen Machtordnung in einer gewaltfreien Gesellschaft nicht ausgeschlossen werden. Man kann das Dilemma entweder vernachlässigen und es dadurch verstärken oder man kann es offen angehen und ihm dadurch entgegenwirken. Aber auch wenn diese Antagonismen erkannt

werden, sind Lösungen nur zeitweise wahrscheinlich. Einige der Antagonismen sind von solcher Art, dass sie nicht dauerhaft aufgelöst werden können. Das trifft besonders auf die Unmöglichkeit zu, die utopischen Werte der Gewaltfreiheit zu verwirklichen. Diese Werte sind Leitideale und nicht zu verwirklichen. Gleichzeitig scheint es möglich, einige der Antagonismen zeitweise, in gewissem Maß und in bestimmten Situationen in den Griff zu bekommen, wenn die Aktivisten kreativ genug sind. Brechen von Macht und Gesprächsförderung können zum Beispiel zusammenwirken, wenn der friedliche Widerstand eines Volkes gegen einen Diktator zu einem offeneren Dialog und durch ausgehandelte Vereinbarungen zu Demokratisierung führt.

Die genannten Antagonismen sind nicht das Ergebnis einer fehlerhaften Anwendung von Gewaltfreiheit. *Im Gegenteil, die Anwendung der Werte der Gewaltfreiheit führt in Übereinstimmung mit dem Diskurs, auf den sich Gewaltfreiheit gründet, zu einer Reihe von Problemen.* Wenn die Aktivisten es mit der Schaffung einer gewaltfreien Gesellschaft ernst meinen, werden Disziplin, Herrschaft der Wahrheit und andere Antagonismen zu akuten Problemen, die gelöst werden müssen. Wenn wir also die Begriffsstrukturen, die bisher dargestellt wurden, annehmen, wird noch ein weiteres Konzept benötigt, eines, das darstellt, wie man erreichen kann, die Antagonismen – wenigstens zum Teil und zeitweise – miteinander zu versöhnen.

Gewaltfreiheit: eine konsens-dialektische Interaktion

Wenn es stimmt, dass sich Gewaltfreiheit (zeitweise) aus vier Rationalitäten zusammensetzt, die zu einem Ganzen verbunden werden, ist die Frage: Was kann dieses Ganze verbinden? In anderen Worten: Was ermöglicht eine gewaltfreie Aktion? Auch wenn sich die vier Typen auf getrennte Welten beziehen und getrennte Formen von Rationalität aufweisen, bedeutet diese

Teilung der Aktivität auch, dass jede Verbindung Grenzen, innere Konflikte und Spannungen bewältigen muss. Sie muss es ganz einfach wenigstens zeitweise fertigbringen, die Widerspruchstypen zu überbrücken, die, wie wir festgestellt haben, die Rationalitäten der Gewaltfreiheit kennzeichnen. Sie können nicht alle gleich sein, wenn sie die Aktivität in ihrer Gänze bestimmen wollen. *Damit Gewaltfreiheit funktioniert, muss man davon ausgehen, dass eine Rationalität die anderen umfasst.* Etwas wie eine leitende Rationalität, die die Koordination und die Bewältigung der Widersprüche erleichtert, muss es geben. Konsens durch Dialog ist die vernünftigste Möglichkeit.

Ich gehe davon aus, dass jeder Typ von gewaltfreier Aktion darauf abzielt, die Bedingungen für einen hochwertigen Dialog zu schaffen. Gesprächsförderung muss also als die koordinierende Kraft gesehen werden, ebenso wie gemeinsame Rationalität oder Wahrheit (*satya*) im Herzen der Gewaltfreiheit liegt. So wie wir die Begriffe gebrauchen, ist die Förderung der Verständigung und des Konsenses zwischen den Konfliktparteien (im Idealfall) das, was die Anwendung der anderen Typen der gewaltfreien Aktion steuert.

Wie wir gesehen haben, gibt auf ähnliche Weise Habermas der kommunikativen Rationalität eine übergeordnete Rolle als Koordinatorin der übrigen Rationalitäten. Sowohl für Habermas als auch für Gandhi ist die kommunikative Rationalität die übergreifende Rationalität.

Ich habe gewaltfreie Aktion unter den Bedingungen der Schreckens-Dialog-Situation analysiert, in der Habermas' ideale Sprechsituation durch Gewalt, Hass, Dominanz und Fundamentalismus infrage gestellt wird.

Durch Gewaltfreiheit wird Habermas' Versuch, den Dialog selbst in Konflikten zu befreien, glaubwürdig. Kommunikative Rationalität (gemeinsame Vernunft) wird durch die dem Gespräch innewohnende *Verständigungs-Orientierung, die befreit wird,*

erleichtert: Sie wird von Macht (durch das Brechen von Macht) von Lügen und Gewalt (durch utopische Inszenierung und normgebende Regulierung), von Ausschluss (durch Gesprächsförderung des Widerstands) und von der Gleichgültigkeit (durch das Festhalten an der Wahrheit, Förderung eines Interesses am Dialog und Nichtaufgeben – das heißt, von „Satyagraha“) befreit.

Die Handlungstypen der Gewaltfreiheit werden begrifflich auf der Grundlage von Habermas' Handlungstypologie entwickelt, während sich die Erörterung der Handlungstypen auf die Bedingungen gründet, die verhindern, dass die ideale Sprechsituation eintritt. Es sollte deshalb möglich sein einzuwenden, dass es für Gandhis „Satyagraha“ natürlich ist, Habermas' „ideale Sprechsituation“ zu vollziehen. Es wäre jedoch ein Zirkelschluss, wenn man deshalb glauben würde, dass wir „nachgewiesen“ hätten, was Gewaltfreiheit „ist“.

Es ist jedoch bemerkenswert, wie gut Gandhis und Habermas' Begriffe und Überlegungen zusammenpassen. Diese theoretische Tatsache gibt der Verbindung der Begriffe eine Glaubwürdigkeit, die beide Varianten des problematischen Idealismus überschreiten. Gandhis spirituelle Terminologie wird mit Hilfe der zeitgenössischen Soziologie in eine *sozial praktische Sprache* übertragen und Habermas' enger Konsens in einer (westlichen) „bourgeoisen öffentlichen Sphäre“ wird durch den Antidialog von Gewalt und Unterdrückung zu einer Konflikt-Sprache gefiltert. Zusammen genommen, entstehen Möglichkeiten, eine soziale Praxis in Konflikten darzustellen, die (inkluseren) Konsens fördert: Gewaltfreiheit.

Da mein Projekt konzeptuell und theoretisch ist, habe ich im empirischen Sinn nichts bewiesen, sondern ich biete ein neues Begriffs-Instrumentarium zur Darstellung und Analyse davon an, worum es bei der gewaltfreien Aktion geht und was gewaltfreie Bewegungen tun. Wenn uns dieser Begriffs-Rahmen dazu verhilft,

auf umfassendere Weise zu verstehen, was gewaltfreie Aktion in Konflikten bewirkt, kann er dann auch neue praktische und politische Möglichkeiten eröffnen. Meine Schlussfolgerung ist, dass es durchaus möglich ist, Gewaltfreiheit konzeptuell als *kommunikative Befreiung* darzustellen. Gewaltfreiheit befreit kommunikativ, weil sie Gewalt, Unterdrückung, Falschheit und Hass auf konsens-rationale Weise verwandelt. Das Ziel ist eine ideale Dialog-Situation und eine gemeinsame Errichtung dessen, was wahr und wertvoll oder gut sein sollte und ist.

In dieser Hinsicht ist es wichtig, sich darüber im Klaren zu sein, dass diese kommunikative Befreiung nur das *Ziel* der Gewaltfreiheit ist, ihre vorrangige Rationalität. Etwas zum Ziel haben und es erreichen ist allerdings zweierlei.

Gewaltfreiheit ist grundsätzlich ambivalent. Das Ziel gemeinsamer Wahrheit ist ein Ideal. Die Widersprüche werden nicht dadurch ausgeremert, dass wir einfach annehmen, das vorrangige Ziel bestehe darin, die Voraussetzungen für einen idealen Dialog zu schaffen. Diese Ambivalenz kann tatsächlich ihren Ursprung in den erzwungenen Bedingungen haben, in denen die gewaltfreien Bewegungen schließlich landen, wenn sie versuchen, alle Konflikt-Dimensionen zu verwandeln und eine *gemeinsame moralische Wahrheit* zu errichten. Das Geltendmachen der Moral ist an sich ambivalent:

Habermas meint, die Gültigkeit der Normen sei ambivalent. Zwar gebe es eine eindeutige Beziehung zwischen der bestehenden Sachlage und wahren Aussagen darüber, aber jedenfalls sage das Vorhandensein sozialer Normen nichts darüber aus, ob die Normen auch wirklich Geltung besäßen.⁷⁵³

Wir müssen zwischen *der Tatsache*, dass es Normen gibt, und der Frage ihrer *Rechtfertigung* unterscheiden; eine Norm kann auf die Dauer jedoch nicht existieren, ohne dass sie wenigstens teilweise

⁷⁵³Habermas (1996: 61).

legitimiert ist (sowohl im besonderen Kontext als auch in der Meinung der Betroffenen).⁷⁵⁴ Da der gewaltfreie Kampf in hasserfüllten und machtdurchtränkten Konflikten die etablierten Normen bricht und neue Normen aufbaut, ist es nicht verwunderlich, dass zu diesem Kampf widerstreitende Handlungen und ein ambivalenter Ansatz gehören.

Die Schaffung einer gewaltfreien Gesellschaft deckt deren Widersprüche auf. Für Richard Fox ist es die Verbindung der utopischen Revolution mit konkreten Reformen, die die Einzigartigkeit von Gandhis Gesellschafts-Projekt ausmacht.⁷⁵⁵ Fox hat recht, aber gleichzeitig folgt er seinen Überlegungen nicht bis in die letztgültige Konsequenz. Weder die ungewöhnliche Verbindung von radikalem Individualismus und Kollektivismus noch die Verbindung von Utopie und Reform macht Gandhis Projekt einzigartig. Da Gandhi versucht, die etablierten Dichotomien zu überschreiten, wurde dieses Gesellschaftsprojekt von verschiedenen Autoren recht verschieden dargestellt. Es wurde revolutionär, (graduell) fortschrittlich, populistisch, anarchistisch, sozialistisch und totalitär genannt.⁷⁵⁶ Das Gesellschaftsprojekt ist (möglicherweise) alles das zugleich, je nachdem wie die konkreten Bewegungen die widersprüchlichen Elemente *miteinander verbinden und praktizieren*. Mir erscheinen gerade die *innewohnenden inneren Widersprüche* als die wahrhaft einzigartigen Merkmale und nicht die Tatsache, dass diese das Utopische oder irgendetwas anderes wären. Gandhi ist in weit höherem Maß, als allgemein angenommen, *nicht* zwiespältig, sondern er strebt danach, die Widersprüche zwischen Konzeptionen sowohl in seiner Philosophie als auch in seinem praktischen Umgang mit Konflikten aufzulösen. Eben das

⁷⁵⁴ Habermas schreibt, es gebe eine Verbindung zwischen dem Vorhandensein von Normen und der Möglichkeit einer Rechtfertigung von „So sollte es sein“-Behauptungen und diese Verbindung habe nicht ihresgleichen (Habermas 1996:62).

⁷⁵⁵ Fox (1989: 60).

⁷⁵⁶ Fox (1989: 59).

Ziel, diese aufzulösen, scheint die Widersprüche zu fördern.

Die Spannung, die die Antagonismen innerhalb der Gewaltfreiheit verursachen, darf nicht als etwas verstanden werden, das im Handlungsrepertoire falsch, unvollkommen oder misslungen ist. Wenn man von unserer Sichtweise ausgeht, muss man die Widersprüche vernünftigerweise so interpretieren, dass sie (wenigstens zeit- und teilweise) lösbar sind, sonst wäre eine Vergesellschaftung der Gewaltfreiheit nicht möglich, sondern nur bestimmte isolierte Teile der Aktivitäten wären möglich. Nach derselben begrifflichen Logik sollte man stattdessen die Widersprüche als *kreative Spannung* verstehen, als eine Dynamik, die der Gewaltfreiheit ihre gesellschaftliche „Kraft“ gibt.

Gandhis ursprünglichster Beitrag zur politischen Konflikttheorie ist vielleicht die Behauptung, dass die Mittel, die im Konflikt eingesetzt werden, darüber entscheiden, welche Zwecke erreicht werden können, dass *Zwecke und Mittel unauflöslich aneinander gebunden* sind und in der Praxis nicht getrennt werden dürfen. Knapp ausgedrückt: Gewalt und Unterdrückung können uns keinen Frieden, keine Freiheit und keine Gleichheit bringen. Der einzige Weg zum Frieden ist durch Frieden. Dieses zusammenhängende Ganze der Gewaltfreiheit als Gemeinsamkeit von Mitteln und Zwecken machen Satyagraha aus, das heißt „Wahrheitskraft“, „Seelenkraft“ oder „Liebeskraft“.⁷⁵⁷ Wenn man die verschiedenen Stadien, in denen Gewaltfreiheit sowohl Mittel als auch Zwecke umfasst, miteinander verbindet, besteht das Ganze aus einer „das Ziel offenbarenden“ Form des Kampfes.⁷⁵⁸

Nach Bondurant gehören die wichtigsten Bestandteile im Satyagraha-Kampf – Gewaltfreiheit, Leiden und Streben nach Wahrheit – zu einem dynamischen Ganzen. Sie sind keine Einzelteile eines Puzzles, sondern sollten als sich selbst

⁷⁵⁷ Gandhi (1970: 17, 22).

⁷⁵⁸ Næss (1974: 121) discusses nonviolence as ‘goal revealing’.

vervielfältigende Kräfte bezeichnet werden. Im Allgemeinen gilt: Die theoretische Grundidee ist, dass die Verbindung von Gewaltfreiheit und Bereitschaft zum Leiden für das eigene Streben nach Wahrheit schließlich zum Erfolg führt, das heißt zu einem größeren Maß an von Wahrheit inspirierter Übereinkunft zwischen Parteien, und dass diese Verbindung auch zu gewaltfreien Beziehungen und damit auch zu einer Verminderung des Leidens führt. Das geschieht (theoretisch) nicht dadurch, dass die eigene Partei den Kampf gewinnt, sondern durch den Sieg der gemeinsamen Wahrheit und der Gewaltfreiheit. Der Konflikt wird in einen Konsens aller Beteiligten verwandelt. Die Übereinkunft gründet sich auf gegenseitiges Verstehen und beide Seiten überzeugende Argumente und überschreitet nicht die parteibedingten Überzeugungen der Parteien. Konsens bedeutet also nicht Kompromiss, sondern ist eine neue Überzeugung oder Synthese.

Merke: Man kann die verschiedenen Versuche, also die verschiedenen Dimensionen eines Konflikts, nicht voneinander trennen. Das geschieht allerdings manchmal in der Theorie der Konfliktlösung.⁷⁵⁹ Analytisch kann man die Aspekte sicherlich voneinander unterscheiden, in Gandhis Konflikttheorie und praktischer Konflikttransformation sind sie jedoch so unlösbar miteinander verbunden, dass sie kooperierende Teile eines Ganzen sind.

Da Zwecke und Mittel aneinander gebunden sind, müssen auch die Handhabungen aller Konfliktdimension miteinander verbunden sein. Das bedeutet nicht nur, dass Utopie, Gewaltfreiheit und Wahrheit in allen Positionen, Situationen und Phasen des Konflikts zur Konflikttransformation gehören; es bedeutet auch und vor allem, dass die verschiedenen Ansätze trotz Widersprüchen vereinigt werden müssen.

Nach Bondurant besteht Satyagraha aus einer *dialektischen*

⁷⁵⁹ Vinthagen (2005: 427, note 2).

*Behandlung von Konflikten.*⁷⁶⁰ Diese Dialektik der Gewaltfreiheit unterscheidet sich von der Dialektik Hegels oder Marx', denn sie legt ihren Schwerpunkt nicht auf Geschichte oder materielle Beziehungen.

Die im Herzen von Satyagraha liegende Dialektik Gandhis ist ein Prozess, der durch menschliches Handeln explizit gemacht werden soll und der implizit auch im Wesen der Dinge oder der Prozesse der Zeit zu finden ist.⁷⁶¹

Gandhis Dialektik sollte man als eine Interaktion zwischen verschiedenen Handlungsarten verstehen, in denen Gegensätze sich zeitweise auf qualitativ höheren Ebenen zu einer Synthese vereinen. Die Handlungs-Dialektik betrifft sowohl die Art, wie sozialer Wandel durch kollektives Handeln eintritt, als auch wie Dialoge (Sprechakte) Verständigung bewirken. Wenigstens scheinen einige der der Gewaltfreiheit innewohnenden Spannungen unmöglich aufzulösen zu sein, aber man nimmt an, dass es möglich sei, sie in einigen zeitweiligen Synthesen zu vereinigen.

Was Menschen in besonderen Situationen tun, ist in Gandhis Dialektik von Bedeutung. Im Gegensatz dazu diktiert in Marx' oder Hegels dialektischen Theorien die historische Entwicklung und die Gesellschafts-Beziehungen, was Menschen tun können und sollten. Gandhis Dialektik entspricht mehr dem sokratischen Dialog, in dem Menschen im Dialog ein neues Verständnis erreichen können, wenn sie zulassen, dass sich einander widersprechende Thesen begegnen. Gandhis Dialektik ist also eher eine Frage der Möglichkeit einer sozialen Konstruktion als etwas, das den Gesetzmäßigkeiten der geistigen oder materiellen Entwicklung der Geschichte innewohnt. Marx untersucht die materiellen Bedingungen für menschliches Handeln, während Gandhi die Bedingungen für soziale Interaktion untersucht. Beide

⁷⁶⁰ Bondurant (1988: 189–99).

⁷⁶¹ Bondurant (1988: 190).

sind jedoch an den für die Befreiung des Menschen notwendigen Bedingungen interessiert.

Ein konkurrierendes Erklärungsmodell kann sein, dass Gewaltfreiheit auf eine Weise, die mit einem „universellen Gesetz“ (der Geschichte, Gottes oder des Universums) übereinstimmt, Konsens zwischen Konfliktparteien hervorbringt (wenn die Gewaltfreiheit sachkundig ausgeführt wird). Die Frage ist, ob Gandhi das auch so sehen würde. Bondurant kennt durchaus Gandhis Äußerungen über die „Übereinstimmung mit dem Gesetz“ der Gewaltfreiheit.⁷⁶² Gandhi behauptet, dass es ein universelles Gesetz gebe, das bewirkt, dass die gewaltfreien Handlungen der Akteure nicht nur moralisch richtig, sondern auch wirksam für das Schaffen von Frieden und Gleichheit sind.⁷⁶³ In dieser Hinsicht gibt es eine gewisse Unvereinbarkeit zwischen der voraussagbaren Übereinstimmung mit dem Gesetz und einer dialektischen Erneuerung. Gewissheit des Kampfergebnisses widerspricht einer konstruktiven Handlungsmöglichkeit. Gandhi schreibt: „Jede Gesellschaft wird durch Gewaltfreiheit zusammengehalten, gerade so wie die Erde durch die Schwerkraft in ihrer Stellung gehalten wird. Was heute geschieht, ist eine Missachtung des Gesetzes der Gewaltfreiheit.“⁷⁶⁴ Wenn Gewaltfreiheit eine Macht ist, die zum friedlichen Wandel führt, indem sie sich automatisch dem universellen Gesetz anpasst, dann spielt es keine entscheidende Rolle, wie andere zu handeln beschließen. In anderen Worten: Wenn das (gewaltfreie) Handeln nur der einen Partei von Bedeutung ist, wird die gegnerische

⁷⁶² Karn (1994) emphasises conformity to law, but he creates a mathematical model of nonviolence.

⁷⁶³ Vgl. Gandhi (1970: 142–7) über das „Gesetz des Leidens“ und Gewaltfreiheit als „bewusst auf sich genommenes Leiden“. Gandhi sah sich als einen hinduistischen karmischen Yogi und nannte den Hinduismus manchmal das Ewige Gesetz (*sanatana dharma*). Karma drückt Übereinstimmung mit dem Gesetz (*dharma*) aus und ein Yogi ist eine Person, die im Versuch, Vollkommenheit zu erlangen, dem religiösen Gesetz folgt.

⁷⁶⁴ Gandhi (1999: Volume 75: 47).

Partei zu einer Schachfigur oder einem anderen Gegenstand herabgewürdigt. Der Konflikt ist deshalb nicht dialektisch und nicht einmal eine Interaktion und „Einigung“ wird zu einer Wirkung der gewaltfreien Methode. Diese Sichtweise wird problematisch, wenn das Ziel *gemeinsame* Wahrheit ist.

Die dialektische Synthese der Gewaltfreiheit ist zwangsläufig nur eine Möglichkeit. Sie wird von dem Wunsch nach gemeinsamer Wahrheit oder von einer Orientierung in Richtung Konsens angetrieben, der einer vollkommenen Verbindung des Repertoires der Gewaltfreiheit innewohnt. Das führt den gewaltfreien Kampf zu einem *ungewissen Ergebnis*, auch wenn die gewaltfreie Aktion sich durch ein hohes Maß an Wissen und Geschick auszeichnet. Dem Willen des anderen (des Gegners), seinen Entscheidungen und Meinungen muss Raum gelassen werden. Ohne die Freiheit des anderen, „nein“ zu sagen, wird die Idee einer gemeinsamen Wahrheit verfehlt. Habermas schreibt dazu, die Freiheit des Einzelnen, eine bejahende oder verneinende Antwort zu geben, dürfe nicht an den Rand gedrängt werden, wenn die Antwort auf durchaus kritikwürdige Ansprüche an Geltung erfolge. In dem Falle sei Konsens lediglich faktisch und nicht wahrhaft universell.⁷⁶⁵

Aber wenn wir im Gegensatz zu Bondurant erörtern, wie Gewaltfreiheit dargestellt werden kann, ohne dass wir Gandhis Gedanken darüber berücksichtigen, gibt es einen stärkeren Grund dafür, dass Gewaltfreiheit als dialektisch und nicht als (automatisch) durch Gesetz gebunden dargestellt werden sollte. Die unleugbare Tatsache, dass gewaltfreier Aktivismus empirisch in einer oder der anderen Form auftreten kann – verbunden mit unserer ausführlichen theoretischen Aufdeckung einiger innewohnender Widersprüche, die Gewaltfreiheit kennzeichnen –, veranlasst uns dazu, das Handlungsrepertoire als eine

⁷⁶⁵ Habermas (1996: 202). Gleichzeitig ist die andere Seite der Medaille, dass alle Teilnehmer (auch der andere) so empathisch empfindsam für einander sein müssen, dass sie eine Lösung finden.

zeitweilige Überschreitung der dauerhaften Widersprüche darzustellen, das heißt: als Dialektik.

Die Dialektik der Gewaltfreiheit strebt nach Synthese zwischen einer These und ihrer Antithese. Die Synthese ist befristet, da sie den Widerspruch nicht vollkommen abschafft, sondern ihn stattdessen auf eine neue Ebene hebt und ihm dadurch eine neue Form gibt. Das Ziel des Satyagraha-Kampfes ist also nicht, den Gegner zu besiegen oder zu überzeugen, sondern eine Synthese zwischen den beiden getrennten Sichtweisen zu finden, eine Übereinkunft. Andererseits geht es darum, gemeinsam die verfahrenere und von Gewalt durchdrungene Situation zu bekämpfen. Um an der Wahrheit festzuhalten, „muss gewaltfreier Widerstand so lange fort dauern, bis Überzeugen den Konflikt zu einer gemeinsamen annehmbaren Anpassung geführt hat“.⁷⁶⁶

Aus diesem Grund sollte der Satyagraha-Kampf *als ein Versuch* verstanden werden, *durch dialektische Interaktion in Konflikten Übereinstimmung zu erreichen*. Die Betonung liegt auf sozialem Handeln, neuem Verständnis, Befreiung von Situationen, die die Kommunikation behindern, und kreativen Konfliktlösungen. Die gewaltfreie Dialektik ist ein „intersubjektiver“ Prozess, der zur Verständigung der Parteien miteinander führen kann. Das Verständnis davon, was wahr ist, ist gewiss auf die Menschen begrenzt, die beteiligt sind und die zustimmen; da damit jedoch frühere Unstimmigkeiten überwunden werden, geht es über die Grenzen der Parteien im Konflikt hinaus. Überschreiten der Grenzen des Erlaubten ist ein Zeichen für soziale Gültigkeit der gemeinsamen Wahrheit der Konfliktpartner. Je mehr demokratisch einschließende und machtfreie Übereinstimmungen es gibt und je mehr getrennte Positionen überschritten werden, umso mehr aus dem Konflikt

⁷⁶⁶ Bondurant (1988: 197). Bondurants Wahl des Begriffes „Anpassung“ zeigt allerdings, dass Kompromiss eher als Konsens ein (realistisches) Ziel sei.

hervorgehende Übereinstimmungen werden zeitweilig zu dem führen, was (im utopischen Sinn) für alle Seiten wahr ist.

Die Konstruktion des Begriffs Wahrheit als etwas, *das immer begrenzt und im Entstehen begriffen* ist, ermöglicht neue Verständnisweisen auf qualitativ höherer Ebene, die den kontroversen Ideen von „absoluter“ und „universaler“ Wahrheit näherkommen (in dem Maße, dass wir wie Habermas in der Lage sind, Wahrheit als universell intersubjektiv anzusehen, als eine Vereinbarung zwischen den Betroffenen).⁷⁶⁷ Die Idee eines *gemeinsamen Verständnisses* ist eine (allerdings nur zeitweise) Beseitigung der Konflikte zwischen These und Antithese. In dieser Zeit erstet eine Synthese oder eine Übereinkunft.

Aber das Grundproblem – von sowohl Gandhi als auch Habermas – ist die existentielle Unmöglichkeit, die absolute Wahrheit zu erreichen. Diese Unmöglichkeit wurde nicht beseitigt, da gemeinsames Verständnis immer begrenzt ist. Das gemeinsame Verständnis von 7 Milliarden Menschen ist tatsächlich eine unmögliche Utopie. Konflikte werden immer nur für eine gewisse Zeit beseitigt. Die Uneinigkeit und Ungewissheit erstet über neue Fragen oder bei neuen Menschen überall dort wieder, wo grundlegende These-Antithese-Positionen erneut auftreten. Jedes Mal, wenn diese neuen Konflikte transformiert werden, nimmt die These-Antithese-Beziehung neue Formen und neue Inhalte an und auf der neuen Ebene (auf der noch mehr Fragen oder noch mehr Leute an dem Konsens beteiligt sind) findet umfassendere Inklusivität statt.

Die Dialektik des Handelns kann auf verschiedene Weise ausgedrückt werden, nicht nur bei den Konflikten der

⁷⁶⁷ Ein Unterschied ist, dass Habermas die moralische Wahrheit als ausschließlich sozial sieht, während sie für Gandhi zum Leben an sich gehört und eine wirkliche Wahrheit über die Realität ist. Für Habermas bezieht sich Rationalität auf drei verschiedene Welten – die objektive, die soziale und die subjektive – während es für Gandhi nur eine einzige Welt gibt, die in sich selbst rational ist, und nicht dadurch, dass Menschen sie rational darstellen.

gewaltfreien Aktivisten mit anderen Parteien, sondern auch innerhalb der gewaltfreien Bewegung selbst, und zwar dadurch, wie man mit den Konflikten in ihrem Inneren umgeht. In den Südstaaten der USA war die Kultur der Schwarzen bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg durch Resignation, Unterordnung und Wut über die weißen Oberherren geprägt. Die Bürgerrechtsbewegung ermöglichte eine neue Form des Handelns, indem sie eine Synthese aus zwei miteinander im Konflikt befindlichen Traditionen der Kultur hervorbrachte: den Gefühlen von Bitterkeit und Hass gegen die Weißen wegen der Unterdrückung und die erlernte Disziplinierung dieser aggressiven Impulse. Zorn gegen die Unterdrücker wandelte sich durch offene (und friedliche) Missachtung der Regeln der Unterdrückung zu einem disziplinierten, heiligen Kampf gegen das System der Unterdrückung. Der Hass wurde sowohl legitimiert als auch zu einer christlichen Pflicht gemacht, aber er richtete sich nur gegen das Regel-System. Die Weißen selbst waren stattdessen die Adressaten der christlichen Liebesbotschaft. Diese Verbindung begründete einen moralisch gerechtfertigten Zorn, der dadurch entscheidende Bedeutung bekam, dass er das Selbstbewusstsein der Menschen stärkte, die, nachdem sie Generationen lang Erniedrigung erfahren hatten, herkömmlicherweise an Minderwertigkeitskomplexen litten.⁷⁶⁸ Für sie eröffnete sich eine Möglichkeit und das Gefühl für ihre Kraft, ihre Furcht zu überwinden und Widerstand zu leisten.⁷⁶⁹ Gewaltfreies Konfrontationsverhalten war eine einzigartige Verbindung der Rollen des „zufriedenen Negers“ und des „gewalttätigen Negers“.⁷⁷⁰

⁷⁶⁸ Vgl. Sharp (1973: 716–17, 787–8) über Selbstachtung und Glück bei den Aktivisten im Kampf gegen Unterdrücker.

⁷⁶⁹ Sharp (1973: 783–4) schreibt, dass sich bei den Aktivisten der Bürgerrechtsbewegung eine „größere Furchtlosigkeit“ ausbreitete.

⁷⁷⁰ Vander Zanden (1969: 58). „Neger“ war damals in der Bürgerrechtsbewegung die allgemeine Selbstbezeichnung (über die hier gebrauchten Bezeichnungen vgl. Sharp 1973: 717). Vander Zanden (‘The

Die kreative Spannung, die sich im gewaltfreien Handlungsrepertoire aus den Widersprüchen ergibt, wird wahrscheinlich sowohl die Synthesen der Konsens-Dialektik als auch das unabsichtliche Repertoire entfernen (in dem zum Beispiel Manipulation unvermeidlich zu sein scheint). Aus darstellender Perspektive betrachtet, wird das *Paradox der Gewaltfreiheit* (das unabsichtliche Handlungs-Repertoire) zu einem logischen Ausdruck für das *Versagen beim kreativen Entwickeln von Synthesen*.

Gewaltfreiheit, wie sie hier dargestellt wird, kann als das Ganze eines *multirationalen Handlungsrepertoires zusammengefasst*

nonviolent resistance movement against segregation', 1963) jedoch gebraucht die Bezeichnungen „sich anpassender Neger“ und „der neue militante Neger“. Vgl. Fox (1989) darüber, wie Gandhi eine entsprechende Kultur-Verbindung in Indien einführte.

werden und als eine Konsens-Orientierung, die in Konfliktprozessen eine Interaktions-Dialektik schafft. Die Konfliktprozesse ihrerseits schaffen Gelegenheiten für Transformation und neue gemeinsame Übereinkünfte. Die verschiedenen Rationalitäten des Handelns existieren vermutlich in einer kreativen Spannung, die nicht vollkommen harmonisiert werden kann und die sich mit dem Ziel verbindet, eine gemeinsame Wahrheit auf einer höheren Ebene zu erreichen. Die Orientierung des Dialogs in Richtung auf Verständigung wird mithilfe der allmählichen Eskalation des Widerstandes, einer Bereitschaft zum Verhandeln und der Dialektik der anderen Handlungstypen befreit. Habermas' idealer Sprechsituation kommt man durch einen gewaltfreien Kampf zunehmend näher. In diesem Kampf versucht man nach und nach die Bedingungen für den Dialog zu schaffen. Das geschieht durch weitere Verhandlungen, wobei man die Konfliktgrenzen zwischen den Gruppen immer weiter überschreitet. Von den vier grundlegenden Handlungstypen ist es die kommunikative Rationalität der Gesprächsförderung, die sicherstellt, dass es eine Koordination der anderen gibt, da das Repertoire der Gewaltfreiheit als konsens-orientiert und handlungs-dialektisch dargestellt werden sollte. Daher ist Satyagraha oder gewaltfreie Aktion in diesem begrifflichen Zusammenhang *eine konsens-dialektische Interaktion in gewaltsamen und unterdrückerischen Konfliktsituationen.*



Foto: Lundquist

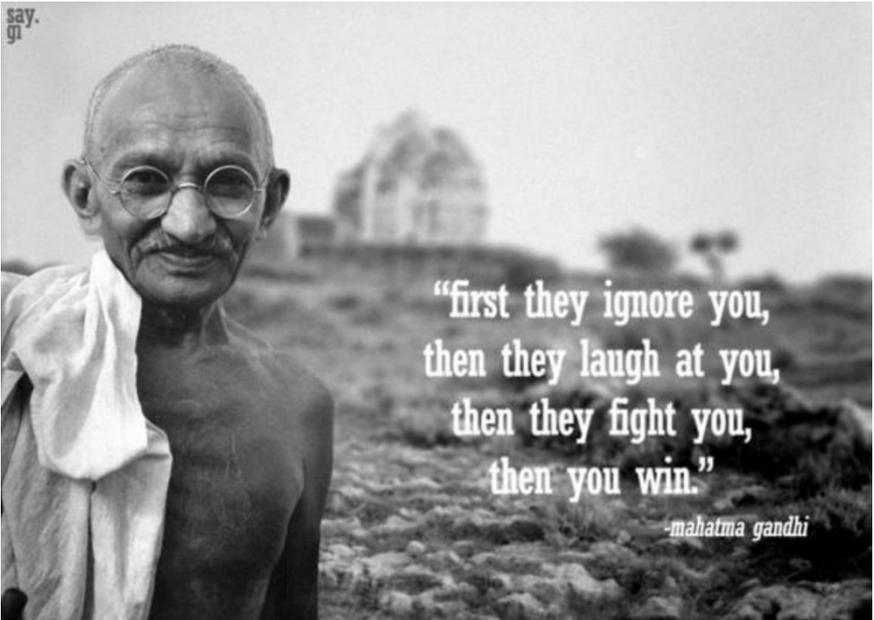


Foto: <http://www.hippoquotes.com/mahatma-gandhi-quotes>

ANHANG: GANDHIS PHILOSOPHIE

Arne Næss hat die Philosophie Gandhis zu einer Reihe von Normen und Hypothesen systematisiert (Næss 1974: 151–2). Sie werden hier wiedergegeben.

NORMEN UND HYPOTHESEN: EIN ÜBERBLICK

Norm der ersten Ebene

N1 Handle im Gruppenkampf und handle zudem als autonome Person auf eine Weise, die einer langfristigen, universellen, maximalen Reduktion von Gewalt förderlich ist.

Hypothesen der zweiten Ebene

H1 Die Art der im Gruppenkampf eingesetzten Mittel bestimmt die Art der Ergebnisse.

H2 In einem Gruppenkampf kann man die zielgerichtete Motivation und die Fähigkeit, effektiv für die Verwirklichung des Zieles zu arbeiten, nur dadurch stärker als die destruktiven, gewaltsamen Neigungen und die Neigung zu Passivität, Mutlosigkeit und Zerstörung machen, dass man ein konstruktives Programm zu einem Teil der gesamten Kampagne macht und dass man allen Phasen im Kampf soweit wie möglich eine positive Prägung gibt.

H3 Kurzfristige Gewalt wirkt langfristiger universeller Reduktion von Gewalt entgegen.

Normen der zweiten Ebene

N2 Mache ein konstruktives Programm zu einem Teil deiner Kampagne.

N3 Greife niemals zur Gewalt gegen deinen Gegner.

N4a Wähle diejenige persönliche Handlung oder Haltung, die am ehesten die Tendenz zur Gewalt aller am Kampf beteiligten Parteien reduziert.

N4b Handle niemals als bloßer Funktionär, als Vertreter einer Institution oder als Untergebener, sondern immer als autonome Person mit voller Verantwortung.

Hypothesen der dritten Ebene

H4 Du kannst dem Kampf nur dann ein konstruktives Gepräge geben, wenn du ihn als einen Kampf zugunsten von Menschen und bestimmten Werten auffasst und ausführst. Damit bekämpfst du dann letzten Endes den Antagonismus (positiver Kampf), aber nicht die Antagonisten.

H5 Dein Verständnis für den Konflikt, die Teilnehmer und deine eigene Motivation nehmen zu, wenn du mit den Teilnehmern

zusammenlebst, besonders mit denen, für die du in erster Linie kämpfst. Die angemessenste Form des Zusammenlebens ist die, bei der ihr gemeinsam konstruktiv arbeitet.

H6 Wenn du mit denen, für die du in erster Linie kämpfst, zusammenlebst und konstruktiv arbeitest, schafft das eine natürliche Grundlage für Vertrauen und Zutrauen zu dir.

H7 Alle Menschen haben gemeinsame Langzeitinteressen.

H8 Zusammenarbeit an gemeinsamen Zielen vermindert die Wahrscheinlichkeit, dass die Handlungen und Haltungen der Konfliktteilnehmer gewaltsam werden.

H9 Wenn du deinen Gegner demütigst oder provozierst, lädst du ihn damit zur Gewalttätigkeit ein.

H10 Genaues Verständnis der wichtigen Tatsachen und Faktoren vergrößert die Chance für eine gewaltfreie Verwirklichung des Ziels deiner Kampagne.

H11a Unvollständigkeit und Verzerrung in deiner Beschreibung deines Falles und des Kampfplanes vermindern die Chance einer gewaltfreien Verwirklichung des Zieles des gegenwärtigen Kampfes und künftiger Kämpfe.

H11b Heimlichkeit vermindert die Chance der gewaltfreien Verwirklichung des Ziels deiner Kampagne.

H12 Je mehr du dir selbst verdeutlichst, welches die wesentlichen Punkte deiner Sache und deines Kampfes sind, umso weniger wahrscheinlich ist es, dass du eine gewalttätige Haltung einnimmst.

H13 Je besser dein Gegner dein Verhalten und deine Sache versteht, umso weniger wahrscheinlich ist es, dass er gewalttätige Mittel einsetzt.

H14 In jedem Gegner gibt es eine Disposition dafür, dass er sich durch einen aufrichtigen, intelligenten, starken und

ausdauernden Appell zugunsten der guten Sache schließlich überzeugen lässt (allgemeine Überzeugbarkeit).

H15 Misstrauen stammt von falscher Einschätzung, besonders der Unterschätzung der Bereitschaft deines Gegners, Vertrauen mit Vertrauen und Misstrauen mit Misstrauen zu beantworten.

H16 Die Neigung, unseren Gegner und seinen Fall falsch einzuschätzen oder misszuverstehen (sie ungünstig zu interpretieren), vergrößert seine und unsere Neigung, zur Gewalt zu greifen.

H17 Du gewinnst eindeutig, wenn du deinen Gegner in eine Person verwandelst, die an deine Sache glaubt und die sie aktiv unterstützt.

Normen der dritten Ebene

N5 Den Antagonismus, nicht den Antagonisten bekämpfen. Fasse deinen Kampf als einen (positiven) Kampf zugunsten von Menschen und bestimmten Werten auf und führe ihn dementsprechend.

N6 Lebe mit denen zusammen, für die du kämpfst, und verrichte konstruktive Arbeit für sie.

N7 Versuche die wesentlichen Interessen zu formulieren, die du und dein Gegner gemeinsam haben, und versuche, auf dieser Grundlage eine Zusammenarbeit mit deinem Gegner aufzubauen.

N8 Demütige oder provoziere deinen Gegner nicht.

N9 Erwirb dir das bestmögliche Verständnis der Tatsachen und Faktoren, die für eine gewaltfreie Verwirklichung des Ziels deiner Sache wichtig sind.

N10 Tue dein Äußerstes, damit du vollkommen mit der Wahrheit in deiner Beschreibung von Einzelnen, Gruppen, Institutionen

und Umständen, die für den Kampf wichtig sind, übereinstimmst (unvoreingenommene Darstellung).

N11a Benutze weder geheime Pläne oder Schachzüge noch halte deine Ziele geheim.

N11b Entziehe dem Übeltäter das beabsichtigte Opfer.

N12 Gib deinen Fall und das Ziel deiner Kampagne genau und eindeutig an und unterscheide das Wesentliche vom Unwesentlichen.

N13 Suche persönlichen Kontakt mit deinem Gegner und sei für ihn erreichbar. Bringe Gruppen, die miteinander einen Konflikt haben, in persönlichen Kontakt miteinander.

N14 Beurteile deinen Gegner nicht strenger als dich selbst.

N15 Vertraue deinem Gegner.

N16 Verwandele deinen Gegner in jemanden, der an deine Sache glaubt und sie unterstützt, aber nötige ihn nicht dazu.

Hypothesen auf der vierten Ebene

H18 Du provozierst deinen Gegner, wenn du sein Eigentum absichtlich oder fahrlässig zerstörst.

H19 Angemessenes Verständnis deines Gegners setzt persönliche Empathie voraus.

H20 Wenn du vermeiden willst, deinen Gegner falsch zu beurteilen und misszuverstehen, musst du ihn und seinen Fall verstehen.

H21 Wenn du an deine eigene Fehlbarkeit und dein eigenes Versagen denkst, ist es weniger wahrscheinlich, dass du die deines Gegners übertreibst. Dann ist es weniger wahrscheinlich, dass du deine Gegner ungünstig beurteilst und ihren Fall intellektuell oder moralisch unterschätzt.

H22 Jede politische Aktion, also auch deine eigene, gründet sich wahrscheinlich auf Fehleinschätzungen und wird wahrscheinlich auf unvollkommene Weise ausgeführt (universelle Unvollkommenheit).

H23 Du machst es deinem Gegner schwer, sich der Unterstützung deiner Sache zuzuwenden, wenn du nicht bereit bist, bei Unwesentlichem Kompromisse einzugehen.

H24 Es fördert die Bekehrung deines Gegners, wenn er versteht, dass du aufrichtig bist.

H25 Die beste Art und Weise, deinen Gegner von deiner Aufrichtigkeit zu überzeugen, ist, wenn du für deine Sache Opfer bringst.

H26 Wenn du während der Kampagne deine erklärten Ziele änderst, machst du es deinen Gegnern schwer, deiner Aufrichtigkeit zu trauen.

Normen auf der vierten Ebene

N17 Zerstöre nicht das Eigentum deines Gegners.

N18 Entwickle und fördere persönliche Einfühlung in deinen Gegner.

N19 Formuliere deinen Fall und das Ziel deiner Kampagne und die deines Gegners nicht in voreingenommener Weise.

N20 Versuche die Voreingenommenheit deines Gegners nur insoweit zu korrigieren, wie es für die Kampagne notwendig ist.

N21 Bedenke deine eigenen Fakten und Normen betreffenden Fehler und gib sie zu und suche nach Gelegenheiten, deine Urteile zu berichtigen.

N22 Sei immer bereit, bei Unwesentlichem Kompromisse einzugehen.

N23 Nutze eine Schwäche in der Situation deines Gegners nicht aus.

N24 Sei bereit, für deine Sache Opfer zu bringen und für sie zu leiden.

N25 Ändere während einer Kampagne nicht ihr Ziel, indem du es weiter oder enger fasst.

ANHANG 2. Validierungstechniken und Gegenstrategien

Methoden zum Umgang mit Machtstrukturen und zum Verändern des sozialen Klimas

Verfasserinnen:

Diana Amnéus, Doktorandin in Öffentlichem Internationalem Recht

Ditte Eile (ehemals Jonasson), Doktorandin in Pädagogik

Ulrika Flock, Doktorandin in Biochemie

Pernilla Rosell-Steuer, Doktorin in Germanistik

Gunnel Testad, Doktorandin in Literaturwissenschaft

Übersetzung ins Englische: Stockholm University 2004

http://www.ecosanres.org/pdf_files/Gender_workshop_2010/Resource_s/Amneus_et_al_2004_Validation_techniques_counter_strategies.pdf

Übersetzung aus dem Englischen: Ingrid von Heiseler

Einführung

[Zur Übersetzung ins Deutsche: Die 2. Person Singular wird im Englischen üblicherweise für „man“ im Deutschen gebraucht. Das „Du“ in dieser Funktion dringt nun auch ins Deutsche ein, wird aber noch als Anglizismus empfunden. „Man“ ist umständlich und wird ja auch von einigen zu „frau“ korrigiert. Aus diesen Gründen habe ich mich

entschlossen, das in diesem Sinne gebrauchte *you* im Deutschen mit der 1. Person Plural wiederzugeben. Dieses *Wir* darf nicht mit dem *Wir* der Verfasserinnen verwechselt werden. Bei manchen Imperativen verwende ich das „Du“. IvHei]

Die subtilen Unterdrückungsmuster, die Männer in der Interaktion mit Frauen an den Tag legen, definiert und kategorisiert Berit Ås als Herrschaftstechniken (Hauptunterdrückungsmechanismen) (Ås, 1992, 1978). Diese Methoden werden eingesetzt, entweder um negative Macht über Menschen auszuüben, oder um sich durch die Unterdrückung anderer Selbstbestätigung zu verschaffen. Gleich zu Anfang definiert Berit Ås fünf solcher Techniken. Diese nennt sie: Unsichtbar machen, Lächerlich machen, Vorenthalten von Information, Schuld unterstellen, ganz gleich, was man tut (*Double-bind*) und Auftragen von Schuld und Scham. Später nannte Ås in einer Radiosendung ("Freja", 2003) noch Objektivierung zusammen mit Drohungen und Gewalt als Methoden, die Männer benutzten, negative Macht über Frauen zu gewinnen, um sie zu unterdrücken. In diesem Aufsatz werden wir uns mit diesen beiden zuletzt genannten Techniken nicht beschäftigen.

Die sozialwissenschaftliche Fakultät der Universität Stockholm hat Ås' Theorien im Frühling 2003 in einer Reihe von Seminaren für Doktorandinnen angeboten. Wir Hörerinnen erkannten die Probleme wieder, die im Material dargestellt wurden, und wir seufzten und wüteten immer abwechselnd, als wir uns klarmachten, dass auch wir der Unterdrückung auf eben die Weise ausgesetzt gewesen waren, die Berit Ås beschreibt. Und wir sind nicht allein. Gespräche mit Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen und Freunden und Freundinnen machten klar, dass viel zu viele von ihnen diese Szenarien erlebt hatten. **Sowohl Frauen als auch Männern waren die Demütigungen**, die damit verbunden waren, dass sie das Ziel der Anwendung von Herrschaftstechniken geworden waren, **durchaus vertraut**, aber vielen war auch der Tatsache schmerzlich bewusst, dass sie selbst diese Techniken angewandt hatten. **Herrschaftstechniken sind, das wurde uns klar, nicht notwendig an das Geschlecht gebunden.**

Schwedische Untersuchungen haben gezeigt (Mählk, 2003), dass vergleichsweise viele Frauen die akademische Welt nach der Promotion mit der Rechtfertigung verlassen: „Das war nicht eigentlich mein Gebiet“. Mählk zeigte, dass sogar die Abteilungen, die besonders auf Gender-Themen eingestellt waren, informelle und untergründige Machtstrukturen aufwiesen, die Frauen die Tür zur Fortsetzung einer akademischen Karriere wirksam verschlossen.

Am 3. August 2004 stand im *Svenska Dagbladet* ein Artikel, in dem weibliche Abgeordnete im schwedischen Parlament Ås' Theorien zum Ausgangspunkt nahmen, um diejenigen verborgenen Machtstrukturen zu beschreiben, die ihr Verhalten und ihre Möglichkeiten, sich an ihrem Arbeitsplatz zu entfalten, einschränkten oder unterdrückten. Auch Männer hatten diese verborgenen Strukturen bemerkt. Viele Männer achteten in jenen Tagen darauf, mit den Kindern anderer nicht zu freundlich zu sein, damit man sie nicht verdächtige, sie wären pädophil. Das ist eine klassische *Double-bind*-Situation: Männer werden einerseits ermutigt, ihre Gefühle auszudrücken, und andererseits werden sie durch verborgene Strukturen auf subtile Weise davon abgeschreckt. Auf dem Geschäftssektor wird das Thema, dass es zu wenige Frauen in höchsten Managementpositionen gibt, damit abgetan, dass es heißt, es gäbe zu wenige dafür qualifizierte Frauen. Das zeigt, dass Techniken, mit denen Frauen herabgesetzt und unsichtbar gemacht werden, auch auf diesem Sektor eingesetzt werden. Auf dem Gebiet der Familie werden Männer als „gut“ und „hilfsbereit“ wahrgenommen, wenn sie Elternschaftsurlaub nehmen und sich an der Erfüllung der elterlichen Pflichten beteiligen – während das für Frauen als selbstverständlich gilt. Diese Haltung schränkt Männer ein und hält sie davon ab, ihre natürliche Stellung als Vater und Mensch einzunehmen. Diese wenigen Beispiele machen deutlich, dass der Einsatz von Unterdrückungstechniken leider viel zu verbreitet ist.

Als wir zu dem Schluss gekommen waren, dass diese Herrschaftstechniken allgemein verbreitet waren, beschlossen wir, dass man dagegen etwas tun müsse. Wir fragten uns, was wir tun könnten und müssten, um echte und weitreichende Veränderungen im sozialen

Klima zu fördern. Wie könnten Menschen zueinander in Beziehung stehen, ohne sich auf Unterdrückung zu verlegen? Unser Ziel war es, diese Fragen zu beantworten. Schließlich entwickelten wir konkrete Strategien, mit denen man auftretenden Herrschaftstechniken entgegentreten kann, und außerdem Validierungstechniken. Diese sind grundlegende Methoden für Veränderungen. Dieser Aufsatz stellt die Ergebnisse unserer Bemühungen dar. Um eine lang anhaltende Verbesserung des sozialen Arbeitsklimas an der Universität Stockholm zu fördern, gründeten wir im Juni 2004 zusätzlich das *Empowerment Network at Stockholm University* (ENSU). Das Netzwerk wurde im September 2004 offiziell von der Universität finanziert und unterstützt. Das Hauptziel von ENSU ist es, die Machtstrukturen umzuwandeln und Gleichberechtigung an der Universität Stockholm dadurch zu fördern, dass mit den unten dargestellten Gegenstrategien und Validierungstechniken gearbeitet wird. Die Ergebnisse, die wir in diesem Aufsatz vorstellen, sind die folgenden:

1. **Gegenstrategien:** Methoden für den Umgang mit Herrschaftstechniken

2. **Validierungstechniken:** Methoden zum Verändern des sozialen Klimas

Das Ziel dieser Techniken ist es, Werkzeuge für Menschen bereitzustellen, die das Gefühl haben, sie seien unterdrückt oder kompromittiert worden, und sie dafür zu stärken, dass sie an ihrer Situation etwas ändern und die Herrschaft über ihr Leben selbst übernehmen. In anderen Worten: Wir wollen ihre Kräfte stärken, tatsächlich etwas zu verändern.

Das hier dargebotene Material ist nicht allumfassend und wir erheben nicht den Anspruch, dass die hier dargestellte Vorgehensweise die einzig richtige wäre. Sondern unsere Ergebnisse sollen nur Beispiele dafür geben, wie man mit ungerechtem Verhalten in unserem sozialen Leben umgehen kann. Wichtig ist, dass wir neue Haltungen formen und neue Interaktionsmuster schaffen. Diese Gegenstrategien und Validierungstechniken bieten konkrete Muster dafür, wie wir in unseren

Interaktionen weiterkommen können, und sie können Mittel für weitreichende Veränderungen im sozialen Bereich sowohl unseres Berufs- als auch unseres Privatlebens bereitstellen.

Hauptteil

1 Herrschaftstechnik UNSICHTBAR MACHEN

Das Ziel dieser Technik ist es, uns die Botschaft zu übermitteln, wir existierten nicht und dass also das, was wir sagen oder tun, weder Bedeutung noch Wert habe. Diese Technik kann auf viele verschiedene Weise ausgeübt werden: durch Reden, Körpersprache und andere soziale Hinweise. Je nach Zusammenhang kann die Technik darin bestehen, dass wir nicht vorgestellt werden oder dass unser Name nicht genannt wird oder es kann auch sein, dass abschätzig über unsere Einstellung oder unsere Bemühungen gesprochen wird. Zu den indirekteren Variationen dieser Technik gehört Ablenkung: Während wir sprechen, wird mit dem Stuhl gerückt, Papiere werden geordnet, es wird gehustet oder man räuspert sich. Ein weiterer Ansatz ist nicht reagieren: Niemand macht sich Notizen oder stellt irgendwelche Fragen, die zeigen würden, dass er an dem, was wir sagen, interessiert ist. Für dieses Verhalten kann es viele verschiedene Gründe geben: Gewohnheit, Boshaftigkeit oder sogar Unwissenheit. Auf jeden Fall ist es das Ziel eines solchen Verhaltens, dass wir uns unbedeutend fühlen und unsicher werden.

Gegenstrategie: RAUM IN ANSPRUCH NEHMEN

Der Technik Unsichtbar-machen kann auf verschiedene Weise entgegengetreten werden. Es kann viele unterschiedliche Gründe dafür geben, dass diese Technik angewandt wurde. Das bedeutet, dass es sinnvoll ist, sich vorsichtig zu verhalten und nicht offen konfrontativ zu reagieren. Wir dürfen uns nicht zum Opfer machen oder uns unbedeutend fühlen. Vielleicht ist der wichtigste Aspekt in einer solchen Situation, dass wir weder Ärger noch Frustration zeigen, sondern einfach ruhig und mit Selbstvertrauen auf unserem Recht bestehen,

anerkannt zu werden. Wir müssen allerdings sofort handeln. Wenn wir zu lange zögern, kann es zu spät sein. Wir müssen zeigen, dass wir diese Verhaltensweise nicht akzeptieren. Je nachdem, wie diese Unterdrückungstechnik angewandt wird, können wir das auf unterschiedliche Weise tun.

Wenn wir in einer Diskussion das Wort haben, uns die anderen aber nicht zuhören, können wir, sobald wir merken, dass sie uns keine Aufmerksamkeit schenken, zu sprechen aufhören. Wenn wir deutlich machen, dass wir wollen, dass die anderen uns zuhören, und wenn wir zeigen, dass uns das wichtig ist, wird es den anderen unmöglich, unsere deutlich ausgesprochene Bitte zu überhören, ohne grob unhöflich zu sein. Beanspruchen wir den Raum, den wir brauchen! Fordern wir Respekt!

In vielen Fällen ist es wichtig, dass wir direkt verbal auf Verhaltensweisen reagieren, mit denen andere bewirken wollen, dass wir uns unsichtbar vorkommen. Machen wir die anderen auf die Tatsache aufmerksam, dass ihr Verhalten unangenehm für uns ist, indem wir zum Beispiel nachfragen: „Haben Sie eben gesagt ...?“ oder „Meinen Sie wirklich ...?“ Wir sollten unsere Einwände als Fragen und nicht als Anklagen formulieren. Eine mögliche Strategie ist auch der Einsatz von Humor: Wir können jeden, der eine Unterdrückungstechnik anwendet, mit einer heiteren Bemerkung entwarnen: „Hören Sie mal, ich weiß ja, das kann jedem passieren, aber Sie haben vergessen, mich vorzustellen.“

Wenn wir jedoch bemerken, dass eine Person von dem Anwenden dieser Technik nicht abzubringen ist, können wir diese Person auch vermeiden, soweit es geht.

Validierungstechnik: SICHTBAR MACHEN

Ein Verhalten, das dazu beiträgt, ein Klima zu schaffen, in dem Herrschaftstechniken nicht eingesetzt werden, also ein Klima gegenseitiger Achtung, besteht darin, dass wir alle, denen wir begegnen, ernst nehmen und dass wir Interesse an ihnen bekunden. Indem wir ihnen zuhören, ihnen Feedback geben und konstruktive Kritik

üben, erkennen wie sie an und bestätigen sie. Dieses Verhalten wird wiederum die anderen dazu anregen, uns zu respektieren, und es wird indirekt dazu führen, dass auch wir bestätigt und damit sichtbar werden.

2 Herrschaftstechnik LÄCHERLICH MACHEN

Die zweite von Berit Ås formulierte Unterdrückungstechnik ist Lächerlich-Machen. Durch diese Technik wird ein Mangel an Gleichberechtigung mitgeteilt. Alle, die andere lächerlich machen, spielen sich als Herren der vorhandenen Situation auf. Lächerlich-Machen setzt die Opfer herab und macht sie zu Witzfiguren. Und wer hat nicht gerne Witze? In diesem Fall allerdings peinigt das Lachen die fragliche Person und vernichtet sie.

Frauen und herkömmliche weibliche Beschäftigungen und Eigenschaften lächerlich machen ist in unserer Gesellschaft alltäglich. Es ist so alltäglich, dass es sich auch in der Sprache niederschlägt. Frauen „schwätzen“ und „klatschen“, sie werden Hexe, Hure, Dummi, Schlampe, lästiges Anhängsel und hysterisch genannt. Witze drücken diese Atmosphäre der Lächerlichkeit aus, indem Frauen mit Hennen, Kühen, Hündinnen usw. verglichen werden. Die Anzahl der herabsetzenden Wörter scheint für Frauen größer als die für Männer zu sein. Leider haben Frauen eine Tendenz, sich selbst klein zu machen, indem sie zum Beispiele folgende Aussprüche auf sich anwenden: „Ich bin ein solches Dummchen!“, „Ich Blöde!“ oder „Wie konnte ich nur so dumm sein?“

Ein eng damit verbundenes Phänomen ist die Verkindlichung. Dazu gehört, dass wir wie Kinder behandelt werden und dass eine kindliche Reaktion von uns erwartet wird. Das ist eine bequeme Haltung, da die anderen die Rolle der Erwachsenen oder Eltern einnehmen und angeblich wissen, was das Beste für uns ist. Wenn wir mit folgenden Sätzen konfrontiert werden, erkennen wir, dass wir infantilisiert werden sollten: „Oh Liebes/ Süße/ liebes Mädchen, was machst du denn da? Wie willst du das denn hinkriegen?“ Die Gefahr dabei ist, dass wir dieses

Verhalten zunächst als angenehm wahrnehmen, denn es fühlt sich an, als ob die anderen für einen sorgten. In Wirklichkeit jedoch bleiben wir dann auf der Stelle stehen und sind herabgesetzt worden.

Gegenstrategie: INFRAGESTELLEN

Akzeptiere Konventionen nicht einfach! Bleibe kühl und definiere dich als starke Person, als jemanden, der Anspruch auf Achtung hat. Gestatte dir niemals, dich vom Gefühl der Erniedrigung und von Scham überfluten zu lassen; diese Gefühle werden durch das manipulierende Verhalten anderer hervorgerufen. Beweise deine Kompetenz und gehe nicht in die Falle des Kleingemachtwerdens (der Verkindlichung). Verschaffe dir Geltung. Melde dich, wenn geschmacklose Witze gemacht werden. Stelle die Anwendung des Lächerlich-Machens infrage. Bleibe gelassen und logisch und mache den anderen klar, dass du nicht die Absicht hast, diese Form der Behandlung zu akzeptieren. Stimme nie in das Gelächter ein.

Die im Folgenden genannten Sätze mögen dazu verhelfen, ein bestimmtes Verhalten infrage zu stellen und sie können uns auch mit mehr Sichtbarkeit versehen:

- „Was meinen Sie? Ich möchte, dass Sie mir genau erklären, was Sie meinen!“
- Wiederhole wörtlich, was der andere gesagt hat, und bitte um Erklärung: „Warte mal, was hast du gesagt?“ „Habe ich dich richtig verstanden?“ „Ich habe gehört, dass du Folgendes gesagt hast: ... Wolltest du das mitteilen? Bitte erkläre es!“

Validierungstechnik: RESPEKTIEREN

Das Gegenteil von Lächerlich-Machen und Verkindlichen ist Respektieren, das heißt, die Menschen, mit denen wir zu tun haben, anzuerkennen und zu unterstützen, sie als Erwachsene zu behandeln und ihnen ermöglichen, sich wertgeschätzt zu fühlen. Wir können sicherstellen, dass Frauen dadurch mit genügend Raum ausgestattet werden, dass sie nach ihrem Beitrag und ihrer Meinung gefragt werden. In Versammlungen ist es gut, wenn es eine Gruppe gibt, deren

Mitglieder die Ansichten der jeweils anderen bestätigen. Es ist auch gut, wenn wir unsere Pflicht dadurch erfüllen, dass wir ein Umgangsklima schaffen, in dem es schwieriger ist, jemanden lächerlich zu machen.

3 Herrschaftstechnik VORENTHALTEN VON INFORMATIONEN

Vorenthalten von Informationen ist ein Machtspiel. Damit werden Einzelnen oder Gruppen ausgeschlossen oder eingeschränkt. Niemand kann in seinem eigenen Interesse handeln, wenn er keinen Zugang zu den dafür relevanten Informationen gehabt hat. Wenn wir nicht in neue Themen, Sitzungsprotokolle, schriftliche Mitteilungen oder Einladungen eingeweiht werden, kann das zu verspäteten oder falschen Reaktionen führen. Hier ein Beispiel: Nach der Arbeit haben „die Jungs“ bei einem Fußballspiel bestimmte Arbeits-Themen geregelt. Wenn dann später die Sitzung stattfindet und auch die Frauen dabei sind, können sie die Entscheidung, die sie bereits getroffen haben, ganz schnell durchdrücken.

Gegenstrategie: DIE KARTEN AUF DEN TISCH LEGEN

Man kann das Szenario Vorenthalten von Informationen erkennen und fordern, dass alle Mitspieler ihre Karten auf den Tisch legen. Wirf die Frage auf, ob eine Entscheidung, die deine Zustimmung nötig macht, vielleicht hinter deinem Rücken getroffen worden ist. Beziehen sich alle anderen auf ein bestimmtes Thema oder bestimmte Tatsachen, als wären diese selbstverständlich? Lenke die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass du nicht alle verfügbaren Informationen bekommen hast. Wenn es dir schon öfter zugestoßen ist, dass dir Informationen vorenthalten worden sind, teile das der zuständigen Person (zum Beispiel dem *Supervisor*) mit und weise darauf hin, dass da strukturell bedingte Gewohnheiten am Werk sind, die dazu führen, dass du nicht alle Informationen bekommst, auf die du ein Anrecht hast. Entscheidungen dürfen nicht getroffen werden, wenn ein oder mehrere Mitglieder des Projekts nicht da sind oder wenn sie nicht ausreichende Informationen bekommen haben. Wenn wir in einem Team mitarbeiten, können wir verlangen, dass auch alle anderen ihre Karten

auf den Tisch legen. Ein Beispiel: Eine einzelne Person erinnert die anderen Gruppenmitglieder: „Diese Gruppe besteht aus vier Einzelnen, die alle das Recht haben, die Themen zu besprechen, und ich gehöre zu dieser Gruppe.“ *Pacta sunt servanda* – Verträge sind einzuhalten. Außerdem können wir ohne Gegenleistung Nutzen aus den Anstrengungen anderer ziehen, indem wir z. B. sagen: „Ach, darüber habt ihr also schon gesprochen? Das ist großartig! Dann sagt mir doch mal, zu welchem Schluss ihr gekommen seid, damit wir dann gemeinsam entscheiden können.“

Zusammenfassung:

- Du bist nicht dumm. Eine andere Person bewirkt, dass du als dumm erscheinst, indem sie dir Informationen vorenthält.
- Verlange, dass die Frist für wichtige Angelegenheiten verlängert wird, wenn mehr Zeit notwendig ist, um Informationen zu sammeln und zu verarbeiten.
- Für wichtige Entscheidungen ist eine grundlegende Voraussetzung, dass alle Beteiligten genau unterrichtet worden sind.
- Nutze dein eigenes Netzwerk, um Informationen zu bekommen.

Solange du nicht überzeugt bist, dass sich jemand absichtlich falsch verhalten hat, gehe immer davon aus, dass das Vorenthalten von Informationen sich einem von beiden verdankt:

- entweder einer Unstimmigkeiten in der Informationsstruktur
- oder dem Umstand, dass die infrage stehende Person sich ihres Verhaltens und seiner Konsequenzen nicht bewusst ist

Validierungstechnik: INFORMIEREN

Damit wir nicht selbst anderen Informationen vorenthalten, müssen wir beim Informieren aller zugehörigen Parteien sehr gewissenhaft sein und sie in den Entscheidungsprozess einbeziehen. Das gilt sowohl für den beruflichen als auch für den privaten Lebensbereich. Wenn Menschen bei Entscheidungen übergangen werden, können sie sich übersehen fühlen und gekränkt sein. Dass es Menschen gibt, die schweigsamer als andere sind, müssen wir berücksichtigen. Sie denken, sie könnten aufgrund ihres Alters oder ihrer Schüchternheit nicht für sich selbst

sprechen. Hast du jemals außerhalb der Arbeitsstunden über ein Problem gesprochen? Sei bereit, deine Gedanken darzustellen, und erkläre deine Schlussfolgerungen. Das Leitprinzip ist Transparenz. Außerdem musst du auf die Tatsache vorbereitet sein, dass Entscheidungen aufgeschoben werden. Es ist die Aufgabe der Supervision, das richtige Forum für das Gespräch zu bestimmen, und sie sollte auch festlegen, dass bestimmte Themen außerhalb der Arbeitszeiten nicht besprochen werden dürfen. Denke daran: Alle Menschen üben, unabhängig vom Geschlecht, Herrschaftstechniken aus und in 90 % der Fälle nicht einmal als bewusste Strategie.

4 Herrschaftstechnik SCHULD UNTERSTELLEN, GANZ GLEICH, WAS MAN TUT (*Double-bind*)

Wenn wir pflichtbewusst sind, sagen die Leute, wir seien pingelig, wenn wir geradeheraus sind, sagen sie, wir seien dominierend, und wenn wir gute Zuhörer sind, werden wir als Schwächlinge abgelehnt. Wenn wir den größten Teil unserer Kraft auf die Arbeit verwenden, werden wir beschuldigt, Kinder und Partner zu vernachlässigen, und wenn es umgekehrt ist, heißt es, wir seien antriebsarm. Gekrönt wird das alles dadurch, dass unsere Partner, unsere Kinder, unsere Supervisoren oder Sportsfreunde enttäuscht und ärgerlich sind, wenn sie bei uns nicht die Nummer Eins sind und wir nicht genügend Zeit für sie haben. Dieses *Double-bind* ist eine Unterdrückungstechnik, die uns dazu bringt, dass wir das Gefühl haben: Wofür wir uns auch entscheiden – es ist falsch.

Gegenstrategie: SICH VON DEM MUSTER BEFREIEN

Wenn wir uns unsere Prioritäten klar gemacht und unsere Situation verstehen gelernt haben, ist es für uns leichter, mit dem *Double-bind* fertig zu werden. Das Ziel ist es, sich aus dem Muster zu befreien, das negative Projektionen hervorbringt. Das kann dadurch geschehen, 1) dass wir uns über die möglichen Folgen unserer Entscheidung informieren. Ein Beispiel: Wie fest steht ein bestimmter Termin tatsächlich und welche Konsequenzen hat es, wenn wir unsere Arbeit nicht bis zu diesem bestimmten Termin fertig gestellt haben? 2) Wir

teilen unsere derzeitigen Prioritäten mit und sprechen mit Supervisoren/Familie/Freunden über die Folgen davon.

Als Nächstes müssen wir die Bedeutung eines jeden der Aspekte zum gegebenen Zeitpunkt einschätzen und definieren.

Wenn wir das Gefühl haben, dass alles, was wir tun, falsch ist, können wir im Geist das folgende Mantra wiederholen: „Ich weiß, warum ich tue, was ich tue. Ich weiß, was für mich wichtig ist.“ Der Person bzw. den Personen, um die es sich handelt, können wir sagen: „Es tut mir leid, dass du dich so fühlst, aber im Augenblick ist meine vorrangige Priorität meine Gesundheit/meine Familie/mein eigenes

Wohlbefinden/meine Arbeit und ich bin überzeugt, dass ich auch noch zu unserer gemeinsamen Situation/Beziehung/Organisation etwas beitragen kann. Ich möchte zu dieser Gruppe/Abteilung gehören, aber zu diesem Zeitpunkt habe ich auch noch andere Prioritäten. Ich hoffe, dass ihr das akzeptieren könnt. Ich habe Verständnis dafür, wenn ihr euch in dieser Situation vernachlässigt/ verärgert/einsam/weniger wichtig genommen fühlt, aber es ist nicht persönlich gemeint. Ich achte/schätze/liebe euch. Bitte respektiert meine Entscheidung.“

Validierungstechnik: DOPPELTE BELOHNUNG

Zur Validierungstechnik *doppelte Belohnung* gehören Erfordernisse und Erwartungen, die sich auf den Satz gründen: „Jede Entscheidung, die ich treffe, ist richtig“. Es ist die Perspektive: „ein Segen, wenn ich es tue“ und „ein Segen, wenn ich es nicht tue“. Es fällt uns leichter, diese Perspektive einzunehmen, wenn wir davon ausgehen, dass alle Menschen versuchen, angesichts der bestehenden Umstände ihr Bestes zu tun. Wenn man diese Denkweise annimmt, ist es leichter, den Einsatz unterdrückerischer Techniken zu bekämpfen. Allerdings bedeutet das nicht, dass eine Person, die diese Haltung einnimmt, keine Fehler machen könnte. Zwei Beispiele: 1) Wenn eine Person zu einer Versammlung oder in einer Kindertagesstätte zu spät ist, ist das sicherlich nicht richtig. Wenn wir jedoch daran denken, dass die betreffende Person ihr Bestes getan hat, um rechtzeitig zu erscheinen, können wir über die Wichtigkeit der Pünktlichkeit sprechen und auch

darüber, wie es in Zukunft sein wird, statt dass wir ärgerlich werden, weil wir enttäuscht sind. 2) Wenn ich von einer Verabredung zur anderen rennen muss, sollte ich das der Gruppe mitteilen und ihre Mitglieder fragen können, ob sie akzeptieren, dass ich schon in der Pause gehe, weil ich sonst die Sitzung unterbrechen müsste, da ich auf keinen Fall bis zu ihrem Ende bleiben könnte. In einem solchen Fall würde ich um eine kurze Zusammenfassung des Versäumten in der nächsten Sitzung bitten.

In anderen Worten: Es ist möglich, Einfluss auf eine Unternehmung oder eine Familiensituation zu nehmen. Wenn die, mit denen wir zusammenarbeiten oder Familienmitglieder irgendwelche Vorbehalte haben, müssen wir über die Angelegenheit sprechen und unsere Prioritäten deutlich machen. Das verhilft uns dazu zu verstehen, dass, wenn Leute sagen, sie könnten nicht zum Mittagessen oder Badminton spielen kommen oder an einem Projekt teilnehmen, das nur bedeutet, sie können an der besagten Aktivität nicht teilnehmen, und dass sie sich dadurch durchaus nicht aus der Beziehung mit uns zurückziehen wollen. Das ist ein Hauptpunkt, wenn wir davon ausgehen, dass andere ihr Bestes tun. Es wird zu einer Win-win-Situation: Für welche Aktivität wir uns auch entscheiden, es ist die richtige Entscheidung.

5 Herrschaftstechnik AUFTRAGEN VON SCHULD UND SCHAM

Die fünfte Unterdrückungstechnik führt zu Folgendem: Wir fühlen uns beschämt und schuldig für eine Handlung, eine Eigenschaft, eine bestimmte Entwicklung oder eine Situation, und zwar auch dann, wenn wir nicht die Ursache bestimmter Ereignisfolgen sind. Diese Technik steht mit der vierten Technik, dem *Double-bind*, in Beziehung. Auch sie ist etwas schwerer zu fassen und schwerer zu definieren als die drei ersten Kategorien. Sie kann jedoch als Gesamtsumme der zuvor dargestellten Techniken gelten: Menschen, die nicht die Informationen bekommen, die sie brauchen, werden unsichtbar, und diejenigen, über die andere sich lustig machen und die sie bestrafen, ganz gleich, was sie tun oder lassen, haben schließlich keine andere Wahl, als diese

Botschaft zu verinnerlichen und sich schuldig und beschämt zu fühlen: „Ich bin ein Versager, es ist alles meine Schuld!“ Konkrete Beispiele dafür finden sich in vielen Alltagssituationen. Möglicherweise sind es Frauen, die sich schuldig fühlen, weil sie nicht alle ihre Aufgaben erfüllen können – stattdessen sollten sie ihre Arbeitssituation kritisch betrachten. Oder es sind Eltern, die sich an allem schuldig fühlen, was bei ihren Kindern falsch läuft. In einer extremeren Situation kann die Gesellschaft – implizit oder explizit – einer Frau die Botschaft übermitteln, sie sei „selbst schuld“ daran, dass sie vergewaltigt oder misshandelt wurde, weil sie die „falsche“ Kleidung getragen hat oder im „falschen“ Viertel wohnt. Gemeinsam ist den Anwendungen dieser Unterdrückungstechnik, dass Leuten von außen Scham und Schuld aufgeladen wird und sie dann diese Gefühle in ihrem Innern erleben. Das sind Aspekte, die es besonders schwierig machen, diese Verhaltensweise als Herrschaftstechnik zu erkennen.

Gegenstrategie: RATIONALE BETRACHTUNG

Eine eindeutige und wirksame Gegenstrategie für dieses Szenario ist nicht leicht auszumachen. Ein wichtiger erster Schritt ist, dass wir uns selbst klar machen, dass uns andere unsere Schuld- und Schamgefühle auferlegen. Es tut wohl, wenn wir unsere Gefühle ausdrücken. Soweit wie möglich sollten wir versuchen, uns selbst aus der Distanz zu sehen und die Gelegenheiten, bei denen wir uns schuldig und beschämt gefühlt haben, rational betrachten. Was ist da genau vor sich gegangen? Warum fühlen wir uns schuldig? Dann begeben wir uns in unsere Umgebung: Wie fassen vermutlich andere die Situation auf? War die Situation für andere problematisch oder angstbesetzt und könnte es sein, dass sie – bewusst oder unbewusst – ihre Probleme auf uns abgeladen haben? Gibt es eine verborgene Botschaft und, wenn ja, wie könnte die lauten? Wir alle hängen ja davon ab, dass wir Gruppen angehören; vielleicht wollten die Gruppenmitglieder in bestimmten Beziehungen und Situationen „das Gesicht wahren“, auch wenn das die unbewusste Entscheidung mit sich brachte, unsere Selbstachtung zu untergraben.

Ein dritter Schritt wäre, noch weiter Ausschau zu halten: an vergangene Ereignisse zu denken und eine bestimmte Situation im Licht früherer Kulturtraditionen und –Maßstäbe zu sehen. Dadurch wäre es leichter, eigene Verhaltensmuster und die anderer zu erkennen. Diese Muster können uns eine Einsicht darein vermitteln, wie wir alle lernen, Schuld- und Schamgefühle zu übernehmen.

Validierungstechnik: VERNÜNFTIGE MASSSTÄBE SETZEN

Das Gegenteil davon, Menschen zu beschämen und ihnen Schuldgefühle zu machen, ist es, sie anzuerkennen und zu bestätigen, ihnen den Rücken zu stärken und sie zu unterstützen. Wenn wir die Kulturmuster von verschiedenen Seiten betrachten, können wir unser Schuldgefühl loswerden, indem wir erkennen, dass wir unvernünftigerweise für Dinge verantwortlich gemacht werden, für die wir gar keine Verantwortung tragen. Da Menschen Scham und Schuldgefühle verinnerlichen, muss diese Validierungstechnik auch im Innern wirken. Wir müssen uns und andere in einem neuen Licht sehen und positive Maßstäbe setzen, die zu dem Leben passen, für das wir uns entschieden haben. Ein Beispiel: Wenn die Maßstäbe einer beruflich tätigen Mutter mit den herkömmlichen patriarchalen Mustern kollidieren, dann wird die Anerkennung anderer Frauen in derselben Situation noch wertvoller. Die anderen tragen dann dazu bei, dass die Mutter sich eine neue Identität aufbaut, die sich nicht auf Scham und Schuldgefühle gründet, die von außen an sie herangetragen worden sind, sondern sie kann eine positive Lebensauffassung gewinnen.

Zusammenfassung

Der erste Schritt in Richtung Veränderung ist Bewusstwerden (Achtsamkeit). Es ist das Bewusstsein, dass uns etwas, das sich ereignet hat, mit einem Ausgangspunkt versieht, mit einer Begegnung, die wir erfahren und zu der wir in Beziehung treten müssen. Dieses Wissen bieten Ås' Theorien und Definitionen.

Der zweite Schritt ist Aufmerksamkeit erregen, und zwar durch Sichtbarmachen, sich der repressiven Situationen bewusst sein und sie rational betrachten. Das heißt, dass wir sie von den Gefühlen im eigenen Innern trennen und sie als das ansehen, was sie sind: als Techniken, die ausgeübt werden, um andere zu beherrschen und zu unterdrücken. Der Zweck der Darstellung der Gegenstrategien ist es, durch konkrete Beispiele zu veranschaulichen, auf welche Weise wir das tun können.

Der dritte Schritt zur Veränderung ist, dass wir etwas selbst tun: mit gutem Beispiel vorangehen, indem wir uns in Übereinstimmung mit den Validierungstechniken verhalten und damit auch in Führung gehen.

Zusammenfassender Überblick:

Herrschaftstechnik

- 1 Unsichtbar machen
- 2 Lächerlich machen
- 3 Vorenthalten von Informationen
- 4 Schuld unterstellen, ganz gleich, was man tut (*Double-bind*)
- 5 Schuld & Scham

Gegenstrategie

- Raum in Anspruch nehmen
- Infragestellen
- Karten auf den Tisch
- das Muster ändern
- rationale Betrachtung

Validierungstechnik

- 1 Sichtbar machen
- 2 Respektieren
- 3 informieren
- 4 Doppelte Belohnung
- 5 Vernünftige Maßstäbe setzen

Wichtig ist: weiterkämpfen, sich vorwärts bewegen und nicht aufgeben. Um weitreichende Veränderungen im Hinblick auf negative und repressive soziale Muster zu erreichen, müssen wir genau das tun. „Hier hört das Abwälzen der Verantwortung auf!“ oder „Es reicht!“ ist unser Motto. Wir setzen eine Grenze. Wir übernehmen die Verantwortung dafür, dieser Verhaltensweise ein Ende zu machen, und dafür, uns selbst zu verändern oder Veränderungen in uns zu bewirken, um fähig zu sein, unsere Umgebung zu verändern und einen dauerhaften Einfluss auf die nächste Generation von Männern und Frauen zu nehmen. Das heißt, wir werden schwerer arbeiten müssen und wir werden diese Verhaltensweise nicht noch länger stillschweigend akzeptieren oder nur im stillen Kämmerlein beklagen. In diesem Klima möchten wir arbeiten: Die Menschen sollen sich bei ihrer Arbeit und in ihrem übrigen Leben wohlfühlen. Mit weniger wollen wir uns nicht begnügen!

Wir sind für die Erfüllung der folgenden Aufgaben verantwortlich: Aufmerksamkeit und Bewusstheit stärken, Verborgenes ans Licht bringen, die Dinge rational betrachten und mit gutem Beispiel vorangehen.

Literaturverzeichnis

Mälhk, Paula (2003). *Mapping Gender in Academic Workplaces, Ways of reproducing gender inequality within the discourse of equality*. Doctoral thesis. Umeå, Sweden: The University of Umeå.

Ås, Berit (1978). Hersketeknikker (“Master Suppression Techniques”). *Kjerringråd*. Issue No. 3, pages 17-21.

Ekselius, Elin & Olsson, Lova (March 8, 2004). Article in *Svenska Dagbladet*, “Kvinnor blir osynliggjorda” (“Women are made invisible”).

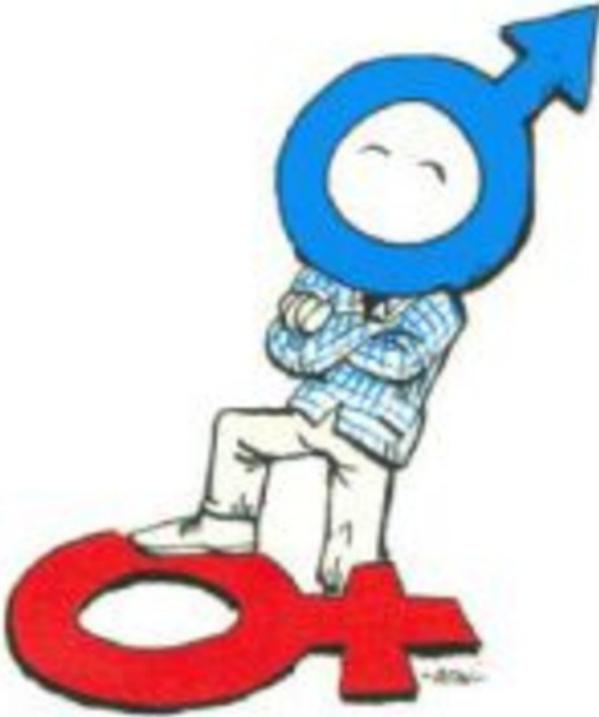
Freja, a radio broadcast by the Swedish public service radio channel P1, September 20, 2003.

Ås, Berit (1992) *De fem härskarteknikerna: en teori om maktens språk* (“The Five Master Suppression Techniques, A theory about the language of power”), videotape recording. Växjö, Sweden: The Committee for Gender Equality, The City of Växjö.

Kontakt zu den Autorinnen [der englischen und der schwedischen Fassung] dieses Aufsatzes: diana.amneus@juridicum.su.se, ditte.eile@ali.se, ulrika.flock@dbb.su.se, rosellsteuer@hotmail.com, gunneltestad@yahoo.com

Kontakt mit dem *Empowerment Network at Stockholm University* (ENSU-Netzwerk)
vgl. www.ensu.su.se

Der ursprüngliche Text von Berit Ås auf Englisch:
https://web.archive.org/web/20070818231449/http://kilden.forskningsradet.no/c17224/artikkel/vis.html?tid=35123&strukt_tid=17224



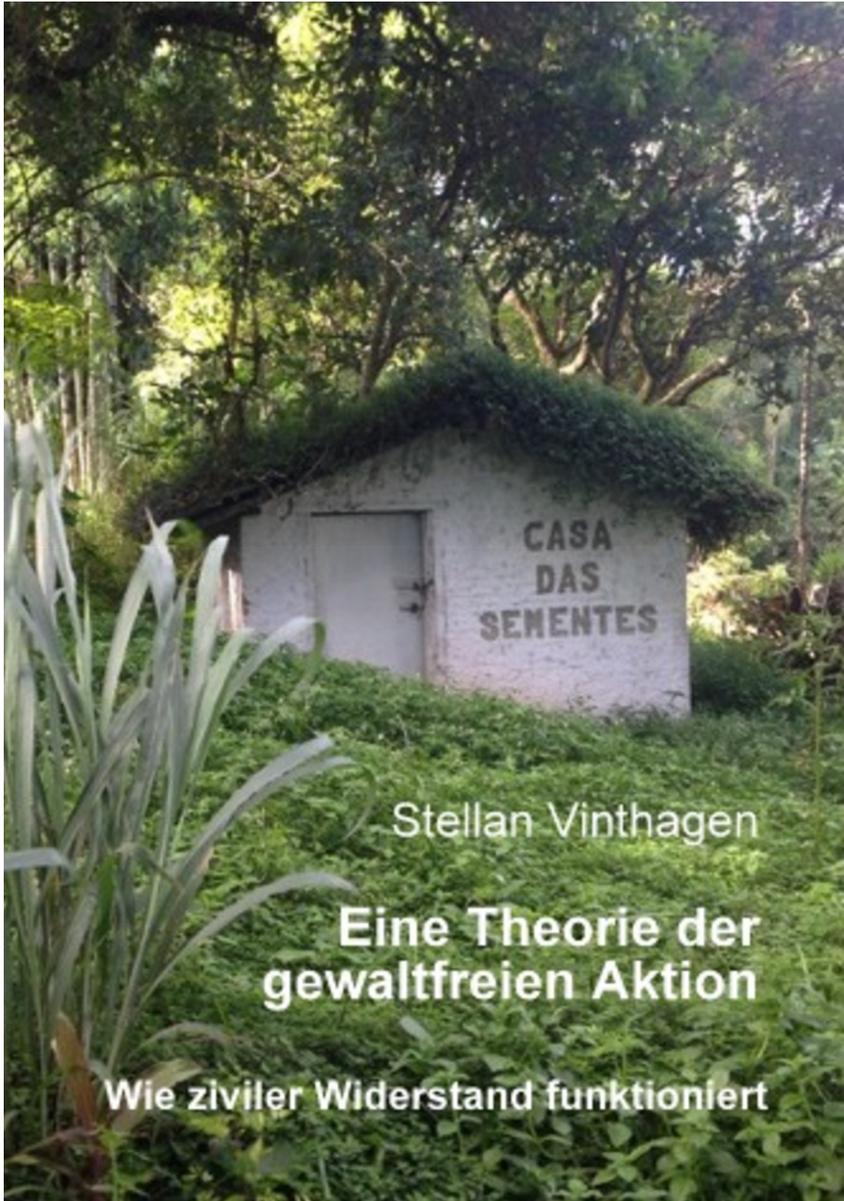
Die erste der Illustrationen im Text

Zwei von SV verworfene „Cover“-Entwürfe



Stellan Vinthagen
Eine Theorie
der gewaltfreie Aktion
Wie gewaltfreier Widerstand funktioniert

Begründung: Stellan meint, nicht er stehe im Mittelpunkt, sondern die gewaltfreie Aktion.



Stellan Vinthagen

Eine Theorie der gewaltfreien Aktion

Wie ziviler Widerstand funktioniert

Begründung: "Ich denke, das Bild ist gut, tatsächlich sehr gut, aber es ist nicht wirklich das, welches wir einsetzen sollten, es ist zu ungewöhnlich für ein solches Buch. Die Leute werden es nicht verstehen." SV.

LITERATURANGABEN

A Day Without the Pentagon (1998) *A Day without the Pentagon: Tactical manual*. New York NY: War Resisters' League.

Ackerman, Peter and Jack DuVall (2000) *A Force More Powerful: A century of nonviolent conflict*. New York NY: St Martin's Press.

Ackerman, Peter and Christopher Kruegler (1994) *Strategic Nonviolent Conflict: The dynamics of people power in the twentieth century*. Westport CT: Praeger Publishers.

Ajangiz, Rafael (1997) 'Conscientious objection in Spain'. Referat bei der Vorbereitungstagung zum "Europäischen Friedens- und Kriegsdienstverweigerungskongreß" Ende Mai in Osnabrücken Georgsmarienhütte bei Osnabrück. 18. Oktober.

<http://archiv.friedenskooperative.de/ff/ff98/3-16.htm> (zugänglich am 15.04.2017).

— (2001) 'Empowerment for demilitarisation: civil disobedience gets rid of conscription (Spain 1985–2000)'. Case study for War Resisters' International, Nonviolence and Social Empowerment Project. Presented at the conference in Puri, Orissa, India, 18–24 February. Available at www.wri-irg.org/archive/nvse2001/nvse/nvsecase-en.htm#insumiso (zugänglich am 15.04.2017).

— (2002) 'The European farewell to conscription' in Lars Mjøset and Stephen Van Holde (eds.) *The Comparative Study of Conscription in the Armed Forces*. Oxford: Elsevier Science, pp. 307–33. — (n.d.) 'Conscientious objection as manifestation of the conflict between society and (the military dimension) of the state'. Workshop- Informationsblatt (im Besitz des Autors).

Amnéus, Diana, Ditte Eile, Ulrika Flock, Pernilla Rosell Steuer and Gunnel Testad (2004) *Validation Techniques and Counter Strategies: Methods*

for dealing with power structures and changing social climates.
Stockholm: University of Stockholm.

Andersen, Heine (2003) 'Jürgen Habermas' in Heine Andersen and Bo Kaspersen (eds.) *Klassisk och modern samhällsteori*. Lund: Studentlitteratur, pp. 427–47.

Anderson, Shelley and Janet Larmore (eds.) (1991) *Nonviolent Struggle and Social Defence*. London: War Resisters' International.

Ansbro, John J. (2000) *Martin Luther King, Jr.: Nonviolent strategies and tactics for social change*. Lanham MD: Madison Books.

Apel, Karl-Otto (1990) *Etik och kommunikation*. Gothenburg: Daidalos.

April Mobilization (1987) *Nonviolent Civil Disobedience at CIA Headquarters, Langley, Virginia, Monday April 27, 1987*. Washington DC: April Mobilization.

Arad, Yitzhak (1996) 'The Jewish fighting underground in the ghettos of Eastern Europe – ideology and reality' in Yisrael Gutman and Avital Saf (eds.) *Major Changes within the Jewish People in the Wake of the Holocaust: Proceedings of the Ninth Yad Vashem International Historical Conference*. Jerusalem: Yad Vashem, pp. 337–57.

Arendt, Hannah (1972) *Crisis of the Republic*. San Diego CA: Harcourt Brace & Company.

Ås, Berit (1978) 'Hersketeknikker'. *Kjerringråd* 3: 17–21.

Awad, Mubarak E. and R. Scott Kennedy (1985) *Nonviolent Struggle in the Middle East*. Philadelphia PA: New Society Publishers.

Bala, Sruti (2004) 'Why performance studies should be interested in nonviolent action' in Christopher B. Balme and Meike Wagner (eds.) *Beyond Aesthetics: Studies in performance and media*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag, pp. 101–10.

Bauman, Zygmunt (1989) *Auschwitz och det moderna samhället*. Gothenburg: Daidalos.

Bedau, Hugo Adam (ed.) (1996) *Civil Disobedience in Focus*. London: Routledge.

Benford, Robert D. and Scott A. Hunt (1995) 'Dramaturgy and social movements: the social construction and communication of power' in Stanford M. Lyman (ed.) *Social Movements: Critiques, concepts and case-studies*. London: Macmillan.

Berg, Lars Eric (1996) 'Främlingen i jaget: en interaktionistisk tolkning av främlingskapet' in Gunilla Hallerstedt and Thomas Johansson (eds.) *Främlingskapets anatomi*. Stockholm: Carlssons, pp. 29–58.

Bergfeldt, Lennart (1993) 'Experiences of civilian resistance: the case of Denmark 1940–1945'. Dissertation, Uppsala University.

Beronius, Mats (1986) *Den disciplinära maktens organisering: Om makt och arbetsorganisation*. Lund: Studentlitteratur.

Berrigan, Philip (with Fred A. Wilcox) (1996) *Fighting the Lamb's War: Skirmishes with the American empire. The autobiography of Philip Berrigan*. Monroe ME: Common Courage Press.

Bhattacharjea, Ajit (2004) *Unfinished Revolution: A political biography of Jayaprakash Narayan*. New Delhi: Rupa and Co.

Biggs, Michael (2003) 'When costs are beneficial: protest as communicative suffering'. Paper presented at the Comparative Politics Workshop, University of Chicago, May.

Bläsi, Burkhard (2001) *Konflikttransformation durch Gütekraft: Interpersonale Veränderungsprozesse*. Münster: Lit Verlag.

Bloch, Maurice (1992) *Prey into Hunter: The politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blumer, Herbert (1969) *Symbolic Interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.

Bondurant, Joan V. (1988 [1958]) *Conquest of Violence: The Gandhian philosophy of conflict*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Boserup, Anders and Andrew Mack (1974) *War without Weapons*. London: Frances Pinter.

Bouillier, Véronique (2003) 'The violence of the non-violent' in Denis Vidal, Gilles Tarabout and Eric Meyer (eds.) *Violence/Nonviolence: Some Hindu perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, pp. 27–63.

Bourdieu, Pierre (1995) *The Logic of Practice*. Oxford: Blackwell Publishers.

— (1998) *Practical Reason: On the theory of action*. Oxford: Polity Press.

— (1999) *Den manliga dominansen*. Gothenburg: Daidalos.

— and Loïc J. D. Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.

Branagan, Marty (2002) 'The art(s) of nonviolent activism'. Paper presented at the conference *Arts of Dissent*, Melbourne, 21 October.

Branford, Sue and Jan Rocha (2002) *Cutting the Wire: The story of the landless movement in Brazil*. London: Latin American Bureau.

Breines, Wini (1980) 'Community and organization: the new left and Michels' "iron law"'. *Social Problems* 27(4): 419–29.

Broadly, Donald (1991) *Sociologi och Epistemologi: Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*. Stockholm: HLS Förlag.

Burger, Thomas (1976) *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, laws, and ideal types*. Durham NC: Duke University Press.

Burkitt, Ian (2002) 'Technologies of the self: habitus and capacities'. *Journal for Theory of Social Behaviour* 32(2): 219–37.

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

Carson, Clayborne, David J. Garrow, Gerald Gill, Vincent Harding and Darlene Clark Hine (eds.) (1991) *The Eyes on the Prize Civil Rights*

Reader: Documents, speeches and firsthand accounts from the black freedom struggle 1954–1990. New York NY: Penguin.

Case, Clarence Marsh (1923) *Non-violent Coercion. A study in methods of social pressure*, New York: Century Meredith Press. Reprint [New York]: Ozer 1972.

Chabot, Sean Taudin (2003) 'Crossing the great divide: the Gandhian repertoire's transnational diffusion to the American Civil Rights Movement'. Dissertation, University of Amsterdam.

— and Stellan Vinthagen (2007) 'Rethinking nonviolent action and contentious politics: political cultures of nonviolent opposition in the Indian independence movement and Brazil's Landless Workers Movement'. *Research in Social Movements, Conflicts and Change* 27: 91–122.

Chambers, Simone (1995) 'Feminist discourse/practical discourse' in Johanna Meehan (ed.) *Feminists Read Habermas: Gendering the subject of discourse*. New York NY: Routledge, pp. 163–79.

Chandra, Bipan (1989) *India's Struggle for Independence*. New Delhi: Penguin Books.

Cheater, Angela (1999) *The Anthropology of Power: Empowerment and disempowerment in changing structures*. London: Routledge.

Chenoweth, Erica and Maria J. Stephan (2011) *Why Civil Resistance Works*. New York NY: Columbia University Press.

Chilton, Stephen (2005) 'Comparing satyagraha and the US Peace and Justice Movement in the light of discourse ethics'. Paper in progress.

Christie, Daniel J., Richard Wagner and Deborah DuNann Winter (2001) *Peace, Conflict, and Violence: Peace psychology for the 21st century*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall.

Churchill, Ward (1999) *Pacifism as Pathology: Reflections on the role of armed struggle in North America*. Edinburgh: AK Press.

Clamshell Alliance (1977) *We Can Stop the Seabrook Nuclear Plant: Occupier's handbook*. Join us: April 30. Seabrook NH: Clamshell Alliance.

Clark, Howard (1984) *Preparing for Non-violent Direct Action*. London: Peace News and CND.

Coady, C. A. J. (1999) 'The idea of violence' in Manfred B. Steger and Nancy S. Lind (eds.) *Violence and Its Alternatives: An interdisciplinary reader*. London: Palgrave Macmillan.

Coalition for Direct Action at Seabrook (1979) *Let's Shut Down Seabrook! Handbook for Oct. 6, 1979: Direct action occupation*. Cambridge MA: Boston Clamshell.

Cohen, Jean L. and Andrew Arato (1994) *Civil Society and Political Theory*. Cambridge MA: MIT Press.

Coles, Robert (1969) 'Social struggle and weariness' in Barry McLaughlin (ed.) *Studies in Social Movements: A social psychological perspective*. New York NY: Free Press.

Continental Walk (1975) *The Continental Walk for Disarmament and Social Justice: Organizers manual*. New York NY: The Continental Walk.

Cook, Alice and Gwyn Kirk (1983) *Greenham Women Everywhere: Dreams, ideas, and actions from the women's peace movement*. London: Pluto Press.

Cooney, Robert and Helen Michalowski (eds.) (1977) *The Power of the People*. Culver City CA: Peace Press.

Coover, Virginia, Charles Esser, Ellen Deacon and Christopher Moore (1977) *A Resource Manual for a Living Revolution*. Philadelphia PA: New Society Publishers.

Cox, Robert W. (1993) 'Gramsci, hegemony and international relations: an essay in method' in Stephen Gill (ed.) *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Coy, Patrick G. (2013) 'Whither nonviolent studies'. *Peace Review: A Journal of Social Justice* 25(2): 257–65.

- Crowell, Daniel W. (2003) *The SEWA Movement and Rural Development: The Banaskantha and Kutch experience*. New Delhi: Sage Publications India.
- Dajani, Souad (1999) 'Nonviolent resistance in the occupied territories: a critical re-evaluation' in Stephen Zunes, Lester R. Kurtz and Sarah Beth Asher (eds.) *Nonviolent Social Movements: A geographical perspective*. Malden MA: Blackwell Publishers.
- Dear, John (1993) *Disarming the Heart: Toward a vow of nonviolence*. Scottdale PA: Herald Press.
- Dejke, Anders (ed.) (1989) *Trädskrämare inför rätta*. Gothenburg: Bokskogen.
- Desai, Narayan (1985) *Handbook for Satyagrahis*. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.
- Dielemans, Jennie and Fredrik Quistbergh (2000) *Motstånd*. Stockholm: Bokförlaget DN.
- Douglass, Jim (1984) 'We cannot stop the white train by being the white train'. Poulsbo WA: Ground Zero Center for Non-Violent Action.
- Ebert, Theodor (1983) *Gewaltfreier Aufstand: Alternative Zum Bürgerkrieg*. Waldkirch: Waldkircher Verlagsgesellschaft.
- Eisenberg, Nancy (2000) 'Empathy and sympathy' in Michael Lewis and Jeanette M. Haviland-Jones (eds.) *Handbook of Emotions*. New York NY: Guilford Press, pp. 677–91.
- Epstein, Barbara (2002) 'The politics of prefigurative community: the non-violent direct action movement' in Stephen Duncombe (ed.) *Cultural Resistance Reader*. New York NY: W. W. Norton and Co., pp. 333–46.
- Erickson-Nepstad, Sharon (2005) *Prophetic Provocation: War resistance in the Plowshares Movement*. Keine näheren Angaben (Exemplar des Manuskripts im Besitz des Autors S.V.)

— (2011) *Nonviolent Revolutions: Civil resistance in the late 20th century*. Oxford: Oxford University Press.

Erikson, Erik (1969) *Gandhi's Truth: On the origins of militant nonviolence*. New York NY: W. W. Norton & Company.

Eyerman, Ron and Andrew Jamison (1996) *Social Movements: A cognitive approach*. University Park PA: Penn State University Press.

Falk, Tomas and Igge Olsson (2000) *Överens: En bok om demokratiska mötesformer*. Uppsala: Fria Förlaget.

Fanon, Frantz (1961) *Les Damnés de la Terre*. Paris: F. Maspero.

- (1963) *The Wretched of the Earth*. New York NY: Grove Press.

- (1981) *Die Verdammten dieser Erde*. Vorwort von Jean-Paul Sartre, Suhrkamp tb 668.

Fantasia, Rick and Eric L. Hirsch (1995) 'Culture in rebellion: the appropriation and transformation of the veil in the Algerian revolution' in Hank Johnston and Bert Klandermans (eds.) *Social Movements and Culture*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press, pp. 144–59.

Feminism and Nonviolence Study Group and War Resisters' International (1983) *Piecing It Together: Feminism and nonviolence*. Westward Ho!, Devon: Feminism and Nonviolence Study Group in cooperation with the War Resisters' International.

Fine, Gary Alan (1995) 'Public narration and group culture: discerning discourse in social movements' in Hank Johnston and Bert Klandermans (eds.) *Social Movements and Culture*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press, pp. 127–43.

Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language*. New York NY: Tavistock Publications and Pantheon Books.

— (1974) *Övervakning och straff*. Lund: Studentlitteratur.

— (1980) *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972– 1977*, edited by Colin Gordon. New York NY: Pantheon Books.

— (1988) 'Politics and reason' in L. D. Kritzman (ed.) *Politics, Philosophy, Culture, Interviews and other Writings 1977–1984*. New York NY: Routledge.

— (1994) 'Critical theory/intellectual history' in Michael Kelly (ed.) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge MA: MIT Press.

— (1998) 'Technologies of the self' in L. H. Martin, H. Gutman and P. H. Hutton (eds.) *Technologies of the Self: A seminar with Michel Foucault*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 16–49.

— (2002) *Sexualitetens historia: Viljan att veta, Volume 1*. Gothenburg: Daidalos.

— (2003) *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France 1975–1976*. New York NY: Picador.

Fox, Richard G. (1989) *Gandhian Utopia: Experiments with culture*. Boston MA: Beacon Press.

Frazer Evans, Alice, Robert A. Evans and William Bean Kennedy (1987) *Pedagogies for the Non-poor*. New York NY: Orbis Books.

Futrell, Robert and Barbara G. Brents (2003) 'Protest as terrorism? The potential for violent anti-nuclear activism'. *American Behavioral Scientist* 46(6): 745–65.

Galtung, Johan (1965) *On the Meaning of Nonviolence*. PRIO Publication 20–2. Oslo: Peace Research Institute Oslo (PRIO).

— (1969) 'Violence, peace and peace research'. *Journal of Peace Research* 6(3): 167–91.

— (1990) 'Cultural violence'. *Journal of Peace Research* 27(3): 291–305.

— (1996) *Peace by Peaceful Means: Peace and conflict, development and civilization*. London: Sage Publications.

- (2007) *FriedenmitfriedlichenMitteln : Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur*. Aus dem Engl. übers. von Hajo Schmidt. Münster: Agenda-

Verlag.

— and Arne Næss (1990) Gandhis politiske etikk. Oslo: Pax Forlag A/S.

Gandhi, M. K. (1927) An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth. Translated by Mahadev Desai. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

- (2001 [1977]) Eine Autobiographie oder Die geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit. Gladenbach/Hessen: Hinder + Deelmann. 7. Aufl.

— (1942) Non-Violence in Peace and War, Volume 1. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

— (1945) Constructive Programme: Its meaning and place. Ahmedabad: Navajivan Trust (edited version of 1941 original).

— (1970) Essential Writings. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

— (1983) För pacifister. Gothenburg: Haga Bokförlag (extracts from Gandhi's writings, originally published in 1949).

— (1997 [1910]) Hind Swaraj: And other writings. Edited by Anthony J. Parel. New Delhi: Foundation Books.

— (1998) Gandhi for 21st Century: 1–24, edited by S. Ramakrishnan and A. T. Hingorani (eds.). Mumbai: Manibhavan Gandhi Sangrahalaya.

— (1999) The Collected Works of Mahatma Gandhi. New Delhi: Ministry of Information and Broadcasting Publications Division.

Giddens, Anthony (1982) Contemporary Social Theory. London: Macmillan.

— (1994) Sociologi. Lund: Studentlitteratur.

— (1995) Modernity and Self-Identity: Self and society in the late modern age. Cambridge: Polity Press.

Glasl, Friedrich (1994) Konfliktmanagement: Ein Handbuch zur Diagnose und Behandlung von Konflikten für Organisationen und ihre Berater.

Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.

Goffman, Erving (1961) *Asylums: Essays on the social situation of mental patients and other inmates*. New York NY: Anchor Books.

— (1963) *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.

- (2010 [1975]) *Stigma, über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 13. Auflage.

— (1967) *Interaction Ritual: Essays on face-to-face behaviour*. New York NY: Pantheon Books.

— (1970) *Strategic Interaction: Conduct and communication No. 1*. Philadelphia PA: University of Pennsylvania Press.

— (1974) *Jaget och maskerna: En studie i vardagslivets dramatik*. Stockholm: Nordstedts Akademiska Förlag.

— (1986) *An Essay on the Organization of Experience: Frame analysis*. Boston MA: Northeastern University Press.

Goss, Jean and Hildegard Goss-Mayr (1990) *The Gospel and the Struggle for Justice and Peace: Training seminar in evangelical nonviolence and methods of engaging in it*. Stockholm: Swedish Ecumenical Council and International Fellowship of Reconciliation.

- (2004): *Evangelium und Ringen um den Frieden. Einüben in die Gewaltfreiheit des Evangeliums und die Methoden zum Engagement*. (1995. Bezug: Internationaler Versöhnungsbund - Deutscher Zweig. |Französische Originalausgabe "évangile et luttés pour la paix" Verlag "Les Bergers et les Mages" Paris 1989). In: Nauerth, Thomas (Hg.): *Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie*. Berlin: Directmedia Publishing (Digitale Bibliothek Sonderband), S. 1133–1289.

Goss-Mayr, Hildegard et al. (1979) *De fattigas gåva till de rika: Om ickevåldskamp i Latinamerika*. Falköping: Gummessons.

- Goss-Mayr, Hildegard (1980): *Geschenk der Armen an die Reichen. Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in*

Lateinamerika. Wien, München, Zürich: Europaverlag.

Gregg, Richard B. (1935) *The Power of Non-Violence*. London: George Routledge & Sons.

Grossman, Dave (1996) *On Killing: The psychological cost of learning to kill in war and society*. Boston MA: Little, Brown & Co.

Gugel, Günther (1983) *Gewaltfreiheit: Ein Lebensprinzip: Materialien 6*. Tübingen: Verein für Friedenspädagogik.

— and Horst Furtner (1983) *Gewaltfreie Aktion: Materialien 7*. Tübingen: Verein für Friedenspädagogik.

Habermas, Jürgen (1975) *Legitimation Crisis*. Boston MA: Beacon Press. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.

— (1984) *The Theory of Communicative Action: Reason and the rationalization of society, Volume 1*. Oxford: Polity Press. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

— (1988) *Kommunikativ handlande*. Gothenburg: Daidalos.

— (1989) *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and the system: a critique of functionalist reason. Volume 2*. Oxford: Polity Press. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

— (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge MA: MIT Press. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.

— (1996) *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge MA: MIT Press.

— (1998) *On the Pragmatics of Communication*. Edited by Maeve Cooke. Cambridge MA: MIT Press.

Habermas in GVK (zugänglich 15.04. 2017)

http://gso.gbv.de/DB=2.1/SET=5/TTL=2/CMD?MATCFILTER=N&MATCSET=N&ACT0=&IKT0=&TRM0=&ACT3=* &IKT3=8183&ACT=SRCHA&IKT=1004&SRT=YOP&TRM=habermas%2C+j%C3%BCrgen&TRM3=

Hardiman, David (2003) *Gandhi in His Time and Ours*. Delhi: Permanent Black.

Hardt, Michael and Antonio Negri (2000) *Empire*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Hare, A. Paul and Herbert H. Blumberg (eds.) (1968) *Nonviolent Direct Action: American cases: socialpsychological analyses*. Washington DC: Corpus Books.

Harris, Ian (1998) 'Nonviolence in urban areas: conversations with practitioners of nonviolence in the Milwaukee area, 1989 to 1994'. *Research and Opinion* 12(1) (January).

Haugaard, Mark (1997) *The Constitution of Power: A theoretical analysis of power, knowledge and structure*. Manchester: Manchester University Press.

Heidegren, Carl-Göran (2004) 'Livsstil och livsföring i Simmels och Webers klassiska sociologi'. *Sociologisk Forskning* 4–2004: 39–62.

Heiss, Jerhold (1990) 'Social roles' in Morris Rosenberg and Ralph H. Turner (eds.) *Social Psychology: Sociological perspectives*. New Brunswick NJ: Transaction Publishers.

Held, David (1995) *Demokratimodeller: Från klassisk demokrati till demokratisk autonomi*. Gothenburg: Daidalos.

Helvey, Robert L. (2004) *On Strategic Nonviolent Conflict: Thinking about the fundamentals*. Boston MA: Albert Einstein Foundation.

Herngren, Per (1990) *Handbok i Civil Olydnad*. Stockholm: Bonniers.

— (1999) *Civil Olydnad: En dialog*. Gothenburg: Lindelöws Bokförlag.

— and Stellan Vinthagen (1992) *Handbok för Avrustningslägret i Linköping: Tidskriften Omega nr 2*. Åseda: Omega och Avrustningslägret.

Hertle, Wolfgang (1974) '... und sie bewegt sich doch!' (im Besitz des Autors S.V.).

Hirdman, Yvonne (1990) Vi bygger landet: Den svenska arbetarrörelsens historia från Per Götrek till Olof Palme. Stockholm: Tiden.

Hoeber Rudolph, Susanne and Lloyd I. Rudolph (1983) Gandhi: The traditional roots of charisma. 2nd edition. Chicago IL: University of Chicago Press.

Holland, Heidi (1989) The Struggle: A history of the African National Congress. London: Grafton Books.

Hollis, Daniel (1998) The ABC-CLIO World History Companion to Utopian Movements. Santa Barbara CA: ABC-CLIO.

Holloway, John (2002) Change the World without Taking Power: The meaning of revolution today. London: Pluto Press.

Holm, Berit G. (1978) 'Teknisk moralisme i teori for ikkevoldsaksjon og "civilian defence": kritisk analyse av Gene Sharps ikkevoldsteori'. Dissertation, Institute of Philosophy, Oslo University.

Horsburgh, H. J. N. (1968) Nonviolence and Aggression: A study of Gandhi's moral equivalent of war. Oxford: Oxford University Press.

Igra, Ludvig (2001) Den tunna hinnan. Stockholm: Natur och Kultur.

Izard, Carroll and Brian P. Ackerman (2000) 'Motivational, organizational, and regulatory functions of discrete emotions' in Michael Lewis and Jeanette M. Haviland-Jones (eds.) Handbook of Emotions. New York NY: Guilford Press, pp. 253–64.

Jaworski, Adam and Nikolas Coupland (eds.) (1999) The Discourse Reader. London: Routledge.

Johannisson, Karin (2002) 'Modern askes blandar njutning och neuros'. Axess 6 (October).

Johansen, Jørgen (1991) 'Humor as a political force'. Philosophy and Social Action 17(3–4): 23–7.

— (2004) 'Gewaltfrei erfolgreicher als bewaffneter Kampf. Neue Bedingungen für zivilen Widerstand'. *Wissenschaft und Frieden* 3(22): 12–16.

Johansson, Anna (1999) 'La mujer sufrida: the suffering woman'. Monograph No. 70. Dissertation, Department of Sociology, University of Gothenburg.

— (2005) *Narrativ teori och metod*. Lund: Studentlitteratur.

Johnston, Hank and Bert Klandermans (eds.) (1995) *Social Movements and Culture*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press.

Jones, Lynne (ed.) (1983) *Keeping the Peace: Women's peace handbook 1*. London: The Women's Press.

Juergensmeyer, Mark (2003) *Gandhi's Way: A handbook of conflict resolution*. New Delhi: Oxford University Press.

Justice and Reconciliation Division (1989) *Minutes of the Workshop: Training of trainers in effective nonviolent action*. Johannesburg: Justice and Reconciliation Division, Church of the Province of South Africa.

Kaldor, Mary (2012) *New and Old Wars: Organized violence in a global era*. Cambridge: Polity Press.

Kapadia, Sita (1995) 'A tribute to Mahatma Gandhi: his views on women and social change'. *Journal of South Asia Women Studies* 1(1) (November).

Karatnycky, Adrian and Peter Ackerman (2005) *How Freedom is Won: From civic resistance to durable democracy*. New York NY: Freedom House.

Karlsson, Svante (2004) *Freds- och konfliktkunskap*. Lund: Studentlitteratur.

Karn, Anil (1994) *Science of Satyagraha*. New Delhi: Calyx Publications.

Keen, Sam (1988) *Faces of the Enemy: Reflections of the hostile imagination: The psychology of enmity*. London: Harper & Row.

Kemper, Theodore D. (2000) 'Social models in the exploration of emotions' in Michael Lewis and Jeanette M. Haviland-Jones (eds.) *Handbook of Emotions*. New York NY: Guilford Press, pp. 45–58.

Khan, Abdul Ghaffar, *Mein Leben*. Autobiographie des Abdul Ghaffar Khan. Wie ein Weggefährte Gandhis die Gewaltfreiheit im Islam begründet. Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler. Bonn: Afghanic 2012.

King, Martin Luther (1964) *Vi kan inte vänta*. Stockholm: Gummessons Bokförlag.

King, Mary Elizabeth (2014) *Gandhian Nonviolent Struggle and Untouchability in South India: The 1924–25 Vayom Satyagraha and mechanisms of change*. Oxford: Oxford University Press.

King, Richard H. (1993) 'Martin Luther King, Jr. and the meaning of freedom: a political interpretation' in Peter J. Albert and Ronald Hoffman (eds.) *We Shall Overcome: Martin Luther King Jr. and the Black Freedom Struggle*. New York NY: Da Capo Press, pp. 130–52.

Kjörling, Lennart (2004) *Så länge det finns hunger: De jordlösas rörelse i Brasilien*. Stockholm: Ordfront.

Klandermans, Bert and Sidney Tarrow (1988) 'Mobilization into social movements: synthesizing European and American approaches' in Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi and Sidney Tarrow (eds.) *From Structure to Action: Comparing social movement research across cultures*. Greenwich CT: JAI Press, pp. 1–38.

Kriesberg, Louis (1998) *Constructive Conflicts: From escalation to resolution*. Lanham MD: Rowan & Littlefield Publishers.

Kreisberg, Seth (1992) *Transforming Power: Domination, empowerment, and education*. Albany NY: State University of New York Press.

Kuper, Leo (1960) *Passive Resistance in South Africa*. New Haven CT: Yale University Press.

Laclau, Ernesto (ed.) (1994) *The Making of Political Identities*. London: Verso.

Laffin, Arthur J. and Anne Montgomery (eds.) (1987) *Swords into Plowshares: Nonviolent direct action for disarmament*. San Francisco CA: Harper & Row.

Lahey, George (1968) 'Mechanisms of nonviolent action' in A. Paul Hare and Herbert H. Blumberg (eds.) *Nonviolent Direct Action: American cases: social-psychological analyses*. Washington DC: Corpus Books.

Lederach, John (1997) *Building Peace: Sustainable reconciliation in divided societies*. Washington DC: United States Institute of Peace Press.

-(2016) *Vom Konflikt zur Versöhnung. Kühn träumen - pragmatisch handeln*, Schwarzenfeld: [Neufeld Verlag](#).

Lemert, Charles and Ann Branaman (eds.) (1997) *The Goffman Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.

Lewis, Michael and Jeanette M. Haviland-Jones (eds.) (2000) *Handbook of Emotions*. New York NY: Guilford Press.

Liddell-Hart, B. H. (1960) *Deterrence or Defence*. London: Stevens.

Lilja, Mona and Stellan Vinthagen (2014) 'Sovereign power, disciplinary power and biopower: resisting what power with what resistance?' *Journal of Political Power* 7(1): 107–26.

Livermore Action Group (1983) *International Day of Nuclear Disarmament*. Berkeley CA: Livermore Action Group.

Lofland, John (1993) *Polite Protesters: The American peace movement of the 1980s*. New York NY: Syracuse University Press.

— (1995) 'Charting degrees of movement culture: tasks of the cultural cartographer' in Hank Johnston and Bert Klandermans (eds.) *Social Movements and Culture*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press, pp. 188–216.

Long, William J. and Peter Brecke (2003) *War and Reconciliation: Reason*

and emotion in conflict resolution. Cambridge MA: MIT Press.

Lucas, Ian (1998) *OutRage! An oral history*. London: Cassell.

Lucas, Kintto (2001) 'And the meek shall occupy the earth'. *The Courier* (Unesco), January, pp. 24–6.

<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001215/121514e.pdf>
(zugänglich 15.04.2017)

Lukes, Steven (1974) *Power*. London: Macmillan.

Luthuli, Albert (1962) *Släpp mitt folk! Stockholm: Diakonistyrelsens Bokförlag*.

Lyman, M. Stanford (ed.) (1995) *Social Movements: Critiques, concepts, case-studies*. London: Macmillan.

Mabee, Carleton (1970) *Black Freedom: The nonviolent abolitionists from 1830 through the Civil War*. London: Collier-Macmillan.

Machiavelli, Niccolò (2003 [1513]) *Fursten*. Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur.

Maeckelbergh, Marianne (2011a) 'The road to democracy: the political legacy of "1968"'. *International Review of Social History* 56(2): 301–32.

— (2011b) 'Doing is believing: prefiguration as strategic practice in the Alterglobalization Movement'. *Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest* 10(1): 1–20.

Maines, David. R. (1982) 'In search of mesostructure: studies in the negotiated order'. *Urban Life* 11(3): 267–79.

Månsson, Tomas (2004) *Olydnad: Civil olydnad som demokratiskt problem*. Stockholm: Thales.

Manstead, A. S. R. and M. Hewstone (eds.) (1999) *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology*. Oxford: Blackwell Publishers.

Marable, Manning (1991) *Race, Reform and Rebellion: The second reconstruction in black America 1945–1990*. Jackson MS: University of Mississippi.

Markovits, Claude (2003) *The Un-Gandhian Gandhi: The life and afterlife of the Mahatma*. Delhi: Permanent Black.

Marrus, Michael (1995) 'Jewish resistance to the Holocaust'. *Journal of Contemporary History* 30(1): 83–110.

Martin, Brian (1984) *Uprooting War*. London: Freedom Press.

www.bmartin.cc/pubs/90uw/ (zugänglich 15.04.2017).

— (1989) 'Gene Sharp's theory of power'. *Journal of Peace Research* 26(2): 213–22.

— (1991) 'Assessing the Gulf peace team'. *Nonviolence Today* 22 (August–September): 6–7.

— (2005) 'Researching nonviolent action: past themes and future possibilities'. *Peace & Change* 30(2): 247–70.

— and Wendy Varney (2003) 'Nonviolence and communication'. *Journal of Peace Research* 40(2): 213–32.

Mason, Gilbert (2000) *Beaches, Blood, and Ballots: A black doctor's civil right struggle*. Jackson MS: University Press of Mississippi.

Mathai, M. P. (2000) *Mahatma Gandhi's World-View*. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.

Mathiesen, Thomas (1978) *Den dolda disciplineringen*. Gothenburg: Korpen.

— (1982) *Makt och motmakt*. Gothenburg: Korpen.

Mbeki, Govan (1992) *The Struggle for Liberation in South Africa: A short history*. Cape Town: David Philip Publishers.

McAdam, Doug (1988) *Freedom Summer*. New York NY: Oxford University Press.

— (1996) 'The framing function of movement tactics: strategic dramaturgy in the American civil rights movement' in Doug McAdam, John D. McCarthy and N. Zald Mayer (eds.) *Comparative Perspectives on Social Movements: Political opportunities, mobilizing structures, and*

cultural framings. Cambridge: Cambridge University Press.

— and Sidney Tarrow (2000) 'Nonviolence as contentious interaction'. PS Political Science and Politics, June.

— — and Charles Tilly (2001) Dynamics of Contention. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.

McAllister, Pam (1982) *Reweaving the Web of Life: Feminism and nonviolence*. Philadelphia PA: New Society Publishers.

— (1988) *You Can't Kill the Spirit*. Philadelphia PA: New Society Publishers.

— (1991) *This River of Courage: Generations of women's resistance and action*. Philadelphia PA: New Society Publishers.

McCarthy, John D. and Mayer N. Zald (1980) 'Social movement industries: competition and cooperation among movement organizations'. *Research in Social Movements* 3: 1–20.

McCarthy, Ronald M. and Gene Sharp (1997) *Nonviolent Action: A research guide*. New York NY: Garland Publishing.

McGuinness, Kate (1994) 'Some thoughts on power and change'. Seminar synopsis, Program on Nonviolent Sanctions and Cultural Survival, Harvard University.

McKay, Bridge (1971) *Training for Nonviolent Action for High School Students: A handbook*. Philadelphia PA: Friends Peace Committee.

McLaren, P. (1988) 'On ideology and education: critical pedagogy and the politics of education'. *Social Text* 19–20: 153–85.

Meli, Francis (1988) *A History of the ANC: South Africa belongs to us*. Harare: Zimbabwe Publishing House.

Melucci, Alberto (1989) *Nomads of the Present*. London: Hutchinson Radius.

— (1996a) *Challenging Codes: Collective action in the information age*. Cambridge: Press Syndicate,

University of Cambridge.

— (1996b) *The Playing Self: Person and meaning in the planetary society*. Cambridge: Press Syndicate, University of Cambridge.

Merritt, Karl Smith (1992) 'One dent at a time: a sociological perspective of the Plowshares Movement'. Master's thesis, Department of Sociology, University of Colorado.

Meyerding, Jane (1997) 'Women and nonviolent action in the United States since 1950' in Roger S. Powers and William B. Vogeles (eds.) *Protest, Power, and Change: An encyclopedia of nonviolent action from ACT-UP to women's suffrage*. New York NY: Garland Publishing.

— (1982) 'Reclaiming nonviolence: some thoughts for feminist womyn who used to be nonviolent, and vice versa' in Pam McAllister, *Reweaving the Web of Life: Feminism and nonviolence*. Philadelphia PA: New Society Publishers, pp. 5–15.

Miljöko (1981) *La Innerdalen leve!* Oslo: Miljöko.

Millgram, Stanley (1975) *Lydnad och auktoritet: Experimentsituationer, resultat och utvärdering*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

Mohl, Raymond A. (2003) 'Civil rights movements'. *H-Net Book Review, Reconstruction Period Research Forum*, 18 December.

Montiel, Cristina Jayme (2001) 'Toward a psychology of structural peacebuilding' in Daniel J. Christie, Richard V. Wagner and Deborah DuNann Winter (eds.) *Peace, Conflict, and Violence: Peace psychology for the 21st century*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall.

Morris, Aldon D. (1984) *The Origins of the Civil Rights Movement: Black communities organizing for change*. New York NY: Free Press.

Mortensen, Nils (2003) 'Den amerikanska pragmatismen' in Heine Andersen and Bo Kaspersen (eds.) *Klassisk och modern samhällsteori*. Lund: Studentlitteratur, pp. 147–61.

Moser-Puangsuwan, Yeshua and Thomas Weber (2000) *Nonviolent Intervention Across Borders: A recurrent vision*. Honolulu: University of

Hawai'i Press.

Moses, Greg (1997) *Revolution of Conscience: Martin Luther King, Jr., and the philosophy of nonviolence*. New York NY: Guilford Press.

Moyer, Bill (1990) *The Practical Strategist: Movement action plan (MAP) strategic theories for evaluating, planning, and conducting social movements*. San Francisco CA: Social Movement Empowerment Project.

MPD (1994) 'Workshop on marshalling & peacekeeping'. Cape Town: Institute for Multi-Party Democracy (MPD), 23–26 March.

Næss, Arne (1974) *Gandhi and Group Conflict*. Oslo: Universitetsforlaget.

— (2002) *Gandhi*. Stockholm: Natur och Kultur.

Nagler, Michael N. (1986) 'Nonviolence' in Linus Pauling, Ervin Laszlo and Jong Youl Yoo (eds.) *World Encyclopedia of Peace, Volume 2*. Oxford: Pergamon Press and Institute of International Peace Studies, pp. 72–8.

National Lesbian and Gay Civil Disobedience Action (1987) *Out & Outraged: Non-violent civil disobedience at the U.S. Supreme Court – for love, life & liberation, October 13, 1987, C.D. handbook*. Washington DC: National March on Washington for Lesbian and Gay Rights.

Nhat Hanh, Thich (1993) *Love in Action: Writings on nonviolent social change*. Berkeley CA: Parallax Press.

— (2003) *Creating True Peace: Ending violence in yourself, your family, your community, and the world*. New York NY: Free Press.

Nick, Volker, Volker Scheub and Christof Then (1993) *Mutlangen 1983–1987: Die Stationierung der Pershing II und die Kampagne Ziviler Ungehorsam bis zur Abrüstung*. Schorndorf: Windhueter.

Norenus, Ulf (1983) *Vägra leva på knä: Civilmotstånd för frigörelse och som försvar*. Gothenburg: Bokskogen and Haga Bokförlag.

Noresson, Jan-Åke (1985) *Kynnet som försätter berg*. Gothenburg:

Bokskogen and Vinga Press.

Offenloch, Werner (2005), Erinnerung an das Recht. Der Streit um die Nachrüstung auf den Straßen und vor den Gerichten. Tübingen: Mohr Siebeck.

O’Gorman, Frances (1983) Base Communities in Brazil: Dynamics of a journey. Rio de Janeiro: Base-Nuclar.

Oberschall, Anthony (1993) Social Movements: Ideologies, interests, and identities. New Brunswick NJ: Transaction Publishers.

Ofstad, Harald (1987) Vårt förakt för svaghet. Stockholm: Bokförlaget Prisma Magnum.

Olsen, Hinrich (ed.) (1986) Wir Treten in den Un-Ruhestand: Dokumentation der 1 Seniorenblockade Mutlangen 8 bis 10 Mai 1986. Mutlangen: Hinrich Olsen.

Oppenheimer, Martin and George Lakey (1965) A Manual for Direct Action: Strategy and tactics for civil rights and all other nonviolent protest movements. Chicago IL: Quadrangle Books.

Orjuela, Camilla (2004) ‘Civil society in civil war: peace work and identity politics in Sri Lanka’. Thesis, Peace and Development Research Institute (Padrigu), University of Gothenburg.

Osgood, Charles E. (1962) An Alternative to War or Surrender. Urban IL: University of Illinois Press.

Österberg, Dag (1986) Metasociologisk essä. Gothenburg: Bokförlaget Korpen.

Ostergaard, Geoffrey (1985) Nonviolent Revolution in India. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.

— (1986) ‘Liberation and development: Gandhian and pacifist perspectives’ in Gail Chester and Andrew Rigby (eds.) Articles of Peace: Celebrating fifty years of Peace News. Bridport, Dorset: Prism Press, pp. 142–68.

Painke, Uwe (1991) ‘Selbstbestimmtes Handeln in Situationen

personaler Gewalt'. Degree coursework, Institute of Education, Tübingen University.

Pandya, Jayant (1994) *Gandhiji and his Disciples*. New Delhi: National Book Trust India.

Pantham, Thomas (1983) 'Thinking with Mahatma Gandhi: beyond liberal democracy'. *Political Theory* 11(2): 165–88.

— (1986) 'Habermas' practical discourse and Gandhi's satyagraha'. *Praxis-International* 6(2): 190–205.

Pelton, Leroy H. (1974) *The Psychology of Nonviolence*. Pergamon General Psychology Series Volume 48. New York NY: Pergamon Press.

Peterson, Abby (1997) *Neo-Sectarianism and Rainbow Coalitions: Youth and the drama of immigration in contemporary Sweden*. Aldershot: Ashgate Publishing.

— (2001) *Contemporary Political Protest: Essays on political militancy*. Aldershot: Ashgate.

Pileggi, Mary S. and Cindy Patton (2003) 'Introduction: Bourdieu and cultural studies'. *Cultural Studies* 17(3/4): 313–25.

Plummer, Dawn and Betsy Ranum (2002) 'Brazil's Landless Workers Movement – Movimento de Trabalhadores Rurales Sem Terra: MST'. *Social Policy* 33(1): 18–22.

Potorti, David (2003) *September 11th Families for Peaceful Tomorrows: Turning our grief into action for peace*. New York NY: RDV Books and Akashic Books.

Powell Bell, Inge (1968) *CORE and the Strategy of Non-violence*. New York NY: Random House.

Powers, Roger S. and William B. Vogele (eds.) (1997) *Protest, Power, and Change: An encyclopedia of nonviolent action from ACT-UP to women's suffrage*. New York NY: Garland Publishing.

Pyarelal [Nair] (1950) *A Pilgrimage for Peace. Gandhi and Frontier Gandhi among N. W. F. Pathans*.

Ahmedabad: Navajivan Publishing House. [demnächst deutsch]

Queen, Christopher S. (1998) 'The peace wheel: nonviolent activism in the Buddhist tradition' in Daniel L. Smith-Christopher (ed.) *Subverting Hatred: The challenge of nonviolence in religious traditions*. Maryknoll NY: Orbis Books, pp. 25–47.

Rajan, Nalini (1991) 'Gandhi and Habermas: irreconcilable differences'. *Indian Journal of Social Science* 4(3): 415–23.

Randle, Michael (1994) *Civil Resistance*. London: Fontana Movements and Ideas.

Rasch, Olov (ed.) (1979) *Varför finns överallt: Ett exempel på kärnkraftsmotstånd, skriven av 17 lärare och elever vid Marieborgs Folkhögskola*. Norrköping: Mariborgs Folkhögskola.

Rasmussen, Nina (2004) *Solvognen: Fortællinger fra vores ungdom*. Copenhagen: Rosinante.

Rawlinson, Roger (1986) *Communities of Resistance: Nuclear and chemical pollution cross frontiers and so did the protesters of the Upper Rhine*. Nonviolence in Action Series. London: Quaker Peace and Service.

Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge MA: Belknap Press, Harvard University Press.

Ricoeur, Paul (1974) *The Conflict of Interpretations: Essays in hermeneutics*. Evanston IL: Northwestern University Press.

— (1981) 'The model of the text: meaningful action considered as a text' in Paul Ricoeur and John B. Thompson (eds.) *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 197–221.

— (1993) *Från text till handling*. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposium AB.

Rigby, Andrew (1974) *Alternative Realities: A study of communes and their members*. London: Routledge & Kegan Paul.

— (1986) 'Be practical, do the impossible: the politics of everyday life' in Gail Chester and Andrew Rigby (eds.) *Articles of Peace: Celebrating fifty*

years of Peace News. Bridport, Dorset: Prism Press, pp. 90–105.

— (1991) *Living the Intifada*. London: Zed Books.

— (2001) *Justice and Reconciliation: After the violence*. Boulder CO: Lynne Rienner Publishers.

— (2002) 'The possibilities and limitations of nonviolence: the Palestinian Intifada 1987–1991'. Paper presented at the seminar 'The Possibilities of Nonviolence', University of Gothenburg and Swedish Peace and Arbitration Society, April.

Ringen (1980) 'Innerdalen: Norge ved skilleveien'. Ringen 8/9.

Rosenberg, Morris and Ralph H. Turner (eds.) (1990) *Social Psychology: Sociological perspectives*. New Brunswick NJ: Transaction Publishers.

Rosenberg, Tiina (2002) *Qeefeministisk agenda*. Stockholm: Atlas.

Sahmat (1998) *Indian People in the Struggle for Freedom: Five essays*. New Delhi: Safdar Hashmi Memorial Trust (Sahmat).

Sangvai, Sanjay (2002) *The River and Life: People's struggle in the Narmada Valley*. Mumbai: Earthcare Books.

Sartre, Jean-Paul (1971) 'Förord' in Frantz Fanon, *Jordens Fördömda*. Stockholm: Rabén & Sjörgren. vgl. Fanon.

Satha-Anand, Chaiwat (1981) 'The nonviolence prince'. Part of dissertation, University of Hawaii.

— (1991) 'From violent to nonviolent discourse' in Elise Boulding, Clovis Brigagao and Kevin Clements (eds.) *Peace Culture and Society: Transnational research and dialogue*. Boulder CO: Westview Press, pp. 124–32.

— (1996) 'Overcoming illusory division: between nonviolence as a pragmatic strategy and a way of life'. Paper presented at International University of Peoples' Institutions for Peace (IUPIP), Rovereto, Italy.

Schock, Kurt (2003) 'Nonviolent action and its misconceptions: insights for social scientists'. *Political Science and Politics* 4 (October): 705–12.

— (2005) *Unarmed Insurrections: People power movements in nondemocracies*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press.

— (2013) 'The practice and study of civil resistance'. *Journal of Peace Research* 50(3): 277–90.

Scott King, Coretta (1983) *The Words of Martin Luther King, Jr.* New York NY: Newmarket Press.

Searle, John (1996) 'What is a speech act?' in Paul Cobley (ed.) *The Communication Theory Reader*. London: Routledge, pp. 263–81.

Seifert, Harvey (1965) *Conquest by Suffering: The process and prospects of nonviolent resistance*. Philadelphia PA: Westminster Press.

SFT (2000) *Students for a Free Tibet: SFT worldwide action for Tibet, organizer's guide, 1999–2000*. New York NY: Students for a Free Tibet (SFT).

Shah, Ghanshyam (2004) *Social Movements in India: A review of the literature*. New Delhi: Sage Publications India.

Sharp, Gene (1960) *Gandhi Wields the Weapon of Moral Power: Three case stories*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

— (1971) *Exploring Nonviolent Alternatives*. Second edition. Boston MA: Porter Sargent Publishers.

— (1973) *The Politics of Nonviolent Action: Parts One, Two and Three*. Boston MA: Porter Sargent Publishers and Extending Horizons Books.

— (1979) *Gandhi as a Political Strategist*. Boston MA: Porter Sargent Publishers and Extending Horizons Books.

— (1980) *Social Power and Political Freedom*. Boston MA: Porter Sargent Publishers and Extending Horizons Books.

— (1999) 'Nonviolent action' in Lester Kurtz (ed.) *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict, Volume 2*. San Diego CA: Academic Press, pp. 567–74.

— (2004) *Waging Nonviolent Struggle: 20th century practice and 21st*

century potential. Boston MA: Porter Sargent Publishers.

Sheeran, Michael J. (1983) *Beyond Majority Rule: Voteless decisions in the Religious Society of Friends*. Pennsylvania PA: Graphics Standard.

Shepard, Mark (1987) *Gandhi Today: A report on Mahatma Gandhi's successors*. Arcata CA: Simple Productions.

— (1990) *The Community of the Ark*. Arcata CA: Simple Productions.

Shoben Jr, E. Joseph, Philip Werdell and Durward Long (1970) 'Radical student organizations' in Julian Foster and Durward Long (eds.) *Protest! Student activism in America*. New York NY: William Morrow & Company, pp. 202–22.

Shridharani, Krishnalal (2003 [1939]) *War without Violence*. Canton ME: Greenleaf Books.

Simmel, Georg (1970 [1908]) *Kamp!* Uppsala: Argos Förlags AB.

Smelser, Neil. J. (1995) *Sociology*. Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.

Smith, Michael P. and Kenneth L. Deutsch (eds.) (1972) *Political Obligation and Civil Disobedience: Readings*. New York NY: Thomas Y. Crowell Company.

Snow, David A., R. Burke Rochford Jr., Steven K. Worden and Robert D. Benford (1986) 'Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation'. *American Sociological Review* 51: 464–81.

Sommer, Henrik (2000) 'Bringing nonviolence back into the study of contentious politics'. *Politikon* 27(2): 255–75.

Sörensen, Majken and Stellan Vinthagen (2012) 'Nonviolent resistance and culture'. *Peace & Change* 37(3) (July): 444–70.

Springer, Simon (2014) 'Human geography without hierarchy'. *Progress in Human Geography* 38(3): 402–19.

Stangor, Charles G. (1999) 'Stereotyping' in A. S. R. Manstead and M. Hewstone (eds.) *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology*. Oxford: Blackwell Publishers.

Stedile, João (2002) 'Landless battalions: the Sem Terra Movement of Brazil'. *New Left Review* 15 (May/June).

<https://newleftreview.org/II/15/joao-pedro-stedile-landless-battalions> (zugänglich 15.04.2017).

Steger, Manfred B. (2000) *Gandhi's Dilemma: Nonviolent principles and nationalist power*. New York NY: St Martin's Press.

Sternstein, Wolfgang (1978) *Überall ist Why!: Bürgerinitiativen gegen Atomanlagen aus der Arbeit eines Aktionsforschers*. Frankfurt am Main: Eine Pulikation des Umweltwissenschaftlichen Instituts, Stuttgart. Frankfurt a. M.: Haag + Herchen.

Stokke, Kristian (2002) 'Habitus, capital and fields: conceptualizing the capacity of actors in local politics'. Paper presented to the colloquium on Local Politics and Democratisation in Developing Countries, University of Oslo, 12 March.

Stryker, Sheldon (1980) *Symbolic Interactionism: A social structural version*. Menlo Park CA: Benjamin/ Cummings Publishing Company.

Summers-Effler, Erika (2002) 'The micro potential for social change: emotion, consciousness, and social movement formation'. *Sociological Theory* 20(1) (March): 41–60.

Swamy, Dalip S. and Kavaljit Singh (1994) *Against Consensus: Three years of public resistance to structural adjustment programme*. Delhi: Public Interest Research Group.

Taylor, Richard (1988) *Against the Bomb: The British Peace Movement 1958–1965*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press.

Taylor, Verta and Nancy Whittier (1995) 'Analytical approaches to social movement culture: the culture of the women's movement' in Hank Johnston and Bert Klandermans (eds.) (1995) *Social Movements and Culture*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press, pp. 163–87.

Tester, Keith (2000) *Sociologi och moral*. Lund: Studentlitteratur.

Thomson, Mark (1993) *Gandhi and His Ashrams*. Bombay: Popular

Prakashan.

Thoreau, Henry David (1977 [1849]) *Om civilt motstånd*. Stockholm: Arkturus Förlag.

Thörn, Håkan (1997a) 'Modernitet, sociologi och sociala rörelser', Monograph No. 62. Part 1(2) of a dissertation, Department of Sociology, University of Gothenburg.

— (1997b) *Rörelser i det moderna: Politik, Modernitet och kollektiv identitet i Europa 1789–1989*. Stockholm: Tiden Atena. Originally Part 2(2) of a dissertation, Department of Sociology, University of Gothenburg.

Tilly, Charles (2004) *Social Movements 1768–2004*. Boulder CO: Paradigm Publishers.

Toh, Swee-Hin and Virginia Floresca-Cawagas (1999) 'Institutionalization of nonviolence' in Lester Kurtz and Jennifer Turpin (eds.) *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict*. Volume 2. San Diego CA: Academic Press, pp. 211–29.

Tracy, James (1996) *Direct Action: Radical pacifism from the Union Eight to the Chicago Seven*. Chicago IL: University of Chicago Press.

Trainingskollektive Graswurzelbewegung (1984) *Methodensammlung Training für Gewaltfreie Aktion*. Updated version of the 1980 original. Cologne: Trainingskollektive Graswurzelbewegung. Lose Blätter im Schnellhefter (Exemplar beim Autor S.V.).

Turner, Ralph and Lewis Killian (1987) *Collective Behavior*. 3rd edition. Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.

Turner, Victor (1969) *The Ritual Process: Structure and anti-structure*. London: Routledge and Kegan Paul.

Van de Sande, Mathijs (2013) 'The prefigurative politics of Tahrir Square: an alternative perspective on the 2011 revolutions'. *Res Publica* 19: 223–39. doi 10.1007/ s11158-013-9215-9.

Vander Zanden, James W. (1963) 'The non-violent resistance movement

against segregation'. *American Journal of Sociology* 68(5): 544–50.

— (1969) 'The non-violent resistance movement against segregation' in Barry McLaughlin (ed.) *Studies in Social Movements: A social psychological perspective*. New York NY: Free Press.

VanEtten Casey, William S. J. (ed.) (1971) *The Berrigans*. New York NY: Avon Books.

Veltmeyer, Henry and James Petras (2002) 'The social dynamics of Brazil's Rural Landless Workers' Movement: ten hypotheses on successful leadership'. *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 39(1): 79–96.

Vidal, Denis, Gilles Tarabout and Eric Meyer (eds.) (2003) *Violence/Nonviolence: Some Hindu perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.

Vinthagen, Stellan (1997a) 'Direktdemokratins svårigheter: En studie av den tyska Graswurzelrörelsen och dess organisation Graswurzelrevolution, Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen (FöGA)'. BA thesis in sociology, Department of Sociology, University of Gothenburg.

— (1997b) 'En direktdemokratisk organisations historia: En undersökningsrapport utifrån en studie av tyska Graswurzelrörelsen och dess organisation Graswurzelrevolution, Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen (FöGA)'. Empirical appendix to the BA thesis in sociology, Department of Sociology, University of Gothenburg.

— (1997c) 'Symboler i rörelse: Om sociala rörelser som tilltal'. BA thesis in international relations, Peace and Development Research Institute (Padrigu), University of Gothenburg.

— (1998) 'Power and nonviolent movements'. Research paper, Peace and Development Research Institute (Padrigu), University of Gothenburg.

— (2001) 'Makt och Motstånd' in Leif Eriksson and Björn Hettne

(eds.)Makt och Internationella relationer. Lund: Studentlitteratur.

— (2002) 'Motståndets globalisering' in Mikael Löfgren and Masoud Vatankhah (eds.) Vad hände med Sverige i Göteborg? Stockholm: Ordfront Förlag.

— (2003a) 'Motståndet mot den nya världsordningen' in Janne Flyghed and Magnus Hörnqvist (eds.) Laglöst land. Stockholm: Ordfront Förlag, pp. 232–64.

— (2003b) 'A movement culture of nonviolent action'. Paper presented at the conference 'Fattiga & Rika', Lund University, January.

— (2005) 'Icke våldsaktion: En social praktik av motstånd och konstruktion'. Dissertation, Department of Peace and Development Research (Padrigu), University of Gothenburg.

— and Sean Taudin Chabot (2002) 'The relational and constructionist dynamics of nonviolent action'. Paper presented at a conference, Tromsø University, November.

Vogele, William B. and Doug Bond (1997) 'Nonviolent struggle: the contemporary practice of nonviolent action' in Roger S. Powers and William B. Vogele (eds.) Protest, Power, and Change: An encyclopedia of nonviolent action from ACT-UP to women's suffrage. New York NY: Garland Publishing.

Walker, Charles (1973) Training for Nonviolent Action: Some history, analysis, reports of surveys. Haverford PA: Nonviolent Action Research Project, Center for Nonviolent Conflict Resolution, Haverford College.

Wallensteen, Peter (2002) Understanding Conflict Resolution: War, peace and the global system. London: Sage Publications.

War Resisters' League (1989) Handbook for Nonviolent Action. New York NY: War Resisters' League.

Waterhouse, Nathan (2005) Design Improv: An investigation into creating a design method for interaction design that is based on the ideas of improvisational theatre. Ivrea: Interaction Design Institute

Ivrea.

Waters, Malcolm (1994) *Modern Sociological Theory*. London: Sage Publications.

Weber, Max (1974) *From Max Weber: Essays in sociology*, edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds.). London: Routledge & Kegan Paul.

Weber, Thomas (1997) *On the Salt March*. New Delhi: HarperCollins Publishers India.

Wehr, Paul, Heidi Burgess and Guy Burgess (1994) *Justice without Violence*. Boulder CO: Lynne Rienner Publishers.

Winther, Jörgensen, Marianne and Louise Phillips (1999) *Diskursanalys som teori och metod*. Lund: Studentlitteratur.

Wirmark, Bo (1974) *Kamp mot kriget: Buddisterna i Vietnam*. Falköping: Gummessons Boktryckeri AB.

Winstanley, Gerrard, *The Law of Freedom in a Platform – 1652*
<http://www.bilderberg.org/land/lawofree.htm> (zugänglich 04.04.2017)

- (1988): *Gleichheit im Reiche der Freiheit: sozialphilosophische Pamphlete und Traktate*. Hrsg. U. mit e. Anh. Vers. Von Hermann Klenner. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.

Wittner, Lawrence S. (1997) *The Struggle Against the Bomb. Volume 2: Resisting the bomb: a history of the world nuclear disarmament movement 1945–1970*. Stanford CA: Stanford University Press.

Woehrlé, Lynne M. (1997) 'Feminism' in Roger S. Powers and William B. Voegelé (eds.) *Protest, Power, and Change: An encyclopedia of nonviolent action from ACT-UP to women's suffrage*. New York NY: Garland Publishing.

Women's Encampment for a Future of Peace & Justice (1983) Seneca Army Depot, NY: Resource handbook. Romulus NY: Women's Encampment for a Future of Peace & Justice.

Yoder, John H. (ed.) (1990) *En beväpnad man anfäller din familj: Vad gör*

du då? Örebro: Bokförlaget Libris.

Young, Iris Marion (2000) Att kasta tjejkast: Texter om feminism och rättvisa. Stockholm: Atlas.

Zald, Mayer N. and John D. McCarthy (1994) Social Movements in an Organizational Society: Collected essays. New Brunswick NJ: Transaction Publishers.

Zelter, Angie (ed.) (2001) Trident on Trial: The case for people's disarmament. Edinburgh: Luath Press.

Zietlow, Carl P. (1977) A Reflective History of Training for Nonviolent Action in the Civil Rights and Peace Movements 1942–1972, USA. Grand Rapids MI: Ammon Hennacy House.

Zunes, Stephen, Lester R. Kurtz and Sarah Beth Asher (eds.) (1999) Nonviolent Social Movements: A geographical perspective. Malden MA: Blackwell Publishers.



"Wir stehen vereint hinter dem Atomwaffenverbotsvertrag" - Ein tolles Zeichen beim Weltkongress der IPPNW. Auch unsere Unterstützer*innen der [IPPNW Germany](https://www.ippnw.de/) sind mit dabei.

Einen Überblick über den Verbotsvertrag findet ihr hier:
<https://www.icanw.de/neuigkeiten/faq-zur-verabschiedung-der-vertrages>

