

Hans Reif

Politik und Moral

Vortrag von Prof. Dr. Hans Reif, MdB, am 19. Juli 1954 an der Deutschen Hochschule für Politik, Berlin

Das empirische Verhältnis von Politik und Moral zu untersuchen, ist eine legitime Aufgabe der Wissenschaft von der Politik. Ich glaube aber, dass eine politische Bildungsstätte wie die Deutsche Hochschule für Politik darüber hinaus auch die Pflicht hat, die ethische Frage nach der Geltung der Moral für das politische Handeln zu prüfen. Wir Deutschen wissen doch allzu gut, dass die Politik zu tragischen Konflikten führen kann, dass insbesondere die Kriege zu solchen Konflikten führen und dass es sich dabei um Konflikte von Pflichten handelt. Im Namen des Volkes, im Dienste des Vaterlandes fordert der Staat im Kriege eine Umwertung aller Werte, vor allem auch derjenigen, die im Leben der Menschen bis dahin am gesichertsten erschienen. Sind denn Staat, Vaterland, Nation letzte Maßstäbe, das ist doch die Frage, um die es hier geht, und Wissenschaft von der Politik kann schon von der Erkenntnisseite her zur Beantwortung dieser Frage beitragen. Der tragische Konflikt, den die Männer des 20. Juli 1944, deren Tat wir morgen in einer Feier zu würdigen versuchen, bis zum Letzten ausgekämpft haben, ist nicht ein Konflikt zwischen Individuum und Staat oder zwischen dem Soldaten und der Kriegsführung gewesen, er war der Konflikt zwischen einer sich selbst genügenden, im Staatsbegriff selbst wurzelnden Staatsmoral und jener Staatsmoral, die wir suchen, die ihre Legitimität von einer höheren Instanz als dem konkreten historischen Einzelstaat empfängt. In einer seiner berühmten Kanzlerreden an der Universität Tübingen untersucht Gustav Rümelin wenige Jahre nach der Reichsgründung das Problem des Verhältnisses von Politik und Moral. Er gibt keine Lösung des Problems, denn seine Feststellung, dass die Moral des Volkes und die seiner Staatsmänner Hand in Hand gehe, ist, wenn sie zutrifft, eine rein empirische Feststellung. Diese Feststellung trifft auch das Problem nicht. Sehen wir doch vielfach in der Geschichte, dass die Völker bereit sind, Regierungen von der Moral zu dispensieren, die sie für sich selbst für verbindlich halten, wenn nur der geschichtliche Erfolg auf Seiten der Regierung ist. Wir sehen umgekehrt Völker ahnungslos und hilflos in das totalitäre Herrschaftssystem hineintreiben, das im völligen Widerspruch zu den im Volke lebenden moralischen Auffassungen handelt und das mit der raffinierten Technik des modernen Polizeistaates die Menschen in Schach hält. Gerade aber diese Spannung zwischen der Moral der Völker und der ihrer Regierung wirft doch die Frage auf, die für uns wesentlich und durch unsere Geschichte geradezu dringlich geworden ist: Darf der verantwortliche Politiker den moralischen Grundsätzen zuwider handeln, die für den Bürger gelten, und kann er sich durch den Hinweis auf seine Verantwortung von der Geltung dieser Grundsätze dispensieren? Unser aufgeklärtes Zeitalter lehnt den jesuitischen Grundsatz von der Heiligung der Mittel durch den Zweck mit Recht ab,

kann es ihn dann für zulässig halten, wenn es um politische, staatliche, also durchaus irdische Interessen geht?

Der Herr Bundespräsident hat vorhin Max Weber erwähnt und auf jene Unterscheidung hingewiesen, die dieser durch die Begriffe Gesinnungsmoral und Verantwortungsmoral kennzeichnet. Ich meinerseits glaube, dass wir versuchen müssen, diese Unterscheidung zu überwinden und zwar nicht nur wissenschaftlich sondern auch in der politischen Praxis, denn unter der Berufung auf die Verantwortung für Gruppen, Klassen, Verbände, Parteien und Nationen werden Ansprüche erhoben, deren Legitimation widerlegt werden muss. Wir kommen nicht weiter, wenn wir denen, die das Höchstmaß von Verantwortung tragen, den Anspruch auf ein Ausnahmerecht in moralischen Angelegenheiten zubilligen. Ich habe nicht die Absicht, in dieser durch die Zeitumstände verkürzten Ansprache zu polemisieren. Ein Beispiel aber, zu welchen gefährlichen Konsequenzen Max Webers Standpunkt führen kann, zeigt eine Veröffentlichung während des letzten Krieges, in der kein Geringerer als Eduard Spranger den Versuch macht, am Beispiel des großen Preußenkönigs nachzuweisen, dass der führende Staatsmann und Soldat in einem von der moralischen Gesinnung seiner Zeit aus unverständlichen Verhalten „Weltfrömmigkeit“ bewährt. Jeder Nationalsozialist wurde damit geradezu aufgefordert, Entsprechendes auf seinen „Führer“ anzuwenden, und so wird, abgesehen von der Peinlichkeit dieser Veröffentlichung, die Frage aufgedrängt, ob nicht in dieser Problematik der Moral des politischen Führers das eigentliche Problem unserer Zeit zu suchen ist.

Erlauben Sie mir, dass ich jetzt den Versuch mache, systematisch an das Problem heranzugehen. Ich kann wegen der Kürze der Zeit nicht zu der Vielzahl der in der Literatur diesem Problem gewidmeten Äußerungen Stellung nehmen; ich möchte hier nur feststellen, dass ich dem deutschen und dem angelsächsischen philosophischen Denken, aber auch Historikern wie Jakob Burckhardt und Friedrich Meinecke für meine eigene Auseinandersetzung mit dieser Frage unendlich viel verdanke.

Der moralische Wert ist nach meiner Überzeugung ein Ordnungswert genau wie der logische Erkenntniswert, wie der wirtschaftliche Wert und der ästhetische. Was den logischen Ordnungswert anlangt, so kennen wir, meine Damen und Herren, aus der kantischen Philosophie den Begriff des Bewusstseins überhaupt. Über diesen Begriff ist sehr viel geschrieben worden, und es ist nicht meine Aufgabe zu untersuchen, ob es sich hier nicht vielleicht schon um einen echt metaphysischen Begriff handelt. Auf jeden Fall wird durch die Verwendung dieses Begriffs die Fähigkeit, im Sinne der Logik Ordnung zu erfassen, auf eine überpersönliche Ganzheit zurückgeführt, die zu erklären eine legitime Angelegenheit der Metaphysik ist. Metaphysische Fragen verlieren, wenn ich das mit Nachdruck sagen darf, nicht an ihrer Legitimität dadurch, dass sie bei strenger Fassung des Begriffes der empirischen Erkenntnis nur hypothetisch beantwortet werden können. Der ästhetische Wert steht dem logischen Ordnungswert sehr nahe, ist ihm durchaus verwandt. Ich weiß sehr wohl, dass der Aktverlauf des ästhetischen Werterlebens das gefühlsmäßig Subjektive übermäßig betont erscheinen lässt. Um diesen geht es hier aber nicht, sondern um den logischen Bedeutungsgehalt. Begriffe wie Harmonie, Proportion und so weiter deuten die allgemein verbindlichen Ordnungselemente an, die den Gegenständen unseres

Werterlebens zukommen und durch die allein Allgemeingültigkeit des ästhetischen Wertes begründet werden kann. Selbst beim wirtschaftlichen Wertbegriff ist das logische Element allein entscheidend. Lange Debatten über die angeblich psychologische Fundierung der Grenznutzenschule wären nicht nötig gewesen, hätte man beachtet, dass in einer wirtschaftlichen Phänomenologie der Grenznutzen nur ein Wertindex ist, der einen bestimmten Ordnungswert in einer überpersönlichen Ganzheit bezeichnet. Nur bei der denkbar primitivsten Form der Bedürfnisbefriedigung, bei der echte Wahlhandlungen vielleicht keine Rolle spielen, also in einem durchaus unrealistischen Grenzfall wäre es anders.

Die enge Beziehung des Wertbegriffes auf eine überpersönliche Ganzheit wird nun vollends eindeutig, wenn es sich um den moralischen Wert handelt. Allein schon durch die Benutzung des Begriffes „kategorisch“ knüpft die Kantische Morallehre an die Idee der Menschheit an. Und wenn es in der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs heißt: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde!“, so hat Kant doch wohl nicht an die Gesetze eines jener 365 Territorien gedacht, die zu seiner Zeit in Deutschland bestanden. In der bekannten zweiten Formulierung spricht er ja auch von einem Naturgesetz, um dann schließlich in der dritten Formulierung, in dem berühmten Satz von der Menschenwürde, von der „Menschheit in deiner Person und in der deines Nächsten“ ganz deutlich die Menschheit selbst anzusprechen. Die allgemeine Gesetzgebung ist also eine Menschheitsordnung.

Nunmehr erhebt sich die Frage, in welchem Sinne der Begriff der Menschheit hier gemeint ist, ja überhaupt gemeint sein kann. Sicherlich nicht im Sinne der Gesamtheit aller lebenden Menschen. Wir sind also genötigt, zu fragen: Gibt es einen Begriff der Menschheit, der über die bloße Summe aller Menschen hinausgreift? Der von mir besonders verehrte Philosoph Hans Driesch hat darauf hingewiesen, dass sowohl in der Tatsache der Fortpflanzung der Generationen als auch in der Tatsache des Gewissens ein Zeichen für die Möglichkeit einer überpersönlichen Ganzheit zu sehen ist, die wir als Menschheit bezeichnen. Menschheit wäre demnach die Bezeichnung für ein Entwicklungsgesetz der Geschichte und Moral auf diesen Menschheitsbegriff bezogen. Damit ergibt sich auch die Möglichkeit der Konstituierung eines absoluten Wertbegriffes, der seinem Wesen nach nicht im Empirischen gefunden werden kann. Ich darf in Parenthese darauf hinweisen, dass alle großen Moralreligionen sich an die Menschheit als solche wenden. Es ist aber für diesen metaphysischen Begriff der Menschheit, in welchem wir das logische Fundament aller Moral erkennen, gleichgültig, ob er aus dem religiösen Glauben heraus begriffen wird oder ob unsere Selbstbesinnung auf den Bedeutungsgehalt absoluter Werte ihn metaphysisch, das heißt also hypothetisch setzt. Ob religiös fundiert oder nicht, ist Moral immer nur metaphysisch zu begründen. Ich werde mir erlauben, Ihnen zu zeigen, dass wir auf einem ganz anderen Wege noch zu dem selben Ergebnis kommen, nämlich zu der Feststellung der Unentbehrlichkeit des Menschheitsbegriffes als einer überpersönlichen Ganzheit.

Sie wissen, dass in der deutschen Philosophie, eingeführt durch die süddeutsche Schule des Neukantianismus unter Führung von Windelband und Rickert, der Begriff der Wertorientierung der Kulturwissenschaften, insbesondere auch der Geschichte,

eine Rolle spielt. Dabei handelt es sich zunächst um den Maßstab der Auslese des historisch erheblichen Einzelfaktums, darüber hinaus aber vor allem auch um den Maßstab der Beurteilung einer geschichtlichen Entwicklung. Da kann doch wohl nicht, um ein Beispiel zu nennen, etwa der Preußische Staat ernsthaft als Ziel der Entwicklungsgeschichte akzeptiert werden, so wie es bei manchen Historikern im 19. Jahrhundert zu sein scheint. Auch nicht das europäische Kulturbewusstsein, wie es etwas freieren Entwicklungshistorikern vorschwebt, dürfte als Basis eines solchen Wertmaßstabes tauglich sein. In diesem Sinne wird doch wohl Universalgeschichte als Menschheitsgeschichte, in der die Kultur Mittelamerikas oder Asiens ebenso ernst genommen wird wie die europäische, allein den Maßstab entwickeln können, den Maßstab für die Auslese des historisch Erheblichen, das heißt also des im Sinne einer Menschheitsentwicklung Notwendigen. Nicht jeder Schritt der Geschichte ist ein im Sinne echter Entwicklung notwendiger Schritt. Der historische Entwicklungsbegriff setzt also den Begriff der Menschheit mit, wenn überhaupt Entwicklungsgeschichte sinnvoll sein soll. Dass auch dieser Begriff der Menschheit kein empirischer Begriff ist, sondern eine metaphysische Interpretation des geschichtlichen Stoffes, dessen Ordnung aber eben ohne diesen Begriff nicht vollendet wird, tut nichts zur Sache.

Wenn wir nun von der Überlegung ausgehen, dass moralische Gesetze den Begriff der Menschheit ebenso voraussetzen wie etwa ein universalhistorisches Entwicklungsgesetz, wenn wir also das Gewissen, das Bewusstsein, dass dieses sein und jenes nicht sein sollte, als ein Ordnungserlebnis in dem Sinne auffassen können, dass der Mensch sich gleichsam unter eine Aufgabe gestellt findet, sollten wir dann nicht ohne weiteres dieselbe Verbindlichkeit für diejenigen irdischen Einrichtungen erkennen, die zwischen den einzelnen Menschen und der Menschheit rangieren, also zum Beispiel für den Staat? Dabei kommt uns die Überlegung zu Hilfe, dass der Staat als Garant einer Friedensordnung im Innern vollendet doch nur als Menschheitsstaat gedacht werden kann. Die Ordnung kann ja immer nur eine sein, jedenfalls vermögen wir Ordnung nur monistisch zu schauen. Und so wäre wohl zu folgern, dass der Staat seinem Wesen nach dazu bestimmt sei, sich selbst aufzuheben zu Gunsten eben des Menschheitsstaates. Wir wissen doch, dass der Begriff des Gottesstaates - und das ist ja der Menschheitsstaat - lange Zeit hindurch als regulative Idee in der europäischen Gesellschaft gewirkt hat. Die Frage ist durchaus nicht überflüssig, ob nicht die Säkularisierung des Staatsbegriffes durch den territorialen und nationalen Souveränitätsbegriff einen Schritt vom Wege darstellt, nämlich vom Wege zum Menschheitsstaat. Wir sind natürlich nicht blind für die historischen und politischen Realitäten, und wir werden hier an dieser Hochschule ganz bestimmt nicht so naiv sein zu glauben, es ließe sich ein Menschheitsstaat durch ein Fiat schaffen. Der Weg, den die europäische Geschichte vom Universalismus zum Nationalstaat gegangen ist, darf uns eben nicht zu der Annahme verleiten, als sei damit etwas Endgültiges erreicht. Im Gegenteil müssen wir erkennen, dass wir hindurch müssen durch die Epoche des Nationalstaates, dass wir sie überwinden müssen, um Wegbereiter zu sein für eine Friedensordnung der Menschheit. So wie jede metaphysische Erkenntnis nur möglich ist, wenn sie gewissermaßen durch das empirische Wissen hindurch gewonnen wird und nicht etwa ohne dieses oder gar gegen dieses, so soll auch in unserem praktischen Handeln der Menschheitsgedanke nicht außerhalb der politischen Wirklichkeit, sondern in ihr und durch sie hindurch wirken.

Wenn wir nun bei allem Respekt vor Immanuel Kant unsererseits versuchen wollen, den kategorischen Imperativ der Politik zu formulieren, so müsste dieser etwa heißen: Handle so, dass die Gruppe, in der du wirkst, dass insbesondere der Staat, dessen Bürger du bist, tauglich werde als Träger einer Entwicklung zur Menschheitsordnung, und dass alles vermieden wird, was ihn zu einem Hindernis dieser Entwicklung machen könnte.

Ich bin mir durchaus bewusst, dass dieser Satz Empirisches einschließt, ja geradezu politisches Wissen, vor allem psychologische Einsicht voraussetzt. Woher wissen wir denn, könnte jemand fragen, wie unser Staat sein muss, um gewissermaßen als Werkzeug der Menschheitsentwicklung brauchbar zu sein; hängt das nicht von der geschichtlichen Situation überhaupt und von so vielen durchaus nicht jedem zugänglichen Sachverhalten ab? Diese Frage ist natürlich durchaus berechtigt, aber sie enthält keinen echten Einwand. Denn auch die private Moral hängt vom Wissen ab. Wer mehr weiß, kann sicher mehr Gutes wirken als einer, der weniger weiß. Für den, der mehr weiß, sind allerdings auch die Konfliktmöglichkeiten größer als für den, der weniger weiß. Der Arzt kann helfen, wo der Laie nicht helfen kann und trägt darum auch für das Helfen, für die Bereitschaft zum Helfen und für die Gewissenhaftigkeit in der Wahl seiner Mittel eine moralische Verantwortung, die dem Laien niemals zugemutet werden kann. So ist also sicher auch ein Unterschied in der moralischen Verantwortung des Bürgers und des Staatsmannes, nur leugnen wir prinzipiell, dass es eine andere Moral sei, die für diesen und für jenen gelte.

Gerade indem wir nachdrücklich festhalten, dass unser politisch moralischer Imperativ nicht nur für den Staat als solchen, sondern auch für die Gruppe im Staate gelten solle, erkennen wir den empirisch praktischen Unterschied der Wirkungssphäre des einzelnen Menschen an. Das bedeutet also nicht nur, dass der Staat niemals Beute von Interessengruppen wirtschaftlicher oder nicht wirtschaftlicher Art werden darf, ja auch nicht Beute einer politischen Partei, sondern es ergeben sich daraus auch Folgerungen für das Verhältnis des Einzelnen zu seiner Gruppe. Unser Grundsatz besagt also, dass der einzelne Mensch als Mitglied einer Gruppe Pflichten hat, die sich über die Gruppe hinaus auf den Staat richten, innerhalb dessen die Gruppe wirkt. Die Wahrnehmung von Gruppeninteressen ist, das soll an dieser Stelle gesagt werden, eine in der modernen Gesellschaft durchaus legitime Angelegenheit, die Mitgliedschaft also in einem Interessenverband, einer Gewerkschaft oder was es auch immer sei, von unserem Standpunkt aus vielleicht sogar Pflicht dessen, den es angeht. Mitglieder und berufliche oder ehrenamtliche Leitung solcher Gruppen stehen aber gleichermaßen unter der Verpflichtung unseres politisch moralischen Imperativs, und dasselbe gilt natürlich auch für politische Parteien. Vielleicht könnte man sagen, dass die politische Partei, eben weil sie politisch sein will, eine größere Verantwortung trägt als der Interessenverband. Die Tatsache, dass Parteien denkbar sind, die unter diesem Gesichtspunkt versagen, hebt die Berechtigung unserer Forderung nicht auf. Es darf aber vielleicht an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass solches Versagen nur allzu leicht dazu führen kann, im Volke die Vorstellung entstehen zu lassen, der Parteienstaat müsse durch etwas anderes, vielleicht also durch ein Staatswesen der Berufsstände überwunden werden. Nun ist zwar der Staat als Beute der Interessenverbände für

jeden Einsichtigen auch dann keine echte Lösung, wenn die politischen Parteien versagen, weil dem Ständestaat in der modernen Gesellschaft die Fähigkeit, Garant des Rechts zu sein, fehlen würde. Es ist also die so genannte berufsständische Ordnung des Staates ebenso wenig eine Lösung im Sinne echter Entwicklung wie etwa die Diktatur einer politischen Partei.

Schon aus dem eben Gesagten ergibt sich nun wohl, dass der Staat, den wir meinen, immer nur der demokratische Staat sein kann. Es haben sich für den Betrieb des demokratischen Staates in der Geschichte bestimmte Formen herausgebildet, die zu kennen nützlich ist. Auf sie im Einzelnen kommt es jetzt hier nicht an, wohl aber auf das, was Immanuel Kant einmal so ausgedrückt hat: „Gesetze sollen so sein, dass sie der Zustimmung aller gewiss sein können.“ In dem Zusammenhang, den wir heute hier behandeln, kommt es nun in der Tat mehr auf die Möglichkeit der Zustimmung aller an als auf die Technik von Mehrheitsbeschlüssen. Natürlich beschließt ein demokratisches Parlament durch Mehrheitsbildung, aber diese Mehrheit soll eben Gesetze beschließen, denen auch die Minderheit zustimmen kann. Dass wir dabei nicht an taktische Rücksichten und dergleichen denken, versteht sich von selbst. Das, worauf es ankommt, ist, dass die Mehrheit tolerant ist. Toleranz ist eine notwendige Folge der Einsicht, dass unser Erfahrungswissen seinem Wesen nach unvollendet, das heißt verbesserbar ist. Seit David Hume und Immanuel Kant wissen wir: Erfahrung begründet keine Notwendigkeit. Die Empirie also trägt das Wesen der Möglichkeit, korrigiert zu werden, in sich, und das gilt selbstverständlich nicht nur von der systematisch und kritisch erworbenen wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern sicherlich noch viel mehr von dem, was man Lebenserfahrung nennt.

Erfahrung begründet keine Notwendigkeit, ist jederzeit verbesserbar, aus ihr entspringt die Forderung der Toleranz, und Toleranz heißt nun in der Praxis des politischen Alltags Bereitschaft zum Kompromiss. Gerade wir Deutschen werden in dieser Beziehung noch sehr viel lernen müssen, denn allzu oft waren wir bereit, uns einreden zu lassen, Kompromisslosigkeit sei eine politische Tugend. In Wirklichkeit macht das Kompromiss geradezu das Wesen des Politischen aus, ganz bestimmt aber des unter der Menschheitsaufgabe gesehenen Politischen. So hat schon Marsilius von Padua im „Defensor Pacis“ und so haben eigentlich alle, die sich um eine ethische Vertiefung der Demokratie bemüht haben, gedacht. Menschliches Verhalten zu koordinieren, und darauf kommt es in der Politik an, lässt sich mit Gewalt erreichen oder mit Liebe oder durch Verhandlung und Verständigung, also im Wege des Kompromisses. Dass der Weg der Gewalt ein undemokratischer ist, braucht nicht gesagt zu werden, ebenso dass die Liebe unter den Menschen als Kraft nicht ausreicht, die Aufgaben einer modernen Gesellschaft zu lösen. Der Staat, den wir meinen, kann also immer nur der demokratische Staat sein.

Auf demokratischem Wege also soll der Staat eine gesetzliche Ordnung schaffen und garantieren. Und nun erlauben Sie mir eine Bemerkung, die ich mit aller Vorsicht machen möchte. Wenn es in der dritten Formulierung des Kategorischen Imperativs heißt: dass wir die Menschheit in unserer Person und in der des Mitmenschen jederzeit zugleich als Zweck und niemals bloß als Mittel gebrauchen sollen, so könnte man vielleicht das Kriterium einer Unterscheidung guter und schlechter

Gesetze, notwendiger und überflüssiger Gesetze so formulieren: Gesetze sollen so sein, dass diejenigen, für die sie gelten, sie jederzeit zugleich als Zweck und niemals nur als Mittel empfinden. Die erdrückende Vielzahl von Gesetzen, ihre Kompliziertheit im Einzelnen gestattet es dem Staatsbürger nicht mehr, die innere moralische Berechtigung des einzelnen Gesetzes zu würdigen. Wir wollen also, schlicht ausgedrückt, behaupten, dass ein innerer Zusammenhang zwischen dem moralischen Bewusstsein des Staatsbürgers und dem Gesetzesinhalt im Sinne unserer Staatsmoral gut, die Zerstörung dieses Zusammenhangs aber schlecht, weil für die Menschheitsaufgabe des Staates schädlich sei.

Nun lassen Sie mich, meine Damen und Herren, in der Anwendung des bisher Ausgeführten einen Schritt weitergehen, etwas konkreter werden, etwas mehr den praktischen Aufgaben der Gegenwart Rechnung tragen. Wir stehen gegenwärtig vor der Aufgabe, unsere Landesverteidigung neu einzurichten. Wir haben einen Kriegsdienstverweigerungsartikel im Grundgesetz, dessen Begründung in der Tatsache wurzelt, dass keine Moral, die Menschheitsmoral zu sein beansprucht, das Töten erlaubt oder gar fordert. Da entsteht doch nun die Frage nach der Situation desjenigen, der die Verpflichtung, unter Umständen einen ihm unbekanntem Mitmenschen und nicht etwa nur in der Notwehr zu töten, für die Allgemeinheit auf sich nimmt. Dass Töten Schuld bedeutet und dass die freiwillige Übernahme eines Dienstes, in dem man schuldig werden kann, im Grunde das größte Opfer ist, das man der Allgemeinheit darbringt, ist nicht zu bezweifeln. Die Schuld muss hier bejaht werden, aber dann wohl auch die Entschuldigung. Dass das alles nur sinnvoll ist unter der Voraussetzung höchster Gewissenhaftigkeit, versteht sich von selbst. Ob sie immer vorausgesetzt werden darf, ist sehr fraglich, und darin liegt ein Grund zum Nachdenken über die möglichen empirischen Folgen des militärischen Dienstes für den Staat, wie wir ihn sehen wollen. Auf jeden Fall aber müssen sich aus der tragischen Situation dessen, der bereit ist, in der Verteidigung schuldig zu werden, und nun gar dessen, der durch Gesetz dazu verpflichtet wird, Konsequenzen ergeben. Wir können also den Wiederaufbau einer deutschen Wehrmacht nicht einfach als eine Angelegenheit militärischen Sachverständnisses betrachten, sondern müssen eine moralische Verantwortung anerkennen ähnlich derjenigen, vor die sich Gneisenau und Scharnhorst gestellt sahen, als sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts vor der Aufgabe standen, in Preußen an Stelle des Söldnerheeres ein Heer der allgemeinen Wehrpflicht zu schaffen. Es geht dabei nicht nur um die Frage des militärischen Drills, jenes früher zur Gewohnheit gewordenen Verstoßes gegen den Satz von der Menschenwürde. Aber es geht selbstverständlich auch darum. Es geht um die inneren Widersprüche des so genannten Fahneneides, der, wie jeder nicht freiwillig geleistete Eid, gegen die Menschenwürde verstößt.

Ich muss mir wegen der Kürze der Zeit Beschränkung auferlegen. Aber der Gegenstand meines Vortrags wäre höchst unvollständig umrissen, wenn ich darauf verzichten würde, zwei wichtige Probleme nach der grundsätzlichen Seite hin anzusprechen. Da ist einmal die Frage der Aufklärung oder, wie ich lieber sagen würde, die Pflicht zur Aufklärung, und ich bitte, nicht jene entsetzliche Angst vor dem Wort Aufklärung zu haben, die uns in Deutschland seit langem immer wieder entgegentritt. Kant hat einmal gesagt: „Ich musste das Wissen zerstören, um für den Glauben Platz zu machen“, nicht umgekehrt. Sicherlich hätte man sich die

umgekehrte Formulierung bei manchem Aufklärer denken können, aber Kant, der gewissermaßen den Höhepunkt der Aufklärung bildet, hat sie eben nicht gegeben. Es handelt sich längst nicht mehr um die Auseinandersetzung mit der Religion, denn sie ist durch die kritische Philosophie, ist durch die Erkenntnis der Grenzen unseres Vernunftgebrauchs längst erledigt. Es bleibt aber der Auftrag der Aufklärung bestehen, uns der kritischen Vernunft zu bedienen, und das bedeutet nun im Rahmen der Arbeit einer Hochschule für Politik und in einer Zeit, die den Staat zum Dämon der Menschen gemacht hat, die Aufgabe, diesen Dämon zu entlarven. Man kann nicht Wissenschaft von der Politik treiben, ohne sich immer wieder darüber Rechenschaft abzulegen, wie unsere Vernunft diejenigen Begriffe konstituiert, die wir aus der vorwissenschaftlichen Verwendung übernehmen, um sie als wissenschaftliche Termini zu gebrauchen. Sobald wir aber den Versuch machen, in empirisch sauberer Weise zu definieren, was Staat, Stand, Klasse, aber auch Gemeinde, Universität und so weiter bedeuten, werden solche Begriffe ihrer Mystik entkleidet, werden säkularisiert. Wir stellen dann fest, dass menschliche Verhaltensweisen, orientiert an dem Inhalt bestimmter Bücher, bestimmt durch und orientiert an Gewohnheiten solche Gegenstände des objektiven Geistes bilden. Allein schon die Selbstbesinnung darauf, woher wir eigentlich etwas vom Staate wissen, ist geeignet, uns Klarheit darüber zu verschaffen, dass der Staat von dieser Welt ist und dass es keinen Anspruch des Staates geben kann, der höher steht als das menschliche Gewissen. Haben wir nicht gesehen, dass nach diesem entsetzlichen Kriege viele Menschen in Europa die Neigung hatten, politische Parteien zu wählen, die das Christentum als Parole auf ihre Fahnen geschrieben haben? Ich will nichts über die Berechtigung solcher Parolen sagen. Sie wurden aber doch wohl deshalb ernst genommen, weil nach den furchtbaren Erfahrungen der jüngsten Zeit große Massen von Menschen das Bedürfnis hatten, in der Verantwortung des Staates Frauen und Männer zu wissen, die sich selbst einem höheren Gesetz unterwerfen als dem Gesetz der Staatsraison.

Ich darf an dieser Stelle noch einmal auf den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurückverweisen. Gesinnungsmoral und Verantwortungsmoral gehen ineinander auf, wenn wir die Verantwortung für die Gruppe, in der wir wirken, an deren Spitze wir vielleicht stehen, nicht gruppenegoistisch, sondern unter Bezugnahme auf das Entwicklungsgesetz der Menschheit auffassen. So gesehen, unterscheiden sich Gesinnungsmoral und Verantwortungsmoral nur durch die Blickweite, und wir können vielleicht sagen: Gesinnungsmoral ist Verantwortungsmoral auf lange Sicht. Man könnte auch sagen, politischer Idealismus ist Realismus auf lange Sicht. Wir kommen also, meine Damen und Herren, auf diesem Wege zu einer Pflichtenlehre, die alles andere bedeutet als ein bequemes Sich-zurückziehen aus dem öffentlichen Wirken. Das ist eben nicht gestattet. Unsere Auffassung von der Verpflichtung, den konkreten Staat tauglich zu machen für die Entwicklung zur Menschheitsordnung, fordert ein tätiges Sich-einsetzen für dieses Ziel, und ich wiederhole: Erst wenn wir die Relativität solcher Erscheinungen wie Staat, Berufsstand, Gruppe und so weiter in der Menschheitsentwicklung erkannt haben, dann erst begreifen wir auch, dass wir in diesen Gruppen zu wirken verpflichtet sind. Es ist unsere Schuld, jedenfalls unsere Mitschuld, wenn unser Staat auf dem Wege zur Menschheitsentwicklung ein Hindernis bildet, statt diesen Weg zu fördern. Damit bleiben nun aber auch Wertvorstellungen erhalten, deren Anspruch auf absolute Geltung wir allerdings bestreiten. In den Begriffen Staat, Nation, Vaterland und in vielen anderen liegen

moralische Ersatzvorstellungen von größter Bedeutung, die ihren Wert behalten, auch wenn wir ihren Charakter als Mittelwerte auf dem Wege zu Endgültigem erkannt haben.

Das alles vermag Aufklärung in dem Sinne, in dem wir das Wort hier gebrauchen, zu leisten. Und ich möchte hier nur andeuten, dass Aufklärung, dass Vernunftinsicht in früher unbekannte Zusammenhänge jene von uns geforderte Entwicklung des Staates erleichtern. Es wäre also etwa die Aufgabe bei der Verwirklichung des Rechts, insbesondere in Strafrecht, Strafprozess und Strafvollzug uns die modernen psychologischen Einsichten zu Nutze zu machen, denn, wie schon gesagt, mit der Erweiterung unseres Wissens wächst unsere Verantwortung. Oder denken wir an das Schulwesen, das jedenfalls bei uns als eine Angelegenheit des Staates betrachtet wird. Können wir wirklich glauben, ohne die modernen Erkenntnisse der Psychologie, aber auch der Physiologie unserer Aufgabe gerecht zu werden, und zwar in einer Zeit, in der es nicht mehr möglich ist, die Jugend zur Bewährung in einer uns bekannten Umwelt zu erziehen, wo es vielmehr darauf ankommt, sie tauglich zu machen, sich in einer Umwelt zu bewähren, die wir nicht kennen? Doch genug dieser Beispiele, sie lassen sich beliebig vermehren.

Das zweite Problem, das ich zum Schluss anschneiden möchte, ist das Problem der Vermassung. Ich möchte damit nicht eine Modefrage anschneiden. Das Wort von der Vermassung hat manchmal einen etwas peinlichen Beigeschmack, als sei Vermassung eine Folge sozialpolitischer oder ähnlicher Einrichtungen, durch die Massen verwaltet und, was dann nicht ausbleiben kann, durch die das Individuum einer Schablone unterworfen wird. Natürlich gibt es so etwas, und Kurt Breysig hat schon im Jahre 1912 in einer Schrift „Von Gegenwart und von Zukunft des deutschen Menschen“ vor einer Entwicklung gewarnt, durch die der Mensch in den großen Verwaltungsmaschinen zerbrochen wird. Das Deutsche Reich des Jahres 1912 war kein sozialistischer Staat im modernen Sinne. Aber es lohnt sich, darüber nachzudenken, welche Einrichtungen Kurt Breysig gemeint hat. Wenn nun Vermassung Schablonisierung bedeutet, Preisgabe der Persönlichkeit, des kritischen, selbstständigen Denkens zu Gunsten der Denkschablone, so müssen wir feststellen, dass die Geschichte eine sehr viel schneller wirksame Art der Vermassung hervorgerufen hat, den Nationalismus. Auch in dieser Beziehung werden wir forschend und aufklärend tätig sein müssen.

Ich möchte schließen mit der Feststellung, dass das Problem Politik und Moral in der Literatur durch eine unglückliche Verwechslung zweier Wertsysteme verdeckt wird, des ethischen und des ästhetischen. Man spricht von einer Tragik im Völkerleben. Die Dichter bemächtigen sich der politischen Geschichte als einer Möglichkeit, das Tragische darzustellen. Nun, meine Damen und Herren, die tragische Situation kann zwar durch einen Gewissenskonflikt entstehen, kann aber auch durch Leidenschaften herbeigeführt sein oder, wie in der antiken Tragödie, durch schicksalhafte Verwicklungen. Was hierzu gesagt werden kann, hat meines Erachtens Jakob Burckhardt in seiner für unsere Bemühungen so außerordentlich bedeutsamen Abhandlung über geschichtliche Größe endgültig formuliert. Wir müssen uns hüten, im Tragischen immer schon etwas Moralisches zu sehen, müssen lernen, den moralischen Anteil von anderen Elementen zu unterscheiden,

weil wir um der Politik willen, um der Bestimmung des Menschen im Staate und des Staates in der Menschheit willen eine Verwechslung beider Maßstäbe vermeiden müssen. Wissenschaft von der Politik, wie sie an dieser Hochschule getrieben wird, hat die große Aufgabe, Gegenstände aufzuklären, die bisher durch Gedankenlosigkeit im falschen Lichte gesehen wurden, Gegenstände richtig zu bewerten, die durch die Art unserer Geschichtsbetrachtung überbewertet wurden. Unsere Aufgabe ist also nicht, machiavellistische Manager für die Politik zu erziehen, und es ist ebenfalls nicht unsere Aufgabe, philisterhafte Pharisäer zu erziehen. Wenn unsere Aufgabe einen Sinn hat, so, möglichst viele Menschen tauglich zu machen zu jener Beschäftigung, die, wie der Dichter sagt: „nie ermattet, die langsam schafft und nie zerstört, die zu dem Bau der Ewigkeiten zwar Sandkorn nur um Sandkorn reicht, doch von der großen Schuld der Zeiten Minuten, Tage, Jahre streicht“.