

8° H. lit. 19444 Hochschule
67

HEGELSCHER MACHTSTAAT
ODER
KANTSCHES WELTBÜRGERTUM

Vortrag,
gehalten an der Universität München
im November 1947 von Professor
Dr. WILLIBALT APELT

19



48

LEIBNIZ VERLAG MÜNCHEN
BISHER R. OLDENBOURG VERLAG

MÜNCHNER HOCHSCHULSCHRIFTEN

1



Willibalt Apelt, geboren am 18. Oktober 1877 in Löbau/Sa.

Copyright 1948 by Leibniz Verlag (bisher R. Oldenbourg Verlag) München. Veröffentlicht unter der Zulassungsnummer US-E-179 der Nachrichtenkontrolle der Militärregierung (Dr. Manfred Schröter und Dr. Rudolf C. Oldenbourg). Auflage: 1200. Satz u. Druck: Werkdruckerei der Fränkischen Landeszeitung G.m.b.H., Ansbach.

* P. M. 1. 77

Wenn wir Deutschen nach der Katastrophe des nationalsozialistischen Führerstaats uns aus dem Zusammenbruch unserer politischen Organisation zu einem neuen Gemeinschaftsleben als freie, über sich selbst bestimmende Nation erheben wollen, so müssen wir uns nicht nur über die Irrwege klarwerden, auf denen, seit Bismarck die Zügel aus der Hand legen mußte, eine den Zeitaufgaben nicht gewachsene, immer mehr ins Dilettantische abgleitende Außen- wie Innenpolitik das Reich ins Verderben gelenkt hat, sondern auch der Geistesgeschichte bewußt werden, die an den schicksalhaften Kreuzwegen die Wegweiser aufgestellt und in die verhängnisvolle Richtung hat weisen lassen. Schon nach dem ersten verlorenen Weltkrieg hat die deutsche Geschichtsschreibung die Bedeutung dieser Aufgabe nicht übersehen und in einer Anzahl wertvoller, zum Teil bedeutender Werke der richtigen Erkenntnis vorgearbeitet, freilich ohne damit der unheilvollen Weiterentwicklung des Irrtums ein Halt gebieten zu können. Von seiten der Staatslehre ist ihr dabei aber nur wenig Unterstützung geworden, im Gegenteil hat die Wissenschaft vom Staate, wie sie während der Epoche der Weimarer Verfassung Einfluß gewirkt hat, nicht wenig dazu beigetragen, den Drang nach der falschen Richtung zu verstärken. Ein Ruf an die wissenschaftliche Politik dürfte daher nicht überflüssig sein, bei der soziologischen und juristischen Betrachtung des Staates nicht noch einmal zu versagen, sondern nunmehr ein zutreffendes, die wahre Lage der Völker in der Welt aufzeigendes Bild zu zeichnen. Darüber hinaus gilt es aber, den Deutschen eine neue Staatsideologie zu vermitteln, die sich nicht daran genügen läßt, die stets im Urgrund vorhandenen nationalistischen Instinkte des Volkes aufzupeitschen, sondern die Vernunft zu wecken und zu schärfen bemüht ist, den Weg in die Zukunft nicht noch einmal zu verfehlen. Denn sollte es überhaupt einen solchen in eine glücklichere Zukunft für Deutschland noch geben, so müßte er jetzt gefunden werden.

Solange sich der menschliche Geist mit Staatstheorie beschäftigt, steht die Frage im Mittelpunkt, wie das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Einzelpersonlichkeit und Staat ausgewogen werden soll. Der griechischen Staatsphilosophie, wie sie ihre Klassiker Plato und Aristoteles entwickelt haben, war dies noch nicht eigentlich ein Problem. Dem Menschen als Zoon Politicon eignet von Natur aus ein staatenbildender Gemeinsinn, der alle Schwierigkeiten löst. Gerechtigkeit

ist nach Plato das Wesen des wohlgeordneten Staates, und Gerechtigkeit ist zugleich der Inbegriff aller Bürgertugenden. Ihm wie seinem Schüler Aristoteles ist es eine Selbstverständlichkeit, daß alles Glück und Daseinsrecht des einzelnen Menschen in seiner Zugehörigkeit zur Polis beschlossen liegt, daß bei der völligen Einheit von Staat und Religion kein sittlicher Wert außerhalb und unabhängig von jener gedacht werden kann. In dieses einfache und geschlossene Bild kommt ein Sprung, sobald in der späteren hellenistischen Zeit die Stoa das Bedürfnis des Menschen entdeckt, sich auf originäre Individualrechte zu berufen, die ihm die Natur als unveränderlichen und unveräußerlichen Schatz mitgegeben und die auch der Staat zu respektieren hat. Damit erhält der Begriff der Gerechtigkeit eine neue Deutung, denn jeder willkürliche Eingriff in diese Naturrechte wird fortan als ungerecht empfunden. Somit tut sich der große Gegensatz auf, der das Staatsdenken wie die konkrete Staatsentwicklung in wechselnder Schärfe bis zur Gegenwart beherrscht, der Gegensatz zwischen natürlichem Menschenrecht und vom Staate gesetztem positiven Recht, zwischen der Freiheit der sittlich autonomen Persönlichkeit und dem sich auf die Gesamtinteressen berufenden Willen der staatlich organisierten Gemeinschaft.

Dieser Gegensatz wird vertieft durch das Christentum, das in der Staatslehre Augustins die naturrechtlichen Vorstellungen der Stoa übernimmt und mit christlichem Inhalt erfüllt. Gott ist es nun, der dem von ihm geschaffenen Menschen diese Individualrechte als eisernen Bestand seiner Würde mitgegeben hat, und wie nur der Staat anerkannt wird, der die von Gott gewollte Ordnung auf Erden innehält, so muß vom christlichen Staat erwartet werden, daß er diese Rechte gelten läßt und schützt. Diese Ideen von originären Menschenrechten bleiben durch das Mittelalter hindurch religiös fundiert, bis im 17. und 18. Jahrhundert das Zeitalter der Aufklärung, sie auf eine neue Basis stellt. Gott wird nunmehr von der Vernunft entthront. Aber stärker denn je fühlen die Menschen das Bedürfnis, eine Individualsphäre, dieses Minimum an eigenem Rechtsbestand, für sich sicherzustellen, denn es ist die Zeit des fürstlichen Absolutismus, in der die Obrigkeit den Anspruch erhebt, über Leben und Eigentum der Untertanen frei zu verfügen, wenn nur die durch keine Instanz nachprüfbare Behauptung die Maßnahme begründet, sie diene der Wohlfahrt der Gesamtheit. Durch die Fiktion eines zwischen Fürst und Volk geschlossenen Vertrages, in dem sich dieses zu Gehorsam und Unterwerfung, jener zur Achtung der natürlichen Menschenrechte verpflichtet, sucht man, wenn auch nicht immer mit Erfolg, diese private Sphäre zu schützen.

Auf der Höhe des Aufklärungszeitalters in der Mitte des 18. Jahrhunderts wird die Vernunft verabsolutiert, d. h. zum die Welt beherrschenden Prinzip erhoben. Zwar bleibt die Religion in den staatspolitischen Werken Voltaires, Montesquieus und Rousseaus als ein den Staatsinteressen die-

nender Wert äußerlich anerkannt, der von den aufsteigenden Naturwissenschaften aber tief beeinflusste Geist der Zeit sucht überall nach ewig gültigen Naturgesetzen. Auch die Vernunft erhält Gesetzesrang und wird zu einer ewigen unveränderlichen Größe. Sie ist nunmehr das die Welt gestaltende Prinzip, wonach kraft des überall geltenden Kausalgesetzes stets aus gleichen Ursachen gleiche Wirkungen hervorgehen, und das allem menschlichen Geschehen den endgültigen Maßstab setzt, auf Grund dessen das Gute vom Bösen, das Sittliche vom Unsittlichen zu scheiden ist.

Die Kraft dieser Ideen hat in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Wesentliches dazu beigetragen, die Starre des fürstlichen Absolutismus und seine Härte in der Behandlung der Untertanen aufzulockern und den Übergang zu den ihn ablösenden freiheitlicheren Systemen in Europa vorzubereiten. Aber ein Blick in die Geschichte lehrt, wie groß zu jeder Zeit die Spannung zwischen dem theoretisch begründeten Verlangen nach Anerkennung der persönlichsten Interessen des Einzelnen, seiner Menschenwürde, und dem rücksichtslosen, ja oft grausamen Zugriff der staatlichen Gewalthaber in diese natürlichen Rechte gewesen ist. Denn neben dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, wie es durch die stärkere oder schwächere Einwirkung des Naturrechts wechselvoll gestaltet worden ist, geht ein zweites Spannungsverhältnis einher von nicht minder schwankender Stärke, doch stets deutlich erkennbar und nicht wieder aus dem Leben der Völker wegzudenken, nachdem es einmal in die Bewußtseins-helle gerückt worden war. Dieses zweite Spannungsverhältnis wird durch die Erkenntnis bestimmt, daß zum Wesen des Staates Macht gehört. Diese These wird zum ersten Male in den Werken des Florentiner Staatsphilosophen Nicolò Macchiavelli zur Grundlage aller Staatsbetrachtung, der aus ihr an der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert eine neue Staatsideologie entwickelt, die das antike Staatsideal überschattend aus dem Staatsdenken der Völker seitdem nicht mehr verschwindet und auf die praktische Politik wie keine zweite eingewirkt hat. Denn Macchiavell will nicht einen utopischen Idealstaat schildern, wie Plato in seiner Politeia oder Thomas Morus in seiner Utopia, sondern er will als glühender Nationalist Italien von der Fremdherrschaft befreit und zu einem unabhängigen Staatswesen geeint sehen. So zeigt er mit unerbittlicher Klarheit und Schärfe die Verhältnisse auf, furchtbar wie sie sind, — es sind die blutigen Zeiten eines Alexanders VI. und Cesare Borgia in Rom, der Mediceerkämpfe in Florenz, — und er unterweist in seinem „Principe“ den Herrscher, was er am besten zu tun habe, die Macht zu gewinnen und sich in ihr zu behaupten. Dabei soll er nicht wählerisch in den Mitteln sein; alle sind recht, sobald sie nur zum Ziele führen. Denn, das ist in seiner Lehre der zweite, entscheidende Gesichtspunkt, die Menschheit ist verderbt bis in den Grund der Seele, und nur durch Angst und Schrecken kann sie im Zaume gehalten

werden. „Von den Menschen läßt sich nun einmal nur Schlechtes erwarten, wenn sie nicht zum Guten gezwungen sind“, heißt es einmal, und ein andermal: „Das Band der Liebe ist die Dankbarkeit, und da die Menschen erbärmlich sind, zerreißen sie es bei jeder Gelegenheit, um ihres eigenen Vorteils willen. Das Band der Furcht aber ist die Angst vor Strafe.“ Darum, so folgert er, ist es besser für den Herrscher, gefürchtet als geliebt zu sein. So verwischen sich ihm die Begriffe Sittlichkeit und Recht bis zur Unkenntlichkeit, sobald es um das Machtinteresse des Staates und der ihn Regierenden geht. Alles kommt darauf an, in diesen die „virtù“, die altrömische Bürgertugend, zu wecken, die ihm zur von keiner Hemmung geschwächten Mannhaftigkeit wird, denn nur diese Tugend wird den Herrscher befähigen, sich und die Staatsnotwendigkeiten gegenüber der Selbstsucht der Menschen und der Laune der Fortuna, d. i. der Unsicherheit des blind wütenden Schicksals, durchzusetzen. Damit tritt die Idee der Staatsraison, die *ragione di stato*, in den Vordergrund aller Staatsbetrachtung; sie heißt jede Maßnahme sittlich gut, wenn sie mit Staatsnotwendigkeiten begründet wird, und übt durch vier Jahrhunderte einen immer erneuten, in seiner Auswirkung kaum zu überschätzenden Einfluß auf die Denker wie die Staatsmänner der Völker aus.

Allerdings erhebt sich gegen diese Lehre auch sofort der Widerspruch. Zunächst von christlicher Seite. Denn so sehr auch der Kirche nach dem Dogma von der Erbsünde die Anschauung adäquat ist, daß der Mensch sündig und verderbt sei, so wenig kann sie doch den Konsequenzen nachgeben, die Macchiavell aus dieser Erkenntnis zieht. Denn der Mensch kann durch die Heilswerke der Kirche erzogen und gebessert werden, der Rettung seiner Seele dient das irdische Dasein in allen seinen Formen, und der Staat darf nie zum Selbstzweck werden. Er ist als Institution nur gerechtfertigt, solange er das göttliche Sittengebot hält und den Absichten dient, die Gott gemäß seiner Offenbarung mit dem Menschengeschlechte verfolgt. Die christlichen Humanisten, Erasmus von Rotterdam in Deutschland, Thomas Morus in England, gehen weiter, indem sie dem Menschen die Fähigkeit zusprechen, sich aus eigener sittlicher Kraft zum Guten zu bekehren, und der Machtstaatslehre Macchiavells wird das Ideal eines von guten und edlen Menschen geleiteten Staates entgegengesetzt, in dem unter Verzicht auf alle Gewaltsamkeiten der Macht nach außen und innen Gerechtigkeit und Förderung der Wohlfahrt den Bürgern ein glücklich heiteres Erdendasein gewähren. Diese „insulare“ Auffassung, wie sie Gerhard Ritter in seinem höchst lesenswerten Buche von der „Dämonie der Macht“ genannt hat, wird von den englischen Aufklärungsphilosophen Hobbes, Locke und Hume weiterentwickelt und findet auch auf dem Kontinent verbreiteten Widerhall. Bei den Vertretern der Aufklärung in Frankreich und Deutschland fehlt es zwar nirgends bei der sich jetzt bedeutsam

vertiefenden Kenntnis der Geschichte am Wissen von dem Egoismus und der sittlichen Schwäche der menschlichen Natur, die das Handeln der über die Staaten gebietenden Menschen vor höheren sittlichen Maßstäben oft nicht standhalten lassen; dennoch war der Glaube an die sieghafte Kraft der Vernunft im Plane des Weltgeschehens so groß, daß man nicht daran zweifelte, daß das Menschengeschlecht die in ihm liegenden Fähigkeiten und Möglichkeiten in ständigem Fortschritt entwickeln werde einem hohen Ziele entgegen, das ihm die göttliche Vernunft zum Zweck seines Daseins und zur Aufgabe gesetzt habe. Aber aller Optimismus kann doch auch bei ihnen die Spannung nicht ausgleichen, die zwischen dem Machtdrang der staatlichen Organisationen und den auf die Vernunft gestützten Moralansprüchen der herrschenden naturrechtlichen Lehre besteht. In keiner historischen Gestalt wird dies so auffällig wie in Friedrich dem Großen. Er schreibt als Kronprinz einen Anti-Macchiavell, worin er an den Fürsten, den er zum Diener seines Staates erklärt, alle Ansprüche individueller Moral stellt, die Herrschaft aller selbststüchtigen Staatsraison ablehnend, während er, kaum zur Herrschaft gelangt, eine Politik einschlägt, die vom preußischen Staatsegoismus diktiert das soeben noch verurteilte ungehemmte Machtstreben zur Richtschnur des Handelns macht und das, da es erfolgreich ist, Preußen zur europäischen Großmacht und den König selbst zum weithin bewunderten Helden und zu einer der großen Figuren der Weltgeschichte erhebt.

Die naturrechtliche Staatsauffassung der Aufklärung erreicht in Deutschland ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluß in der Philosophie Kants. Auch ihm ist die Vernunft das ordnende Prinzip, das den Dingen Zwecke setzt, aber er stellt kritisch ihre Grenzen fest, jenseits deren dem Menschen kein Wissen, sondern nur noch ahnendes Glauben gegeben ist, und er stellt der erkennenden reinen Vernunft die dem Handeln dienende praktische Vernunft an die Seite. Sie gibt das auf dem menschlichen Gewissen basierende Sittengesetz, dem der kategorische Imperativ der Pflicht dient. So wird Kant nicht die Macht zum Wesenselement des Staatsbegriffs, sondern das Recht, und er definiert im zweiten, dem öffentlichen Recht gewidmeten Teil der Rechtslehre den Staat als die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Er unterscheidet dabei zwei Arten von Normen: die statutarischen, das ist das in Gesetzen im Sinne der Verfassungen enthaltene positive Recht, und die a priori notwendigen, aus Rechtsbegriffen von selbst folgenden, das sind die kraft des Naturrechts geltenden Normen. Sofern diese letzteren a priori Geltung erlangen, entspricht die konkrete Form eines Staates der Idee vom Staate, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll und jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen als Richtschnur zu dienen hat. Auf dieser Grundlage teilt er das Recht zur Gesetzgebung nach Rousseauschem Vorbilde dem ver-

einigten Willen des Volkes, der *volonté générale* zu. Den Gliedern einer solchen Gesellschaft, den Staatsbürgern, gibt er drei rechtliche, von ihrem Wesen unabtrennbare Attribute: die gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als welchem sie beigestimmt haben, die bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen anzuerkennen als einen solchen, den sie ebenso rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen haben, als dieser sie verbinden kann, und drittens die bürgerliche Selbständigkeit, ihre Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen, sondern ihren eigenen Rechten und Kräften zu verdanken. Zu diesen Rechten gehören auch das aktive und passive Wahlrecht.

Folgt hier Kant im Wesentlichen den Ideen, die Montesquieu und Rousseau entwickelt und die später die unter dem geistigen Einfluß der französischen Revolution stehenden Verfassungen mehr oder weniger vollständig verwirklicht haben, so interessieren uns noch mehr die Folgerungen, die er aus seiner grundsätzlichen Ablehnung aller staatlichen Macht- und Gewaltpolitik im Verhältnis der Staaten untereinander gewinnt. Schon in einem ein reichliches Jahrzehnt vor seiner Rechtslehre veröffentlichten Aufsatz: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ bezeichnet er es als das größte Problem für die Menschengattung, die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Diese Gesellschaft, die er mit dem Staate identifiziert, soll ihren Gliedern die größte Freiheit bei genauester Bestimmung und Sicherung der Grenzen derselben gewähren, da nur in einer solchen die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen in der Menschheit, erreicht werden könne. Die Lösung dieses Problems der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist aber abhängig von der Schaffung eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses. Dieses könne bei dem bestehenden immer wieder zu blutigen Kriegen führenden Antagonismus der Staaten nur durch einen großen Völkerbund herbeigeführt werden, in dem jeder, auch der kleinste Staat, seine Sicherheit und Rechte nicht von der eigenen, sondern von der vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erhalte. So sieht er schließlich in der Geschichte der Menschengattung im Großen die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur, um eine innerlich und zu diesem Zwecke auch äußerlich vollkommene Staatsverfassung zustandezubringen. Dieser Absicht gemäß entwickelt er in seiner Rechtslehre neben Staatsrecht und Völkerrecht in einem dritten „das Weltbürgerrecht“ überschriebenen Abschnitt die Idee einer friedlichen Gemeinschaft aller Völker nicht nur als ein ethisches, sondern als ein rechtliches Prinzip. Die moralisch-praktische Vernunft gebiete, daß kein Krieg sein solle; und wenn die Vollendung dieser Absicht auch immer ein frommer Wunsch bleibe, „so betrogen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der *Maxime*, dahin un-

ablässig zu wirken, denn diese ist Pflicht.“ Denn eine solche dauernde Friedensstiftung mache den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der Vernunft aus.

Diesem Gedanken einer Friedensstiftung unter den Staaten ist schließlich auch Kants berühmter Traktat „Zum ewigen Frieden“ gewidmet, worin er in Artikelform die Forderungen formuliert und eingehend begründet, deren Erfüllung die Menschheit diesem Idealzustand näherbringen würde. Hier lautet der zweite Definitivartikel: „Das Völkerrecht soll auf einem Föderalismus freier Staaten begründet sein.“ Ein Friedensbund, so wird weiter ausgeführt, habe allen Kriegen auf immer ein Ende zu setzen. Alle Staaten sollen die republikanische Staatsform annehmen, die darum die beste sei, weil in ihr es nicht der Wille eines Einzelnen, sondern das gesamte Volk sei, das über Krieg und Frieden entscheide. In diesem Falle sei aber nichts natürlicher, als daß sich dieses sehr bedenken werde, ein so schlimmes Spiel anzufangen, da es alle Drangsale des Krieges, die es zu ertragen habe, über sich selbst beschließe. So werde es am ehesten zu keinem Kriege mehr kommen. In diesem Glauben an die Friedfertigkeit der Vernunft eines in der Republik organisierten Volkes hat Kant, wie wir wissen, geirrt, und so kann sich denn der Philosoph selbst, dem die Natur der Menschen wie der Ablauf der Geschichte wohl bekannt sind, ab und zu eines skeptischen Zweifels nicht erwehren, ob dieser durch das Weltbürgerrecht herbeigeführte Idealzustand der Menschheit wirklich erreichbar sei. Er schließt daher seine Abhandlung mit einer von Resignation nicht freien Abschwächung seines Postulats: „Wenn es Pflicht, wenn zugleich begründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich so genannten Friedensschlüsse folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näherkommt.“

So großartig die Idee eines ewigen Friedens bei Kant konzipiert ist und so prophetisch uns heute die Ankündigung eines künftigen Völker- oder Friedensbundes der Nationen anmutet, auf seine Zeit und die politische Entwicklung des 19. Jahrhunderts haben sie nicht eingewirkt. Diese wurde vielmehr von anderen geistigen Strömungen getragen, die jetzt neben und im Gegensatz zur kantischen Betrachtungsweise mächtig wurden und das Naturrecht und seine Auffassung von Recht und Sittlichkeit für lange Zeit völlig in den Hintergrund drängten. Diese sind der Historismus, die Romantik, und von beiden genährt der Nationalismus. Der Historismus, dessen Entstehungsgeschichte uns Friedrich Meinecke in seinem letzten großen Werk meisterhaft geschildert hat, erschließt in einer ganz neuen

und vertieften Weise nicht nur die Individualität der Einzelpersonlichkeit, sondern auch das Individuelle der sozialen Kreise und Gebilde, in denen die Menschen zusammengeschlossen sind. Auch die konkreten Staaten sind solche Individualitäten, die sich wie der einzelne Mensch mit ihrem gesamten materiellen und geistigen Kulturgehalt in ständiger Entwicklung befinden; die aufsteigen, sich aneinander stoßen und wieder vergehen, die aber dabei sämtlich durch die Jahrtausende hin in einem universalen Zusammenhange stehen. Nicht eine vom Menschen abstrahierte Vernunft bestimmt den Lauf der Geschichte, sondern irrationale Mächte aus der Tiefe der Natur und der menschlichen Seele aufsteigend treten neben den Kausalzusammenhang und wirken mit bestimmendem Einfluß; über allem Geschehen aber schwebt eine schöpferische Kraft, die plant und leitet, entweder pantheistisch verstanden als Weltgeist, der eins mit der Natur in dieser wirkt und schafft, oder dualistisch im christlichen Sinne als persönlicher Gott, dessen Wille wie das Leben des einzelnen so auch die Geschicke der Völker planvoll lenkt.

Mit dem Historismus verschmilzt die Romantik, die Wert und Bedeutung der Individualität weiter steigert. Gott ist das Individuum selbst in der höchsten Potenz, sagt Friedrich Schlegel. Und Novalis ist es, der sich zum Kündler der Individualität des Staates macht. Alle Kultur entspringt nach ihm aus dem Verhältnis zwischen Mensch und Staat; und Zweck des Staates ist, den Menschen mächtig zu machen, seine Kraft ins Unendliche zu vermehren. Die Romantiker sind es auch, die zuerst im Staat einen lebenden Organismus sehen, der nach natürlichen Gesetzen wächst und vergeht, der von einem Willen gelenkt wird; und wie die Völker es sind, die jeweils ihren Staat bilden, so ist es der Volksgeist, der die konkrete Individualität der staatlichen Organisation prägt und erfüllt.

Auf diesem ideengeschichtlich wohl vorbereiteten Boden verwirklicht die französische Revolution den modernen Nationalstaat, den sie von unten her neu aufbaut. Das französische Volk gibt sich selbst eine staatliche Organisation kraft eigenen Rechts, die alle Personen einschließt, die sich durch Kultur und Lebensgefühl miteinander verbunden fühlen und gewillt sind, gemeinsam eine Nation zu bilden. Und die Überzeugung, daß Staat und Nation übereinstimmen müssen, daß alle Menschen, die sich zu einem Volkstum bekennen, das natürliche Recht besitzen, sich auch in einem gemeinsamen Staate geeint zu sehen, breitet sich mit unwiderstehlicher Kraft über ganz Europa, im zwanzigsten Jahrhundert schließlich über die ganze bewohnte Erde aus und setzt sich mit einer mehr und mehr von Fanatismus getragenen Ausschließlichkeit überall durch. So schreckt der Nationalismus vor keiner Konsequenz, auch der der Unmenschlichkeit nicht mehr zurück und führt Kriege, um sich gegen alle Widerstände zu

behaupten. Aber diese Verwirklichung setzt in der Welt der Tatsachen eines voraus: daß Staat und Nation auch über die reale Macht verfügen, ihre Ziele zu erreichen. Und so ist es selbstverständlich, daß der Nationalismus von seiner Geburtsstunde an nach dem Ausbau der Macht strebt. Der Wegbereiter für diese Entwicklung, der an der Schwelle des neunzehnten Jahrhunderts im Geistesleben Europas der Wendung vom Kosmopolitismus zum Nationalismus die theoretische Begründung liefert, ist der deutsche Philosoph Friedrich Hegel.

In einer 1802 verfaßten Jugendschrift „Die Verfassung Deutschlands“ untersucht er die staatsrechtliche Lage des seiner völligen Auflösung entgegengehenden Deutschen Reiches. Er legt den Begriff Staat dahin fest, daß eine Menschenmenge sich nur dann den Namen Staat beilegen könne, wenn sie zur gemeinschaftlichen Verteidigung ihres Eigentums miteinander verbunden sei. Es genüge aber nicht, daß diese Vereinigung nur die Absicht habe, dies zu tun, sie müsse auch die Macht dazu besitzen. Da das Reich aber weder eine Kriegsmacht noch Finanzkraft besitze, sei es nur formell noch ein Staat, ein Gedankenstaat, aber ohne staatliche Realität. Daß die Deutschen nicht bereit seien, sich im Gegensatz zu allen anderen europäischen Völkern einer gemeinschaftlichen Staatsgewalt zu unterwerfen, führt er auf einen besonderen, ihnen innewohnenden Trieb zur Freiheit zurück. Er beruft sich dabei auf die germanische Vergangenheit und die damals herrschende Freiheit, als die Nation noch, ohne ein Staat zu sein, ein Volk ausgemacht habe, in dem der Einzelne in Leben und Tun auf sich stand. Geblieben sei davon nur das Recht der Stände, ihre Interessen zu wahren, auch wenn Deutschland darüber zugrunde ginge. *Fiat justitia, pereat Germania*, so variiert er den bekannten Satz, um die Selbstsucht dieser Stände zu kennzeichnen. Es sei ein wohl edler, aber nicht vernünftiger Zug des deutschen Charakters, daß das Recht ihm heilig sei, mögen Grund und Folgen beschaffen sein, wie sie mögen. Nicht durch vernünftige Überlegung, nur durch die Gewalt eines Eroberers, der es zu einer Vereinigung zwänge, könne aus Deutschland wieder ein Staat werden. Das ist das Ergebnis, mit dem Hegel diese Betrachtungen schließt.

Aus der Untersuchung der deutschen Wirklichkeit, die ihn umgibt, baut Hegel eine Staatslehre auf, die schließlich zentrale Bedeutung für sein philosophisches System gewinnt. Sie wird in seinem großen Werk „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ dargestellt. Ihm ist es der Geist, der die gesamte Welt formt und regiert, und so ist es auch der Geist der einzelnen Nationen, der Volksgeist, der die konkreten Staaten bildet und ihre Entwicklung bestimmt. Und wie alles, was in der Welt Realität hat, nur als die Verwirklichung des objektiven Geistes Erscheinung gewinnt, und darum der Vernunft gemäß ist, weil der Weltgeist selbst, der sich in ihm offenbart, die absolute Vernunft ist, so sind auch die bestehenden Staaten ver-

nünftig, weil sie bestehen. „Was wirklich ist, das ist vernünftig; und was vernünftig ist, das ist wirklich“, lautet der berühmte Satz der Vorrede, mit dem er sich vom Idealstaat der platonischen Republik als einem „leeren Ideal“ abwendet. Dieser vernünftige Staat ist als die Inkarnation des Geistes zugleich auch die Verwirklichung der Sittlichkeit. Denn das Sittliche ist jederzeit das Wirkliche und nicht das bloß als Forderung vorgestellte. Damit wird die Sittlichkeit aus der Sphäre des Sollens in die Welt des Seins überführt, die insofern beide für Hegel identisch sind. Indem hiernach der beseelte Organismus Staat in seiner bestehenden Ordnung auch die Verkörperung der Sittlichkeit ist, so ist der Staat Selbstzweck, und nur in ihm und durch ihn hat der Mensch Daseinsberechtigung und Entwicklungsmöglichkeiten. „Der Staat als Geist eines Volkes ist das alle seine Verhältnisse durchdringende Gesetz, die Sitte und das Bewußtsein seiner Individuen“, heißt es in § 274 und: „Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die absolute Macht auf Erden“, im § 331. Und so wird die letzte Konsequenz gezogen: „Allen Wert, den der Mensch hat, alle geistige Möglichkeit, hat er allein durch den Staat“, (Philosophie der Weltgeschichte, Ausgabe Lasson I, 90) und: „Denn so hoch der Geist über der Natur steht, so hoch steht der Staat über dem physischen Leben. Man muß daher den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren“, Rechtsphilosophie, Zusatz zu § 272.

Von diesem Standpunkt aus mußte Hegel Naturrecht und Weltbürgertum, wie es das 18. Jahrhundert gelehrt und wie es bei Kant eine teils abschließende teils unter neuen Gesichtspunkten in die Zukunft weisende Gestalt erhalten hatte, scharf ablehnen. Dem christlichen Naturrecht stand das Individuum im Mittelpunkt seiner Konstruktion, der Staat hatte den Interessen der einzelnen Menschen zu dienen, der Entfaltung ihrer Fähigkeiten, ihrem sittlichen Fortschritt. Absolut gültige, ewige Menschenrechte standen der im Fürsten verkörperten Staatsgewalt gegenüber; sie hatten Anspruch auf Achtung, wenn der Fürst sich seines Amtes und seiner Verantwortung vor Gott und vor der Vernunft bewußt war. Das letzte Ziel aller historischen Entwicklung aber war das Wohl der ganzen Menschheit, in der großartigen Fassung Kants ein Friedensbund der Völker, in dem nicht mehr die Gewalt, sondern das Recht wie die Beziehungen der einzelnen im Staate so der ganzen Völker untereinander regeln würde.

Für Hegel sind das leere wirklichkeitsfremde Spekulationen. Die Geschichte zeige ein anderes Bild; ewig herrsche zwischen den Staaten und Nationen ein physisch-geistiger Machtkampf, denn jedes Volk habe eine bestimmte Eigenart, ein Prinzip, das die Nation in der Geschichte zu verwirklichen und zur Herrschaft zu bringen habe. Das Mittel der Durch-

setzung aber sei der Kampf, und somit sei der Krieg ebenso unvermeidlich wie sittlich gerechtfertigt. „Der Streit der Staaten kann, insofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch Krieg entschieden werden“, heißt es in § 334 der Rechtsphilosophie, und in §§ 321 ff. wird er mit der Notwendigkeit näher begründet, daß die Staaten ihre Individualität, die im Für-sich-sein bestehende Selbständigkeit des Geistes gegeneinander zu wahren haben. „In dem Angegebenen“, heißt es in § 324, „liegt das sittliche Moment des Krieges, der nicht als absolutes Übel und als eine bloß äußerliche Zufälligkeit zu betrachten ist.“ Und schließlich wird er als ein Zustand gelobt, in dem die Idealität des Besonderen ihr Recht erhalte. „Daß durch ihn die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede versetzen würde.“

Es ist nicht verwunderlich, daß eine solche Auffassung Hegel zu Macchiavelli zurückführt, von dem sich das Zeitalter der Aufklärung in seinen theoretischen Betrachtungen voller Abscheu abgewandt hatte. Schon in der Verfassung Deutschlands bezieht sich Hegel auf ihn, der mit kalter Besonnenheit die notwendige Idee von der Errettung Italiens im Zustande allgemeinen Elends durch Verbindung desselben in einen Staat gefaßt habe. Dadurch sei mit strenger Konsequenz der Weg vorgezeichnet, den sowohl diese Rettung als die Verdorbenheit der Zeit notwendig gemacht habe. Durch Hegel wurde der Macchiavellismus, sagt Meinecke in seinem Werke über die Idee der Staatsraison (S. 435), „in den Zusammenhang einer idealistischen, alle sittlichen Werte zugleich umfassenden und stützenden Weltanschauung eingegliedert, während er früher sein Dasein immer nur neben dem sittlichen Kosmos, den man sich aufbaute, geführt hatte. Es war fast wie die Legitimierung eines Bastards, was hier geschah.“ Von Hegel ab datiert denn auch eine Renaissance der Lehren Macchiavellis, die durch das ganze 19. Jahrhundert sich fortsetzt und im 20. Jahrhundert mit der immer höher steigenden Welle des Nationalismus in Italien und Deutschland einen Höhepunkt erreicht. Einen wie tiefen Einfluß Hegels Lehren auf das gesamte Staatsdenken in Deutschland ausgeübt hat, ist bekannt. Nicht nur in der Staatsphilosophie, auch in der nach streng juristischen Methoden entwickelten Lehre vom öffentlichen Recht gründet sich die herrschende Haltung der Wissenschaft bis auf den heutigen Tag auf seine Auffassung vom Wesen des Staates. Als charakteristisches Beispiel mag nur angeführt werden, daß der Schöpfer der neueren Verwaltungsrechtswissenschaft in Deutschland, Otto Mayer, wie er selbst bekennt, sein Werk auf dem von Hegel gelegten Grunde aufbaut. Aber ihre für das Leben des deutschen Volkes, ja für ganz Europa schicksalhafte Bedeutung

erhält die Lehre dieses Philosophen durch die Weiterbildung und Popularisierung, die sie im Verlaufe des 19. Jahrhunderts durch die Geschichtsschreibung und durch den die wissenschaftliche Politik immer von neuem antreibenden Nationalismus erfahren hat. Von Dahlmanns Ausruf in der Frankfurter Nationalversammlung am 22. Januar 1849: „Die Bahn der Macht ist die einzige, die den gärenden Freiheitstrieb befriedigen und sättigen wird, denn es ist nicht bloß die Freiheit, die der Deutsche meint, es ist zur größeren Hälfte die Macht, die ihm bisher versagte, nach der es ihn gelüftet“, über Treitschkes mit größter Eindringlichkeit immer wiederholte These, daß das Wesen des Staates Macht sei, bis zu Nietzsches „Willen zur Macht“, wonach alles Leben nach Macht strebt, ringt dieses Verlangen eines nach jahrhundertelanger Entmachtung nach staatlicher Einigung und nationalem Aufstieg begehrenden Volkes um Ausdruck und Verwirklichung. Bleibt aber dieses Streben bei Hegel noch fest im Geistigen und Sittlichen verwurzelt, so gewinnt es bei Treitschke bereits handfestere Form, um schließlich bei seinen Nachbetern immer mehr zu veräußerlichen, jeden sittlichen Gehalt zu verlieren und schließlich in nackte Gewaltanbetung zu entarten. Wie sich die Verabsolutierung der Staatszwecke, ihre Lösung von der Würde und dem selbständigen Werte der Einzelpersonlichkeit und die Übersteigerung und Vergötzung eines einer imaginären Rasse innewohnenden Volksgeistes in der hemmungslosen, den Macchiavellismus weit übertreffenden Verwendung aller Mittel im 20. Jahrhundert ausgewirkt hat, hat uns die Geschichte des Nationalsozialismus und der ihr geistesverwandten Staatsbildungen hinreichend dargetan. Es braucht hier nicht näher darauf eingegangen zu werden.

Die Tatsache, daß zur Existenz einer staatlichen Organisation und zu ihrer Behauptung nach innen und außen ein gewisser Bestand an Machtmitteln militärischer und finanzieller Art erforderlich ist, war der Welt seit jeher bekannt, und die Staatsmänner aller Völker haben überall danach gehandelt. Diese Kenntnis war die selbstverständliche Voraussetzung, unter der auch Frankreich und England zum Rang von Großmächten aufgestiegen waren. Aber noch nie war diese Tatsache in so scharfer und einseitiger Formulierung in die menschliche Bewußtseinschelle gerückt worden wie durch Hegel und seine Nachfolger in Deutschland. Insbesondere das angelsächsische Denken über den Staat ist andere Wege gegangen. Die Identifizierung von Sittlichkeit und tatsächlich bestehender staatlicher Verfassung und Haltung, die aus dem Macchiavellismus abgeleitete Trennung von Staatsmoral und individueller Sittlichkeit, die schließlich jede Handlung für gut und gerechtfertigt erklärt, weil es der Staat war, der sie begangen hat, und sie dessen Interessen diene, diese Vergötterung des Staates wurde dort mit Befremden und Entrüstung abgelehnt. Grundsätzlich hielt man an der Einstellung fest, die Aufklärung und Puritanismus im 18. Jahr-

hundert zur festen Norm erhoben hatten, daß auch die Politik des Staates sich im Rahmen der allgemein anerkannten Sittlichkeitsgebote zu bewegen, daß jedes Volk sich bei der Wahrnehmung seiner Interessen dem höheren Menschheitsinteresse zu unterwerfen habe. Glückliches England, das sich dabei in der einzigartigen Lage befand, daß sich seine eigenen Bedürfnisse zumeist in weitem Umfange mit diesen allgemeinen Interessen im Einklang befanden. Und wenn dies einmal nicht der Fall war und man dem eigenen Egoismus bei diesem Zwiespalt den Vorrang einräumte, war man wenigstens so klug, dies nicht aller Welt laut zu verkünden.

Es kann nicht bestritten werden, daß die Lehre vom Machtstaat, wie sie Hegel geschaffen, Treitschke und Nietzsche weiter gesteigert haben, den Weg zum totalen Staat des 20. Jahrhunderts gebahnt hat. Allerdings hat dieser noch ein Übriges hinzugefügt, was weitab von Hegelschen Vorstellungen liegt. Wenn dieser an der Idee des liberalen Rechtsstaats bemängelt, daß sie die Individuen durch die äußerliche Zuteilung garantierter Freiheitssphären isoliere, statt sie zu verknüpfen, so hält er doch im Verhältnis von Mensch und Gemeinschaft an der individuellen Freiheit als einem zentralen Begriff seines Systems fest. Zwar sieht er in der Beschränkung der von Kant und dem Naturrecht betonten natürlichen Freiheit durch den Staat die Bedingung ihrer Anerkennung, denn Gesellschaft und Staat sind die Zustände, in denen die Freiheit verwirklicht wird; dennoch aber behauptet sie sich gegenüber der Macht, denn auch sie ist eine Vernunftbestimmung des objektiven Geistes. Der totale Staat hingegen verneint die sittliche Freiheit der Persönlichkeit; und indem er seinen regelnden Einfluß auf die gesamte Lebenssphäre des Menschen ausdehnt, unterwirft er ihn restlos seiner Allgewalt und nimmt ihm damit jede selbständige Verantwortlichkeit vor dem eigenen Gewissen, aber auch vor Gott.

Das deutsche Volk muß sich heute darüber klar werden, welchen Anteil diese Verknüpfung von Historismus, Nationalismus und Machtphilosophie, wie sie sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts vollzogen und auf wachsende Wirtschaftskräfte gestützt seinen staatlichen Aufstieg getragen hatte, an seiner gegenwärtigen Lage hat. Sie führte zu einer Geisteshaltung, die als wohltätiger Antrieb gewirkt hat, solange die sich dehnende Volkskraft von Staatsmännern gelenkt und in Schranken gehalten wurde, die sich der Lage Deutschlands in der Welt sowie ihrer Verantwortung vor dem eigenen Volke und der Menschheit bewußt waren, die aber in die Katastrophe führen mußte, als im 20. Jahrhundert große Volksteile von der Dämonie der Macht berauscht die Führung ebenso kenntnis- wie hemmungslosen Dilettanten und Abenteuerern überließen. Aus dieser Tragödie einen Rückzug auf die gemäßigeren Positionen des 19. Jahrhunderts durchzuführen kommt nicht mehr in Frage; denn ein Zustand, der unter ganz anderen historischen und politischen Voraussetzungen bestanden

hatte, kann nicht wiederhergestellt werden. Wie aus den Trümmern der verwüsteten Städte ein neues Gemeinschaftsleben aufgebaut werden muß, so kann nur eine neue Staatsgesinnung aus veränderten seelischen Grundlagen aufsteigend Deutschland zu einer neuen staatlichen Zukunft verhelfen.

Wie aber sollen diese Grundlagen beschaffen sein? Wir müssen uns aus der Geisteshaltung des 19. Jahrhunderts, wie sie uns seit Hegel überkommen ist, lösen und bis auf Kant zurückgehen, um hier den Ausgangspunkt für eine neue Entwicklung zu finden. Wir müssen wieder anknüpfen an den Vorstellungen von der Existenz sittlicher und rechtlicher Werte, die gegenüber dem unvermeidlichen Relativismus, der allen Erkenntnissen sowohl der Naturwissenschaften wie der Geisteswissenschaften anhaftet, mögen sie noch so fortschrittlich wie staunenswert sein, dauernde Geltung für die Menschheit bewahren. Christliches Naturrecht und Philosophie der Aufklärung stimmen darin überein, daß der Mensch seine Würde von einem in allem Wechsel des geschichtlichen Werdens beständigen ethischen Prinzip empfängt und nicht erst durch den Staat mit ihr belehnt wird, der selbst nur ein zweckbestimmtes Gebilde im Dienste menschlicher Entwicklung ist, hinter der eine höhere Macht steht, mag man sie mit den Religionen als den ewigen Gott der Weisheit und Güte verehren oder sich mit ihr als dem alle Natur erfüllenden schöpferischen Weltgeist identifizieren. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft ist also nicht vom Staate als von einem biologisch verstandenen selbstsüchtig nach eigener Ethik lebenden Organismus her, sondern vom Einzelwesen und seinen Menschenrechten her aufzubauen. Der Staat ist nicht Selbstzweck, sein Wesen nicht wachsende Machtentfaltung, die sich nach einer mystischen Staatsraison auf Grund eigener Gesetze vollzieht, sondern Bewahrung und Förderung menschlichen Lebens durch Schaffung und Sicherung einer Rechtsordnung und durch die Entwicklung und Erhaltung einer nationalen Kultur. Und ferner zur Menschenwürde gehört untrennbar die Freiheit, d. h. die Fähigkeit und Gewährung, innerhalb der Schranken einer Rechtsordnung sein Leben nach eigenem Willen zu gestalten. Sie ist nicht unbeherrschte Willkür, schweifende Laune, sie steht unter dem festen Gebot der Sittlichkeit, unter dem kategorischen Imperativ der Pflicht, wie es Kant formuliert. Aber auch die staatliche Rechtsordnung selbst unterliegt dem Sittengesetz, wird an einem sittlichen Maßstab gemessen und kann nicht von der selbstherrlichen Willkür eines einzelnen bestimmt werden. Wer ist es dann, der diesen Maßstab aufstellt und verantwortet? Die Antwort kann für die Gegenwart nur lauten: das gesamte Volk, das den Staat bildet, und der Maßstab, den es anlegt, wird der christlichen Ethik entnommen sein, wenn es ein Volk ist, in dem das Christentum noch eine lebendige Kraft ist; er wird ewigen Vernunftgesetzen entsprechen, wenn die Nation sich von

vernünftigen Vorstellungen leiten läßt. Beide Maßstäbe werden nicht weit voneinander abweichen, aber nur der Staat wird Bestand haben, in dem die Gesamtheit mindestens einen von beiden anerkennt. In welchen Formen sich diese Anerkennung vollziehen soll, ist eine Frage der konkreten Staatsverfassung, die auf sehr verschiedene Weise beantwortet werden kann, denn entscheidend für das Gelingen sind nicht die staatsrechtlichen Formen, die sich ein Volk gibt, sondern ist die Staatsgesinnung, in der sie diese Formen anwendet, wie Wert und Bedeutung eines Menschen nicht durch die Kleider bestimmt wird, die er trägt. Die Mode mag den Schnitt bestimmen, und doch kann verschiedene Ausführung gleich schön und zweckmäßig sein. Aber von jeder Verfassung muß nach dem erreichten Kulturstand gefordert werden, daß sie dem Menschen eine Freiheitssphäre gewährt, die sein autonomer Wille beherrscht; sie wird in den Menschenrechten zum Ausdruck kommen, die die staatliche Ordnung anerkennt und die von der Staatsgewalt zu respektieren sind. Und weiter wird ihm eine Teilnahme an der Bildung des Gesamtwillens gebühren bei der Aufstellung eben dieses sittlichen Maßstabes, von dem die Rede war. Dazu dienen die politischen Mitwirkungsrechte, Wahlrecht und Teilnahme mittelbar oder unmittelbar am Ausbau der Rechtsordnung durch die Gesetzgebung.

Der Staat wird sonach als ein soziales Gebilde verstanden, das um der in ihm vereinigten Menschen willen das von Generationen geschaffene und von einer der anderen vererbte Kulturgut zu erhalten und zu mehren hat. Wie der Einzelne sich zu einer Persönlichkeit, so soll sich die Gemeinschaft zu einer Nation heranbilden. Dabei kann nicht übersehen werden, daß in den Beziehungen zwischen Individuum und Gemeinschaft immer eine Spannung verbleiben, ein Gegensatz von privatem und öffentlichem Interesse unvermeidbar sein wird. Hier einen gerechten Ausgleich zu schaffen und die Waage im richtigen Gleichgewicht zu halten, ist die Aufgabe und das Wesen aller Staatskunst. Lebt in einem Volke das richtige Gefühl für das *sum cuique*, für das als gesund zu erhaltende Gut und für das als überlebt dem Fortschritt zu opfernde, so wird auch die Staatsgewalt befähigt sein, alle Konflikte nach Recht und Billigkeit zu schlichten und Katastrophen zu vermeiden.

Aber mit diesen Erwägungen ist noch nicht die ganze Tiefe des Problems ausgeschöpft. Wenn es Aufgabe und Sinn des Staates ist, den Menschen zur Entfaltung ihrer Fähigkeiten, zum Aufstieg auf eine immer höhere Ebene eines glücklichen Daseins zu verhelfen, so hat uns andererseits schon Macchiavell darüber belehrt, daß bei der hoffnungslosen Selbstsucht und sittlichen Verderbtheit dieser Menschheit Ordnung und Fortschritt nur mit Hilfe eines strengen, unerbittlichen Zwanges durch die Staatsgewalt zu verwirklichen sind, die auf Macht gestützt sich nach innen und außen aller Mittel bedient, die für diese Aufgabe geeignet erscheinen.

Oder mit anderen Worten: können wir Deutschen nach den entsetzlichen Erlebnissen zweier Weltkriege und ihrer auch den Charakter des Menschen verwüstenden Folgen uns noch von dem heiteren Optimismus gefangen nehmen lassen, wie Rousseau und Herder es vermochten und wie er das 18. Jahrhundert erfüllte, daß der Mensch in seiner naiven Urzeit sittlich gut und glücklich in einem goldenen Zeitalter gelebt und nur mit zunehmender Zivilisation einen vorübergehenden Abstieg vollzogen habe, der aber eine Umkehr und erneuten Aufstieg nicht dauernd verstelle? Oder sind wir noch fähig zu dem an der Philosophie Nietzsches entzündeten, vom Rhythmus der Technik gesteigerten Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts, daß sich die Menschheit trotz kleiner Rückschläge in einer ständigen Aufwärtsbewegung befinde, die zu immer reicheren Lebensbedingungen hinaufführe? Historismus und Nationalismus hatten die durch den objektiven Geist im Sinne Hegels bestimmte Individualität des Nationalstaats entdeckt und hatten ihm das Recht zugesprochen, sich im Interesse dieses Fortschrittes und zur Durchsetzung seiner Lebensinteressen gegenüber anderen Staaten falls nötig jeder Gewalt zu bedienen und mit den Mitteln des Krieges seine Aufgabe zu lösen. Nur der Staat habe Realität, der über ein Heer verfüge, das bereit sei zu kämpfen, schrieb Hegel, und er sah im Krieg das wichtigste Mittel, die Völker jung und gesund zu erhalten. Und er trat damit Kant entgegen, der, wie das Naturrecht des 18. Jahrhunderts den Krieg zwar nicht unbedingt als unsittlich verurteilte, nämlich dann nicht, wenn er sich als ein gerechter Krieg darstelle, der ihn aber in jedem Falle als eine furchtbare Geißel der Menschheit verabscheute. Darum eben sollten sich die Nationen in einem Friedensbund vereinigen und ein Weltbürgerrecht schaffen, das die Interessen der Staaten gegeneinander abgrenze und schütze, wie die innerstaatliche Rechtsordnung die Individuen. Damit hob Kant die Vorstellungen von der Möglichkeit eines ewigen Friedens aus dem unklaren Gefühlswallen der kosmopolitischen Aufklärungszeit in die klare Prägnanz juristischer Begriffe. Wir wissen, daß die Menschheit in der Gegenwart einen ernsthaften Versuch unternimmt, diese Idee zu verwirklichen, die ja noch Kant als ein fernes aber erstrebenswertes Ideal erschien. Nachdem der erste Anlauf am Ende des ersten Weltkrieges unternommen an der Einseitigkeit der zustande gebrachten Ordnung und an ihrer Verknüpfung mit Versailles gescheitert war, verdoppelt die Welt nach den furchtbaren Erfahrungen des zweiten Weltkrieges ihre Anstrengungen, diesem Ideal näherzukommen. Ob es diesmal besser gelingen wird, bleibt abzuwarten. Nicht unwesentlich wird es für den Erfolg sein, ob diesmal nicht nur ein Waffenstillstand, wie er bisher Kriege zu beenden pflegte, sondern ein echter Friedensbund geschlossen wird, der nicht allein auf der Macht des Siegerwillens, sondern mehr noch auf der Kraft seiner immanenten Gerechtigkeit beruht.

Wie es aber mit der Grundanlage der menschlichen Natur, mit ihrer Erziehung zur Sittlichkeit und damit mit dem stetigen Fortschritt der Menschheitsentwicklung einer goldenen Zukunft entgegen beschaffen ist, darüber wird eine klärende Erkenntnis oder auch nur die Aufstellung einer weiterhelfenden Hypothese schwerlich möglich sein. Die moderne Psychologie lehrt, daß der Charakter des Menschen das Ergebnis aus der Entwicklung seiner ererbten Anlagen und der Einwirkungen der Umwelt ist. Die Umwelteinflüsse wandeln sich im Ablauf der Geschichte, sie sind also prinzipiell der Verbesserung fähig, wenn auch wohl immer günstige und ungünstige nebeneinander wirksam werden. Wie steht es aber mit den Erbanlagen? Die Biologie hat, soweit ich sehe, hierauf noch keine überzeugende Antwort gegeben.

Und wie steht es mit dem Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts? Spenglers Vision vom Untergang des Abendlandes ist noch nicht vergessen, und man wird es einem Deutschen in der Gegenwart nicht verübeln können, wenn er optimistischen Vorstellungen mit Skepsis begegnet. Aber das eine wissen wir aus tiefeigenster Erfahrung: der Krieg ist nicht das von Zeit zu Zeit willkommen zu heißende Stahlbad einer gesunden Nation, wie Hegel vermeinte; er ist bei der heutigen Technik und den von ihr geschaffenen Kriegsmitteln die Drohung mit der Vernichtung aller Kultur und allen Lebens. Wenn die Menschheit das nicht versteht, wird sie selbst jedem materiellen wie sittlichen Fortschritt in der Entwicklung historischer Individualitäten, wie er etwa im Plane der Natur oder eines objektiven Weltgeistes vermutet werden könnte, ein jähes Ende setzen.

Diese Einsicht soll aber nicht zu resignierender Passivität oder gar zu hoffnungsloser Verzweiflung führen. Sie soll uns davon überzeugen, daß kein staatliches Gemeinschaftsleben sinnvoll und zukunftsreich ist, das nicht von einer Staatsideologie geleitet wird, welche die Seele des Menschen packt und so erfüllt, daß er zur Anspannung aller Kräfte, zur Entwicklung seiner positiven Fähigkeiten angespornt wird. Diese Staatsideologie, die wir Deutschen uns neu zu erarbeiten haben, wird sich nicht darauf beschränken dürfen, eine Ordnung aufzuzeigen für die Entwicklung eines gesunden Innenlebens innerhalb unsres nationalen Staates; sie wird sich auf die Lehre Kants besinnen müssen, daß eine überstaatliche Ordnung zur Erhaltung des Friedens alle Kulturnationen vereinigen soll. Nicht nur eine Staatsgesinnung, auch eine Weltgesinnung muß neu erwachsen, wie sie einst in vergangenen Jahrhunderten schon einmal das alte Europa zu einer geistesgeschichtlichen und für längere Zeit auch zu einer politischen Einheit zusammengefügt hat, bis der immer ungestümer aufbegehrende Nationalismus, das hemmungslose Streben nach Macht und Herrschaft über die anderen, die Einheit des europäischen Geistes gesprengt und die Völker in hoffnungslose Feindschaft verstrickt hat. Eine solche Staats-

ideologie wird ihren ethischen Maßstab nicht im Materialismus, sondern in einem metaphysischen Glauben zu suchen haben, mag es der christliche Glaube, der Glaube Goethes an die Identität des Menschen mit der göttlichen Natur oder der Glaube Kants an die Kraft einer in der Gottheit repräsentierten absoluten Vernunft sein. Nur die Überzeugung, daß wie dem menschlichen Einzelleben so auch dem Dasein der Völker im Ablauf der Geschichte ein tiefer Sinn zugrunde liegt, kann uns Deutschen Kraft zum Leben und zum Aushalten verleihen gegenüber allen Schlägen des dunkel waltenden Schicksals, der Fortuna Macchiavells. Dieser Sinn aber findet sich nicht im Relativismus wissenschaftlichen Erkennens, sondern nur im Glauben an die höchste der Menschheit zugängliche Idee, an die Idee der Gottheit.

Univ.-Bibl.
München