Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

Band: 101 (2007)

Heft: 4

Artikel: Ghandi zu Überwindung westlicher Gewaltpolitik : das Gandhi-Buch von Dieter Conrad

Autor: Duchrow, Ulrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-389873

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ulrich Duchrow

Gandhi zur Überwindung westlicher Gewaltpolitik

Das Gandhi-Buch von Dieter Conrad

Die Relevanz des Buches «Gandhi und der Begriff des Politischen» von Dieter Conrad könnte nicht deutlicher hervortreten als in unserer Zeit. Der globale kapitalistische Markt unterwirft alles Leben der Logik der Kapitalakkumulation. Das US-Imperium mit seinen Untergliederungen und Verbündeten schützt diesen Mechanismus durch militärische, politische und ideologische Gewalt. Insbesondere das von ihm vertretene Christentum wird fundamentalistisch gewendet bis hin zur Durchführung von Kreuzzügen. Die Medien verkünden, dass dies alles der Demokratie und den Menschenrechten diene. Um diese durchzusetzen, entwerfen Ideologen des Pentagon den Krieg der Kulturen. Insbesondere der Islam ersetzt das frühere Feindbild des Kommunismus. Die spiegelbildliche Reaktion der Angegriffenen greift zum Gegenterror und ist ebenfalls fundamentalistisch begründet. Menschheit und Erde sind aufs Äusserste gefährdet. In dieser Situation Gandhis Theorie und Praxis der Ökonomie des «Genug für alle» und der gewaltfreien Politik der Wahrheit als interkulturelles Angebot an den Westen vorzustellen, eröffnet überraschende Hoffnungsperspektiven. U.D.

Die Religion ist wesentlich eine

In einer historischen Einführung in Gandhis praktische Politik im Kontext des indischen Befreiungskampfes gegen die britische Kolonialmacht zeigt Conrad, wie Gandhi die gegenseitige Durchdringung von Religion und Politik versteht. Der Kernpunkt besteht darin, dass der *Geist der Wahrheit* zur *Liebe* gegenüber den Kleinsten der Kreaturen und darum in die Politik treibt. Es geht also nicht um die politische Durchsetzung der Interessen einer konkreten Religionsgemeinschaft – gerade dies bekämpft Gandhi gegen Tendenzen einiger hinduistischer und muslimischer Gruppen. Umgekehrt bekämpft er aber auch die Befriedungspolitik der Kolonialmacht. Denn es geht ihm um die *Selbstbestimmung* seines Volkes in Würde und Selbstachtung.

Gandhis Position wird verständlich durch die systematischen Begriffsbestimmungen im 2. Kapitel. Gandhi hat einen *doppelten Religionsbegriff*. Er unterscheidet die konkreten Religionen von der dahinter liegenden eigentlichen Religion, der Bindung an die Wahrheit. Ein Beispiel dafür ist die *Kuhverehrung*

im konkreten Hinduismus. Er interpretiert sie als Ausdruck des Schutzes der gesamten Schöpfung Gottes. Was wie ein abstruser religiöser Aberglauben aussieht, hat eine tiefe religiös-ökologische Bedeutung

Zusammenfassend sagt er: «Es gibt viele Religionen, aber die Religion ist eine» (56). Und diese Religion durchdringt alle Lebensbereiche, denn: «Durch Religion können wir unsere wahre Beziehung zu anderen Lebewesen erkennen.» Mit anderen Worten, Religion zielt auf «serving humanity», auf Dienst an der Menschheit (58). Diese gemeinsame Wahrheit drückt er in der Formel aus: «Gott ist Wahrheit» (60). Aber er dreht diese Formel auch um, damit die Atheisten ebenfalls eingeschlossen sind.

Diese *Wahrheit* ist aber niemals ein Besitz, den man in einem imperialen Verständnis von Mission anderen aufzwingen kann. Vielmehr muss die Wahrheit *kommunikativ* gefunden werden. Darum kann der Zugang zur Wahrheit nur durch Gewaltlosigkeit (non-violence, ahimsa) gekennzeichnet sein. Hieraus ergibt sich für Gandhi die politische Methode des gewaltlosen «Festhaltens» an der Wahrheit, nur so kann die Wahrheit durchgesetzt werden. Da aber die Wahrheit als Ziel nie voll erreichbar ist, muss das Mittel, sie zu erreichen, das Ziel bereits in sich enthalten. *Der Weg ist das Ziel.* Niemals kann das Ziel jedes Mittel heiligen.

Überwindung der reinen Herrschaftspolitik

Auf diesem Hintergrund ergibt sich auch ein *doppelter Begriff von Politik*. Auf der einen Seite grenzt er sich ab gegen eine Reduktion auf den engeren Begriff von Politik im Sinn des Ringens um die Ausübung öffentlicher Macht. Ihm geht es stattdessen um die Überwindung der reinen Herrschaftspolitik durch einen umfassenden Begriff von Politik, der «jegliche Aktivität für die Wohlfahrt der Menschen» einschliesst. Diese Aktivität kann die Form von Widerstandsaktion annehmen oder die Form der Entwicklung und Durchsetzung eines konstruktiven Programms. Ihre *gewaltfreie Durchsetzung* gibt dem politischen Handeln den *religiösen Charakter*. Dabei geht es bei Gewaltfreiheit nicht um passives Hinnehmen, sondern um die «aktiv konfrontierende Gewaltlosigkeit» (69).

Abschied von Mahatma Gandhi am Fluss Jamuna, 31. Januar 1948 (Bild: Henri Cartier-Bresson, Magnum).

Im Gegensatz zu diesem moralisch-religiösen Verständnis von Politik stellt Conrad den *okzidentalen Begriff von Politik* (71ff.). Dieser hat sich weitgehend zur Bezeichnung eines *Handlungsmodus* entwickelt. Einerseits wird er zunehmend benutzt im Blick auf die verschiedenen Handlungsbereiche (Kulturpolitik, Wirtschaftspolitik usw.), andererseits konzentriert er sich auf die Spezifika List und Gewalt als Mittel zur Durchsetzung von Interessen. Dabei spielt mit der Monopolisierung der rechtmässig geordneten physischen Gewalt beim Staat seit Beginn der Neuzeit der Begriff *Gewalt* zur Bestimmung des Politischen die *zentrale Rolle*.

Conrad hebt die prägende Rolle von *Martin Luther* und *Max Weber* hervor. Für Weber gibt es keine Klammer

mehr zwischen evangelischem gewaltfreiem Handeln und politischer Gewaltminimierung, die bei Luther in Gottes Liebeshandeln gegeben ist, sondern er konstatiert einen radikalen Gegensatz zwischen einer «akosmistischen Liebesethik» und dem Handeln der Politik, das er in den Satz fasst: «Für die Politik ist das entscheidende Mittel: die Gewaltsamkeit» (76ff.). Daraus folgert er den Gegensatz zwischen dem Heiligen und dem Politiker. Der eine handelt nach *Gesinnungs- oder Brüderlichkeitsethik,* der andere nach *Verantwortungsethik,* ja, der Politiker muss mit dämonischen Mächten paktieren. Damit verbunden ist die Zweck-Mittel-Unterscheidung. Um ein gutes Ziel zu erreichen, sind die gewaltsamen Mittel gerechtfertigt. Weber steht in der Tradition von *Hobbes*, der den Menschen als atomistisches Individuum versteht, das unaufhörlich nach mehr Macht, Reichtum und Ansehen strebt und deshalb in einen Krieg aller gegen alle verstrickt ist, den nur der Souverän, der Staat in geregelte Bahnen lenken kann. Damit ist Weber inhaltlich der eigentliche *Antipode von Gandhi,* wobei historisch gesehen, der Antipode Webers nicht Gandhi, sondern Tolstoi war.

Gandhi ist in der Tat direkt von *Tolstoi* beeinflusst, obwohl er sich auch charakteristisch von ihm unterscheidet. Zentral für beide ist die Erkenntnis der zutiefst *gewaltsamen Natur des Staates* (84ff.). Daraus zieht Gandhi den zentralen Schluss, dass die *Unterscheidung von Mittel und Zweck* aufgehoben werden muss. Die Ziele selbst werden durch den Modus der Verwirklichung bestimmt. Ja, die Vorstellung eines endgültigen, je zu erreichenden Zustands ist überhaupt abwegig. Denn in dieser Vorstellung liegt der Grund für den Totalitarismus des kapitalistischen Marktes ebenso wie des stalinistischen Planzentralismus.

Das hat ganz praktische Folgen für das politische Vorgehen. Conrad drückt es so aus: *Satyagraha*[1], die gewaltfreie Aktion, stellt sich auf die unvermeidliche Fortsetzung ein, «auf fortwährendes Hervorarbeiten des Richtigen, dessen Verlässlichkeit sich in Machtumwandlungen äussern soll» (86). Dazu zitiert er Gandhi: «Eine gewaltfreie Revolution ist nicht ein Programm der ‹Machtergreifung›, sondern ein Programm zur Transformation von Beziehungen, das in der friedlichen Machtübergabe endet.»

Heute gibt es eine *Befreiungsbewegung,* die genau auf diese Weise arbeitet: die *zapatistische* in Mexiko unter Führung des *Subcomandante Marcos.* Die Zapatistas haben mehrfach betont, dass es ihnen nicht um die Machtergreifung geht, was nur die Eliten austauschen würde, sondern um die Verwandlung von Macht – von autokratischer zu *partizipatorischer Macht.* Darum heisst ihr Leitsatz: «Fragend gehen wir voran.» Auf die Mittel kommt es endgültig an, nicht nur vorläufig. Damit kann es für Gandhi die Unterscheidung von *Gesinnungs-* und *Verantwortungsethik* nicht geben. Es wäre völlig verfehlt, Gandhi als Gesinnungsethiker zu qualifizieren. Ihm geht es um die Transformation der Politik selbst und damit um eine Überwindung der *falschen Alternative* in Begriff und Praxis.

Religion und Politik

Der zweite Teil des Buches beginnt mit einer *Theorie religiösen Handelns* (95ff.). Auf diesem Hintergrund greift Conrad noch einmal die Spannung zwischen religiösem und politischem Handeln in der westlichen Tradition und in der Perspektive Gandhis auf (114ff.). Ausgangspunkt ist die Frage, ob wirklich die *Trennung von Religion und Politik* ohne Schaden aufgehoben werden kann. Sie war ja in Europa die Grundlage für den Frieden nach den Religionskriegen. Ist umgekehrt Gandhis Verbindung von Religion und Politik nicht naiv und gefährlich? Kann Politik wirklich auf Gewalt verzichten?

Um dies weiter aufzuklären, fasst Conrad das Problem bei *Luther* ins Auge

Dieter Conrad: Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt. Herausgegeben von Barbara Conrad-Lütt und mit einer Einführung von Jan Assmann.
Wilhelm Fink Verlag, München 2006, 309 Seiten, EUR 39.90

(117ff.). Für diesen ergibt es sich aus der Tatsache, dass im Neuen Testament sowohl *Römer 13* wie auch die *Bergpredigt* zu finden sind. Wie lassen sich beide Texte verstehen und überhaupt vereinen? Römer 13 scheint die Legitimität politischer Herrschaft einschliesslich der Gewaltanwendung gegen Übeltäter vorauszusetzen, die Bergpredigt dagegen scheint anarchisch dazu aufzufordern, dem Bösen nicht zu widerstehen.

Luthers originelle Lösung besteht in folgendem Ansatz: Ein *Christ* soll nach der Bergpredigt, wenn es um das Recht in eigener Sache geht, sein Recht nicht durchsetzen, sondern Unrecht leiden, aber das Recht bekennen. Wenn hingegen der oder die Nächste Unrecht leidet, ist es für die Christen im *weltlichen Amt* legitim und sogar Pflicht, dem Übel – notfalls mit Gewalt – zu widerstehen, um die betroffenen Nächsten zu schützen. Die Unterscheidung liegt also in der Handlungsorientierung. Dem einzelnen wird ein wirklicher *Rechtsverzicht in eigener Sache* zugemutet, es reicht nicht etwa die innere Einstellung der Feindesliebe, wie Augustin meinte. Luther lehnt auch die mittelalterliche Lösung des Problems ab, wonach im Sinn einer Zweistufenethik die Bergpredigt nur für die Vollkommenen gilt. Auf der anderen Seite ist die *Gewaltanwendung im öffentlichen Amt* für Luther das «fremde Werk der Liebe».

Dieser frühen theologischen Fassung des Problems gegenüber lässt sich nun der eigentliche *Differenzpunkt Gandhis* zum westlichen Ansatz präziser bestimmen als nur in den Weberschen Kategorien von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Gandhi knüpft über Tolstoi bewusst an die Bergpredigt an. Dabei geht er aber über Luther hinaus, denn dessen Position zeigte in der Wirkungsgeschichte, dass das aktive Element des Friedenshandelns nach der Bergpredigt verloren ging. Schon bei Luther selbst zeigt sich in den Bauernkriegsschriften die Schwäche seines Ansatzes. Die *Christenperson* geht über der *Weltperson* verloren. Die Weltperson handelt, in Weberschen Kategorien gesprochen, nach den Eigengesetzlichkeiten der Politik, und diese ist durch Gewalt gekennzeichnet.

Zentral wichtig für Conrads Interpretation ist der Abschnitt, der die Ansätze Luthers und ihrer Weiterentwicklung im Westen, vor allem durch Weber, aus der Perspektive Gandhis kritisch betrachtet (132ff.). Danach ist die *physische Gewalt* der *Abbruch jeglicher Kommunikation.* Das gilt sogar für den zu schützenden Nächsten. Er wird nicht gefragt, ob er gewaltsam geschützt werden oder dem Evangelium entsprechend Unrecht leiden will. Er wird ungefragt zum Objekt des gewaltsamen Schutzes gemacht. Für Gandhi hat das eine ganz konkrete Bedeutung. Denn in Indien spielte sich die britische Kolonialmacht gerade als Schutzmacht auf. Umgekehrt schliesst er für ein unabhängiges indisches Gemeinwesen weder Recht noch Gericht, noch selbst eine Art Polizei aus (135). «Gibt es wirklich nur die bei Luther vorausgesetzte Alternative von passivem Geschehenlassen und gewaltsamer Intervention mit allen bekannten Konsequenzen?» fragt Conrad. Die Antwort liegt in Gandhis Bestimmung der Politik als gegenseitigem Dienst, und zwar als uneigennützigem Dienst, «als Inbegriff aktiver Selbstentäusserung an die Welt» (136).

«Gandhis ‹Neu›-Entdeckung in der Politik bestand im Genau-Nehmen dessen, was ‹Handeln für andere› bedeutet... Gandhis politische Botschaft ist nicht Gewaltlosigkeit, sondern gewaltlose Aktion; daher seine Bemühungen, alles Negative aus Begriff und Terminologie zu tilgen, die Ersetzung von non-resistance oder passive resistance durch Satyagraha... Verzicht auf Gewalt heisst im Rahmen von Satyagraha, dass die Aktion in keinem Falle die Re-Aktion des anderen durch Zerstörung der Person oder Verhinderung ihrer Entschliessung ausschalten darf. Und zwar gilt dies nach beiden Seiten: Das Eintreten für andere

darf nicht zur Ausschaltung des Vertretenen, das Entgegentreten nicht zur Ausschaltung der gegnerischen Person getrieben werden. Weder darf dem einen die ungefragt gewährte Hilfe, Vertretung, Beschützung gegen seinen Willen aufgenötigt bleiben, noch darf dem andern die Entschliessung zur Änderung seines Verhaltens abgeschnitten werden. Aber: die Anderen werden nicht gefragt, ob überhaupt etwas geschehen soll. Sie werden in eine Lage gebracht, in der sie sich entschliessen müssen zu handeln, wenn sie ihren Willen zur Geltung bringen wollen. Sie geraten in Zugzwang» (137ff.).

Bei Gandhi wird Wahrheit «als Ziel einer in sozialer Interaktion unablässig zu erarbeitenden Annäherung» aufgefasst. «Aus Sätzen wie ‹Gott ist Wahrheit›, ‹Wahrheit kommt nicht als Wahrheit, sondern als sogenannte Wahrheit›, ‹Jeder Mensch hat einen Anteil an der Wahrheit› ergeben sich die Rahmenbedingungen eines politischen Handelns, das sich nie als autorisiert betrachten kann, irgendeinen beteiligten anderen Menschen aus der Rolle des Mitspielers zu werfen und zum blossen physischen Objekt zu machen... Der andere wird als mitwirkungsverpflichtet auf Wahrheit hin in Anspruch genommen, das Handeln für ihn ist als Handeln für Wahrheit dialogisch» (149f.).

Transkulturelle Bedeutung

Sodann stellt Conrad die Frage nach der transkulturellen Relevanz der Fragestellung Gandhis (152ff.). Er zeigt zunächst *indische Wurzeln* von Gandhis Position auf, bei denen sich aber nie Gewaltlosigkeit als systematisches politisches Prinzip finden lässt (157). Auf der anderen Seite lassen sich auch *westliche Wurzeln* erkennen, nämlich zuerst bei Tolstoi (161f.). Mit ihm teilt Gandhi die Gesellschaftskritik, die Propagierung des Dorfes gegen die Stadt, die Bedeutung des Dienens, die Universalität der Religion, die Hochschätzung der öffentlichen Meinung als des wahren Mediums gesellschaftlicher Veränderung alternativ zur Gewalt. Hinzu kommen Einflüsse aus dem Buddhismus und vor allem von der Bergpredigt Jesu selbst. Der entscheidende Punkt ist aber nicht, welche Einzelheiten aus welcher Tradition genommen sind, sondern die spezifische Verarbeitung durch Gandhi in seinem konkreten Kontext. Er bekennt freimütig diese Einflüsse, zielt aber im Kern auf eine gemeinsame Menschenkultur. Zusammenfassend sagt Conrad:

«Die Sache selbst, um die es im Zusammenhang der Gewaltlosigkeit geht, ... ist die Systematisierung der gewaltfreien Aktion als der religiös stimmigen Durchsetzungs- und Kampfesmethode der Politik. Neu daran ist im Verhältnis zu den einzelnen Ansätzen im indischen sozialen Leben nicht nur die Verallgemeinerung, sondern auch die Verbindung mit dem Prinzip politischer Verantwortung für den anderen und des nicht eigen-interessierten Eintretens für Gerechtigkeit. Sofern diese Elemente aus Tolstois Interpretation der Nächstenliebe abgeleitet erscheinen, fehlt bei Tolstoi jedoch das aktive Element sozialer Auseinandersetzung, der politische Kampf... Die Sache Kampf ... war ... Gandhi so wichtig, dass er mehrfach betonte und programmatisch für Gewalt noch eher plädierte, wenn die Alternative Unterwerfung oder passives Geschehenlassen von Unrecht sein sollte» (167ff.).

Damit wird der *westliche Staat* gleichsam *naturrechtlich in Frage gestellt*. Naturrecht aber nicht verstanden als dogmatisches System, sondern als Prüfung verschiedener interkultureller Begründungszusammenhänge mit Blick auf die Frage, ob sie das Leben der Menschen gewährleisten.

Grundrechte und Grundpflichten

Als das fundamentalste Grundrecht definiert Gandhi das *Recht auf Leben*, das Recht auf Subsistenz – aber verbunden mit der Erfüllung der Gemeinwohlbezogenen Pflichten. An abstrakt for-

mulierten Grundrechten hat er nicht eigentlich Interesse. Ihm geht es um die konkreten Rechte und Pflichten, die mit diesem Grundrecht auf Leben verbunden sind. Das macht Conrad an zwei überraschenden Forderungen des 11-Punkte-Programms der Unabhängigkeitserklärung des Nationalkongresses von 1930 klar: der Abschaffung der Salzsteuer und der Lizenzierung von Feuerwaffen zur Selbstverteidigung.

Letzteres ist besonders auffallend in Anbetracht von Gandhis Betonung der Gewaltfreiheit. Aber dabei geht es nicht nur um das Naturrecht auf Selbstverteidigung der Einzelnen, sondern um das *Volksrecht auf Widerstand* gegen Unterdrückung. In der Situation Indiens war die Armee Instrument der Fremdbestimmung des Staates durch die ausländische Kolonialmacht. Was Gandhi mit dieser Forderung deshalb meinte, beschreibt Conrad so:

«Stets aber hielt er fest, dass der Weg zur Gewaltlosigkeit über Selbstachtung und Furchtlosigkeit führt, über eine durchaus kriegerisch aufgefasste Tapferkeit, die notfalls im gewaltsamen Kampf zu erwerben und zu erhärten ist. Es geht dabei um die Sicherung des aktiven Charakters und des Wahrheitsbezuges in der gewaltlosen Methode: ihre Eignung als ‹Waffe› im Konfliktaustrag kann sie nur haben, wenn sie nicht mit Passivität, Feigheit oder einer allgemeinen Defizit-Haltung zu verwechseln ist.»

Im Rahmen des Selbstverteidigungsrechts wird das Recht auf *Waffenbesitz* deshalb gefordert, weil es das Recht auf Waffen- und Gewalt*verzicht* mitkonstituiert.

Die *Salzsteuer* ist genau der Punkt, an dem Gandhi später die offene Rebellion praktizierte (198ff.). Er bezeichnete die Salzsteuer als «Crime against humanity», als «Verbrechen gegen die Menschheit». Denn hier geht es um das *Lebensrecht der Armen* für ihren eigenen Bedarf und für die Tierhaltung. Dagegen steht das Produktionsmonopol des Staates an dieser Ressource, die Gandhi mit Luft und Wasser als Lebensgrundlagen vergleicht, die nicht über den Staat mit einer indirekten Steuer belegt werden dürfen. Denn dann könnten sich nur Kaufkräftige diese grundlegenden Lebensmittel leisten. Hinter all dem steht der allgemeinere Gedanke der «eingeborenen Rechte des Menschen auf diejenigen Güter…, die für die Erfüllung des menschlichen Daseins wesentlich sind» (202). Es geht Gandhi nicht um rechtsformale Gleichheit, sondern um die Garantie lebensnotwendiger Grundbedingungen. Deshalb fordert er auch einen *Minimallohn* für jede Arbeit.

Berittene Polizei mit Schlagstöcken und Revolvern treibt im Januar 1931 in Kalkutta Demonstranten auseinander. Ein Jahr zuvor hatte sich der indische Nationalkongress die völlige Unabhängigkeit zum Ziel gesetzt. Das wiederholte Scheitern der Verhandlungen führte zu den Kampagnen des zivilen Ungehorsams. (Bild: «Spektrum der Weltgeschichte», Time-Life 1989, Amsterdam).

Zusammenhang von Eigentum und Gewalt

Hier entsteht nun der zweite grosse Gegensatz zum Westen neben der Bestimmung des Staates durch Gewalt (204ff.). Denn für den Westen ist der Ausgangspunkt «Life, Liberty, Property» – Leben, Freiheit, Eigentum. Gandhi weist den Zusammenhang von Eigentum und Gewalt nach. «Denn der Besitzinstinkt produziert – als Ausschliessung anderer – Gewaltsamkeit. Oder geradezu: Besitz ist Verbrechen» (207). Es geht Gandhi nicht nur, wie in der westlichen Eigentumskritik eines Proudhon oder Rousseau, um die Verteilung des Eigentums. Es geht ihm vielmehr um eine *andere Grundbestimmung des Menschseins* (209).

Im Westen geht es um den «Besitzindividualismus», wie *Macpherson* an *Hobbes* und *Locke* nachgewiesen hat, die als erste die neuzeitlich-kapitalistische Wirklichkeit auf den Begriff brachten. *Eigentum* ist hier mit der menschlichen Freiheit notwendig gegebenes *Fundamentalrecht* (211). Gandhi geht es dagegen um die Freiheit des Individuums, auf Eigentum über das Lebensnotwendige hinaus zu verzichten. Denn Zugriff auf Eigentum über das Lebensnotwendige hinaus bedeutet zugleich *Ausschliessung anderer* – und dies mit Gewaltsamkeit, die durch das Für-Sich-Haben-Wollen produziert wird. «Wo es Besitzgier gibt, gibt es Gewalt», sagt er (217). Und das führt nun direkt zur *Gewalttätigkeit des Staates*. Denn sie ist der rechtsförmige Ausdruck dieses Ausbeutungs- und Beherrschungsinteresses. Eigentum über das Lebensnotwendige hinaus ist an sich schon «Hindernis für die geforderte gewaltlose (= liebende) Zuwendung zur Welt» (218). Das *Kolonialsystem* zeigt in gesteigertem Mass die korrupte Verbindung von «Eigentümergewalt und politischer Gewalttätigkeit».

Gandhi übernimmt einen guten Teil der *Marxschen* und *sozialistischen Kritik,* verwirft aber die Lösung des Problems durch zentralistischen Staatssozialismus. Denn dadurch wird die Staatsgewalt noch einmal gewalttätiger. Er will die *Menschen* selbst *assoziativ* zu den *Subjekten der Lebenserhaltung* machen. Dazu sollte die zentralisierte Industrieproduktion auf ein Minimum beschränkt und mit vollen *Mitbestimmungsrechten der Arbeitenden* organisiert werden. Auch die Zwangsgewalt des Staates soll auf einen minimalen Rest beschränkt werden, in Richtung auf das Ideal einer gewaltfreien Ordnung (221).

Dazu entwickelt er die so genannte *Treuhand-Theorie*. Der Eigentümer soll sein Eigentum von sich aus sozialisieren.[2] Das Eigentum soll er nicht für sich, sondern für andere einsetzen und das heisst unter voller Mitbestimmung aller Betroffenen. Er soll wie alle anderen von einem, wie wir heute sagen, «living wage» leben, d.h. von dem, was er für ein *Leben in Würde* braucht. Die Treuhandordnung soll gleichzeitig zu einer allmählichen Abschaffung staatlicher Gewaltsanktionen führen, die nur nötig sind, solange die Kluft zwischen Arm und Reich wächst.

Es geht aber nicht um gewaltsame Wegnahme des jetzt egoistisch angesammelten Eigentums, sondern um den eigenen *Verzicht* (234ff.). Deshalb ist die Bekämpfung des Diebstahls durch Eigentum nur möglich mit gewaltfreien Methoden wie Streik und Verweigerung und dadurch über die Mobilisierung der *öffentlichen Meinung*.

Darum geht es im letzten Kapitel zentral um die Gedankenfreiheit, Meinungsäusserungsfreiheit, Schreib- und Druckfreiheit und das Recht zur freien Assoziation als weiterem Kernbereich der Grundrechte. Darin ist die *Religionsfreiheit* eingeschlossen. Denn hier geht es um das Aussprechen der Wahrheit.

Was heisst das alles heute?

Das Buch von Dieter Conrad ist von grösster Relevanz nicht nur für die grundsätzliche Kritik der gegenwärtig vom Westen bestimmten politisch-öko-

nomischen (Un-)Ordnung, sondern noch mehr für deren Überwindung. Heute sind das Eigentum und die es schützende Staatsgewalt nicht nur auf Kolonialmächte beschränkt, sondern globalisiert.[3] Das Kapitaleigentum unterwirft die Erde und die Menschheit der Logik der Kapitalakkumulation einer Minderheit über das Lebensnotwendige hinaus. Ebenso hat sich die Staatsmacht zum Schutz dieser Eigentumsakkumulation globalisiert in Form des *Imperiums*. Es bindet die Gewalt nicht einmal mehr an das Recht.[4] Das betrifft aber nicht nur die USA, sondern auch die EU. Beide rüsten für Interventionstruppen zur Verteidigung wirtschaftlicher Interessen.

Gleichzeitig stehen überall in der Welt soziale Bewegungen auf. Ihnen hat Gandhi viel zu sagen. Ein spezielles Problem ist jedoch seine zentrale Frage der Religion. Auf der einen Seite missbrauchen die imperialen Kräfte die Religion als Fundamentalismus. Insbesondere in den USA und auch in Israel diskreditieren sie den jüdisch-christlichen Glauben. Auf der anderen Seite hat die weltweite ökumenische Bewegung unter der Führung des Ökumenischen Rates der Kirchen, des Reformierten Weltbundes und des Lutherischen Weltbundes erstaunlich intensive Prozesse zur Überwindung der kapitalistisch-imperialen Globalisierung in die Wege geleitet und erstaunlich klare Glaubensverpflichtungen erarbeitet. Nur beteiligen sich erst wenige offizielle Kirchen in Europa daran, die meisten zögernd oder gar nicht. Wie kann hier die biblische Botschaft ihre Wirkungen entfalten, zumal angesichts der Tatsache, dass Jesus von Nazareth genau Gandhis Ansatz verfolgte und darum vom Römischen Imperium am Kreuz ermordet wurde, der Todesart für Aufständische und entlaufene Sklaven?

In diesem Zusammenhang spielt noch eine andere Dimension eine zentrale Rolle, nämlich die psychische Wirkung des kapitalistisch-imperialen Neoliberalismus.[5] Dieser spaltet die Menschen in Verlierer und Gewinner. Die Verlierer werden traumatisiert und lethargisch, die Gewinner sind süchtig nach mehr Gewinn und die Mittelklassen sind von Angst und illusionärem Bewusstsein geprägt. So ist es schwierig, die Basis der sozialen Bewegungen zu verbreitern, um im Sinn Gandhis eine Massenbewegung zu mobilisieren.

Das Leben der Menschheit und der Erde steht auf dem Spiel. Die zentrale Frage bleibt: Wie können wir unter den heutigen Bedingungen einen gewaltfreien Kampf zur Verteidigung des Lebensrechts aller Menschen entwickeln? Wie werden wir bereit, Konflikte mit dem eigenen Leben zu bezahlen? Es ist höchste Zeit, von Gandhi zu lernen. Dazu ist dieses Buch eine unschätzbare Hilfe. •

[1] Satyagraha von skr. Satya – Wahrheit (das Seiende) und agraha – Festhalten, Festigkeit, wörtlich Festhalten an der Wahrheit, Festigkeit in der Wahrheit.

[2] Dass dies möglich ist, zeigt die Firma Hoppmann, vgl. Wolfgang Belitz (Hg.), «Vorwärts und nicht vergessen...» Das Reformunternehmen Hoppmann 1961–1997, Hille 1998; Klaus Hoppmann-König, Mehr Gerechtigkeit wagen, Autobiographische Collage, Berlin 2006.

[3] Vgl. Ulrich Duchrow / Franz Hinkelammert, Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, 2. Aufl., Oberursel 2005.

[4] Vgl. Reformierter Weltbund, Eine ökumenische Glaubensverpflichtung gegen das globale Imperium – Für eine befreite Erdengemeinschaft, in: Wie geht es weiter nach den ökumenischen Vollversammlungen?, Heidelberg 2006.

[5] Vgl. Ulrich Duchrow / Reinhold Bianchi / René Krüger / Vincenzo Petracca, Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege zu ihrer Überwindung, Hamburg/Oberursel 2006.

«Man kann Gandhis ganze Bedeutung in die Formel zusammenfassen, dass er den gossartigsten und erfolgreichsten Versuch unternommen habe, die Bergpredigt in die Politik zu übersetzen, anders ausgedrückt: die Politik durch die Bergpredigt zu bestimmen...»

L. Ragaz, Die Bergpredigt und die Politik, in: NW 1932, 6f.