

Ethik und Staatsräson

G. FRIEDRICH KLENK SJ

Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Diese Formel eines Zusammenlebens des Religiösen und, fügen wir bei, des Sittlichen mit der Staatsmacht scheint in einfachster Weise den Frieden zwischen den höheren Bereichen bzw. Aspekten unseres Daseins zu sichern. Sie könnte ihn wenigstens sichern. Die Geschichte lehrt, daß es oft, vielleicht meist anders ging. Vor allem in der neueren Zeit wurde dem Staat immer mehr und Gott immer weniger gegeben, genauer: der Staat beanspruchte immer mehr für sich. Das Religiöse wurde zurückgedrängt, und auch an dem sittlichen Gesetz, das letztlich ebenfalls in Gott verankert ist, wurden erschreckende Abstriche gemacht. Dafür wurde der Staatsnutzen und der reale Machtzuwachs zur Norm des politischen Handelns.

Es handelt sich hier nicht um die einfache Grundfrage nach dem Gegensatz, der zwischen Macht und Recht besteht, sondern um etwas Verwickelteres, nämlich um die Abgrenzung zweier Rechtsansprüche. Genauer gesagt, es geht darum, wie der Imperativ der unbedingt, überzeitlich und allgemein gültigen sittlichen Werte mit dem Recht der Individualitäten, hier der „historischen Kollektiv-Persönlichkeiten“ der Staaten zusammen bestehen könne. Man könnte die Frage auch so formulieren: Was hat es auf sich mit der Tatsache, daß sich Cäsar gegenüber dem Anspruch des transzendenten und absoluten Gottes und seiner Gebote ebenso wie gegenüber dem Anspruch des Gottes der Offenbarung immer und immer wieder auf das Eigenrecht und die Eigengesetzlichkeit des Staates beruft?

SITTLICHE SELBSTBEGRENZUNG DER MACHT

In seinem Buch: „Die Idee der Staatsräson“¹ ist Friedrich Meinecke diesem historischen Gegensatz zwischen Gott und Cäsar nachgegangen. Zunächst scheint es, als ob er eine Brücke zwischen beiden neu entdeckt hätte: „Zwischen Kratos und Ethos, zwischen dem Handeln nach Machttrieb und dem Handeln nach sittlicher Verantwortung gibt es auf den Höhen des staatlichen Lebens eine Brücke, ... die Staatsräson, die Erwägung dessen, was zweckmäßig, nützlich und heilvoll ist, was der Staat tun muß, um das Optimum seiner Existenz jeweils zu erreichen“ (5). Aber dann zeigt sich, daß diese Brücke in Wirklichkeit keine ist, sondern ein Abgrund, in dem die Politiker zwangsläufig versinken. Zwar bleibt das Ziel wahrer Staatsräson hochsittlich: die physische, sittliche und geistige Gesundheit der Volksgemeinschaft (6/7), aber die Mittel, es zu erreichen, sind oft zwangsläufig sünd-

¹ Aus: Friedrich Meinecke, Werke, hrsg. im Auftrag des Friedrich-Meinecke-Institutes der Freien Universität Berlin von Hans Herzfeld, Carl Hinrichs, Walther Hofer, München 1957, R. Oldenbourg.

haft (7). Das Gesetz der staatlichen Selbsterhaltung ist die Staatsräson oder Staatsvernunft. „Zum Wesen und Geist der Staatsräson aber gehört es gerade, daß sie sich immer wieder beschmutzen muß durch die Verletzungen von Sitte und Recht ...“ (14). Der Staat muß, so scheint es, wenn er sein Ziel erreichen will, sündigen (ebd.; vgl. 15/18).

„Warum kann nun nicht das wohlverstandene Interesse der Staaten selber, zusammenwirkend mit ethischen Motiven, sie dazu veranlassen, sich zu vereinbaren, freiwillig die Methoden ihrer Staatspolitik zu beschränken, Recht und Sitte einzuhalten, die Institutionen des Völkerrechtes und Völkerbundes zu voller und befriedigender Wirksamkeit auszubauen?“ (18) Weil keiner dem anderen über den Weg traut, ja, wie Meinecke anzunehmen scheint, auch gar nicht trauen kann.

Wie entgehen wir aber nun dem gnadenlosen Machtkampf aller gegen alle? Wie es scheint, durch zwei Dinge. Es sind ein inneres Naturgesetz der Völkergemeinschaft und eine äußere Zügelung der Macht durch gewisse ethische Rücksichten. So bestehen z. B. gewisse europäische Gemein- oder Grundinteressen aller europäischen Staaten. Sie sind zwar alle schwächer als der Staatsegoismus der einzelnen, reichen aber doch aus, daß alle Staaten auf ein gewisses Gleichgewicht der Kräfte bedacht sind. Wobei jeder das Gleichgewicht freilich so selbständig im Sinne eigener Ellbogenfreiheit auslegt, daß es „kaum erreicht, auch schon wieder zerfällt“ (21).

Die ethische Selbstbegrenzung der Macht beruht auf dem abendländischen Erbgut der Anerkennung absoluter Werte. Diese Selbstbegrenzung aus sittlichen Motiven verbindet sich mit der Begrenzung aus dem naturhaften Widerspiel der Kräfte und der Einsicht in den Nutzen des europäischen Gleichgewichts oder der Völkergemeinschaft, d. h. den politischen Motiven. Aber diese ethische Selbstbegrenzung ist, so muß man gegen Meinecke einwenden, äußerst zweifelhaft, wenn die Unbedingtheit der allgemeinen Sittengesetze nur in einem abstrakten platonischen Ideenreich, aber nicht in der realen Welt gilt. In der Tat scheinen die sittlichen Werte nach Meinecke in dieser wirklichen Welt nicht unbedingt zu gelten. Denn nach ihm ist der Staat ein Doppelwesen (Amphibium), das eine ethische und eine elementare Seite hat und sich überhaupt nicht ganz versittlichen läßt (19). Unter der elementaren Seite versteht er den vitalen Trieb, sich seinen Lebensraum zu schaffen, zu erhalten und ständig zu erweitern — ohne Rücksicht auf andere. Die rücksichtslose Verwirklichung dieses Triebes ist Kratos ohne Ethos, Macht ohne Sittlichkeit. Die Staatsräson oder Vernunft des Staates will, wie ihr Name sagt, die Macht nicht blind gebrauchen, sie vielmehr bewußt unter eine ratio, einen geistigen Beweggrund stellen. Dieser Beweggrund ist „das Wohl des Staates und der in ihm beschlossenen Volksgemeinschaft“. Dieses Wohl ist Ziel, und dieses Ziel ist auch ein Wert, auch ein sittlicher, ja hochsittlicher Wert. Macht, Machtbehauptung und Machterweiterung sind nur Mittel, allerdings unbedingt notwendige und unbedingt zu beschaffende Mittel.

Nun kommen wir zum Mißverhältnis zwischen Ziel und Mittel. Das Ziel der Staatsklugheit kann nämlich nicht erreicht werden, ohne daß der Staatsmann schmutzige Wege geht. Er muß sie gehen, um Macht zu erwerben, und muß bisweilen mit seiner Macht schlechte Taten begehen — zum Heil seines Staates (3; vgl. 7). Das heißt also, die Staatsräson, die unter dem Gesetz des Zweckes steht, der unbedingt zu erreichen ist, ist gezwungen, bisweilen zu sündigen, Sündhaftes zu tun, um eines sittlichen Zweckes willen.

Nunmehr bekommt der Begriff „Amphibium“ einen ganz neuen Sinn, nicht mehr als Gegensatz von naturhaft und ethisch, sondern von böse und gut. Der Gegensatz ist innerhalb des Ethischen. Meinecke unterscheidet aber diese zwei Arten von „Amphibien“ nicht. Vielmehr gerät er auf einen seltsamen Ausweg: dem Staatsmann, der aus Staatsräson handelt und dabei sündigen muß, kommt in diesem Bösestun, das absolut gesehen Sünde ist, wegen des Zwanges vom sittlichen Ziel her eine gewisse relative Sittlichkeit zu (7).

Wir haben es also mit einer widerspruchsvollen Welt zu tun: der Wert des Staatswohles ist unbedingt. Neben ihm (es scheint nicht über ihm) gibt es Werte, die ebenfalls unbedingt sind, das Moralgesez und die Rechtsidee (3). Das Staatswohl kann bisweilen nicht ohne Verletzung von Sitte und Recht gewahrt werden. Im Grund genommen stellt hier Meinecke zwei getrennte Ethiken auf: die allgemeine Ethik und die Staatsethik. Die zweite bricht oft die erste — und doch sollen beide gehalten werden. Das ist eine Welt, die ein Nonsens ist. Er nennt sie tragisch.

Meinecke will allerdings die Antithese allgemeine Ethik—Staatsethik nicht gelten lassen. Er formuliert den Gegensatz anders: allgemeines Sittengesetz hier und sittliches Recht der Individualität dort. Die Staatsethik ist nur ein Sonderfall der Individualethik. Er faßt nämlich den Staat als eine historische Individualität, genauer, die einzelnen Staaten als verschiedene historische Individualitäten auf.

Wie kommt Meinecke dazu, eine doppelte Moral aufzustellen? Warum erkennt er die ausschließliche Herrschaft der auf der klassischen natürlichen Ethik und dem Naturrecht aufgebauten Sittlichkeit nicht an? Weil sie nach seiner Meinung der Wirklichkeit nicht gerecht wird, weil sie die Sachlage zu sehr vereinfacht. „Die Aufgabe des Historikers wäre leicht, wenn er sich mit jener schlichten dualistischen Auffassung des Verhältnisses von Natur und Geist begnügen könnte, wie sie der christlichen und moralischen Tradition früherer Jahrhunderte entspricht. Dann hätte er nichts weiter zu tun, als den Kampf zwischen Licht und Finsternis, Sünde und Gnade, Vernunft und Sinnenwelt als ein Kriegsberichterstatte, der seinen Standort selbstverständlich im Lager der Vernunft nimmt ..., darzustellen“ (10).

Wir werden zur Klärung der Sachlage fragen müssen, woher Meinecke seinen Begriff des Naturrechts (bzw. natürlichen Sittengesetzes) hat und was er unter Natur und Geist bzw. Vernunft versteht.

Er behauptet, das alte naturrechtliche Denken gehe immer von dem Ideal des besten Staates aus, leite von ihm die Handlungsnormen ab, übersehe

aber, daß sich der Staatsmann um einen konkreten Staat und dessen Situation inmitten der Staaten, wie sie zur Zeit wirklich sind, kümmern muß (22). Das heißt doch nichts anderes, als daß die sogenannten zeitlos gültigen Grundsätze des Naturrechts keine Beziehung hätten zur Geschichte — sie sind abstrakt und gehen von einem abstrakten Ideal aus und sind deswegen nur bedingt abwendbar. Sie berücksichtigen die historischen Erscheinungsformen des Menschlichen nicht, weder die verschiedenen Situationen noch die verschiedenen Individualitäten. Neben den Einzelpersonen gibt es für Meinecke ja auch noch die Staatsindividualitäten, d. h. also eine Fülle konkreter Kollektivpersönlichkeiten im zeitlichen Nebeneinander und Nacheinander. Und jede von ihnen trägt ein eigenes Gesetz in sich, auch ihr eigenes Gesetz des Handelns, sosehr daneben die allgemeinen Lebens- und Sittengesetze auch gelten mögen.

Von dieser Auffassung her lehnt Meinecke auch die Staatslehre Friedrich Wilhelm Foerstes ab — nicht etwa nur seinen Pazifismus, sondern seine Staatsethik schlechthin. Er hält ein Gespräch mit ihm eigentlich für unmöglich, weil er nicht die geistige Sprache des deutschen Historismus, sondern jene des alten christlich-mittelalterlichen Naturrechts spreche. „Aber der Staat ist nun einmal leider nicht ganz auf moralische Kräfte angewiesen, er steht sogar ... unter noch naturhafteren Lebensgesetzen als der einzelne Mensch“ (500).

Damit sind wir beim Begriff „Natur“ angelangt. Der Staat ist weitgehend naturhaft, ist nicht ganz zu versittlichen, nicht ganz der Vernunft oder dem Geist zu unterwerfen. Natur, das klingt bei Meinecke bisweilen ganz manichäisch — als das Prinzip des Bösen, und Geist — das ist das Gute. Dann wieder ist „naturhaft“ nur indifferent gegen Gut und Böse (15).

Uns scheint es auf der Hand zu liegen, daß Meineckes Begriff vom Naturrecht nicht der überlieferte christliche, sondern derjenige der Aufklärung ist. Diese arbeitete mit einem abstrakten Menschenbild und folglich auch mit einer abstrakten Idee der Humanitas und menschlichen Gemeinschaft und neigte dazu, die Vielfalt des Geschichtlichen zu übersehen. Sie war es auch, die die Aufgabe des Menschengeschlechts darin sah, von der trüben Dämmerung des Urzustandes und der Primitivität der Sippen, der Stammes- und Völkervielfalt zur kristallklaren Einheit und Allheit der einen weltweiten Vernunftgemeinschaft der Menschen fortzuschreiten.

Der christliche Naturrechtsbegriff dagegen ist gebunden an die Seinslehre vom Menschen oder die metaphysische Anthropologie. Diese bestimmt unser Wesen als animal rationale, als vernunftbegabtes Lebewesen. Damit ist die metaphysische Klammer zwischen dem mit der Natur des Menschen gegebenen Rechts- und Sittengesetz und seiner raumzeitlichen Daseinsweise in der Vielfalt der Einzelpersonen, Sippen, Völker und Staaten gegeben. Jede Staatsindividualität findet hier ihren Ort, soweit es überhaupt zulässig ist, von einer solchen Individualität zu sprechen. Meinecke und der ganze Historismus übersteigern diesen Begriff so weit, daß die einzelnen Staatsindivi-

dualitäten nicht mehr unter einen echten und eindeutigen Universalbegriff eingereiht werden können. Daraus folgt, daß es eigentlich auch keine allgemein gültige Sittlichkeit mehr gibt.

Die Naturhaftigkeit des Menschen und folglich auch der menschlichen Gesellschaft, d. h. seine und ihre Bindung an den bloßen Bios ist ebenfalls kein Einwand gegen das Naturrecht; denn das Naturhafte in diesem Sinn ist gleichfalls in die Definition des Menschen aufgenommen, insofern er unter die Gattung animal, Lebewesen, eingereiht wird. Die Vernunft, die nächste Norm für unser ethisches Handeln (*norma proxima honestatis*), ist die Vernunft, die eine Kontraktion des animal, d. h. eine Überhöhung des bloßen Lebens in den Geist hinein ist. Damit ist gesagt, daß die Vernunftnorm in ständigem Wesensbezug zum Bios steht und so ist und sein muß, daß sie das Irrationale und Dunkle, das Triebhafte und Sinnliche berücksichtigt, es nicht verleugnet und mißachtet, sondern zu ordnen sucht. Darüber hinaus aber muß diese Vernunft als *ratio naturae humanae* hineingebunden sein in die den Menschen übersteigende allgemeine Seins- und Gottesordnung. Nur insofern sie Abbild Gottes, *imago Dei*, ist, kommt ihr letztlich die Unbedingtheit einer ethischen Norm zu. Die bloße Tatsache der geschöpflichen Geistigkeit schließt die Möglichkeit zum Bösen nicht aus, d. h. das Böse kann auch vom Geist selbst her seinen Ausgang und Anstoß nehmen. Auch Engel konnten sündigen. Dies zu sagen ist nötig, weil man bei Meinecke oft den Eindruck gewinnt, daß die Verführung zum Bösen nur aus der Natur, d. h. der untergeistigen Schicht unseres Wesens aufsteige.

Die Beziehungen zur Einmaligkeit der Persönlichkeit, zur Individualität und zur historischen Situation kommt dem christlichen Naturrecht nicht nur aus der philosophischen Anthropologie zu, sondern vor allem auch aus dem Menschenbild der christlichen Heilsbotschaft. Der Sinn für Wert und Bedeutung der einzelnen Menschenseele, die unsterblich ist, der Zeit und der Erfüllung der Zeit und damit der menschlichen Geschichte ist ja erst durch das Christentum ganz geweckt worden.

Trotzdem mag es sein, daß die Geschichte des Christentums in Europa, vorab jene vom Beginn der Neuzeit an, den Historiker Meinecke in seinem Mißtrauen gegen das klassische Naturrecht bestärkt hat — insofern nämlich, als im mittelalterlichen Universalismus die Frage der ausgeprägten Staatsindividualitäten noch gar nicht spruchreif war und deswegen staatsphilosophisch auch wenig behandelt worden ist. Die politische Ordnung des Abendlandes nährte sich vielmehr aus dem Bewußtsein einer glaubensmäßigen Einheit. Auch diese Art von politischer Gesellschaft hatte ihren Wert und ihre Daseinsberechtigung — zu ihrer Zeit. Sie war keineswegs ein Zustand unterentwickelter Völker. Beim Ausbruch der nationalen Aufstände gegen den Geist der abendländischen Gemeinschaft ist die christliche Staatsphilosophie und -theologie nicht alleweg dem unerhört Neuen sofort gerecht geworden. Im 16. und 17. Jahrhundert hat sich das sehr geändert. Aber während die „zweite Scholastik“, vor allem durch Franz von Vitoria und Franz

Suarez, die mittelalterliche Staatslehre weiterbildete, vollzog sich im Lager der protestantischen Reformation zunächst einmal ein radikaler Bruch mit der Überlieferung: der Staat wurde ganz in die Welt verwiesen, und diese Welt sah man als von Grund aus böse an. Es ist keinem protestantischen Humanisten mehr gelungen, diesen reformatorischen Pessimismus zu überwinden — auch Grotius nicht. Finden wir bei Meinecke nicht vielleicht eine Nachwirkung in seiner Lehre: der Staat muß sündigen?

Diese düstere Theorie scheint zunächst das wahre Bild der Wirklichkeit zu bieten. Ist es nicht wahr, daß die emanzipierten Staaten der Neuzeit nur ihren Staatsnutzen im Auge hatten und ihn meistens ohne Rücksicht auf sittliche Gebote verfolgten? In der Tat, ja, sie haben alle gesündigt. Aber daß sie sündigen mußten, folgt daraus nicht. Die alten naturrechtlichen Grundsätze blieben weiterhin gültig und bedurften nur der sinnvollen Entfaltung, Ergänzung und Anwendung. Das, was die iberischen Staatsrechtslehrer und Rechtsphilosophen im 16. und 17. Jahrhundert geleistet haben, hätte weitergeführt werden müssen.

K. E. Jeismann hat in seinem Buch: „Das Problem des Präventivkrieges“² das allgemeine Thema Staatsräson und Ethik auf einen besonderen Fall angewandt, nämlich auf den Vorbeugungskrieg, und erläutert das Problem an Bismarck und seiner Zeit. Da scheint zunächst die Situation so zu sein: Inmitten von Staaten, von denen jeder auf Machterweiterung aus ist, ohne sich von sittlichen Bedenken allzuviel hemmen zu lassen, scheint ein Fürst oder Staatsmann sein Land ins Verderben zu stürzen, wenn er nicht mitmacht. Der Zwang der Umstände führt die Regenten dazu, fragwürdige Mittel zur Erreichung des hohen Zieles: Erhaltung und Förderung des Staates, anzuwenden. In der preußischen Geschichte sind es vor allem Friedrich II. und Bismarck, die dies getan haben. Bei beiden sind am krassesten die Fälle rücksichtsloser Ausdehnung auf Kosten des Reiches bzw. des deutschen Bundes und Österreichs. Indes sind gerade diese Fälle Musterbeispiele dafür, daß keine Rede davon sein kann, sie hätten „sündigen müssen“. Es war nämlich durchaus nicht so, daß die Zukunft Preußens nur durch diese Rechtsbrüche gesichert gewesen wäre. Wir wissen heute rückschauend, daß es gerade jene Gewalttaten gewesen sind, die dazu beitrugen, die preußische und deutsche Zukunft schwer zu belasten.

Was der Neuzeit an ursprünglichen Eigenimpulsen zugestanden werden kann, ist vor allem ein wachsendes Erlebnis des Menschlichen in seinem persönlichen Eigensein und in seiner Geschichtlichkeit. Der im letzten Jahrhundert aufkommende Historismus hat dieses Erlebnis aber gedanklich so übersteigert, daß er praktisch in einem ethischen Relativismus endete. Dieser Historismus ist auch heute bei manchen Autoren noch nicht überwunden. Meineckes These vom Gegensatz zwischen dem allgemeinen Moralgebot und dem sittlichen Recht der Individualität ist ein Beispiel dafür, wie stark das

² Aus der Sammlung *Orbis Academicus. Geschichte der politischen Ideen, Freiburg-München 1957, Alber.*

historische Denken auch heute noch die Geschichtswissenschaft und die Geschichtsphilosophie beherrscht. Der Gegensatz Staatsethik und allgemeine Ethik ist nur ein Sonderfall davon. Dieser Widerspruch zwischen Staatsethik und allgemeinem Sittengesetz ist nach Meinecke unaufhebbar und daher eine tragische Antinomie des menschlichen Daseins selbst (502).

DIE GESCHICHTE DER IDEE DER STAATSRÄSON

Es war notwendig, zuerst Meineckes ethische, gesellschaftsphilosophische und staatsphilosophische Grundsätze darzulegen, weil nur aus ihnen die Art und Weise einsichtig wird, wie er die Geschichte der Staatsräson bzw. des Machiavellismus behandelt. Diese Geschichte reicht von Machiavelli bis in unsere Zeit. Wir greifen nur die wichtigsten Perioden und Namen heraus. Besonders bedeutsam für die Entstehung, Entwicklung bzw. Kritik der modernen Idee der Staatsräson waren: Machiavelli, Botero, Campanella, verschiedene Autoren im Frankreich Richelieus, Hobbes, Spinoza, Friedrich II. von Preußen, Hegel, Fichte und Treitschke.

Für uns Deutsche war die idealistische Geschichts- und Staatsphilosophie schicksalhaft, vor allem die Hegelsche Identitätsphilosophie. Durch sie wurde der Abstand zwischen dem, was die Staaten taten, und dem, was sie hätten tun sollen, der Abstand zwischen Sein und Sollen, verdeckt. Man gab sich einem oberflächlichen Optimismus hin, und die sittliche Fragwürdigkeit der Machtpolitik, der sich die modernen Staaten fast insgesamt verschrieben hatten, wurde übersehen. Nicht alles, was die Machtpolitik geschaffen hat, ist vernünftig und ethisch gut. Eher im Gegenteil.

Meinecke ist nun weit entfernt, diese Machtpolitik zu billigen oder die Prinzipien gutzuheißen, aus denen sie entspringt. Vielmehr weist er eindringlich auf die Mängel der idealistischen Philosophie hin und bekämpft die sittlich bedenkenlose Machtpolitik. Ein besonderes Anliegen ist es ihm, zu zeigen, wie verhängnisvoll die idealistischen Grundsätze für das deutsche politische Denken waren. Wenn auch keine unmittelbare Linie zur Barbarei des Dritten Reiches führte, so wurden durch sie und ihre Nachbeter doch Breschen in das sittliche Bewußtsein der Politiker geschlagen und wurde damit die letzte, äußerste und brutalste Möglichkeit der Machtpolitik vorbereitet.

Überwindet nun Meinecke Machiavelli und Hegel? Von seiner Staats- und Geschichtsphilosophie her, deren Grundsätze wir bereits kennen, ist dies schwerlich möglich. Jeder Pfeil, den er gegen sie schießt, bricht im Flug mitten entzwei. Wenn das Sein und die Welt, der Mensch und die Gesellschaft antinomisch eingerichtet sind, wenn hier das sittliche Recht der Individualität, vor allem der Staatsindividualität, steht — und dort, mit ihm unvereinbar, der Anspruch des allgemeinen Sittengesetzes —, wie soll dann Machiavelli wirksam eingeschränkt und Hegel widerlegt werden? Machiavelli wird sich auf das Lebensrecht der vitalen Individualität berufen und Hegel

darauf, daß es sinnlos sei, gegenüber dem quellenden Leben der Geschichte und seinem auch von Meinecke nicht bestrittenen Recht eine weitere ethische Rechtsinstanz allgemeiner platonischer Ideen aufzustellen. Einem Staat gegenüber, der aus seiner Individualität und Situation heraus „sündigen muß“, d. h. sittlich berechtigt ist, die unbedingten allgemeinen Rechtsnormen mit Füßen zu treten, wird das allgemeine Sittengesetz ein farbloser Schemen werden.

Aber vielleicht kommt die ganze Hilflosigkeit Meineckes daher, daß er einen falschen Begriff vom Naturrecht hat und daß ihm dessen innere Bezogenheit zur Vielfalt des Lebens und der Geschichte nicht bekannt ist; daß ihm auch die Kasuistik fremd ist, d. h. die bisweilen allerdings recht schwierige Kunst, die allgemeinen Gebote der Sittlichkeit auf eine besondere Individualität und Situation anzuwenden.

Eines freilich muß man ihm zugestehen: die natürliche Ethik, die das Naturrecht einschließt, ist ebensowenig wie das christliche Evangelium ein Leitfadens für erfolgreiche Politik und gegen politische Irrtümer. Aber sündigen darf deswegen der Staat, um sich behaupten zu können, doch nicht. Hieraus mag sich unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen für einen gewissenhaften Staatsmann und sein Volk sehr wohl eine Tragödie ergeben. Dies ist jedoch keineswegs der Normalfall, sondern die große Ausnahme. Eben heute geht ein moraltheologisches Streitgespräch darum, ob wir nicht einem solchen Ausnahmefall gegenüberstünden: in der Frage des Atomkrieges. Wie behutsam man sein muß, hier nicht voreilig einen Ausnahmefall anzunehmen, hat die erbitterte Kontroverse hinreichend gezeigt³. Nicht einmal im Fall der atomaren Verteidigung ist der Gegensatz Staatsräson und Ethik schlechthin gegeben, wenn höchste Werte auf dem Spiel stehen, wie das Recht der Gewissensfreiheit, die Freiheit der Religion und der persönlichen Lebensgestaltung. Selbstverständlich muß alles getan werden, um es nicht erst zu einem derartigen Krieg, selbst wenn er ein Verteidigungskrieg ist, kommen zu lassen. Daher drängt die geschichtliche Entwicklung zu einem wirksamen, übernationalen politischen Rechtsverband, der freilich nur gedeihen und bestehen kann, wo ein Grundrecht anerkannt wird, das nicht im Belieben und im Verfügungsbereich der einzelnen Staaten steht, ein Grundrecht, das mit dem Wesen und der Natur des Menschen und seiner Gesellschaftlichkeit selbst gegeben ist. Durch einen solchen überstaatlichen Rechtsverband muß vor allem zweierlei ausgeschaltet werden: erstens die willkürliche Auslegung des natürlichen und positiven Völkerrechts durch die Besitz- und Machtgier der Einzelstaaten, zweitens die Entscheidung über Krieg und Frieden durch jene, die in der Angelegenheit selbst Partei sind. Einstweilen verfügen wir nur über Ansätze zu einem solchen Bund der Völ-

³ Vgl. dazu in dieser Zschr.: *Johannes B. Hirschmann SJ*, Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein? 162 (1958) 234; *G. Gundlach SJ*, Die Lehre Pius' XII. zum Atomkrieg, 164 (1959) 1.

ker und Staaten (die Vereinten Nationen), der nicht nur über das Recht diskutiert, sondern es auch wirksam schützen kann.

Meinecke behauptet, daß die westlichen Völker, vor allem die Romanen, zwar in ihrer politischen Praxis nicht weniger Machiavelli gehuldt hätten als die Deutschen, daß sie darin vielmehr unsere Lehrmeister gewesen seien — aber in der Theorie hätten sie fortgefahren, naturrechtlich zu denken. Das will besagen, sie hätten ihre ethischen Systeme nicht ihrem Handeln und der historischen Wirklichkeit angepaßt, während dies in Deutschland durch die Identitätsphilosophie geschehen sei. Dadurch sei eine gefährliche ideelle Isolierung der Deutschen eingetreten. Wie soll nun diese Isolierung überbrückt werden? Diese Isolierung, die weniger im Volk, als in der deutschen geistigen Führungsschicht vorhanden ist, kann nur durch die Rückkehr zur vollen Anerkennung des natürlichen Sittengesetzes durchbrochen werden. Zurückkehren müssen neben der deutschen Intelligenz auch jene vielen liberal aufklärerischen Kreise Westeuropas, die heute noch — allerdings meist nur noch in der Theorie — jene rationalistisch gekünstelte Idee einer natürlichen Sittlichkeit verehren, die dem Leben und der Geschichte, der Persönlichkeit und den moralischen Personen (Familie, Gesellschaft, Staat), den Situationen und geschichtlich wechselnden Aufgaben gegenüber abstrakt fremd und unfruchtbar wirkt.

So müssen eigentlich beide, die Deutschen und die Westeuropäer, eine Wendung machen: zur Mitte der echten, vom christlichen Geist überlieferten und gepflegten, theologisch und philosophisch begründeten Lehre vom natürlichen Sittengesetz, von dem das Naturrecht nur ein integrierender Bestandteil ist.

ZEITBERICHT

Der Besuch des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury in Rom — Apartheid und Stellung der Kirchen — Die politische Aktivität des Moskauer Patriarchats während des Krieges — Die Religion in der russischen Landbevölkerung — Die Wirtschaftshilfe der Sowjetunion für die Entwicklungsländer — Kinder aus geschiedenen Ehen

Der Besuch des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury in Rom

Der Besuch des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury beim Papst — die Initiative dazu ging vom Erzbischof aus — hat weit über die katholische und anglikanische Kirche hinaus Aufsehen erregt. Kardinal Augustinus Bea gibt dazu in der