

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 46 (1999)

Heft: 1-2

Artikel: Normative Ethik und Politik : Rückfragen an den politischen Realismus (H.J. Morgenthau)

Autor: Beestermöller, Gerhard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761226>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GERHARD BEESTERMÖLLER

Normative Ethik und Politik

Rückfragen an den politischen Realismus (H.J. Morgenthau)

I. Der «politische Realismus» als Herausforderung an die politische Ethik

Zum Wesen der Demokratie gehört die öffentliche Debatte um die richtige Politik. Schon ein flüchtiger Blick in die Zeitungen zeigt, daß immer wieder auch moralische Argumente ins Feld geführt werden. So sehr sich die ethischen Forderungen auch widersprechen, sind sie sich doch implizit in einem Punkt einig: Die Frage nach der richtigen Politik kann letztlich nur im Rahmen ethischer Überlegungen entschieden werden. Nur im Rahmen des holistischen Ansatzes der Ethik ist es möglich, die Fülle der Aspekte zu gewichten und gegeneinander abzuwägen, um so zu einem verantwortlichen Urteil zu finden. Wer sich mit ethischen Argumenten im politischen Diskurs zu Wort meldet, behauptet implizit die Heteronomie der Politik gegenüber der Ethik.

Auch der Anspruch der katholischen Kirche, «politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen» (GS 76), setzt voraus, daß politisches Handeln ethischer Normierung offensteht.

Nun wird die Forderung der Ethik, politisches Handeln zu lenken, nicht nur in der politischen Praxis zurückgewiesen. Von Thukydides über Machiavelli, Hobbes, Nietzsche und Weber zieht sich eine einflußreiche Linie politischer Philosophie durch die abendländische Geistesgeschichte, in der entschieden bestritten wird, daß Politik überhaupt einer an universalen Werten orientierten ethischen Beurteilung offenstehe. Die Staatskunst kenne nur den Maßstab des Erfolges.

Neben dieser Tradition, die sich etwas plakativ als die des «realpolitischen Denkens»¹ bezeichnen läßt, findet sich noch ein zweiter, eigenständiger

¹ «Der Begriff R(ealpolitik) entstand in der konservativen Gegenströmung der 1850er Jahre gegen die als (gescheitert betrachtete) «Ideenpolitik» der Frankfurter Nationalversammlung. Der Ausdruck R(ealpolitik), von Ludwig von Rochau in seiner anonym erschienenen Schrift «Grundsätze der R(ealpolitik)» geprägt, wurde bes. auf die Politik O. von Bismarcks angewendet.» (Artikel: «Realpolitik», in:

Theorieansatz, der für die Autonomie der Politik gegenüber ethischer Steuerung eintritt. Dies ist der sogenannte «politische Realismus». Auch er bestreitet der Kirche das Recht, sich mit ethischen Forderungen in die Diskussion um die richtige Politik zu mischen.

Der Terminus «Realismus» als Qualifizierung eines politikwissenschaftlichen Theorieansatzes geht auf das von Edward H. Carr am Vorabend des Zweiten Weltkrieges veröffentlichte Buch «The Twenty Years Crisis 1919–1939» (1939), zurück. Dort wird die in den 20er Jahren neu entstandene Politikwissenschaft als «ausgeprägt und rückhaltlos utopisch»² gebrandmarkt. Der unbändige Wunsch nach einer Welt ohne Krieg habe den nüchternen Blick auf die Realität vernebelt. Da diese Tagträumerei von der Realität der 30er Jahre eingeholt worden ist, so Carr, ist es an der Zeit, einen Paradigmenwechsel zum «Realismus» einzuleiten: «Der Einfluß der Wirklichkeit auf das Wünschen, welcher in der Entwicklung einer Wissenschaft auf den Zusammenbruch der ersten visionären Projekte folgt und das Ende ihrer besonders utopischen Periode markiert, wird gewöhnlich als Realismus bezeichnet.»³ «Realismus» bedeutet demnach der reflektierte Verzicht auf jedes Wunschdenken, insbesondere auf die Vorstellungen, die Wirklichkeit der Staatenwelt nach (moralisch begründeten) Utopien modellieren zu können.

Mit dem Begriff «politischer Realismus» wird heute üblicherweise eine Vielzahl politikwissenschaftlicher Theorien bezeichnet, deren gemeinsames Grundanliegen darin besteht, die Realität, insbesondere die moralischen Fähigkeiten des Menschen, ohne jedes Wunschdenken schonungslos wahrzunehmen. Der nüchterne Blick führe, so die gemeinsame Überzeugung, zu einer pessimistischen Einschätzung des Menschen, der von einer unbändigen Gier nach Herrschaft getrieben werde. Die zwischenstaatlichen Beziehungen seien nichts anderes als ein Kampf um Macht. Politisches Handeln müsse daher notwendigerweise den Gesetzen des Machtkampfes folgen. Es nach anderen, ethischen Regeln zu beurteilen, verkenne die Eigengesetzlichkeit von Politik.

Der entscheidende Unterschied zum realpolitischen Denken besteht darin, daß der «politische Realismus» sich als eine ethische Position versteht. Ungehemmte, von keinen vorgeblich ethischen Beschränkungen gegängelte Machtpolitik sei die einzig moralisch vertretbare Politik. Die scheinbar widermoralische Forderung nach Autonomie der Politik sei in Wirklichkeit ein Imperativ der praktischen Vernunft.

Die Bedeutung des «politischen Realismus» für die Politikwissenschaft an den amerikanischen Universitäten ist bis heute enorm. «Man hat den

Brockhaus-Enzyklopädie, 19. völlig neubearb. Aufl., Mannheim 1992, Bd. 18. Rochaus Werk erschien 1853.

² CARR, Edward H., *The Twenty Years Crisis. An Introduction to the Study of International Relations*, 3. Aufl., New York 1964, 8; Übersetzung d. Verf.

³ Ibid. 10.

Eindruck» – so der bekannte amerikanische Politikwissenschaftler Stanley Hoffmann –, «als würden die Gelehrten um den Preis für die beste Abhandlung ... über «Das Fortbestehen oder die Aufgabe des «Realismus-Paradigmas» streiten.»⁴ In jüngster Zeit erlebt «realistisches» Gedankengut im sogenannten «neorealismus» eine Renaissance.⁵ Auch steht die amerikanische Außenpolitik unter starkem Einfluß des «politischen Realismus». So sind die beiden großen Architekten der amerikanischen Außenpolitik nach dem Zweiten Weltkrieg dem «politischen Realismus» verhaftet. Dies ist zum einen George Kennan, der Kopf der amerikanischen Eindämmungspolitik (containment), und zum anderen Henry Kissinger, der als Außenminister der Entspannungspolitik zum Durchbruch verholfen hat.⁶ Schließlich stellt sich auch der amerikanische Präsident Bill Clinton in die Tradition «realistischer» Machtpolitik. Während seines Besuches in Moskau 1994 lobte er die Russen als «einen Faktor (instrumental) der Stabilität» in ihrer Nachbarschaft. Dann fügte er hinzu: «Sie werden eher in eines dieser Gebiete in Ihrer Nähe verwickelt sein, genauso wie die Vereinigten Staaten in den letzten Jahren in Panama und Grenada in der Nähe unseres Gebietes involviert waren.»⁷ Diese Äußerung kommt praktisch einer amerikanischen Carte Blanche für Kriege wie in Tschetschenien gleich.

Der theoretische Kopf und eigentliche Begründer der «realistischen» Schule ist der Deutsch-Amerikaner *Hans J. Morgenthau*.⁸ Von ihm stammt auch die These, daß «eine Außenpolitik, die sich vom nationalen Interesse herleite, derjenigen, die von universalen moralischen Prinzipien inspiriert sei, in Wirklichkeit moralisch überlegen»⁹ ist. Der «political realism» Morgenthau stellt eine grundlegende Infragestellung kirchlichen Selbstverständ-

⁴ HOFFMANN, Stanley, *An American Social Science. International Relations*, in: *Daedalus* CVI (Summer 1977), 53; Übersetzung d. Verf.

⁵ Vgl. z.B. KEOHANE, Robert O. (Hg.), *Neorealism and its Critics*, Columbia 1986, sowie BALDWIN, David A., *Neorealism and Neoliberalism. The Contemporary Debate*, Columbia 1993.

⁶ Vgl. SMITH, Michael J., *Realist Thought from Weber to Kissinger*, Louisiana 1990, 165ff.

⁷ Zitiert nach BRZEZINSKI, Zbigniew, *The Premature Partnership*, in: *Foreign Affairs* 2 (1994), 70; Übersetzung d. Verf.

⁸ Zur Bedeutung Hans J. Morgenthau für die Entwicklung des «politischen Realismus» vgl. KINDERMANN, Gottfried-Karl Hans J., «Morgenthau und die theoretischen Grundlagen des politischen Realismus. Eine Einführung», in: MORGENTHAU, Hans J., *Macht und Frieden. Grundlegung einer Theorie der internationalen Politik*, Gütersloh 1963 (dt. Übersetzung zu «*Politics among Nations*», 3. Aufl., New York 1960); SMITH, *Realistic Thought* 15ff. (s. Anm. 6); HOLLIS, Martin/SMITH, Steve, *Explaining and Understanding International Relations*, Oxford 1990, 20ff., und GADDIS, John Lewis, *International Relations Theory and the End of the Cold War*, in: *International Security* 17 (1992/93), 5–58, 6ff.

⁹ MORGENTHAU, Hans J., *In Defense of National Interest. A Critical Examination of American Foreign Policy*, New York 1951, 39; Übersetzung d. Verf.

nisses dar. Indem Morgenthau allen Versuchen, politisches Handeln anderen Regeln als denen des Kampfes um Macht zu unterwerfen, mit ethischen Argumenten entgegentritt, bestreitet er den Anspruch des Lehramtes, Politik aus ethischer Perspektive kritisch begleiten zu können. Es geht hier also nicht um Ethik versus Machtpolitik, sondern um die innerethische Bewertung des zügellosen Strebens nach Macht.

Dieser Herausforderung durch Hans J. Morgenthau möchte ich mich im Folgenden stellen. Dazu möchte ich zunächst seine Kernthese vom moralischen Imperativ zur ungezügelten Macht- und Interessenpolitik darlegen.

II. Hans J. Morgenthaus Ethik der Machtpolitik

Hans J. Morgenthau wurde 1904 in Coburg als einziger Sohn jüdischer Eltern geboren.¹⁰ Ihm widerfuhr das schon fast typische Schicksal eines deutschen Juden, dem der heraufziehende Antisemitismus der 20er Jahre die Kindheit verdunkelte, dem die Nazis ein in jeder Hinsicht reiches bürgerliches Umfeld mit entsprechender Zukunftsperspektive über Nacht zerschlugen und der nur mit dem nackten Leben entfliehen konnte, um sich in der Ungewißheit und Schutzlosigkeit einer Emigrantenexistenz durchzuboxen. Von Kindesbeinen an war Morgenthau ein Spielball von Mächten, die sich keinen Deut um Recht und Moral scherten.

Die entscheidenden Studienjahre, in denen Morgenthau die Grundlagen seines Denkens legte, fallen in die große Krise des Liberalismus der 20er und 30er Jahre. Die Euphorie der Intellektuellen über die liberale Weimarer Verfassung sowie über deren Gegenstück auf internationaler Ebene, den Völkerbund, kann kaum unterschätzt werden. Endlich schien die Vernunft die Geschichte unter ihre Herrschaft zu bekommen, die große aufklärerische Hoffnung auf ewigen Frieden Wirklichkeit zu werden. Beide Institutionen erwiesen sich aber zunehmend als wirkungslose Dompteure der menschlichen Bosheit und Machtgier. Die Verarbeitung dieser Erfahrung prägte das geistige Klima jener Jahre, in denen Morgenthau die entscheidende intellektuelle Prägung erhielt.

Schon während seiner ersten Semester las der Student aus Coburg das gesamte Werk Nietzsches, den er als den «Gott seiner Jugend»¹¹ bezeichnete. Er belegte Seminare zum Denken Max Webers, und im Frankfurter Hause Sinzenheimers hatte er Umgang mit Paul Tillich, Martin Buber, Carl Men-
nicke, Hendrik de Man und Friedrich Giese. Auch fand er Zugang zur «Casa
Marxa», dem Frankfurter Institut für Sozialforschung, wo er Max Hork-
heimer, Franz Oppenheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Friedrich

¹⁰ Zur Vita Morgenthaus vgl. die ausgezeichnete Biographie von FREI, Christoph, Hans J. Morgenthau. Eine intellektuelle Biographie, 2. Aufl., Bern 1994 (St. Galler Studien zur Politikwissenschaft 15).

¹¹ Tagebuch, 4. Mai 1928, zit. nach FREI, Hans J. Morgenthau, 101, (s. Anm. 10).

Pollock, Karl Landauer und Erich Fromm begegnete. Morgenthau's Doktorvater war Karl Strupp. Von Carl Schmitt erhielt Morgenthau ein Glückwunschschreiben zu seiner Dissertation.¹² In Genf arbeitete er mit Paul Guggenheim und Hans Kelsen zusammen.¹³

Morgenthau hatte also das große Glück, das geistige Ringen der großen deutschen Denker um die Enttäuschungen der republikanischen Hoffnungen im persönlichen Kontakt mitzuerleben. In diesem Milieu fand Morgenthau die Fragestellung, die ihn zeitlebens nicht mehr losließ: Welches sind die Realisationsbedingungen von Recht und Moral in einer Welt, die so ist, wie sie ist?

1. *Wie kommen Normen zur Geltung?*

Morgenthau's Habilitationsschrift steht unter dem bezeichnenden Titel: «La Réalité des Normes. En Particulier des Normes du Droit International»¹⁴. Damit ist das Grundthema seines Lebens benannt. Wie können Normen gegenüber einzelnen Menschen und insbesondere gegenüber ganzen Staaten zur Geltung gebracht werden? Dies hielt er für die Grundfrage der Politikwissenschaft schlechthin. Ihre Aufgabe bestehe darin, die Kräfte zu erkennen, «die der menschlichen Natur innewohnen. ... Um die Gesellschaft zu verbessern, muß man vor allem jene Gesetze verstehen, denen sie gehorcht.»¹⁵

Um diese Aufgabe mit wissenschaftlichem Anspruch zu erfüllen, muß, so Morgenthau, sich die Politikwissenschaft als eigenständiger Forschungszweig mit eigener Methode etablieren. Ganz in Analogie zu anderen Wissenschaften muß sie hierfür ein anthropologisches Konstrukt kreieren, den «politischen Menschen», der vom Streben nach Macht erfüllt ist: «Der politische Realist denkt in den Begriffen eines als Macht verstandenen Interesses, so wie der Ökonom in den Begriffen eines als Wohlstand verstandenen Interesses ... denkt.»¹⁶

Der Politikwissenschaftler bleibt sich dabei selbstverständlich der Tatsache bewußt, daß es den «homo politicus» nicht gibt, so wie der «homo oeconomicus» nicht existiert. Dennoch hat erst das Konstrukt eines nur am wirtschaftlichen Erfolg orientierten Menschen eine Theorie der Ökonomie

¹² 1929 kam es zu einer Begegnung zwischen Morgenthau und Schmitt in dessen Privatwohnung. In seinem «Fragment of an intellectual Autobiography» notiert Morgenthau 1976: «Die Enttäuschung war total. Als ich die Treppe von Schmitt's Wohnung hinunterging, machte ich am Treppenabsatz zwischen den Etagen halt und sagte zu mir selbst: «Nun bin ich dem schlechtesten lebenden Menschen begegnet.» (Zitiert nach FREI, Hans J. Morgenthau, 170, Anm. 10; Übersetzung d. Verf.)

¹³ FREI, Hans J. Morgenthau, 42ff. (s. Anm. 10).

¹⁴ MORGENTHAU, Hans J., *La Réalité des Normes. En Particulier des Normes du Droit International*, Paris 1934.

¹⁵ Morgenthau, *Macht und Frieden*, 49 (s. Anm. 8).

¹⁶ Ibid. 57.

möglich und ökonomische Prozesse steuerbar gemacht. Mittels der Fiktion eines «homo politicus» soll es möglich werden, auch politische Prozesse wissenschaftlich zu analysieren und politisch zu beherrschen.

2. Der «homo politicus»

Der alles andere dominierende Wesenszug des «homo politicus» liegt in einem unbändigen «animus dominandi, d(em) Verlangen nach Macht», das die «Wurzel aller Konflikte»¹⁷ ist. In bewußter Abhebung von Hobbes¹⁸ weist Morgenthau die These zurück, dieses Machtstreben entspringe der Lebensangst des Menschen. Denn dies würde bedeuten, daß die Machtgier in dem Maße nachließe, in dem sich der Mensch seines Lebens sicher sein könne. Das Streben nach Macht ist aber derart tief in der menschlichen Natur verwurzelt, daß der Mensch nicht eher zur Ruhe findet, bis er den letzten seiner Art unter seine Herrschaft gebracht hat.

Der Grund für die Maßlosigkeit der Machtsucht besteht darin, daß sie nicht einem Mangel des «politischen Menschen» entspringt, sondern der überschäumenden Lebenskraft seines Bewährungstriebes. Die Menschen sind von dem unbändigen Drang erfüllt, ihr Können und ihre Macht sich und anderen zu beweisen. Zu den Objekten, die dem Menschen hierzu dienen, gehören eben auch andere Menschen. Die Tragik des «politischen Menschen» besteht darin, daß seine moralischen Kräfte nicht stark genug sind, seine Gier nach Macht über andere auf Dauer in Schranken zu halten. «Der Mensch kann nicht hoffen, gut zu sein, sondern er muß zufrieden sein, nicht zu böse zu sein.»¹⁹

¹⁷ MORGENTHAU, Hans J., *Scientific Man versus Power Politics*, Chicago 1946, 192; Übersetzung d. Verf.

¹⁸ Vgl. hierzu die zutreffende Kritik FREIS, Hans J. Morgenthau, 134 (s. Anm. 10), an der häufig zu findenden These, Morgenthau bewege sich in den gedanklichen Bahnen von Hobbes.

¹⁹ *Scientific Man versus Power Politics*, 192 (s. Anm. 17). Zur Übermächtigkeit des «amor dominandi» nach Morgenthau siehe KINDERMANN, G.-K., Morgenthau und die theoretischen Grundlagen einer Theorie der internationalen Politik, 24ff. (s. Anm. 8). Kindermann macht deutlich, daß Morgenthau zwar unter dem Einfluß Reinhold Niebuhrs steht, den man als den Theologen des «politischen Realismus» bezeichnen kann, sich andererseits aber von dem amerikanischen Theologen abhebt. Aufgrund seines theologischen Interesses gibt sich Niebuhr nicht mit einem anthropologischen Konstrukt zufrieden, sondern fragt nach der wahren Natur des Menschen. Für ihn drängt die menschliche Natur zwar nach «Erfüllung im Leben anderer». Aber: «Sie erfolgt in zwei grundverschiedenen, einander jedoch auch ergänzenden Formen menschlichen Verhaltens: einerseits in der Selbstentäußerung als höchster Form des Gemeinschaftstriebes; andererseits aber kann der Wille zur Selbstverwirklichung die Form des Machttriebes bzw. des Willens zur Macht annehmen» (25). Insofern ist Niebuhrs Theologie offen für die christlichen Grundwahrheiten von guter Schöpfung, Sündenfall, Erlösung und Gnade. Diese

Für Morgenthau Ethik der Machtpolitik ist nun entscheidend, daß sich die Machtgier der «politischen Menschen» ungebrochen auf die von ihnen gebildeten Staaten überträgt. Auch Staaten werden von dem übermächtigen Drang nach Macht beherrscht. Dabei ist es unbedeutend, wie sie innerlich verfaßt sind und welchen selbstlosen Zielen sie sich verpflichtet fühlen mögen. Denn die Verfügung über Macht ist die Voraussetzung jeglichen Erfolges. Daher geht es in der Politik immer nur um Macht. «Woodrow Wilson wollte die Welt für die Demokratie gewinnen, die Nazis ... die Welt erobern. Alle bedienten sich der Macht, um diese Ziele zu erreichen, alle beteiligten sich daher am Spiel der internationalen Politik»²⁰.

Es läuft nun also alles auf die Frage hinaus, wie die negative Urgewalt des «homo politicus» wenigstens halbwegs eingedämmt werden kann und ein möglichst herrschaftsfreies Zusammenleben möglich wird. Erstaunlicherweise korrespondiert aber der Parallelität der Problemstellungen auf nationaler und internationaler Ebene ein entgegengesetzter Lösungsansatz.

So fordert Morgenthau auf der einen Seite, dem widersittlichen Machtstreben des einzelnen Menschen durch ethisch begründete Normen Schranken zu ziehen. Auf der anderen Seite weist er jeden Versuch, gegen das staatliche Machtstreben mit ethisch begründeten Forderungen zu Felde ziehen zu wollen, als realitätsfremd vehement zurück. Der Grund hierfür liegt für ihn in den verschiedenen gearteten Verhältnissen in den modernen Nationalstaaten einerseits und zwischen ihnen andererseits. In einem Nationalstaat verfügt die Moral über die notwendigen Institutionen, um ihre Ansprüche mit Macht gegenüber den «politischen Menschen» zur Geltung zu bringen. Da die souveräne Nation hingegen keine Bindungen über sich anerkennt, sind normative Restriktionen gegenüber dem Machtstreben der Staaten zur Wirkungslosigkeit verurteilt. Unter diesen Bedingungen besteht das geringstmögliche Übel in einem Gleichgewicht der Mächte, die sich – jede für sich – nur vom Eigeninteresse an nationaler Machtentfaltung leiten ließen. Nur eine Politik, die sich ganz am nationalen Eigenwohl orientiert, kann daher sittlich verantwortet werden. Dies soll nun entfaltet werden.

3. Die Macht ethischer Restriktionen im Nationalstaat

Für Morgenthau bestehen grundsätzlich drei Wege, auf denen der Anspruch der Moral den Sieg über den Machtdrang des Menschen davontragen kann, nämlich durch individuelle «Ethik, gesellschaftliche Moral und Recht»²¹. Diese Institutionen können innerhalb der Nationalstaaten den Machtdrang der Menschen bändigen, weil sie hier über Sanktionsinstanzen verfügen. Das innerstaatliche Recht zieht dem zügellosen Herrschaftsstreben des Men-

Perspektive wird von Morgenthau zwar nicht negiert, aber doch (legitimerweise) ausgeblendet.

²⁰ MORGENTHAU, Macht und Frieden, 70 (s. Anm. 8).

²¹ Ibid. 199.

schen Schranken, da die Staaten über eine klare gesetzliche Ordnung und eine sie vollziehende Strafjustiz verfügen. Auf diese Weise werden die kriminellen Energien in Schach gehalten.

Eine weitere Macht, die die Herrschaftsgier des «homo politicus» auf ein gemeinschaftsverträgliches Maß zurückdrängt, bildet die individuelle Moral des einzelnen. Deren Sanktionsinstanz ist das Gewissen, daß mit «Furcht vor Verdruß»²² droht, falls seine Forderungen übertreten werden. Das Gewissen übt aber nur dann eine gemeinschaftsermöglichende Funktion aus, wenn die sich in ihm artikulierende Vorstellung gelungenen Zusammenlebens von denen geteilt wird, die zu einer Gemeinschaft gehören. Eine Gemeinschaft gewissenhaftester Menschen, von denen jeder ein anderes Ideal vom menschlichen Zusammenleben verfolgt, kann nicht funktionieren. Die Nation erfüllt nun nicht nur die Bedingungen gemeinsamer moralischer Vorstellungen, sondern ist geradezu deren Quelle. «Die Nation versieht die Köpfe und Herzen der Menschen mit Erfahrungen» und deutet diese. Daher definiert die Nation die «Ethik und Ziele, die von den Menschen in Wahrheit verfolgt werden.»²³

Schließlich gibt es noch eine dritte Macht, die das gemeinschaftliche Verhalten der Menschen in Grenzen zu halten hilft, nämlich die gesellschaftliche Moral. Deren Sanktionsinstanz ist die öffentliche Meinung. Die Gesellschaft zwingt mittels einer von allen geteilten Entrüstung diejenigen, die gegen den Anstand verstoßen, sich den gesellschaftlichen Normen entsprechend zu benehmen.

Diese Ausführungen werden vielleicht schon vermuten lassen, warum Morgenthau Recht, Sitte und Moral für inadäquate Instrumente erachtet, um die Machtgier auf internationaler Ebene zu temperieren. Die gleiche Institution, die normative Einschränkung des einzelnen Menschen garantiert, führt zu der Machtlosigkeit ethischer Begrenzung im internationalen Leben: der souveräne Nationalstaat.

4. Die Machtlosigkeit der Moral gegenüber dem Nationalstaat

Für Morgenthau bildet die Abkapselung der europäischen Völker in Nationen das entscheidende Hindernis, die Machtpolitik der Staaten anderen Maßstäben als den Gesetzen des Machtkampfes zu unterstellen. Der Absolutheitsanspruch des souveränen Nationalstaates duldet keine Sanktionsinstanz für Recht, Sitte und Moral.

a) Die Machtlosigkeit des Völkerrechts: Das innerstaatliche Recht kann seine Funktion, die Freiheit der Bürger zu schützen, nur erfüllen, weil es nicht den Bürgern selbst, sondern unabhängigen, gewaltenteilig organisierten Institutionen anvertraut ist. Derartige Institutionen existieren nicht in

²² MORGENTHAU, *La Réalité des Normes*, 59, Anm. 14 zitiert nach C. FREI, Hans J. Morgenthau (s. Anm. 10), 144; Übersetzung d. Verf.

²³ MORGENTHAU, *Macht und Frieden*, 241, Anm. 8.

der Welt der souveränen Staaten. Vielmehr entsteht das Völkerrecht durch internationale Verträge, eine Jurisdiktion oberhalb der Staaten gibt es nur insofern, als die Staaten sich ihr freiwillig unterwerfen werden. Und die Exekution des Völkerrechts ist gänzlich in die Hand der Staaten gelegt: «Wie der einzelne Staat sein eigener Gesetzgeber und der Schöpfer seiner eigenen Gerichte und deren Rechtsprechung ist, ist er auch sein eigener Vollstreckungs- und Polizeibeamter.»²⁴

Da es nun in der Natur der Staaten liegt, rücksichtslos ihre Macht mehr zu wollen, ist das Völkerrecht bei ihnen in schlechten Händen. Vielmehr werden die Staaten im *ius gentium* nur ein weiteres, willkommenes Instrument im Kampf um Macht erblicken: Die Staaten «werden die Bestimmungen des Völkerrechts natürlicherweise im Hinblick auf ihre partikularen und divergierenden Konzeptionen des nationalen Interesses interpretieren und anwenden. Sie werden sie natürlicherweise für die Unterstützung ihrer jeweiligen Außenpolitik einsetzen.»²⁵

b) Die Machtlosigkeit von Sitte und Moral: Noch folgenschwerer als der Zerfall des mittelalterlichen orbis in souveräne Staaten ist die Herausbildung des Nationalbewußtseins in den Staaten. Verstanden sich noch die vornationalen Staaten als eine internationale Gemeinschaft, die auf einem moralischen Bewußtsein mit supranationalem Charakter beruhte, entwickelte sich der Nationalstaat zunehmend zu einer «moralisch selbstgenügsame(n) ... Gemeinschaft»²⁶, in der sich, sozusagen mit moralischer Souveränität, ein eigenes, in sich abgeschlossenes Ethos herausbildete. Die Konsequenz hieraus ist, daß es zwar weiterhin moralische Abstrakta gibt, die von allen als verpflichtend anerkannt werden. Deren normative Konkretisierung geschieht aber in den Nationen auf je eigene, von einander erheblich abweichende Weise. Daher existieren keine supranational anerkannten Standards für das Verhalten der Staaten. «In der Politik ist die Nation und nicht die Menschheit die höchste Tatsache.»²⁷

c) Das Fehlen von allen geteilter Maßstäbe für das internationale Zusammenleben von Staaten hat auch verheerende Folgen für die Bändigung der Staaten durch eine Weltöffentlichkeit. Denn ohne eine weltweit anerkannte politische Ethik kann es keine moralisch autorisierte Weltöffentlichkeit geben, deren einstimmiger Urteilsspruch Staaten ächten und so in Schranken weisen kann: «Eine öffentliche Weltmeinung, die die Außenpolitik nationaler Regierungen begrenzt, ist eine bloße Forderung. Die Wirklichkeit des internationalen Lebens zeigt so gut wie keine Spur davon.»²⁸

²⁴ Ibid. 262f.

²⁵ Ibid. 250.

²⁶ Ibid. 224.

²⁷ Ibid. 241.

²⁸ Ibid. 241.

Hier wird nun deutlich, warum Morgenthau so vehement jeden Versuch abwehrt, das Verhalten der Staaten im internationalen Verkehr moralischen Maßstäben zu unterwerfen. Denn moralische Kriterien sind immer nur Ausdruck des partikularen Ethos einer Nation. Die Moral verfügt auf internationaler Ebene nicht mehr über die koordinierende Funktion, die sie in den Staaten wahrnimmt. Wer daher das Verhalten von Staaten seinen moralischen Maßstäben unterwerfen will, ist ein moralischer Imperialist und in der Gefahr in ein kriegstreiberisches Kreuzfahrertum zu entgleisen. Führt doch die Gleichsetzung der je eigenen Moral mit der Moral schlechthin zu «jener Verzerrung des Urteils, die in blindem Kreuzzugseifer Nationen und Zivilisationen zerstört – im Namen sittlicher Grundsätze, Ideale oder Gottes»²⁹.

Es zeigt sich also zusammenfassend, daß für Morgenthau die Moral auf internationaler Ebene nicht die Funktion wahrnehmen kann, die sie in den Staaten ausübt, nämlich mittels durchsetzungsfähiger Sanktionsinstanzen den «amor dominandi» des «homo politicus» auf ein gemeinschaftsfähiges Maß zurückzudrängen. Wie aber können dann Normen in der internationalen Gemeinschaft zur Geltung gebracht werden?

5. Die «balance of power» als Selbstbändigung der Nationalstaaten

Die beste Lösung für den internationalen Frieden würde, so Morgenthau, darin bestehen, eine Art Weltregierung zu errichten, die mit den gleichen Herrschaftskompetenzen ausgestattet ist wie die Staaten nach innen. Diese Lösung scheitert aber am Widerstand der Staaten. Die einzige realisierbare Möglichkeit, den «amor dominandi» der Staaten zu bändigen, besteht daher darin, daß sich die Staaten in ihrem widersittlichen Streben gegenseitig neutralisieren. Dies ist der Zustand des Gleichgewichts der Mächte. Das Mächtegleichgewicht wird somit zum Substitut einer moralischen Sanktionsinstanz von hohem ethischen Wert. Denn indem es Krieg zwischen den Staaten verhindert, sichert es den Fortbestand des Nationalstaates, der moralischen Gegenmacht zum «amor dominandi» im einzelnen Individuum.

Für Morgenthau's ethische Hochschätzung ungezügelter Machtpolitik ist entscheidend, daß für ihn mit dem «Streben mehrerer Nationen nach Macht ... zwangsläufig eine Konstellation, die als Gleichgewicht der Mächte bezeichnet wird»³⁰, entsteht. Die Machtwaage pendelt sich sozusagen von allein ein, wenn die Staaten ihr Machtgewicht in die Schalen werfen. Zum rechten Verständnis dieses Gedankens darf man allerdings nicht außer Acht lassen, daß für Morgenthau Machtpolitik einer inhärenten, quasi moralischen Mäßigung folgt, die sich im Prinzip des «geringsten Übels»³¹ artikuliert. Damit ist gemeint, daß Staaten in ihrem widersittlichen Machtstreben die Frei-

²⁹ Ibid. 56.

³⁰ Ibid. 145

³¹ MORGENTHAU, Scientific Man versus Power Politics, 202 (s. Anm. 17).

heit anderer Staaten nicht mehr verletzen sollen, als es zur Verfolgung ihres nationalen Interesses notwendig ist.

Wenn also einem Staatsmann mehrere Wege offenstehen, um die Machtinteressen seines Staates zu realisieren, soll er den wählen, auf dem die Interessen der anderen Staaten am wenigsten beschnitten werden. Auf diese Weise würde der Machtpolitiker anderen Nationen «Gerechtigkeit erweisen»³². Machtpolitik steht somit nicht nur im Dienst der eigenen Nation, sondern in gewisser Weise auch aller anderen. Das Prinzip des «geringeren Übels» stellt eine der Machtpolitik innewohnende Beschränkung dar, weil gerade ein machthungriger Staat kein Interesse daran hat, den Widerstand anderer Staaten mehr als unbedingt notwendig herauszufordern oder Feindschaften zu pflegen. Insofern führt gerade eine Politik des nationalen Interesses die Staaten dazu, nach Möglichkeit Frieden untereinander zu halten.

Eine Politik also, die sich ganz und gar von ihrem nationalen Machtinteresse leiten läßt, ist für Morgenthau moralisch geboten: Nationalstaatliche Machtpolitik steht zugleich im Dienst aller Nationen, der Quelle und dem Garant moralischer Normen überhaupt.

III. Rückfragen

In Anlehnung an Kant könnte man Morgenthaus Anliegen so formulieren: Selbst für Völker von Teufeln ist das Problem der Friedenssicherung lösbar, wenn sie nur Verstand haben. Nur die konsequente Verfolgung der eigenen Interessen führt zu einer halbwegs stabilen internationalen Ordnung. Es läßt sich aber die Frage aufwerfen, ob Morgenthau nicht doch vorderhand den «homo politicus» moralisch sozusagen anreichert, um ihn friedensfähig zu machen. So gehört es für Morgenthau zur klugen Machtpolitik, das geringste Übel zu wählen, also die Interessen anderer Staaten nicht in einem größeren Umfang zu verletzen, als es für den eigenen Machterhalt notwendig ist.

Nach welchen Kriterien soll aber ein Staatsmann den Interessen anderer Staaten gerecht werden, ja sie überhaupt wahrnehmen können, wenn er ganz dem Horizont des Interessen- und Werteverständnisses seiner Nation verhaftet ist? Die Forderung, die Interessen anderer Staaten abzuwägen, setzt in Wirklichkeit eine supranationale Moral voraus, die die gleichen Bedingungen erfüllen muß wie die binnennationale Moral, nämlich ein Zusammenleben zu koordinieren. Andernfalls würde auch eine Politik nach dem Prinzip des geringsten Übels keinen Frieden in der Welt der Staaten bewirken können.

Morgenthaus Machtpolitik impliziert nicht nur supranational anerkannte Wertmaßstäbe, sondern auch ein moralisches Verpflichtungselement. Die Forderung, dem Prinzip des geringsten Übels zu folgen, impliziert als Imperativ einen Appell an die Moralität des Staatsmannes und läßt sich nicht als eine Spielregel des Machtkampfes begründen. Warum auch sollte ein «homo

³² MORGENTHAU, Macht und Frieden, 57 (s. Anm. 8).

politicus» auf die Idee kommen, die Interessen einer kleinen Nation, die keine Bedrohung seiner Macht mobilisieren kann, in irgendeiner Weise zu berücksichtigen? Der «homo politicus» Morgenthau verfügt de facto über ein höheres moralisches Bewußtsein und mehr Tugendhaftigkeit, als er per definitionem haben dürfte.

Hier scheint mir die entscheidende Schwäche im Morgenthausehen Denken zu liegen. Indem er sich über die ethischen Ingredienzen seiner Theorie hinwegtäuscht, stößt er nicht zu einem wirklichen politischen Realismus vor, der nach den Realisationsbedingungen ethischer Normen in der Welt fragt, so wie sie wirklich ist. So wie Morgenthau zu Recht dem Liberalismus vorwirft, die Realisierungsbedingungen normativer Vorgaben zu idealisieren, so muß er sich umgekehrt den Vorwurf gefallen lassen, die Gesetze der Macht mit deren Zielsetzung zu identifizieren.

Schließlich ist Morgenthau «Realismus» keineswegs so ausschließlich wirklichkeitsverhaftet, wie er glauben machen möchte. Woher weiß Morgenthau, daß Machtpolitik, die nur durch das Prinzip des geringsten Übels gezügelt wird, zu einem stabilen Gleichgewicht der Mächte führt? Wer nach den Realisationsbedingungen von Normen fragt, kommt gar nicht darum herum, plausible Vermutungen über Tendenzen in der Geschichte anzustellen.

Faßt man diese beiden Kritikpunkte zusammen, könnte der Anspruch der katholischen Kirche auch im Rahmen des politischen Realismus diskutabel werden, «kraft ... ihrer Universalität ein ganz enges Band zwischen den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften und Nationen zu bilden» (GS 43). Dabei sieht Kirche ihre weltverbindende Kraft zum einen in ihrem Auftrag, ethische und anthropologische Grundwahrheiten wie z. B. die Würde und Grundrechte der Person zu hüten und einzufordern. Zum anderen erhebt die Kirche den Anspruch – und dies ist für die Auseinandersetzung mit Morgenthau entscheidend –, auf der Ebene der konkreten normativen Inhalte im Vollzug ihrer universalen Solidargemeinschaft eine Art Weltethos zu entwickeln. Ein derartiges universales Weltethos bedeutet gerade nicht, die Vielfalt der Traditionen der Völker zu eliminieren. «Vielmehr fördert und übernimmt es [das Gottesvolk] Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind» (GS 43).

Zweifellos wird man Morgenthau These vom Fehlen einer supranationalen Handlungsgemeinschaft nicht gänzlich zurückweisen, wenn man sie als Kritik an der Realität der Kirche liest. Sicherlich ist die hochherzige Selbstverpflichtung des Konzils noch bei weitem nicht erfüllt, «die Nöte unserer Zeit nach Kräften zu lindern, und zwar nach alter Tradition der Kirche nicht nur aus dem Überfluß, sondern auch von der Substanz» (GS 88). Nicht akzeptiert werden kann allerdings die von Morgenthau vorgetragene Behauptung, zu der moralischen Souveränität der Nationen gäbe es letztlich

nur die Alternative der Nivellierung der Vielfalt der Ethoi in einer Art Welt-nationalstaat als «eine(r) supranationalen Gemeinschaft von Individuen»³³.

Hier rächt sich, daß Morgenthau nicht über eine Wertskala nachdenkt, ohne die sein Prinzip des geringsten Übels leer bleibt. Daher kann er die Herausbildung der Nationalstaaten nur negativ als Sicherheitsproblem und nicht positiv als Realisierung des Selbstbestimmungsrechts der Völker wahrnehmen. Im Grunde scheitert Morgenthau an der gleichen Stelle wie die von ihm etwas abschätzig als Idealismus bezeichnete liberale Hoffnung auf eine Friedenssicherung durch uneigennützige Solidarität der Staaten. Realismus und Idealismus gelingt es nicht, Sicherheit und Freiheit miteinander zu vereinen. Während sich nämlich der Idealismus auf die Freiheit fixiert³⁴, opfert Morgenthau die Freiheit der Sicherheit. Beides sind letztlich inhumane Wege.

³³ Ibid. 417.

³⁴ Vgl. hierzu BEESTERMÖLLER, Gerhard, Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenze der Kriegsächtung durch Staatensolidarität, Stuttgart 1995 (Theologie und Frieden, 10).