

Geltung und Grenze des politischen Prinzips

Von Martin Buber

Dieser Vortrag ist im Juni 1953 anlässlich der Verleihung des hansischen Goethepreises an den Verfasser durch die Universität Hamburg und im gleichen sowie im nächstfolgenden Monat an anderen deutschen Universitäten gehalten worden. Er wird demnächst in Buchform innerhalb der Essaysammlung «Hinweise» im Manesse-Verlag erscheinen.

Es ist den großen unverlierbaren Sprüchen religiöser Botschaft eigentlich, daß sie mit Situationen verbunden sind. Ihr Ort ist nicht jenseits des menschlichen Getriebes; sie entstehen, wenn sie gesprochen werden. Eine Schar ist gegenwärtig, sei es eine, die von ehedem um den Sprecher zusammengeschlossen war, oder eine, die sich im Augenblick um ihn gebildet hat; an sie wendet sich das Wort, etwa um sie in einer gegebenen Situation anzurufen oder um eine Frage zu beantworten, die eben jetzt, im Zusammenhang einer Situation, laut geworden ist. Anfordernd oder angefordert, redet die Botschaft diese bestimmten Menschen in ihrer besonderen Lage an, mit diesem Gegenwärtigen befaßt sie sich, und auf es will sie wirken. Aber nachdem sie erscholl und damit in das Gedächtnis und die Überlieferung menschlicher Geschlechter eintrat, schöpft jedes von ihnen aus ihr den Rat und die Ermutigung, die Aufrüttelung und den Trost, deren gerade es unter den neuen Bedingungen seines Daseins bedarf. Es erweist sich, daß jener Spruch, weit hinaus über die Erfüllung seiner Ursprungsabsicht, sehr mannigfache Gaben für die sehr mannigfaltigen Situationen historischen und persönlichen Lebens bereit hat, ja wir dürfen wohl sagen, daß er diese Gaben enthält. Die Botschaft wendet sich an eine Schar, und sie wendet sich an die Menschenwelt — nicht an eine vage und allgemeine, sondern an die konkrete, die jeweilige, geschichtlich beladene und geschichtlich aufgeführte. Die Interpretation wird dem Spruch erst gerecht, wenn sie zu seiner Absicht in der Stunde, da er gesprochen wurde, seine Entfaltung in all den Stunden seiner Wirkung fügt, und in besonderer Weise gerade die in dieser Stunde, in der sie, die Interpretation, sich vollzieht. Die Geschichte erweitert aber nicht allein, sie vertieft auch die Deutung, denn das Schöpfen nähert sich dem Grunde.

Jesu Spruch vom Zinsgroschen, von dem ich ausgehen will und muß, um Geltung und Grenze des politischen Prinzips dem Anliegen unserer Geschichtsstunde gemäß zu erörtern, ist eine Botschaft dieser Art. Man hat mit Recht verschiedentlich darauf hingewiesen, daß der Sprecher aus dem Bild des Kaisers auf der vorgezeigten Münze die Pflicht ableitet, dem irdischen Herrscher die Steuer nicht zu verweigern; es scheint mir freilich unrichtig, die Bejahung der Pflicht — wie es geschehen ist — dahin zu verstehen, daß diese als eine Rückerstattung bezeichnet werde, denn weder für das zuständige Wissen noch für den gesunden Menschenverstand ist das Geld, das der Staatsbürger erbt oder erwirbt, eine Gabe des Staates aus dessen Eigentum — das Verhältnis des münzenausgebenden Staates zur geldverwendenden wirtschaftenden Gesellschaft, der er das symbolische Tauschmittel zur Verfügung stellt, ist ja ein völlig anderes; und was für uns weit wichtiger ist: das im zweiten Teil des Spruchs anbefohlene Gebe an Gott kann nur gezwungenerweise als ein Zurückgeben erklärt werden, ja diese Vorstellung würde den Sinn des Spruchs verbiegen. Vielmehr kann zu Recht nur eine Interpretation bestehen, die ihn unter jene einreicht, an denen, wie zu unserer Stelle gesagt worden ist¹, das griechische Verb bedeutet: «leisten, was man in Erfüllung einer Verpflichtung bzw. Erwartung zu geben hat».

Schon aber setzt notwendigerweise jenes Streben ein, von dem ich gesprochen habe: sich dem nicht mehr einer Stunde, sondern allen Stunden zugehörigen Urgrund der Botschaft zu nähern.

¹ Büchsel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, II, 170.

Wir werden zur Frage genötigt, was das heiße, daß der Mensch Gott etwas geben könne und solle, Mal um Mal, wie er Mal um Mal der über ihn herrschenden irdischen Gewalt etwas geben kann und soll; und weiter, was das heiße, daß als der Gegenstand jener Gabe «das was Gottes ist» bezeichnet wird, oder (in sinngemäßer Wiedergabe des als der aramäische Wortlaut der Rede Anzunehmenden) «das was dem Gotte zugehört» oder «zukommt» — auf einer und derselben Ebene mit dem, was dem Kaiser zugehört oder zukommt. Daß der Mensch dem Kaiser, der Obrigkeit, dem Staate das zu «geben», zu leisten gehalten ist, was gerechterweise der Staat von seinem Bürger fordert, was nämlich dem Staate auf Grund des gegenseitigen Verhältnisses als eines Verhältnisses gegenseitigen begrenzten Anspruchs zukommt, ist deutlich genug; aber wie kann das, was er Gott zu geben gehalten ist, damit gleichgestellt werden? Ist denn auch das gegenseitige Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, in das jede menschliche Kreatur mit ihrem Dasein eintritt, das eines gegenseitigen begrenzten Anspruchs? Hat denn der Mensch überhaupt einen Anspruch an Gott? Wenn er sich an Gott faktisch wendet, das heißt wenn er in Wahrheit und Wirklichkeit betet, kann er doch kaum einen Augenblick lang in einem Anspruch verharren. Wenn aber Gott einen Anspruch an den Menschen hat, wie könnte der begrenzt werden? Beginnt man das Bemessen dessen, was ein Mensch zu «geben» hat, beim Kaiser, soll dann der Rest, oder der aktuelle Teil des Restes, Gott zufallen? So haben es offenbar die verstanden, die den Spruch dahin auslegten, man habe der weltlichen Gewalt zu willfahren, solang sie nichts fordert, was im Widerspruch zu der Gott gezwollten Verehrung: zu Bekenntnis und Dienst steht, also etwa, daß man dem römischen Kaiser als einem gottartigen Wesen opfere. Aber damit wird doch wohl der göttliche, göttlich anheischende Bereich im Leben des Menschen auf Kult und Konfession reduziert, mit anderen Worten: Gott wird aus dem Herrn des Daseins zum Herrn der Religion gemacht. Beginnen wir hingegen das Bemessen bei Gott, versuchen wir also zunächst ohne Rücksicht auf andere Ansprüche, vorbehaltlos, zu ermitteln, was Gott zukommt, dann treffen wir in der Tiefe der menschlichen Selbsterfahrung auf ein dunkles, aber elementares Wissen des Menschen darum, daß er sich, eben sich selber in der Gesamtheit seiner Existenz, Gott schuldet, ein Urwissen, in dem anscheinend die zentrale Kulthandlung, das Opfer, ihren wichtigsten Ursprung hat: der Mensch versteht das von ihm Dargebrachte als den ihm erlaubten sinnbildlichen Ersatz für ihn selber, der Leib des Opfertiers stellt also, wie wir es immer wieder, von einer phönizischen Formel bis zu einer des indischen Islam finden, seinen eigenen Leib dar. Sodann aber treffen wir in der Sprache jener Offenbarung, in deren Tradition Jesus aufgewachsen war und auf die er sich grundlegend berief, das ungeheure Gebot, das er selber als das erste von allen anführt: der Mensch solle Gott «mit seiner ganzen Macht» lieben. Nimmt man den Primat dieses Gebots so ernst, wie Jesus ihn nahm, dann ist primär die Anerkennung eines Sonderbereichs ausgeschlossen, dem der Mensch in konstitutiver Unabhängigkeit von seiner Verbindung mit Gott was immer zu «geben» hätte.

Wollen wir die Unruhe, die das Wort vom Zinsgroschen in uns erregt, nicht dadurch beschwichtigen, daß wir es kurzerhand, wie einzelne Theologen getan haben, unter die «Rätselsprüche» versetzen, dann ist es doch wohl an uns, die geläufige Meinung aufzugeben, wonach hier von einer Teilung zwischen verschiedenen Bezirken der gleichen Sphäre die Rede sei. Fußend auf den Erfahrungen all der Geschlechter, die in ihren geschichtlichen Entscheidungen dem Spruche Jesu begegnet sind, aber auch auf dem teuer erkauften Selbstverständnis unserer eigenen Generation, müssen wir uns einer anderen Auslegung zuwenden. Ich kann sie nur in der heutigen Begrifflichkeit anzudeuten versuchen, da, soviel mir bekannt ist, keine frühere sich mit ihr abgegeben hat, aber ihr nichtbegrifflicher Grundgehalt ist unter die unausgesprochenen und der Aussprache unbedürftigen Voraussetzungen zu zählen, wie sie jeder zentrale Mensch mit dem Innenkreis seiner Hörer gemein hat.

Die menschliche Person, ontologisch betrachtet, ist nicht eine einzige Sphäre, sondern eine Verbindung von zweien. Damit meine ich aber keineswegs etwa die Zweihheit von Körper und

Seele, von denen den einen dem Reich des Kaisers, die andere dem Gottes zuzuteilen der Lehre Jesu widerstritte: Ich meine vielmehr, von jenem deuteronomischen Wort «mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Macht» ausgehend, die Sphäre der Ganzheit und die der Sonderung oder Aufteilung. Wenn und insofern der Mensch ganz wird, wird er Gottes und gibt er Gott — er gibt Gott eben seine Ganzheit; alle ihm gewährte Verwirklichung der Ganzheit in irgendeiner Erdensache hängt letztlich und über alle Namengebung hinaus damit zusammen. Sein sterbliches, von der Sterblichkeit geprägtes Leben kann nicht in der Ganzheit verlaufen, es ist an die Sonderung, die Aufteilung gebunden. Er darf und soll aber jener die Weisungen für diese entnehmen. Was er in der Sphäre der Sonderung rechtmäßig tut, empfängt seine Rechtmäßigkeit aus der Sphäre der Ganzheit. In der Predigt des Deuteronomiums folgt bald auf das Gebot der Gottesliebe ein merkwürdiger Doppelsatz. Zuerst wird gesagt, Gott liebe den fremdbürtigen Gastsassen, und dann heißt es: Ihr sollt den Gastsassen lieben. Unsere Liebespflicht zu ihm ergibt sich, in der Sphäre der Sonderung, aus Gottes Liebe zu ihm, dem preisgegebenen Mann, wenn wir, in der Sphäre der Ganzheit, Gott lieben. So wird je und je auch das Geben an den Staat, das Geben dessen, was ihm in der Sphäre der Sonderung zukommt, von der Sphäre der Ganzheit aus ermächtigt, in der wir Gott das geben, was ihm zukommt, uns selber. Man kann die gleiche Einsicht auch unter anderen Kategorien gewinnen: denen der unmittelbaren und der mittelbaren Beziehung. Denn das in seiner Ganzheit auf Gott gerichtete Wesen steht in der unmittelbaren Beziehung zu ihm, alle unmittelbare Beziehung hat ihren Seinsgrund darin, und alle mittelbare Beziehung kann nur von da her die Wahrheit des Maßes und der Richtung empfangen. Gebt Gott eure Unmittelbarkeit — sagt uns der Zinsgroschenspruch —, und ihr werdet je und je erfahren, was von eurer Mittelbarkeit ihr dem Kaiser geben sollt.

*

Seitdem damals etliche Gegner Jesu, von den Evangelisten stark simplifizierend «die Pharisäer» genannt, ihn darüber befragten, ob der judäische Mensch von Gott aus gehalten sei, die Steuer zu entrichten, oder den passiven Widerstand üben dürfe, sind die Situationen, in denen die Geschlechter der Weltgeschichte mit ihren Situationsfragen dem Spruch Jesu begegneten, immer schwieriger und widerspruchsvoller geworden. Es ging nun nicht mehr um die Fremdherrschaft, sondern um die eigene, und nicht um eine Zwangsbürigkeit, sondern um eine, zu deren Legitimität man sich willig bekannte; es ging nicht mehr um gesetzlich geregelte Leistungen, ja überhaupt nicht mehr bloß um die Ausführung von Verordnetem; es ging in zunehmendem Maße um den Menschen selber. Nicht der Staat in seiner empirischen Erscheinung aber erhob zuerst diesen Anspruch, sondern die Staatsdenker, die ihn über die Vielheit seiner empirischen Erscheinungsformen empor ins Absolute erhoben. Das entscheidende Stück des Wegs dahin führt von Hobbes, dem feindlichen Sohn der englischen Revolution, zu Hegel, dem feindlichen Sohn der französischen. Hobbes unterwirft zwar die Auslegung des Wortes Gottes der zivilen Gewalt, hält aber an der unbedingten Überlegenheit des ihr transzendenten Gottes fest, und so kann es hier immer noch, wenn auch de facto nur sekundär und abhängig, das geben, was des Gottes ist. Für Hegel, der darin, «daß der Staat ist», den «Gang Gottes in der Welt» sieht, in dem die Idee, als der «wirkliche Gott», sich «mit Bewußtsein realisiert», für Hegel, der den Volksgeist als «das sich wissende und wollende Göttliche» versteht, gibt es jene als von dem, was des Kaisers ist, unterschieden nicht mehr. Hat der Mensch «nur daran sein Wesen», was er dem Staat verdankt, hat er «allen Wert», den er hat, «allein durch den Staat», dann ist folgerichtig er selber der Zinsgroschen, den er dem «Kaiser» schuldet. An Stelle des empirischen Staates, der diesen Anspruch nicht oder noch nicht zu erheben vermochte — in seiner totalitären Form ist er ihm freilich seither schon recht nah gekommen —, tat und tut es im Zeitalter Hegels, das noch andauert, das politische Prinzip. Es tritt nicht mehr, wie jener, dem Einzelnen gegenüber und fordert ihn an, es durchdringt seine Seele und erobert seinen Willen.

Mit dem Namen des politischen Prinzips bezeichne ich das sozusagen praktische Axiom, das in Gesinnung und Haltung eines sehr großen Teils der heutigen Generation vorherrscht. Als Satz gefaßt, mag es etwa besagen, die öffentlichen Ordnungen seien rechtmäßig die Determinante des menschlichen Daseins. Der Hauptton liegt natürlich auf dem Adverb «rechtmäßig»; das Prinzip will nicht etwa einfach feststellen, daß in der Ära der sogenannten Weltkriege das Schicksal der in ihr Lebenden elementar und immer mehr davon abhängt, was zwischen den Staaten, konkreter ausgedrückt: zwischen ihren Vertretern vorgeht, es will vielmehr festsetzen, daß es sich zu Recht so verhalte, weil die Staatlichkeit eben den Wesensstand des Menschen ausmache und nicht sie um seinetwillen, sondern er um ihretwillen bestehe. Demnach ist der Mensch wesentlich des Kaisers. Soweit das praktische Axiom waltet, ist der Spruch vom Zinsgroschen faktisch zunichtegemacht. Ob der nach Abzug des Wesentlichen verbleibende Rest noch auf die Rechnung «Gottes» gebucht wird, kann, wo man dieses Nomen so weitgehend entweder aus dem Wortschatz gestrichen hat oder es nur noch metaphorisch oder konventionell verwendet, kaum noch von Belang sein.

In einer so beschaffenen Menschenwelt Geltung und Grenze des politischen Prinzips im Zeichen des Zinsgroschenspruchs erörtern, heißt an den vorgeblichen Absoluta, den Archonten der Stunde, am entscheidenden Punkte Kritik üben.

Es verhält sich ja nicht etwa so, daß in unserm Zeitalter der Absolutheitscharakter irgendeines Seins schlechthin bestritten wäre. Die Relativierung der höchsten Werte, die dieses Zeitalter kennzeichnet, hat vor dem politischen Prinzip haltgemacht. Mehr als das: innerhalb des praktischen Pragmatismus, der die Grundform der Relativierung ist, ist die erste, individualistische Phase, in der die ethischen, noetischen, religiösen Werte auf ihren Nutzen für das Leben des Einzelnen hin geprüft und nur nach dem Maß dieses Nutzens, in der Beziehung auf ihn anerkannt wurden, durch die zweite, kollektivistische abgelöst worden. Hier wird etwa die Wahrheit nicht mehr als das mir, sondern als das «uns» Zuträgliche verstanden und behandelt. Dieses «Wir» ist vorgeblich das der Kollektivität, etwa des «Volkes», faktisch jedoch das der jeweils Herrschenden. Diese suchen freilich vielfach, im Interesse ihrer Machtbewahrung und Machterweiterung, im Volk den Glauben an die seiende Wahrheit, an die sie selber nicht mehr glauben, zu erhalten. Die individualistischen Relativierungslehren, wie wir sie am grandiosesten von Stirner und Nietzsche vernahmen, werden — in umgekehrter Reihenfolge als in der Geschichte der Sophistik —, teils durch die kollektivistischen des Marxismus verdrängt, teils durch die ihnen in manchen Punkten eigentlich nahestehenden einiger Abarten des Existentialismus, unter denen mir die deutsche Abart, eine ontologische Geschichtsbejahung, besonders wichtig erscheint. Ich kann hier nur auf das unser Problem unmittelbar Angehende hinweisen, wobei zu beachten ist, daß nicht bloß Marx, sondern auch Heidegger wesentlich von Hegel herkommt.

Marxens sogenannte «Umkehrung» des Hegelschen Weltbildes ist zugleich eine Reduktion, da er, in den Spuren Vicos, von allem Seienden, in Natur und Geist, nur das unserer Erkenntnis zuteilt, an dessen Zustandekommen wir Menschen geschichtlich teilgenommen haben; damit verbindet sich eine noch intensivere Historisierung des Seins als bei Hegel. Scheinbar nun wird hier einzig dem geschichtlichen Wirtschaftsprozeß eine — wiewohl selbstverständlich nur eben historisch existente — Absolutheit zugesprochen, und der Staat gehört nur dem als solchem relativierten «Überbau» an. Da aber die politischen Ordnungen hier als der Träger der künftigen Wende aller Dinge erscheinen und die höchstzentralisierte politische Machtbaltung als zu deren Bereitung unerlässlich, ist der uneingeschränkte Staat als das unbedingt Bestimmende postuliert, bis jenem eschatologischen Mythus zufolge mit dem Absterben des Staates der Wundersprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit getan werden kann.

Auch der Existentialismus Heideggers wurzelt in Hegels Denken, aber in einer tieferen, ja der tiefsten Schicht. Wie für Hegel die Weltgeschichte der absolute Prozeß ist, in dem der Geist zum Selbstbewußtsein gelangt, so sieht Heidegger im geschichtlichen Dasein die Auferhebung des Seins selber geschehen; weder dort noch hier ist Raum für ein Übergeschichtliches, das die Geschichte betrachtet und über sie richtet. Hier wie dort läßt sich das Geschichtliche von seinem eigenen Geschichtsdenken in letzter Instanz bestätigen; hier wie dort ist demgemäß die Besinnung auf den kühnsten Begriff des Menschengeschlechts nicht zugelassen, den Begriff der Ewigkeit, die dem gesamten Geschichtsablauf und damit jeder Geschichtszeit richterlich überlegen ist. Hier wie dort ist die Zeit nicht vom Zeitlosen umgriffen, und die Zeiten erschauern nicht vor einem, der nicht in der Zeit haust, der in ihr nur erscheint. Hier wie dort ist das Wissen des Menschen geschwunden, daß die Zeit gar nicht als ein Letztseiendes, in sich Selbständiges und sich Zulängliches gedacht werden kann und daß jedem Versuch, sie als solches — gleichviel ob als endlich oder als unendlich — zu durchdenken, die Absurdität auf lauert. Wird die Geschichtszeit und die Geschichte verabsolutiert, so kann es sich leicht ereignen, daß in der geschehenden Geschichte der zeitbefangene Denker dem aktuellen staatlichen Machtgetriebe den Charakter des Absoluten und in diesem Sinn Zukunftbestimmenden zuspricht. Danach mag für ein Weilchen der Gnom Erfolg krampfhaft grinsend den Gottessitz der Vollmacht einnehmen.

*

Wie geht es aber zu, daß der Staat überhaupt verabsolutiert werden konnte, da es ihn ja doch lediglich in der Pluralität, als «die Staaten», gibt, und jeder von ihnen durch den Bestand aller übrigen an seine Relativität gemahnt wird? Hegel konnte den Staat absolut fassen, weil für ihn eben die Historie absolut war und der jeweils in einer geschichtlichen Epoche repräsentativ gewesene Staat ihm die jeweilige Aktualität des Staatseins bedeutete. Man mag dergleichen auch noch bei Heidegger zwischen den Zeilen lesen. Aber in der Konkretheit des gelebten Lebens wird hier eine seltsame Singularisierung vollzogen; sie würde an die Mythen primitiver Stämme erinnern, in denen die Erschaffung der Welt als Erschaffung des schmalen Stammes-Territoriums erzählt wird, — wenn es in diesen Mythen nicht um etwas vom Staat Wesens-verschiedenes, um etwas zum Unterschied von ihm Leibhaftes und Geheimnisträchtiges, um das Vaterland ginge. Hegel hat die gewaltige Differenz nicht beachtet; er kann etwa schreiben: «Indem der Staat, das Vaterland, eine Gemeinsamkeit des Daseins ausmacht ...» Ein Mann wie Jakob Grimm hat da natürlicher empfunden.

Es beruht ja aber hinwiederum alle relative Geltung des Staates zum größten Teil gerade auf der Tatsache der Pluralität, da der Schutz nach außen sich zumeist weit nachdrücklicher geltend macht als der nach innen; die feindliche Gemeinschaft wird zumeist weit stärker spürbar als die gemeinschaftsfeindlichen Elemente in der eigenen. Freilich beläßt der Staat ungern das Maß dieser seiner Geltung in dessen durch die wirklichen Interessenunterschiede bestimmten Grenzen; er pflegt nicht selten eine Perspektive, die jene als radikale Interessengegensätze erscheinen läßt. Die geballte Herrschaftsmacht liebt es, von einem sozusagen latenten Ausnahmezustand Gewinn zu ziehen; große Sektoren der Wirtschaft neigen begreiflicherweise oft dazu, ihr hierin Hilfe zu leisten; und so tendiert in Zeiten wie der unseren der kalte Krieg dahin, der historische Normalzustand zu werden. Schon im Anbeginn unserer Geschichtsstunde sahen wir Rechtslehrer auftreten, die, diesem Zug der Zeit botmäßig, den Begriff des Politischen dahin definierten, daß hier alles sich nach dem Kriterium «Freund—Feind» ordne, wobei der Begriff des Feindes «die Möglichkeit der physischen Tötung» einschließe. Die Praxis der Staaten hat sich das füglich sagen lassen. Mancher Staat dekretiert die Zweiteilung der Menschheit in erhaltenswerte Freunde und ausschaltungswerte Feinde, und das politische Prinzip sorgt dafür, daß das Dekretierte dem Menschen in Herz und Nieren dringe.

Wohlgemerkt, ich spreche nicht von der Kriegshandlung selber, wo die persönlichen Entscheidungen gewissermaßen vorweggenommen sind und im Abgrund des Geschehens Töten sich mit Getötetwerden verschwistert. Ich rede nur von dem Lebensbereich, in dem die freie Entscheidung unversehens unfrei wird.

Das anschaulichste Beispiel liefert hier jenes wohl merkwürdigste Gebilde innerhalb der öffentlichen Ordnungen, das wir Partei nennen. Leute, die in ihrem Privatbezirk von der skrupulösesten Rechtlichkeit waren, sahen wir Tag um Tag in der Sphäre ihrer Partei, nachdem diese ihnen angegeben hatte, wer der (in diesem Fall innere) «Feind» sei, mit unanzweifelbar ruhigem Gewissen lügen, verleumden, betrügen, rauben, peinigen, foltern, morden. In den Fabriken des Guten Gewissens wird zuverlässig gearbeitet.

Ich habe keinerlei Befugnis, zu erklären, das Gruppeninteresse sei unter allen Umständen der sittlichen Forderung zu opfern, zumal mir die grausamen Konflikte der Pflichten und ihre rückhaltlose situationsgemäße Austragung zum Kernbestand eines echten personalen Ethos zu gehören scheinen. Aber das evidente Fehlen eines Seelenkampfes, das Fehlen seiner Wunden und Narben ist mir unheimlich. Ich gehe ja nicht darauf aus, die Geltung des politischen Prinzips materiell zu begrenzen; dies ist vielmehr eben das, was sich Mal um Mal, Seele um Seele, Situation um Situation realiter zu begeben hätte; ich meine nur sagen zu dürfen, daß diese Begebenheit offenbar zur Ausnahme geworden ist.

Daß man nicht Gott und dem Mammon dienen könne, ist ein restlos wahrer Spruch, denn der Mammon umklammert die Seele und gibt nichts von ihr frei; hingegen meine ich, es sei möglich, Gott und der Gruppe, der einer angehört, zu dienen, wenn man nur herhaft darauf bedacht ist, Gott auch im Bereich der Gruppe zu dienen, so sehr man kann. So sehr man jeweils kann; «quantum satis» bedeutet in der Sprache der gelebten Wahrheit nicht Entweder-oder, sondern So-sehr-man-kann. Wenn die politische Seinsordnung meine Ganzheit und Unmittelbarkeit nicht antastet, darf sie von mir verlangen, daß ich ihr jeweils so gerecht werde, als ich im gegebenen inneren Konflikt glaube verantworten zu können. Jeweils; denn hier gibt es kein Ein-für-allemal: in jeder Situation, die Entscheidung heischt, ist die Demarkationslinie zwischen Dienst und Dienst neu zu ziehen, nicht notwendig mit Furcht, aber notwendig mit jenem innersten Zittern der Seele, das jeder echten Entscheidung vorausgeht.

Ein anderes kommt noch dazu. Wenn rechtschaffene Menschen einer Partei beitreten, tun sie es, weil sie überzeugt sind, diese strebe dem Ziel allgemeinen Charakters zu, dem sie zustreben, und dieses Ziel sei nur unter tatkräftigem Zusammenschluß der Gleichgesinnten zu erreichen. Aber eine Partei besteht aus Realgesinnten eben solcher Art und aus Fiktivgesinnten, die aus irgendwelchen Motiven, zumeist wohl aus einem unentwirrbaren Rattenkönig von Motiven in die Partei eingetreten sind; es mag naturgemäß leicht geschehen, daß die Fiktivgesinnten überwiegen. Wie immer dem sei, dem Realgesinnten kommt es zu, in der Partei die Macht des Fiktiven zu bekämpfen, ohne die Tatkraft der Partei zu lähmeln. Ein dorniges Geschäft; aber nicht ohne dieses kann man Gott in der Partei dienen, kann ihm im Bereich der politischen Ordnung das geben, was sein, was Gottes ist. Am deutlichsten zeigt sich, um was es geht, wenn Mittel vorgeschlagen werden, deren Wesen dem Wesen des Ziels widerspricht. Auch hier kann es einem nicht obliegen, prinzipiell vorzugehen, sondern nur, je und je in der Verantwortung die Demarkationslinie zu ziehen und für sie einzustehen; nicht etwa, um seine Seele blütensauber zu halten — das wäre ein eitles und segenloses Beginnen —, sondern um zu verhüten, daß Mittel gewählt werden, die geeignet sind, von dem Weg zum Ziel auf einen Weg zu einem andern, diesen Mitteln wesensgleichen Ziel abzulenken; denn niemals heiligt der Zweck die Mittel, wohl aber können die Mittel den Zweck zuschanden machen.

Es dünt mich, es gebe eine Front, die quer durch alle Fronten dieser Stunde, die äußeren und

die inneren, geht, obwohl sie denen, die sie bilden, nur selten bewußt sind. Da stehen sie aneinander gereiht, die Realgesinnten aller Gruppen, aller Parteien, aller Völker, und wissen von Gruppe zu Gruppe, von Partei zu Partei, von Volk zu Volk wenig oder nichts voneinander, und so verschieden die Ziele hier und hier sind, es ist doch *eine* Front, denn es ist der eine Kampf um die menschliche Wahrheit, der da überall gekämpft wird. Die menschliche Wahrheit aber ist ja nichts anderes als die Treue des Menschen zu der einen Wahrheit, ihr, die er nicht besitzen, der er nur eben dienen kann, seine Treue zu der Wahrheit Gottes. Der Wahrheit treu bleibend, so sehr er kann, strebt er seinem Ziele zu, und die Ziele sind verschieden, sehr verschieden, aber die Linien, die zu ihnen führen, schneiden sich, über die Ziele hinaus verlängert, in der Wahrheit Gottes, wenn der Weg in Wahrheit gegangen worden ist. Die an der Querfront Stehenden, die voneinander nicht wissen, haben miteinander zu tun.

Wir leben in einer Weltstunde, in der das Problem des gemeinsamen Menschengeschicks so widerborstig geworden ist, daß die routinierten Verweser des politischen Prinzips zumeist sich nur noch zu gebärden vermögen, als ob sie ihm gewachsen wären. Sie reden Rat und wissen keinen; sie streiten gegeneinander, und eines jeden Seele streitet gegen ihn selber. Sie brauchten eine Sprache, in der man einander versteht, und haben keine als die geläufige politische, die nur noch zu Deklarationen taugt. Vor lauter Macht sind sie ohnmächtig und vor lauter Künsten unfähig, das Entscheidende zu können. Vielleicht werden in der Stunde, da die Katastrophe ihre letzte Drohung vorausschicken wird, die an der Querfront Stehenden einspringen müssen. Sie, denen die Sprache der menschlichen Wahrheit gemeinsam ist, müssen dann zusammenentreten, um mitsammen zu versuchen, endlich Gott zu geben, was Gottes ist, oder, was hier, da eine sich verlierende Menschheit vor Gott steht, das gleiche bedeutet, dem Menschen zu geben, was des Menschen ist, um ihn davor zu retten, daß er durch das politische Prinzip verschlungen wird.

Quelle: *Neue Schweizer Rundschau* 21 (1953-1954), S. 259-269.