

Gandhi, die Politik und wir

1. Die Frage nach dem Erfolg

Als Gandhi im Gefängnis saß, äußerte sich ein hoher britischer Beamter folgendermaßen über die damals jüngstvergangene Zeit, als der Mahatma vom Kongreß von Ahmedabad (Dezember 1921) weitgehende Vollmachten empfangen hatte und sodann das Ultimatum an den Vizekönig erließ (Februar 1922), es aber wenige Tage danach, auf den Ausbruch der Unruhen von Chauri Chaura hin, widerrief: »Er jagte uns einen tüchtigen Schrecken ein. Sein Programm füllte unsre Gefängnisse – man kann aber nicht immerzu einsperren und einsperren, zumal wenn es sich um ein Volk von 319 Millionen handelt. Und wenn sie einen Schritt weiter gegangen wären und die Steuerzahlung verweigert hätten – wer weiß, wohin das geführt haben würde! Was Gandhi unternahm, war das gewaltigste aller Experimente, die die Weltgeschichte kennt, und nur noch wenig fehlte, so wäre es ihm gelungen. *Doch ging ihm der Blick für die menschlichen Leidenschaften ab.*«

Das war falsch formuliert. Was Gandhi »abging«, war nicht der Blick für die menschlichen Leidenschaften, sondern die Bereitschaft, sie auszunützen. In dem Widerruf des Ultimatus spricht sich beides, der vorhandene Blick und die mangelnde Bereitschaft, eindeutig aus, wenn darin der Ausbruch der Unruhen eine Warnung Gottes genannt wird, »daß es in Indien noch nicht jene wahrheitliche und gewaltlose Atmosphäre gibt, die und die allein den Massen-Ungehorsam rechtfertigen kann«. Das Endurteil des hohen britischen Beamten bedeutet also im Grunde nicht: »Politischer Erfolg ist nicht möglich ohne Blick für die menschlichen Leidenschaften«, sondern: Politischer Erfolg ist nicht möglich ohne Ausnützung der menschlichen Leidenschaften. Das ist doch wohl nicht wahr. Aber von hier aus ist weiter nach dem Verhältnis Gandhis zum politischen Erfolg zu fragen.

Als, keine zehn Tage nach dem Widerruf, Gandhis Haltung auf der Tagung des allindischen Komitees in Delhi einer starken Opposition begegnete, und er, »um eine peinvolle Erörterung zu vermeiden«, darauf verzichten mußte, daß die Bezeichnungen »wahrheitlich« und »gewaltlos« in die programmatische Resolution aufgenommen würden, schrieb er, er hätte gewünscht, wie früher schon oft so auch jetzt in einer kleinen Minderheit zu bleiben: »Ich weiß, daß das einzige, was die Regierung fürchtet, diese ungeheure Mehrheit ist, die ich zu befehligen scheine. Sie wissen nicht, daß ich die noch mehr fürchte als sie selber. Mir ist buch-

stächlich übel davor. Ich würde mich meines Bodens sicher fühlen, wenn ich von ihr angespiesen würde.« Und weiter: »Und stehe ich etwa auch vor der Aussicht, mich in der Minderheit *einer* Stimme zu befinden, ich glaube in Demut, daß ich den Mut haben werde, in solch einer hoffnungslosen Minderheit zu verbleiben. Dies ist für mich die einzige wahrheitliche Lage.« Das ist zweifellos die Erklärung eines wahrheitlichen Menschen, und ich weiß ihr aus dem modernen Abendland im Bereich des öffentlichen Lebens kaum etwas an die Seite zu setzen, es sei denn – bei aller wurzelhaften Verschiedenheit – einige Worte des Amerikaners Thoreau in seinem klassischen Traktat über die Pflicht des bürgerlichen Ungehorsams; aber ist es auch die Erklärung eines politischen Menschen, das heißt, eines Menschen, der die Gestaltung der Institutionen und ihrer Wirksamkeit zu beeinflussen unternimmt? Mit andern Worten: ist die angeführte Äußerung Gandhis nur eine Erklärung gegen die Lüge in der Politik oder ist sie eine Erklärung gegen die Politik? Gibt es eine politische, institutionsändernde Aktion, gibt es politischen Erfolg ohne eine mehrheitliche oder revolutionär-minderheitliche, befohlene oder freiwillige Massengefolschaft? Ist der Ibsensche Aphorismus von dem Starken, der am mächtigsten allein sei, nicht bloß sittlich wahr, also auf der Ebene der persönlichen Bewährung, sondern auch politisch wahr, also auf der Ebene der gesellschaftlichen Realisierung? Wird er anders politisch wahr, als indem dem Einsamen, von seinem Charisma bezwungen, die Massen »nachkommen«? Aber solch ein Nachkommen ohne innere Verwandlung kann ja eben, wie Gandhis Wort von seiner »Furcht« beweist, ihm nicht genugtun. »Im Ramayana«, schreibt er, »sehen wir, daß Rama, als alles zu seiner Krönung bereit ist, in die wilden Wälder verbannt wird.« Nun, im indischen Epos wird Rama, nachdem er sich lange weigert, die Herrschaft anzunehmen, weil die Zeit der Verbannung sich erst erfüllen muß, endlich doch zum König geweiht. Aber das entspricht keiner politischen Hoffnung mehr, keiner im öffentlichen Bereich durch öffentliches Wirken unmittelbar zu verwirklichenden, sondern nur noch einer religiösen. Keiner Hoffnung auf ein angebliches »Nachkommen«, sondern nur noch der auf die Umkehr.

In dem denkwürdigen Aufsatz »Weder ein Heiliger noch ein Politiker« erläutert Gandhi seine Position: »Ich scheine an der Politik teilzunehmen, aber dem ist bloß deshalb so, weil die Politik uns heutzutage wie die Windungen einer Schlange umstrickt, denen man nicht entschlüpfen kann, was immer man versucht. Ich begehre daher mit der Schlange zu ringen.« Und weiter: »Ich habe mit mir selbst und mit Freunden experimentiert, um die Religion in die Politik einzuführen.« Unsere Frage

wechselt noch einmal die Form; sie lautet nun: Läßt sich die Religion in die Politik so einführen, daß dennoch politischer Erfolg erzielt wird?

Religion meint Ziel und Weg, Politik Zweck und Mittel. Der politische Zweck ist dadurch gekennzeichnet, daß er – eben im »Erfolg« – erreicht und sein Erreichtsein historisch verbucht wird. Das religiöse Ziel bleibt auch in den höchsten Erfahrungen dem sterblichen Weg das schlechthin Richtungverleihende, es geht nie in geschichtliches Gewordensein ein. Die Geschichte der erschaffenen Welt, wie die geschichtsgläubige Religion sie bekennt, und die Geschichte der menschlichen Person, wie alle, auch die nicht geschichtsgläubige Religion sie bekennt, das Geschehen auf der Wanderschaft vom Ursprung in die Vollendung, wird mit anderen Zeichen als mit denen des Erfolgs eingetragen. »Das Wort« siegt, aber anders, als seine Träger erhofften. Nicht in seiner Reinheit siegt das Wort, sondern in der Zersetzung; seine Fruchtbarkeit vollzieht sich in der corruptio seminis. Hier wird kein Erfolg erfahren und verbucht; wo in der Religionsgeschichte doch dergleichen vorkommt, waltet nicht mehr Religion, sondern Religionspolitik, d. h. das Gegenteil dessen, was Gandhi verkündet: die Einführung der Politik in die Religion.

Noch einmal also: läßt sich mit religiöser Tat politischer Erfolg erzielen?

Daß Gandhis eigene Haltung eine religiöse im echtsten Sinn ist, bleibt unanzweifelbar. Aber schon wenn er davon redet, daß er auch »mit Freunden experimentiere«, drängt sich die schmerzliche Frage nach der Gesinnung mancher dieser Freunde auf. Haben doch vor Gericht einige seiner nächsten Anhänger versichert, solange Gandhi die Parole der Gewaltlosigkeit ausbebe, würden sie sich unverbrüchlich dran halten; käme freilich eine andre aus seinem Mund, dann würden sie eben dieser folgen. Und gar die weitem Kreise der Bewegung! »Ich sehe«, schrieb Gandhi nach dem Tag von Delhi, »daß diese unsre Gewaltlosigkeit nur hauttief ist ... Diese Gewaltlosigkeit scheint mir lediglich unsrer Hilflosigkeit zu entstammen ... Kann echte freiwillige Gewaltlosigkeit aus dieser anscheinend zwanghaften Gewaltlosigkeit des Schwachen kommen?« Diese Worte haben wohl auch heute, trotz Gandhis großer erzieherischer Wirkung, noch sehr viel von ihrer Gültigkeit behalten.

Soweit Gandhi politisch handelt, soweit er z. B. an parlamentarischen Beschlußfassungen teilnimmt, führt er nicht die Religion in die Politik ein, sondern verbündet seine Religion mit der Politik der andern. Er kann nicht ununterbrochen mit der Schlange ringen, er muß sich zwischendurch mit ihr vertragen, weil er im Reich der Schlange zu wirken angewiesen ist, das zu vernichten er auszog. Er weigert sich, die menschlichen Leidenschaften auszunützen, aber er ist als politisch Handelnder

an den »politischen«, an den *unverwandelten* Menschen gekettet. Die Schlange ist ja nicht bloß draußen mächtig, sondern auch drinnen in den Seelen derer, die den politischen Erfolg ersehnen. Es ist reinster Bewunderung wert, wie Gandhi immer wieder, wenn die innere Schlange sich in der Bewegung übermächtig erwies, strenge, bis zu schweren Kasteiungen und Läuterungen gehende Selbstkritik übt. Aber wir folgen ihm darin nicht; wir wissen, wenn wir den *tragischen* Charakter seiner Größe beachten, daß es nicht die Tragik eines innern Widerspruchs ist, sondern die des Widerspruchs zwischen der Unbedingtheit eines Gemüts und der Bedingtheit einer Situation, zu welcher Situation eben die Artung der Massen, der Anhängerschaft, auch der Jünger gehört. Es ist dies eine Tragik, die allen vordergrundsoptimistischen Ausgleichungsversuchen widersteht; die wohl überwunden wird, aber nicht anders, als wie wenn am Ausgang einer griechischen Tragödie eine Theophanie (der sogenannte *deus ex machina*, in Wahrheit *ex gratia*) das unlösliche Verhängnis löst. Das aber ist der sehr leise, sehr langsame, sehr umwegige, gar nicht »erfolgreiche« Schritt der Gottheit durch die Geschichte.

Im September 1920 sagte und schrieb Gandhi, wenn das indische Volk Disziplin, Selbstentäußerung, Opferwilligkeit, Ordnungsfähigkeit, Vertrauen und Mut erwiese, würde in einem Jahr Svaraj, die indische Unabhängigkeit, errungen werden. Drei Monate später von dem Vertreter der Times befragt, wie er das meine, erklärte er, das britische Volk werde zugleich die Kraft der indischen öffentlichen Meinung und das greuliche Unrecht erkennen, das in seinem Namen Indien angetan wurde, und es werde diesem unverzüglich eine Verfassung anbieten, »die den Wünschen des indischen Volkes genau entsprechen wird«. Das Gespräch endete damit, daß Gandhi ein Prophetenwort variierte: »Der Löwe ruht dann beim Lamm.« Man kann nicht deutlicher den *religiösen* Charakter jener Erwartung aussprechen; aber wenn er ernst genommen wird, bedeutet die Voraussetzung, die Gandhi dafür macht, nicht bloß eine Haltung des Volkes, sondern dessen innere Umwandlung: Gandhi sagt unverkennbar dem »politischen«, dem unverwandelten, dem sich nicht wandelnden Menschen ab. »Wenn Indien«, schreibt er später einmal, »frei werden will, kann es das nur mit Gottes Hilfe erlangen. Gott liebt die Wahrheitlichen und Gewaltlosen.« Aber Gottes Liebe ist nicht am Erfolg zu messen. Wie Gottes Liebe sich auswirkt, ist seine Sache. Man darf für die Wahrheitlichen und Gewaltlosen der Liebe Gottes gewiß sein, aber nicht der Erlangung von Svaraj in einem Jahr. »In einem Jahr« ist eine politische Parole; die religiöse Losung müßte lauten: Irgendwann, vielleicht heute, vielleicht in einem Jahrhundert. In der religiösen

Wirklichkeit gibt es keinen Zeitvertrag, und der Sieg kommt zuweilen eben dann, wenn man ihn nicht mehr zu erleben vermeinte.

Im letzten Teil jenes Jahrs der Erwartung schrieb Gandhi, dem »Wunder« einer so schnellen Erlangung von Svaraj müsse »eine wunderbare *Bekehrung* Indiens zur Lehre der Gewaltlosigkeit vorausgehen, zumindest in deren eingeschränkter Absicht, d. h. als eine unentbehrliche Vorbedingung zur Sicherung von Indiens Freiheit«. Aber bedeutet das nicht: Bekehrung zu einer religiösen Lehre, »zumindest« in deren politischer Form? In der religiösen Lehre bleibt Gewaltlosigkeit der Weg zum Ziel, auch wenn sie als Mittel zum Zweck versagt. Freilich muß es Gandhi *als politisch Handelndem* genug sein, wenn die Massen die rechte Haltung einnehmen; aber Bekehrung heißt Umkehr des Wesens, innerste Umsinnung. 5 10

Gewiß wird, wenn ein religiöser Mensch, ein mit seiner Religiosität überall wo er sich einsetzt Ernst machender, im politischen Bereich wirkt, Religion in die Politik eingeführt. Aber da der Weg zum religiösen Ziel in Bahnführung, Perspektivik, Gangart, Tempo und letztlich in seiner Unvorhersehbarkeit dem Erreichen des politischen Erfolges wesentlich unähnlich ist, läuft bei diesem ihrem heiligen Werk der »Einführung« die religiöse Wirklichkeit Gefahr, daß die Kategorien sich vermischen, daß das Ziel zum Zweck, der Weg zum Mittel wird, daß der Mensch, statt in die Stapfen jenes Gottesschrittes zu treten, sie in blindem Lauf überrennt. Ist die Religion am andern Ende von einem Eis der Isolierung bedroht, in dem sie die Verbindung mit dem gemeinschaftaufbauenden Menschenanteil am Werden des Reichs verliert, hier droht ihr das Aufdampfen im Schnellfeuer des Getriebes. Nicht eher als in der großen Polis Gottes werden Religion und Politik zu einem Leben der Weltgemeinschaft im Angesicht der Ewigkeit verschmelzen, darin weder Religion noch Politik mehr besteht. 15 20 25

Die natürlichste aller Fragen, die nach dem Erfolg, ist die Feuerprobe der Religion. Weicht sie der Sphäre aus, wo die Frage gefragt wird, dann entzieht sie sich trotz aller Heilsgüter und Sakramente der Verleiblichung; verfällt sie jener Sphäre, dann hat sie die Seele verloren. Gandhi zeigt uns wie kein anderer Mensch unsres Zeitalters die Schwere der Situation, die Tiefen der Problematik, die Vielfältigkeit der Streitfront, die von Paradoxie umwitterte Gewaltigkeit des allstündlich zu bestehenden Widerspruchs. 30 35

Der Mahatma hat sich jetzt, während ich dies schreibe, auf seinen Gang – ein sinnbildweites Gegenstück zur Flucht des alten Tolstoj – begeben. Es ist ersichtlich keine politische Fahrt, sondern ein Pilgergang. Ein Pilgergang mit politischer Absicht; aber unter aller politischen, ver- 40

mutlich dem Bewußtsein der meisten Mitgehenden verborgen, lebt die religiöse, wo die Verweigerung einer Steuer nicht mehr ein Mittel im Kampf gegen die britische Regierung um die Unabhängigkeit Indiens, sondern eine Ergreifung des Menschen bedeutet, dem es in dieser Weltstunde frommt, faktisch und unter Hergabe seiner selbst zu erfahren, *wieviel* des Kaisers ist.

Ich glaube nicht, daß am Ende dieses Pilgergangs schon die Unabhängigkeit Indiens stehe. Aber ich glaube, daß dieser Pilgergang wesentlich mitbestimmt, wie der Mensch eines unabhängigen Indiens, wann immer und wodurch immer es errungen wird, beschaffen sein wird. Und was wäre Svaraj, wenn es nur Umwandlung von Institutionen und nicht auch Umwandlung des Menschen wäre!

2. Gandhis Werk und eine indische Politik

Aber wir müssen, wenn wir Gandhis Platz nicht bloß in der Geschichte der Religiosität und ihrer Auswirkungen, sondern auch in der der Politik erkennen wollen, das indische Unabhängigkeitsideal seinen – wirklichen und möglichen – Inhalten nach betrachten. Das scheint mir am deutlichsten zu geschehen, indem wir das Programm des Mahatma mit dem seines Gegners, des großen Patrioten Chitta Ranjan Das vergleichen.

Während Gandhi gefangen saß – am 26. Dezember 1922 – eröffnete Das den allindischen Kongreß in Gaya mit einer Rede, in der er, mit einer Huldigung für den Mahatma beginnend, drei Postulate formulierte.

Das erste, taktische, stellte der non-cooperation Gandhis die Forderung eines »inneren« Boykotts der gesetzgebenden Räte entgegen, in die man sich entsenden lassen und deren Tätigkeit man obstruieren solle. Diese Forderung tritt nicht aus den Grenzen der Gewaltlosigkeitsidee, aber sie versucht ihr statt eines passiven Gehalts einen unmittelbar-aktiven zu geben, – freilich einen, dessen mögliche Folgen für die Wahrung der Gewaltlosigkeit bedenklich sein könnten.

Das zweite, außenpolitische, Postulat entwarf im Gegensatz zu Gandhi, der Indien nur auf sich selbst gestellt vorgehen lassen wollte, das Programm einer asiatischen Föderation, die Indien anzuregen und in der es zu wirken hätte. Man muß, um diesen Gedanken zu würdigen, sich vergegenwärtigen, daß er in einem indischen Mund ganz anderes bedeutet als etwa in einem russischen oder japanischen. Auch er tritt nicht aus den Grenzen der Gewaltlosigkeitsidee; was er meint, ist ein asiatischer Bund, der dem Abendland die Kooperation kündigt und sich eben dadurch von ihm unabhängig macht. Die möglichen Folgen sind hier aller-

dings für die Wahrung der Gewaltlosigkeit noch weit bedenklicher als beim ersten Postulat.

Das dritte und wichtigste, konstruktive, betraf den inneren Aufbau eines unabhängigen Indiens. Der Svaraj, erklärte Das, dürfe weder eine parlamentarische noch eine bürokratische Regierung werden. Die britische durch eine indische Bürokratie ersetzen, wäre nutzlos. Man müsse vielmehr die Grundform der alten indischen Dorfgemeinschaft erneuen. Es gelte, ein System relativ autonomer kleiner Gemeinschaften zu errichten, die sich zu größeren und die wieder zu größeren, ebenfalls autonomen, zusammenfügen sollten, die ihrerseits um eine einigende zentrale Macht von vorwiegend konsultativem Charakter gruppiert wären, welche nur in Ausnahmefällen ihre Autorität auszuüben hätte.

Dieses dritte Postulat, das ich als eine brüderliche Erwiderung aus Asien auf verwandte Ideen eines europäischen Kreises empfunden habe, stellt in meinen Augen eine Gipfelhöhe des *politischen* Menschen dar. Was sich hier ausspricht, ist die Ahnung einer Überwindung der politischen Entartung, die sich im modernen Staatszentrismus Politik nennt, von der Politik selber aus; es ist der Wille zum legitimen Aufbau eines echten Gemeinwesens, das den Staatsapparat auf das technisch notwendige Minimum reduziert.

Anfang Februar 1924 wurde der kranke Gandhi aus dem Gefängnis entlassen. Im Mai erklärte er sich öffentlich gegen das erste der drei Postulate von Das, das des obstruktionellen Parlamentarismus, im Juli gegen das zweite, das einer asiatischen Föderation, zu gleicher Zeit gegen das dritte, gegen das innere Programm. Gegen dieses äußerte er, Svaraj sei nichts anderes als jene Verfassung Indiens, die das Volk in einem gegebenen Augenblick verlangen würde. Das ist eine rein politische, demokratiepolitische Äußerung, die mir aber an politischem Substanzgehalt und an politischer Autochthonie weit ärmer erscheint als Das' fundamental-revolutionäre Idee.

Im November schloß Gandhi das bekannte Kompromiß mit den von Das geführten Svarajisten, das einen persönlichen, aber keinen sachlichen Sieg Gandhis bedeutete. Im Juni des folgenden Jahres starb Das. An eine Weiterbildung und Ausführung seines Programms ist seither nicht gedacht worden.

Über den taktischen Gegensatz kann ich nicht urteilen. Das' asiatischer Gedanke ist von unverkennbarer politischer Größe. Ich habe schon gesagt, daß die Gefahren beider für die Sache der Gewaltlosigkeit nicht zu übersehen sind; damit ist immerhin auch von dieser Sache aus nicht grundsätzlich gegen sie entschieden. Aber, was uns hier angeht, ist das konstruktive Postulat.

Gandhi strebt ja nicht ein beliebiges freies Indien an, sondern eine in Wahrheit indische Gesellschaft, in der das in Einzelseelen, Lehren, heiligen Büchern zu erahnende Volkswesen seinen Leib gewinnt. Eine solche kann sich aber nicht aus einem amorphen, nur eben staatlich umfaßten Haufen von Einzelpersonen aufbauen, sondern nur aus natürlich gegliederten, mit einer so weit als möglich reichenden Autonomie ausgestatteten kleinen und größeren Gemeinschaften, in denen nicht mehr das von aller menschlichen Wirklichkeit absehende Unwesen waltet, das heute als die Politik gilt, sondern konkretes Miteinanderberaten, Miteinanderbeschließen, Miteinanderhandeln im konkreten Öffentlichkeitsbereich; Gemeinschaften, in deren Staffelfüge sich das Volk erst als solches politisch konstituiert. Gandhi hat nicht erkannt, daß hier eine politische Vision war, die seine eigne religiöse ergänzte; daß es von dieser aus für die indische Sache grundwichtig sein müßte, auch in einem großen politischen Sinn praktisch zu ermitteln, wieviel des »Kaisers«, d. h. der zentralistischen Staatspinne überhaupt, und wieviel »Gottes«, d. h. politisch formuliert: des kreatürlich-unmittelbar miteinander lebenden Menschenvolkes ist.

Gandhi freilich glaubt der kommenden indischen Gesellschaft die Reinheit und Eigenheit, die er ihr wünscht, dadurch sichern zu können, daß sie vor der »Zivilisation« bewahrt bleibt. Schon 1909 schrieb er aus Südafrika in die Heimat, es gebe keine unüberschreitbare Schranke zwischen Osten und Westen; es gebe nicht so etwas wie abendländische Zivilisation, nur eben die moderne Zivilisation, die eine rein materielle sei; sie, nicht das britische Volk, beherrsche Indien; wenn das britische Regime durch ein indisches ersetzt würde, das auf den modernen Methoden begründet wäre, würde Indien nicht besser dran sein. Osten und Westen könnten erst dann wirklich zusammenkommen, wenn der Westen die moderne Zivilisation nahezu gänzlich über Bord geworfen hätte; nähme der Osten die moderne Zivilisation an, so würden sie nur scheinbar zusammenkommen, das würde nur einen bewaffneten Waffenstillstand bedeuten, »wie etwa der zwischen Deutschland und England ist, welche beiden Nationen in der Halle des Todes leben, um nicht eine von der andern verschlungen zu werden«. – Aber wovor Gandhi in diesem manchem Belang so hellstichtigen Brief Indien bewahren zu wollen erklärt, davor ist es, dem vor unseren Augen sich an dem Land vollziehenden Industrialisierungsprozeß nach, anscheinend nicht zu bewahren. Das Spinnrad, als Symbol auch von sympathisierenden Textilfabrikanten geehrt, kann in der Tatsächlichkeit wohl nicht erhalten werden.

Die »moderne Zivilisation« ist ein Schicksalsweg der Menschheit, der ihre höchste Aufgabe und ihre entscheidende Probe umschließt. Alle Re-

duktionsversuche, auch die erhabensten, weichen dieser Aufgabe und Probe aus.

Die moderne Zivilisation ist ihrem Grundwesen nach durchaus nicht »materiell«: sie erscheint notwendigerweise so, nur weil und insofern sie noch unbewältigtes – vom Geist noch nicht durchdrungenes – *Material* 5 darstellt. Es geht darum, in Indien wie überall, die menschliche Substanz zu retten und zu erschließen, die dieser Zivilisation gewachsen ist und sich in ihr, mit ihr, durch sie hindurch geistverleibend bewährt. Es geht darum, aus dem geretteten Seelenelement den standhaltenden Menschen zu bilden. Dies ist in Indien Mahatma Gandhis großes Werk, 10 das nicht im Tempo der politischen Unternehmungen und ihrer Erfolge, aber in dem des Gottesschrittes gewirkt wird.

3. Ist also Politik zu treiben?

Das moderne Abendland steht auf der sanktionierten Entzweiung von Politik und Religion. Man höre nur, wie der Politiker das Wort »Ethik« 15 und wie der Theologe das Wort »Aktion« ausspricht. Die Politik ist unverklärt, aber mächtig; die Religion (im weitesten Sinn, also der Überbau der geheiligten »Werte«) ist Gegenstand abgestufter Weihegefühle, aber unverbindlich.

Mit seinem Versuch, »die Religion in die Politik einzuführen«, ist Gandhi 20 in die Reihe derer getreten, die die noch immer wachsende Entzweiung von Politik und Religion zu überwinden streben. Die Tragik, in die er damit eingetreten ist, ist die eigentümliche des prophetischen Menschen. Diese Tragik ist zu erkennen und zu verehren.

Emil Roniger sagt in seinem Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen Buch »Gandhis Leidenszeit«: »Das Leben läßt sich mit Religion 25 durchdringen – die Politik nicht. Ein Leben, das von Religion durchdrungen wäre, würde keine Politik mehr kennen. Einzig Durchdringung des Lebens mit dem Sauerteig des Religiösen kann uns eines Tages von der Schlange Politik erlösen, die uns mit ihren kalten Schlingen umstrickt hält.« Aber das hieße: faktisch, für jetzt und hier, das öffentliche 30 Leben der Verdammnis preisgeben, privates und öffentliches Leben zerscheiden, die Transmissionslosigkeit, Nichtveröffentlichung des Geistes in unserer Zeit bestätigen, das Werden einer neuen – notwendigerweise »politischen« – Gemeinschaftsstruktur, einer den gegenwärtigen Staats- 35 apparat von innen aufzusprengen bestimmten verhindern, der Menschheit vor ihrer entscheidenden Probe die Kräfte, die sie dafür braucht, entziehen. Jesus konnte sich mit dem Gebot begnügen, dem fernen rö-

mischen Kaiser nur eben zu geben, was »sein« sei, und das eigne Reich so gegen das des nicht aktuellen, weil das Leben des Bürgers, und gar des palästinensischen, nicht aufsaugenden Staatszentrismus abzugrenzen; die Propheten Israels mußten dem König in Jerusalem, als dem Schutzherrn des Unrechts im Land, mit den Feuerbränden des religiös-politischen Wortes entgegentreten.

Man soll, meine ich, die Politik weder aufsuchen noch meiden, man soll weder prinzipiell politisch noch prinzipiell apolitisch sein. Das öffentliche Leben ist ein Bezirk des Lebens, es ist in unsrer Zeit in seinen Gesetzen und Gestalten ebenso entstellt wie alles Leben, seine Entstellung nennt man heute Politik, wie man die Entstellung des Arbeitslebens Technik nennt, aber wie diese ist jene nicht in ihrem Wesen Entstellung, – wie diese ist jene erlösbar.

Die Staaten und die Parteien sind erfolgreich bemüht, die Wirklichkeit der öffentlichen Situationen durch die Fiktionen der politischen Gespinste zu verdecken. Es gilt, die Gespinste zerreißend in die jeweilige öffentliche Situation, die einen fordert, einzugehen und in ihr und für sie Verantwortung zu üben. Die Staaten und die Parteien sind weiter erfolgreich bemüht, das Zustandekommen der Bünde und letztlich des Bundes der Menschen, die *Realgesinnungen* (zu lebende Gesinnungen) hegen und daher in der realen Verantwortung zusammenwirken können, durch Scheinbünde zu verhindern. In diesen wird eine Minderheit von Realgesinnungs-Menschen mit einer Mehrheit von Menschen einer angeblich gleichgerichteten Fiktivgesinnung (nur durchzusetzenden, nicht auch zu lebenden Gesinnung) zusammengekoppelt und dadurch unschädlich gemacht. Wer *in* der Politik dem Geist gehorsam bleiben will, darf in keiner Situation vergessen, daß es auf das Werden jener echten Bünde und letztlich jenes Bundes ankommt, – daß das aber, wenn es sein Werk am öffentlichen Leben tun soll, nicht über dem Handgemenge, sondern in ihm sich vollziehen muß. Derjenige soll in die Parteien, wer sich stark und frei genug weiß, um *in ihnen* gegen jene Lüge des Parteiwesens zu kämpfen. Auch wenn er erliegt, hat er sein Werk getan.

Das eigentliche Übel an der Politik ist das in ihr wie anderswo herrschende »politische Mittel«: den andern Menschen zu gewinnen, indem man sich ihm auferlegt. Es ist aber möglich und not, im öffentlichen Leben (wie anderswo) anstatt des politischen das religiöse Mittel zu verwenden: den andern zu gewinnen, indem man ihn erschließt. Wer das versucht, mag im politischen Getriebe schwach erscheinen – er arbeitet, indem er am Reich des Menschen baut, am Reich Gottes.

Am Reich Gottes können wir nur arbeiten, indem wir an allen Bereichen des Menschen arbeiten, die uns angewiesen sind. Auf das Reich

Gottes hin gibt es keine allgemeingültige Auswahl des Zweckentsprechenden wie auf das Reich des Menschen hin; man kann nicht sagen: hier ist zu wirken und da nicht, dies führt zum Ziel und das nicht. Wir können die messianische Welt nicht vorbereiten, wir können sie nur bereiten. Das heißt: es gibt keine messianistische Politik. Das heißt aber auch: 5
von der Heiligung aller Dinge darf der politische Bereich nicht ausgenommen werden. Die »Schlange« ist nicht das Urböse, sie ist selber nur verirrt, sie selber wird endlich erlöst werden wollen. Es frommt nicht, auf sie loszuhauen, es frommt nicht, sich von ihr abzuwenden, sie gehört mit zur kreatürlichen Welt, wir müssen uns mit ihr abgeben, ohne 10
allmalig maßgebende Prinzipien, in nackter Verantwortung.

Auch da haben wir von Gandhi zu lernen; auch da können wir nicht einfach seinen Spuren folgen.

Das Abendland kann und darf die »moderne Zivilisation« nicht aufgeben, das Morgenland wird sich ihr nicht verschließen können. Aber 15
gerade das Werk der Bewältigung dieses Materials, der Durchmenschlichung dieser Dinglichkeit, der Heiligung dieser unsrer Welt wird beide zusammenführen, indem sie den Bund der wirklichkeitstreuen Menschen hüben und drüben stiftet. Das kreisende Flammenschwert der Cheruben am Eingang des Gartens Eden verwehrt den Rückweg; aber es 20
erleuchtet den Weg.