

GANDHI INFORMATIONEN ZENTRUM

Gandhis Ethik der Gewaltfreiheit

Ija Lazari-Pawlowska



**Schriften zur
Gewaltfreiheit**

GANDHI INFORMATIONNS ZENTRUM

Impressum

1. Auflage, Juni 1994

Gandhi-Informations-Zentrum
Lübecker Straße 44
D-10559 Berlin
Postfach 21 01 09
D-10501 Berlin
(0 30) 3 94 14 20

Alle Rechte der Vervielfältigung und Verbreitung sind dem Autor vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der Lizenzgeber reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

ISBN 3-930093-05-7

Gandhis Ethik der Gewaltfreiheit Grundideen und Probleme

von Prof. Ija Lazari-Pawlowska

Für unsere Zeit ist neben eskalierenden grausamsten Gewalttaten (Kriege, blutige Revolutionen, Terrorismus) zugleich auch eine in dem politischen Bereich neue Tendenz charakteristisch: es ist die generelle Ablehnung von Gewalt. Heute vertreten viele Menschen die Überzeugung, daß politische Ziele nur mit gewaltfreien Mitteln erreicht und alle Interessenskonflikte ohne Gewalt beigelegt werden sollten.

Kein anderer hat für die Verbreitung der Idee der Gewaltfreiheit mehr geleistet als Gandhi. Gandhi war nicht nur moralischer Prophet und politischer Denker, sondern jahrzehntelang zugleich Praktiker, der sich aufrichtig bemühte, jedes Prinzip, das er verkündete, in die Tat umzusetzen, das sittlich gute Verhalten zu lehren, aber auch vorzuleben.

Die heutige evidentente Unfähigkeit der internationalen Institutionen, Frieden auf politischem Weg zu stiften und zu erhalten, stellt allen, die sich der Idee der Gewaltfreiheit verpflichtet fühlen, die Aufgabe, nach wirksamen Wegen zu einer gewaltfreien Koexistenz der Menschen auf unserem immer enger werdenden Planeten zu suchen. Welche beachtenswerte Anregungen dazu enthält Gandhis zentrale Botschaft der Gewaltfreiheit?

Gandhi hat darum gebeten, mit seinen Ideen schöpferisch umzugehen, sie an neue Situationen anzupassen, vor allem aber aus ihnen keinen dogmatischen „Gandhismus“ zu bauen. Seine Bemühungen, die Welt gewaltfreier zu machen, müssen trotz vieler Mißerfolge fortgesetzt werden, intensiver als bisher. Gandhi war ein „ethischer Idealist“, der zugleich nach praktischer Wirksamkeit seiner Richtlinien strebte. Sicher kann nicht alles, aber es kann vieles, was Gandhi sagte, als wegweisend anerkannt werden. Wenn wir aus seinen allgemeinen Prinzipien konkrete Handlungsanweisungen für unsere Zeit abzuleiten versuchen, so sollten wir es möglichst realitätsnah tun. Schwierige Probleme sollten nicht verdrängt oder verschwiegen, sondern nüchtern diskutiert werden.

Oft wird die Frage gestellt, was in Gandhis Ideengut seine ständige und universale Aktualität behält. Ganz sicher ist es die Überzeugung, daß Haß, Zorn, Rache, Neid, Gier menschenunwürdig sind. Das predigte aber schon Buddha. Das predigte Jesus. Was ist spezifisch für Gandhi? Vielleicht ist es vor allem die Idee, daß Gewalt etwas Böses ist und daß wir in uns selbst und in anderen Menschen stets die Fähigkeit und den Willen bestärken müssen, aus menschenfreundlicher, wohlwollender

Einstellung (die Gandhi Liebe nannte) auf Gewalt zu verzichten. Das mag banal klingen, bedeutet aber viel, wenn es alle Gebiete der zwischenmenschlichen Beziehungen betrifft: nicht nur die Beziehungen zwischen Einzelpersonen, sondern im gleichen Maße den gesellschaftlichen Bereich. Mit Recht sagte Martin Luther King, der sich in seinem politischen Kampf auf eine vorbildlich schöpferische Weise auf Gandhis Ideen stützte: „Gandhi war der erste Mensch in der Geschichte, der Jesus' Liebesethik über eine bloße Beziehung zwischen Einzelpersonen hinaushob und sie zu einer gewaltigen und wirksamen sozialen Macht in großem Maßstab steigerte. Liebe war für Gandhi ein mächtiges Mittel zur sozialen und kollektiven Verwandlung.“¹



Wahrhaftigkeit, Gewaltfreiheit und Enthaltbarkeit waren die drei großen Tugenden, die Gandhi an erste Stelle setzte.

In seinen Aufweisungen gebrauchte Gandhi uralte, jedem Inder wohlbekannte Begriffe, gab ihnen aber oft eine neue Bedeutung. So war es auch mit Ahimsa. Ahimsa bedeutet wörtlich: nicht-verletzen, nicht-schädigen. Gandhi wandte das Postulat ins Aktive und Positive, machte es zum Grundprinzip nicht nur des äußeren Handelns, sondern auch der inneren Einstellung und erweiterte seine Gültigkeit auf das Gebiet der Politik. „Ich nehme gerne die Auslegung von Ahimsa (Nicht-Gewalt) an, derzufolge Ahimsa nicht nur einen negativen Zustand bedeutet, nämlich Unfähigkeit, Böses zu tun, sondern einen positiven Zustand, das heißt Liebe zu erweisen und Gutes tun, sogar dem Missetäter. Doch bedeutet es nicht, den Übeltäter in seinem ungerechten Tun zu unterstützen oder es in schweigender Duldung hinzunehmen.“² Ahimsa verlangt nach Gandhi, dem Übeltäter zu widerstehen, aber den Kampf um eine gerechte Sache ohne Haß und ohne Gewalt zu führen.

In Gandhis Auslegung verlangt Ahimsa wohlwollende, verantwortungsbewußte Sorge für jeden Menschen, auf dessen Schicksal wir durch unser Tun oder Lassen Einfluß haben – in jeder Situation, auch im bittersten Konflikt der Interessen. Für Gandhi waren Haß, Neid, Übelwollen schon Verstöße gegen Ahimsa – nicht erst Gewalttaten: Töten, Verletzen, Sachschaden verursachen. Verzicht auf äußere Gewalt sollte immer dem inneren Geist der Gewaltfreiheit entspringen.



Für Gandhi war Gewalt kein deskriptiver, sondern ein negativ wertgeladener Begriff, darum war er geneigt, aus seinem Umfang solche Taten auszuschließen, die er für berechtigt hielt, die aber nach dem üblichen Wortgebrauch gewaltsam sind. Als extremes Beispiel kann hier folgendes angeführt werden. Nach der Niederlage Polens im Kampf gegen Hitlers Feldzug (1939) erklärte Gandhi: „Wenn ein einzelner

Mann mit dem Schwert in der Hand gegen eine Räuberhorde kämpft, die bis an die Zähne bewaffnet ist, so würde ich sagen, er kämpft non-violent. (...) Ebenso kann ich sagen: Wenn die Polen sich tapfer der deutschen Horden erwehrt haben, die ihnen an Zahl und Kräften weit überlegen waren, so war das fast non-violent.“³ Gandhi lobte die Soldaten für deren Mut, Tapferkeit und Opferwilligkeit in dem so ungleichen Kampf – Tugenden, die er hoch schätzte. Nach dem üblichen Sprachgebrauch war aber dieser Kampf nicht „fast non-violent“, sondern violent.

In innerstaatlichen Konflikten war Gandhis Ablehnung von Gewalt eindeutiger und konsequenter als in zwischenstaatlichen. „Ungehorsam, der zivil sein soll, muß vollkommen gewaltfrei sein.“ In Anlehnung an Gandhi wird heute ziviler Ungehorsam schon definitionsgemäß als gewaltfreier Widerstand bezeichnet (so tut es z.B. John Rawls in seinem oft zitierten Buch „A Theory of Justice“).

Hier einige Zitate aus Gandhis Schriften, die Anwendung von Gewalt betreffen:

„Mein Glaube an Gewaltfreiheit ist eine äußerst aktive Kraft. Sie hat keinen Raum für Feigheit oder Schwäche. Es gibt für einen gewalttätigen Menschen Hoffnung, eines Tages gewaltfrei zu sein, aber für einen Feigling gibt es keine.“⁴

„Wenn zwei Völker miteinander kämpfen, dann ist es die Pflicht eines Anhänger der Ahimsa, den Krieg zu stoppen. Wer dieser Pflicht nicht gewachsen ist, wer nicht die Macht oder die Fähigkeit hat, dem Kriege zu widerstehen, der kann am Kriege teilnehmen und doch von ganzem Herzen versuchen, sich selbst, sein Volk und die Welt vom Kriege zu befreien.“

In dem sehr wichtigen Aufsatz „Die Lehre von dem Schwert“ (1920) sagte Gandhi: „Ich glaube Folgendes. Wo nur eine Wahl besteht zwischen Feigheit und Gewalt, da rate ich zur Gewalt. (...) Ich empfehle denen, die an die Methode der Gewalt glauben, sich im Waffenwerk zu üben. Ich würde lieber Indien zu den Waffen greifen sehen, um seine Ehre zu verteidigen, als daß es in Feigheit der Zeuge seiner Entehrung werden würde. – Aber ich glaube eben, daß die Gewaltlosigkeit der Gewalt unendlich überlegen ist, so wie das Verzeihen dem Strafen überlegen ist.“⁵

1947 sagte Gandhi: „Für mich kommt Vorbereitung zur Gewalt nicht in Frage. Alle Vorbereitung muß für Nicht-Gewalt geschehen, wenn Mut der höchsten Art entwickelt werden soll. (...) Gewalt kann allenfalls geduldet werden als stets der Feigheit vorzuziehen.“⁶

Ist Gewalt stets der Feigheit vorzuziehen? „Lieber Gewalt als Feigheit“ scheint mir eine gefährliche Formulierung zu sein. Sie kann leicht mißbraucht werden von denen, die im Grunde Gewalt nicht verabscheuen und geneigt sind, Heldenmut, Heldenkraft, Heldentat eines mit Waffen kämpfenden Soldaten zu preisen – also Gewalttaten. Eigentlich

ist es zu bedauern, daß es diese allgemeine Erklärung der Präferenz in Gandhis Schriften gibt. Zwar widerspricht er ihr sofort, indem er sagt, daß Gewaltfreiheit der Gewalt unendlich überlegen ist, doch scheint mir in dieser zentralen Frage eine größere Eindeutigkeit wichtig zu sein. Wir können es verstehen, daß Gandhi die Trägheit und Apathie des indischen Volkes sowie die allherrschende Angst vor den Engländern (über die Nehru eindrucksvoll berichtete) überwinden wollte, und wir können seine Anerkennung für Mut als Tugend des Menschen verstehen. Mut ist aber eine formale Tugend. Terroristen sind sicherlich keine ängstlichen Menschen. Darum ist es unbesonnen zu behaupten, daß Gewaltstets der Feigheit vorzuziehen sei. Ich würde schon eher sagen, daß es besser ist, wenn Menschen im politischen Kampf sogar aus Feigheit auf Gewalt verzichten, als wenn sie Opponenten, Gegner, Feinde einer gerechten Sache töten. Ob es in jedem Fall, ob es ausnahmslos besser ist, bleibt eine schwierige Frage. Es kann Situationen geben und es gab solche Situationen, in denen auf die grausamste Weise mißhandelte Menschen zum bewaffneten Kampf aufrufen, weil sie es als menschenwürdiger empfinden, mit der Waffe in der Hand zu sterben, als passive Opfer extremster Unmenschlichkeit zu sein; – so war die Situation der Juden im Warschauer Ghetto 1943. Eine Kritik dieser Menschen, die Behauptung, ihr verzweifelter Vorgehen sei nicht gerechtfertigt, wäre gewiß eine Anmaßung und nicht am Platze. Doch bedeutet das nicht das Gutheißen einer allgemeinen Präferenz. Ich nehme aber auch an, daß „Lieber Gewalt als Feigheit“ nicht der wirklichen Werthierarchie von Gandhi entspricht, sondern daß wir es hier mit einer übertriebenen Formulierung zu tun haben, weil Gandhi die Tugend der Tapferkeit so stark hervorheben wollte. Schließlich gibt es bei Gandhi auch diesen Satz: „Gewaltfreiheit ist ausnahmslos der Gewalt überlegen.“⁷

Gandhi bemühte sich sein Leben lang in jedem Wertdilemma um eine optimale Lösung. Er erklärte: „Die Meinungen, die ich mir gebildet habe und die Folgerungen, zu denen ich gekommen bin, sind nicht endgültig. Vielleicht verändere ich sie morgen schon.“⁸ In einem Wertdilemma waren seine Entscheidungen oft sogar für die allernächsten Freunde nicht voraussehbar. „Mein Streben nach Ahimsa, wie aufrichtig es auch sein möge, ist doch immer noch unvollkommen geblieben.“ „Ich habe lediglich in meiner eigenen Art versucht, die ewigen Wahrheiten auf unser tägliches Leben und seine Schwierigkeiten anzuwenden.“⁹

Aus der gewissen Inkonsequenz kann man Gandhi eventuell einen Vorwurf machen. Andererseits aber war gerade das ständige Suchen nach dem Optimalen für die gegebene Situation, das „Experimentieren mit der Wahrheit“, die Offenheit für neue Lösungen, ein Element der Größe dieses Menschen.



Gandhi gab der indischen Freiheitsbewegung den Namen Satyagraha, was „Festhalten an der Wahrheit“ bedeutet. Satyagraha war für ihn „die Kraft, die aus Wahrheit und Liebe geboren ist oder aus der Gewaltfreiheit.“

Von einem Satyagrahi (Teilnehmer an der Bewegung) erwartete Gandhi:

- 1) Furchtlosigkeit
- 2) Wohlwollende Einstellung zum Gegner bei Verurteilung des von ihm getanen Unrechts. „Ein Satyagrahi wird stets versuchen, das Übel durch Gutes zu überwinden, Zorn durch Liebe, Unwahrheit durch Wahrheit, Gewalt durch Gewaltfreiheit.“ „Nicht einmal in Gedanken dürfen wir den Engländern Leid zufügen.“
- 3) Kampf ohne Anwendung von Gewalt.

Von diesen drei Bedingungen wurde einem Kämpfer vor Gandhi nur die eine als Pflicht gestellt: Furchtlosigkeit. Wohlwollende Einstellung zum Gegner wurde oft als Verrat an der eigenen Gemeinschaft verachtet, dagegen Zorn und Haß auf ihn sogar vorsätzlich geschürt. Für Anwendung von Gewalt, besonders wenn sie als Antwort auf Gewalt des Gegners gemeint war, wurden immer viele Rechtfertigungen gefunden.

Gandhi verband mit Furchtlosigkeit hohe Erwartungen, jedoch sollte die Anteilnahme an Kollektivaktionen, die er leitete, immer freiwillig sein. Ein Satyagrahi sollte die gerechte Sache standhaft verteidigen – trotz aller drohenden Gefahren, solcher wie Verhaftung, Trennung von Familie, Verlust des Vermögens, aber ebenso Verkrüppelung infolge der gewaltsamen Maßnahmen der Regierung und sogar Tod. Wer an den Aktionen teilnahm, sollte – wie der Soldat einer regulären Armee – bereit sein, eher zu sterben, als seinen Posten zu verlassen. Er sollte aber auch bereit sein, eher zu sterben, als in Selbstverteidigung auf Gewalt mit Gewalt zu antworten. „Wenn die Wahl in Frage steht, sich selbst oder den Angreifer zu töten, hege ich keinen Zweifel, daß das erste vorzuziehen ist.“¹⁰



„Für mich bedeutet politische Macht nicht das Ziel, sondern eins von den Mitteln, um eine Besserung der Umstände auf allen Gebieten des Lebens herbeizuführen“, erklärte Gandhi. Das freie Indien sollte ein Land sein, in dem auch der ärmste fühlt, daß es *sein* Land ist, in dem es keine Diskriminierung aufgrund sozialer Herkunft, Rasse, Religion oder Geschlecht gibt, „in dem der Erste dem Letzten gleich ist, oder mit anderen Worten: wo es keinen Ersten und keinen Letzten geben soll“. Gandhis besondere Sorge galt den Unberührbaren. Nach 1934 wurden soziale Reformen, vor allem die Abschaffung der Unberührbarkeit, sogar zu Gandhis Hauptanliegen, dem er die meiste Energie widmete.

Manche Aktivisten übten deswegen Kritik an ihm; sie glaubten, alle Kräfte müßten dem Kampf um Indiens Freiheit gelten. Gandhi legte aber Wert auf weitmöglichste Besserung der Lebensverhältnisse der Menschen auch schon im unfreien Indien.

Gandhi strebte zur Unabhängigkeit Indiens, weil er der Ausbeutung und Erniedrigung des indischen Volkes ein Ende setzen wollte. Jedoch handelte es sich in seinen Aktionen nicht allein um dieses Ziel. Nicht nur der erhoffte Endeffekt, sondern auch schon der Weg stellte einen Wert dar, denn auf dem Weg zum Ziel veränderte sich die geistige Atmosphäre im Lande. Gandhi wollte „ein Volk von Sklaven“ in ein Volk freier, selbstgewisser, aufopferungsfähiger Menschen verwandeln. Die Beteiligung an gewaltfreien Aktionen bedeutete ihm eine neue Lebensweise des indischen Volkes. Jeder gegenwärtige Tag eines Aktivisten sollte von besserer, menschenwürdigerer Qualität sein als bei der passiven Hinnahme des Unrechts. Der gewaltfreie Kampf würde auch dann seinen eigenständigen Sinn haben, wenn er nicht mit einem Sieg enden würde. Die von Gandhi organisierte Bewegung war also nicht nur als Investition in eine bessere Zukunft gemeint, sondern sie sollte das jetzige Leben der Menschen verändern, es mit neuen Werten füllen. Und weil es bei der Satyagraha nicht weniger um die innere Gewaltfreiheit jedes Einzelnen ging (um eine Gesinnung im Geiste von Ahimsa), als um Verzicht auf äußere Gewalttaten, erhoffte Gandhi auch ganz allgemein eine Verfeinerung des sittlichen Bewußtseins, eine sittliche Vervollkommnung seiner Landsleute. „Wonach ich strebe, ist eine wirkliche Änderung der Gemüter der Menschen.“ „Nur wenn wir uns bessern, können wir Swaraj erlangen“. Gandhi empfand bei dem Abzug der Engländer 1947 keine Freude, denn die erlangte Unabhängigkeit war nicht Swaraj in seinem Sinn. Er hatte eine ganz andere Idee der freien indischen Gesellschaft. Er mußte einsehen, daß es ihm nicht gelungen ist, das Volk zum echten Swaraj zu erziehen.



Gandhi glaubte, daß immer und überall die Möglichkeit besteht, Massenaktionen gegen ein Unrecht durchzuführen, die analog zu den seinen in Indien sind. Es wurde aber darauf hingewiesen, daß ein gewisses Maß an bürgerlichen Freiheiten vorhanden sein muß, um überhaupt solche Aktionen organisieren zu können. Die Anwendbarkeit seiner Methode unter ganz anderen Bedingungen wurde mehrmals in Frage gestellt. So sagt z.B. Johan Galtung: „Gandhi wandte seine Erkenntnisse und Lehren gegenüber einem Gegner an, der zwar in seinem Verhalten oft rücksichtslos und brutal war, aber zumindest über ein sittliches Bewußtsein verfügte. Welchen Bestand hat seine Praxis jedoch, wenn man einem Gegner gegenübersteht, der sich des Bewußtseins der Sittlichkeit entledigt hat und umstandslos bestialisch auftritt?“

Oder konkret: Wie steht es mit dem Widerstand gegen totalitäre Diktaturen ... ?¹¹

Gandhi sprach von Terror und Unterdrückung in Indien, und es kam tatsächlich mehrmals zu Terrorakten von Seiten der britischen Regierung. Nehrus Autobiographie macht es deutlich, wie viel Heroismus der Kampf um Indiens Unabhängigkeit forderte – bei stets nur vagen Ausichten, daß England auf Indien als seine Kolonie verzichtet. Der Staat warf Tausende Aktivisten ins Gefängnis. Gandhis Frau und sein Sekretär Mahadev Desai, der ihm ein lieber Freund gewesen ist, starben im Gefängnis. In den Aktionen haben Tausende Inder ihr Leben verloren. Gleichzeitig aber genoß Gandhi ein Maß an Freiheit, das nur in einem demokratischen Staat der Opposition zuerkannt wird. Er reiste in ganz Indien, organisierte Massenkundgebungen, kritisierte die britische Regierung und forderte für sein Land politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit. Gandhi verbrachte 2 338 Tage seines Lebens in Gefängnissen, doch war es ihm immer wieder gestattet, sogar im Gefängnis eine beschränkte Tätigkeit zu führen. Gandhi hatte es also mit einem relativ liberalen Verhalten der Regierung zu tun.

Für Gandhi war England ein autokratischer Staat, der nicht bereit ist, der öffentlichen Meinung genügend Gehör zu schenken. Ein Terrorstaat würde sich aber das, was er tat, nicht gefallen lassen. Mit Recht stellte Hannah Arendt fest: „Wäre Gandhis außerordentlich mächtige Strategie des gewaltlosen Widerstands auf einen anderen Gegner gestoßen – auf Stalins Rußland, Hitlers Deutschland, ja selbst auf das Japan des Vorkriegs anstatt auf England – dann wäre ihr Ergebnis nicht Entkolonisierung, sondern ‚administrativer Massenmord, und schließlich Unterwerfung gewesen.“¹² Auch W. E. Mühlmann macht darauf aufmerksam: „Gandhis politische Tätigkeit in Südafrika sowohl als auch in Indien war nur denkbar im Zusammenspiel mit der britischen Demokratie, und sein historischer Erfolg nur möglich, weil er es mit einem Partner zu tun hatte, der bei aller Schärfe des Durchgreifens im einzelnen doch im ganzen gewisse Grundsätze eines liberalen Verhaltens niemals verleugnete. Ein wirklich konsequent terroristischer Staat hätte auch einen Gandhi als Politiker schnell kaltstellen können.“¹³

Die relativ günstigen Umstände seines Wirkens wurden von vielen besonders stark hervorgehoben, als sich Gandhi 1938 an Juden in Deutschland mit dem Rat wandte, sie sollten den Nazi-Machthabern einen ähnlichen Widerstand leisten wie die Inder der britischen Regierung. Einige Journalisten (z.B. Hayyim Greenberg in der amerikanischen Zeitschrift „Jewish Frontier“¹⁴) machten darauf aufmerksam, daß ein Gandhi in einem totalitären Staat nie den Weg zur Öffentlichkeit finden könnte. Er könnte nie eine Massenbewegung organisieren. Ein jüdischer Gandhi würde gleich zu Beginn seiner Aktion in einem Konzentrationslager verschwinden. In dem offenen Brief an Gandhi, der im

Februar 1939 in der schweizerischen Zeitschrift „Die Gestaltung“ veröffentlicht wurde, versuchte Martin Buber in dramatischen Worten die wirkliche Situation der Juden in Deutschland darzustellen: „Juden werden verfolgt, beraubt, mißhandelt, gepeinigt, umgebracht. Und Sie, Mahatma Gandhi, sagen, ihre Lage in dem Lande, in dem ihnen dies widerfährt, entspräche genau (an exact parallel) der Lage der Inder in Südafrika zur Zeit, als Sie dort Ihre berühmte ‚Wahrheitskraft‘- oder ‚Seelenstärke‘ (satyagraha-) Kampagne eröffneten. (...) Aber wissen Sie, oder wissen Sie nicht, Mahatma, was ein Konzentrationslager ist und wie es darin zugeht, welches die Martern des Konzentrationslagers, welches seine Methoden des langsamen und des schnellen Umbringens sind? (...) Die Inder wurden in Südafrika verachtet und verächtlich behandelt, aber rechtlos waren sie nicht, vogelfrei waren sie nicht. Und meinen Sie etwa, ein Jude könnte in Deutschland auch nur einen einzigen Satz eines Vortrags wie jenes von Ihnen öffentlich aussprechen, ohne niedergeschlagen zu werden?“¹⁵

Die Situation der Inder unter der britischen Regierung war tatsächlich anders, wesentlich anders, als die der Juden unter der Naziregierung. Was ist aber für die Idee der Gewaltfreiheit die richtige Schlußfolgerung aus solchen historischen Gegebenheiten? Es handelt sich hier natürlich nicht nur um die Situation der Juden. Ich glaube, daß dieser schwierigen Frage bisher nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet wurde.



Im politischen Kampf wurden gewaltsame Mittel seit jeher als legitim akzeptiert. Gandhi war bemüht, diese Tradition mit Wort und Tat zu durchbrechen.

Die Idee des gewaltfreien Widerstandes (oft ziviler Ungehorsam genannt) hat ein starkes Echo in der Welt gefunden und wird heute auch von Menschen vertreten, die sich nicht mit Gandhi beschäftigt haben und die sich nicht auf Gandhi berufen. Verzicht auf Gewalt ist allmählich zum Postulat vieler Einzelpersonen und Bewegungen geworden.

Meistens wird erwartet, daß Verzicht auf Gewalt im politischen Kampf auf irgendeine Weise gerechtfertigt wird, obwohl doch eigentlich das Umgekehrte richtig wäre: Die Anwendung von Gewalt, insbesondere das Töten und Verletzen von Menschen, müßte als etwas Ungeheures empfunden werden, das in jedem einzelnen Fall der Rechtfertigung bedarf.

Bei Ablehnung von Gewalt wird eine Vielzahl von Argumenten angeführt. Diese Argumente können in zwei Hauptgruppen zusammengefaßt werden: Es sind rein ethische (absolutistische) Argumente und es sind pragmatische (relativistische) Argumente.

Wenn rein ethische Argumente herangezogen werden, wird meistens erklärt, daß der Verzicht auf Gewalt eine Sache der Prinzipien und nicht

der Taktik ist. Es soll auch dann auf Gewalt verzichtet werden, wenn der Gegner zu Gewaltmaßnahmen greift und wenn Menschen in der Lage wären, die Gewalt des Gegners mit überlegener Gewalt zu vergelten und einen Sieg über ihn zu erreichen. Der prinzipielle Gewaltverzicht soll ein Ausdruck der moralischen Stärke, nicht aber der Feigheit oder der taktischen Schwäche sein.

Beim prinzipiellen Gewaltverzicht kann das Motiv der Selbstvervollkommnung, des Reinbleibens von Schuld und Sünde, sowie der eigenen personalen Integrität eine Rolle spielen. Motive dieser Art sollten nicht unterschätzt werden. Beim prinzipiellen Gewaltverzicht handelt es sich aber in erster Linie um die Einstellung zum anderen Menschen, zum politischen Gegner.

In diesem Fall haben wir es mit folgender ethischen Idee zu tun. Jeder Mensch, auch der Opponent, der Gegner, der Feind (Gandhi würde sagen „der sogenannte Feind“, weil er niemanden zum Feind abwerten wollte) ist als Mitmensch unser Nächster. Er darf uns nie dermaßen fremd werden, daß wir auf sein Schicksal keine Rücksicht nehmen. Sogar im Falle des schärfsten Konflikts dürfen wir das Gefühl einer ganz elementaren Verbundenheit mit dem politischen Gegner nicht verlieren. Auch sein Leben bedeutet einen hohen Wert. In unserer Handlungsstrategie berücksichtigen wir demnach nicht nur das Wohl und Wehe unserer eigenen Gemeinschaft, sondern auch die des Gegners. Wir sind bereit, auf gewisse technisch vorhandene und eventuellen Erfolg versprechende Mittel zu verzichten, wenn sie zur physischen Vernichtung des Gegners oder sogar nur zu seiner psychischen Degradierung führen sollten. Nie ist unser Ziel die Vernichtung des Gegners. Wir wollen uns bemühen, ihn für eine gerechte Sache zu gewinnen. Den heutigen Gegner wollen wir als potentiellen Verbündeten behandeln. Ihm prinzipiell Vertrauen schenken. Seine Tugenden nicht verneinen. Uns über ihn mit Achtung äußern. Sein Würdegefühl nicht verletzen. Ihn nicht zum Bösen provozieren, sondern ihn durch unser Verhalten offener für das Gute machen. Wir wollen aber auch bereit bleiben, unsere Motive zu überprüfen, uns in die Position des Gegners zu versetzen, seine Argumente zu hören und da, wo er Recht hat, es ihm zugestehen. Sogar wenn wir Opfer eines großen Unrechts waren, schließen wir Vergeltung aus. Auch kommt für uns niemals kollektive Verantwortung in Frage. „Das Wesen gewaltfreier Methode besteht darin, Feindschaften zu liquidieren und nicht die Feinde selbst“, sagte Gandhi. Gandhi wollte, daß das Ende des Konflikts die beiden Seiten nicht in Gewinner und Verlierer, Sieger und Besiegte teilt, sondern sie in Zufriedenheit über den Erfolg einer gerechten Sache einigt. Und es sollte niemals dazu kommen, daß der Vergewaltiger und der Vergewaltigte in ihren Rollen miteinander abwechseln.

Weiter wird argumentiert: Es ist notwendig und richtig, Unrecht zu

beseitigen, Unrecht zu bekämpfen, jedoch nicht um jeden Preis. Mittel unterliegen einer strengen moralischen Bewertung. Akzeptablen Zielen sollen akzeptable Mittel angepaßt werden. Gandhi bestand auf der Einheit von Mitteln und Zielen.

Gandhi war Befürworter des hier geschilderten prinzipiellen Gewaltverzichts. Er wollte die Idee der universalen Nächstenliebe im Sinne des Wohlwollens, die bisher praktisch auf den privaten Bereich beschränkt war, auch im politischen Bereich verkündet und gelebt sehen. Er führte seinen Kampf aus rein ethischer Motivation ohne Haß und ohne Gewalttaten.

Ich glaube nicht, daß die Idee der universalen Nächstenliebe mit objektiver Gültigkeit begründet werden könnte. Diese Idee hat den logischen Status eines Grundprinzips, eines moralischen „Axioms“, das nur entweder anerkannt oder abgelehnt werden kann. Es besteht aber die Möglichkeit, Menschen im Erziehungsprozeß für den moralischen Wert dieser Idee empfindsamer zu machen. Diese große Aufgabe stellte sich Gandhi.

In politischen Konflikten ist die Selbstbegrenzung der Kampfmethoden, die durch eine echte Sorge um das Wohl des Gegners motiviert wird, ein eher seltenes Phänomen, ein Phänomen der moralischen Elite. Massen brauchen zusätzlich andere Argumente. Aber auch die Elite würde in der Regel ihren Kampf nicht aufnehmen ohne die Hoffnung, daß der moralisch akzeptable Kampf erfolgreich sein wird. Wie es Johan Galtung sagte: „Es muß ein gewisses Vertrauen nicht nur in die Richtigkeit des Zieles geben, für das man sich einsetzt, sondern auch darauf, daß es erreicht werden kann.“¹⁶ Darum versuchen Menschen, denen die geschilderte moralische Motivation wichtig ist, das Postulat der Gewaltfreiheit auch pragmatisch zu begründen, zu zeigen, daß die gewaltfreie Methode politisch wirksam ist.

„Der wahrhaft wirksame Widerstand liegt in der Gewaltfreiheit“, erklärte Gandhi. Gandhi versprach dem indischen Volk einen sicheren Sieg im gewaltfreien Kampf: das Erreichen der nationalen Unabhängigkeit. Bei Beginn seiner Aktionen sollte es sogar ein Sieg in einem Jahr sein.

Gandhi behauptete, daß es für einen echten Satyagrahi so etwas wie Niederlage gar nicht geben kann, und er konnte das behaupten, weil er mit dem Wort „Erfolg“ oder „Sieg“ nicht immer dasselbe meinte. Meistens ging es um den Erfolg im Erreichen des konkreten politischen Zieles, manchmal aber handelte es sich um einen rein moralischen Sieg – um Standhaftigkeit, heldenhafte Treue zum Wahren und zum Guten, sogar wenn es das Leben kosten sollte. „In der Tat liegt der Sieg in der Fähigkeit zu sterben und dabei zu versuchen, dem Gegner Einsicht in die Wahrheit zu geben“, erklärte Gandhi.

Gandhi behauptete, Verzicht auf Gewalt sei nicht nur das sittlich

edelster Verhalten, sondern zugleich auch die klügste, erfolgreichste Taktik. Der mit Waffen erkämpfte Erfolg sei eine Täuschung; er löse Probleme nur kurzfristig und müsse mit späterem Mißerfolg bezahlt werden.

In seiner unbeugsamen Sicherheit des positiven Effektes von gewaltfreien Aktionen stützte sich Gandhi auf seinen metaphysischen Optimismus, welcher der hinduistischen Weltauffassung entstammte. Gandhi glaubte, daß die Welt von moralischen Gesetzmäßigkeiten regiert wird, die mit „wissenschaftlicher Genauigkeit“ arbeiten: Das moralisch Gute muß letzten Endes immer Gutes, das moralisch Böse immer Böses erzeugen. Eine gute Einstellung, ein guter Gedanke, ein gutes Wort, eine gute Tat *müssen* infolge der kosmischen Ordnung gute Wirkungen haben – wenn nicht sofort, dann gewiß in naher oder ferner Zukunft.

Gandhi sagte, daß ein lebendiger Glauben an Gewaltfreiheit nicht möglich sei ohne einen lebendigen Glauben an Gott. Erst dieser Glauben befähige den Menschen zum Mut, „ohne Zorn, ohne Angst und ohne Vergeltung zu sterben“. Den Gottesbegriff gebrauchte aber Gandhi sehr breit und elastisch: „God is Life, Truth, Light. He is Love. He is the supreme Good.“¹⁷ Oder: „To me God is Truth and Love. God is fearlessness, God is the source of Light and Life, and yet He is above and beyond all these.“¹⁸ Für Gandhi war sein „lebendiger Glauben an Gott“ gewiß eine höchst wichtige sittlich motivierende Kraft. Um aber auch Agnostikern und Atheisten die Fähigkeit zum sittlich guten Verhalten nicht abzusprechen, um eine Brücke zu ihnen zu schlagen und eine gemeinsame Grundlage mit ihnen zu haben, erklärte Gandhi in späterer Zeit, „Wahrheit“ sei gleichbedeutend mit „Gott“, das Wahre und Gott seien austauschbare Begriffe, wobei für ihn das Wahre zugleich das sittlich Gute bedeutete.

Ich werde hier von metaphysischen Voraussetzungen absehen und mich pragmatischen Argumenten zuwenden, die empirisch überprüfbar sind.

Argumente, die Gandhi gebrauchte, können wir heute bei vielen Befürwortern der Gewaltfreiheit finden, auch solchen, die sich nicht auf Gandhi berufen.¹⁹

Beim Ablehnen von Gewalt wird oft auf die Gefahr einer Eskalation von Gewalt und Gegengewalt hingewiesen, deren Beherrschung sich als unmöglich erweisen könnte; die Kette der Gewalt könne nur durch Verzicht auf Gewalt abgebrochen werden. Es wird auch auf den moralisch abstumpfenden, Charakter verderbenden Effekt von Gewalttaten hingewiesen. Für Gandhi stand es fest, daß Menschen, die sich im Kampf um Indiens Unabhängigkeit an gewaltsamen Taten beteiligen würden, nicht fähig sein würden, eine bessere Gesellschaft zu schaffen.

Verzicht auf Gewalt im Erstreben von politischen Zielen hat sich vielfach als erfolgreich erwiesen. Hier spielen gewisse psychologische

Gesetzmäßigkeiten eine Rolle. Das Bekunden von Wohlwollen, Friedfertigkeit, Bereitschaft zum Dialog und Achtung der Menschenwürde schwächt die negativen Einstellungen des Gegners ab – reduziert sein irrationales, durch Angst motiviertes Handeln, macht ihn offen für sachliche Argumente und kompromißbereit. Die zur Gewalt alternativen Mittel können demnach eine erzieherische und im gewissen Maße entwaffnende Rolle spielen. Sie schaffen die Möglichkeit einer fairen Auseinandersetzung, eines gerechten Austragens und Bewältigens des Konflikts, sowie der weiteren Koexistenz auf humanerer Ebene.

Befürworter der Gewaltfreiheit behaupten richtig, daß man auf die Nutzung dieser Gesetzmäßigkeiten nicht verzichten darf. Neben ihnen bestehen aber auch andere, die meistens verschwiegen werden. Es kann nämlich sein, daß sich ein Mensch durch die moralische Überlegenheit seines Opponenten gedemütigt fühlt und daß ihn die engelhafte Milde des Opponenten zu umso größerer Aggressivität provoziert. Außerdem muß bedacht werden, daß Menschen im politischen Kampf einander oft nicht als Individuen begegnen, die den ganzen Reichtum ihrer möglichen Reaktionen zum Ausdruck bringen können, sondern als Träger gewisser Rollen, als Vertreter antagonistischer Gruppen und daß diese Gruppen einen Druck ausüben, ihre partikulären Interessen kompromißlos zu vertreten. Natürlich ist das nicht richtig, doch ist das eine Tatsache, die es erschwert, sich dem Wohlwollen des Partners zu öffnen.

Gandhi bestand auf der eingeborenen Güte der menschlichen Natur. Es muß aber realistisch die Tatsache berücksichtigt werden, daß manche Menschen taub für die Stimme des sittlich Guten zu sein scheinen und daß solche Menschen immer wieder die höchsten Stufen der Macht anstreben und erreichen. Beispiele dafür gibt es genug. Gandhi hat 1939 einen Friedensappell an Hitler gerichtet. Er hat Hitler später als mordgierigen Tyrannen bezeichnet. Hitler und Stalin waren die zwei Politiker, über die sich Gandhi – *ausnahmsweise* – extrem negativ äußerte. Gandhi sagte, es müsse zum Glaubenssatz jedes Satyagrahi werden, „daß es keinen noch so gefallen Menschen in dieser Welt gibt, der nicht durch Liebe bekehrt werden kann“²⁰. Wenn das nicht gelingt, sagte Gandhi, so ist offensichtlich die Liebe nicht stark genug. Ich vermute, Gandhis Glaubenssatz ist als Hypothese, mit der man jedem Opponenten beim Versuch der Dialogaufnahme begegnen sollte, richtig. Im Erziehungsprozeß ist diese Hypothese unentbehrlich. Gandhi war fähig, an die Bekehrbarkeit eines jeden Menschen zu glauben, zugleich aber ganz nüchtern, realitätsnah zu handeln.

Verzicht auf Gewalt aus echtem Wohlwollen hat sich vielmals als erfolgreich erwiesen. Er kann also außer rein ethischem Wert auch pragmatische Bedeutung haben. Was ich hier jedoch versuche, ist aufzuzeigen, daß die Reaktion auf Güte und Wohlwollen nicht immer Güte und Wohlwollen ist und daß deshalb die Methode der Gewalt-

freiheit nicht als Rezept auf sicheren Erfolg eingeschätzt werden darf. Es ist durchaus möglich, moralisch zu siegen, indem man von der Idee der universalen Nächstenliebe nicht abweicht, aber empirisch zu verlieren, was das angestrebte konkrete politische Ziel betrifft. Darum kann es Situationen geben, in denen die Wahl zwischen prinzipiellem Gewaltverzicht und effizientem Handeln, besonders wenn es um die sofortige oder baldige Effizienz geht, für einen verantwortungsbewußten Menschen ein echtes Dilemma bedeuten.

Zugleich muß aber festgestellt werden, daß es im politischen Kampf überhaupt keine Garantie auf Erfolg gibt, gleichwohl ob der Kampf gewaltsam verläuft oder nicht. Im politischen Kampf kann man immer nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf Erfolg rechnen. Doch spricht auch bei der pragmatischen Einstellung vieles für Verzicht auf Gewalt. In der liberalen Demokratie gibt es beim Versuch, Reformen herbeizuführen, keinerlei Rechtfertigung für Gewalttaten, wie sie z.B. von Terroristen ausgeführt werden, denn es stehen gewaltfreie Mittel zur Verfügung. In einem Unrechtsstaat aber, insbesondere in einem Terrorstaat, verfügt die Regierung über genügend Macht, um auf jeden gewalttätigen Widerstand der Bürger mit vielfach größerer Gewalt zu antworten und den Widerstand blutig zu beenden. In einem Terrorstaat hat gewaltsamer Widerstand geringere Erfolgchancen als z.B. manche Formen des zivilen Ungehorsams. Die Unterdrückungsmaßnahmen der totalitären Regierung sind meistens so hart, daß nach gewaltsamen Aktionen der Freiheitsraum der Menschen im Terrorstaat noch enger wird und daß sich ihre Lebensbedingungen verschlechtern.

Ich habe bisher Situationen berücksichtigt, in denen Anwendung von Gewalt dem Erreichen eines positiv bewerteten Zieles dienen soll. Gewaltsame politische Aktionen sind aber nicht immer zweckdienlich gedacht. Manchmal sind sie nichts anderes als ein Ausbruch machtloser Verzweiflung, oder ein Ausbruch angehäufter Aggressionen, eine Entladung von Haß und Neid, von Rache- und Vergeltungsbedürfnis.

In nichtdemokratischen Staaten kommt es nur selten zu größeren organisierten Widerstandsaktionen – solchen, die in manchen Demokratien fast schon zum Alltag gehören. Auch wenn diese Aktionen gewaltfreien Charakter haben, werden sie von der Regierung nicht geduldet. So war auch 1981 das Schicksal der Bewegung „Solidarnosc“, zu der sich 10 Millionen Bürger bekannten.

Zur Zeit des Kommunismus wurden aber in manchen Staaten (z.B. in Polen) verschiedene Formen des gewaltfreien Widerstandes von einzelnen Bürgern jahrzehntelang geübt. Ihr Ausmaß hing nur zum Teil von der Härte der drohenden Strafen ab. Gesellschaften, denen der Kommunismus aufgedrängt wurde, unterschieden sich voneinander hinsichtlich ihrer Kritiklosigkeit, ihres Opportunismus sowie ihrer Bereitschaft,

sich den Verordnungen, die von der Staatsmacht kamen, gehorsam zu fügen.

Erstens war es der innere Widerstand. Trotz Einsetzung eines gewaltigen Propagandaapparates blieb so mancher Bürger in seiner Haltung unbeeinflusst und distanziert. Er war sich dessen bewußt, welche Freiheiten ihm vorenthalten blieben, und akzeptierte die Gesellschaftsordnung im eigenen Lande nicht. Zugleich wußte er aber, daß es nicht in seiner Macht steht, zur Verwirklichung anderer Gesellschaftsstrukturen beizutragen. Unter den nur inneren Widerstand Leistenden gab es potentielle Aktivisten einer organisierten Widerstandsbewegung, sollten sich Hoffnungen oder nur Illusionen auf eine Demokratisierung des Systems ergeben.

Zweitens waren es verschiedene Arten eines permanenten, aktiven aber stillen Widerstandes, die zwar nichts Spektakuläres in sich hatten, die aber – wenn von einer großen Zahl der Bürger geübt – darüber entschieden, daß es sich auch in einem nichtdemokratischen Staat einigermaßen menschlich leben, künstlerisch schaffen, sinnvoll auf dem Gebiet der Wissenschaft und auf vielen anderen Gebieten arbeiten ließ. So machten Menschen z. B. einfach Gebrauch von den formal gewährten, aber faktisch nicht zugelassenen Freiheiten oder nahmen verschiedene Verordnungen einfach nicht zur Kenntnis oder umgingen Gesetze, die sie nicht gutheißen konnten. Je mehr Bürger diesen stillen Widerstand leisteten, umso machtloser waren die Machthaber, solange sie es vermieden, evidenten Terror einzuführen. All dies wurde nicht getan, um die öffentliche Meinung zu beeinflussen; die öffentliche Meinung hatte man meistens auch ohnehin auf seiner Seite. Man tat es auch nicht, um etwas an den Verordnungen und Gesetzen zu ändern; es bestand nicht die Chance dafür. Wahrscheinlich war oftmals die Bewahrung der eigenen Integrität ein wichtiger Faktor, die Treue zu sich selbst, aber auch der Glaube, daß man im eigenen Wirkungskreis – es mochte ein ganz bescheidener Wirkungskreis sein – als Gegenpraxis zu den nicht akzeptierten Erwartungen der Machthaber etwas Positives tut. Die Differenz zwischen dem, was von oben angeordnet wurde, und der gelebten gesellschaftlichen Wirklichkeit konnte infolge dieses stillen, gewaltfreien Widerstands in einem nichtdemokratischen Staat sehr groß werden.



Ziviler Ungehorsam kann jetzt schon als eine ausprobierte Form des gewaltfreien Kampfes in innerstaatlichen Konflikten angesehen werden, und es ist eine Form des Kampfes mit Erfolgchancen. Nehru hat diesen Kampf als moralisches Äquivalent des Krieges bezeichnet. Es ist ein Äquivalent der blutigen Anschläge, der Aufstände, der Bürgerkriege.

Wie verhält es sich im Falle *zwischenstaatlicher* Konflikte? Wahr-

scheinlich vertreten heute mehr Menschen als früher den Standpunkt, daß alle zwischenstaatliche Konflikte nur auf dem Wege von Verhandlungen und nicht der Kriege beigelegt werden müssen. Was ist aber konkret zu tun, wenn es bereits zu einem Krieg gekommen ist? Haben wir eine klare Antwort auf diese Frage? Wie soll sich ein Volk dem Aggressor gegenüber verhalten? Wie soll es gewaltfrei auf seinen Rechten bestehen? Gandhi hat eine Antwort auf diese Fragen gesucht, als Indien im Zweiten Weltkrieg von Japan bedroht gewesen ist. Heute werden diesbezügliche Überlegungen angestellt, Untersuchungen vorgenommen, und es bleibt zu hoffen, daß sie uns zusammen mit Gandhis Anregungen ein Stück weiter zu einer Welt führen werden, auf der auf Waffen des einen Staates nicht unbedingt mit Waffen des anderen Staates geantwortet wird. Die Umstellung auf gewaltfreie Aktionen ist aber in diesem Fall schwieriger als in innerstaatlichen Konflikten, u. a. darum, weil unsere erzieherische Tradition immer Kriege und militärische Siege verherrlicht hat und weil sie so großen Wert gelegt hat auf Tapferkeit eines Soldaten und so geringen auf Zivilcourage. Völker sind heute immer noch stolz auf ihre militärischen Siege! Das Tragische *absolut jeder* blutigen Auseinandersetzung, auch jener, die uns eventuell berechtigt zu sein scheint, wird meistens auch heute noch gar nicht wahrgenommen.

Albert Schweitzer sprach 1918 zum Gedächtnis der Toten des Ersten Weltkrieges Worte, die leider an Aktualität nicht verloren haben: „Zu leicht dachte man in allen Völkern von Wohl und Weh des einzelnen Menschen. Zu gering beurteilte man das Menschenleben, diesen geheimnisvollen, unersetzlichen Wert. Zu leichtsinnig sprach man vom Krieg und dem Elend, das er bringt. Man war gewohnt, so und so viele Menschenleben in Rechnung zu setzen und verherrlichte und besang diese Unmenschlichkeit. (...) Unsere Kinder sollen es von uns erfahren und als Vermächtnis in ihr Leben hinausnehmen, daß das Gebot ‚du sollst nicht töten‘ eine viel tiefere Bedeutung hat, als die Menschen, die uns erzogen und wir selbst für wahr gelten ließen.“²¹

Ich zitiere Gandhis Aufruf, der an jeden von uns gerichtet ist: „Ein Einzelner kann den Lebensstil der Zukunft praktizieren – den gewaltfreien Weg – ohne auf andere warten zu müssen. Und wenn es ein Einzelner kann, können es nicht auch Gruppen, ganze Nationen? Die Menschen zögern oft, einen Anfang zu machen, weil sie fühlen, daß das Ziel nicht vollständig erreicht werden kann. Diese Geisteshaltung ist genau unser größtes Hindernis auf dem Weg zum Fortschritt, ein Hindernis, das jeder Mensch, sofern er nur will, aus dem Weg räumen kann.“²² Jeder solle das Richtige tun, ungeachtet dessen, wie sein Nachbar darauf reagiert, sagte Gandhi.

Für Gandhi war Gewaltfreiheit viel mehr als Abkehr von Waffen. Für Gandhi war Gewaltfreiheit eine *Lebensweise*. Wenn dem Gewaltver-

zicht auch rein ethische, nicht nur pragmatische Motive zugrunde liegen, bedeutet das eine ganz fundamentale existentielle Entscheidung. Es ist die Wahl der eigenen Persönlichkeit und des eigenen Lebensstils. Diese Wahl trägt ihren Wert und Lohn schon in sich.

Anmerkungen

- 1 Gandhi-Informations-Zentrum (Hrsg.): *My life is my message: das Leben und Wirken von M.K. Gandhi*, Kassel 1988, S. 175
- 2 ebd., S. 135
- 3 D.G. Tendulkar: *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi*. Bd. 5, Bombay 1952, S. 388
- 4 *My life is my message*, a.a.O., S. 159
- 5 W.E. Mühlmann: *Mahatma Gandhi. Der Mann, sein Werk und seine Wirkung*, Tübingen 1950, S. 152
- 6 *My life is my message*, a.a.O., S. 135
- 7 ebd.
- 8 ebd., S. 130
- 9 ebd.
- 10 ebd., S. 136
- 11 J. Galtung: *Der Weg ist das Ziel. Gandhi und die Alternativbewegung*, Wuppertal 1987, S. 72
- 12 H. Arendt: *Macht und Gewalt*, München 1985, S. 54
- 13 W.E. Mühlmann, a.a.O., S. 210
- 14 Nachdruck in „*Harijan*“, 27.5.1939
- 15 *Mahatma Gandhi und Martin Buber: Juden, Palästina und Araber*, München 1961, S. 12 und 13
- 16 J. Galtung, a.a.O., S. 198
- 17 M.S. Deshpande: *Light of India. Message of Mahatmaji*, Bombay 1950, S. 59
- 18 ebd., S. 62
- 19 Vgl. zum Beispiel P. Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, S. 262-272
- 20 *My life is my message*, a.a.O., S. 155
- 21 A. Schweitzer: *Straßburger Predigten*, München 1966, S. 109-110
- 22 *My life is my message*, a.a.O., S. 159

Literatur

- H. Arendt: *Macht und Gewalt*, München 1985.
- Chr. Bartolf: *Emanzipation vom bewußten Paria*. Berlin 1993 (Schriften zur Gewaltfreiheit, Nr. 1, Gandhi-Informations-Zentrum).
- J. Galtung: *Der Weg ist das Ziel. Gandhi und die Alternativbewegung*, Wuppertal 1987.
- M.K. Gandhi: *Non-Violence in Peace and War* (2 Bde.), Ahmedabad 1962.
- Gandhi-Informations-Zentrum (Hrsg.): *My life is my message: das Leben und Wirken von M.K. Gandhi*, Kassel 1988.
- Mahatma Gandhi und Martin Buber: *Juden, Palästina und Araber*, München 1961.
- Mahatma Gandhi: *Die Lehre vom Schwert* (Hrsg. W. Sternstein), Oberwil bei Zug (Schweiz) 1990.
- W.E. Mühlmann: *Mahatma Gandhi. Der Mann, sein Werk und seine Wirkung*, Tübingen 1950.
- J. Nehru: *An Autobiography*, New Delhi 1962.
- J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1979.
- H.J. Schultz (Hrsg.): *Politik ohne Gewalt?*, Frankfurt 1976.
- P. Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984.
- D.G. Tendulkar: *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi*. Bde. 1-6, Bombay 1951-1953.

Zur Person:

(Frau Professorin Ija Lazari-Pawlowska, emeritierte Ethik-Professorin an der Philosophischen Fakultät der Universität Lodz/Polen, ist Ehrenmitglied des Gandhi-Informations-Zentrums. Sie wurde 1921 in Arniszycze/Polen geboren, studierte Philosophie und Soziologie in Lodz, promovierte 1958 in Warschau mit einer Dissertation über Begriffsbildung in den Geisteswissenschaften. Im Jahr 1962 habilitierte Frau Professorin Ija Lazari-Pawlowska in Warschau mit ihrem Buch über die Ethik von Gandhi („Etyka Gandhiego“, Warschau 1965, leider noch nicht ins Deutsche übersetzt). Bis 1962 dozierte sie Logik, ab 1962 Ethik für Studenten der Philosophie, Soziologie, Psychologie und Pädagogik. Sie nahm in Indien an den offiziellen Gedenkfeierlichkeiten zum 100. Geburtstag Gandhis teil und verfaßte über 150 Publikationen, die derzeit in mehreren Werkbänden publiziert werden. Frau Professorin Ija Lazari-Pawlowska überarbeitete Vortrag und Nachgespräch für diese Publikation.)

Das Nachgespräch

(Diskussionsleitung: Christian Bartolf)

► Wilfried Spohr (Anti-Kriegs-Museum, Berlin): Ich schätze Gandhis Bevorzugung der Gewalt vor der Feigheit. Oft wird denjenigen, die Gewaltfreiheit befürworten, der Vorwurf gemacht, sie seien feige, sie würden Unrecht nicht bekämpfen, sie würden dem Unrecht freien Lauf lassen. Und wenn es so wäre, wäre es auch moralisch nicht zu rechtfertigen: Unrecht unbeachtet bestehen zu lassen. Man sagt, daß das Gegenteil von Liebe nicht Haß sei, nicht Gewalt, sondern Gleichgültigkeit, wenn es keine auffordernde Beziehung mehr gibt zwischen den Konflikten und der Betroffenheit des Beobachters. Wichtig ist, daß solch ein Konflikt den einzelnen innerlich bewegt. Im Fernsehen sieht man die Bilder aus Sarajewo oder Rostock, und wenn einen das kalt läßt, wäre das der allerschlimmste Fall.

Welche Strategie des Widerstands ist erfolgreich? Was kann Erfolg sein? Erfolg, welcher auf Gewalt basiert, kann immer nur ein Mißerfolg sein; denn die Spirale von Gewalt und Gegengewalt würde immer weiter gedreht, und man wäre gezwungen, eine Art Diktator zu sein. Insoweit ist natürlich für mich klar, daß Gewalt nicht sein kann. Aber das Schlimmste ist meiner Ansicht nach eben Feigheit und Interesselosigkeit.

Ich schätze das Zitat von Solschenizyn sehr, welches sinngemäß lautet: „Wer Gewalt zu seiner Methode macht, muß die Lüge zu seinem Prinzip machen.“

* Prof. Ija Lazari-Pawlowska: Ich kann Ihre Bedenken verstehen. Würden Sie aber sagen, daß es immer besser ist, gewaltsam zu handeln, als aus Feigheit auf Gewalt zu verzichten? Mich stört hier das Wort „immer“.

Was Liebe betrifft: Das Gegenteil von Liebe ist für mich eher Haß als Gleichgültigkeit. Aus Haß entsteht nichts Gutes. Gleichgültigkeit gegen fremdes Leid ist aber auch unakzeptabel.

► Wilfried Spohr: Das Problem bleibt doch, daß Menschen sich nicht einmischen, weder gewaltsam noch gewaltfrei. Und man muß doch sagen, daß es ethisch-moralisch nicht gut ist, wenn man dem Unrecht freien Lauf läßt.

* Prof. Ija Lazari-Pawlowska: Ja. Andererseits kann man fragen: Wie weit sind wir zur Einmischung verpflichtet? Sind Unterlassungen immer schlecht? Ist es oft nicht besser, in einer Situation, in der wir glauben, daß gegen ein konkretes Unrecht nur Gewaltmittel zur Verfügung stehen, auf Einmischung zu verzichten? Ich plädiere für Grenzen der sittlich akzeptablen Aktivität – auch im Kampf gegen ein Unrecht. Manchmal scheint Folter die einzige Möglichkeit zu sein, ein Unrecht zu verhüten. Wenn wir auf Folter verzichten, lassen wir eventuell einem Unrecht freien Lauf. Und doch hoffe ich, daß wir auf Folter verzichten. Bei gewaltsamen Mitteln ist der Erfolg tatsächlich oft nur ein Scheinerfolg. Auf Gewalt wird mit Gewalt geantwortet, auf diese Gewalt wieder mit Gegengewalt und so weiter. Ganz allgemein kann man das aber – wie mir scheint – nicht behaupten. Manchmal kann durch Gewalt ein größeres Ausmaß von Gewalt verhütet werden. Darum sind unerwünschte

Folgen nicht unbedingt das einzige und vielleicht nicht das wichtigste Argument gegen Gewalt. Es kann hier um etwas Prinzipielles gehen.

► Ulrich Lentz (Berlin): Strafrechtlich wird auch die unterlassene Hilfeleistung belangt, nicht allein die verbrecherische Tat an sich. Wenn jemand unter die Räuber gefallen ist, wie das am Beispiel des barmherzigen Samariter zu sehen ist, könnte man fragen: Was wäre passiert, wenn der Samariter zum Zeitpunkt gekommen wäre, als die Räuber über den Mann herfielen. Was hätte der Samariter gemacht? Wäre er dann dazwischengetreten? – Wenn nun die Bevölkerung in Bosnien-Herzegowina malträtiert wird und keiner unternimmt was dagegen. Wozu haben sich denn internationale Gemeinschaften gebildet? Diese Organisationen haben nur bestimmte Interessen: Wirtschaftsopportunismus herrscht wie im Fall Kuwait. Nur wenn wirtschaftliche Interesse dahinterstehen wird etwas unternommen, sonst nicht.

* Prof. Ija Lazari-Pawlowska: Gandhi sagte: „Wenn ein Vater von Räufern überfallen wird, dann ist es die Pflicht des Sohnes, den Vater zu verteidigen, auch mit Gewalt.“ Gandhi war nicht ganz konsequent. Es ist jedoch kaum möglich und vielleicht sogar nicht richtig, in dieser Sache ganz konsequent zu sein. Wichtig ist es aber, daß in jedem Fall von Gewaltanwendung dies als ein Übel empfunden wird, auch dann, wenn es ein notwendiges, ein geringes Übel zu sein scheint. Solch eine Einstellung hat weitreichende Konsequenzen: Man ist immer wieder bemüht, Gewalt nach Möglichkeit zu vermeiden. Ich glaube, die Situation des mit Gewalt verteidigten Vaters sollten wir als einen Wertkonflikt auffassen, einen Konflikt, in dem wir das geringere Übel wählen. Wenn der Räuber, der Terrorist, der Aggressor getötet wird, bedeutet das auch etwas Trauriges und Tragisches, denn es ist etwas Furchtbares geschehen: Ein Mensch wurde getötet.

► Zuhörer: Bei der Bevorzugung von Gewalt vor Feigheit, die manche begrüßen, möchte ich mich auf die Seite von Frau Professorin Pawlowska schlagen, deshalb, weil ich glaube, weil 1.) die Gewaltfreiheit die mutigere Form der Auseinandersetzung ist und daß ich auch glaube, daß sich sozusagen keine Lösungen mit Gewalt erreichen lassen, weil einem Konflikt ein Ungerechtigkeitsverhältnis, zumindestens ein Interessenskonflikt zwischen zwei Parteien zugrundeliegt, und diese Probleme müssen gelöst werden. Und das kann man nicht mit Gewalt lösen, weil man möglicherweise das Problem hinauszögert, indem man in Notwehrsituationen vielleicht jemanden tötet, aber das Problem ist damit noch nicht gelöst. Und deswegen will mir gar nicht in den Kopf gehen, daß Gandhi diesen Satz wirklich gesagt hat.

► Ulrich Lentz: Dem Bürger ist Gewaltanwendung mit Recht verboten, Gewalt ist ja auch kriminell – dann müßte staatliche Gewalt ebenso verboten werden; denn sie ist kollektive Gewalt, die vielleicht noch schlimmer ist. Dann müßte man die Verfassung ändern! Daß nicht alle Gewalt vom Volke ausgeht, sondern alle Macht vom Volke, das nur in einem Notwehrfall, der definiert werden muß, im Notfall unter Umständen zur Gewalt greift. Denn es heißt: Not kennt kein Gebot. Aber das sind Ausnahmen, die begründet sein müssen. Die

Ausnahmen dürfen nicht zur Regel werden. Und darum geht es doch!

- ▶ Christian Bartolf: Dem möchte ich hinzufügen, daß gerade dieser Fall der Notwehr und des Ausnahmezustandes dem konservativen Rechtstheoretiker Carl Schmitt vor der Machtübernahme der Nationalsozialisten Schlüsselworte waren, um totalitäre Diktatur letztlich zu rechtfertigen und auch damit die Abschaffung der Demokratie. Insofern sind die Wörter „Ausnahmezustand“, „Notwehr“, „Notstandsbefugnisse“ oder „Notstandsgesetze“ in Deutschland immer die letzte Rechtfertigung für Gewaltanwendung und das Aufrechterhalten von Gewaltinstanzen wie Militär und militarisierte Polizei.
- ▶ Ulrich Lentz: Vernunft Herrschaft wäre nötig oder überhaupt eine Partnerschaft, was auf Koordination letztendlich hinausläuft, nicht auf Subordination!
- ▶ Wilfried Spohr: Bei der Gewalt herrschen klare Verhältnisse, weil sich keiner der Herausforderung entziehen kann. Bei Gewaltausübung geht es allein um adäquate Reaktionen. Es wäre dann ja auch schwachsinnig, bei einem Überfall von mit Keulen Bewaffneten sich dem Kampf zu stellen.
- ▶ Christian Bartolf: Bitte Vorsicht beim Gebrauch dieser diskriminierenden Ausdrücke, auch gegenüber Menschen, die Gewalt anwenden! Ich fände es gut, wenn wir diese Frage ernst nehmen, sollten wir auch nicht in einem Ausschuß zur Anerkennung von Kriegsdienstverweigerern aus Gewissensgründen sitzen, und wenn wir Antworten finden, die dem Ernst dieser Notwehrsituationen gemäß sind. Und vielleicht ist es gut, wenn Frau Professorin Lanzai-Pawlowska über diese immer wieder in das Feld der Diskussion geführte Notwehrsituation etwas sagt; denn es ist genau diese Situation, an der immer wieder die Gewaltrechtfertigung stattfindet.
- * Prof. Ija Lazari-Pawlowska: Für mich besteht doch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Notwehr eines Individuums und kollektiver Notwehr, die meistens staatliche Notwehr ist. Die Idee der Notwehr wird von Befürwortern des Krieges mißbraucht. Aus angeblicher Notwehr kann ein Staat sogar leicht zum Aggressor werden. Und wenn ein Krieg schon geführt wird, berufen sich beide Seiten auf Notwehr. Bei individueller Notwehr sind konkrete Personen in ihrer Existenz direkt bedroht, und ihr Leben soll geschützt werden. Ich bin geneigt, eine Gewalttat in dieser Situation als gerechtfertigt zu beurteilen. Bei staatlicher Notwehr handelt es sich oft gar nicht um das Retten des Lebens konkreter Personen. Im Gegenteil – das Leben sogar der eigenen Bürger wird ohne Skrupel geopfert. Es handelt sich oft nur um ökonomische oder imperialistische Ziele.
- ▶ Kurt Kretschmann (Ökologe, Deserteur im Zweiten Weltkrieg, Bad Freienwalde): Was ist Mut und was ist Feigheit? – Ich habe in meiner Jugend, so weit ich mich erinnern kann, Bekanntschaft gemacht mit Gandhi über ein Buch von Romain Rolland. Gandhis Ideen haben mich begeistert, aber dann kam eine Postkarte in meinen Briefkasten, und auf dieser Postkarte stand: „Sie haben sich an einem bestimmten Tag an einem bestimmten Ort zu melden für den Kriegeinsatz!“ Ich wußte aus der politischen Vergangenheit dieser Jahre

damals, daß wenn ich jetzt – Ich war ja ein überzeugter Gegner des Krieges! – dieser Postkarte, diesem Befehl nicht folgen würde, das mit 95%-iger Sicherheit mein Tod wäre. Also habe ich dieser Aufforderung Folge geleistet, allerdings in dem Bewußtsein, daß dieser faschistische Krieg nicht zum Siege führen kann und daß es ganz wichtig ist, den Versuch zu unternehmen zu überleben. Ich war also überzeugt: Der Krieg geht verloren! Allerdings hatte ich nicht mit solchem Ausmaß gerechnet, und ich hatte auch nicht mit solcher Länge gerechnet! Ich habe dann Schreckliches durchgemacht, war drei Mal zum Tode verurteilt praktisch, es trennten mich nur noch Sekunden davon, ich will darüber hier nicht weiter berichten, aber ich habe wie durch ein unfaßbares Wunder den damaligen Krieg überlebt. Wenn man also hier über diese Fragen spricht, dann ist das eine ungefährliche Sache. Da kann man seinen Gedanken freien Lauf lassen, kann es so hinstellen, kann es so hinstellen. Aber wenn man als junger Mensch in solch einer Situation ist und man kriegt diese Aufforderung... – Denn in der Zeit damals gab es ja so etwas nicht wie eine Verweigerung und irgendeine damit verbundene Bestrafung, sondern man mußte damit rechnen, daß man an die Wand gestellt wird. Ich kenne keine Beispiele, wo jemand den Mut gehabt hätte zu verweigern und überlebt hat. Ich will damit nur sagen: Das reale Leben, wenn es sich so äußert, wie es sich damals geäußert hat – zur Zeit erleben wir das ja nicht direkt bei uns, wir wissen nur, daß es zur Zeit eine ganze Reihe von schrecklichen Kriegen gibt, und wahrscheinlich werden sie noch zunehmen – dann ist das also eine ganz andere Situation. Wir sind hier weit ab vom Schuß! Aber damals war es die Realität. Und wenn ich das auch alles für richtig halte, was Gandhi sagt, so habe ich mir damals gesagt: Ich halte es nicht für gut, wenn ich mich verweigere, obwohl ich ein absoluter Kriegsgegner war, sondern ich halte es für besser, wenn ich den Versuch unternahme zu überleben. Und ich war zwei Jahre in der Hauptkampflinie (HKL) in Rußland, und ich konnte doch von mir sagen, daß ich niemals auf einen russischen Soldaten geschossen habe. Denn ich sagte: Wir sind ja die Verbrecher, die in alle Länder eingedrungen sind, in Polen oder sonstwo, überall. Ich habe mir also nicht vorspannen lassen vor eine militärische Sache wie ein Maschinengewehr und habe diese innere Überzeugung vertreten: Wenn es dazu kommt, dann mußt Du eben damit rechnen, daß Du selbst erschossen wirst. Aber Du wirst nicht schießen! Das habe ich durchgeführt und habe natürlich auch die Konsequenzen tragen müssen, war dann mehrmals beim Gerichtsoffizier (So etwas gab es auch beim deutschen Militär!), und der schrie mich an: „Wenn Sie die blutunterlaufenen Augen der Bolschewisten sehen, dann werden Sie schießen!“ Und damit schmiß er mich heraus! Also, wie gesagt: Mir erschien es richtig, den Versuch zu unternehmen, es war ja nur ein Versuch, zu überleben, um dann meine Kraft für gute Ziele einzusetzen. Und das wurde von meiner Frau vollkommen verstanden und unterstützt, und das haben wir bis heute auch getan. Also, das einmal nur zu dieser Frage: Mut oder Feigheit? War es Feigheit, daß ich dem Befehl gefolgt bin? Wer wird mich dafür verurteilen, wenn er selber vor dieser

Frage stünde?

✱ Prof. Ija Lazari-Pawłowska: In Polen werden meistens alle deutschen Soldaten des Zweiten Weltkrieges als Verbrecher verachtet. Ich habe versucht, meinen Studenten klarzumachen, daß viele Deutsche vor eine tragische Wahl gestellt wurden und daß es vielleicht in einer analogen Situation in Polen nicht mehr Helden gäbe als in Deutschland. Die Alternative zum Kriegseinsatz war Tod. Wir können nach Brecht sagen „Verflucht die Welt, die Helden braucht“ – aber so war die Welt während der Nazizeit. Nun entsteht das Problem, ob Heroismus zur Pflicht gemacht werden darf. Dürfen wir Heroismus nur von uns selbst verlangen oder auch von anderen? Dürfen wir Menschen, die keine Helden sind, verurteilen?

Eigentlich haben Sie als Soldat Widerstand geleistet, weil Sie nicht so gehandelt haben, wie es von Ihnen verlangt wurde. Aber es gab solche, die sich zum Kriegsdienst nicht meldeten: Märtyrer, Helden. Ich bewundere Helden, fühle mich aber nicht fähig, Menschen, die in Grenzsituationen nicht genügend Courage haben, zu verurteilen. Übrigens möchte ich auch hier differenzieren. Maximilian Kolbe *mußte nicht* im Konzentrationslager sein Leben für einen Familienvater opfern. Aber Janusz Korczak *durfte nicht* Kinder seines Waisenhauses verlassen. So sehe ich das jedenfalls. Es besteht auch trotz allem ein Unterschied, ob jemand mit schlechtem Gewissen als einfacher Soldat aus Angst vor Todesstrafe an einem evident verbrecherischen Kriege teilnimmt oder ob er als Mitglied eines Strafkommandos Zivilisten erschießt – zum Beispiel Geiseln im besetzten Warschau oder eine polnische Familie, die es wagte, in ihrer Wohnung ein jüdisches Kind zu verbergen. Im zweiten Fall gibt es für einen anständigen Menschen eigentlich nur ein kategorisches „Nein“.

► Frieder Schöbel (Friedenszentrum Braunschweig): Sie sagten, daß die Wahrscheinlichkeit 95 Prozent war, daß man den Tod gewählt hat, wenn man den Kriegsdienst verweigerte. Diese Behauptung stimmt nicht; denn es gibt inzwischen die ersten Untersuchungen über Deserteure in der deutschen Armee, zum Beispiel über alle Deserteure, die in der Stadt Kassel lebten. Natürlich muß man sagen, daß man, je früher man verweigert hat, desto größer die Wahrscheinlichkeit war zu überleben, aber die Zahlen, die in dem Buch von Jörg Kammler über die Deserteure in Kassel „Ich habe die Metzerei satt...“ genannt werden, besagen, daß von ungefähr 127 Deserteuren etwa 30 ums Leben gekommen sind, also das wäre eine weit geringere Anzahl als 95 Prozent. Also kann man nicht von Anbeginn sagen, es war die Wahl „Leben oder Tod“.

✱ Prof. Ija Lazari-Pawłowska: Aber das Risiko war groß.

► Christian Bartolf: Ich möchte dazu zwei Details anmerken. Es gab in der Zeit bis 1945 50.000 Todesurteile gegen Deserteure, 16.000 davon zumindest wurden vollstreckt, nachweislich; denn die wirklichen Zahlen sind nach wie vor im Dunkeln (trotz der hervorragenden Arbeiten von Fritz Wüllner). Und eine Anmerkung, daß Herr Kretschmann, auf den Sie Bezug genommen haben, nicht allein ein Deserteur im Zweiten Weltkrieg war, sondern seine

Lebenserinnerungen über vierzig Jahre nicht veröffentlicht worden sind, auch aufgrund von Zensur. Wenn einer in diesem Kreise die Möglichkeit findet, ein Gehör bei einem dieser „göttlichen“ Verlage zu finden, damit diese Lebenserinnerungen veröffentlicht werden, dann alleine hätte dieser Abend seinen Sinn gehabt.

► Martina Braun (Begegnungsstätte „Wege zur Gewaltfreiheit“, Eberswalde): Auf der Fahrt hierher, ich bin zwei Stunden gefahren, habe ich im Radio einen Bericht gehört von einer Frau aus Guatemala, die ist genauso alt wie ich, 33 Jahre, aber sie hat den Vater und die Mutter verloren durch reaktionäre Diktatur, durch Gewalt, sie ist selber jetzt dazu übergegangen, bewaffneten Widerstand zu leisten, und ich muß sagen, daß ich das verstehen kann. Ich kann es sehr gut verstehen, und ich bin auch sehr traurig, daß wir auch in diesem Rahmen noch nicht wissen, wie man den Konflikten in Sarajewo friedlich begegnen kann; denn es ist ja auch die Folge von Menschenliebe, daß ich jemanden, der hundert Menschen umbringt, vielleicht lieber selbst erschiesse, damit die hundert am Leben bleiben. Also, ich plädiere für diese Ungeduld und für die Liebe zu den Opfern, die bis jetzt und stündlich sterben müssen.

► Dr. Michael Blume (Autor des Buches „Satyagraha“ über die politische Philosophie Gandhis): Ich finde auch, daß Feigheit und Mut ziemlich abstrakte Begriffe sind und das auch im Sinne Gandhis überhaupt nicht darauf ankommt, ob jetzt die Wahrscheinlichkeit, als Deserteur getötet zu werden, 95 Prozent oder 80 Prozent oder 70 Prozent. Und wir müssen auch sehen, daß Gandhi selber an drei Kriegen teilgenommen hat und daß er 1918 noch Truppen rekrutiert hat für die englische Armee. Ich glaube, daß wir auch vieles, was uns bei Gandhi als inkonsistent erscheint, nur verstehen können, wenn wir einen weiteren Wert in die Diskussion bringen, nämlich die Wahrhaftigkeit. Soweit ich Gandhi verstanden habe: Wenn es überhaupt einen Wert gibt, der absolut gilt für ihn, dann ist es die Wahrhaftigkeit und nicht die Gewaltfreiheit. Das haben Sie schon sehr deutlich gemacht, daß es eben auch für Gandhi Situationen gab, wo Gewalt (Sie nannten es) „das kleinere Übel“ war oder (er sagte auch) „unvermeidbar“. Das geht von Operationen über Euthanasie, Notwehr, Nothilfe auch in die Ernährung. Gandhi hat also von den Menschen erwartet, daß sie das tun, was sie selber für richtig halten. Und wenn sie gewalttätig denken und fühlen, dann hat es keinen Sinn, wenn sie sich gewaltlos geben. Das ist in meinem Verständnis der Sinn, wenn Gandhi sagt: Lieber noch Gewalt als Feigheit! Und mit Feigheit verrät man auch sich selber. Aber Gewaltfreiheit erfordert Furchtlosigkeit. Und das war ein Dilemma für Gandhi; denn er sah sehr wenig Menschen, die furchtlos waren. Wirklich furchtlos waren eigentlich nur die, für die es noch etwas Höheres gab als das Leben. Und das waren die, die Gewaltfreiheit als Glauben praktiziert haben, das waren auch seine Elite-Satyagrahis, und man sieht ja an seinem eigenen Beispiel, daß es gegen Ende auch nicht mehr gelungen ist, Massen zu mobilisieren für gewaltfreie Aktionen, sondern nur noch Einzelaktionen

stattfanden, bis er zu seinen spektakulären Fastenaktionen griff. Also, was ich sagen möchte: Man muß auch Wahrhaftigkeit als Wert noch erwähnen und das als Maßstab für das eigene Handeln nehmen. Und dann kann man natürlich auch nicht jemand anderes vorschreiben, wie er denn gewaltfrei bleiben muß, sondern man muß sagen, daß jeder nur tun kann, was ihm eben im Moment möglich ist. Und er hat das getan, was ihm möglich war, aber man kann nicht von anderen erwarten, gewaltfreie Märtyrer zu werden.

✱ Prof. Ija Lazari-Pawłowska: Das ist eine wichtige Ergänzung. Vielen Dank. Gandhi hat stets betont, daß ihm Wahrheit (Truth) und Gewaltfreiheit (Ahimsa) am wichtigsten sind und daß er Wahrheit (Truth) für nichts opfern würde. Das scheint also – wie Sie es sagten – für Gandhi der einzige, absolut geltende Wert zu sein. Das Wort „Wahrheit“ (Truth) ist aber in seinen Aussagen durchaus nicht eindeutig. Ich habe in meinem polnischen Gandhi-Buch versucht, die vielen verschiedenen Bedeutungen aufzuzeigen. Bei „Wahrheit“ (Truth) geht es nicht immer um Wahrhaftigkeit und nicht immer um Treue zu sich selbst. Ich persönlich ziehe es vor, wenn Menschen, die gewalttätig denken und fühlen, sich in diesem Sinne gewaltlos geben, daß sie nicht Gewalttaten begehen, daß sie trotz der inneren Aggressivität nicht töten – aus welchen Motiven auch immer. Vielleicht war das auch Gandhis Einstellung, denn er scheint von den Massen, die an seinen Aktionen teilnahmen, erwartet zu haben, daß sie sich der Gewalttaten enthalten – auch bei innerer Wut. Die Teilnahme an seinen Aktionen sollte aber freiwillig sein. Es gibt eben Stufen des erreichbar Guten. Wie wichtig auch die innere Gewaltfreiheit sein mag, auf die Gandhi so großen Wert legte, so muß man sich im politischen Kampf vielleicht oft doch nur mit dem Verzicht auf äußere Gewalt begnügen. Aber ich weiß: Meinungen gehen hier auseinander. Und man kann in Gandhis Schriften Belege für verschiedene Einstellungen finden, wenn es um Verzicht auf Gewalt geht.

► Christian Bartolf: Es fehlt noch eine Antwort auf die Situation der Beteiligung am Krieg in Guatemala. Das war ein herausfordernder Wortbeitrag über die Schwierigkeit, aus dem numerischen Denken herauszukommen (lieber einen zu töten als hundert zu töten), und den Konflikt in jedem als revolutionär geltenden Befreiungskampf, in dem letztlich eine numerische Rechnung gilt, daß lieber ein Mensch sterbe, nämlich der Mörder, als daß dieser Amok läuft und Hunderte ermordet, und dieses numerische Denken bleibt oftmals in einer Notwehrsituation als eine „ultima ratio“. Ist das sozusagen ein Grundgesetz oder ein Naturgesetz, daß wir letztlich auf solche Situationen reduziert werden können, wie in Sarajewo oder auch in anderen Orten, wo lediglich die Aufrechnung noch Bestand hat, das reine Zahlenrechnen?

✱ Prof. Ija Lazari-Pawłowska: Das Denken in Zahlen ist mir fremd.

► Martina Braun: Stellen Sie sich doch die Situation vor, nicht in Zahlen – in Personen, in Menschen!

► Wilfried Spohr: Das gleiche Problem besteht auch beim Tyrannenmord. Hinter dem Tyrannen stehen auch noch potentiell Millionen Tote.

✱ Prof. Ija Lazari-Pawłowska: Sie haben es sicher gemerkt, daß in bezug auf komplizierte Situationen oft kein Rezept von mir erwartet werden kann. Auch wenn ich mich für eine Lösung des Konflikts entscheide, bleibt oft die Unsicherheit, ob ich diese Lösung als allgemein gültig postulieren darf. Nicht alles, was wir in einer konkreten Situation als geringeres Übel empfinden, können wir zu einer Anweisung für andere machen. Wenn hundert, zehn oder nur zwei Menschen gerettet werden können, indem man einen einzigen Menschen tötet, werden manche keine Bedenken haben, was zu tun ist. Solche Arithmetik darf meines Erachtens nicht zur ethischen Regel gemacht werden. So einfach geht das nicht. So einfach haben Sie es aber auch nicht gemeint.

► Martina Braun: Aber es sind ja Gefühle da vorhanden gegen den einen, der das moralisch Böse gerade vollbringt. Also, dann habe ich natürlich zu dem ein ganz anderes Gefühl als zu anderen Leuten, die gar nichts davon wissen, daß gerade ihr Haus angezündet wird, ja? Ich meine, die Situation heute im ehemaligen Jugoslawien ist natürlich viel komplizierter, weil es keinen Gegner gibt, alles ist sehr verworren und sehr verwickelt, und diese ganzen Theorien kann man schwierig anwenden. Auch die Aggressivität bei Demonstrationen ist ganz unpersönlich, richtet sich ja nicht gegen jemanden, der mir etwas zugefügt hat, sondern gegen ein Abstraktum.

✱ Prof. Ija Lazari-Pawłowska: Ich wage es nicht zu behaupten, daß ein Mensch niemals einen Menschen töten darf. Ich glaube aber auch nicht, daß es irgendwann die Pflicht eines Menschen ist, einen Menschen zu töten. Diese Tat kann höchstens gerechtfertigt werden. Das Recht auf ein „Nein“ sollte zu den Menschenrechten gehören. Zwingen darf man hier nicht. Es gibt immer mehr Menschen (jetzt auch in Polen), denen ihr Gewissen es nicht erlaubt, an einem Krieg teilzunehmen, weil sie nicht töten wollen. Ist es utopisch zu hoffen, daß ihnen die Zukunft gehört?

► Christian Bartolf: Wenn ich das abschließend als ein Plädoyer auch zur Abschaffung der allgemeinen Wehrpflicht verstehe...

✱ Prof. Ija Lazari-Pawłowska: Ja, eben!

► Christian Bartolf: ... dann, denke ich, haben wir damit immerhin ein Ergebnis an diesem Abend, mit dem wir in Zukunft sicherlich auch arbeiten können. Ich schlage vor, daß wir den Abend jetzt beenden und lade alle diejenigen, die mit Frau Professorin Pawłowska im Gespräch bleiben möchten über das „Recht auf Notwehr“ und das nicht mögliche Inpflichtnehmen anderer Menschen zur Gewaltanwendung bzw. über Fragen des Widerstandsrechts und die Frage, wie die Pflicht zum Widerstand, die grundgesetzlich vorgeschrieben ist, auszuüben ist, wie dieses Problem der Widerstandspflicht in der Praxis mit Sorgfalt zu betrachten ist, morgen in die Erinnerungs- und Begegnungsstätte Bonhoeffer-Haus ein: an diesen symbolischen Ort des Gedenkens an den Theologen Dietrich Bonhoeffer in Berlin-Charlottenburg. Auf Wiedersehen!