

Ulrich Duchrow: Mahatma Gandhi als Bruder Jesu – Gewaltfreie Gesellschaftsveränderung in inter-religiöser Perspektive, in: Marlene Crüsemann/Carsten Jochum-Bortfeld: Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2009, 223–240.

Ulrich Duchrow

Mahatma Gandhi als Bruder Jesu – Gewaltfreie Gesellschaftsveränderung in inter-religiöser Perspektive

»Ich bin der festen Meinung, dass Europa heute nicht den Geist Gottes oder des Christentums repräsentiert, sondern den Geist Satans. Und Satans Erfolge sind dann am größten, wenn er mit dem Namen Gottes auf den Lippen auftritt. Europa ist heute nur noch dem Namen nach christlich. In Wirklichkeit betet es den Mamon an.« Mahatma Gandhi!

Das 21. Jahrhundert hat mit extremer Gewalt begonnen. In dieser Situation ist es im strengen Sinn lebensnotwendig, nach Quellen für einen grundlegenden Zivilisationswandel zu fragen, der dem Leben dient. Dies war auch das Thema einer Konsultation des ÖRK und des Council for World Mission unter der Frage, wie die jetzige Leben tötende Zivilisation durch eine Leben gebende Zivilisation überwunden werden könnte.² Dort ging es um die Anknüpfung an afrikanische und asiatische Lebenskulturen (Ubuntu und SangSaeng). Andere suchen bei den indigenen Völkern nach alternativen Ansätzen.³ Andere versuchen, die Lehre Buddhas als Ausgangspunkt für ein neues Lebens- und Zivilisationsmodell wiederzuentdecken.⁴ Ich möchte hier gern die Frage stellen, wie Gandhi, der sich selbst aus Quellen verschiedener Religionen und Kulturen nährt, uns helfen kann, einen Jesus wiederzuentdecken, der uns zu einer lebensförderlichen neuen Zivilisation führt. Wer ist das »Wir«? Alle, die aus der Tradition der europäischen Moderne kommen. Seit über 500 Jahren ist diese gekennzeichnet durch das Ineinander von direkter, struktureller und

1. Zitiert nach Sternstein, Gandhi und Jesus, 348.

2. <http://www.cwmission.org/uk/what-we-believe/theological-papers/bringing-together-ubuntu-and-sangsaeng>.

3. Vgl. Duchrow/Hinkelammert, Leben, 299ff.

4. Vgl. u.a. Brodbeck, Wirtschaftsethik; ders., Herrschaft; Thich Nhat Hanh, Jesus und Buddha.

kultureller Gewalt.⁵ Genau damit setzt sich Gandhi auseinander und entwickelt, im Zentrum seines Denkens und Handelns inspiriert von Jesus, einen Ansatz, der die westliche Gewalkultur überwindet.

Das ist auch das Thema zweier Bücher, die auf ganz unterschiedliche Weise ähnliche Fragen stellen: *Dieter Conrad, Gandhi und der Begriff des Politischen: Staat, Religion und Gewalt, 2006, und Wolfgang Sternstein, Gandhi und Jesus. Das Ende des Fundamentalismus, 2009*. Mit ihnen im Gespräch möchte ich meine Überlegungen entwickeln. Die Arbeit des Rechtswissenschaftlers und Südasien spezialisten Dieter Conrad zielt vor allem auf eine politisch-ökonomische Theorie, die die westlichen Theorien, besonders die in der Tradition Max Webers, überwinden kann – und zwar speziell unter dem Aspekt der Gewalt und Gewaltüberwindung. Dabei berücksichtigt er intensiv theologische Traditionen – insbesondere in Bezug auf Martin Luther und Tolstoj (als einer der Hauptvermittler der Jesustradition für Gandhi). Die Frage der Rolle der Religion im Blick auf Gewalt und Gewaltlosigkeit steht im Mittelpunkt der Untersuchungen des Friedensforschers Wolfgang Sternstein. Dabei kritisiert er nicht nur scharf die Verkerrungen von Lehre und Praxis Jesu in der Christentums geschichte, sondern bereits deren Basis in Texten des Ersten und Zweiten Testaments. Seine eigene Position baut er auf der Ringparabel Lessings gegen den »Absolutheitsanspruch der abrahamitischen Religionen« auf (S. 18ff.).

1. Gandhis Theorie und Praxis von Religion und Politik als »Festhalten an der Wahrheit« im Geist der Liebe

Es gibt eine Aussage von Gandhi, die wie in einem Brennglas die Verschränkung der entscheidenden Momente seiner Anschauung zeigt: Religion und Politik, Wahrheit und Liebe im Dienst allen Lebens, gerade wenn dieses schwach und gefährdet ist:

»Um den universellen und alles durchdringenden Geist der Wahrheit von Angesicht zu Angesicht zu sehen, muss man das Geringste der Schöpfung lieben können wie sich selbst. Und ein Mensch, der danach trachtet, kann es sich nicht erlauben, sich aus irgendeinem Bereich des Lebens herauszuhalten. Daher hat mich meine Hingabe an die Wahrheit auf das Gebiet der Politik gezogen, und ich kann ohne das geringste Zögern

und doch in aller Bescheidenheit sagen, dass diejenigen, die sagen, Religion habe nichts mit Politik zu tun, nicht wissen, was Religion bedeutet.«⁶

Damit wird als erstes die fundamentale Trennung von Religion und Politik in der westlichen Neuzeit grundsätzlich in Frage gestellt. Sie prägt bis heute nicht nur die westlichen Gesellschaften, sondern auch die Kirchen und Gemeinden. Es gab und gibt Ansätze in Theologie und Bibelforschung auch im Westen, diese Trennung zu überwinden, aber sie haben sich in den bürgerlichen Gesellschaften und Kirchen nicht durchgesetzt oder sind auch noch nicht konsistent genug entfaltet worden. Das gilt auch und gerade für die inter-religiösen Zusammenhänge. Kann uns Gandhi weiterhelfen?

Für Gandhi ist die eigentliche Religion (in allen Religionen) die Bindung an die Wahrheit:

»Lassen Sie mich erklären, was ich unter Religion verstehe. Es ist nicht die Hindu-Religion, die ich gewiss über allen anderen Religionen hochschätze, sondern die Religion, die über den Hinduismus hinausgeht, die einem das innerste Wesen verändert, die einen unauffösllich an die Wahrheit im Innern bindet und die einen immer mehr reinigt. Es ist das Fortdauernde im Menschen, das keinen Aufwand zu groß ansieht, um zu seinem vollen Ausdruck zu gelangen und das die Seele ganz ruhelos lässt, bis sie sich selbst gefunden, ihren Schöpfer kennen gelernt und die wahre Übereinstimmung zwischen dem Schöpfer und ihr selbst voll verstanden hat.«

Aber diese Verbindung von Seele und Gott als Wahrheit ist nicht weltlos, sondern zielt im Kern auf den Dienst an den Geschöpfen. »Durch Religion vermögen wir unsere Pflichten als Menschen zu kennen. Durch Religion können wir die wahre Beziehung zu anderen Lebewesen erkennen.«⁷ Das dürfen wir aber nicht auf eine einzelne Religion beschränken, sonst verfehlen wir den Sinn von Religion, »serving humanity« (Dienst an der Menschheit) im Kontext der gesamten Schöpfung.⁸ Diese gemeinsame Wahrheit drückt er in der Formel

6. »To see the universal and all-pervading Spirit of Truth face to face one must be able to love the meanest of creation as oneself. And a man who aspires after that cannot afford to keep out of any field of life. That is why my devotion to Truth has drawn me into the field of politics: and I can say without the slightest hesitation, and yet in humility, that those who say that religion has nothing to do with politics do not know what religion means.« CW 39: 401, vgl. Conrad, Gandhi, 29. Die Übersetzungen aus dem Englischen verdanke ich Wilfried Hüfler, Tübingen.

7. Vgl. Conrad, Gandhi, 58, Anm. 126.

8. CW 48: 121.

5. Vgl. z. B. Arrighi, *Twentieth Century*; Duchrow, *Europa*.

aus: »God is Truth/Gott ist Wahrheit«. ⁹ Aber er dreht diese Formel auch um, damit auch die Atheisten eingeschlossen sind: »Wahrheit ist Gott«. »So habe ich gesagt, dass Wahrheit Gott ist. Dieser Gott ist eine lebendige Kraft. Unser Leben ist von dieser Kraft.« ¹⁰

Dieses »Gott ist Wahrheit« und »Wahrheit ist Gott« ist für Sternstein das Zentrum sowohl der »Theologie« Gandhis wie auch seines eigenen Kampfes gegen den Absolutheitsanspruch einer einzelnen Religion. ¹¹

Zusammenfassend bezeichnet er Gandhis Anschauung als pantheistisch (S. 121). Sie verbindet negative Theologie, d. h. Gott ist mit unseren Kategorien schlechterdings nicht zu fassen, und positive Aussagen wie vor allem die untrennbare Einheit von Wahrheit und Liebe in Gott. Dazu zitiert er u. a. folgende Sätze Gandhis, wobei »ahimsa« sowohl Gewaltfreiheit bedeutet wie Liebe im Sinn von Schutz und Förderung allen Lebens:

»Ahimsa ist mein Gott und Wahrheit ist mein Gott. Wenn ich nach Ahimsa Ausschau halte, sagt die Wahrheit: ›Finde sie durch mich‹, und wenn ich nach der Wahrheit Ausschau halte, sagt die Ahimsa: ›Finde sie durch mich.« ¹² Ich sehne mich ungeduldig danach, die Gegenwart meines Schöpfers zu erkennen, der für mich die Wahrheit verkörpert. Aber schon in der ersten Zeit meiner Tätigkeit habe ich erkannt, dass ich, wenn ich die Wahrheit erkennen will, dem Gesetz der Liebe folgen muss, auch wenn es mein Leben kostet.« ¹³

Mit diesem Ansatz geht Gandhi nicht nur auf atheistische Humanisten ein, sondern vor allem auch auf Gautama Buddha. ¹⁴ Der »Erleuchtete« gewann seine Erkenntnis ja gerade aus der empathischen Teilnahme an den leidenden Geschöpfen. Er erkannte, dass Leiden durch die Gier, Aggression und Verblendung entsteht, die dazu verführen, das eigene Ego fälschlicherweise als zu verteidigende Substanz anzusehen statt wahrzunehmen, dass alles, was ist, nur in gegenseitiger Relation und Abhängigkeit existiert. Aus solcher Erkenntnis folgt dann das Mitgefühl und die Achtsamkeit, alles Leben zu schützen und zu fördern. ¹⁵

9. CW 39: 1ff. u. ö., vgl. Conrad, Gandhi, 60.

10. Vgl. ebd., 61.

11. Sternstein, Gandhi und Jesus, 109ff. und 138ff.

12. Young India, 4.6.1925.

13. Mahatma Gandhi: The Nations Voice, 224 f.

14. Vgl. Sternstein, Gandhi und Jesus, 140f., der Buddha als »großen Reformator des Hinduismus« bezeichnet.

15. Vgl. z. B. Thich Nhat Hanh, Jesus und Buddha, und Brodbeck (Anm. 5).

Eine weitere Folgerung aus diesem Ansatz Gandhis ist, dass diese Wahrheit niemals Besitz sein kann, 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 Gewaltfreiheit (ahimsa) gekennzeichnet sein. Hieraus ergibt sich für Gandhi die politische Methode des gewaltlosen »Festhaltens« an der Wahrheit (Satyagraha), nur mit ihrer Hilfe 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. Niemand kann das Ziel jedes Mittel heiligen.

Hier ergibt sich ein *fundamentaler Unterschied zum Westen*. Denn in dessen Wissenschaft, Technik, Politik und Wirtschaft wird Vernunft und Handeln auf die instrumentelle Kalkulation reduziert. Insbesondere *Max Weber* spielt in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle. Für ihn gibt es keine Klammer mehr zwischen evangelischem gewaltfreien Handeln und politischer Gewaltminimierung durch rechtlich begrenzte Gewalt, die noch bei Luther in Gottes Liebeshandeln gegeben war, ¹⁶ sondern er konstatiert einen radikalen Gegensatz zwischen einer »akosmistischen Liebesehtik« und dem Handeln der Politik, das er in den Satz fasst: »für die Politik ist das entscheidende Mittel: die Gewaltamkeit«. ¹⁷ 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 dämönischen 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. ¹⁸ Damit ist Weber inhaltlich der eigentliche Antipode Gandhis.

Conrad stellt 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? Hier ist noch einmal der Begriff der Verant-

16. Vgl. Duchrow, Christenheit, 547ff.

17. Vgl. Conrad, Gandhi, 76ff.

18. Vgl. Duchrow/Hinkelammert, Leben, Kap. 2.

wortung zu thematisieren. Max Weber sagt: » Du sollst dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst ... bist du für seine Überhandnahme verantwortlich.«¹⁹ Weber bestimmt die Verantwortung als Berücksichtigung der Folgen seines Handelns, nun aber genauer: Folgen nicht nur für sich selbst, sondern für andere.

Diese Formulierung knüpft an *Luther* an. Für diesen ergibt sich das Problem aus der Tatsache, dass im Zweiten Testament sowohl Römer 13,1–7 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 voraussetzen, die Bergpredigt dagegen scheint anarchisch dazu aufzufordern, dem Bösen nicht zu widerstehen. Luthers originelle Lösung besteht in zwei miteinander verbundenen Unterscheidungen:

- Zwischen Recht haben auf der einen und Recht nicht durchsetzen, sondern bekennen auf der anderen Seite.
- Zwischen Handeln für sich und für andere.²⁰

Was heißt das? 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:

»Denn mit dem einen siehst du auf dich und auf das Deine, mit dem anderen auf den Nächsten und auf das Seine. An dir und an dem Deinen hältst du dich nach dem Evangelio und leidest Unrecht als ein rechter Christ für dich. An dem anderen und an dem Seinen hältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten, welches das Evangelium nicht verbietet, ja gebietet am andern Ort.«²¹

Dem einzelnen wird also ein wirklicher Rechtsverzicht in eigener Sache zugemutet, es reicht nicht etwa die innere Einstellung der Feindseliebe (*praeparatio cordis*), 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«.

19. Vgl. Conrad, Gandhi, 116.

20. Vgl. Duchrow, Christenheit, 536ff.

21. Von weltlicher Obrigkeit, WA 11: 251; vgl. Conrad, Gandhi, 121.

Dieser frühen theologischen Fassung des Problems gegenüber lässt sich *der eigentliche Differenzpunkt Gandhis zum westlichen Ansatz* präziser als nur in den Weberschen Kategorien von Gesinnungs- und Verantwortungsethik bestimmen. Gandhi knüpft nämlich über Tolstoi bewusst an die Bergpredigt an. Dabei geht er aber über Luther hinaus, denn die Wirkungsgeschichte von dessen Position zeigte, dass das aktive Element des Friedenshandelns nach der Bergpredigt verloren ging. Schon Luther selbst in den Bauernkriegsschriften zeigt einen Sündenfall an, der zwar historisch erklärt werden kann, der aber die Schwäche seines Ansatzes zeigt. Die Christperson geht über der Welperson verloren. Und diese handelt, in Weberschen Kategorien gesprochen, nach den Eigengesetzlichkeiten der Politik, d. h. sie ist durch Gewalt gekennzeichnet. Es ist unbestreitbar, dass die Eigengesetzlichkeit politischer Gewaltausübung die neuzeitliche Form des Politischen bestimmt. Bei Luther verweist Conrad allerdings noch auf die Kernbestimmung des Politischen als »Dienst für andere«, was die Betonung der Verhältnismäßigkeit und Billigkeit (*aequitas*) bei seiner Bestimmung staatlichen Handelns erklärt.²² Aber auch hier ist eine Schwäche zu konstatieren, insofern nämlich bald das Handeln *für andere* in ein Handeln *anstelle anderer* übergeht. Westliche Politik wird durch Repräsentation, nicht durch Partizipation bestimmt.²³

Auf diesem Hintergrund lässt sich der Unterschied Gandhis zu den Ansätzen Luthers und ihrer Weiterentwicklung im Westen, vor allem durch Weber, präzise verstehen.²⁴ Für Gandhi ist die physische, verletzende Gewalt der Abbruch jeglicher Kommunikation. Das gilt sogar für den zu schützenden Nächsten. Er wird nicht gefragt, ob er gewaltsam geschützt 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, was keineswegs eine generelle Rechtfertigung staatlicher Gewalt meint. »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 ak-

22. Vgl. Conrad, Gandhi, 130; Duchrow, Christenheit, 550.

23. Vgl. Conrad, Gandhi, 121, 131.

24. Zum folgenden Conrad, Gandhi, 132ff.

tiver Selbstentäußerung an die Welt« (S. 136). Zusammenfassend stellt Conrad fest:²⁵

»Gandhis ›Neu-Entdeckung in der Politik bestand im Genau-Nehmen dessen, was ›Handeln für andere‹ bedeutet, und damit der systematischen Exploration einer Möglichkeit zwischen strategischem Kollisionshandeln und ›unätziger‹ Kommunikation Das politische Element liegt in der präventiv, bis an die Grenze des Usurpatorischen in Anspruch genommenen Repräsentation. Durch den repräsentativen Vorgriff wird jeweils eine neue Situation geschaffen, auf die der andere, Freund oder Feind, reagieren muss ... 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 Satyagraha²⁶ Verzicht auf Gewalt heißt im Rahmen von Satyagraha, dass die Aktion in keinem Falle die Reaktion des anderen durch Zerstörung der Person oder Verhinderung ihrer Entscheidung ausschalten darf. Und zwar gilt dies nach beiden Seiten: Das Eintreten für andere darf nicht zur Ausschaltung des Vertretenen, das Entgegenreten 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 anderen die Entscheidung 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.«

Ein anderer Begriff dafür ist »aktiv konfrontierende Gewaltlosigkeit«. Sternstein fasst Satyagraha noch positiver:²⁷

»Satyagraha ... ist mehr als bloßer Gewaltverzicht. Es ist die Anwendung einer positiven, aktiven, aufbauenden und befreienden, ja einer schöpferischen und heilenden Kraft. In letzter Konsequenz schließt sie bewusst auf sich genommenes Leiden ein, ohne sich dem Willen des Angreifers zu unterwerfen.«

Conrad nennt Luthers »Recht bekennen auf jedes Risiko hin« »einen Ansatz zu Satyagraha«, was jener aber nicht wirklich als kommunikative politische Methode ausgearbeitet hat.²⁸

25. Conrad, Gandhi, 137ff.

26. »Satyagraha von skr. *Satya* – Wahrheit (das Seiende) und *agraha* – Festhalten, Festigkeit in, wörtlich Festhalten an der Wahrheit, Festigkeit in der Wahrheit. Its root meaning is holding on to truth« (Gandhi vor der Hunter-Commission am 5.1.1920, CW 16:368)«. Vgl. auch Sternstein, Gandhi und Jesus, 156ff.

27. Sternstein, Gandhi und Jesus, 158.

28. Allerdings ist auch Luther überzeugt, dass Handeln nach der Bergpredigt optimales po-

Im Blick auf die heutige Situation stellt sich die Frage nach der *transkulturellen Relevanz Gandhis*.²⁹ Seine Position hat zunächst indische Wurzeln, bei denen sich aber nie Gewaltlosigkeit als systematisches politisches Prinzip finden lässt. Auf der anderen Seite lassen sich auch christliche Wurzeln erkennen, nämlich zuerst im Blick auf Tolstoi, aber vor allem auf die Bergpredigt Jesu selbst. Mit Tolstoi teilt Gandhi die Gesellschaftskritik, die Propagerung 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. Der entscheidende Punkt ist aber nicht, welche Einflüsse heiten 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, das non prius auditum am Beitrage Gandhis, das in seinem eigenen Sinn erst einmal zu bemerken und zu verstehen ist, ist die Systematisierung der gewaltfreien Aktion als der religiös stimmigen Durchsetzungs- und Kampfmethode 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 betont und programmatisch für Gewalt noch eher plädierte, wenn die Alternative Untertwerfung oder passives Geschehenlassen von Unrecht sein sollte.«³⁰

Damit wird der westliche Staat gleichsam naturrechtlich in Frage gestellt. Naturrecht aber nicht als dogmatisches System, sondern als Prüfung verschiedener, interkultureller Begründungszusammenhänge im Blick auf die Frage, ob sie das Leben der Menschen gewährleisten. Das gilt auch im Bereich der Wirtschaft.

²⁹litisches Verhalten ist, weil Eintracht und Frieden im letzten Grund den Bestand des Gemeinwesens und das Wohl des Nächsten bedingen. Vgl. Duchrow, Christenheit, 550.

29. Vgl. Conrad, Gandhi, 157ff. und Sternstein, Gandhi und Jesus, 39ff. u. ö.

30. Conrad, Gandhi, 167ff. und Sternstein, Gandhi und Jesus, 166.

2. Wirtschaft als strukturelle Gewalt durch gierige Eigentumsvermehrung oder Wirtschaft des Genuß für das Leben aller?

Ein Wort von Gandhi ist zum geflügelten Wort geworden: »There is enough for everybody's need, but not for everybody's greed« (Es ist genug da zur Befriedigung der Bedürfnisse aller, aber nicht zur Befriedigung der Gier von allen). Er nennt eine Wirtschaft nach diesem Motto »Sarwodaya«, Wohlfahrt für alle.³¹ Damit ist »Leben« der zentrale Bezugspunkt des Wirtschaftens. Das wird deutlich aus seiner Anschauung der *Grundrechte und Grundpflichten*. Als das fundamentalste Grundrecht definiert er das Recht auf Leben, das Recht auf Subsistenz – aber dies verbunden mit der Erfüllung der gemeinwohlbezogenen Pflichten: »Das Grundrecht auf Leben erwächst uns nur, wenn wir die Pflicht der Weltbürgerschaft erfüllen«.³² An abstrakt formulierten Grundrechten hat er nicht eigentlich Interesse. Ihm geht es um die konkreten Rechte und Pflichten, die mit diesem Grundrecht auf Leben verbunden sind. Das zeigt sich besonders deutlich an einer Forderung des 11-Punkte-Programms der Unabhängigkeitserklärung des Nationalkongresses von 1930: der Abschaffung der Salzsteuer.³³

Die *Salzsteuer* ist genau der Punkt, an dem Gandhi später die offene Rebellion praktizierte.³⁴ Er bezeichnete die Salzsteuer 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 wie das Stehlen dieser Ressource, die Gandhi mit Luft und Wasser als Lebensgrundlage vergleicht und die deshalb nicht über den Staat mit einer indirekten Steuer belegt werden darf. Denn dann könnten sich nur Kaufkräftige diese grundlegenden Lebensmittel leisten. D. h. es geht um die Sicherung menschenwürdiger Subsistenz. »Jeder Mensch hat ein Recht, zu leben und somit die nötigen Mittel zu finden, um sich zu ernähren und wo nötig sich zu kleiden und eine Unterkunft zu bekommen.«³⁵ Es geht ihm nicht um rechtsformale Gleichheit, sondern um die Garantie lebensnotwendiger Grundbedingungen. Deshalb fordert er auch einen Mindestlohn für jede Arbeit. Das ist für ihn die Kehrseite der anderen Grundaussage, dass jeder das Recht zu leben und zu

essen hat, wenn er durch körperliche Arbeit (und später nimmt er die geistige Arbeit dazu) seinen Lebensunterhalt verdient (die Lehre von bread labour, die er mit Ruskin und Tolstoi gemeinsam hat). Bei diesem Grundrecht auf Subsistenz geht es auch um die Selbstachtung – wobei ihm nicht das eigene Leben das zentrale Anliegen ist.

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«. Gandhi weist den Zusammenhang von *Eigentum und Gewalt* nach. 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. Im Westen geht es um den »Besitzindividualismus« (possessive individualism), wie Macpherson an Hobbes und Lockes nachgewiesen hat, die als erste die neuzeitlich-kapitalistische Wirklichkeit auf den Begriff brachten.³⁶ Eigentum ist hier mit der menschlichen Freiheit notwendig gegebenes Fundamentrecht. Ja, bei Locke wird der Mensch definiert als Eigentümer.³⁷ Gandhi geht es dagegen um die Rationalität des Subjekts, der menschlichen Person, und darum um die Freiheit, auf Eigentum über das Lebensnotwendige hinaus um des Gemeinwohls willen zu verzichten. Denn Zugriff auf Eigentum über das Lebensnotwendige hinaus bedeutet zugleich Ausschließung anderer – und dies mit Gewaltanket, die durch das Für-Sich-Haben-Wollen produziert wird. »Where there is possessiveness, there is violence« (»Wo es Besitzgier gibt, da ist Gewalt«), sagt er.³⁸ Und das führt 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«.³⁹ Das Kolonialsystem zeigt in gesteigertem Maß die korrupte Verbindung von »Eigentümergehalt und politischer Gewalttätigkeit«. Die historische Klimax dieses westlichen Ansatzes erleben wir in erschreckender Weise heute in der Verbindung von kapitalistischer Weltwirtschaft und westlichem Imperialismus.

Gandhi übernimmt einen guten Teil der Marxschen und sozialistischen Kritik, verwirft aber die Lösung des Problems durch zentralistischen Staatsso-

31. Vgl. Sternstein, Gandhi und Jesus, 175ff.

32. CW 89, 346; vgl. Conrad, Gandhi, 184f.

33. CW 42, 43-4; vgl. Conrad, Gandhi, 192ff.

34. Vgl. Conrad, Gandhi, 198ff.

35. CW 13: 310ff.

36. Vgl. Macpherson, Theory.

37. Vgl. Duchrow/Hinkelammert, Leben, Kap. 3.

38. CW 32, 115.

39. Conrad, Gandhi, 218.

zialismus. 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.⁴⁰ Dazu entwickelt er die sog. *Treuhand-Theorie*: Der Eigentümer soll sein Eigentum von sich aus sozialisieren. 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. was er für ein Leben in Würde braucht:

»Das Nichtbesitzen ist mit dem Nichtstehlen verbunden. Etwas ursprünglich nicht Gestohlenes muss *nichtsdestoweniger* als gestohlenes Eigentum eingestuft werden, wenn wir es besitzen, ohne es zu benötigen. Besitz beinhaltet Vorsorge für die Zukunft. Ein Wahrheitssucher, ein Jünger des Gesetzes der Liebe kann gegenüber dem Morgen nichts vorhalten. Gott speichert nie für den morgigen Tag. Er schafft nie mehr als das, was für den Augenblick genau gebraucht wird. Wenn wir also in Seine Fürsorge Vertrauen setzen, sollen wir damit rechnen, dass Er uns jeden Tag unser täglich Brot gibt, das heißt alles, dessen wir bedürfen.«⁴¹

Die Treuhandordnung soll gleichzeitig zu einer allmählichen Abschaffung staatlicher Gewaltanktionen führen, die nur nötig sind, solange die Kluft zwischen Arm und Reich wächst: »Ein gewaltloses Regierungssystem ist offenkundig so lange eine Unmöglichkeit, wie die weite Kluft zwischen den Reichen und den hungernden Millionen forbesteht.«⁴² Es geht aber nicht um gewaltsame Wegnahme des jetzt egoistisch angesammelten Eigentums, sondern um den eigenen Verzicht. Deshalb ist die Bekämpfung des Diebstahls durch Eigentum wieder nur möglich durch gewaltfreie Methoden wie Streik und Verweigerung und dadurch über die Mobilisierung der öffentlichen Meinung.

Zentral für diesen Ansatz ist die Gedankenfreiheit, Meinungsäußerungsfreiheit, Schreib- und Druckfreiheit und das Recht zur freien Assoziation als weiterer Kernbereich der Grundrechte. Darin ist die Religionsfreiheit eingeschlossen. Denn hier geht es um das Aussprechen der Wahrheit. Die öffentliche

Meinung ist der eigentliche Gegenspieler zur wirtschaftlichen und staatlichen Gewalt.

Sowohl in seinem Verständnis von Politik wie auch dem von Wirtschaft lehnt sich Gandhi deutlich an die Bergpredigt an. Er bezieht sich auf sie also nicht nur im Blick auf die gewaltfreie Aktion und die Feindesliebe, sondern ausdrücklich auf im Blick auf die Ablehnung der Akkumulationsökonomie (Mammon) und die Befürwortung einer Wirtschaft im Dienst der lebensnotwendigen Gebrauchsgüter (des sorgenfreien täglichen Brots).

3. Die biblischen Grundlagen für ein Gespräch mit Gandhi über ein neues Zivilisationsmodell

Gandhi fasst sein Verhältnis zu Jesus und dem Christentum in einem Text zusammen, den Sternstein zu Recht in seiner vollen Länge zitiert:⁴³

»Jesus nimmt in meinem Herzen den Platz eines großen Menschheitslehrers ein, der mein Leben beträchtlich beeinflusst hat. Ich sage den Hindus, dass ihr Leben unvollkommen sein wird, wenn sie nicht auch ehrfürchtig die Lehre Jesu studieren. Ich bin zu dem Schluss gekommen, dass, wer die Lehren anderer Religionen ehrfürchtig studiert – ganz gleich, zu welchem Glauben er sich selbst bekennt –, sein Herz weitet und nicht verengt. Ich betrachte keine der großen Religionen der Menschheit als falsch. Alle haben sie die Menschheit bereichert. Eine großzügige Erziehung sollte ehrfürchtiges Studium aller Religionen miteinschließen. Die Botschaft Jesu ist in der Bergpredigt enthalten, ganz und unverfälscht ... Wenn nur die Bergpredigt und meine eigene Auslegung davon vor mir läge, würde ich nicht zögern zu sagen: »Ja, ich bin ein Christ.« Aber ich weiß, dass ich mich in dem Augenblick, in dem ich so etwas sage, den größten Missverständnissen aussetzen werde. Negativ kann ich euch sagen, dass meiner Meinung nach vieles, was als Christentum gilt, eine Verleugnung der Bergpredigt ist. Bitte, achtet sorgfältig auf meine Worte. Ich spreche in diesem Augenblick nicht von christlichem Verhalten im Einzelnen, ich spreche vom christlichen Glauben, vom Christentum, wie es im Westen verstanden wird. Ich bin mir schmerzlich der Tatsache bewusst, dass das Verhalten überall weit hinter dem Glauben zurückbleibt. Ich kritisiere darum nicht. Ich weiß aus eigener Erfahrung, dass mein Verhalten hinter meinen Prinzipien zurückbleibt, obwohl ich mich jeden Augenblick bemühe, nach meinen Grundsätzen zu leben. Aber ich lege euch meine grundlegenden Probleme vor in Bezug auf

40. Conrad, Gandhi, 221.

41. CW 44, 103.

42. Vgl. Conrad, Gandhi, 230.

43. Mahatma Gandhi, Freiheit ohne Gewalt, Köln 1968, S. 118–122, in: Sternstein, Gandhi und Jesus, 345f.

die Erscheinung des Christentums in der Welt und die Formulierung des christlichen Glaubens.

Ein Text hat mich immer wieder ergriffen, schon von meinen ersten Zeiten her, als ich die Bibel las: ›Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles andere wird euch dazugegeben werden.‹ Ich sage euch, wenn ihr diesen Absatz versteht, bewahrt und in seinem Geiste handelt, dann braucht ihr nicht einmal zu wissen, welchen Platz Jesus oder irgendein anderer Lehrer in eurem oder meinen Herzen einnimmt. . . . Die Kultur des Verstandes muss der Kultur des Herzens dienen. Möge Gott euch helfen, rein zu werden.«

Es kann überhaupt kein Zweifel bestehen, dass Gandhis grundsätzliche Anfrage an das westliche Christentum bis zum heutigen Tag unbeantwortet ist. Die mit der konstantinischen Wende im 4. Jh. n. Chr. vollzogene Anpassung der Mehrheitskirchen an die politische und wirtschaftliche Macht konnte auch durch die Neuansätze in der ökumenischen Bewegung seit dem 20. Jh. noch nicht wirklich überwunden werden. Das zeigt nicht nur das krasse Beispiel der religiösen Rechten in den USA, sondern auch der Zustand unserer eigenen Kirche.⁴⁴ Zwar gibt es in Geschichte und Gegenwart beeindruckende Beispiele der treuen Nachfolge Jesu im Sinn der Bergpredigt, aber die Mehrheit der Kirchen folgen – in der Sprache des südafrikanischen Kairos-Dokuments – Variationen der »Statistheologie« und der »Kirchentheologie« (Versöhnung mit den Mächtigen ohne gleichzeitige Gerechtigkeit).⁴⁵

Sternstein geht in seiner Kritik aber weiter. Er sieht die Grundlage für diese Fehlentwicklung zu allen Arten von Fundamentalsmen in den biblischen Schriften selbst. Seine Methode, damit umzugehen, ist nicht neu. Immer wieder gab es Vorschläge, die biblischen Schriften zu »reinjigen«. Er übernimmt von Gandhi »drei Filter« – Wahrheit, Liebe und Verstand – mit denen er alle Religionen auf ihren Wahrheitsgehalt hin misst. Für die Bibel kommt er zu dem Schluss: »Die Filter lassen ungefähr ein Drittel des biblischen Textbestandes als Elemente von Offenbarung enthaltend passieren, ein weiteres Drittel erweist sich als neutral, da es geschichtliche Ereignisse, Lebensweisheit oder Dichtung überliefert, und das letzte Drittel filtern sie als unrichtig, unmoralisch und unheilig aus.«⁴⁶ Als Kern des Filters steht er Jesus als »gewaltfreien Kämpfer für Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit«, als »Satyagrahi« (S. 344).

44. Vgl. Duchrow/Seibers, Kapitel.

45. Vgl. Duchrow, Alternativen, 198ff.

46. Sternstein, Gandhi und Jesus, 134, 342.

So sympathisch diese Perspektive inhaltlich sein mag, methodisch gesehen, ist Sternsteins Ansatz sehr problematisch. Einerseits relativiert er seine Position mit dem Satz: »Ich halte meine Darstellung für wahrscheinlich, mehr aber auch nicht« (S. 295). Andererseits benutzt er die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung in ihrem Stand von vor 50 Jahren (Bultmann u. a.) so, als ob die westliche Aufklärung absoluter Maßstab der Wahrheit sei. Ihm entgeht, dass die neuere *kontextuelle, sozialgeschichtliche Bibelforschung* andere Möglichkeiten bietet, eine Sachkritik bestimmter biblischer Texte von innerhalb der biblischen Traditionsgeschichte aus durchzuführen. Formal gesehen, ist dabei davon auszugehen, dass die vorliegenden Texte in jeder neuen historischen Situation die früheren Ereignisse und Texte immer wieder neu erinnern, interpretieren, bewerten und auch korrigieren.

Eine kontextuelle, sozialgeschichtliche Methode kann nicht nur die Texte besser im Kontext ihrer Kontexte verstehen, sondern sie kann Anknüpfung und Widerspruch zwischen aufeinander bezogenen Texten verschiedener Epochen präziser interpretieren. Es bilden sich in diesen Traditionen sogar »Erinnerungsregeln« heraus⁴⁷, die es möglich machen, so etwas wie einen roten Faden durch die Epochen der biblischen Geschichte zu entdecken: »Reich Gottes und seine Gerechtigkeit« – und ihre Durchsetzung in der Weise Jesu.⁴⁸

Gerade in diesem Zusammenhang ist die *Bibel in gerechter Sprache* eine unschätzbare Hilfe für eine breitere Wahrnehmung der Ergebnisse sozialgeschichtlicher Forschung in den Gemeinden, Kirchen und der Bevölkerung, soweit sie im deutschen Sprachraum angesiedelt sind. In ihrer Übersetzung wird die grundlegende biblische Perspektive der Gerechtigkeit in mehrfacher Hinsicht auch sprachlich sorgfältig zum Ausdruck gebracht: im Blick auf die Überwindung antijudaischer Formulierungen, im Blick auf soziale, wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit und im Blick auf die Gerechtigkeit zwischen Mann und Frau. Es wäre sehr zu wünschen, dass es eine analoge Übersetzung auch im Englischen gäbe. Denn nach wie vor ist dies die am meisten benutzte Sprache im ökumenischen und inter-religiösen Gespräch. Und angesichts der globalisierten Ungerechtigkeit und Gewalt müssen wir die von Gandhi und Sternstein gestellten Fragen in diesem weltweiten Horizont bearbeiten.

Dabei ist es aber m. E. der falsche Ansatz, das Problem so zu formulieren, als ginge es um abstrakte Wahrheitsansprüche der verschiedenen abrahamitischen Religionen, wie Sternstein meint. Im Blick auf die biblischen Traditionen

47. Vgl. meinen Versuch in: Alternativen, 193ff.

48. Z. B. Dietrich, Faden.

verbaut man sich von vornherein den angemessenen Zugang zum Thema, wenn man einen abstrakten Begriff von Wahrheit voraussetzt. Es geht nicht um die Frage der Wahrheit oder Unwahrheit von Religion als eines von den übrigen Lebensgebieten abgetrennten Bereichs, also um die sog. rein religiöse Frage. Das ist eine neuzeitliche Problemstellung. Die Alleinverehrung JHWHs führt nicht zu ethnischer, kultureller oder »religiöser« Intoleranz. Die Eindeutigkeit richtet sich gegen Ungerechtigkeit und Machtmissbrauch, und dies zuerst im eigenen Volk. »Das erste Gebot ist kein Ausdruck religiöser Intoleranz, sondern der praktischen *Unvereinbarkeit* gesellschaftlicher Zustände ...«. ⁴⁹ Das Unrecht an den sozial Schwachen und Ausgegrenzten und der gewalttätige Missbrauch von Macht sind die Grenze der Toleranz für den JHWH-Glauben in Israel.

Die Frage des 1. Gebots, der Alleinverehrung JHWHs, bezieht sich nicht auf einen abstrakten absoluten Wahrheitsanspruch oder eine von den Lebensverhältnissen isolierte »wahre« oder »falsche« Religion. ⁵⁰ In der Tat führt der Glaube an JHWH eine Alternative in Konflikt mit den altorientalischen Imperien und Stadtkönigreichen sowie mit der aus Griechenland kommenden Eigentumswirtschaft und mit den diese Systeme legitimierenden Göttern ein. Insofern bezeichnet Klassenherrschaft und Imperialismus die Grenze der Toleranz in der jüdisch-christlichen Tradition. Deren Alternative heißt aber: Befreiung der Menschen von Unterdrückung und Ausbeutung zu Autonomie und Solidarität. Von daher gesehen ist es nicht falsch, von einem »sozialen Monotheismus« zu sprechen. ⁵¹ Durch diese Alternative werden aber gerade die Bedingungen für inklusive Toleranz geschaffen, insofern unter dem Kriterium des vorrangigen Rechts der Armen die materielle Basis für das Lebensrecht und die Würde *aller* Menschen geschaffen wird. Das 1. Gebot, »keine anderen Götter neben dem Sklavenbefreier«, ist also die Bedingung der Möglichkeit von umfassender Toleranz.

Im Judentum und in der Jesusbewegung bildet sich also ein Modell der »Mission durch Attraktion« und die Strategie einer leidensbereiten und darum den Gewaltzirkel brechenden Konfliktaustragung mit den Unrechtssystemen heraus. D. h. in der biblischen Linie, die zu Jesus führt, spiegeln bereits die Mittel das Ziel wider, wie Gandhi es ausführlich entfaltet hat. Dies darf bei einem fruchtbaren Gespräch mit diesem nicht vernachlässigt werden. Die intolerante imperiale Durchsetzung der jüdisch-christlichen Tradition und damit

die Verkehrung in ihr Gegenteil ist erst dem nachkonstantinischen Christentum zuzuschreiben, obwohl sich auch in der Bibel Texte finden, auf die es sich berufen kann, die aber in der Erinnerungslinie, die in Jesus ihren Höhepunkt erreicht, immer deutlicher kritisch überwunden werden. Dieser (Selbst-)Kritik ist nicht nur standzuhalten, sondern sie muss heute aktiv und intensiv wieder aufgenommen werden, will man die aufgezeigte jüdisch-jesuanisch-christliche Tradition heute glaubwürdig in den interkulturellen und interreligiösen Dialog für eine neue Zivilisation einbringen. Diese zu entwickeln, ist lebens-notwendig für Menschheit und Erde. Dabei gibt es kaum eine größere Hilfe als Gandhi, der – Jesus folgend – in Praxis und Theorie einen Weg aufgezeigt hat, die tödliche Gewaltkultur des Westens zu überwinden.

Literatur

- Arrighi, Giovanni, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, London/New York 1994.
- Brodbeck, Karl-Heinz, *Buddhistische Wirtschaftsethik. eine vergleichende Einführung*, Aachen 2002.
- Brodbeck, Karl-Heinz, *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik*, Darmstadt 2009.
- Conrad, Dieter, *Gandhi und der Begriff des Politischen: Staat, Religion und Gewalt*, München 2006.
- Dietrich, Walter, *Der rote Faden im Alten Testament*, in: *EvTh* 49 (1989), 232–250.
- Duchrow, Ulrich, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre*, Stuttgart 1983.
- Duchrow, Ulrich, *Europa im Weltsystem 1492–1992. Gibt es einen Weg der Gerechtigkeit nach 500 Jahren Raub, Unterdrückung und Geldver(m)ehrung*, JK 9, Bremen 1991.
- Duchrow, Ulrich, *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft – Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie*, Gütersloh/Mainz 1997.
- Duchrow, Ulrich, »Keine anderen Götter neben mir«. *Ist Toleranz mit Klassenherrschaft und Imperium vereinbar?*, in: Rolf Klöpfer/Burkhard Dücker (Hg.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, SYNCHRON, Heidelberg 2000, 165–184.
- Duchrow, Ulrich/Hinkelammert, Franz, *Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*, Oberursel 2005.
- Duchrow, Ulrich/Segbers, Franz (Hg.), *Frieden mit dem Kapital? Wider die Anpassung der Kirche an die Macht der Wirtschaft*, Oberursel 2008.
- Gandhi, *Collected Works of Mahatma Gandhi*, Delhi/Ahmedabad 1956ff., 90 volumes (zitiert als CW+Band+Seite).
- Macpherson, Crawford, *The political Theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Oxford 1962.

49. Veerkamp, *Autonomie*, 113.

50. Vgl. ausführlich Duchrow, *Toleranz*.

51. So Segbers, *Hausordnung*, 286.

Seibers, Franz, *Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik*, Luzern 1999.

Sternstein, Wolfgang, *Gandhi und Jesus. Das Ende des Fundamentalismus*, Gütersloh 2009.

Thich Nhat Hanh, *Jesus und Buddha – Ein Dialog der Liebe*, Freiburg 2006.

Veerkamp, Ton, *Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift*, Berlin 1993.