

II.C.2. *Staat und Gewalt*

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Staat und Gewalt. Die dritte Vorlesung der John Knox Haus-Vorlesungsreihe, Genf, John Knox Haus-Gesellschaft, 1957.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

État et violence. La troisième conférence annuelle du Foyer John Knox 1957 (II.A.84.), Genève, Association du Foyer John Knox, 1957. Der Text wurde von Paul Ricœur in die zweite Auflage von *Histoire et vérité* (I.A.5.), Paris, Seuil, 1964, S. 246-259, übernommen. Er befindet sich auch in der deutschen Ausgabe desselben Buches (*Geschichte und Wahrheit*, München, List, 1974, I.C.6.) in einer von der hier veröffentlichten Fassung abweichenden Übersetzung.

Der Name der Übersetzerin oder des Übersetzers ist nicht überliefert.

Das „Foyer John Knox“ wurde 1953 in Genf vom Pfarrer Charles Tudor Leber (1898-1959), dem Generalsekretär der Auslandsmissionen der Presbyterianischen Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika, in Genf gegründet mit dem Ziel, eine Heimstätte für die Studenten aus der Dritten Welt zu eröffnen. Er befand sich im Viertel von Malagnou, in der unmittelbaren Nähe des damaligen Sitzes des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die feierliche Eröffnung fand am 6. und 7. Juni 1955 statt. Seit seiner Eröffnung organisierte das Foyer John Knox Vorträge, die dann ab 1958 die Form von jährlichen Seminaren für Studenten aus Afrika, Asien und Lateinamerika annahm. 1962 wurde das Foyer John Knox in den Grand-Saconnex verlegt, wo auch der Ökumenische Rat der Kirchen seinen neuen Sitz hatte. 1973 wurde das Foyer John Knox in eine neue Rechtsform überführt und positionierte sich unter dem Namen „Centre international réformé John Knox“ als selbständige NGO neu.

Der Vortrag von Paul Ricœur gehört in eine Reihe von Texten, in denen der Philosoph infolge des Einmarsches der Sowjetunion in Ungarn 1956 dem Verhältnis zwischen Staat und Gewalt nachgeht. Für Ricœur hatte diese Frage eine besondere Brisanz, insofern er vor dem Zweiten Weltkrieg einen „revolutionären Pazifismus“ (François Dosse) vertreten hatte, von dem er sich dann selbstkritisch distanzierte. Er übernahm die meisten Texte zu diesem Thema in den Band *Geschichte und Wahrheit*.

STAAT UND GEWALT

VON

PAUL RICŒUR

DIE DRITTE VORLESUNG DER JOHN KNOX HAUS-VORLESUNGSREIHE

12. JUNI 1957

HERAUSGEGEBEN VON DER JOHN KNOX HAUS-GESELLSCHAFT

14, AVENUE CALAS, GENÈVE, SCHWEIZ

DIE JÄHRLICHEN VORLESUNGEN DES JOHN KNOX HAUSES

Nach zwei in englischer Sprache gehaltenen Vorlesungen freuen wir uns sehr, in der Person des dritten Vortragenden einen Franzosen begrüßen zu können. « Die offizielle Sprache des Hauses ist die Französische » sagen wir, aber die Englische ist — wie so oft in der Oekumene — dennoch vorherrschend. Das John Knox Haus ist eine Einrichtung brüderlicher Hilfe (fraternal work) der ökumenischen Mission der Presbyterianischen Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika in Verbindung mit der « Eglise nationale protestante » in Genf.

Wir haben jetzt die Ehre, nach dem Generalsekretär des Oekumenischen Rates der Kirchen, Dr. W. A. Visser 't Hooft, und Dr. D. T. Niles, dem Sekretär des Evangelisationsreferates, einen Nicht-Theologen vorzustellen; die theologische Bedeutung seiner Ausführungen wird aber jedermann erkennen. Paul Ricœur, Professor der Philosophie an der Sorbonne, ist ein hervorragender Vertreter protestantischen Denkens in Frankreich.

Bei der Eröffnung des John Knox Hauses und seit der ersten Vorlesung haben wir betont, dass diese Vorlesungen « ökumenische und missionarische » Aufgaben behandeln werden. Unser bevorstehendes Thema scheint davon entfernt zu sein. Es ist aber, unserer Meinung nach, höchst aktuell, denn die Ereignisse seit dem Sommer 1956 haben Christen und Kirchen immer mehr zum Nachdenken über das Staatsproblem genötigt. Unsere beiden ersten Redner waren schon weltberühmt in ökumenischen Kreisen; Paul Ricœur ist sehr bekannt in der französisch sprechenden Welt und in Europa. Mit der Veröffentlichung dieser Vorlesung möchten wir zur geistigen Ausstrahlung des französischen Protestantismus beitragen.

Wie die vorhergehenden Vorlesungen wird auch diese ins Deutsche und Englische übersetzt, und etwa 8000 Exemplare werden kostenlos verteilt, hauptsächlich unter den jungen Kirchen Asiens, Afrikas und Latein-Amerikas.

Einige Exemplare der früheren Vorlesungen, « Unsere Oekumenische Aufgabe im Lichte der Geschichte » von W. A. Visser 't Hooft, und « Wo steht unsere Predigt ? » von D. T. Niles, stehen in französischer, englischer und deutscher Ausgabe noch zur Verfügung und können bezogen werden, wenn man sich wendet an den

Direktor des John Knox Hauses
14, avenue Calas
Genf, Schweiz

DER VORTRAGENDE DES JAHRES 1957

Paul Ricœur ist im Jahre 1913 geboren. Als Universitätsdozent und Dr. phil. unterrichtete er an den Gymnasien von Saint-Brieux und Colmar.

Im Jahre 1939 wurde er zum Militär einberufen und geriet 1940 in Kriegsgefangenschaft. Nach dem Kriege lehrte er im Collège Cévenol, dann wurde er Forschungsmitarbeiter im « Centre national de recherche scientifique ». 1949 erhielt er die Professur für Geschichte der Philosophie an der Universität Strassburg, wo er bis 1956 lehrte. 1956 wurde er Professor an der Sorbonne auf dem Lehrstuhl für Metaphysik. Am 1. Oktober 1957 übernimmt er ausserdem den philosophischen Lehrstuhl der freien Fakultät für protestantische Theologie in Paris. Im vorigen Jahr hat er drei Monate lang Vorlesungen an der theologischen Fakultät der McGill Universität in Montreal, Kanada, gehalten.

Paul Ricœur ist Mitglied des leitenden Ausschusses der « Esprit » Bewegung und Vorsitzender des Protestantischen Bundes für Erziehung. In seinem Denken und Leben hält Paul Ricœur an einem doppelten Grundsatz fest, der einerseits philosophisch, andererseits sittlich und politisch ist. Als Philosoph ist er bestrebt, die Errungenschaften der Phänomenologie und des Existentialismus zum Wiederaufbau einer Ontologie zu benutzen und zur gleichen Zeit Ontologie und Theologie zu einem Zwiegespräch und einer Gegenüberstellung herauszufordern. Seine umfassende Bildung, seine Sorge um das Menschliche, seine Aufmerksamkeit für die soziale Entwicklung, insbesondere für das Auftreten der Massen in der Geschichte, sein Grossmut und seine Klarheit haben ihn zu einem Meister im heutigen französischen philosophischen Denken gemacht. Seiner vollkommenen geistigen Unabhängigkeit entspricht es, dass er keiner politischen Partei angehört; seine Gedankenwelt und sein konkreter Einsatz im Leben aber haben ihn an die Spitze der jüngeren Generation als einen ihrer geistigen Führer gestellt. Innigst zu der Kirche der Reformation und zur Oekumenischen Bewegung gehörend, ist er vor allem ein Mann des Dialogs.

HAUPTWERKE PAUL RICËURS

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (in Zusammenarbeit mit Dufrenne), 1947.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers, 1948.

Philosophie de la Volonté I: Le Volontaire et l'Involontaire, 1950.

Husserl: Idées directrices pour une phénoménologie (Übersetzung und Kommentar), 1950.

Histoire de la philosophie allemande (Anhang an Bréhier's Werk), 1954.

Phénoménologie et Existence (Sammelwerk), 1955.

Histoire et Vérité, 1955.

Philosophie de la Volonté II: La Faute.

Ausserdem ist Paul Ricœur ständiger Mitarbeiter folgender Zeitschriften:

Revue de métaphysique et de morale; *Esprit*; *Revue philosophique de Louvain*; *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*; *Christianisme social*.

STAAT UND GEWALT

DAS ZIEL dieser Vorlesung ist keineswegs, irgendeine politische Entscheidung oder etwas ähnliches vorzuschlagen. Das wäre für mich hier, auf fremdem Boden, ohnehin sehr unangebracht und unhöflich.

Vielmehr möchte ich mit Ihnen eine Vorfrage behandeln, die Vorfrage aller konkreten Politik: Was bedeutet diese, dem Beobachter der Geschichte und des alltäglichen Lebens offenbare Tatsache, dass der Mensch ein politisches Wesen ist? Diese unermessliche Frage berührt die Probleme des Rechts, der Geschichte, der Soziologie, und ich möchte sie an der schwierigsten Seite anpacken: mit dem Staat erscheint eine *gewisse Gewalt*, welche die Merkmale der Rechtmässigkeit besitzt. Was bedeutet, nicht nur für unser menschliches Leben, sondern auch für unser philosophisches und religiöses Denken, für unsere ethischen Überlegungen, diese sonderbare Tatsache: Die politische Existenz des Menschen wird von einer Gewalt behütet und gelenkt, der staatlichen Gewalt, die die Merkmale einer rechtmässigen Gewalt hat?

Stellen wir zuerst unseren Ausgangspunkt fest: was für ein Minimum an Gewalt wird durch den Staat gesetzt? In ihrer elementarsten und gleichzeitig nicht weiter ableitbaren Gestalt ist die Gewalt des Staates *Strafgewalt*. Der Staat bestraft; letzten Endes besitzt er das Monopol physischer Zwangsausübung; er hat den Einzelnen das Recht, sich selber Gerechtigkeit zu verschaffen, entzogen; er hat die gesamte, seit der Zeit des Urkampfes des Menschen gegen den Menschen überlieferte zerstreute Gewalt an sich gezogen. Gegen jede Gewalt kann der Einzelne an den Staat appellieren; aber der Staat ist die letzte Instanz, gegen die es keine weitere Berufung gibt. Dadurch dass wir die Staatsgewalt von ihrer strafrechtlichen, strafenden Seite her erörtert haben, sind wir unmittelbar zum Kernproblem vorgestossen; denn die vielfachen Funktionen des Staates: seine gesetzgebende Macht, seine Macht der Entscheidung und Vollstreckung, seine administrative, wirtschaftliche oder erzieherische Funktion beruhen letzten Endes alle auf der Tatsache, dass er in letzter Instanz Zwang anwenden kann. Zu sagen, der Staat ist eine Macht, ist gleichbedeutend mit der Aussage, der Staat kann zwingen.

Ich spreche jetzt nicht von einem bösartigen, einem totalitären Staat; ich spreche vom Staat schlechthin, von dem, was den Staat zum Staat macht, über alle verschiedenartigen, ja sogar entgegengesetzten Regierungs- und Staatsformen hinweg. Alles, was der Staat sich noch an unrechtmässiger Gewalt aneignet, verschärft nur das Problem. Uns genügt jetzt, dass auch der Staat, der als der gerechteste, der demokratischste, der liberalste angesehen wird, sich als eine Synthese der Rechtmässigkeit und der Gewalt darstellt, das heisst, als eine moralische Macht, die Forderungen erhebt, und eine physische Macht, die zwingen kann.

I.

WARUM wird diese Verknüpfung von Recht und Gewalt im Staat ein Problem? Sie würde kein Problem bedeuten, wenn das Leben im Staat alle Forderungen des moralischen Gewissens vollkommen verwirklichen, gänzlich zum Ausdruck bringen und bis in die Tiefe ausschöpfen könnte. Wir wären zufrieden, wenn die Politik in unseren Augen die Vollendung des Sittlichen wäre. Kann aber das Leben im Staat unseren Durst nach Vervollkommnung stillen? Man könnte es glauben, wenn man gewisse Thesen des politischen Denkens der Griechen betrachtet, wenn sie die « Polis », ihre Vollkommenheit, ihre Selbstgenügsamkeit zum Ziel des Verhaltens der einzelnen Menschen erheben. Es scheint, als ob sich die ganze Sittlichkeit in der Verwirklichung einer historischen, blühenden, starken, und in einer freien Kollektivgemeinschaft erschöpfen würde. Aber dieselben Philosophen, welche die Polis auf den Gipfel des moralischen Lebens gesetzt haben, verzichteten auf die Vereinigung des « kontemplativen » Ideals des Weisen mit dem « praktischen » Ideal des Staatsmannes, des Politikers, des Verwalters eines Unternehmens oder eines Landgutes. Ihre Moral spaltete sich dementsprechend in zwei Teile, und die Schwierigkeit der Zusammenfügung der beiden Vorbilder der Vollkommenheit und des Glückes: des philosophischen und des politischen Vorbildes, blieb unlösbar, wie man es bei Platon, Aristoteles und bei den Stoikern sieht. Man könnte einwenden, dass das « kontemplative » Ideal bei uns nicht mehr besteht, und dass das Christentum als erstes dem Unterschied von « contemplatio » und « actio » ein Ende gemacht hat, indem es das « praktische » Ideal der Nächstenliebe geprägt und damit im Zeichen des « Praktischen » die ganze Moral vereinigt hat.

Das Christentum hat aber den Gegensatz, den die Griechen — politische Wesen par excellence — nicht überwinden konnten, in anderer Form wiedergefunden und sogar verschärft. Denn das Christentum hat

eine Forderung eingeführt, die das moralische Problem radikalisiert und das politische Problem in ein Rätsel verwandelt hat. Wir wissen, dass diese radikale Forderung die Auslegung der Nächstenliebe ist, wie wir es aus der Bergpredigt von Jesus kennen. Diese Lehre fordert eine ganz opfervolle Auffassung der Liebe: «Widersteht nicht dem Bösen!», «Bittet für die, welche euch verfolgen!» usw. Ein solches Gebot bringt einen viel radikaleren Bruch mit sich, als die Gegenüberstellung von «contemplatio» und «actio». Das Praktische selbst wird damit in sich geteilt, denn das Politische an sich ist im Rahmen dieser Ethik des «Nichtwiderstehens» und der Opferbereitschaft undenkbar.

Einen Beweis dafür haben wir im berühmten 13. Kapitel des Römerbriefes, in welchem der Apostel Paulus, sich an die Christen der Hauptstadt wendend — die wahrscheinlich von religiös motiviertem Anarchismus versucht waren —, den Rat gibt, sich der Obrigkeit auch aus Gewissensgründen, nicht nur aus Furcht, zu unterwerfen. Nun ist diese Stelle wohl interessanter als Wahrnehmung, denn als Lösung des Gegensatzes, obwohl sie allgemein unter diesem dogmatischen Gesichtspunkt ausgelegt wird.

Der Apostel Paulus ist sich dessen vollkommen bewusst, dass er mit dem Begriff des «Magistrats» und damit der Obrigkeit, Sanktion, Gehorsam, Furcht, eine solche Dimension des Lebens miteinbezieht, die in den direkten, durch die eben behandelte Nächstenliebe neuformbaren Beziehungen von Mensch zu Mensch nicht enthalten ist. O. Cullmann hebt mit Recht hervor, dass diese politischen Richtlinien des Apostels Paulus in einem Textzusammenhang gegeben sind, wo er hauptsächlich von der «Liebe» spricht, die alle Menschen einander schuldig sind. Diese Liebe wird in der Weise der Bergpredigt beschrieben. Sie ist die Liebe, die verzeiht, die dem Bösen nicht widersteht, die Böses mit Gutem vergilt, und die schliesslich die vollkommene Gegenseitigkeit zwischen den Menschen herstellt oder wiederherstellt. «Liebet einander mit brüderlicher und sanfter Zuneigung», sagt der Apostel.

Und plötzlich, den Aufruf für gegenseitige Liebe abbrechend, zeigt Paulus die Gestalt des «Magistrats» auf. Was macht aber dieser Magistrat? Er bestraft. Er bestraft diejenigen, die Böses getan haben. Das ist eben die Gewalt, die wir schon am Anfang aufgeführt haben. Der Apostel Paulus fasst nun die Funktionen des Staates ebenso in der bestrafenden Macht zusammen. Wohl ist es eine beschränkte Gewalt. Eine Gewalt, die nicht zum Mord berechtigt, und die, wie wir später sehen werden, den Krieg der Staaten gegeneinander keineswegs rechtfertigt oder als Institution anerkennt. Diese Gewalt wird schon durch die Institution des Staates begrenzt. Diese Gewalt ist auf das Fundament der Gerechtigkeit gebaut, was der Apostel «das Gute»

nennt. Das alles ist wahr. Und wir sollen uns dessen erinnern gegenüber solchen, die aus diesem Text eine schändliche Unterwerfung des Christen gegenüber jeder Obrigkeit herauslesen. Die «Obrigkeit», das ist die Macht des Magistrats, das heisst der Gerechtigkeit. «Die Ordnung», die sie schafft und aufrechterhält, kann dementsprechend von der Gerechtigkeit nicht getrennt, umso weniger ihr entgegengestellt werden. Für uns ist aber jetzt eben diese institutionalisierte Gewalt, die Gewalt der Gerechtigkeit das Problem.

Denn die «Obrigkeit» kann allem Anschein nach nicht in «der Liebe» tätig sein. In ihrer äusserst gemässigten Form, wo sie vollkommen gerecht ist, ist die Gerechtigkeit eine Vergeltung des Bösen mit Bösem. *Die Strafe enthält in ihrem Wesen schon den ersten grossen Bruch in der Ethik der Liebe.* Sie kennt die Verzeihung nicht, sie widersteht dem Bösen, sie begründet ein nichtgegenseitiges Verhältnis. Kurz gesagt, dem kurzen Weg, der «Unmittelbarkeit der Liebe», stellt sie den langen Weg, die «Vermittlung» der Zwangserziehung der Menschheit gegenüber. Der «Magistrat» ist nicht mein «Bruder», eben weil er Magistrat ist. Darum kann er «Unterwerfung» verlangen. Das bedeutet aber nicht, dass der Christ ohne Unterschied alles annimmt und sich unterwirft. Das Verhältnis von Staat und Staatsbürger ist ein asymmetrisches — nicht gegenseitiges — der Macht und der Unterwerfung. Wenn auch diese Macht durch freie Wahlen errichtet wird, wenn sie auch vollkommen demokratisch und legitim ist — was vielleicht nie vorkommt — ist sie einmal zustande gekommen, so tritt sie mir als eine Obrigkeit entgegen, welche das Monopol der Sanktionen hat. Dieses eine genügt, dass der Staat nicht mein Bruder werden kann und dass er von mir Unterwerfung fordert. Ich erwähnte schon, dass es bei dem Apostel hier eher um die Vergegenwärtigung des Paradoxes als um seine Lösung geht. Man muss es gestehen, der Apostel Paulus liess uns eher ein Problem als dessen Lösung. Er beschränkt sich auf die Aussage, dass die Obrigkeit «von Gott eingesetzt ist», und dass sie demgemäss «für dich zum Guten» dient. Das genügt zweifellos, dass sich der Christ nicht nur aus Furcht vor der Sanktion, sondern aus Gewissensgründen unterwirft; denn die Furcht vor der Sanktion würde einen dem christlichen Leben vollkommen fremden Beweggrund bedeuten. Die Beziehung dieser «Institution» mit der Heilsgeschichte ist aber eben nur ausgesprochen und bleibt für uns eine Quelle der Verlegenheit. Denn diese gewalttätige Pädagogik, welche die Geschichte durch die Nachfolge der Staaten in Bewegung hält, bringt grosse Disharmonie in die Pädagogik der Liebe, der Zeugnisablegung und des Märtyrertums. Der Apostel Paulus hat nicht einmal versucht, die politische Macht von der Ethik der Liebe abzuleiten. Den Begriff des Staates findet er in seinem menschlichen Inventar und benutzt ihn,

wenn er sich auf sein römisches Bürgerrecht beruft. Er weiss, dass die Ruhe der Ordnung die Voraussetzung der christlichen Predigt ist. Er erfasst die Konvergenz dieser zwei Erziehungswege der Menschheit: Liebe und Gerechtigkeit, «Nicht-widerstehen» — Strafe; Obrigkeit und Untertan-sein — Gegenseitigkeit; Liebe — Furcht. Er sieht ihre Konvergenz, er sieht aber keine Einheit; eben darum bedient er sich des Begriffes der «Institution», was in der Predigt vom Kreuze und in der Nachfolge Christi keine Wurzel hat.

Ich weiss, man hat systematische Beziehungen zwischen Kreuz und Institution, zwischen Liebe und Obrigkeit gesucht. Man hat sogar zweierlei Lösung gefunden. Man hat zuerst «Gottes Zorn» heraufbeschworen. Tatsächlich, Gottes Zorn wird im Text, wo der Staat behandelt wird, erwähnt (Röm. 12). Dieses Thema kann wahrlich mit dem Staat in Beziehung sein, denn es ist Gott, der in seinem Zorn straft. Ausserdem wird es erwähnt, um Privatpersonen an der Ausübung von Selbststrache zu hindern. Die Rache gehört Gott; so wird jeder ermahnt. Demnach ist es angemessen, die Institution der Sanktion dieser Gott vorbehaltenen Rache näherzubringen. Diese Annäherung des Staates als Institution an Gottes Zorn ist aber eher eine Bestätigung des Rätsels als seine Erklärung. Einem jeden ist es offensichtlich, dass die Dualität von Liebe und Zwang noch schärfer wird, wenn diese auf Gott bezogen werden. Ausserdem, wenn diesem Zorn am Kreuz Genüge getan wurde, dann muss anerkannt werden, dass die Geschichte der Staaten keine durch das Kreuz erlöste, sondern eine von dem Heil ganz unabhängige Geschichte ist, welche die Menschheit erhält, ohne sie zu retten, sie erzieht, ohne sie zu erneuern, die sie züchtigt, ohne sie zu heiligen.

Die Janus-köpfige Erziehung der Menschheit ist damit mit der Dualität des Zornes und des Kreuzes in Gott selbst verankert. Dennoch waren diese Gedanken über Gottes Zorn nicht vergeblich; sie sind vielmehr sehr aufschlussreich, wenn man nur darin keine phantastische «Auslegung» sucht, sondern bloss eine mittelbare Beschreibung des Rätsels Staat und dessen Erziehung der Gewalt. Die durch Gewalttaten der einander ablösenden Behörden bewegte Geschichte des Staates erscheint in diesem Lichte uns sogar als das Treiben der Menschheit hin zu einem Gericht der Verdammung, welches in der am Kreuze erworbenen Rechtfertigung Christi nicht ganz aufgehoben ist. Vielleicht besteht das Geheimnis des Staates tatsächlich darin, dass es das Böse einschränkt, ohne es zu heilen, die Menschheit erhält, ohne sie zu retten. Die Institution eines solchen Staates wird damit aber nur noch rätselhafter.

Zur Lösung des Rätsels des Staates hat man sich auch auf die paulinische Dämonologie berufen. Für den Apostel Paulus sei ein jeder

Staat die Verkörperung einer « Macht », die seine Geschichte beherrsche. Der Apostel Paulus hätte an diese Mächte gedacht, als er schrieb : « Seid den Obrigkeiten untertan »¹. Die Mächte, die Throne, die Hoheiten seien übermenschliche Grössen, deren unsichtbares Drama sozusagen im Hintergrund das sichtbare Drama der Macht belebe. Man darf diese dämonologische Auslegung nicht übereilt wegwerfen. Sie dient als Schale einer sehr wichtigen Intuition. Diese Mächte, deren Existenz Paulus, sich dem populären Judaismus anschliessend, anerkennt, haben eine zweideutige Beziehung zum Kreuze : sie sind *schon* besiegt, gekreuzigt, aber *noch nicht* vernichtet. Mit Hilfe des dämonologischen Mythos hat der Apostel Paulus die Zweideutigkeit des Staates erkannt : er gehört zur Heilsgeschichte, ohne hinzuzugehören. Er ist unterworfen, aber autonom. Er ist durchdrungen von einer « zeitlichen Spannung » (O. Cullmann), welche ihren Ausdruck in den Worten : « schon » und « noch nicht » findet. « Schon » besiegt, aber « noch nicht » vernichtet. Als Paulus den zugleich *wirklichen* und *provisorischen* Charakter des Staates in mythischer Weise, mit Hilfe eines für uns überholten dämonologischen Dramas ausgedrückt, hat er den rätselhaften Charakter wieder einmal *betont*, aber nicht *erklärt*. Aber eben indem wir auch hier auf eine « Auslegung verzichten », können wir die reichen Inhaltselemente der dämonologischen Interpretation wirklich benutzen.

So muss man gestehen, dass uns von dem dämonologischen Zierat paulinischer Politik nichts übriggeblieben ist (vorausgesetzt, dass sich der Apostel Paulus für das Problem des Staates wirklich interessierte und dass einige Zeilen seiner Briefe als Politik betrachtet werden können). Es genügt nicht, die Glaubensaussagen des Paulus über die Dämonen exegetisch wiederherzustellen, um seiner Lehre treu zu bleiben ; denn auch wenn das buchstäbliche Verständnis klar ist, bleibt noch die Frage, was diese Glaubensaussagen bedeuten. Es genügt nicht, sie zu wiederholen, man muss sie auch verstehen. Was wollen wir sagen, wenn wir dämonische Mächte « hinter » die Staaten stellen ? Was will dieses « hinter » ausdrücken ? Hat die Geschichte eine doppelte Basis, ausser dem absoluten göttlichen Fundament auch eine unmenschliche oder übermenschliche ? Um die Wahrheit zu sagen, ist die Wiederherstellung der dämonologischen Erfahrung unmöglich geworden, denn diese kulturellen Zusammenhänge von damals bestehen für uns nicht mehr. Man kann eine mythische Figur ohne die Ganzheit, zu der sie hingehört, nicht wiederherstellen. Darum ist ein Zurückgreifen auf

¹ Wenn auch Röm. 13 : 1 keinen dämonologischen Hintergrund hat (« jedermann sei den vorgesetzten Obrigkeiten untertan »), so kann I. Cor. 8 : 2 (« Keiner von den Fürsten dieser Welt hat diese Weisheit gekannt, die wir den Menschen predigen ») ohne den dämonologischen Kontext nicht verstanden werden.

« unsichtbare Mächte » für uns ein unverständliches Fragment einer heute schon überlebten Auslegung. Ausser ihrem explikativen Wert müssen wir aber ihren symbolischen Wert erkennen. Im Begriff der « himmlischen Mächte » ist es wichtig, dass er die Zweideutigkeit des Staates ausdrückt, seine « zeitliche Spannung », wie wir es mit O. Cullmann gesagt haben. Durch die dämonologische Sprache wird etwas vernommen, was sonst vielleicht unbemerkt geblieben wäre. Die Institution wird zum Kraftfeld einer inneren Dialektik. Die Ordnung ist nicht etwas Ruhendes, sondern etwas Lebendiges. Die « Ordnung » ist eine « Macht », deren mythologische Dimension die rationale Dimension der Ordnung beunruhigend macht ¹.

Durch die angebliche dämonologische Auslegung erscheint der Staat als eine instabile, gefährliche Wirklichkeit : er kann nicht einfach aufgerichtet werden, sondern er muss immer wieder abgebaut und neu aufgerichtet, zugleich überholt und aufrechterhalten werden. Das wird durch die Dämonologie in mythischer Weise gezeigt mit dem Anschein der Auslegung. Man soll also das Wesen, das heisst die beschreibende Absicht des Mythos beibehalten auf Kosten seines wörtlichen Texts, das heisst seiner explikativen Absicht.

II.

FORMULIEREN wir den Kern unserer Betrachtungen : das Christentum — anders als die griechische Weisheit — schafft eine neue Dimension im moralischen Leben, welche den politischen Rahmen des menschlichen Lebens sprengt : diese neue Dimension ist die Agape, die Bruderliebe und ihr Ruf zum Nicht-widerstehen, zur Opferbereitschaft und zum Märtyrertum. Die erschütternde Wirkung dieser neuen Ethik in der politischen Wirklichkeit besteht darin, dass der Staat — dieser Lehre zufolge — unfähig ist, sich auf der Höhe dieser neuen Ethik zu bewegen ; und doch ist diese Instanz an sich nicht schlecht ; sie wird anerkannt, aber nur an ihrem Ort, und wird mit dem Zeichen der Unsicherheit und Vorläufigkeit versehen. Der Staat ist weiterhin nicht Gegenstand der rationalen Geschichte, seine Zwangspädagogik bewahrt die Menschheit, aber sie rettet sie nicht.

¹ In dieser Hinsicht wurde das mythische Denken durch das rationalistische nicht aufgehoben. Der Begriff der « Ordnung » wird in einer minder mythologischen und minder verhüllenden Theodizee : in dem Naturrecht, von neuem behandelt. Diese Entwicklung ist aber in einer anderen Hinsicht ein Verlust, denn die archaischen Themen der Dämonologie stehen mit dem « Macht »-Charakter des Staates in grösserer Übereinstimmung.

Diese Dualität der christlichen Agape und der Strafgewalt des Magistrats kündigt uns den grössten Konflikt an, den wir jetzt zu behandeln haben. Wir wählen den leichteren Weg, wenn wir uns im Rahmen der Problemstellung des Apostels Paulus halten, das heisst eines passiven Staatsbürgers in einem geordneten und verhältnismässig gerechten Staat. Die Römer, an die der Apostel seinen Brief richtete, waren einfache Leute, die « Untertanen » Caesars ; er klärt ihre Existenz als unterworfenen Staatsbürger mit dem Licht der Hoffnung auf, indem er ihnen enthüllt, dass eine gewisse göttliche Absicht bei der Entstehung der « über sie gesetzten Obrigkeit » vorhanden ist : so können sie um ihres Gewissens willen Gehorsam leisten, nicht bloss aus Furcht. Die von dem Staat untrennbare, beschränkte Gewalt wird erst dann zum Problem, wenn nicht nur von Unterworfenheit, sondern von Gewaltausübung die Rede ist. (In Wirklichkeit bedeutet die innere, durch das Gewissen motivierte Unterworfenheit schon die Guttheissung dieser Gewalt und auch deren symbolische Ausübung, durch eine Identifikation mit dem befehlenden und zwingenden Herrscher.) Dadurch wird derselbe Mensch zur Bruderliebe aufgerufen, die das Böse mit Gutem vergilt, und zur Obrigkeit, die die Bösen bestraft. Der aktive Staatsbürger, der Anteil an der Souveränität hat, ist selber auch Obrigkeit. Wie kann er in zwei geistigen Reichen leben, im Reiche der Liebe und der legalisierten Gewalt, zwei Erziehungswegen gehorchend, dem der Opferbereitschaft und dem des Zwanges ?

Die Schwierigkeit wird umso grösser, wenn die Gewalt die Schranken des Strafrechtes durchbricht, wenn der Staatsbürger für die Verteidigung des gefährdeten Staates unter die Fahnen gerufen wird, wenn ein revolutionärer Zustand ihn an den Kreuzweg zweier Gewalten stellt : die eine Gewalt sich für die bestehende Ordnung einsetzend, die andere sich den Weg zur Macht für neue soziale Schichten erzwingend, die die Botschaft der sozialen Gerechtigkeit verkünden ; oder schliesslich, wenn ein Befreiungskrieg der fremden Tyrannei ein Ende bereiten soll.

Genau betrachtet, entfaltet sich hier für uns die gesamte Problematik der Gewalt in der Geschichte : vom Sich-unterwerfen des passiven Staatsbürgers in einem bestehenden Staat bis zur Ausübung der Staatsgewalt durch einen aktiven Staatsbürger ; von der gerechten, bewaffneten Verteidigung des Staates bis zur defensiven, den Staat konservierenden Gewalt und bis zur revolutionären Gewalt, gibt es eine Reihe von Übergangsformen, welche die Entfernung der Liebe von der Gewalt nur noch vergrössern. An der äussersten Grenze dieser Zweiteilung erscheint die Gewalt als der Motor der Geschichte. Sie setzt neue Mächte auf die Bühne der Geschichte, sie schafft neue Staaten, dominierende Zivilisationen und herrschende Klassen. Die Geschichte des

Menschen scheint demgemäss mit dem der Gewaltmacht identisch zu sein. Die Gewalt gebiert die Institutionen, und sie verteilt die Macht unter Staaten und Klassen.

Man könnte wohl ein Mittel finden, das dem Abgleiten der einfachen Strafgewalt in eine revolutionäre Gewalt Einhalt geböte: das wäre, der Gewalt eine klare, offenbare, undiskutierbare und bedingungslose Grenze zu ziehen. Diese Grenze lässt sich sofort finden: sie besteht in dem Verbot des Mordes. « Du sollst nicht töten ! » Dieses in sich ganz negative Gebot, diese Ordnung in Form eines Verbotes ist das einzige Prinzip des Handelns, welches die zwei verschiedenen Ethiken zusammenzuhalten vermag, nämlich die Ethik der Liebe und die der Obrigkeit. Nur eine Strafgewalt, die diesseits des Mordes, der Todesstrafe bleibt, widerspricht nicht ganz und gar der Liebe. Sie vollendet sie nicht, denn « nur die Liebe vollendet das Gesetz », aber wenigstens steht sie nicht in Widerspruch zu diesem. In dieser Hinsicht kann man sagen, dass, obwohl in ihrer Entstehung wie in ihrem Ziel die strafende Funktion des Staates dem Reich der Liebe *fremd* ist, sie doch mit ihr *vereinbar* ist, insofern sie diesseits der Grenzen des Mordverbotes bleibt. Wenn auch die Einheit im Ursprung und im Ziel fehlt, so können doch die beiden Erziehungsweisen, die der Opferwilligkeit und die des Zwanges, gemeinsam dieselben Grenzen haben in der Grössenordnung der Mittel. Letzten Endes verbindet das die Politik mit der Ethik, die Ordnung mit der Nächstenliebe. Dieses Bindeglied besteht in der Achtung der Person in ihrem Leben und in ihrer Würde. Die Gewalt des Magistrats wird damit durch eine Ethik der Mittel gemildert. Eben hier ist der negative, verbietende, untersagende Charakter des Dekalogs sehr wertvoll. Das « Du sollst nicht töten » bezeichnet die Grenze der Staatsgewalt, welche der Staat nicht überschreiten darf, sonst verlässt er das Gebiet des « Guten », wo seine Gewalt noch vernünftig ist. Dieses Verbot besagt ja zweifellos nicht, wie die Ethik des Strafens von der Ethik der Nächstenliebe abzuleiten ist. Sie zeigt aber wenigstens unter welchen Umständen sie miteinander vereinbar sind.

Kann sich aber der Staat innerhalb der Grenzen dieser Ethik der Mittel halten? Ich frage: kann der Staat Staat bleiben, ohne das Verbot des Tötens und die anderen Gebote der Gastfreundschaft, der Würde des gegebenen Wortes, der Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern, der Achtung fremden Eigentums, usw. zu überschreiten? Und hier entpuppt sich der Staat als eine beunruhigende Grösse, die sich nicht innerhalb der Grenzen der Ethik der Mittel hält und es auch nie getan hat. Der Staat ist eine Wirklichkeit, welche den Mord immer zu den Voraussetzungen seiner Existenz, seines Weiterlebens, und noch mehr seiner Entstehung zählte. Das ist die grausame Wirklichkeit, deren Folgen Macchiavelli

mit allen Konsequenzen gezogen hat in seinem « Fürsten », ohne Rücksicht auf die Ethik der Mittel. Er stellt die Frage : Wie kann man einen Staat gründen ? Von dieser Frage ausgehend entfalten sich in unerbittlicher Reihenfolge alle *wirklichen* Voraussetzungen dieser Staatengründung : « Löwenstärke und Fuchschlauheit ». Und er gelangt zur Schlussfolgerung : « Wenn der Fürst erfolgreich sein will, so muss er Mörder und Lügner sein », in der biblischen Sprache gesagt : er muss diabolisch sein. Es ist leicht, die Folgerung Macchiavellis : « Man bedarf der Gewalt und des Bösen ! » zurückzuweisen mit dem Vorwand : der Mord sei verboten. Die *Frage* Macchiavellis : « Wie kann man einen Staat ohne Gewalt errichten ? » — bleibt bestehen. Wie soll man sich gegenüber einem Staat benehmen, welcher das Verbot des Mordes übertritt, und damit das Band, das die Ethik des Zwanges mit der Ethik der Nächstenliebe zusammenhält, zerreisst ?

Der Krieg ist die Probe par excellence, die Grenzsituation, die jeden Menschen der Frage Macchiavellis gegenüberstellt. Warum wird der Krieg zu einem Problem ?

Der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen sagt : « Es gibt kein Problem. Der Krieg ist eine Handlung, durch die die Staatsgewalt die ihr gebotenen Grenzen durchbricht und damit das Verbot des Mordes übertritt. So bin ich von meiner Pflicht zum Gehorsam befreit. Durch meinen Ungehorsam bezeuge ich die Einheit der Ethik. Der Staat kann auch keine andere Ethik haben als der Einzelne ; der Mord ist beiden verboten. » Man muss ganz klar und entschlossen sagen, dass der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen recht hat, indem er alle *Rechtfertigungen* des Krieges, die auf die Gewalt des Magistrats gegründet sind, verwirft. Die Gewalt der Obrigkeit ist eine Sache für sich, der Krieg etwas ganz anderes. Die Gewalt der Obrigkeit ist institutionalisiert, durch das Recht bemessen, sie wird durch einen Gerichtshof ausgeübt, welcher sich von dem Ankläger und dem Angeklagten gänzlich unterscheidet ; und schliesslich kann diese Gewalt innerhalb der Grenzen der Achtung des Menschenlebens und der Würde des bestraften Sünders gehalten werden. In Kürze, die Strafe kann in einem zivilisierten Strafverfahren der Liebe nicht widersprechen, wenn sie sie auch nicht wirklich vollenden kann. Man muss dementsprechend auf alle scheinheiligen Beweisführungen verzichten, welche behaupten, den Krieg auf Grund der Funktion der Obrigkeit rechtfertigen zu können. Man müsste zuerst die Todesstrafe rechtfertigen und schon damit die Obrigkeit auf das Gebiet des Mordes stellen. Ausserdem müsste man die Beauftragung eines hypothetischen Gerichtshofes voraussetzen, welcher den Staat mit der Bestrafung der Bösen auch ausserhalb seines Wirkungskreises beauftragt, und damit den Krieg als eine Art äusseren Strafrechtes ausübt. Der hypothetische und scheinheilige Charakter einer

solchen Beweisführung ist ganz offensichtlich. Der Krieg ist und muss in unseren Augen die Katastrophe, der Einbruch des Chaos bleiben, der Rückfall in den Kampf ums Dasein in den interstaatlichen Beziehungen. Dieser historische Unsinn muss ungerechtfertigt bleiben, denn er kann nicht gerechtfertigt werden. Ein Ereignis, welches die vollkommene Scheidung der Liebe und der Gewalt bestätigt, das dünne Band zwischen beiden — das Verbot des Mordes — zerreisst, kann kein Gegenstand moralischer Beweisführung sein.

Warum besteht dennoch das Problem des Krieges? Weil es nicht nur den zur Institution erhobenen Mord bedeutet. Genauer gesagt, weil der Mord des Feindes mit der Selbstaufopferung des Einzelnen für das Überleben seines eigenen Staates zusammenfällt. Und eben in diesem Punkte bedeutet der Krieg ein Problem, das ich ein Problem der « Ethik der Notlage » nennen würde. Wenn der Krieg mir nur dieses Problem stellte: soll ich meinen Feind töten oder nicht? so würde bloss die Furcht und die götzenhafte Verehrung eines vergötterten Staates meine Unterworfenheit unter diesen bösen Staat erklären und diese Motive würden meine vollkommene Verurteilung aussprechen. Meine Pflicht wäre dann, ein Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen zu sein. Aber der Krieg stellt mir auch eine andere Frage: Soll ich mein Leben aufs Spiel setzen, damit mein Staat überlebt? Der Krieg ist diese Grenzsituation, diese absurde Situation, in welcher der Mord und die Selbstaufopferung zusammenfallen. Den Krieg mitmachen, das bedeutet für den Einzelnen zu derselben Zeit: den anderen Menschen, den Bürger des anderen Staates, töten *und* sein eigenes Leben in die Waage werfen, damit der eigene Staat weiterleben kann.

Dieses Problem und das der Rechtfertigung des Krieges sind nicht gleichbedeutend. Wir sahen, dass eine solche moralische Rechtfertigung des Krieges als einer strafrechtlichen Aktion trügerisch ist. Das Problem des physischen Weiterlebens des Staates, seine materielle Aufrechterhaltung durch den Einsatz meines Lebens und auf Kosten des Lebens meines Feindes, das ist das ungeheure Problem, vor das mich die Existenz des Staates stellt. Das ist eine Tatsache, welche bis jetzt — ich sage bis jetzt, denn vielleicht ändert der Krieg so radikalerweise seinen Charakter, dass das Problem des physischen Weiterlebens des Staates jeden Sinn verliert — bis jetzt also haben die Staaten ihr Weiterleben mit Kriegen gesichert. Diese nicht zu rechtfertigende Gewalt hat es möglich gemacht, dass durch Leiden und Trümmer die Staaten nicht nur ihre eigene Grösse, sondern auch die Werte der Zivilisation entwickelten. Gehen wir noch weiter: die Geschichte lehrt uns, dass die grausamsten Gewaltherrschaften, die höchst totalitären Regierungen nur von aussen, mit Gewalt gebrochen wurden. Kurzum, es gibt bewahrende Kriege, Befreiungskriege, neuschaffende Kriege, und den-

noch, der Krieg als solcher ist nicht gerechtfertigt und kann nie gerechtfertigt werden.

Gerade weil der Krieg auf der Bruchlinie der beiden Ethiken, zwischen der Ethik der Nächstenliebe und der des Zwanges zustandekommt, verurteilt er den Menschen zu einer « Ethik der Notlage ». Das einzige Motiv, dem Staate im Kriege zu gehorchen, ist, dass er auch *weiter bestehen soll und dass es eine Obrigkeit gibt*. Mein Gehorsam steht auf dem nicht-ethischen Gebiet der blossen Existenz meines Staates. Er ist nicht unbegründet, denn obwohl es keine Tätigkeit der Obrigkeit ist, obwohl es nicht die Ausübung einer strafrechtlichen Gewalt bedeutet, ist es die existentielle Voraussetzung aller Handlungen der Obrigkeit. « Dass mein Staat bestehe ! » — das ist der richtige und der einzige Beweggrund des bewaffneten und mörderischen Staatsbürgers. Darum kann ich in meinem Gehorsam nicht zufrieden sein, denn mein Gehorsam bestätigt die Schuld meines Staates ; seine Schuld ist sein materielles Weiterleben, an dem ich jetzt mitwirke. Ich kann mich an seinem Weiterleben nur beteiligen, indem ich seine Boshaftigkeit durch den Mord gutheisse.

Soll ich den Gehorsam verweigern ? Ja, wenn ich imstande bin, die Konsequenzen auf mich zu nehmen, und wenn ich des Sinnes der Verweigerung gewahr werde. Die Konsequenzen können für mich eine andere Todesgefahr bedeuten. Zugleich muss ich auch deren Sinn verstehen, denn der Ungehorsam bedeutet ebenfalls eine Ethik der Notlage. Er bedeutet nämlich einen Beweis der verborgenen Einheit der Moral der Nächstenliebe und der Obrigkeit. Aber zugleich gefährdet mein Ungehorsam meinen Staat, denn es genügt nicht zu sagen, dass die Seltenheit der radikalen Bezeugung des Ungehorsams den Staat nicht spürbar schwächt. Ich muss mit dem Gedanken handeln, dass das Prinzip meiner Handlung zu einem allgemeingültigen Gesetz werden kann. Der Sinn meines Ungehorsams, falls er sich auf alle Staatsbürger erstreckt, bedeutet eine Gefährdung für meinen Staat, durch die seine Möglichkeiten zum Weiterleben untergraben werden. Das ist eben « der Sinn », den ich erkennen und anerkennen muss, wenn ich nicht gehorche. Mit anderen Worten: in der Grenzsituation des Krieges wirkt die Bezeugung der Absolutheit des Mordverbotes gefährlich, sie gefährdet meinen Staat und durch ihn meine Mitbürger. Ich habe kein Recht zu einer solchen Bezeugung, wenn ich ausser dem Wagnis meiner eigenen Gefährdung diesen Sinn nicht auch noch auf mich nehme, das heisst die Gefährdung und letzten Endes die Aufopferung meines Staates.

Es kann vorkommen, dass in einigen Grenzfällen die Aufopferung meines Staates zur *politischen* Pflicht wird und nicht nur eine absolute

Zeugnisablegung. Vor eine solche Entscheidung wurden in Deutschland einige Gegner des Nationalsozialismus gestellt. Es kann vorkommen, dass ich eines Tages den Zusammenbruch meines Staates wünschen muss, wenn er überhaupt nicht würdig ist, weiter zu leben, wenn er überhaupt kein Rechtsstaat mehr ist, kurz, wenn er aufgehört hat, Staat zu sein. Diese sogenannte Pflicht des Verrates ist eine schreckliche Entscheidung, aber sie, den anderen gleich, kann auch nicht innerhalb des Nicht-Widerstehens bleiben. Früher oder später verschreibt sie sich einem neuen System der Gewalt. Denn ich kann nicht den Tod meines Staates wollen, mit einem positiven und entschiedenen Willen, ohne dass ich zur gleichen Zeit — durch die Verbundenheit dieser beiden ungeheuren Katastrophen — nicht den Krieg, die Revolution, die Errichtung eines neuen Staates auch wollte, die Errichtung einer neuen Gesetzlichkeit, einer neuen Macht, welche dann ebenso auf meinen bewaffneten und mörderischen Gehorsam Anspruch erhebt. Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen ist etwas anderes. In diesem Fall weigert man sich, sich in die Perspektive des politischen Defaitismus zu stellen, weil letzterer seinen vollen Sinn nur in einer anderen Macht erhält, welchem der Defaitismus die Schlüssel der Stadt übergibt. Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen will eine Zeugnisablegung bleiben, und es ist recht so. Ihr Unvermögen aber, alle *politischen* Konsequenzen auf sich zu nehmen, die Folgen der Machtverteilung in der Welt, und hauptsächlich die Folgen hinsichtlich des materiellen Schicksals meines Staates, verraten ihren Mangel. Darum ist die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen auch eine « Ethik der Notlage ».

Wir geraten viel öfter, als wir glauben, in diese oder jene « Ethik der Notlage ». Bertolt Brecht hat uns unaufhörlich auf die Untaten der Güte, auf die fürchterlichen Versuchungen der Güte, auf die Gefahren der Güte in einer bösen Welt aufmerksam gemacht. Und so zerfällt die Ethik fortwährend in eine « Bezeugung der Güte », die sich politisch zu bewähren unfähig, manchmal auf lange Sicht sogar schädlich ist, und in eine « Wirksamkeit », die gegen den Menschen mörderisch und gegen die Güte verheerend wirkt. Dieser Zerfall ist immer die bittere Frucht einer wahnsinnig gewordenen politischen Existenz.

Fassen wir zum zweiten Mal unser Thema zusammen: Im ersten Teil betrachteten wir die ursprüngliche Disharmonie zwischen der Ethik der Liebe und der Obrigkeit. Wir entdeckten einen feinen Riss zwischen der Liebe, welche das Böse mit Gutem vergilt, und der Strafe, welche das Böse mit Bösem vergilt zum Wohl des Missetäters. Diese ursprüngliche Disharmonie wäre nicht eine Erscheinung des radikalen

Bösen, wenn der Staat *fähig wäre*, innerhalb der Grenzen der Ethik der Mittel zu bleiben, denn diese Ethik vereinbart den Zwang mit der Liebe durch das Verbot des Mordes, oder verhindert sie wenigstens, in ihr absolutes Gegenstück auszuarten. Der Staat ist aber eine Wirklichkeit, welche sich nicht innerhalb des Mordverbotes hält. Der Staat ist eine Wirklichkeit, welche durch mörderische Gewalt errichtet und aufrechterhalten wird. Durch seine Verbundenheit mit diesem Nicht-zu-recht-fertigenden stellt der Staat den Menschen vor eine schwer erträgliche Wahl zwischen zwei « Ethiken der Notlage »: Die eine nimmt den Mord an, um das physische Weiterleben des Staates zu ermöglichen, damit es überhaupt eine Obrigkeit gibt; die andere nimmt den Verrat an, um Zeugnis ablegen zu können.

Diese Grenzsituation, wo sich die Ethik in eine zweifache « Ethik der Notlage » spaltet, ist zweifellos kein unveränderlicher, dauernder oder häufiger Zustand. Sie klärt aber, wie alle die extremen Dinge, die normalen, durchschnittlichen Situationen auf. Sie bezeugt, dass bis zum Ende der Zeiten die Liebe und der Zwang nebeneinander einhergehen werden als zwei einmal konvergierende, dann divergierende Erziehungsweisen der Menschheit. Das Ende dieser Dualität wird in der vollständigen « Versöhnung » der Menschen bestehen, was aber auch das Ende des Staates bedeutet, denn es wird zugleich das Ende der Geschichte sein.