

re“. Zunächst liest man ein auf der Konsultation erarbeitetes und verabschiedetes Papier für den Dialog mit den Großkirchen. Der Titel *Just Peacemaking* greift die vielverwandte Formel vom Gerechten Frieden auf und verwandelt sie in eine Aufforderung zum aktiven Handeln. Wenn eine solche Konsultation wiederholt wird (was die Teilnehmer selbst ausdrücklich wünschen), dann sollten allerdings Theologen aus den Großkirchen direkt miteinbezogen werden; der kürzlich beendete katholisch-mennonitische Dialog (www.mennoniten.de/dialog.html) zeigt, was inzwischen möglich ist.

Außerdem findet sich im Anhang noch ein Brief, der vorrangig an die Brüder und Schwestern in den historischen Friedenskirchen gerichtet ist, gemeinsame Grundüberzeugungen benennt und Vorschläge für die Dekade „Gewalt überwinden“ präsentiert.

Allein diese Anhänge und die hervorragenden Einführungen von Konrad Raiser und Fernando Enns lohnen die Anschaffung des Buches. Nach der Lektüre von Anhang und Einführung wird der Leser allerdings nicht darauf verzichten wollen, auch die inhaltlichen Beiträge zu studieren.

In drei thematische Blöcke gegliedert geht es zunächst um die Frage eines adäquaten Verständnisses von Globalisierung (*Interpreting Globalization. Questions of Power*), danach um Fragen der Inkulturation (*The Gospel of Peace in Context. Shaping Identity*) und schließlich über das Problem, wie Kulturen des gerechten Friedens zu wirklichen sind (*Building Cultures of Just Peace*). Man gewinnt u. a. faszinierende Einblicke in die gesellschaftliche und (frei)kirchliche Realität von Nigeria („*Reconciliation or Pacifism? The Ni-*

gerian Experience“), Korea („*Intercessors for Reunification. Toward a Peacebuilding Church in Korea*“) und Kolumbien („*Being a Peace Church in the Colombian Context*“), lernt, dass Geschichtsschreibung eine eigene Macht darstellt („*The Power of Historiography*“) und wird schließlich mit der Frage konfrontiert, wie Friede in der Höhle des Löwen möglich sei („*Peace in the Tiger's Mouth*“).

Wie dieser grobe Überblick zeigt: ein überaus lohnendes Buch, ein Buch von dem man viel lernen kann, von dem man wünscht, dass viele von ihm lernen werden. Möge es viele Leser finden!

Thomas Nauwerth

Dieter Conrad, Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt. Wilhelm Fink Verlag, München 2006. 309 Seiten. Kt. EUR 29,90.

Dieses Buch wirft ein helles Licht auf unsere Zeit. In ihm geht es um den Zusammenhang von Eigentum, Staat und Gewalt und die Frage, wie durch gewaltfreie Aktion auf der Basis von Religion (als Liebe zur Wahrheit und zu den kleinsten Kreaturen) der westliche Fehlweg zugunsten einer „Ökonomie des Genug“ und einer möglichst gewaltfreien Politik überwunden werden kann. Die Wahrheit ist aber niemals Besitz. Vielmehr muss sie 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. Da aber die Wahrheit als Ziel nie voll erreichbar ist, muss das Mittel, sie zu erreichen, das Ziel bereits in sich enthalten. Niemals kann das Ziel jedes Mittel heiligen. Politik ist „jegliche

Aktivität für die Wohlfahrt der Menschen“. Sie kann die Form von Widerstandsaktion annehmen oder die Form der Entwicklung und Durchsetzung eines konstruktiven Programms.

In Gegensatz hierzu stellt C. den *okzidental*en Begriff von Politik vor. Seit der Monopolisierung der rechtmäßig geordneten physischen Gewalt beim Staat spielt der Begriff Gewalt zur Bestimmung des Politischen die zentrale Rolle. C. hebt die prägende Rolle von *Martin Luther* und *Max Weber* hervor. Dieser konstruiert einen radikalen Gegensatz zwischen einer „akosmistischen Liebesethik“ und dem Handeln der Politik: „Für die Politik ist das entscheidende Mittel: die Gewaltsamkeit.“

Zentral für Gandhi und Tolstoi ist die zutiefst gewaltsame Natur des Staates. Daraus zieht Gandhi den Schluss, dass die Unterscheidung von Mittel und Zweck aufgehoben werden muss. C. drückt es so aus: Satyagraha, die gewaltfreie Aktion, stellt sich auf die unvermeidliche Fortsetzung ein, „auf fortwährendes Hervorarbeiten des Richtigen, dessen Verlässlichkeit sich in Machtumwandlungen äußern soll“ (86).

In einem *II. Teil des Buches* wendet sich C. *der westlichen Sicht von Religion und Politik* im Einzelnen zu und beurteilt sie *aus der Perspektive Gandhis*. Er fasst den Ursprung der Weberschen Fassung des Problems bei *Luther* ins Auge. Luthers originelle Lösung ist: 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 kennen. 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.

Dieser frühen theologischen Fassung des Problems gegenüber lässt sich *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.

Die physische, verletzende Gewalt ist der Abbruch jeglicher Kommunikation. Demgegenüber heißt „Verzicht auf Gewalt ... im Rahmen von Satyagraha (Festhalten an der Wahrheit), 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 Entgegenreten nicht zur Ausschaltung der gegnerischen Person getrieben 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).

Sodann stellt C. die Frage nach der *transkulturellen Relevanz der Fragestellung Gandhis*. Der entscheidende Punkt ist nicht, welche Einzelheiten aus welcher Tradition genommen sind, sondern die spezifische Verarbeitung durch Gandhi. Er bekennt freimütig diese Einflüsse, zielt aber im Kern auf eine gemeinsame Menschenkultur. Auf die-

ser Basis 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 (174).

Damit geht C. über zum *III. Teil seines Buches: Grundrechte und Grundpflichten*. Als das fundamentalste Grundrecht definiert Gandhi das Recht auf Leben, das Recht auf Subsistenz – aber dies verbunden mit der Erfüllung der gemeinwohlbezogenen Pflichten. Ihm geht es um die konkreten Rechte und Pflichten, die mit diesem Grundrecht auf Leben verbunden sind. Freiheit definiert er dabei als Ablegen der Todesfurcht im Kampf.

Hier entsteht nun der zweite große Gegensatz zum Westen neben der Bestimmung des Staates durch Gewalt. Denn für den Westen ist der Ausgangspunkt „Life, Liberty, Property“. Gandhi weist den Zusammenhang von *Eigentum und Gewalt* nach. „Denn der Besitzinstinkt produziert – als Ausschließung anderer – Gewaltsamkeit (207). Gandhi geht es um die Relationalität des Subjekts und darum um die Freiheit, auf Eigentum über das Lebensnotwendige hinaus zu verzichten. „Where there is possessiveness, there is violence.“ Er will die Menschen assoziativ zu den Subjekten der Lebenserhaltung machen.

Es geht aber nicht um gewaltsame Wiederaneignung des jetzt egoistisch angesammelten Eigentums, sondern um den eigenen Verzicht (234ff). Deshalb ist die Bekämpfung des Diebstahls durch Eigentum nur möglich durch gewaltfreie Methoden wie Streik, Verweigerung und dadurch über die Mobili-

sierung der öffentlichen Meinung. Die öffentliche Meinung ist der eigentliche Gegenspieler zur wirtschaftlichen und staatlichen Gewalt.

Das Buch von Dieter Conrad ist von großer Relevanz nicht nur für die grundsätzliche Kritik der gegenwärtig vom Westen bestimmten politisch-ökonomischen (Un)ordnung, sondern noch mehr für deren interkulturelle und interreligiöse Überwindung.

Ulrich Duchrow

ANFÄNGE DES METHODISMUS

Friedemann Burkhardt, Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003. 464 Seiten. Kt. € 82,-.

Der wesleyanische Missionar Christoph Gottlob Müller (1785–1858) „war der erste Methodist, dem es gelang, den Methodismus in Deutschland nachhaltig zu beheimaten“ (11). Diese zentrale Erkenntnis der umfassenden Studie von F. Burkhardt erscheint auf den ersten Blick nur für die innermethodistische Diskussion von Bedeutung. Die Tatsache jedoch, dass der Metzger C.G. Müller aus Winnenden in Württemberg nach einem 25jährigen Aufenthalt in London, wo er die methodistische Frömmigkeit kennen und zu leben gelernt hatte, in seine Heimatstadt zurückkehrte und im Raum der württembergischen Erweckung als Laie einen bedeutenden Gemeinschaftsbund mit genuin methodistischer Spiritualität und Organisationsstruktur gründen konnte, ohne dabei eine Trennung von der evangelischen Landeskirche zu intendieren oder zu bewirken, hatte für das religiöse Gemeinschaftsleben in Württemberg und auch weit darüber hinaus prägenden Charakter. C.G. Mül-