

Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis

Von Reinhold Niebuhr

„Die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichts.“ (Lukas 16, 8)

Vorwort

Die Grundthese dieses Buches entsprang meiner Überzeugung, daß der Demokratie eine zwingendere Begründung zukommt und daß sie einer sachlicheren Rechtfertigung bedarf, als sie ihr seitens der liberalen Kultur zuteil wird, mit der sie in der neueren Geschichte verknüpft war. Die äußerst optimistische Einschätzung der menschlichen Natur und der Menschheitsgeschichte, mit der das demokratische Credo historisch verbunden war, ist eine Gefahrenquelle für die demokratische Gesellschaft. Denn die Erfahrung, die wir heute machen, straft diesen Optimismus Lügen, und es könnte den Anschein haben, als würde auch das demokratische Ideal als solches damit Lügen gestraft.

Die freie Gesellschaft braucht ein gewisses Zutrauen zur Fähigkeit des Menschen, einen einigermaßen erträglichen Ausgleich zwischen den widerstreitenden Interessen der einzelnen Glieder zustandezubringen und bestimmte gemeinsame Rechtsbegriffe zu entwickeln, die jenseits aller Sonderinteressen stehen. Konsequenter Pessimismus dem menschlichen Begriffsvermögen für Gerechtigkeit gegenüber führt unvermeidlich zum politischen Absolutismus, der der Überzeugung Vorschub leistet, daß nur eine Übermacht die verschiedenen Lebenskräfte innerhalb einer Gemeinschaft zwangsweise zu tätiger Harmonie einen kann. Konsequenter Optimismus hinsichtlich der Fähigkeit und Neigung der Menschen, seinen Mitmenschen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, trübt den Blick für die Gefahren des Chaos, von denen jede Gesellschaft, auch die frei organisierte, beständig bedroht ist. In gewissem Sinne ist sogar die demokratische Gesellschaft den Gefahren der Verwirrung in besonderem Maß ausgesetzt. Wenn diese Gefahren nicht beachtet werden, so kann es geschehen, daß sie eine freie Gesellschaft ereilen und das gegenteilige Übel, die Tyrannis, heraufbeschwören.

Die moderne Demokratie bedarf jedoch einer sachlichen, philosophischen und religiösen Grundlage, nicht nur um die ihr drohenden Gefahren vorausschauend zu erkennen, sondern auch als überzeugende Rechtfertigung ihrer selbst. Des Menschen Sinn für Gerechtigkeit macht Demokratie möglich, seine Neigung zur Ungerechtigkeit aber macht Demokratie notwendig. Alle undemokratischen Staatstheorien statten den Staat oder den Herrscher mit unumschränkter Macht aus, um dadurch die Ordnung und Einheit innerhalb der Gemeinschaft zu gewährleisten. Aber der Pessimismus, der diese Politik fördert und gutheißt, ist insofern nicht konsequent, als er dem Herrscher selbst gegenüber nicht zur Anwendung kommt. Wenn der Mensch dazu neigt, seine Mitmenschen ungerecht zu behandeln, so wird diese Neigung durch Machtbesitz noch verstärkt. Aus diesem Grund ist die an keine Verantwortung gebundene, unumschränkte Macht die stärkste Quelle der Ungerechtigkeit.

Die demokratischen Methoden einer freien Gesellschaft legen der Macht des leitenden Herrschers Zügel an und verhindern so, daß sie zu einer Belastung wird. Die Gefahren unumschränkter Macht sind die beständigen Mahnmale der Vorzüge einer demokratischen Gesellschaftsordnung besonders für den Fall, daß eine Gesellschaft, der Gefahren der Freiheit überdrüssig, in die Versuchung käme, sich für die Vorteile einer zwangsmäßigen Einheit auf

Kosten der Freiheit zu entscheiden.

Der unerschütterliche Optimismus unserer liberalen Kultur hat die modernen Demokratien daran gehindert, die Gefahren der Freiheit richtig abzuschätzen und zugleich die Demokratie als die einzige Alternative gegenüber Ungerechtigkeit und Unterdrückung recht zu würdigen. Wenn dieser Optimismus nicht mit den wirklichen, komplizierten Gegebenheiten menschlicher Natur und Geschichte in Einklang gebracht wird, so besteht die Gefahr, daß die Gefühlseligkeit (*sentimentality*) der Verzweiflung Platz macht, und daß ein allzu unerschütterlicher Optimismus in einen allzu unerschütterlichen Pessimismus umschlägt.

Ich habe nicht den Versuch gemacht, die religiösen und theologischen Überzeugungen, auf denen die Staatsphilosophie der folgenden Abhandlung beruht, im Einzelnen zu entwickeln. Man wird jedoch merken, daß sie von dem Glauben beseelt ist, daß die christliche Auffassung vom Wesen des Menschen der Entfaltung einer demokratischen Gesellschaftsordnung dienlicher ist als der Optimismus, mit dem die Demokratie historisch so eng verbunden wurde, oder die Mißachtung der Moral (*moral cynism*), welche die menschlichen Gemeinschaften in ihrer Politik einer tyrannischen Strategie zuneigen läßt.

I.

Wie alle anderen geschichtlichen Ideale und Institutionen enthält die Demokratie sowohl vergängliche als auch dauerhafte Werte. Demokratie ist einerseits die charakteristische Frucht bürgerlicher Zivilisation; andererseits ist sie eine Form sozialer Organisation von bleibendem Wert, in der Freiheit und Ordnung nicht gegeneinander, sondern füreinander wirken.

Demokratie ist „bürgerliche Ideologie“, insofern sie die typischen Gesichtspunkte des Mittelstandes zum Ausdruck bringt, die in den letzten drei oder vier Jahrhunderten in der europäischen Zivilisation zur Macht gelangt sind. Die meisten demokratische Ideale, die wir kennen, waren Waffen der handeltreibenden Schichten, die mit den kirchlichen und aristokratischen Machthabern der feudal-mittelalterlichen Welt in einem hartnäckigen und schließlich siegreichen Streit lagen. Das dem demokratischen Leben der griechischen Stadt-Staaten unbekanntes Ideal der Gleichheit, das teilweise auf christliche, teilweise auf stoische Quellen zurückgeht, gab den bürgerlichen Schichten ein Gefühl der Selbstachtung in ihrem Kampf gegen aristokratische Anmaßung und Herablassung der feudalen Standesherrn der mittelalterlichen Gesellschaft. Der Mittelstand trotzte der Verbindung von wirtschaftlicher und politischer Macht im Merkantilismus durch eine Betonung wirtschaftlicher Freiheit. Seiner wachsenden wirtschaftlichen Macht fügte er die aus den Prinzipien politischer Freiheit hergeleitete politische Macht des Stimmrechts hinzu. Ebenso entstammen die unausgesprochenen Voraussetzungen wie die ausgesprochenen Ideale demokratischer Zivilisation in hohem Maß der Existenz des Mittelstandes. So stellt zum Beispiel der soziale und historische Optimismus des demokratischen Lebens die typische Illusion einer aufstrebenden Klasse dar, die ihren eigenen Fortschritt mit dem der Welt verwechselt.

Da die bürgerliche Zivilisation, die im Zeitraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert erwuchs und ihren Gipfel im 19. Jahrhundert erreichte, sich jetzt im 20. Jahrhundert in schwerer Gefahr wenn nicht geradezu im Todeskampf befindet, muß offensichtlich auch die Demokratie, soweit sie eine Ideologie des Mittelstandes ist, ihrem Untergang entgegen sehen.

Dieses Schicksal der Demokratie könnte man mit Gleichmut betrachten, wenn sie nicht von größerer Tiefe und allgemeinerer Gültigkeit wäre, als dies in ihrem Charakter als Ideologie

des Mittelstandes zum Ausdruck kommt. Ideell gesehen ist Demokratie eine bleibend gültige Form gesellschaftlicher und politischer Organisation, die der menschlichen Existenz nach zwei Richtungen gerecht wird: dem geistigen Ausmaß des Menschen wie seinem sozialen Charakter; der Einzigartigkeit und Vielfältigkeit des Lebens, wie auch den gemeinsamen Bedürfnissen aller Menschen. Die bürgerliche Demokratie hat oft das Individuum auf Kosten der Gemeinschaft in den Vordergrund gestellt; aber ihre Betonung der Freiheit enthielt ein wertvolles Element, das über ihren übertriebenen Individualismus hinausging. Die Gemeinschaft bedarf der Freiheit ebenso sehr wie das Individuum, und das Individuum bedarf der Gemeinschaft mehr, als bürgerliches Denken dies begreift. Demokratie kann daher nicht mit Freiheit gleichgestellt werden. Eine ideale demokratische Ordnung erstrebt eine Einheit innerhalb der Voraussetzungen der Freiheit und hält Freiheit aufrecht im Rahmen der Ordnung.

Der Mensch bedarf der Freiheit in seiner gesellschaftlichen Organisation, weil er „seinem Wesen nach“ frei ist, das heißt, er hat die Fähigkeit, sich über die Vorgänge und Einschränkungen der Natur ins Unbegrenzte zu erheben. Diese Freiheit befähigt ihn, Geschichte zu machen und Gemeinschaftsformen in grenzenloser Vielfalt und unbeschränkter Breite zu entwickeln. Er bedarf aber auch der Gemeinschaft, denn er ist von Natur aus sozial. Er kann sein Leben nicht in sich selbst, sondern nur in verantwortlicher und wechselseitiger Beziehung zu seinen Mitmenschen erfüllen.

Bürgerliche Demokraten sind geneigt zu glauben, daß Freiheit in erster Linie ein Bedürfnis des Individuums ist und daß Gemeinschaft und soziale Ordnung nur erforderlich sind, weil die Vielheit der Individuen in einer kleinen Welt ein Mindestmaß von Einschränkungen erfordert, um Verwirrung zu verhüten. In Wahrheit bedarf die Gemeinschaft der Freiheit ebenso wie das Individuum, und das Individuum bedarf der Ordnung ebenso wie die Gemeinschaft.

Beide, das Individuum und die Gemeinschaft, brauchen Freiheit, damit weder gemeinschaftliche noch historische Einschränkungen vorzeitig die Entfaltungsmöglichkeiten unterbinden, die der dem Menschen wesensmäßigen Freiheit innewohnen und sowohl kollektiv wie auch individuell zum Ausdruck kommen. Zwar sind es für gewöhnlich Individuen, die neue Wege erkennen und neue Methoden vorschlagen; doch sind in der Gesellschaft auch kollektive Kräfte am Werk, die nicht auf eine bewußte Planung des Individuums zurückzuführen sind. In jedem Fall ist die Gesellschaft ebensowohl Nutznießer der Freiheit wie das Individuum. In einer freien Gesellschaft können neue Kräfte mit den alten in Wettbewerb treten und allmählich festen Fuß fassen. In einer Gesellschaft, deren Formen und Tradition oder Tyrannei beruhen, werden neue Kräfte entweder unterdrückt, oder sie müssen den Boden, den sie gewinnen, mit sozialen Kämpfen und Aufruhr bezahlen.

Die Ordnung einer Gemeinschaft ist andererseits ein Segen für das Individuum wie auch für die Gemeinschaft selbst. In der Isolierung kann das Individuum kein wahres Selbst sein, noch kann es in der Begrenzung der Gemeinschaft leben, die die „Natur“ als ein Mindestmaß von innerem Zusammenhang in Form von Familie und Herde gegeben hat. Seine Freiheit überschreitet diese Grenzen der Natur und macht so ein ständiges Wachsen der sozialen Einheiten sowohl möglich als auch notwendig. Gerade wegen der dem Menschen wesensmäßigen Freiheit bedarf er einer planmäßigen Ordnung innerhalb seiner Gemeinschaft.

So ist das demokratische Ideal triftiger begründet als seine liberalistische und individualistische Version, die von der bürgerlichen Zivilisation ausgearbeitet worden ist. Da diese bürgerliche Version durch die derzeitigen geschichtlichen Ereignisse in Mißkredit geraten ist, und da die bürgerliche Zivilisation als solche sich im Zustand der Auflösung befindet, so ist es wichtig geworden, in der demokratischen Ordnung das zu retten, was von dauerndem Wert ist und es von dem zu unterscheiden, was vergänglich ist.

Wenn die Demokratie weitbestehen soll, so muß sie eine angemessenere Grundlage finden als die Philosophie, die den Aufbau der bürgerlichen Welt beseelte. Die Unzulänglichkeit der Voraussetzungen, auf denen das demokratische Experiment beruht, besteht nicht ausschließlich in einem übertriebenen Individualismus und Liberalismus der bürgerlichen Weltanschauung; dennoch muß man beachten, daß dieser übertriebene Individualismus einen Bürgerkrieg in der ganzen westlichen Welt veranlaßt hat, in dem die aufsteigenden proletarischen Schichten gegen den falschen Individualismus des Mittelstandes einen übertriebenen Kollektivismus ins Feld führten. Dieser Bürgerkrieg trug zur Schwäche der vom Barbarentum bedrohten demokratischen Zivilisation bei. Weder der Individualismus noch der Kollektivismus wurden allen Ansprüchen des sozialen Lebens der Menschen gerecht, und der Konflikt zwischen Halbwahrheit und Halbwahrheit trennte die zivilisierte Welt derart, daß die Barbaren in der Lage waren, in diesem Bürgerkrieg erst die eine Seite und dann die andere als ihre zeitweilig Verbündeten in Anspruch zu nehmen.¹

Aber in der sozialen Philosophie der demokratischen Zivilisation steckt noch ein grundlegender Irrtum als der Individualismus der bürgerlichen Demokratie und der Kollektivismus des Marxismus. Er besteht in dem Vertrauen, das sowohl bürgerliche wie proletarische Idealisten in die Möglichkeit setzen, eine leichte Lösung für den Gegensatz zwischen Eigeninteresse und Gemeininteresse herbeiführen zu können. Die moderne bürgerliche Zivilisation ist nicht, wie katholische Philosophen und Kenner des Mittelalters gewöhnlich behaupten, eine Auflehnung gegen das Universalgesetz oder eine Mißachtung universaler Rechtsnormen oder ein Kampf gegen solche historischen Institutionen, die eine gewisse soziale und internationale Harmonie zu erreichen und zu erhalten streben. Moderner Säkularismus ist nicht, wie religiöse Idealisten gewöhnlich behaupten, die bloße Rationalisierung von Eigeninteressen individueller oder kollektiver Art. Bürgerlicher Individualismus mag übertrieben sein und die organische Beziehung des Individuums zur Gemeinschaft zerstören, aber die Zerstörung der nationalen, bzw. der internationalen Ordnung lag nicht in seiner Absicht. Im Gegenteil, der soziale Idealismus, der unsere demokratische Zivilisation beseelt, hegte einen rührenden Glauben an die Möglichkeit der Herbeiführung einer einfachen Harmonie zwischen Eigeninteressen und allgemeiner Wohlfahrt auf jeder Stufe.

Es ist irrig, daß der Nationalsozialismus das Endergebnis einer Mißachtung der Moral ist, die ihren Ursprung in der Renaissance und Reformation hatte, wie katholische Apologeten behaupten. Das nazistische Barbarentum ist die letzte Frucht einer Mißachtung der Moral, die im kulturellen Leben der Moderne bis vor kurzem nur eine untergeordnete Rolle spielte. Die moderne Zivilisation war bestrebt, dem Individuum größere Freiheit innerhalb der nationalen Gemeinschaft zu geben, als sie ihm die traditionelle feudale Ordnung gegeben hatte, und sie suchte die Nationen von den Fesseln zu befreien, die die internationale Kirche ihrer Freiheit auferlegt hatte. Aber sie bot niemals der allgemeinen Wohlfahrt im Namen der Selbstsucht individueller oder kollektiver Art in zynischer Weise Trotz. Sie kam ihrem Ziel im Hinblick auf die Nation näher als im Hinblick auf das Individuum. MACCHIAVELLI's amoralischem „Fürst“, der kein Gesetz außer seinem Willen und seiner Macht kennt, wird die ganze Last der katholischen Polemik gegen die moderne Welt aufgebürdet. Man muß zugeben, daß MACCHIAVELLI der erste in einer langen Reihe von Verächtern der Moral auf dem Gebiet internationaler Beziehungen ist. Aber diese Mißachtung der Moral auf dem Gebiet internationaler Beziehungen ist. Aber diese Mißachtung der Moral modifiziert lediglich den allgemeinen universalistischen Oberton des modernen liberalen Idealismus, ohne ihn auszulöschen. Auf dem

¹ Der Erfolg, den die Nazidiplomatie und -propaganda damit erzielten, daß sie das eine Mal die Armen als ihre Bundesgenossen gegen die „Plutokratie“, das andere Mal die privilegierten Klassen als ihre Bundesgenossen gegen den „Kommunismus“ ausspielten, ist ein deutliches Zeichen für die Rolle, die der Bürgerkrieg innerhalb der demokratischen Zivilisation gespielt hat. Durch ihn ist es beinahe zu einem Sieg des Barbarentums über die Zivilisation gekommen.

Gebiet der inneren Politik war der Kampf unbeherrschter Interessen vielleicht die Folge, aber sicherlich nicht die Absicht der Individualisten des Mittelstandes. Ebensowenig war der Kampf der Völker in unserer modernen Welt von ihnen beabsichtigt. Sie verlangten zwar einen höheren Grad von Freiheit für die Nationen; aber sie glaubten, daß eine schrankenlose Harmonie unter ihnen erreichbar wäre, sobald die angeblich unerheblichen Beschränkungen der alten, religiös-politischen Ordnung beseitigt sein würden. Es zeigte sich, daß sie hierin irrten. Immerhin begingen sie nicht den Irrtum, die Selbstsucht moralisch zu sanktionieren. Sie verließen sich vielmehr auf Mittel zu ihrer Beherrschung, die sich als unzulänglich erwiesen.

II.

Um diese wichtige Unterscheidung besser zu beleuchten, wird es gut sein, die Verächter der Moral, die kein Gesetz über ihrem eigenen Willen und Interesse kennen, mit einer biblischen Bezeichnung als „Kinder dieser Welt“ oder als „Kinder der Finsternis“ zu bezeichnen. Diejenigen, welche meinen, daß der Eigennutz einem höheren Gesetz unterzuordnen ist, wären dann „die Kinder des Lichts“ zu nennen. Dies ist keine willkürliche Erfindung; denn das Böse ist immer die Behauptung eines Eigennutzes ohne Rücksicht auf das Ganze, ob man nun unter dem Ganzen die unmittelbare Gemeinschaft, die Menschheit oder die gesamte Weltordnung versteht. Das Gute ist dagegen immer die Harmonie des Ganzen auf den verschiedenen Stufen. Die Hingabe an ein untergeordnetes und vorweggenommenes „Ganzes“, wie etwa die Nation, kann natürlich aus der Perspektive eines größeren Ganzen, zum Beispiel der Menschheit gesehen, zu einem Übel werden. Die „Kinder des Lichts“ können so definiert werden als diejenigen, die den Eigennutz einem universalen Gesetz unterzuordnen und mit einem universalen Gut in Harmonie zu bringen bestrebt sind.

Nach der Schrift sind „die Kinder der Welt in ihrem Geschlecht klüger als die Kinder des Lichts“. Diese Beobachtung trifft auch heute zu. Unsere demokratische Zivilisation ist nicht von den Kindern der Finsternis, sondern von den törichten Kindern des Lichts aufgebaut worden. Sie ist den Angriffen der Kinder der Finsternis, den Verächtern der Moral ausgesetzt, die erklären, daß eine starke Nation kein anderes Gesetz anzuerkennen braucht als das ihrer eigenen Kraft. Unter diesem Angriff kam sie dem völligen Zusammenbruch nahe, nicht weil sie denselben Glauben annahm wie die Zyniker, sondern weil die die Macht des individuellen wie auch des kollektiven Eigennutzes in der modernen Gesellschaft unterschätzte. Die Kinder des Lichts waren nicht so klug wie die Kinder der Finsternis.

Die Kinder der Finsternis sind böse, weil sie von keinem Gesetz über dem Selbst wissen. Sie sind klug, obwohl böse, weil sie die Macht der Selbstsucht erfassen. Die Kinder des Lichts sind tugendhaft, weil sie etwas von einem ihrem eigenen Willen übergeordneten Gesetz wissen. Sie sind im Allgemeinen töricht, weil sie die Macht der Eigensucht nicht kennen. Sie unterschätzen die Gefahr der Anarchie in der nationalen wie auch in der internationalen Gemeinschaft. Die moderne demokratische Zivilisation ist, kurz gesagt, eher gefühlsbetonter („sentimental“) als zynischer Gesinnung. Sie nimmt das Problem der Anarchie und des Chaos auf der nationalen und der internationalen Gemeinschaftsebene leicht, weil sie ein selbstgefälliges und oberflächliches Bild vom Menschen hat. Sie weiß nicht, daß derselbe Mensch, der sich scheinbar dem „Allgemeinwohl“ widmet, Wünsche und Begierden, Hoffnungen und Befürchtungen hegen kann, die ihn in einen Gegensatz zu seinen Nachbarn bringen.

Es muß klargestellt werden, daß die Kinder des Lichts töricht sind, nicht nur weil sie die Macht unterschätzen, die die Selbstsucht unter den Kindern der Finsternis besitzt; sie unterschätzen diese Macht auch in ihren eigenen Reihen. Die demokratische Welt kam dem Zusammenbruch so nahe, nicht nur, weil sie dem Nationalsozialismus nicht diese dämonische Gewalt zutraute, deren er sich rühmte, sondern auch weil ihre Zivilisation sich weigerte, die

Macht der Klasseninteressen in ihren eigenen Staaten zu erkennen. Auch von einem internationalen Gewissen sprach sie leichthin; aber die Kinder der Finsternis hetzten mittlerweile geschickt ein Volk gegen das andere auf. So konnten sie ein Volk nach dem andern ins Verderben stürzen, ohne daß die zivilisierten Völker in ihrer Gesamtheit zur Verteidigung jedes Einzelnen herbeieilten. Die Mißachtung der Moral war der moralischen Gesinnung („moral sentimentality“) einstweilen überlegen. Ihre Überlegenheit beruhte nicht nur auf ihrer eigenen Freiheit von moralischen Skrupeln, sondern ebenso sehr auf ihrer scharfsinnigen Bewertung der Macht, die die individuelle wie auch die nationale Selbstsucht unter den Kindern des Licht trotz ihres Bekenntnisses zur Moral besitzt.

Waren unsere modernen Kinder des Lichts, die säkularisierten Idealisten, besonders töricht und blind, so machten sich die mehr „christlichen“ Kinder des Lichts fast in gleichem Maß dieses Irrtums schuldig. Der moderne liberale Protestantismus war wahrscheinlich noch überschwenglicher in seiner Bewertung der moralischen Realitäten unseres politischen Lebens als der säkulare Idealismus, und der Katholizismus konnte in dem modernen säkularen Aufstand gegen den katholischen Universalismus und eine katholisch „christliche“ Zivilisation nichts anderes sehen als zynische Rebellion. In der katholischen Gedankenwelt wird der mittelalterliche politische Universalismus zum vollen Nennwert angenommen. Rebellion gegen eine mittelalterliche Kultur wird daher unweigerlich als eine Frucht der Mißachtung der Moral angesehen. In Wahrheit ist die Empörung des Mittelstandes gegen die feudale Ordnung jedenfalls teilweise durch einen edelmütigen Idealismus entfacht worden, der freilich mit den Sonderinteressen des Mittelstandes vermengt war. Die feudale Ordnung war nicht einfach eine christliche Zivilisation, wie ihre katholischen Verteidiger behaupten. Sie verband ihre Hingabe an eine universale Ordnung mit den besonderen Interessen der klerikalen und aristokratischen Träger der effektiven sozialen Macht. Die wirtschaftliche Gestaltung ihrer einzigartigen Stellung in der feudalen Ordnung mag nicht markanter gewesen sein, als es später die wirtschaftliche Gestaltung der bürgerlichen Interessen in der liberalen Welt war. Aber es ist müßig, diesen „ideologischen Makel“ in der feudalen Ordnung abzustreiten und zu behaupten, daß die Rebellen gegen diese Ordnung nichts anderes waren als Rebellen gegen die Ordnung als solcher. Sie waren Rebellen gegen eine bestimmte Ordnung, die den aristokratischen Gegnern des Mittelstandes einen unangemessenen Vorteil verlieh². Die Blindheit des Katholizismus gegenüber seinem eigenen ideologischen Makel ist typisch für die Blindheit der Kinder des Lichts.

Als eine Empörung des Mittelstandes gegen die aristokratische und klerikale Ordnung war unsere moderne Zivilisation unreligiös, weil die katholische Zivilisation die Ewigkeitswerte derart mit der bedingten und relativen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit einer agrar-feudalen Ordnung verschmolzen hatte, daß die neue und dynamische bürgerlich-soziale Kraft gezwungen war, mit den politisch-ökonomischen Einrichtungen der Ordnung auch die sie heiligenden Ewigkeitswerte in die Schranken zu fordern.

Wenn die moderne Zivilisation eine bürgerliche Empörung gegen den Feudalismus bedeutet,

² Johann von Salisbury gibt im 12. Jahrhundert in seinem Policraticus eine vollkommen vernunftgemäße Erklärung der politischen Autorität des Klerus. Er schreibt: „Diejenigen, die über die Religionsausübung wachen, sollten als die Seele des Körpers angesehen und verehrt werden. ... Da die Seele ferner gewissermaßen Herr über den Körper ist und ihn in seiner Gesamtheit beherrscht, so beherrschen auch die, die unser Autor die Präfekten der Religion nennt, den ganzen Körper.“ (Buch V, Kapitel 2). — Ein moderner, katholischer Geschichtsschreiber nimmt diese Rechtfertigung der klerikalen Herrschaft wörtlich, wenn er von Macchiavellis Politik als von „einem Totalangriff auf die Grundsätze von Leuten wie Johann von Salisbury“ spricht: „ein Angriff, der die Kraft Caesars der Güte Christi vorzieht.“ (Emmet John Hughes, *The church and the liberal Society*, Seite 33) — Johann von Salisburys politische Prinzipien waren zweifellos moralisch hochwertiger als die Macchiavellis. Aber die einfache Gleichsetzung seiner Rechtfertigung des Klerikalismus mit der „Güte Christi“ ist eine gute Veranschaulichung der Blindheit der Kinder des Lichts, ob sie nun christlich oder weltlich eingestellt sind.

so bedeutet die moderne Kultur die Empörung des neuen, von der modernen Wissenschaft unterrichteten Denkens gegen eine Kultur, in der religiöse Autorität vorzeitige und zu enge Grenzen für die Ausdehnung der Wissenschaft gesetzt und danach gestrebt hatte, die Neugier des menschlichen Verstandes davon abzuhalten, „Nebensachen“ nachzuspüren. Die Kultur, die Wissenschaft anstelle von Religion verehrte, das Gesetz von Ursache und Wirkung anstelle von Gott anbetete, und die kühle Vernunft des bürgerlichen Menschen für moralisch verpflichtender hielt als die christliche Nächstenliebe, erwies sich als weniger tief, als es im 17. oder 18. Jahrhundert den Anschein hatte. Aber diese Unzulänglichkeiten, die als typisch für die Torheit der modernen Kinder des Lichts noch näher untersucht werden müssen, berechtigen nicht zu dem Urteil, daß diese modernen Rebellen in Wahrheit Kinder der Finsternis waren, die es darauf abgesehen hatten, der Wahrheit Hohn zu sprechen oder die universale Ordnung zu zerstören.

Die moderne Empörung gegen die feudale Ordnung und die mittelalterliche Kultur wurde dadurch verursacht, daß sich neue Lebenskräfte in der sozialen Ordnung geltend machten und neue Dimensionen im kulturellen Unternehmen der Menschheit entdeckt wurden. Sie war wahrhaft demokratisch, insoweit sie die vorzeitige und versuchsweise begründete Einheit einer Gesellschaft und die Stabilisierung einer Kultur in die Schranken forderte und soweit sie neue soziale und kulturelle Möglichkeiten entwickelte. Der Konflikt zwischen dem Mittelstand und den Aristokraten, zwischen den Wissenschaftlern und den Priestern, war kein Konflikt zwischen Kindern der Finsternis und Kindern des Lichts. Es war ein Konflikt zwischen frommen und weniger frommen Kindern des Lichts, die sich beiderseits der Korruption aller ideellen Errungenschaften und Ansprüche menschlicher Kultur durch die Selbstsucht nicht bewußt waren.

III.

In diesem Konflikt waren sich die Anhänger der mittelalterlichen Religion des verderblichen Einflusses der Selbstsucht in ihrem eigenen Lager nicht bewußt; aber man muß zugeben, daß sie in der Abschätzung der Kraft des Eigennutzes in der menschlichen Gesellschaft nicht so töricht waren wie ihre weltlichen Nachfolger. Der Katholizismus strebte nach einer inneren, religiösen Bändigung hemmungsloser Begierde, und er hatte eine staatsmännische Auffassung von der Notwendigkeit gesetzlicher und politischer Beschränkungen der Macht der Selbstsucht in der nationalen wie auch in der mehr universalen menschlichen Gemeinschaft, in individueller und kollektiver Beziehung.

Dagegen wurde unsere moderne Zivilisation von einer Welle grenzenlosen sozialen Optimismus eingeleitet. Der moderne Säkularismus gliedert sich in viele Schulen. Aber all diese verschiedenen Schulen waren einig in der Verwerfung der christlichen Lehre von der Erbsünde. Wir können hier weder die Feinheiten dieser Lehre erklären, noch ihre Tiefe ermessen. Aber es ist notwendig darauf hinzuweisen, daß diese Lehre einen bedeutenden Beitrag zu jeder zureichenden sozialen und politischen Theorie liefert und daß es mangels eines solchen Beitrages der bürgerlichen Theorie an wahrer Weisheit fehlt; denn diese Lehre betont eine Tatsache, von der jede Seite der Menschheitsgeschichte Zeugnis ablegt. Sie macht uns begreiflich, daß, wie weit auch immer der menschliche Geist reichen mag, wie umfassend die Verpflichtungen, die menschliche Vorstellungskraft zu begreifen vermag, wie universal die Gemeinschaft, die menschliche Staatskunst zu organisieren imstande ist oder wie rein das Bestreben der frömsten Idealisten sein mag, es keine Stufe menschlicher Moral oder sozialer Errungenschaft gibt, auf der nicht eine Spur von Korruption durch ungezügelte Ichsucht vorhanden wäre.

Diese nüchterne und wichtige Ansicht von der Lage des Menschen wurde von der modernen Kultur glatt abgelehnt. Darum hat sie so viele selbstgefällige und eitle Pläne für die Lösung

des Konflikts zwischen dem Selbst und der Gemeinschaft, sowie zwischen der nationalen und der Weltgemeinschaft entworfen. Wo immer moderne Idealisten den entzweierenden und zersetzenden Einfluß der menschlichen Eigenliebe gegenüberstehen, suchen sie nach einer unmittelbaren Ursache für diese durchgängige Haltung, und zwar gewöhnlich in einer bestimmten Form sozialer Organisation. Die eine Richtung behauptet, die Menschen wären gut, wenn die politischen Institutionen sie nicht verderben würden; eine andere glaubt, sie wären gut, wenn das Grundübel einer fehlerhaften Wirtschaftsorganisation beseitigt werden könnte. Wieder eine andere Richtung hält das Übel für bloße Unwissenheit und erwartet von einer Vervollkommnung der Erziehung die Erlösung des Menschen von seinen parteiischen und individuellen Bindungen. Aber keine Richtung fragt danach, wie es kommt, daß ein seinem Wesen nach guter Mensch in der Politik korrumpierende und tyrannische, in der Wirtschaft ausbeutende und in der Religion fanatische und abergläubische Organisationen schaffen konnte.

Das Ergebnis dieser ständigen Blindheit für die offenbaren und tragischen Tatsachen der sozialen Geschichte des Menschen ist, daß die Demokratie sich nur unter Gefahren gegenüber der Arglist und Bosheit der Kinder der Finsternis behaupten konnte, während ihre Staatsmänner und Führer alle möglichen abstrakten, mißratenen Pläne für die Schaffung vollkommener nationaler und internationaler Gemeinschaften heraufbeschworen.

Das Vertrauen des modernen säkularen Idealismus zur Möglichkeit einer leichten Lösung der Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft oder zwischen Klassen, Rassen und Nationen rührt von einer allzu optimistischen Auffassung der menschlichen Natur her. Diese Überschätzung menschlicher Tugend ist eng verknüpft mit einer irrigen Einschätzung des geistigen Ausmaßes des Menschen. Der Begriff vom Menschen, der den sozialen und politischen Einstellungen einer liberal-demokratischen Kultur zugrunde liegt, ist der eines seinem Wesen nach harmlosen Individuums. Der Selbsterhaltungstrieb, den der Mensch mit dem Tier teilt, wird als die bestimmende Form seiner egoistischen Ausrichtung angesehen. Wenn das ein wahres Bild der menschlichen Lage wäre, so könnte der Mensch wohl so harmlos sein oder werden, wie es die Gedankenwelt des 17. und 18. Jahrhunderts annahm. Aber die Stichhaltigkeit dieses Bildes vom Menschen ist fraglich, denn der bedeutsamste Unterschied der menschlichen von der tierischen Welt liegt darin, daß die Impulse der letzteren in der menschlichen Welt „vergeistigt“ sind. Die menschlichen Fähigkeiten zum Bösen sowohl wie die zum Guten stammen aus dieser Vergeistigung. Im Kern aller menschlichen Begierde liegt zwar immer ein natürlicher Selbsterhaltungstrieb. Dieser Selbsterhaltungstrieb läßt sich aber nicht völlig von zwei Formen seiner Vergeistigung lösen. Die eine Form ist das Streben, die latenten Kräfte des Lebens zu entwickeln und nicht nur sein Dasein zu fristen. Der Mensch ist das Lebewesen, das sich nicht darauf beschränken kann, seine Existenz zu erhalten. Wenn er überhaupt lebt, so muß er nach der Verwirklichung seiner wahren Natur streben, und zu dieser wahren Natur gehört seine Erfüllung im Leben der anderen. Der Wille zu leben verwandelt sich auf diese Weise in den Willen zur Selbstverwirklichung, die Selbstverwirklichung aber enthält die Hingabe seiner selbst an andere. Wenn man diesem Streben nach Selbstverwirklichung auf den Grund geht, so wird deutlich, daß es dem Paradox unterworfen ist, daß die höchste Form der Selbstverwirklichung die Folge einer Selbstentäußerung ist, daß sie aber als diese Folge nur gewollt werden kann, wenn sie frühzeitig in Schranken gehalten wird. So wird der Wille zum Leben schließlich in sein Gegenteil verwandelt in dem Sinne, daß nur in der Selbsthingabe das Selbst erfüllen kann, denn: „Wer sein Leben findet, der wird es verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.“³

Andererseits wird der Wille zu leben auch geistig umgewandelt in den Willen zur Macht oder das Streben nach „Macht und Ruhm“. Da der Mensch mehr ist als ein natürliches Geschöpf,

³ Matth. 10, 39.

so liegt ihm nicht nur an seiner physischen Selbsterhaltung, sondern an Ansehen und sozialer Anerkennung. Da er die Intelligenz besitzt, die Gefahren, die ihn in Natur und Geschichte umgeben, vorausszusehen, so ist er beständig bestrebt, sich gegen die Gefahren zu sichern, indem er seine Macht in individueller und kollektiver Hinsicht erweitert. In dem unbewußten Gefühl seiner eigenen Bedeutungslosigkeit innerhalb des Weltganzen sucht er diese Bedeutungslosigkeit durch einen anmaßenden Stolz wettzumachen. Die Konflikte zwischen den Menschen sind also niemals einfach Konflikte einander widerstreitender Selbsterhaltungstriebe. Es sind Konflikte, in denen jeder Mensch oder jede Gruppe danach trachtet, ihre Macht und ihr Ansehen gegen die Gefahr widerstreitender Äußerungen von Macht und Stolz zu schützen. Da der bloße Besitz von Macht und Ansehen immer gewisse Übergriffe auf das Ansehen und die Macht anderer mit sich bringt, so ist dieser Konflikt seiner Natur nach hartnäckiger und schwieriger als der bloße Wettstreit zwischen verschiedenen Selbsterhaltungstrieben in der Natur. Hinzuzufügen ist, daß dieser Konflikt in kollektiver Gestalt noch brutalere Formen annimmt als in individueller. Da das menschliche Verhalten weniger individualistisch geartet ist, als es der säkulare Liberalismus annahm, so läßt sich der Kampf zwischen Klassen, Rassen und anderen Gruppen der menschlichen Gesellschaft nicht so leicht durch das Mittel der Auflösung dieser Gruppen aus der Welt schaffen, wie es die liberal-demokratischen Idealisten meinten.

Weil der Selbsterhaltungstrieb der Natur in zwei verschiedene, einander entgegengesetzte Formen der Vergeistigung verwandelt ist, die wir kurz als den Willen zur Lebenserfüllung und den Willen zur Macht kennzeichnen möchten, so ist der Mensch mit sich selbst entzweit. Die Macht des zweiten Triebes bringt ihn auf eine grundsätzlichere Weise in Konflikt mit seinen Mitmenschen, als es der demokratische Liberalismus einsieht. Die Tatsache, daß er sich nur in organischer Beziehung zu seinem Mitmenschen darzustellen vermag, macht die Gemeinschaft bedeutungsvoller, als es der bürgerliche Individualismus begreift. Die Tatsache, daß die beiden Triebe, obwohl im Widerspruch miteinander doch auch auf jeder Stufe des menschlichen Lebens miteinander vermischt und verbunden sind, macht die einfache Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Selbstsucht und Altruismus, mit der der liberale Idealismus moralische und politische Fakten zu bewerten suchte, hinfällig. Die Tatsache, daß der Wille zur Macht sich unvermeidlich in Begriffen eines moralisch annehmbaren Willens zur Verwirklichung der wahren Natur des Menschen zu rechtfertigen sucht, bedeutet, daß die Korruption universaler Ideale durch die Selbstsucht ein viel beharrlicheres Faktum menschlichen Verhaltens ist, als irgendein Bekenntnis zur Moral zuzugeben geneigt ist.

Betrachten wir irgendeine Geschichtsepoche, und nicht nur die gegenwärtige tragische Ära einer Weltkatastrophe, so wird offenbar, daß menschlicher Ehrgeiz, menschliche Lüste und Begierden maßloser sind, daß menschliche Schöpferkraft und menschliche Bosheit größere Dimensionen besitzen und daß Konflikte innerhalb der Gemeinschaft zwischen verschiedenen Auffassungen des Guten und zwischen wettstreitenden Äußerungen der Lebenskraft tragischere Ausmaße annehmen, als es die grundlegende Philosophie der demokratischen Zivilisation geahnt hat.

In dem Versuch des 17. Jahrhunderts, den Menschen in die Begrenzung einer harmlosen „Natur“ zu verweisen oder der Zucht kühler Vernunft zu unterwerfen, liegt ein besonders ironischer Zug. Denn während die demokratische Gesellschaftsphilosophie das Bild des harmlosen Individuums herausarbeitete, das nur von einem Selbsterhaltungstrieb motiviert wird und das in einem sozialen Frieden lebt, der von einer „prästabilierten“ Harmonie der Natur garantiert wird, setzten die fortschreitenden Naturwissenschaften den Menschen in den Stand, sich die Kräfte der Natur nutzbar zu machen und seinen Begierden und Bestrebungen einen schrankenloseren Wirkungskreis zu geben, als sie vorher besaßen. Die statischen Ungleichheiten einer agrarischen Gesellschaftsform verwandelten sich in die dynamischen Ungleichheiten des

industriellen Zeitalters. Die Versuchung zu zügelloser Äußerung des Strebens nach Besitz, die vom neuen Reichtum einer technischen Zivilisation hervorgerufen wurde, stand in einem merkwürdigen und ironischen Widerspruch zum Bild von den ihrem Wesen nach maßvollen und geordneten Begierden, die der sozialen Philosophie der Physiokraten und ADAM SMITHs zugrunde lagen. Überdies entwickelte eine technische Gesellschaft im Gegensatz zur individualistischen Auffassung sozialer Beziehungen, die die liberale Philosophie beseelte, neue und intensivere Formen sozialer Zusammengehörigkeit und eine größere Zentralisierung des Wirtschaftsprozesses.⁴

Die dämonische Raserei der faschistischen Politik, in der ein Kollektivwille grenzenlosen Ehrgeiz und Weltreichgelüste zum Ausdruck bringt, und in der die Werkzeuge einer technischen Zivilisation benutzt werden, um diesen Willen mit einer in der bisherigen Geschichte unbekanntem Macht zur Zerstörung auszurüsten, bietet eine traurige Widerlegung der Auffassung des 18. und 19. Jahrhunderts vom harmlosen und seinem Wesen nach individuellen Leben des Menschen seitens der Geschichte. Menschliche Begierden kommen stärker in kollektiver Form zum Ausdruck, stehen weniger unter der Zucht kluger Berechnung und sind mehr die Herren, weniger die Untertanen der Naturkräfte, als es das demokratische Weltbild begriffen hatte.

Während die Raserei faschistischer Politik die demokratische Anschauung von der menschlichen Natur in besonders eindringlicher Weise widerlegt, bietet die Entwicklung innerhalb der demokratischen Zivilisation eine fast ebenso überzeugende Widerlegung. Offen ausgesprochen dient die liberale Überzeugung den Kindern der Finsternis zwar niemals als Werkzeug. Aber es ist überraschend, in welchem Maß die Kräfte der Finsternis imstande sind, einen versteckten Gebrauch von dieser Überzeugung zu machen. Man muß daher, wenn man die liberale Hoffnung auf eine einfache, soziale und politische Harmonie analysiert, gleichzeitig die universalistischen Voraussetzungen, welche dieser Hoffnung zugrunde liegen, und die egoistischen Korruptionerscheinungen (individueller und kollektiver Art) im Auge haben, die in unserer Kultur immer wieder in der Terminologie dieser Überzeugung ihr zum Trotz in Erscheinung treten. Man muß verstehen, daß es eine Überzeugung von Kindern des Lichts ist, aber auch, daß sie ihre Blindheit gegenüber den Kräften der Finsternis verrät.

In der sozialen Philosophie von ADAM SMITH war beides vorhanden, eine religiöse Garantie für die Erhaltung der Gemeinschaft und eine moralische Forderung, daß das Individuum ihre Ansprüche beachten soll. Die religiöse Garantie war in SMITHs säkularer Auffassung von der Vorsehung enthalten. Der Mensch, der von seinem Eigennutzen bestimmt wird, wird gleichzeitig, so glaubte SMITH, „von einer unsichtbaren Hand dazu gebracht, ein Ziel zu fördern, das nicht in seiner Absicht liegt.“⁵ Diese „unsichtbare Hand“ ist natürlich die Kraft der prästabilierten, sozialen Harmonie, begriffen als eine Harmonie der Natur, die die Konflikte des Eigennutzes in ein weites System gegenseitigen Dienens verwandelt.

Trotz dieses Determinismus zögert SMITH nicht, die moralische Forderung an die Menschen zu stellen, ihre Interessen dem allgemeineren Interesse unterzuordnen. Die universalistische Voraussetzung, die der Idee von ADAM SMITH zugrunde liegt, ist z. B. in einer Beobachtung wie der folgenden klar zum Ausdruck gebracht:

⁴ So begründen gewaltige kollektive Formen der freien Wirtschaft („free enterprise“), wie sie in monopolistischen, riesenhaften Finanz- und Industrieunternehmen verkörpert sind, noch immer ihr Bestreben nach Freiheit von politischer Kontrolle in der Terminologie einer Sozialphilosophie, die Adam Smith für die Einzelmenschen entwickelt hat. Smith stand dem aufkommenden Großunternehmen seiner Zeit sehr kritisch gegenüber und war der Ansicht, daß es auf Versicherungsgesellschaften und Banken beschränkt bleiben sollte.

⁵ Adam Smith, *Wealth of Nations*, Buch IV, Kap. 7.

„Der weise und tugendhafte Mensch ist jederzeit damit einverstanden, daß seine privaten Interessen dem öffentlichen Interesse seiner eigenen Gesellschaftsgruppe, die Interessen dieser Gesellschaftsgruppe dem höheren Interesse des Staates untergeordnet werden, den Interessen jener großen Gesellschaft aller fühlenden und denkenden Wesen, die Gott selbst lenkt und leitet.“⁶

Es ist bemerkenswert, daß bei SMITH der Begriff des „höheren Interesses“ nicht beim Nationalstaat Halt macht. Seine Idee ging auf einen wahren Universalismus aus. Laissez-faire sollte eine Weltgemeinschaft sowie eine natürliche Harmonie der Interessen innerhalb des Staates begründen. SMITH gehört entschieden zu den Kindern des Lichts. Aber die Kinder der Finsternis konnten seine Lehre gut gebrauchen. Ein Dogma, das die wirtschaftliche Freiheit des Individuums gewährleisten sollte, wurde in einer späteren Periode des Kapitalismus die „Ideologie“ großer, körperschaftlicher Gefüge, von denen es benutzt wurde und noch immer benutzt wird, um eine sachgemäße politische Kontrolle ihrer Macht zu verhindern. Seine Vision einer internationalen Harmonie wurde in die traurige Wirklichkeit eines internationalen Kapitalismus verwandelt, der bei seiner weltweiten Expansion weder moralische Skrupel noch politische Schranken gelten ließ. Seine Vision einer demokratischen Harmonie der Gesellschaft, die auf dem freien Spiel wirtschaftlicher Kräfte fußen sollte, wurde durch die tragische Wirklichkeit der Klassenkämpfe in der abendländischen Gesellschaft widerlegt. Individuelle und kollektive Selbstsucht machte sich meist die politische Philosophie dieser Lehre zunutze, verachtete aber immer den moralischen Idealismus, der sie beseelte.

Die politische Theorie des Liberalismus, die von der wirtschaftlichen Theorie zu unterscheiden ist, gründete ihr Vertrauen zu einer Identität von partikulären und universalen Interessen nicht so sehr auf die natürlichen Grenzen der Selbstsucht als auf die Fähigkeit der Vernunft, Selbstsucht in Sorge um die allgemeine Wohlfahrt zu verwandeln, oder auf die Fähigkeit des Staates, potentielle Willenskonflikte in der Gesellschaft zu überwinden. Aber selbst wenn man dieses Vertrauen auf die Vernunft oder auf den Staat gründet, so wird doch häufig das Wesen dieser in Schranken zu haltenden Selbstsucht nur auf der Ebene des natürlichen Selbsterhaltungstriebes beurteilt. So sieht JOHN LOCKE, der den Staat für notwendig hält, um „die Unbequemlichkeiten des Naturzustandes“ zu überwinden, den Eigennutzen mit der allgemeinen Wohlfahrt nur auf jener niederen Ebene in Konflikt, wo die „Selbsterhaltung“ im Gegensatz zu den Interessen anderer steht. Er kann daher von der Verpflichtung gegenüber anderen als von einem Gefühl sprechen, das von einem letzten Konflikt zwischen der Selbstsucht und einem übergeordneten Interesse nichts weiß. Er schreibt:

„So wie jeder verpflichtet ist, sich selbst zu erhalten und seinen Platz nicht vorsätzlich aufzugeben, sollte er auch, wenn die Selbsterhaltung nicht in Mitleidenschaft gezogen wird, nach besten Kräften die übrige Menschheit zu erhalten suchen.“⁷

Dies ist offenbar nicht der Glaube eines Verächters der Moral; aber es ist auch kein sehr tiefer Ausdruck des Gefühls für eine universale Verpflichtung. Denn die meisten der gewaltigen Willenskonflikte in der menschlichen Geschichte, ob zwischen Individuen oder Gruppen, finden auf einer Ebene statt, wo die „Selbsterhaltung“ nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar eine Rolle spielt. Sie sind Konflikte rivalisierender Gelüste und Herrschsüchte.

Das allgemeine Vertrauen zu einer Identität von Eigennutz und Gemeinwohl, das der liberal-demokratischen, politischen Theorie zugrunde liegt, ist kurz und treffend in THOMAS

⁶ ebd. Buch V, Kap. 1, Teil 3.

⁷ John Locke, Two Treatises of Government, Buch II, Kap. 19, § 221.

PAINES Glaubensbekenntnis ausgedrückt:

„Das allgemeine Wohl ist kein Begriff, der zum Wohl des Individuums in Widerspruch steht; im Gegenteil ist es das Wohl sämtlicher Individuen in der Zusammenfassung. Es ist das Beste für alle, weil es das Beste für einen jeden ist; denn wie der Staat die Vereinigung aller Individuen ist, so ist das allgemeine Wohl auch das Wohl aller dieser Individuen in der Zusammenfassung.“⁸

Obgleich in gewissem Sinn diese Identität zwischen einem Sonderinteresse und dem der Allgemeinheit letztlich richtig ist, so ist sie doch in der unmittelbaren Situation niemals vollkommen gegeben, und was in einer unmittelbaren Situation mit Recht an Identität in Anspruch genommen werden könnte, wird gewöhnlich von den Vertretern des Sonderinteresses nicht anerkannt.⁹ Menschliche Intelligenz ist nie ein so reines Instrument der universalen Schau, wie die liberal-demokratische Theorie annimmt, sie ist aber auch nicht so ausschließlich ein Instrument des Ego, wie die anti-demokratische Theorie annimmt, die dem Pessimismus eines THOMAS HOBBS und eines MARTIN LUTHER entstammt.

Die naivste Form des demokratischen Glaubens an die Identität zwischen dem individuellen und dem allgemeinen Interesse ist von den Utilitaristen des 18. und 19. Jahrhunderts entwickelt worden. Ihre Theorie bringt es fertig, ein unklares Gefühl der Verpflichtung gegenüber „dem größtmöglichen Gut für die größtmögliche Anzahl“ aus einer hedonistischen Analyse der Moral abzuleiten, der in Wahrheit jede logische Voraussetzung für einen Pflichtbegriff fehlt, und die sich logischerweise nicht über eine egoistische Lebensauffassung erheben kann. Dieser Utilitarismus drückt daher die Torheit der Kinder des Lichts in ihrer krassesten Form aus. Die herkömmlichen Moralisten mögen auf jede hedonistische Doktrin als den Glauben der Kinder der Finsternis hinweisen, weil tatsächlich keine imstande ist, dem Egoismus zu entgehen. Da sie dies aber zu können glaubt, veranschaulicht sie eher die Torheit der Kinder des Lichts als die Bosheit der Kinder der Finsternis. Dabei muß natürlich beachtet werden, daß die Kinder der Finsternis einen solchen Glauben gut gebrauchen können. Die Vorstellung des Utilitarismus von einem weisen Egoisten, der es in kluger Voraussicht fertig bringt, höheren Interessen zu dienen als den seinen, unterbaute genau die gleiche Art politischer Philosophie wie die Vorstellung ADAM SMITHs vom harmlosen Egoisten, der nicht einmal weise zu sein braucht, da die von der Vorsehung gewirkten Naturgesetze seinen Egoismus in Schach halten. So wurde ADAM SMITHs Einfluß durch den des JEREMY BENTHAM verstärkt, um eine politische Laissez-faire-Philosophie zu unterbauen, und diese Philosophie entfesselte einen hemmungslosen Ausbruch menschlicher Gier in eben dem historischen Augenblick, als die fortschreitende Industrialisierung eine schärfere Zügelung der wirtschaftlichen Kräfte in ethischer und politischer Hinsicht gebot.

Hinzuzufügen ist, daß, wo immer von den demokratischen Idealisten eine Erklärung für den

⁸ Thomas Paine, *Dissertations on Government, The Affairs of the Bank and Papermoney* (1786).

⁹ Die Gefahr der Inflation, der die Nationen in Kriegszeiten ausgesetzt sind, ist ein typischer Fall. Jede Gruppe sucht sich ein höheres Einkommen zu sichern, und wenn alle Gruppen Erfolg hätten, so würde die Lücke zwischen dem vermehrten Einkommen und den für die Nachfrage der Konsumenten nicht mehr ausreichenden Verbrauchsgütern derart vergrößert werden, daß alle Gruppen unter einer Preissteigerung zu leiden hätten. Aber das hindert die Gruppen in ihrer Kurzsichtigkeit nicht, nach besonderen Vorteilen zu streben, die das Gemeinwohl bedrohen. Es würde auch ein solcher Sondervorteil das Wohl der Gesamtheit nicht gefährden, wenn er auf die einzelne Gruppe beschränkt werden könnte, die ihn begehrt. Das Problem wird weiterhin dadurch kompliziert, daß eine Inflationsgefahr niemals in einer „gerechten“ sozialen Situation entsteht. Einige Gruppen haben daher ein moralisches Recht, die Vergrößerung ihres Anteils am gemeinsamen Gesellschaftskapital zu fordern, bevor die Gesamtsituation „eingefroren“ ist. Aber wer soll entscheiden, wieviel „Ungerechtigkeit“ durch eine bessere Verteilung des gemeinsamen Kapitals in Kriegszeiten abgestellt werden kann, bevor der Vorgang die ganze Gemeinschaft bedroht?

Gegensatz zwischen dem tatsächlichen Verhalten der Menschen und ihrer Vorstellung davon verlangt wurde, sie sich auf evolutionäre Hoffnungen beriefen und mit WILLIAM GODWIN erklärten, daß die Menschheitsgeschichte sich auf eine Vernunftordnung hin bewegt, die schließlich eine völlige Identität von Eigennutz und Gemeinwohl zustande bringen wird.¹⁰

Es ist vielleicht der bemerkenswerteste Beweis für die Macht dieses optimistischen Glaubens, der der demokratischen Denkweise zugrunde liegt, daß der Marxismus, der scheinbar eine Revolte gegen ihn ist, es zuwege bringt, denselben Optimismus in anderer Form auszudrücken. Während die liberalen Demokraten von einer einfachen, sozialen Harmonie träumten, die durch kühle Vernunft und berechnenden Egoismus zustande gebracht werden sollte, offenbarten die Tatsachen der sozialen Geschichte, daß der statische Klassenkampf agrarischer Gesellschaftsformen zu den Flammen eines dynamischen Kampfes angefacht worden war. Der Marxismus war der soziale Glaube und der soziale Schlachtruf jener Klassen, die an ihrem eigenen Elend erkannten, daß der Glaube der liberalen Optimisten ein Fallstrick und eine Täuschung ist. Der Marxismus betonte, daß der immer offenkundiger soziale Konflikt in der demokratischen Gesellschaft noch offenkundiger werden und schließlich bis zum bitteren Ende ausgefochten werden muß. Er war aber auch davon überzeugt, daß nach dem Triumph der niederen Klassen eine neue Gesellschaft in Erscheinung treten wird, in der eben jene Art von Harmonie aller sozialen Kräfte bestehen wird, die nach der Meinung ADAM SMITHs für jede Gesellschaftsform möglich sein sollte. Die Ähnlichkeit zwischen der klassischen Laissez-faire-Theorie und der Vision eines anarchistischen Millenniums im Marxismus ist trotz all ihrer oberflächlichen Verschiedenheit bezeichnend. So kann der Interimszyniker LENIN, der alle Kompliziertheiten des sozialen Konflikts in der zeitgenössischen Gesellschaft mit durchdringendem Scharfsinn aufzuspüren vermochte, andererseits der utopischen Hoffnung Ausdruck geben, daß die Revolution eine Geschichtsperiode einleitet, die im marxistischen Millennium des Anarchismus gipfeln wird.

„Die Notwendigkeit der Gewaltanwendung wird verschwinden“, erklärte Lenin, „weil die Menschen sich daran gewöhnen werden, ohne zwangsmäßige Unterwerfung die elementaren Erfordernisse ihrer Existenz innerhalb der Gesellschaft zu beachten.“¹¹

Die römisch-katholische Polemik gegen den Marxismus ist keineswegs stichhaltiger als ihre Angriffe auf den demokratischen Liberalismus. Die Anklage, daß seine Überzeugung von einer Mißachtung der Moral getragen ist, ist nicht gerechtfertigt. Wie groß auch immer das Maß an Interimszynismus sein mag, das diese Überzeugung enthält, sie ist romantischer und nicht zynischer Art. Auch die Marxisten sind Kinder des Lichts. Ihr Interimszynismus vermag nicht einmal, sie vor der üblichen Torheit und dem Schicksal anderer törichter Kinder des Lichts zu schützen. Dieses Schicksal aber besteht darin, daß ihr Glaube zum Hilfsmittel und Werkzeug der Kinder der Finsternis wird. Eine neue Oligarchie ist in Rußland im Aufstieg, deren geistige Merkmale sich kaum von denen der amerikanischen „go-getters“ (Raffzähne) des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts unterscheiden. Im Licht der Geschichte wird STALIN wahrscheinlich dieselbe Beziehung zu den frühen Träumern der marxistischen Sehnsucht, wie sie NAPOLEON zu den liberalen Träumern des 18. Jahrhunderts hatte.

IV.

Die demokratische Theorie ist in ihrer liberalen wie auch in ihrer mehr radikalen Form genauso töricht in der Analysierung der Beziehung zwischen der nationalen und der internationalen Gemeinschaft wie in ihrem Suchen nach einer allzu einfachen Harmonie zwischen der

¹⁰ William Godwin, Political Justice, Buch VIII, Kap. 9.

¹¹ Lenin, Der Machtergreifung entgegen, Bd. II, Seite 214.

individuellen und der nationalen Gemeinschaft. Auch hier zeigt die moderne liberale Kultur nur geringe Spuren von Mißachtung der Moral. Zwar entsteht der moralisch autonome, moderne Nationalstaat, und er erkennt kein anderes Gesetz an als das seiner eigenen Interessen. Das tatsächliche Verhalten der Nationen ist zynisch; aber der Glaube der liberalen Zivilisation ist romantischer (sentimentaler) Art. Dies trifft nicht nur auf die Theoretiker zu, deren Glaube von den Begründern des Wirtschaftsimperialismus und der mehr verdeckten Formen des nationalen Egoismus in der internationalen Gemeinschaft benutzt wurde, sondern auch auf diejenigen, deren Theorien sich die Vertreter eines ausgesprochen nationalen Egoismus zueigen machten. In der Geschichte des italienischen Nationalismus führt eine gerade Linie von MAZZINI zu MUSSOLINI. Dennoch findet sich in MAZZINI'S Gedankenwelt auch nicht eine Spur von Mißachtung der Moral. Er war, im Gegenteil, ein reiner Universalist¹².

Sogar die Philosophie der deutschen Romantik, die mit einiger Berechtigung beschuldigt worden ist, spezifische Beiträge zum Glauben des deutschen Nationalsozialismus geliefert zu haben, enthüllt weit eher die Torheit der Kinder des Lichts als die Bosheit der Kinder der Finsternis. Im Endergebnis dieser romantischen Bewegung, wie es sich bei NIETZSCHE findet, ist allerdings ein starker Ton von Nihilismus auf dem Gebiet der Moral vorherrschend; aber selbst NIETZSCHE war kein Nationalist. Die frühen Romantiker aber bringen gewöhnlich dieselbe Verbindung von Individualismus und Universalismus zum Ausdruck, die die Theorie der mehr naturalistischen und rationalistischen Demokraten des Westens kennzeichnet. FICHTE löste den Konflikt zwischen Individuum und Gemeinschaft mit Hilfe des „gerechten Gesetzes“ fast ebenso leicht, wie die Utilitaristen durch die Berechnungen des vorausschauenden Egoisten und ROUSSEAU durch seinen Begriff eines „Allgemeinwillens“, der die besten Absichten eines jeden individuellen Willens zum Ziel bringen sollte. Dies war nicht der Glaube einer Gemeinschaft, die sich selbst in götzenbildhafter Form zum Zielpunkt der menschlichen Existenz erhob. Die Theorie war vielmehr richtiger als die individualistischeren und naturalistischeren Formen der demokratischen Überzeugung; denn die Romantik begriff, daß das Individuum der Gemeinschaft zu seiner Erfüllung bedarf. Selbst HEGEL, der manchmal als der Vater des Staatsabsolutismus in der modernen Kultur angesehen wird, hielt dafür, daß der Nationalstaat Vorsorge trifft, daß der

„vernünftige Wille, insofern er in den Individuen nur an sich der allgemeine ist ... zum Bewußtsein und Verständnis seiner selbst kommt und gefunden wird.“¹³

Die war nicht die Überzeugung eines kollektiven Egoismus, der das Recht des Individuums negiert. Es war vielmehr eine Theorie, die im Gegensatz zu einer mehr demokratischen Überzeugung die Notwendigkeit sozialer Erfüllung für das Individuum erkannte, die aber ebenso wie die mehr liberalen Theorien die Einfachheit dieses Vorgangs bei weitem überschätzte.

In welchem Grad war diese Theorie, wenn nicht wie der Glaube des modernen, religiösen Nationalismus auf die Vernichtung des Individuums, so doch gegen die universale Gemeinschaft gerichtet? War sie ein Ausdruck für die Auflehnung der nationalen Gemeinschaft gegen jedes

¹² „Eure erste Pflicht“, schreibt Mazzini, „die erste und wichtigste, ist die der Menschheit gegenüber. Ihr seid Menschen, bevor ihr Bürger und Väter seid. Wenn nicht euer Herz der ganzen Menschheit gehört, wenn ihr nicht für die Einheit dieser Familie einsteht, wenn ihr nicht nach besten Kräften bereit sei, den Unglücklichen zu helfen, verletzt ihr das Gesetz des Lebens und habt kein Verständnis für jene Religion, die der Leitstern und Segen der Zukunft sein wird.“ —Mazzini macht die Herrscher für den nationalen Egoismus verantwortlich: „Die ersten Priester dieses verhängnisvollen Kults (der Selbstsucht) waren die Könige, Fürsten und schlechten Regierungen. Sie erfanden die grauenvolle Formel: Jeder für sich selbst. Sie wußten, daß sie auf diese Weise Egoismus erzeugen würden und daß es nur ein Schritt vom Egoisten zum Sklaven ist.“ (Dei doveri dell' uomo, Kapitel 12)

¹³ Hegel, System der Philosophie, 3. Teil. Philosophie des Geistes, 2. Abteilung, § 539.

übergeordnete Interesse oder Gesetz? Auch das ist nicht der Fall. HERDER glaubte, daß

„Vaterländer friedlich nebeneinander liegen und einander wie Familien helfen können. Es ist die rohste Barbarei der menschlichen Sprache, von Vaterländern in einem blutigen Kampf miteinander zu sprechen.“

Leider ist dies nicht nur eine Barbarei der Sprache. HERDER war ein Universalist, welcher annahm, daß sich eine schöne Harmonie zwischen verschiedenen Gemeinschaften erreichen läßt, wenn nur einer jeden das Recht eingeräumt wird, sich im Einklang mit ihrem einzigartigen ihr eigentümlichen Genius zu offenbaren. Er hielt den falschen Universalismus des Imperialismus, aufgrund dessen eine Gemeinschaft sich zum Maßstab und Beherrscher anderer aufwirft, lediglich für die Folge einer falschen Philosophie, während er doch in Wahrheit eine der beständigen Entartungen im kollektiven Dasein des Menschen darstellt.

Auch FICHTE war ein Universalist, der sich moralischer Verpflichtungen, die den Rahmen der nationalen Gemeinschaft überschreiten, voll bewußt war. Die Schwierigkeit lag bei ihm wie bei allen Kindern des Lichts darin, daß er eine allzu leichte Lösung des Konflikts zwischen der Nation und der Gemeinschaft der Nationen zur Hand hatte. Er war der Meinung, daß die Philosophie, besonders die deutsche Philosophie, eine Synthese zwischen nationalem und universalem Interesse zustande bringen könnte.

„Der Patriot“, erklärt er, „will, daß der Zweck des Menschengeschlechts zuerst in derjenigen Nation erreicht wird, deren Mitglied er selber ist ... Jener Zweck ist der einzig mögliche patriotische Zweck ... Kosmopolitismus ist der herrschende Wille, daß der Zweck des Daseins des Menschengeschlechts im Menschengeschlecht wirklich erreicht wird, Patriotismus ist der Wille, daß dieser Zweck erreicht wird zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder wir selber sind.“¹⁴

Es wäre absurd, eine solche Lehre als das Dogma eines nationalen Egoismus anzusehen, obwohl FICHTE sie nicht ohne ein gewisses Maß an nationalem Stolz auszudrücken vermochte. Der Stolz kleidete sich in die Form der selbstgefälligen Annahme, daß die deutsche Philosophie es der deutschen Nation ermöglicht, eine vollkommener Beziehung zur Gemeinschaft der Menschheit zu erreichen, als dies irgendeiner anderen Nation vergönnt ist. FICHTE war, mit anderen Worten, eines von den zahlreichen törichten Kindern des Lichts, das die Schwierigkeit des Problems, mit dem es sich befaßte, nicht erkannte. In seiner Blindheit vermochte er auch nicht die Bedeutsamkeit der impliziten Verneinung eines Ideals im Denken und Handeln eben desselben Idealisten zu erkennen, der es vertritt.

Auch HEGEL gehört zu den Kindern des Lichts. Gewiß zweifelte er an der Möglichkeit, ein Gesetzesgebäude von universalen Ausmaßen zu errichten, das die Interessen der universalen Gemeinschaft schützen und dem Eigenwillen der einzelnen Nationen Einhalt gebieten würde. Er erklärte:

„Staaten befinden sich mehr in einem natürlichen als rechtlichen Verhältnis zueinander. Es ist deswegen unter ihnen ein fortdauernder Streit vorhanden ... sie müssen sich selbst in ihrem Recht erhalten, sich selbst Recht schaffen und also dadurch miteinander in Krieg geraten.“¹⁵

Beiläufig ist zu bemerken, daß dies eine zutreffende Beschreibung der gegebenen

¹⁴ Johann Gottlieb Fichte, Der Patriotismus und sein Gegenteil, nachgelassene Werke, Bd. III, Seite 226f.

¹⁵ Hegel, Sämtliche Werke, Bd. III, Seite 74f.

internationalen Beziehungen darstellt als sie irgendeiner der bisher erörterten Theoretiker bietet. Aber die Frage ist, ob HEGEL diese tatsächliche Situation als moralisch verbindlich ansah. Seine Meinung war in diesem Punkt zweideutig. Einerseits neigte er dazu, die Forderungen des Staates als endgültig zu betrachten, da er keine Möglichkeit sah, die Struktur der noch unfertigen Gemeinschaft, die dem Staat übergeordnet ist, gesetzlich oder politisch zu vollenden. Andererseits aber glaubte er, daß ein höheres Gesetz über der Nation steht und daß der

„wirkliche und organische Geist eines Volkes sich ... in der Weltgeschichte zum allgemeinen Weltgeist wirklich wird und offenbart, dessen Recht das Höchste ist.“¹⁶

Dieser Geist, glaubte er, „bestellt sich selbst zum absoluten Richter über die Staaten“. Die Nation ist daher politisch, aber nicht moralisch autonom. Dies ist keine Lehre der Mißachtung von Moral. Sie ist eher als gefühlsbetont („sentimental“) zu bezeichnen. HEGEL war der Meinung, daß die Nation, frei von politischen aber nicht von moralischen Bindungen, wenn sie in „Weltgeschichte“ denkt (d. h. sich ihrer Beziehung zur Menschheit völlig bewußt wird), dadurch ihre „konkrete Allgemeinheit“ erfaßt¹⁷. Der Irrtum ist ähnlich dem FICHTEs und dem aller Universalisten, ob naturalistischer oder idealistischer, positivistischer oder romantischer Prägung. Er liegt in dem allzu großen Vertrauen zur Fähigkeit des Menschen, sich über die Selbstsucht zu erheben. Es gibt in der Tat eine solche Fähigkeit. Wenn es sie nicht gäbe, so wäre jede Form von sozialer Harmonie unter den Menschen unmöglich, und die demokratische Version einer solchen Harmonie würde vollends undenkbar sein. Aber derselbe Mensch, der diese Fähigkeit entfaltet, offenbart zugleich die Macht der Selbstsucht in ihren verschiedenen Abstufungen und die Hörigkeit des Geistes ihr gegenüber. Bald steht dieser Egoismus in einem offenen Gegensatz zu dem Ideal, zu dem man sich bekennt oder zu dem Abhängigkeitsgefühl gegenüber höheren und allgemeineren Werten, bald benutzt er das Ideal als sein Instrument.

Diese Tatsache haben einige Pessimisten unserer modernen Kultur erkannt, lediglich um daraus undemokratische und zuweilen äußerst zynische Schlußfolgerungen zu ziehen. Die demokratischen Idealisten nahezu aller Richtungen haben es fertig gebracht, diese offenkundigen Tatsachen in bemerkenswerter Weise unbeachtet zu lassen. So stimmte die demokratische Theorie nicht mit den Tatsachen der Geschichte überein. Dieser schwere Fehler der demokratischen Theorie war in der Glanzzeit der bürgerlichen Periode, solange die Jugendlichkeit und Kraft der demokratischen Zivilisation alle Unrichtigkeiten des Urteilens und Denkens überwand, verhältnismäßig harmlos. In heutiger Zeit aber, da es wichtig geworden ist, alles, was im demokratischen Leben wertvoll ist, davor zu bewahren, mit den unechten Werten der bürgerlichen Zivilisation zerstört zu werden, ist es zugleich notwendig, die Fehler in der demokratischen Theorie von dem zu unterscheiden, was im demokratischen Leben richtig ist.

Quelle: Reinhold Niebuhr, *Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis. Eine Rechtfertigung der Demokratie und eine Kritik ihrer herkömmlichen Verteidigung*, München: Chr. Kaiser, 1947, S. 7-34.

¹⁶ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 33.

¹⁷ Hegel, System der Philosophie, 3. Teil, Philosophie des Geistes, 2. Abteilung, § 552.