

Politik und Moral

Seitdem Niccolò Machiavelli den Grundsatz verkündigt hatte, daß der Fürst den Mut haben müsse, im Interesse des Staates auch unästhetisch zu handeln, hat diese Idee der „Staatsräson“ trotz heftiger Bekämpfung im abendländischen Denken immer stärkeren Widerhall gefunden. In Deutschland waren es vorab Fichte und Hegel, die im Namen einer höheren Sittlichkeit des Staates sich offen auf die Seite des Florentiners stellten. Die Philosophen wurden die Lehrmeister der Historiker. Ranke und Treitschke haben, den Machtgedanken übersteigernd, die Forderungen des Sittengesetzes den staatlichen Interessen untergeordnet. Treitschke zumal, der durch ein Menschenalter hindurch als gefeierter akademischer Lehrer in Berlin die Jugend faszinierte, hat das deutsche Denken in nicht geringem Maße verwirrt. Noch im Kriege hat Otto Baumgarten sich im wesentlichen mit Treitschkes Definition des Staates, der Macht, wiederum Macht und abermals Macht sei, einverstanden erklärt. Der unglückliche Ausgang des Krieges und die allgemeine Weltkatastrophe haben, wenn wir dem Geschichtsschreiber der Idee der Staatsräson, Friedrich Meinecke, glauben dürfen, einen bedeutsamen Umschwung und eine Krise des Machtgedankens herbeigeführt. In der Tat begegnen wir verschiedenen Auffassungen in der Nachkriegszeit, die das Bestreben verraten, vom überlieferten Banne der Machtmoral loszukommen.

Drei Gestalten dürfen in dieser Hinsicht als typisch gelten. Fr. Wilhelm Foerster, Ernst Nolfs und Friedrich Meinecke.

Foerster hat freilich den Machtgedanken schon seit Jahren und nicht ohne mannigfachen Widerspruch bekämpft. Nolfs und Meinecke lehnen Foersterns Stellungnahme energisch ab, wollen dabei aber mitnichten als unbedingte Lobredner der Macht gelten. Ausdrücklich weist Nolfs in einer polemischen Erwiderung gegen Schweiger den Nationalismus zurück. Unsere Absicht geht dahin, in gedrängter Übersicht die „neuen“ Ideen darzulegen und nach einer kritischen Auseinandersetzung eine positive Klarstellung des Verhältnisses von Politik und Moral zu versuchen.

Fr. Wilhelm Foersterns¹ Lösung des Problems von Politik und Moral ist überaus einfach, klar und bestimmt. Nur auf das Grundsätzliche bedacht, kennt er keine Kompromisse. Die Gültigkeit der moralischen Forderungen erstreckt sich auch auf die staatliche Sphäre. Die politische Betätigung ist ihrem ganzen Umfange nach dem Sittengesetz unterworfen. Eine doppelte Moral für den Staatsmann und das private Gewissen kann es somit nicht geben. Weder Lüge noch Gewalttat können durch das sogenannte Staatsinteresse gerechtfertigt werden. Nicht einmal die Gefahr des drohenden Unterganges des Staates vermag die unerbittliche Strenge des Sittengebotes zu mildern. „Im Opfer der individuellen Selbstsucht liegt Geburt und Leben des Staates begründet; dieser Opfergeist kann nur dann bewahrt und gesteigert werden, wenn der Staat auch als Ganzes die kollektive Selbstsucht überwindet und sich den höheren Mächten so unbedingt ergibt, daß er sich nicht davor fürchtet, an den

¹ Politische Ethik und Pädagogik. München 1919, Verlag Ernst Reinhardt.

Folgen der Ehrlichkeit, der Treue, der Gerechtigkeit weltlich zu Grunde zu gehen: Nur die Staaten werden leben, die so zu sterben entschlossen sind; die Vorsehung wird die nicht fallen lassen, die mit solcher geistig-sittlicher Energie den tiefsten Verkündigungen und Offenbarungen nachleben, die dem Menschen gegeben sind, damit er etwas Höheres aufbaue als das Tierleben und die Tiergesellschaft.“¹

Bei der Begründung dieser Stellungnahme hat es Foerster auf konkrete und lebensvolle Beweise abgesehen. Bloß allgemein gehaltene Erörterungen, so fürchtet er, könnten in Sophistereien ausarten. Der psychologische Beweis untersucht das Fundament des staatlichen Lebens. Dieses ist das Gegenteil von Macht, nämlich Recht, Ordnung und sittliche Gemeinschaft. Also muß eine Theorie der Machtverherrlichung, weit entfernt, das staatliche Interesse zu fördern, in Wahrheit staatsauflösend wirken. Zu einem ähnlichen Resultat führen soziologische Erwägungen. Die besonnene und weitblickende Einordnung des Staates in die menschliche Kulturgemeinschaft, ja die bewußte Mitwirkung an der Hervorbringung und Ausgestaltung solcher völkerverbindender Entwicklung ist auch das Lebensinteresse des einzelnen staatlichen Organismus. Nun ist es aber gerade der machtpolitische Kollektivegoismus eines Staates, der nicht nur das Fundament aller staatlichen Ordnung, nämlich die sittliche Kultur untergräbt, sondern auch die weltwirtschaftliche Gemeinschaft aufs schwerste bedroht. „Als wahrer Staatsmann wird künftig nur derjenige anerkannt werden, der sich klar bewußt ist, daß er durch sein weithin wirkendes Beispiel in Tat und Rede der entscheidendste Volkserzieher ist. Gerade für diese so tiefgreifende erziehende Wirkung des Staatsgedankens auf das egoistische Triebleben ist nichts wichtiger, als daß der Staat selber in all seinen Praktiken nach außen und nach innen den sittlichen Mächten einen vorbildlichen Gehorsam erweist.“²

Ernst Rolfss, der Verfasser einer politischen Ethik, hat seine Gedanken über Politik und Moral kürzer in einer polemischen Auseinandersetzung mit Foerster dargelegt³. Er glaubt sich frei zu wissen von Nationalismus und blinder Machtvergötterung. Gleichwohl erhebt er gegen Foersterns Ausführungen den schärfsten Widerspruch. Die Beweise seien keineswegs stringent. Die Außenpolitik Friedrichs II., die sicherlich nicht moralischer war als die Bismarcks, habe durchaus nicht staatsauflösend gewirkt; ihre demoralisierenden Wirkungen seien offenbar durch die volkserzieherische Innenpolitik des großen Königs paralysiert worden. Ein Gleiches ließe sich von England behaupten. Es gibt wohl Beziehungen zwischen Politik und den Forderungen der Sittlichkeit. Aber Foersterns Meinung sei unhaltbar; der Krieg habe es doch auch dem blödesten Auge gezeigt, daß die kriegführenden Staaten sich nicht bestimmen lassen von der Moral, sondern von ihren Interessen und Staatsnotwendigkeiten. Mit Treitschke hält darum Rolfss daran fest, daß der elementare Lebenstrieb des Staates der Wille zur Macht ist. Die Selbstbehauptung des Staates durch seinen Machtwillen ist die Voraussetzung für die politische Moral. Zudem ist es überhaupt nicht Sache der Ethik, vorzuschreiben, son-

¹ Politische Ethik und Pädagogik 221.

² Ebd. 209.

³ Zeitschrift f. Theologie und Kirche 1925, 4. Heft.

dern nur zu beschreiben. Worin liegt also der bestimmende Einfluß der Moral auf das politische Tun? Es bleibt nur eine indirekte Beeinflussung übrig. Allmählich und schrittweise muß die christliche Religion das Volk und die Politiker durchdringen.

Zu dieser Folgerung gelangt Rolffs durch eine Analyse des Gewissens.

Das Gewissen der großen Masse ist traditionell, nicht autonom. Nun steht dasselbe unter dem Einfluß nationaler, d. h. irrationaler Gefühle und Triebe und gehorcht daher nicht der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft; in Zeiten politischer Krisen überwältigt es das autonome Gewissen des Politikers; der einzelne kann da seine sittliche Autonomie und die Würde seiner Persönlichkeit nur dadurch behaupten, daß er sie freiwillig für die Gesamtheit einsetzt bis zur Aufopferung seines Lebens, sei es im Heldenkampf, sei es in dienender Liebe. Der Konflikt wird noch verschärft durch den übrationalen Faktor, der im Genius, sei es ein Politiker wie Bismarck, oder ein Heiliger wie Christus, wirksam ist; schauen doch solche Helden andere und tiefere Werte und stehen darum unter andern Normen als der gemeine Mann.

Weil nun auch das christliche Gewissen keine einheitliche Größe ist, kann es nicht den Regulator für die politische Moral bilden. Für sie muß das traditionelle Gewissen, das Gewissen als Gemeinbewußtsein maßgebend sein, da auch der Staatsmann auf das Vertrauen der Staatsbürger angewiesen ist, das er sich nur erhalten kann, wenn er sich im Einklang befindet mit ihren Anschauungen von den Rechten und Pflichten der Bürger.

Meinecke verfolgt in seinem schon erwähnten Buche „Die Idee der Staatsräson und ihre Geschichte“ historische und nicht systematische Interessen. Er will die Geschichte einer Idee darstellen, wie sie aufgenommen, verarbeitet, vertieft, von neuen Seiten her betrachtet wird, wie man um sie ringt. Gleichwohl wird im Schlußabschnitt die Idee der Staatsräson auch kritisch geprüft. Bei aller Sympathie mit Hegel, Ranke und Treitschke steht sich Meinecke doch genötigt, bei diesen einen zu großen Optimismus in der Beurteilung des Machtgedankens festzustellen. Der Krieg und die folgende Katastrophe haben die unheimlichen Abgründe der Staatsräson sichtbar werden lassen, die es dem heutigen Geschlecht nicht mehr erlauben, sie so unbefangen zu beurteilen wie ehemals. Wie ist nun nach Meinecke die Idee der Staatsräson sittlich zu beurteilen? Und wie ist näher die veränderte Stellungnahme gegenüber der Vorkriegszeit zu denken? Auch Meinecke verhält sich ablehnend gegen Foerster. Er will ihm freilich nicht ein relatives Recht aberkennen; die sittliche Höhe, die aus Foersterns Forderungen spricht, erregt nicht bloß Bewunderung, sondern bildet auch ein heilsames Gegengewicht gegen manche allzu schroffe Machtverherrlichung. Aber letzte befriedigende Lösungen für den modernen Geist können solche Ideen nicht sein. Foerster spricht überhaupt nicht die Sprache des modernen Historikers. Er hat den Sündenfall des modernen Historismus nicht mitgemacht und will mit mittelalterlichen Gedanken des Naturrechts Gegenwartsprobleme lösen.

Allerdings ist vom heutigen Politiker zu verlangen, daß er die immanenten Schranken der Staatsräson viel mehr im Auge behalte, als es früher geschah. Zu vermeiden ist jede Idealisierung der Macht und jede falsche Vergötterung des Staates. Die Probleme des Völkerbundes und des Weltfriedensgedan-

kens müssen viel ernster behandelt werden. Angesichts der drohenden Weltkatastrophe müsse man sich die Frage vorlegen, ob nicht eine Pax anglo-saxonica als einziges Mittel in Frage komme, um den gänzlichen Ruin Europas aufzuhalten. Aber der Dualismus zwischen Ethos und Kratos, zwischen sittlichen Forderungen und blindem Machttrieb läßt sich mit wissenschaftlichen Mitteln nicht schlichten. Wenn man auf die Errungenschaften des modernen Historismus nicht verzichten will und kann, ist eine Lösung des Konflikts zwischen Politik und Moral nicht möglich, wie sie etwa der Gedanke des christlichen Naturrechts nahelegt. Dabei bleibt es richtig, daß eine Weltanschauung des Relativismus, die das Absolute nur im kategorischen Imperativ und in den Schöpfungen der Kunst finden kann, eine empfindliche Lücke übrig läßt. Das Streben nach absoluten Werten bleibt unbedingtes Erfordernis der philosophischen Besinnung, soll nicht alles menschliche Schaffen und der Weltlauf seines Sinnes beraubt werden. Meinckes letztes Wort ist: „So muß der Staatsmann von heute Gott und den Teufel zugleich im Herzen tragen, um den bösen Dämon der Staatsräson, den er doch nicht verleugnen kann, nicht übermächtig werden zu lassen.“

Wenn wir die kritische Erörterung zweckmäßig bei Rolffs beginnen, so möchten wir zunächst fragen, ob denn wirklich gegenüber einem Treitschke ein Fortschritt zu verzeichnen sei. Indes darf man nicht außer acht lassen, daß Rolffs und Foerster eigentlich nicht genau dieselbe Fragestellung haben. Rolffs stellt sich zunächst ein praktisches und moralpädagogisches Problem, er fragt: wie ist die Durchsetzung der Politik mit sittlichen und christlichen Ideen möglich? Dabei läßt es sich allerdings nicht vermeiden, auch die Rechtsfrage zu stellen, ob und inwieweit sittliche Forderungen für das politische Tun maßgebend sind. Und hier wird es in der Tat schwer, von einer durchgreifenden Abkehr vom Machtgedanken zu reden. Gewiß wird alle Machtverherrlichung vermieden, es ist eher die schmerzlich-resignierte Feststellung einer unvermeidlichen Notwendigkeit, die ihrerseits nicht der sittlich bedeutsamen Momente entbehrt. Aber die von Rolffs vorgeschlagene Lösung erregt die allerschwersten Bedenken. Der entscheidende Fehler liegt auf methodischem Gebiete. Es sind die zwei Fragen nicht klar geschieden: was soll der Staat tun, und was wird er tun, bzw. inwieweit ist in der Gegenwart die Versittlichung der Politik möglich und zu erwarten? Die Wichtigkeit der zweiten Frage soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden, aber zuerst muß die Rechtsfrage klar formuliert und zu einer befriedigenden Lösung gebracht werden, um die zweite überhaupt sinnvoll stellen zu können. Im Grunde wird schon als feststehende Tatsache angenommen, daß die Selbsterhaltung des Staates mit allen möglichen, also auch unsittlichen Mitteln erlaubt, ja geboten sei. Daß hier ein überaus schwieriges Problem liegt, ist nicht schwer einzusehen, aber bei Rolffs wird es nicht als solches behandelt, vielmehr dient eine gewaltsame Lösung, die eine Ausschaltung der moralischen Forderungen zu Gunsten der staatlichen Interessen bedeutet, als mehr oder minder selbstverständliche Voraussetzung für seine weiteren Deduktionen. An diesem Urteil vermag auch eine Analyse des Gewissens nichts zu ändern. Zugegeben, daß die privaten Ansichten des politischen Führers sich öfters nicht mit den Volksmeinungen decken; aber dann fragt es sich gerade, ob in diesem Falle der Politiker gegen sein Gewissen

handeln darf. An die Möglichkeit, etwa seine Stelle zu verlassen, wird gar nicht gedacht. Ebenso wäre zu prüfen, ob wirklich die Anwendung unsittlicher Mittel im Durchschnitt das alleinige Heil des Staates bedeutet. Überdies darf es gerade heute als fraglich gelten, ob man in einem geistig und weltanschaulich so zerrissenen Volke wie dem deutschen von einem einheitlichen Gewissen sprechen kann. So bleibt im wesentlichen der Standpunkt von Treitschke gewahrt: von einer innern und tatsächlichen Überwindung der Machtmoral kann im Grunde nicht die Rede sein.

Noch viel klarer ist das bei Meinecke zu sehen, wenn freilich bei ihm die Fragestellung bedeutend schärfer und bestimmter ist. Sehr richtig wird der Zusammenhang des Problems mit dem weltanschaulichen Hintergrund gesehen. Es ist schlechterdings unmöglich, vom Standpunkt des Historismus aus, der den Relativismus in die Geschichte überträgt und den Gottesgedanken bewußt ausschaltet, das Verhältnis von Politik und Moral einwandfrei zu bestimmen. Jedoch wird keine Begründung für die relativistische These gegeben, vielmehr von diesem Standort aus ohne weiteres eine Lösung des Konfliktes versucht. Und trotzdem wäre es für Meinecke nahegelegen, in eine kritische Prüfung seiner Voraussetzungen einzutreten, da er die „Abgründe der Staatsräson“ und ihre verhängnisvollen Auswirkungen so klar gesehen hat. Er ist der Ansicht, daß die Katastrophen des Weltkrieges es nicht mehr erlauben, die Staatsräson so optimistisch zu beurteilen, wie es noch Ranke und Treitschke getan haben. Verbirgt sich aber unter einem solchen Gedanken nicht ein gutes Stück Pragmatismus und Utilitarismus? Also weil heute die Folgen der Staatsräson so maßlos schlimmer und schrecklicher sind, darf man sie nicht mehr ohne viele Vorbehalte empfehlen? Aber durfte man sie früher, als diese Folgen noch nicht so hervortraten, rücksichtslos anraten? Bleiben wir da noch in einer sittlichen Beurteilung oder sinken wir auf das Niveau des Utilitaristen herab, der im gemeinen Nutzen schlechthin Maßstab und Norm des Sittlichen findet? Man wird mit größerem Rechte behaupten dürfen, eine Theorie, die zu solchen Folgerungen führt, muß von Anfang an mit Fehlern behaftet und falsch sein.

Bedeutet nun diese Erörterungen ohne weiteres schon die rückhaltlose Zustimmung zu Foerster; wollen wir damit auch restlos jede seiner Formulierungen und Begründungen unterschreiben? Oder sind noch einige deutlichere Erklärungen und Ergänzungen hinzuzufügen? Das mag unser positiver Aufbau deutlicher zeigen.

Für diesen Zweck ist es unerläßlich, einige Bemerkungen grundlegender Art voranzuschicken und insbesondere auf eine genaue Scheidung der Fragen zu dringen. Viele Mißverständnisse, sowohl bei der Formulierung der strittigen Probleme wie bei der Verwertung und Deutung konkreter Einzelfälle können auf diese Weise vermieden werden. Gegen Rolffs haben wir schon hervorgehoben, wie die zwei Fragen auseinandergehalten werden müssen, der Staat läßt sich keine Vorschriften machen, und er braucht sich keine Einschränkungen vonseiten des Sittengesetzes machen zu lassen. Die letztere Frage gehört in die philosophische Ethik und heischt zuerst eine Antwort. Kann man mit Fug und Recht auch das politische Handeln dem Moralgesetz unbedingt und ausnahmslos unterwerfen? Und worin liegt die Begründung der universellen

Gültigkeit der sittlichen Vorschriften? Hier bedürfen die Gedanken Foersters einigermaßen der Ergänzung. Er fürchtet ja, eine nur allgemeine Begründung möchte nicht die genügende Kraft besitzen, und legt darum mehr Gewicht auf den psychologischen und soziologischen Beweis. Ohne den Wert dieser Argumente herabsetzen zu wollen, muß doch bemerkt werden, daß ein grundsätzlicher Verzicht auf eine allgemeine Begründung die Beweise Foersters in eine bedenkliche Nähe der pragmatistischen Gedankengänge Meinekes bringen würde. Wenn ich sonst keinen Grund habe, vom Staatsmann die ausnahmslose Befolgung des Moralgebotes zu verlangen als die Erwägung, daß ohne diese Folgerung das staatliche Leben selbst auf eine schwankende Basis gestellt würde, so kommt diese Gedankenlinie offenbar nicht über eine pragmatistische Vorstellung hinaus. Wir werden also dennoch wenigstens andeutungsweise zeigen müssen, daß die politische Tätigkeit grundsätzlich und ohne Rücksicht auf augenblickliche gute oder schlimme Folgen sittlichen Normen unterliegt.

Der Politiker ist eine sittliche Persönlichkeit; seine politische Tätigkeit ist ein Teil und Ausschnitt seines persönlichen Tuns im allgemeinen. Kein Zweifel darum, daß, wie das ganze freie Tun des Menschen überhaupt, so auch sein politisches Handeln vom Sittengesetz geleitet und normiert werden muß. Ferner ist das Ziel des Staates ins Auge zu fassen; dies ist aber ganz und gar ein sittliches. Sinn und Aufgabe der politischen Organisation ist es, die sittliche Vollendung des Menschen innerhalb einer Gemeinschaft zu fördern. Daraus ergibt sich der dienende Charakter der staatlichen Organisation, ihre innere und wesensmäßige Abhängigkeit vom sittlich bedeutsamen Ziel der staatlichen Gemeinschaft. Die politische Tätigkeit von der ethischen Zielrichtung loslösen, bedeutet demnach die innere Aushöhlung des staatlichen Gedankens selber. Ein Blick auf die Staatsgewalt mag diese Betrachtungen vervollständigen. Die staatliche Gewalt ist ja nicht das Eigenprodukt menschlicher Einzelwillen, sondern sie nimmt ihren Ursprung unmittelbar aus dem Sittengesetz und damit aus dem überragenden Machtwillen Gottes, dem alleinigen Urheber desselben. Daraus fließt die selbstverständliche Folgerung, daß eine solche von Gott gegebene Vollmacht nicht zu unsittlichen Zwecken verliehen sein kann, sondern ganz im Bereich des Sittengesetzes ausgeübt werden muß. Es ist ja derselbe Wille Gottes, der das allgemein verpflichtende Sittengesetz verkündet, und der den Menschen die staatlichen Befugnisse überträgt.

Sind wird nach diesen Feststellungen auch berechtigt, von einer besondern Moral des Staates zu sprechen? Darauf ist zu antworten: Wenn mit dieser besondern Staatsmoral der Gedanke verbunden wird, daß die allgemeinen ethischen Vorschriften sich nur auf die private Sphäre beziehen und daher in der öffentlichen Tätigkeit ausgeschaltet sind, so ist das offenkundig falsch. In diesem Sinne gibt es keine doppelte Moral für den Politiker und den Privatmann. Es ließe sich aber ein berechtigter Sinn mit dem Worte von der besondern Moral des Staates verbinden. Man kann nämlich fragen, inwieweit der Staat einen besondern Pflichtenkreis besitzt, der sich in manchen Punkten von den Aufgaben des Privatmannes unterscheidet. In diesem Fall werden die allgemeinen Regeln der Sittlichkeit nicht außer Kraft gesetzt, sondern finden eine zwar von den Normen der Privatmoral abweichende, aber den neuen Umständen angepasste Anwendung. Dieser Sachverhalt wird beispielsweise von

Nolffs viel zu wenig gewürdigt. Manche Fälle, die er anführt, müßten nach diesem Gesichtspunkt geprüft werden. Insbesondere wäre zu untersuchen, ob nicht mit Hilfe solcher universeller Prinzipien staatliche Maßnahmen erlaubt werden können, die einem Privatmann schlechthin verboten sind. Einer der wichtigsten Grundsätze dieser Art ist der Satz vom indirekt Freiwilligen, der auf der Unterscheidung von direkter Verursachung und indirekter Zulassung beruht.

Es ist uns ein geläufiger Gedanke, daß Gott nicht für alles und jedes im Weltlauf verantwortlich ist; z. B. nicht für das Böse, die Sünde. Gott will nicht die Sünde, er läßt sie nur zu, er hindert sie nicht, und zwar aus entscheidend wichtigen Gründen. Hier sehen wir, daß eine nur indirekte Veranlassung oder Zulassung nicht schlechthin und unter allen Umständen gegen die sittliche Heiligkeit verstößt. Dieses Ergebnis wird in der That zu einem fruchtbaren Gedanken für die moralische Wertung der politischen Tätigkeit. Die Verantwortung des leitenden Staatsmannes reicht nicht weiter als sein Können reicht. Die Grenzen menschlichen Könnens werden auch zu Schranken der staatlichen Verantwortung. Und so mag sich daraus in der Praxis nicht selten ein bedeutender Unterschied zwischen politischen Maßnahmen und rein privater Tätigkeit ergeben. Die staatliche Gewalt wird gar häufig in die Nothwendigkeit versetzt sein, Ungehöriges und Böses zu dulden, ja in Verfolgung berechtigter Interessen Dinge zu unternehmen, die voraussichtlich mancherlei Uebelstände sittlicher Art mit sich führen. Allerdings darf hier ein wichtiger Punkt nicht übersehen werden. Die Mittel und Maßnahmen, die ergriffen werden, dürfen nicht innerlich schlecht sein und gegen eine Vorschrift des Sittengesetzes verstoßen. Ein sittlich unerlaubtes Mittel wird durch die Zielrichtung auf einen guten Zweck nicht moralisch einwandfrei. Dieser Grundirrtum der Staatsräson hat zu einem guten Teil seine Wurzel auch in der mangelnden Scheidung und ethischen Wertung der angewandten Mittel. Daraus, daß sittlich verbotene Maßnahmen, ob sie gleich den staatlichen Interessen dienstbar wären, nicht erlaubt sein können, darf nicht gefolgert werden, daß nun überhaupt kein Unternehmen zu Gunsten des Gemeinwohls denkbar wäre, das in der privaten Sphäre sittlich mangelhaft erscheint. Dem einzelnen Menschen steht nicht das Recht auf Leib und Leben des andern zu, wohl aber kann der Staat zum Schutze der Gesamtheit das Leben seiner Untertanen der Gefährdung aussetzen, wie es im Kriege der Fall ist. Mit solchen Erwägungen wird auch ein anderer Einwand hinfällig, daß nämlich das staatliche Interesse ohne gelegentliche Zuhilfenahme unsittlicher Mittel nicht hinreichend geschützt werden könne. Gerade weil der Staat naturrechtliche Institution und nicht Produkt menschlicher Willkür ist, muß er auch die Befugnisse und Vollmachten besitzen, die zu seiner Erhaltung und Entfaltung erforderlich sind. Und dazu gehört ein weit größeres Maß von Rechten, als sie der Privatmann besitzt. Die Frage allerdings nach den Grenzen der Selbsterhaltung und die Theorie von der Selbstbehauptung um jeden Preis muß noch eigens untersucht werden. Auf den so beschriebenen Unterschied von Privatmoral und Staatsmoral ist auch der Satz zurückzuführen, daß der Staatsmann nicht im gleichen Maße Liebe und freiwilligen Verzicht auf Rechte üben kann, wie es dem einzelnen erlaubt ist; er ist ja nicht Eigenbesitzer der öffentlichen Güter, sondern ihr Verwalter

und Schüger. Ohne die Wichtigkeit der Foersterschen Ideen zu verkennen, die auch im öffentlichen Leben und im internationalen Verkehr den idealen Forderungen Christi von Liebe, Billigkeit und Nachgiebigkeit Geltung verschaffen wollen, müssen doch die strengen Grenzen der Gerechtigkeit zuerst genau umschrieben werden.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen wären nun die dringlicheren Einzelprobleme zu behandeln, die der praktischen Politik anscheinend unlösbare Schwierigkeiten bereiten. Hier mag es genügen, den Angelpunkt der Staatsraison, nämlich den Satz von der unbedingten Sittlichkeit der Selbstbehauptung um jeden Preis, zu prüfen. Wenn nicht alles trägt, so liegt hier die eigentliche Schwierigkeit in der Auseinandersetzung zwischen Politik und Moral. Man wird sich ja leicht dazu verstehen, das politische Tun im allgemeinen den ethischen Vorschriften zu unterwerfen, man wird ohne Mühe auch zugeben, daß nicht jeder augenblickliche Vorteil mit der Verletzung des Sittengebotes erkaufte werden darf, aber es sind doch Fälle denkbar, wo es sich um Bestand und Integrität des Staates handelt, die, so scheint es, nur durch unsittliche Maßnahmen gewahrt werden können. Not kennt kein Gebot; und hier erblicken in der Tat nicht wenige die unangreifbare Position der Machttheoretiker. Diese gilt es also noch zu erobern, wenn wir nicht bloß negativ kritisieren und die Schwäche der gegnerischen Argumente aufdecken, sondern auch positiv darzutun wollen, wie sich der Streit zwischen Politik und Moral auch im Konfliktfall löst, wo es sich um Sein und Nichtsein staatlicher Selbstständigkeit handelt. Sonst könnte am Ende doch Treitschke recht behalten mit seiner Forderung, die Moral muß zuerst politischer werden, damit die Politik moralischer werden kann.

Zur genaueren Klärung dieses Problems ist es dienlich, die Selbstverteidigung im Privatrecht nach ihren Bedingungen und Grenzen zu untersuchen. Ohne Zweifel kann sich der Privatmann gegen einen gegenwärtigen Angriff auf Leib und Leben oder andere wichtige Güter zur Wehr setzen, eventuell bis zur Tötung des Angreifers. Dieses Recht wird begründet aus dem überragenden Wert der verteidigten Güter sowie aus der Tatsache, daß eine solche Abwehr das einzige Mittel bildet zum Schutz jener Güter. Es muß aber beachtet werden, daß die Tötung leiblichen Lebens für sich betrachtet noch nicht unsittlich ist, sondern nur die rechtswidrige Tötung. Sonst wäre auch Krieg und Todesstrafe mit dem Sittengesetz unvereinbar. Aber Güter und Rechte höherer Art fordern die Unterordnung des individuellen Lebens unter das Staatswohl. Vernichtung leiblichen Lebens, losgelöst von den Rechtsbeziehungen, ist noch kein unsittlicher Tatbestand, sie ist indifferent, und darum darf es nicht verwundern, daß auch der Staat sich eines solchen Mittels zu seinem Interessenschutz unter Umständen bedienen darf. Aber keineswegs folgt aus der Analyse der Notwehr im Privatrecht, daß auch innerlich und wesentlich unsittliche Maßnahmen durch die Zweckbeziehung gerechtfertigt werden.

Indes möchte sich der Anwalt der staatlichen Macht dabei noch nicht beruhigen. Er wird sagen, solche Übertretungen des Moralgebotes sind eben nur scheinbare Verstöße; genau so, wie Gott im Falle der Notwehr das Recht gibt zur Verteidigung sogar bis zur Tötung des ungerechten Angreifers, gibt er auch die Erlaubnis, jedes zweckdienliche Mittel zur Verteidigung der natio-

nen Existenz zu gebrauchen, auch wenn dieses im übrigen unsittlich wäre. Wir wollen nicht direkt darauf antworten, sondern einen kleinen Umweg machen.

Es ist nicht ein unmöglicher, bloß konstruierter Fall, daß ein Staat in einem gerecht unternommenen Kriege sich vor die Frage gestellt sieht, ob er noch mit gutem Gewissen den Kampf fortsetzen darf oder ob wegen der allzu großen Opfer und Gefahren ein Friedensschluß geboten scheint, insbesondere wenn es sich darum handelt, einen aussichtslosen Krieg mit unverhältnismäßig großen Opfern an Blut und Moral seiner Untertanen und schließlich mit der gänzlichen Vernichtung des Volkes fortzuführen. Kein Vernünftiger wird daran zweifeln, daß hier das moralische Recht der Selbstverteidigung auf klare sittliche Schranken stößt. Von hier aus ergibt sich in der Tat der Zugang zur entscheidenden Lösung unseres Problems. Eine sorgfältige Analyse des Rechts auf Selbstbehauptung führt zur Feststellung, daß dieselbe wesensmäßig und notwendig durch sittliche Ziele eingeschränkt wird. Auch ganz abgesehen von der unmöglichen Zumutung, innerlich unsittliche Tatbestände für erlaubt hinzustellen, wenn sie auf politische Interessen bezogen werden, so tut sich uns hier der entscheidende Irrtum des Machtgedankens und der angeblichen Befugnis auf unbeschränkte Verteidigung kund. Der Satz von der Selbstverteidigung um jeden Preis ist kein einleuchtendes Axiom, das keines weiteren Beweises mehr bedarf, sondern ein schwerer und verhängnisvoller Irrtum, der sich auf eine andere ebenso gefährliche Irrmeinung stützt, daß der Staat höchster Wert und oberstes Ziel menschlicher Betätigung sei. Es gibt aber noch höhere und heiligere Güter und Rechte als die Werte der nationalen Unabhängigkeit und Integrität eines Volkes. Über der konkreten Staatsform, über der geschichtlich gewordenen Organisation stehen die Menschen, die individuellen Personen mit ihren gottgegebenen, unverlierbaren Rechten und Verpflichtungen. So wahr es ist, daß der Bürger mit seinen äußern Gütern innerhalb gewisser Grenzen dem Staatswohl untergeordnet ist, so ist es nicht weniger wahr, daß auch die staatliche Organisation als solche ganz wesentlich Mittelcharakter hat, daß sie nicht den höchsten Wert darstellt, der unbedingt und mit jedem Opfer erkaufte werden darf, sondern daß sie nach dem Willen des Schöpfers und den Forderungen einer geläuterten Moral den Gesamtinteressen aller Bürger dienend untergeordnet ist. Der Mensch, seine unsterbliche Seele und seine geistigen Güter stehen über der Staatsform; dies leugnen bedeutet in Wahrheit nichts anderes, als die brutale Macht über den Geist und seinen Adel stellen oder vielmehr die Würde der sittlichen Persönlichkeit im Strudel der Gewalt und Barbarei begraben.

Das wird noch deutlicher, wenn wir einen Blick auf das internationale Recht und seine Beziehungen zum Staatsrecht werfen. Auch hier müssen, vorab in deutschen Kreisen, noch manche Irrtümer berichtigt werden. Die Lehren von der unbedingten Souveränität des Staates und vom Primat des Staatsrechts vor dem Völkerrecht bedürfen erheblicher Richtigstellung. Die grundlegenden Sätze des Völkerrechts haben ihre Gültigkeit nicht von der Konzession des Staates, sondern sie stehen prinzipiell über demselben. Das offenbart aber wieder von einer neuen Seite, daß es noch höhere und entscheidendere Rechte gibt als die Machtansprüche des einzelnen Staates; Wohl und Gedeihen der Menschheit sind auch Schranken der einzelstaatlichen Tätigkeit. Es ist also nicht so, wie

Meinecke behauptet, daß Ethos und Kratos, sittliche Forderung und blinder Machttrieb gleich ursprünglich und gleichberechtigt nebeneinander stehen, und daß es unmöglich ist, ihre gegenseitigen Grenzen zu bestimmen. Wir glauben im Gegenteil gezeigt zu haben, daß sogar im äußersten Konfliktfall aus den Forderungen der Moral, die dem konkreten staatlichen Gebilde erst seinen höheren Sinn und seine Weihe geben, naturgegebene Grenzen der Machtanwendung folgen.

Gewiß dürfen wir uns nicht schmeicheln, mit dieser prinzipiellen Feststellung, die zudem nur in großen Umrissen gegeben wurde, schon alle etwa auftauchenden konkreten Konflikte befriedigend gelöst zu haben oder den Eindruck zu erwecken, daß in der lebendigen Fülle der praktischen Politik nicht noch manch schwierige und subtile Untersuchungen sich darbieten, die von einer sichern, klaren und erst gar dem gemeinen Mann ohne Mühe einleuchtenden Lösung noch weit entfernt sind. So ergibt sich eine Reihe von Schwierigkeiten und Unsicherheiten auf dem Gebiet des internationalen Rechts, die aus der Schwäche der zwischenstaatlichen Rechtsordnung folgen. Solange das Ideal eines Völkerbundes nicht verwirklicht ist, hängt die Durchführung der internationalen Gerechtigkeit zum großen Teil vom guten Willen, vom rechtlichen Sinn der beteiligten Völker ab.

Bedeuteten solche Feststellungen einen utopischen Hinweis auf apokalyptischen Trost, mit dem sich doch kein Staatsmann und kein aufstrebendes Volk, das an seine Zukunft glaubt, zufrieden geben kann? Fordert Foerster etwas Unmögliches, wenn er schreibt: „Der Staat darf sich nicht fürchten, an den Folgen der Ehrlichkeit, der Treue, der Gerechtigkeit weltlich zu Grunde zu gehen“? Wenn damit nur ausgesprochen ist, der verantwortliche Politiker und das ihn stützende Volk müssen unbedingt den sittlichen Geboten Gehorsam leisten, eventuell in der Voraussicht, daß es den Untergang des Staates nicht aufhalten wird, dann ist fürwahr nichts dagegen einzuwenden. Fraglich dürfte es dagegen sein, inwieweit die Voraussetzung zutreffend ist, daß heute oder ständig der Untergang des Staates drohte, wenn nicht innerlich unsittliche Praktiken zu dessen Abwehr bereitstünden.

Unser Ziel war ein theoretisches: die Aufhellung der Frage, ob der Politiker die moralischen Gebote befolgen soll, nicht ein praktisches oder pädagogisches, ob und inwieweit die staatlichen Machthaber sich dazu verstehen werden, sich den ethischen Normen unterzuordnen. Aber vielleicht droht von dieser praktischen Seite her unserer Lösung eine letzte und unaufhebbare Schwierigkeit. Ist es nicht sinnlos, Regeln aufzustellen, die notorisch nicht oder wenigstens gar oft nicht befolgt werden, und ist es nicht eine ungeheuerliche Zumutung, sittliche Gewissenhaftigkeit auch dort zu verlangen, wo der Gegner moralischen Erwägungen unzugänglich bleibt? Wir antworten, die Sachlage ist die gleiche in der Sphäre der privaten Sittlichkeit. Auch da ist die sittliche Vollendung und restlose Erfüllung des Gesetzes nicht Gabe und Geschenk der Natur, sondern die mühsam errungene Edel Frucht sittlichen Kampfes und Ringens. Der Sternenglanz des göttlichen Gesetzes verliert nichts von seiner strahlenden Majestät, wenn der Mensch den Blick krampfhaft zur Erde heftet und immer wieder strauchelt; im Gegenteil, gerade dem schuldbeladenen Gewissen offenbart sich die unverlegliche Heiligkeit des Gesetzes noch eindringlicher. So dürfen

wir erst recht nicht erwarten, daß die hohen Leitideen einer moralischen Politik ohne viele Kämpfe und Enttäuschungen im Herzen des politischen Führers und der breiten Volksschichten dauernd Wurzel schlagen werden. Aber ein solches Ziel muß klar und ehrlich und beharrlich erstrebt werden.

Man mag immerhin von einer tragischen Schuld reden, in die sich der leitende Staatsmann verwickelt, um die Interessen seines Volkes wahrzunehmen. Aber es wäre verfehlt, von einem unabwendbaren Fatum zu sprechen, das hingenommen werden muß. Am allerwenigsten darf der Hinweis auf die Tragik hinwegtäuschen über den Mangel an Folgerichtigkeit des Nachdenkens über sittliche Probleme und auch über den Mangel an moralischem Ernst, der sich hinter demselben verbergen kann. Geraten wir mit einer solchen resignierten Berufung auf eine tragische Schuld nicht in Gefahr, den Ernst und die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes zu erweichen und die ganze Größe der Gewissensentscheidung um ihren tiefsten Gehalt zu bringen?

Dürfen wir hoffen, daß die moralischen Ideen im politischen Handeln in Zukunft größeren Raum gewinnen? So viel läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß dazu nicht bloß erfordert wird, daß die großen Irrtümer des Machiavellismus theoretisch als solche erkannt und ohne Umschweife als solche gebrandmarkt werden, sondern es ist heute auch mehr als je ein hohes Maß von Gewissenhaftigkeit und Verantwortungsgefühl bei allen beteiligten Kreisen unerläßlich. Wir sind der sichern Überzeugung, daß ein derartiges Ziel ohne die Hilfe der Kirche Christi nicht erreicht werden kann. Die Lehre Christi, die Prinzipien des Regnum Christi bieten unseres Erachtens die alleinige Gewähr dafür.

Johannes B. Schuster S. J.