

**DIE IDEE
DER STAATSRÄSON
IN DER NEUEREN GESCHICHTE**

VON

FRIEDRICH MEINECKE

Sprich, wie geschicht's, daß rastlos erneut
die Bildungen schwanken,
Und die Ruhe besteht in der bewegten
Gestalt? Schiller

3. durchgesehene Auflage



**UND VERLAG VON R. OLDENBOURG
MÜNCHEN UND BERLIN 1929**

Arendt
JC
131
.M4

Inhalt.

	Seite
Einleitung	I
Erstes Buch. Das Zeitalter des werdenden Absolutismus.	
Erstes Kapitel. Machiavelli	31
Zweites „ Die ersten Gegner des Machiavellismus in Frankreich: Gentillet und Bodin	61
Drittes „ Botero und Boccalini	81
Viertes „ Campanella	113
Fünftes „ Die Verbreitung der Lehre von der Staats- räson in Italien und Deutschland	147
Sechstes „ Die Lehre von den Interessen der Staaten im Frankreich Richelieu's.	
1. Die Anfänge und der Discours von 1624	183
2. Herzog Heinrich von Rohan	203
Siebentes „ Gabriel Naudé	246
Zweites Buch. Das Zeitalter des reifen Absolutismus.	
Erstes Kapitel. Blick auf Grotius, Hobbes und Spinoza .	259
Zweites „ Pufendorf	279
Drittes „ Courtilz de Sandras	304
Viertes „ Rousseau	320
Fünftes „ Friedrich der Große	340
Drittes Buch. Machiavellismus, Idealismus und Historismus im neueren Deutschland.	
Erstes Kapitel. Hegel	427
Zweites „ Fichte	461
Drittes „ Ranke	469
Viertes „ Treitschke	488
Fünftes „ Rückblick und Gegenwart	511
Personenregister	543

EINLEITUNG.

Das Wesen der Staatsräson.

Staatsräson ist die Maxime staatlichen Handelns, das Bewegungsgesetz des Staates. Sie sagt dem Staatsmanne, was er tun muß, um den Staat in Gesundheit und Kraft zu erhalten. Und da der Staat ein organisches Gebilde ist, dessen volle Kraft sich nur erhält, wenn sie irgendwie noch zu wachsen vermag, so gibt die Staatsräson auch die Wege und Ziele dieses Wachstums an. Sie kann diese nicht willkürlich wählen, sie kann sie auch nicht allgemeingültig und gleichförmig für alle Staaten angeben, denn der Staat ist auch ein individuelles Gebilde mit eigentümlicher Lebensidee, in dem die allgemeinen Gesetze der Art modifiziert werden durch eine singuläre Struktur und durch eine singuläre Umwelt. Die „Vernunft“ des Staates besteht also darin, sich selbst und seine Umwelt zu erkennen und aus dieser Erkenntnis die Maximen des Handelns zu schöpfen. Sie werden immer zugleich einen individuellen und einen generellen, einen beharrlichen und einen veränderlichen Charakter an sich tragen. Sie werden sich fließend verändern mit den Wandlungen im Staate selbst und in seiner Umwelt, sie werden aber auch der dauernden Struktur des individuellen Staates ebenso wie den dauernden Lebensgesetzen aller Staaten entsprechen müssen. Aus dem Sein und Werden erwächst so immer ein durch Erkenntnis vermitteltes Sollen und Müssen. Der Staatsmann muß, wenn er von der Richtigkeit seiner Erkenntnis überzeugt ist, ihr gemäß handeln, um sein Ziel zu erreichen. Die Wahl der Wege zum Ziele ist bei der singulären Beschaffenheit von Staat und Umwelt beschränkt. Streng genommen dürfte nur ein Weg zum Ziele, nämlich der beste im Augenblick mögliche, jedesmal in Frage

kommen. Es gibt für jeden Staat in jedem Augenblicke eine ideale Linie des Handelns, eine ideale Staatsräson. Sie zu erkennen ist das heiße Bemühen des handelnden Staatsmannes wie des rückschauenden Historikers. Alle historischen Werturteile über staatliches Handeln sind nicht anderes als Versuche, das Geheimnis der wahren Staatsräson des betreffenden Staates zu entdecken.

Nur solange der Staatsmann schwanken kann, welches sie sei, kann er wählen. Nur zu oft ist diese Wahl ausgeschlossen, und ein einziger schmaler Weg zum Heile zwingt den Handelnden in seine Bahn. Die Staatsräson wird so zum tiefen und schweren Begriffe der Staatsnotwendigkeit. Die eigentümliche Lebensidee des individuellen Staates muß sich also entfalten innerhalb eines ehernen Zusammenhanges von Ursachen und Wirkungen. Frei und selbständig zu leben heißt für den Staat nichts anderes, als den Gesetzen zu folgen, die seine Staatsräson ihm diktiert.

Sein und Sollen, Kausalität und Idee, Freiheit und Notwendigkeit, Generelles und Individuelles — wir sind mitten in den Problemen, welche die moderne Philosophie so leidenschaftlich bewegen. Der Historiker, dem es auf ein anschauliches Verstehen ankommt und der die erschöpfende Untersuchung der hinter seinen Problemen sich erhebenden logischen und metaphysischen Fragen dem Philosophen überlassen muß, kann darüber nur folgendes sagen.

Voran tritt in allem Handeln nach Staatsräson allerdings ein strenger und lückenloser Kausalzusammenhang zutage, so deutlich und anschaulich wie nur irgend sonst im historischen Leben. Zwingende Motive der Selbsterhaltung und des Wachstums des Staates treiben den Staatsmann zu Handlungen, die einen individuellen und einen generellen Charakter zugleich tragen. Einen individuellen insofern, als sie einen ganz einzigartigen, der momentanen Lage sich anpassenden, so nie wieder zu begehenden Weg zum Ziele suchen und dabei gerade die geltenden allgemeinen sittlichen Gesetze und positiven Rechtsatzungen zuweilen überschreiten. Einen generellen Charakter aber insofern, als ein dauernder, allen Staaten gemeinsamer Grundtrieb sie hervorbringt. Das Individuelle im Handeln nach Staatsräson erscheint so als notwendiger Ausfluß eines

generellen Prinzips, notwendig, weil die fließende Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Lebens, weil insbesondere die labile Situation eines um seine Existenz kämpfenden Staates inmitten ebenso labiler Staaten zur feinsten Modifizierung und Individualisierung des generellen Triebes zwingt. So fügt sich denn sowohl das Individuelle wie das Generelle im Handeln nach Staatsräson, zunächst wenigstens, reibungslos in den allgemeinen Kausalzusammenhang des Geschehens ein.

Aber der besondere Kausalzusammenhang, den es in sich bildet, ist zugleich ein Zweck- und Wertzusammenhang, ein teleologischer Zusammenhang. Der Staatsmann will bestimmte Ziele und Werte realisieren. Welcher Art sind sie? Woher stammen sie? Indem man sie zu analysieren und abzuleiten versucht, treten nun erst die Schwierigkeiten hervor. Das Wohl des Staates und der in ihm beschlossenen Volksgemeinschaft ist, so heißt es, Wert und Ziel, und Macht, Machtbehauptung, Machterweiterung das unentbehrliche, unbedingt zu beschaffende Mittel dafür. Unbedingt insofern auch, als es erforderlichenfalls, nach vieler Meinung wenigstens und nach einer häufigen, immer wieder geübten Praxis, auch ohne Rücksicht auf Moral und positives Recht zu beschaffen ist. Aber dadurch erheben sich sofort die Zweifel, wie weit man gehen darf in dieser Rücksichtslosigkeit, und die Lehren und Anschauungen darüber gingen und gehen weit auseinander. Der Satz, daß die dem Staate notwendige Macht unbedingt, das heißt mit allen Mitteln zu beschaffen sei, wird von den einen behauptet, von den andern bestritten. Sittliche Werturteile komplizieren hier also das einfache, kausal lückenlose Bild vom Handeln nach Staatsräson, das wir zuerst gewonnen.

Es gibt neben dem Werte des Staatswohls eben noch andere hohe Werte, die ebenfalls Unbedingtheit beanspruchen. Von ihnen kommen hier in Betracht das Moralgesetz und die Rechtsidee. Ja, das Staatswohl selber wird nicht nur durch Macht, sondern auch durch ethische und rechtliche Werte gesichert, und letzten Endes kann auch die Macht durch Erschütterung der moralischen und rechtlichen Werte bedroht werden. Demnach kann sowohl die Achtung vor Moral und Recht an sich, also ein rein ideales Motiv, als auch die wohlverstandene Rücksicht auf das Wohlsein des Staates, in der

spezifisch und unzweideutig im Sinne der Staatsräson handelt? Genau dieselben dunklen Probleme stellen sich wieder ein, dieselben undurchsichtigen Übergangszonen im Empfinden, Wollen Denken und Handeln tauchen wieder auf. Denn treibt ihn wirklich nur das als sittlicher Wert empfundene Staatswohl, die bange Sorge um Existenz, Zukunft und Lebensbedingungen des ihm anvertrauten Staates? Liegt hier nur ein Konflikt divergierender sittlicher Pflichten, nicht auch ein Einbruch außersittlicher Motive vor? Das Streben nach Macht ist ein urmenschlicher, ja vielleicht animalischer Trieb, der blind um sich greift, bis er äußere Schranken findet. Und wenigstens beim Menschen beschränkt er sich nicht auf das, was zum Leben und Gedeihen unmittelbar notwendig ist, sondern man genießt mit Lust die Macht an sich und in ihr sich selbst und seine gesteigerte Persönlichkeit.¹⁾ Die Pleonexie ist neben dem Hunger und der Liebe der gewaltigste, elementarste und wirksamste Trieb des Menschen, und derjenige ferner, der über die Befriedigung bloßer körperlicher Bedürfnisse hinausführend, die Gattung Mensch zu geschichtlichem Leben erweckt hat. Denn ohne die rohen, mit Schrecken und Grauen durchwirkten Machtzusammenballungen vorzeitlicher Despoten und Herrscherkasten wäre es nicht zur Gründung von Staaten und zur Erziehung der Menschen für große überindividuelle Aufgaben gekommen. Allerdings auch nicht durch sie allein wäre es dazu gekommen, denn auch irgendwelche, wenn auch noch so rohe und primitive Wertideen geistiger und sittlicher Art mußten dazu mitwirken.²⁾ Kratos und Ethos zusammen bauen den Staat und machen Geschichte. Aber wie dunkel und problematisch ist nun das Verhältnis der beiden zueinander auf jeder Stufe der Entwicklung und insbesondere im Handeln des Staatsmanns. Wir fragen nochmals: Wie weit erstreckt sich in dieses hinein der bloße Machttrieb, die Lust zu herrschen, der Ehrgeiz, — wie weit wird der Machttrieb gezügelt durch

¹⁾ Vgl. Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 290.

²⁾ Die bisherige positivistisch gerichtete Forschung hat dafür allerdings kein volles Verständnis bewiesen. Vgl. Vierkandt, Das Heilige in den primitiven Religionen, Dioskuren Bd. I, der für das Gebiet der Religion hier neue Wege geht und die Existenz eines wirklichen religiösen Sinnes bei den Naturvölkern nachweist.

„zwangsläufig“ bestimmt sei. Ein hoher Grad von kausaler Notwendigkeit, den der Handelnde selber sogar als absolute, unentrinnbare, eherner Notwendigkeit aufzufassen und aufs tiefste zu empfinden pflegt, gehört also zum innersten Wesen des Handelns nach Staatsräson.

Aber dieser kausale Hergang ist, wie wir sagten, auch immer zugleich ein durch Zwecke bestimmter, ein teleologischer Hergang. Die Welt der Werte leuchtet auf, die der elementaren Gewalten tritt zurück, wenn wir uns dieser Seite der Staatsräson zuwenden. Wo sie sich steigert zur höchsten ihr möglichen Form, da wird Macht nicht mehr erstrebt um ihrer selbst willen, sondern lediglich als unentbehrliches Mittel zum Zwecke des Gemeinwohls, der physischen, sittlichen und geistigen Gesundheit der Volksgemeinschaft. Ein hochsittliches Ziel, — aber das Mittel, es zu erreichen, ist und bleibt dabei grob und elementar. Es ist, christlich gesprochen, der Sünde unterworfen und dem Mißbrauche nur zu leicht ausgesetzt. Aber immerhin kann doch derjenige Staatsmann, der aus »Staatsnotwendigkeit« glaubt Recht und Sitte verletzen zu müssen, vor dem Forum des eigenen Gewissens sich sittlich gerechtfertigt fühlen, wenn er nach seiner subjektiven Überzeugung dabei in erster Linie an das Wohl des ihm anvertrauten Staates gedacht hat. So weit hinein vermag bis in die innersten Falten eines problematischen Handelns die Welt der Werte adelnd zu leuchten. Aber problematisch und zwiespältig bleibt dieses Handeln dennoch, weil die bewußte Verletzung von Sitte und Recht unter allen Umständen, aus welchen Motiven sie auch erfolgen mag, ein sittlicher Schmutzleck bleibt, eine Niederlage von Ethos in seinem Zusammenhausen mit Kratos. So fließt das Handeln nach Staatsräson zwischen Licht und Finsternis andauernd hin und her.

Und das Mittelstück dieses Weges ist erst recht von Licht und Finsternis zugleich beherrscht. Denn Staatsräson fordert zunächst und vor allem eine hohe Rationalität und Zweckmäßigkeit im politischen Handeln. Sie fordert vom Staatsmanne, daß er sich dazu erziehe und menschlich umbilde, daß er sich selbst beherrsche, daß er seine Affekte und persönlichen Zu- und Abneigungen unterdrücke und ganz in der sach-

stens für uns nicht verständlich ist. Wir lassen die schwierige und dunkle Frage nach dem Verhältnis der organischen Gebilde und Entelechien der Natur zu denen der Geschichte beiseite, weil uns hier nur das wichtigste und lebenskräftigste dieser geschichtlichen Gebilde, nämlich der Staat beschäftigt. Die Staatsräson ist seine Lebensidee, seine Entelechie. Fassen wir noch einmal ihren Entwicklungsgang, der vom Dunkel zum Lichte emporsteigt, ins Auge.

Auf zwei Quellen läßt sich ihr Ursprung zurückführen, auf den persönlichen Machttrieb der Herrschenden und auf das Bedürfnis des beherrschten Volkes, das sich beherrschen läßt, weil es Gegenleistungen dafür empfängt, und das durch seine eigenen latenten Macht- und Lebenstribe auch die der Herrschenden mit nährt. Herrschende und Beherrschte werden dabei umschlungen durch ein gemeinsames Band, durch das menschliche Urbedürfnis nach Gemeinschaft. Es liegt nun im Wesen der einmal gewonnenen Macht über ein Volk, daß sie gepflegt werden muß, um erhalten zu werden. So wie sie da ist, muß sie organisiert werden. So wie sie organisiert ist, wird sie eine selbständige Größe, ein überindividuelles Etwas, für das man sorgen, dem man dienen muß, dem voran derjenige dienen muß, der sie gesucht und erstrebt hat. Der Herrscher verwandelt sich in den Diener seiner eigenen Macht. Die Zwecke der Macht beginnen die persönliche Willkür zu beschränken, die Geburtsstunde der Staatsräson hat geschlagen.

Man hat mit Recht darauf hingewiesen¹⁾, daß, obwohl es eigentlich im Wesen der Macht liegt, blind zu walten, ein blindes und regelloses Walten der Macht im Leben dennoch eine seltene Ausnahme bildet. Blind sich ergießende Macht zerstört sich selber, sie muß irgendwelchen zweckmäßigen Regeln und Normen folgen, um sich zu erhalten und zu wachsen. Klugheit und Gewalt müssen sich also im Gebrauche der Macht vereinigen. So bildet sich jenes utilitarische Mittelstück im Wesen der Staatsräson, das wir charakterisierten, immer wieder bedroht und gelockert durch die natürliche Blindheit und Grenzenlosigkeit des elementaren Machttriebes, immer wieder zusammengefügt durch eine zwingende Einsicht in das, was

¹⁾ Vierkandt, Machtverhältnis und Machtmoral, 1916, S. 8.

gunsten dadurch, daß diese Rückfälle ins Naturhafte nicht bloß aus der persönlichen Schwäche der Menschen, die Träger einer solchen Organisation sind, fließen, sondern daß sie zugleich auch durch die Struktur und das Lebensbedürfnis der Organisation selbst mitverursacht werden. Jede andere legale Gemeinschaft und Genossenschaft, von der Kirche an bis zum gewöhnlichen Vereine, beruht in ihrer Verfassung auf der Forderung ausnahmsloser Geltung idealer Normen. Werden sie verletzt, so sündigen die einzelnen gegen den Geist des Institutes, aber dieser Geist selbst bleibt davon unberührt und fleckenlos rein. Zum Wesen und Geiste der Staatsräson aber gehört es gerade, daß sie sich immer wieder beschmutzen muß durch Verletzungen von Sitte und Recht, ja allein schon durch das ihr unentbehrlich erscheinende Mittel des Krieges, der trotz aller rechtlichen Formen, in die man ihn kleiden mag, den Durchbruch des Naturzustandes durch die Normen der Kultur bedeutet. Der Staat muß, so scheint es, sündigen. Wohl lehnt sich die sittliche Empfindung gegen diese Anomalie wieder und wieder auf, — aber ohne geschichtlichen Erfolg. Das ist die furchtbarste und erschütterndste Tatsache der Weltgeschichte, daß es nicht gelingen will, gerade diejenige menschliche Gemeinschaft radikal zu versittlichen, die alle übrigen Gemeinschaften schützend und fördernd umschließt, die damit auch den reichsten und mannigfaltigsten Kulturgehalt umfaßt und die deshalb allen übrigen Gemeinschaften eigentlich voranleuchten müßte durch die Reinheit ihres Wesens.

Die abstumpfende Gewohnheit und das mehr oder minder klare Gefühl, hier vor unübersteigbaren Schranken der Menschheit vielleicht zu stehen, machen diese Lage für die Mehrzahl der Menschen erträglich. Die historische Besinnung aber darf sich ebensowenig wie die philosophische und religiöse mit der achselzuckenden Hinnahme dieser Lage begnügen. Die Historie kann zwar der Kultur nicht dadurch dienen, daß sie selber positive Normen und Ideale des Handelns aufstellt. Sie folgt vielmehr ausschließlich dem Ideale der reinen Kontemplation, dem Werte der Wahrheit. Sie würde ihn gefährden und zur Tendenzhistorie herabsinken, wenn sie sich unmittelbar auch zum Diener des Guten und Schönen machen wollte. Mittelbar bleibt sie es doch, weil mittelbar überhaupt alle geistigen

kommen an ist
"organisch"

Werte des Lebens füreinander wirken. Und sie wirken eben dadurch am tiefsten und fruchtbarsten für einander, daß sie zunächst und entschlossen nur sich selber zu realisieren streben. Die historische Betrachtung des Problems der Staatsräson, die wir versuchen wollen, hat sich also von aller moralisierenden Absicht freizuhalten. An der moralischen Wirkung wird es dann hinterdrein schon nicht fehlen.

So gilt es noch einmal, aber bestimmter als bisher, sich darüber klar zu werden, warum gerade der Staat, der Wächter des Rechtes, obgleich er ebenso wie jede andere Gemeinschaft auf unbedingte Geltung von Recht und Sitte angewiesen ist, sie in seiner Lebensführung nicht durchführen kann. Zum Wesen des Staates gehört die Macht, er kann ohne sie seine Aufgabe, das Recht zu wahren und die Volksgemeinschaft zu schützen und zu fördern, nicht erfüllen. Alle anderen Gemeinschaften bedürfen seiner Macht, um sich ungestört zu entfalten und die Bestie im Menschen niederzuhalten. Er allein besitzt diese Macht im vollen, physische und geistige Mittel umfassenden Umfange. Eben deswegen nun, weil alle anderen Gemeinschaften, zwar angewiesen auf den Gebrauch von Macht, doch ihrem Wesen nach nicht berufen und geeignet sind, eigene physische Macht zu haben, bleiben sie auch freier von den Versuchungen der Macht. Die Macht ist zwar nicht „an sich böse“, wie Schlosser und Burckhardt gemeint haben, sondern naturhaft und indifferent gegen gut und böse. Wer sie aber in Händen hat, steht in andauernder sittlicher Versuchung, sie zu mißbrauchen und über die Grenzen, die Recht und Sitte ziehen, auszudehnen. Das haben wir, als wir das Handeln nach Staatsräson untersuchten, genügend gesehen. Man kann es einen Fluch nennen, der auf der Macht liegt, — er ist unabwendbar. Eben deswegen also, weil der Staat elementarer, naturhafterer Mittel bedarf als jede andere Gemeinschaft, hat er es von Hause aus schwerer als sie, sich radikal zu versittlichen.

Aber diese radikale Versittlichung der übrigen Gemeinschaften bedeutet ja keineswegs, daß ihre Praxis fleckenlos rein wird, sondern lediglich, daß ihre Normen und Prinzipien des Handelns es sind. Warum kann es nicht auch der Staat wenigstens zu dieser Reinheit seiner Normen und Bewegungs-

gesetze bringen? Warum gibt es nicht wenigstens eine saubere Theorie des staatlichen Lebens, wenn auch die Praxis unsauber bleiben mag? Man hat wohl eine solche saubere Theorie, die den Staat konsequent unter das Sittengesetz und Rechtsgebot stellt, wieder und wieder aufzustellen versucht, aber wie schon gesagt, ohne geschichtlichen Erfolg. Wer die Theorie des staatlichen Handelns aus dem eigenen geschichtlichen Wesen des Staates zu gewinnen versucht, was doch wohl geschehen muß, stößt immer wieder auf jene Bruchstelle im Handeln nach Staatsräson, wo anscheinend eine Zwangsgewalt den Staat über Recht und Sitte hinausführt. Sie liegt im Handeln des Staates nach außen, nicht nach innen. Im Innern des Staates kann die Staatsräson mit Recht und Sitte im Einklang bleiben, weil es möglich und durchführbar ist, weil keine andere Macht die des Staates daran hindert. Das war nicht immer so, das ist erst ein Ergebnis geschichtlicher Entwicklung. Solange die Staatsgewalt nicht alle physische Macht im Innern in ihrer Hand konzentriert hatte, solange sie mit rivalisierender oder opponierender Macht im Innern zu ringen hatte, war sie auch in der Versuchung, ja sogar nach ihrer Meinung oft in der Zwangslage, sie mit unrechtlichen und unsittlichen Mitteln zu bekämpfen. Und jede Revolution, die sie niederkämpfen hat, erneuert noch heutigentags diese Versuchung, nur mit dem Unterschiede, daß eine feinere sittliche Empfindung ihr entgegenwirkt und die Form der Ausnahmegesetzgebung es ermöglicht, die ungewöhnlichen Machtmittel, deren der Staat in solchen Lagen bedarf, zu legalisieren. Jedenfalls aber liegt es auch im eigensten Interesse des Staates, dem Rechte, das er gibt, selber zu gehorchen und die bürgerliche Moralität im Innern durch sein eigenes Beispiel zu pflegen. Sitte, Recht und Macht können so im Innern des Staates harmonisch für einander arbeiten.

Nicht aber können sie das in seinem Verhältnis zu anderen Staaten. Recht kann nur gewahrt werden, wenn eine Macht existiert, die dazu imstande und bereit ist, es zu wahren. Andernfalls tritt der naturhafte Zustand ein, in dem jeder sein eigenes vermeintes Recht mit den Machtmitteln, über die er verfügt, zu erstreiten versucht. Über Staaten, sagt Hegel, gibt es keinen Prätor, der Recht sprechen und durch Macht durch-

setzen könnte. Er würde auch nicht wissen, nach welchem Gesetzbuche er Recht sprechen sollte, denn die miteinander streitenden Lebensinteressen der Staaten spotten in der Regel der Unterordnung unter allgemein anerkannte Rechtssätze. Damit ist der elementaren Machtergießung der Staaten gegeneinander das Tor geöffnet, und alle sittlichen Versuchungen des Machttriebs erhalten freieren Spielraum. Die Staatsräson aber erweist nun in dieser Lage wieder ihre innere Duplizität und Zwiespältigkeit, denn sie muß eben die elementaren Gewalten, denen sie die Zügel lockert, auch fürchten. Die freier entbundene Macht soll, wo die Staatsräson genau geübt wird, eigentlich nur das Mittel sein, um die Lebensnotwendigkeiten des Staates, die auf rechtllichem Wege nicht zu sichern sind, mit Gewalt durchzusetzen. Aber dieses Mittel, einmal befreit von den rechtlichen Fesseln, droht sich zum Selbstzweck aufzuwerfen und den Staat über die Grenze dessen, was er notwendig bedarf, hinüberzureißen. Die Exzesse der Machtpolitik setzen dann ein, das Irrationale überwuchert das Rationale. Jene bloße technische Nützlichkeit, die, wie wir erörterten, gleichsam das kernhafte Mittelstück der Staatsräson bildet, hat eben nicht Kraft genug, um die elementaren Triebe der Macht immer wirksam zu hemmen. Aber vielleicht hat sie immer noch mehr Kraft dazu als die ethischen Ideen, die der Staatsräson, wenn sie zu ihrer höchsten Gestalt kommt, hinzuwachsen. Nützlichkeits- und Sittlichkeitsmotive zusammenwirkend konnten im Leben der Staaten untereinander bisher jedenfalls nicht mehr erzeugen als das prekäre Gebilde des Völkerrechtes und das mindestens ebenso prekäre Gebilde des modernen Völkerbundes. Und trotz Völkerrecht und Völkerbund gehen die Exzesse der Machtpolitik derjenigen Staaten, die kein Forum und keinen Mächtigeren über sich zu fürchten haben, bis zur heutigen Stunde weiter.

Gewiß sind im Laufe der Jahrhunderte auch noch weitere Wandlungen im Wesen und Geist der Machtpolitik eingetreten, die man, wenn auch nicht ausschließlich, auf die Wirkung sittlicher Ideen zurückführen kann. Aber es kann die Frage aufgeworfen werden, ob nicht alles, was an Veredlung und Humanisierung der Machtpolitik und ihres wichtigsten Mittels, des Krieges, erreicht ist, wieder aufgewogen wird

durch andere verhängnisvolle Wirkungen der Zivilisation, das heißt der fortschreitenden Rationalisierung und Technisierung des Lebens. Die Beantwortung dieser Frage gehört wie alles, was erst nach Aufhellung des Entwicklungsganges der Idee der Staatsräson gesagt werden kann, an den Schluß unserer Darstellung.

Wohl aber muß hier jene Zwangsgewalt, die die Staatsräson in dem Zusammenleben der Staaten miteinander über die Grenzen von Recht und Sitte hinausführt, noch genauer ins Auge gefaßt werden. Der Staat, sagten wir, muß sich sein vermeintliches Recht und Existenzbedürfnis hier selber verschaffen, weil kein anderer es ihm verschafft, weil keine richtende und schlichtende Staatsgewalt über Staaten besteht. Warum kann nun nicht das wohlverstandene Interesse der Staaten selber, zusammenwirkend mit ethischen Motiven, sie dazu veranlassen, sich zu vereinbaren, freiwillig die Methoden ihrer Machtpolitik zu beschränken, Recht und Sitte einzuhalten, die Institutionen des Völkerrechtes und Völkerbundes zu voller und befriedigender Wirksamkeit auszubauen? Weil keiner dem andern über den Weg traut. Weil jeder vom andern tief überzeugt ist, daß er nicht in allen Fällen und ausnahmslos die vereinbarten Schranken einhalten, sondern in gewissen Fällen doch wieder seinem natürlichen Egoismus folgen werde. Der erste Rückfall in böse Sitten, den ein Staat in seiner Sorge und Angst um das eigene Wohl beginge und erfolgreich beginge, würde das Unternehmen wieder erschüttern und den Kredit der ethischen Politik zerstören. Selbst wenn man die auswärtige Politik des eigenen Staates mit ethisch einwandfreien Mitteln leiten wollte, müßte man doch immer auf der Hut sein, daß der andere es einmal nicht tue, und würde in solchem Falle sich selber sofort nach dem *Satze à corsaire corsaire et demi* vom sittlichen Gebote dispensiert fühlen, — wodurch dann das alte, uralte Spiel von neuem wieder beginnen würde.

Eine tiefe, bis ins Instinktive zurückreichende, durch die geschichtliche Erfahrung bestätigte pessimistische Überzeugung von der Unverbesserlichkeit der staatlichen Lebewesen also ist es, die eine Reform anscheinend unmöglich macht. Der Idealist wird sie immer wieder fordern und als möglich erklären.

Der verantwortlich handelnde Staatsmann, selbst wenn er von Hause aus Idealist war, wird unter dem Drucke seiner Verantwortung für das Ganze immer wieder in den Zweifel an ihrer Möglichkeit und in eine diesem Zweifel entsprechende Handlungsweise hineingedrängt werden. Wieder erkennen wir, daß die »Staatsnotwendigkeit«, die die Fesseln des Rechts und der Sitte abstreift, eine ethische und eine elementare Seite zugleich hat und daß der Staat ein Amphibium ist, das in der ethischen und in der natürlichen Welt zugleich lebt. Auch jeder Mensch und jedes menschliche Gebilde ist ein solches Amphibium. Aber sie stehen unter dem Zwange des Staates, der jeden Mißbrauch natürlicher Triebe, wenigstens soweit er die Gesetze verletzt, rächt. Jedoch der Staat selbst steht nun wieder unter dem Zwange, Gebrauch und Mißbrauch eines natürlichen Triebes in einem Atem üben zu müssen.

* * *

Wir haben das problematische Wesen der Staatsräson so darzustellen versucht, wie es sich dem heutigen Auge zunächst bietet. Haben wir recht gesehen, so haben wir hier eine Idee vor uns, die als solche den geschichtlichen Wandlungen in hohem Grade entrückt ist, aber in allen geschichtlichen Wandlungen an erster Stelle mitwirkt, — eine zeitlose Begleiterin und Führerin aller Staaten, die von Menschenhand geschaffen sind, ein Funke, der auf jeden neu entstehenden Staat überspringt, der auch innerhalb desselben Staates, wenn durch eine Revolution ein Wechsel in der Person und Art der Macht-haber eintritt, von den alten auf die neuen Herren überspringt. Irgendwie wird überall nach Staatsräson regiert, treten deshalb auch die Probleme und Gegensätze, die im Handeln nach Staatsräson stecken, hervor. Der Inhalt dieses Handelns wechselt, die Form, d. h. das Gesetz dieses Handelns bleibt und wiederholt sich unaufhörlich. Und da die Staatsräson einen naturhaften und einen werthhaften Faktor in sich vereinigt, so kann sich das Verhältnis zwischen beiden Faktoren fortwährend verschieben und bald mehr der eine, bald der andere Faktor dominieren.

Ist aber, so fragt der historische Sinn, auch das nur ein zeitloses Auf und Ab, oder gibt es hier organische Entwick-

lungen? Inwieweit ist überhaupt die Staatskunst zeitlos, inwieweit wandelbar und entwicklungsfähig? Wir halten diese Frage, die unseres Wissens so noch nicht gestellt ist, für sehr fruchtbar, aber auch für sehr schwer zu beantworten, wenn man gleich eine allgemeine und umfassende Antwort verlangt. Aber als heuristisches Mittel angewandt, um in der staatlichen Entwicklung der einzelnen Kulturgemeinschaften und Völker das Generelle und Wiederkehrende vom Individuellen und Einmaligen zu scheiden, wird sie wertvolle Dienste leisten können.

Und da tritt nun ein bestimmtes und überaus wichtiges Verhältnis zwischen dem zeitlosen Kerne der Staatskunst und Staatsräson und ihren zeitgeschichtlich wandelbaren Auswirkungen gleich hervor. Zeitlos und generell ist der staatliche Egoismus, Macht- und Selbsterhaltungstrieb, das Staatsinteresse — wandelbar, einmalig und individuell sind die konkreten Staatsinteressen, die dem Staate aus seiner besonderen Struktur und Lagerung inmitten anderer Staaten erwachsen. Auch innerhalb ihrer gibt es wieder solche von größerer und geringerer Wandelbarkeit. Einzelne sind derart eng mit dem Charakter des einzelnen Volkes und seiner geographischen Lage verknüpft, daß sie als konstant so lange gelten müssen, als dieses Volk an dieser Stelle der Erde wohnt. Das gilt etwa von dem Kampfe um die Rheingrenze, der zwischen Galliern und Germanen von Cäsars Tagen bis heute geführt wird. Andere durch geographische Lage und Volksart bestimmte Interessen können zuweilen erst wirksam werden, wenn innere und äußere Wandlungen es auslösen, so etwa das Seeherrschaftsinteresse des englischen Volkes, das im Mittelalter noch schlummerte, und die weltwirtschaftliche Expansion des deutschen Volkes nach 1871. Wieder andere Interessen scheinen ausschließlich aus der geographischen Lage zu fließen und gehen deswegen über auf die jeweiligen Völker und Staaten, die nacheinander dieselben Regionen beherrschen. So erneuert sich von jeher eine Rivalität um die Beherrschung des Adriatischen Meeres zwischen den Staaten, die nördlich, östlich und westlich desselben dominieren, und der jugoslawische Staat ist in die Rolle Österreich-Ungarns und der Habsburger, die einst die Republik Venedig bedrohten, eingetreten.

Neben solchen durch Jahrhunderte hindurch wirkenden, mehr oder minder zwangsläufigen Grundinteressen und Tendenzen der Staaten gibt es dann wieder solche, die in raschen Wandel geraten können und der steten Umgestaltung ausgesetzt sind, wie Quecksilberkugeln, die in der einen Lage auseinanderrollen, in der andern sich wieder agglomerieren. Freundschaften und Feindschaften zwischen Staaten sind, wenn nicht etwa jene konstanteren Grundinteressen wirken, in der Regel nicht von unbedingter Art. Wie weit darf man etwa einen Gegner, den man um eines bestimmten Machtzweckes willen bekämpft, schwächen, ohne befürchten zu müssen, daß der Bundesgenosse, der dabei mithilft, durch die politische Vernichtung des Gegners übermächtig werde und sich aus einem Freunde in einen Rivalen verwandle? Zwischen den Gegnern selbst bestehen so oft im Augenblicke höchster Spannung schon geheime Interessengemeinschaften, die wie verborgene Springfedern das Gesamtspiel der Kräfte mit regeln. Diese sind es dann in erster Linie, die zusammenwirkend mit der geistigen Macht einer aus gleichartigen Wurzeln erwachsenen Kultur und Religion ein Gemeinschaftsleben der abendländischen Völker konstituieren, das aber von ganz anderer Art ist als jede andere Gemeinschaft, weil in ihm der Egoismus der einzelnen immer stärker ist als der Gemeinschaftsgedanke, weil Freundschaft und Feindschaft zwischen den Genossen sich immer durchkreuzen und durcheinander fließen. Immerhin aber ist dieses abendländische Gemeinschaftsleben kräftig genug, um gewisse gemeinsame Grundinteressen aller Glieder zu erzeugen, die sich nun wieder mit ihren egoistischen Sonderinteressen auf die mannigfachste und labilste Weise legieren und amalgamieren. Es entspringt aus dem unruhigen Auf- und Niedergehen der Wagschalen im Sturme der Ereignisse vor allem der gemeinsame Wunsch nach größerer Ruhe und Stetigkeit der Machtverhältnisse, nach einem „Gleichgewichte“ der Macht innerhalb der durch Freundschaft und Feindschaft miteinander verknüpften abendländischen Staatenwelt. Das Ideal eines solchen „Gleichgewichtes“ wird von allen gemeinhin brünstig bekannt, von jedem aber egoistisch interpretiert im Sinne der eigenen Atemfreiheit und Wachstumsmöglichkeit. So daß dann doch dieses Gleichgewicht, kaum erreicht, auch schon wieder zerfällt.

Ewig zerstört, es erzeugt sich ewig die drehende Schöpfung,
Und ein stilles Gesetz lenkt der Verwandlungen Spiel.

Dieses Gesetz, das Gemeinschaft und Egoismus, Krieg und Frieden, Tod und Leben, Dissonanz und Harmonie ineinander schlingt, ist in seinen letzten metaphysischen Tiefen überhaupt nicht zu erkennen, in seinem Vordergrund aber trägt es die Züge der Staatsräson. Und in der Ausgestaltung und bewußten Pflege all dieser singulären, flüssigen und doch auch wieder konstanten Machtinteressen kommt die Staatsräson des einzelnen Staates erst zu ihrer vollen Erscheinung, zu ihrer Individualisierung. Damit gibt sie dem Staate selbst sein individuelles Gepräge. Individualität bildet sich dadurch, daß ein bestimmtes inneres Lebensgesetz Teile der Außenwelt anzieht oder abstößt und die von ihr angezogenen Teile zu einer singulären Einheit verbindet. Aus der Herzwurzel der Staatsräson bilden sich die individuellen Staaten. Die Lehre von der Staatsräson ist also eine Schlüsselwissenschaft für Geschichte und Staatslehre überhaupt.

Die moderne Geschichtswissenschaft hat von ihr bisher einen reicheren Gebrauch gemacht als die Staatslehre, die noch immer vielfach unter den Nachwirkungen der alten absolutierenden Methode steht, nach dem besten, dem idealen und normalen Staate, statt nach dem konkreten und individuellen Staate zu fragen. Die individuellen Gebilde der geschichtlichen Menschheit, gleichzeitig aber auch ihren zeitlosen Kern, das Generelle in ihren Lebensgesetzen, das Universale in ihren Zusammenhängen zu erfassen, ist Wesen und Aufgabe des modernen Historismus. Damit tritt nun ein wichtiger Zusammenhang zwischen der Idee der Staatsräson und dem modernen Historismus hervor. Das Handeln nach Staatsräson hat nämlich dem modernen Historismus den Weg bahnen helfen. Es hat zu einer Zeit, deren Denken über den Staat noch befangen war von dem naturrechtlichen Ideale des besten Staates, gewissermaßen schon praktische Historie treiben gelehrt. Während das Denken über den Staat die verschiedenen individuellen Erscheinungsformen des Staates nach zeitlos gültigen Maßstäben beurteilte, dabei aber im letzten Grunde eben von der Frage nach dem besten Staate geleitet wurde, kümmerte sich der handelnde Staatsmann

um den besten Staat überhaupt nicht, sondern nur um die Staaten, wie sie zurzeit wirklich waren. Er mußte annehmen, daß dasselbe Gesetz der Staatsräson, das sein eigenes Handeln beherrschte, auch die Handlungsweise der Nachbarn und Rivalen beherrsche, nur eben modifiziert und individualisiert durch die besonderen Verhältnisse ihres Staates. Diese zu erkunden, um damit das Bewegungsgesetz dieses Staates herauszufinden, mußte einmal, wenn die Staatskunst Fortschritte machte, sein Bemühen werden. Das Handeln nach Staatsräson gelangte also verhältnismäßig früh zu einer Art des Sehens und Erkennens, die dem modernen historischen Erkennen schon verwandt war. Das moderne historische Erkennen aber profitierte deshalb auch wieder von der Staatsräson, von ihrer Ausstrahlung in der Lehre von den Interessen der Staaten, die seit dem 17. Jahrhundert von solchen, die der Staatskunst nahestanden, als praktische Hilfswissenschaft derselben gepflegt wurde.

* * *

In zwei Knotenpunkten verdichteten sich also die Fäden unserer bisherigen Untersuchung, in dem Problem des Verhältnisses der Politik zur Moral und in der Feststellung eines Zusammenhanges zwischen Politik und Historie, zwischen der Idee der Staatsräson und der Idee des Historismus. Daneben ergab sich die Aufgabe, die Wandlungen der Staatskunst mit ihrem Neben- und Ineinander zeitloser und zeitgeschichtlicher Bestandteile zu untersuchen. Wir überlassen die erschöpfende Lösung dieser Aufgabe anderen Händen, stellen die beiden ersten Probleme voran und halten es für berechtigt, sie nebeneinander durch die Jahrhunderte der neueren Geschichte zu verfolgen, weil von vornherein eine Wechselwirkung zwischen ihnen zu vermuten ist. Bald wird dabei der Schwerpunkt mehr auf das eine, bald mehr auf das andere Problem zu liegen kommen. Um des ungeheuren Stoffes Herr zu werden; begnügen wir uns mit einem Auswahlverfahren. Eine Geschichte der Staatsräson und der Staatsinteressen im vollen Umfange schreiben zu wollen, hieße eine allgemeine politische Geschichte unter bestimmten Gesichtspunkten versuchen. Die handelnden Politiker würden in ihr dominieren,

die großen politischen Systeme eines Karls V., Richelieus, Cromwells, Friedrichs des Großen, Napoleons und Bismarcks müßten geschildert und die Bindeglieder zwischen ihnen dürften nicht vernachlässigt werden. Es müßte tiefer greifend auch die verschiedene Stärke untersucht werden, in der die Staatsräson zu verschiedenen Epochen und in den verschiedenen Kulturen gewirkt hat. Warum hat sie gerade in den neueren Jahrhunderten des Abendlandes eine so ungemaine plastische Kraft und Flüssigkeit, während sie zu anderen Zeiten und in anderen Kulturen oft mehr zu Beharrungszuständen des geschichtlichen Lebens führte? Der rational geleitete Großstaat, neben dem rationalen Großbetriebe das bezeichnendste Gebilde des modernen Europäismus¹⁾, würde dabei in seinen geistigen Wurzeln bloßgelegt werden. Aber die Idee der Staatsräson selbst würde mehr in ihren geschichtlichen Auswirkungen als in ihrer bewußten Erfassung als Idee erscheinen. Wohl würde es auch an charakteristischen Bekenntnissen der Handelnden über die sie leitende Idee nicht fehlen, aber zur konsequenten gedanklichen Auseinandersetzung mit ihr haben sie sich meist nicht gemüßigt gefühlt. Die Geschichte der Idee der Staatsräson schreiben, heißt dagegen gerade die gedankliche Durchdringung und Erfassung der Staatsräson im Wandel der Zeiten untersuchen. Früher pflegte man diese Aufgabe, die bisher nur wenig versucht worden ist, zur Geschichte der politischen Theorien zu rechnen und diese selbst in dogmengeschichtlicher Art als eine Aufeinanderfolge von Lehrmeinungen, lose verbunden mit der allgemeinen Geschichte, zu behandeln. Diese blasse und verflachende Art genügt uns heute nicht mehr. Ideengeschichte muß vielmehr als ein wesentliches, unentbehrliches Stück der allgemeinen Geschichte behandelt werden. Sie stellt dar, was der denkende Mensch aus dem, was er geschichtlich erlebt, gemacht hat, wie er es geistig bewältigt, welche ideellen Konsequenzen er daraus gezogen hat, gewissermaßen also die Spiegelung der Essenz des Geschehens in Geistern, die auf das Essentielle des Lebens gerichtet sind. Deshalb sind es aber auch keine bloßen Schattenbilder und graue Theorien, sondern Lebens-

¹⁾ Vgl. Troeltsch, Historismus, I, 720.

blut der Dinge, aufgenommen in das Lebensblut von Menschen, die berufen sind, das Wesentliche ihrer Zeit auszusprechen. Die Ideologie eines bedeutenden Denkers, erwachsen aus den Erlebnissen seiner Zeit, ist wie der Tropfen Rosenöl, der aus Hunderten von Rosen gewonnen wird. Durch Verwandlung des Erlebten in Ideen erlöst sich der Mensch vom Drucke des Erlebten und schafft die neuen Kräfte, die das Leben gestalten. Ideen sind die höchsten Punkte, die der Mensch erreichen kann, in denen sein schauender Geist und seine schaffende Kraft sich vereinigen und zur Gesamtleistung kommen. Um ihrer selbst willen wie um ihrer Wirkung willen sind sie der universalhistorischen Betrachtung würdig. Eine Geschichte der Meinungen, sagte schon Herder, „wäre eigentlich der Schlüssel zur Tatengeschichte“.¹⁾ Die Ideen, die das geschichtliche Leben leiten, stammen freilich gewiß nicht allein aus der geistigen Werkstatt der großen Denker, sondern haben einen breiteren und tieferen Ursprung. Aber sie verdichten sich in dieser Werkstatt, sie nehmen vielfach erst in ihr die Form an, die auf den Fortgang der Dinge und das Handeln der Menschen einwirkt.

Diese Erwägungen gaben uns den Mut, die Auswahl bedeutender oder doch charakteristischer Lehren, die wir hier bieten, als eine Geschichte der Idee der Staatsräson vorzulegen. Sie kann als solche gelten, wenn es gelingt, die Auswahl und die Behandlung so zu treffen, daß sowohl alle tieferen Regungen des modernen Geistes gegenüber der Staatsräson, als auch diejenigen Denker und Lehrer, die besonders stark auf das geschichtliche Leben gewirkt haben, nach und nach dabei zum Ausdruck kommen. Repräsentativ für seine Epoche ist, wie wir hoffen, jeder der ausgewählten Denker. Als diejenigen, die zugleich das geschichtliche Leben mächtig beeinflusst haben, werden Machiavelli, Friedrich der Große und Hegel hervortreten.

Den Zusammenstoß der Idee der Staatsräson mit den Weltanschauungen und geistigen Denkweisen und die Wirkungen dieses Zusammenstoßes durch die Jahrhunderte der neueren Geschichte zu verfolgen, ist also das eigentliche Thema dieses Buches.

¹⁾ Briefe zur Beförderung der Humanität, 5. Sammlung, Nr. 58.

Es ist ein tragischer Hergang, ein immer wiederholter Kampf gegen unüberwindliche Schicksalsmächte, den wir darstellen haben. Durch alle übrigen bunten Fäden des historischen Gewebes schlingt sich ununterbrochen und sofort überall zu erkennen der rote, nur zu oft blutigrote Faden der Staatsräson. Bekennen wir am Schlusse auch die persönlichen Motive, die zur Auswahl der hier erörterten Probleme geführt haben. Daß sie herauswuchsen aus denen, die in „Weltbürgertum und Nationalstaat“ behandelt wurden, wird dem Leser beider Bücher nicht entgehen. In den ersten Jahren des Weltkriegs mit ihrer zwar ernstesten und tief erregten, aber noch hoffnungsvollen Stimmung wurde der Plan gefaßt, den Zusammenhang zwischen Staatskunst und Geschichtsauffassung aufzuheben und die Lehre von den Interessen der Staaten als Vorstufe des modernen Historismus nachzuweisen.¹⁾ Durch die Erschütterungen des Zusammenbruchs trat dann aber mehr und mehr das eigentliche Kernproblem der Staatsräson in seiner Furchtbarkeit vor das Auge. Die geschichtliche Stimmung wandelte sich. Man verzeiht es einem Baume, wenn er, den Wettern ausgesetzt, aus seiner ursprünglichen Wachstumslinie etwas herausgedrängt wird. Möchte man es auch diesem Buche verzeihen, wofern es überhaupt nur zeigt, daß es gewachsen, nicht gemacht ist.

¹⁾ Der in dies Buch übergegangene Aufsatz über die Lehre von den Interessen der Staaten im Frankreich Richelieus in der Hist. Zeitschr. 123, der ursprünglich den Beginn dieses Buches bilden sollte, war noch ausschließlich auf dies Ziel eingestellt.

Erstes Kapitel.

Machiavelli.

Irgendwie wird überall, so sagten wir, nach Staatsräson regiert. Sie mag getrübt und gehemmt sein durch ideelle und reale Hindernisse, aber sie liegt dem Regieren im Blute. Als Prinzip und Idee aber wird sie erst erfaßt auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung, wenn der Staat stark genug geworden ist, um jene Hemmungen abzuschütteln und allen anderen Lebensmächten gegenüber sein eigenes unbedingtes Lebensrecht durchzusetzen. Eine universalhistorische Darstellung dieses Herganges würde alle Kulturen vergleichend umfassen müssen und würde voran die Idee der Staatsräson in der antiken Welt und ihre Auseinandersetzung mit dem antiken Geiste herauszuarbeiten haben. Denn sowohl der freie Stadtstaat wie die Monarchie der Antike ist erfüllt von ihren Problemen und reich an Versuchen, sie zu formulieren. In dem Zwiegespräch der Athener mit den Meliern, das Thukydides im 5. Buche (c. 85ff.) gibt, werden die Härten und Furchtbarkeiten der Staatsräson und Machtpolitik zu einer Lehre lapidar zusammengefaßt. Euripides ließ in seinen Phönissen den Eteokles sprechen: „Wenn man denn Unrecht tun muß, so ist es schön, es zu tun um der Herrschaft willen; sonst aber muß man sittlich handeln.“¹⁾ Aristoteles gab im 5. Buche der Politik ein Bild der rational durchdachten Herrschaftsmethode des Tyrannen. Cicero erörterte im 3. Buche der Offizien im Sinne der stoischen Ethik den Konflikt zwischen Staatsnutzen und Moral und stellte bedauernd fest: *Utilitatis specie*

¹⁾ Ἐπίπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι καλλίστον ἀδικεῖν ἢ τὰλλα δ' εὐσεβεῖν χρεών.

in republica saepissime peccatur (c. II). Ganz durchtränkt von der Idee der Staatsräson sind die großen Geschichtswerke des Tacitus, wovon das eine Wort hier zeugen mag, das er im 14. Buche der Annalen den Cassius sprechen ließ: *Habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplum, quod contra singulos utilitate publica rependitur*. Tacitus wurde später, zwar noch wenig für Machiavelli, der vor allem aus Livius, Aristoteles und Xenophon schöpfte, aber seitdem ihn Justus Lipsius 1574 neu herausgegeben hatte, der große Lehrer der Staatsräson, und ein ganzes Jahrhundert hindurch blühte dann eine ihn politisch ausmünzende Literatur der Tacitisten.¹⁾ Justus Lipsius selber stellte sein Lehrbuch der Politik (*Politiorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant*, 1589) ausschließlich aus antiken Sentenzen zusammen, vor allem wieder aus Tacitus, und bot damit eine heute noch wertvolle Fundgrube antiken Denkens in Staatsräson. Und mag auch die Antike noch kein zentrales und allgemein gebrauchtes Schlagwort für sie geprägt haben, so begegnet die *ratio reipublicae* schon gelegentlich bei Cicero, die *ratio et utilitas reipublicae* bei Florus.²⁾

Der Polytheismus und die Diesseitigkeit der Lebenswerte waren der Nährboden der antiken Staatsräson. Höchster Lebenswert war in der Blütezeit des Stadtstaates der Staat. Ethik und Staatsethik fielen dabei zusammen, deshalb gab es keinen Konflikt zwischen Politik und Moral. Es gab ja auch

¹⁾ Bocalini wird uns später als Beispiel für sie dienen. Als Ausdruck der hohen Wertschätzung des Tacitus seien die Worte Gabriel Naudés in seiner *Bibliographia politica* (Ausgabe von 1642, S. 233) wiedergegeben: *At vero, quoniam sedet ipse velut omnium princeps ac imperator in orchestra, aut potius sedem sibi fecit in machina, ex qua cum stupore et admiratione politicas difficultates componit, virtutum suarum majestate omne fastigium humanum excedens, certe consultius esse mihi persuadeo, non hunc tenui sermone velut hominem, sed eloquenti silentio Deitatis instar venerari* usw. Über die Tacitisten daselbst S. 247 und Toffanin, *Machiavelli e il Tacitismo*, 1921. (Ein geist- und kenntnisreiches Buch, das aber die Bedeutung des Tacitus für Machiavelli überschätzt.)

²⁾ Cicero *ad Plancum* (l. 10 *ad fam. epist.* 16): *Warte nicht auf den Senat, sei dir selbst Senat, quocunquo te ratio reipublicas ducet sequare*. Florus l. 1, c. 8, spricht von den sieben Königen Roms *tam variis ingenio, ut reipublicae ratio et utilitas postulabat*.

keine universale Religion, die mit ihren Geboten das freie Walten der staatlichen Kräfte einzuengen versuchte. Die nationale Religion, die man hatte, begünstigte dieses vielmehr, indem sie den Heroismus verherrlichte. Als der Stadtstaat sich innerlich aufzulösen begann, sprang das heroische Ideal hinüber auf die neue Lebensform des Macht im Staate erstrebenden Individuums, des rücksichtslosen Machtmenschen, den Plato im Kallikles des Gorgias klassisch gezeichnet hat.¹⁾ Überhaupt blieb nun die antike Staatsräson, soweit sie den Menschen zum Bewußtsein kam, im Persönlichen stecken und rechtfertigte wohl die durch den Zwang der Lage diktierte Handlungsweise der jeweiligen Machthaber, erhob sich aber, wie es scheint, nicht oder doch nicht konsequent zu der Idee einer überindividuellen, den jeweiligen Machthabern gegenüber selbständigen Staatspersönlichkeit.²⁾

Über die antike Staatsräson sprach dann das Christentum den Epilog und das vernichtende Endurteil durch Augustins Wort: *Remota justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia*.³⁾ Die neue universale Religion stellte zugleich ein universales Moralgebot auf, dem auch der Staat gehorchen sollte, verwies den einzelnen Menschen auf jenseitige Werte und ließ alle diesseitigen Werte und damit auch den Heroismus als Wegbahner von Machtpolitik und Staatsräson zurücktreten. Vereint mit der christlichen Ethik hielt dann im Mittelalter der germanische Rechtsgedanke den Staat nieder. Wohl gab es einen Staat im Mittelalter, aber er galt nicht als souverän. Das Recht war ihm übergeordnet, er war Mittel zur Verwirklichung des Rechts. „Politik oder Staatsräson wird im Mittelalter überhaupt nicht anerkannt.“ Natürlich war die Praxis anders als diese Ideologie. Deshalb „brachen sich die Erfordernisse der Politik, für die im Rahmen der Rechts- und

¹⁾ Vgl. jetzt Menzel, Kallikles, 1923, und die gedankenreiche Berliner Universitätsrede 1924 von Werner Jaeger über die griechische Staatsethik im Zeitalter Platons.

²⁾ Kaerst, Studien zur Entwicklung u. theoret. Begründung der Monarchie im Altertum, S. 10f.

³⁾ *De civitate Dei* IV, 4; zur richtigen Deutung des Wortes vgl. Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen usw. I, 37.

Meinecke, Die Idee der Staatsräson.

Verfassungstheorie des Mittelalters ein Raum überhaupt nicht vorgesehen war, wilde Bahn.“¹⁾

Aber im späteren Mittelalter begannen diese wilden Bahnen sich zu regulieren. Im Kampfe gegen Kirche und Papsttum erstarkte die bewußte Machtpolitik großer Herrscher wie Kaiser Friedrich II. und Philipp IV. von Frankreich. Kaiser Karl IV. in Deutschland und König Ludwig XI. in Frankreich gaben das Beispiel einer nach innen gewandten rationaleren und vielfach schon recht skrupellosen Regierungskunst. Und die kirchliche Welt selbst sogar bereitete durch ihre inneren Wandlungen, durch die fortschreitende Durchdringung des Papsttums mit weltlich-politischen Interessen, durch die vielfach schon sehr utilitaristische Gedankenbewegung der Konzilszeit und durch die rationale Ausbildung des päpstlichen Finanzsystems den Geist einer neuen Staatskunst vor. Das stärkste Motiv für eine solche aber lag doch in der beginnenden nationalen Staatenbildung und in dem Streben der größeren Dynastien, ihren durch feudale Methoden zusammengebrachten Besitz durch nichtfeudale, durch staatliche Methoden und Bindemittel zu sichern. Die universalen Ideen des mittelalterlichen *corpus christianum* brachen sich fortan an den neuen nationalen und partikularen Willenszentren.

Das spätmittelalterliche Denken begann ferner zwischen dem idealen Naturrechte und dem positiven Rechte zu unterscheiden und dadurch den Druck, den bisher der germanische Rechtsgedanke auf den Staat ausgeübt hatte, zu verringern. „Fortan ist die Staatsgewalt über dem positiven und unter dem natürlichen Recht. Also nicht mehr jedes unbedeutendste individuelle Privatrecht, sondern nur noch die großen Grundsätze des Naturrechts sind dem Zugriff des Staats entzogen.“²⁾

Nun wagen sich hier und da schon grundsätzliche Bekenntnisse zur neuen Staatsnotwendigkeit hervor. Philipp von Leiden, ein Geistlicher im Dienste des Grafen von Holland, der im 14. Jahrhundert *de cura reipublicae et sorte principantis* schrieb, vertrat den Satz, daß der Landesherr ein von ihm

¹⁾ F. Kern, Recht und Verfassung im Mittelalter, Histor. Zeitschr. 120, 57 u. 63 f., ein grundlegender Aufsatz.

²⁾ Kern a. a. O. S. 74.

einer einzelnen Stadt oder einer einzelnen Person gegebenes Privileg zurücknehmen müsse, wenn darunter die *publica utilitas* leide.¹⁾ Noch allgemeiner erklärte Johann Gerson 1404, daß Gesetze, wenn sie mit dem Zwecke der Friedenserhaltung — dem höchsten Staatszwecke des Mittelalters — in Widerspruch gerieten, entweder dem Zwecke gemäß interpretiert oder gänzlich abgeschafft werden müßten, denn *necessitas legem non habet*.²⁾ Und noch dreister war ein Diener des Herzogs von Burgund, der Doktor der Theologie Jean Petit. In einer langen, überaus sophistischen Rede, die er im März 1408 in Paris hielt, verteidigte er seinen Herrn wegen der Mordtat, die dieser an dem Herzoge Ludwig von Orleans hatte begehen lassen, und führte dabei nun aus, daß Versprechungen und Bündnisse zwischen Rittern nicht gehalten werden dürften, wenn ihre Einhaltung dem Fürsten und dem öffentlichen Wesen Schaden brächte; ja, ihre Einhaltung wäre sogar gegen die natürlichen und göttlichen Gesetze.³⁾

Eine systematische Durchforschung der spätmittelalterlichen Quellen und Schriftsteller würde wahrscheinlich noch weitere Stimmen dieser Art finden und so die allmähliche immer weiter gehende Auflockerung der mittelalterlichen Schranken beleuchten. Eine Lehre großen Stiles aber ist daraus noch nicht erwachsen.

¹⁾ v. Below, Territorium und Stadt², S. 190 und H. Wilfert, Philipp von Leiden, 1925.

²⁾ Platzhoff, Die Theorie von der Mordbefugnis der Obrigkeit im 16. Jahrhundert, S. 27; daselbst noch andere Zeugnisse. Vgl. auch Gierke, Althusius² 279 und v. Bezold, Aus Mittelalter und Renaissance, S. 257 f. (über Pontano).

³⁾ „La quinte vérité en cas d'aliance, seremens et promesses, est des confédérations faictes de chevalier à autre en quelque manière que ce soit et puist estre, s'il advient que icellui pour garder et tenir tourna ou préjudice de son prince, de ses enfans et de la chose publique, n'est tenu de les garder. En tel cas seroit fait contre les lois naturelles et divines.“ *La chronique de Monstrelet p. p. Douet-d'Arceq* 1857 I, 215 f. (Buch I, c. 89). Daselbst 2, 417 (Buch I, c. 113) das verwerfende Votum der Pariser Theologen: *Ceste assercion touche à la subversion de toute la chose publique et de chascun roy ou prince* usw. Das Konstanzer Konzil aber wagte Jean Petits Lehre vom Tyrannenmord nicht ohne weiteres zu verdammen. v. Bezold, Aus Mittelalter und Renaissance, S. 274. Vgl. über Jean Petit auch O. Cartellieri, Beiträge zur Geschichte der Herzöge von Burgund V., Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. 1914.

Eine Erbschaft von ungeheurer Wirkung hat trotzdem das christliche und germanische Mittelalter dem modernen Abendlande hinterlassen, nämlich das schärfere und schmerzhaftere Gefühl für die Konflikte der Staatsräson mit der Sittlichkeit und dem Rechte, das immer sich wieder regende Gefühl, daß rücksichtslose Staatsräson eigentlich Sünde sei, Sünde wider Gott und göttliche Normen, Sünde ferner auch wider die Heiligkeit und Unantastbarkeit alten guten Rechtes. Die Antike kannte und kritisierte wohl auch schon diese Sünden der Staatsräson, aber ohne tiefere Schmerzen. Eben die Diesseitigkeit ihrer Lebenswerte gestattete ihr, das Treiben der Staatsräson mit einer gewissen Gelassenheit und als Ausfluß naturhafter und nicht zu bändigender Kräfte anzusehen. Das Sündertum der Antike war noch ein naives Sündertum und noch nicht erschreckt und beunruhigt durch die Kluft zwischen Himmel und Hölle, die das Christentum aufriß. Dieses dualistische Weltbild des dogmatischen Christentums hat tief nachgewirkt auch auf die Zeiten eines undogmatisch werdenden Christentums und hat dem Probleme der Staatsräson eine so schwer empfundene Tragik gegeben, die es in der Antike nicht gehabt hat.

So war es eine geschichtliche Notwendigkeit, daß der Mann, mit dem die Geschichte der Idee der Staatsräson im modernen Abendlande beginnt und nach dem der Machiavellismus seinen Namen erhalten hat, ein Heide sein mußte, der die Schrecken der Hölle nicht kannte, sondern mit antiker Naivität an sein Lebenswerk gehen konnte, das Wesen der Staatsräson zu durchdenken.

Niccolo Machiavelli war der erste, der dies tat. Es kommt hier auf die Sache, nicht auf das Wort dafür, das bei ihm noch fehlt, an. Machiavelli drängte seine Gedanken über die Staatsräson noch nicht in ein einziges Schlagwort zusammen. So sehr er sonst die starken und inhaltsreichen Schlagworte liebte und ihrer viele prägte, so hat er doch gerade für die allerhöchsten Ideen, die ihn erfüllten, nicht immer das Bedürfnis eines Ausdrucks durch Worte empfunden, wenn ihm die Sache selbstverständlich erschien, wenn sie ihn ganz und gar erfüllte. Man hat z. B. vermißt, daß er über den eigentlichen letzten Zweck des Staates sich äußere und daraus verkehrter-

weise geschlossen, daß er darüber nicht nachgedacht habe.¹⁾ Er lebte und webte aber, wie wir bald sehen werden, in einem ganz bestimmten höchsten Zwecke des Staates. Und ebenso ist auch sein ganzes politisches Denken nichts anderes als stetes Denken nach Staatsräson.

Eine ganz eigenartige, großartige und zugleich erschütternde Konstellation hat Machiavellis Gedankenwelt hervorgebracht: Das Zusammentreffen eines politischen Zusammenbruchs mit einer geistigen Erneuerung. Italien genoß im 15. Jahrhundert nationale Unabhängigkeit und war nach Machiavellis prägnantem Worte (*Principe* c. 20) *in un certo modo bilanciata* durch das System der fünf sich gegenseitig in Schranken haltenden Staaten Neapel, Kirchenstaat, Florenz, Mailand und Venedig. Es bildete sich in ihm, genährt durch alle realistischen Bestandteile der Renaissancekultur und unmittelbar gefördert durch die jetzt aufkommende Einrichtung ständiger Gesandtschaften, eine nach festen und sicheren Regeln verfahrenende Staatskunst aus, die in dem Grundsatz des *divide et impera* gipfelte, alle Dinge nüchtern zu beobachten lehrte, innere religiöse und sittliche Hemmungen spielend-naiv überwand, aber in verhältnismäßig einfachen und mechanischen Operationen und Gedankengängen sich erging.²⁾ Erst die Katastrophen, die über Italien seit 1494 durch den Einbruch der Franzosen und Spanier, durch den Untergang der Selbständigkeit Neapels und Mailands, durch die sich überstürzenden Wechsel der Staatsform in Florenz und vor allem durch den übermächtigen Gesamtdruck des Auslandes auf die ganze Apenninenhalbinsel kamen, reiften den politischen Geist zu jener leidenschaftlichen Kraft, Tiefe und Schärfe, die in Machiavelli sich offenbarte. Als Sekretär und Diplomat der florentinischen Republik bis 1512 lernte er alle bisherigen Errungenschaften italienischer Staatskunst und begann auch

¹⁾ Heyer, *Der Machiavellismus*, 1918, S. 29; vgl. auch A. Schmidt, *N. Machiavelli und die allgemeine Staatslehre der Gegenwart*, 1907, S. 104.

²⁾ Wie der neue rechnerische und rationale Geist gleichzeitig auch im Wirtschaftsleben, namentlich der beiden Kaufmannsstaaten Venedig und Florenz, aufkam, zeigt L. Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, 1916. Vgl. v. Bezold a. a. O. S. 255f.

— Heldentum und Kraft zu großen politischen und kriegerischen Leistungen, vor allem zur Gründung und Lebendigerhaltung blühender Staaten und namentlich Freistaaten.¹⁾ Denn in den Freistaaten, deren Ideal das Rom der großen republikanischen Zeit ihm war, sah er die günstigsten Bedingungen zur Erzeugung von *virtù*. Bürgertugend und Herrschertugend umfaßte sie also, opferwillige Hingabe an das Gemeinwesen ebenso wie Weisheit, Energie und Ehrgeiz großer Staatengründer und Staatenlenker. Voran aber stand ihm als *virtù* höherer Ordnung die *virtù*, die ein Staatengründer und Staatenlenker haben mußte. Denn sie war es, die nach seiner Meinung aus dem eigentlich schlechten und traurigen Material der durchschnittlichen Menschheit die *virtù* im Sinne von Bürgertugend herausdestillierte durch zweckmäßige »Ordnungen«, — gewissermaßen als eine *virtù* zweiter Güte und nur dauerhaft auf dem Untergrunde eines naturfrischen, unverdorbenen Volkstums. Diese Scheidung der *virtù* in eine ursprüngliche und abgeleitete ist von ungemeiner Bedeutung für das Gesamtverständnis der politischen Ziele Machiavellis. Denn sie zeigt, daß er von einem kritiklosen Glauben an die natürliche und unverwüsthliche Tugend des Republikaners weit entfernt war, daß er auch die Republik mehr von oben, vom Standpunkt der Regierenden aus, als von unten, der breiten Demokratie aus ansah. Ihm gefiel das Sprichwort, das zu seiner Zeit aufkam, daß man anders *in piazza* und anders *in palazzo* denke (Disc. II, 47). Sein republikanisches Ideal hatte dadurch von vornherein einen monarchischen Einschlag, insofern er der Meinung war, daß in der Regel auch Freistaaten ohne die Kraft einzelner großer Herrschernaturen und Organisatoren nicht ins Leben gerufen werden könnten. Und da er aus Polybios die Lehre sich einprägte, daß alle Staatenschicksale sich im Kreislaufe wiederholten und der Blüte eines Freistaates auch notwendig ein Niedergang und Verfall folge, so sah er, um einem solchen gesunkenen Freistaate das ihm verloren gegangene Quantum von *virtù* wieder zu verschaffen und ihn dadurch wieder emporzuführen, kein anderes Mittel, als daß wiederum die schöpferische *virtù* eines

¹⁾ Vgl. die von mir angeregte Arbeit E. W. Mayers, Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff *virtù*, 1912.

einzelnen, eine *mano regia*, eine *podestà quasi regia* (Disc. I, 18 u. 55) den Staat in ihre Hand nähme und auffrische. Ja, für ganz korrupte und der Regeneration nicht mehr fähige Freistaaten hielt er sogar die Monarchie für die einzige noch mögliche Regierungsform. So schuf sein *virtù*-Begriff eine innere Brücke zwischen republikanischen und monarchischen Tendenzen, die es ihm ermöglichte, ohne charakterlos zu werden, nach dem Zusammenbruche des florentinischen Freistaats seine Erwartung auf das Fürstentum der Medicis zu setzen und das Buch vom Fürsten für sie zu schreiben. Sie ermöglichte es ihm gleich hinterher, in den *Discorsi* auch den republikanischen Faden wieder aufzunehmen und Republik und Prinzipat gegeneinander abzuwägen.

Und ferner wirft nun seine eigentümliche, aus dem diesseitsfrohen Geiste der Renaissance geborene Ethik der *virtù* auch schon ein erstes Licht auf sein viel umstrittenes und immer wieder ihm zum Vorwurf gemachtes Verhältnis zu der gewöhnlichen christlichen und sogenannten natürlichen Moral. Wir sagten, daß er die Rahmenbegriffe derselben über den Unterschied von Gut und Böse beibehalten habe. Er hat niemals, wenn er zu bösen Handlungen riet, das Prädikat böse ihnen nehmen wollen und keine heuchlerische Vertuschung damit getrieben. Er hat auch nicht etwa gewagt, in sein *virtù*-Ideal Züge einer moralisch bösen Handlungsweise unmittelbar aufzunehmen. Man kann es, so heißt es im 8., von Agathokles handelnden Kapitel des *Principe*, doch nicht *virtù* nennen, seine Mitbürger zu töten, seine Freunde zu verraten, ohne Treue, Pietät und Religion zu sein; damit könne man wohl Herrschaft, aber nicht Ruhm erwerben. Und doch erkannte er auch gleichzeitig in dem so handelnden Agathokles eine wirkliche *virtù* und *grandezza dell'animo*, d. h. große Herrschertugenden an. Die ethische Sphäre seiner *virtù* lag also neben der gewöhnlichen moralischen Sphäre wie eine Welt für sich, für ihn aber war es die höhere Welt, weil sie die Lebensquelle des Staates, des *vivere politico*, der höchsten Aufgabe menschlichen Schaffens war. Und weil sie die höhere Welt ihm war, konnte sie sich auch Ein- und Übergriffe in die moralische Welt erlauben, um ihre Zwecke zu erreichen. Diese Übergriffe und Überschreitungen, diese „Sünden“ im christlichen Sinne,

im 15. Kapitel, entwickelte. Denn er selber hat sich während der Arbeit an der Schrift entwickelt. Das 15. Kapitel gehört, wie wir nachzuweisen versucht haben¹⁾, nicht der Urform des *Principe*, sondern seiner wahrscheinlich gleich hinterher vorgenommenen Erweiterung an. Geübt hatte er von jeher das neue Prinzip, das mit dem Verismus der florentinischen Kunst blutsverwandt war. Da kam es ihm in den Wogen der Arbeit plötzlich zum Bewußtsein, daß er neue Wege wandle. Es war der Höhepunkt seines Lebens und zugleich ein Wendepunkt der europäischen Geistesgeschichte. Und Geistesgeschichte hing hier mit Staatengeschichte unmittelbar zusammen, es war wie ein elektrischer Schlag, der sie beide traf. Mochte auch den Staatsmännern selber nichts Neues damit gelehrt werden, so war doch neu, daß es gelehrt wurde. Denn erst durch ihre Erfassung als Prinzip erhalten die historischen Tendenzen ihre volle Stoßkraft und steigern sich zu dem, was man Idee nennen kann.

Aber fürchterlich und erschütternd war der erste Anwendungsfall der neuen wissenschaftlichen Methode und seine Wirkung auf das geschichtliche Leben. Man muß als Fürst lernen, auch nicht gut sein zu können, so fordert es die *necessitas*, die alles menschliche Leben beherrscht und zwingt. Es war etwas wesentlich anderes, ob man das Sittengesetz in der Politik nur tatsächlich übertrat oder ob man sich, wie es fortan nun möglich wurde und mehr und mehr geschah, rechtfertigen konnte mit einer unausweichlichen „Notwendigkeit.“ Im ersten Falle blieb das Sittengesetz in seiner absoluten Heiligkeit selber unversehrt als eine überempirische Notwendigkeit. Jetzt aber wurde diese überempirische Notwendigkeit durchbrochen durch eine empirische Notwendigkeit, und das Böse erstritt sich einen Platz neben dem Guten, wo es nun auch als ein Gut, wenigstens als ein unentbehrliches Mittel zur Erhaltung eines Gutes sich geberdete. Die durch die christliche Ethik grundsätzlich gebändigten Mächte der Sünde erfochten einen grundsätzlichen Teilsieg, der Teufel drang in Gottes Reich ein. Die ganze Zwiespältigkeit der modernen

¹⁾ Klassiker der Politik Bd. 8, Machiavelli, Der Fürst usw., Einführung S. 32ff. Die Gegengründe Chabods „*Archivum Romanicum*“ XI. 3, 1927, haben mich nicht überzeugt.

Kultur, der Dualismus überempirischer und empirischer, absoluter und relativer Wertmaßstäbe, an dem sie leidet, begann. Der moderne Staat konnte sich nun wohl, seinem innersten Lebensdrange folgend, von allen geistigen Fesseln befreien, die ihn einengten, und als weltlich-autonome Macht die Wunderleistungen rationaler Organisation vollbringen, die im Mittelalter undenkbar, nunmehr von Jahrhundert zu Jahrhundert sich steigern sollten. Aber mit welchem fressenden inneren Widerspruche begann er von Anfang an seinen Aufstieg. Religion, Moral und Recht konnte auch er nicht entbehren als Grundlagen seiner Existenz und ging nun doch selber mit dem üblen Beispiele voran, sie dann zu verletzen, wenn die Notwendigkeit staatlicher Selbstbehauptung es forderte. Hat Machiavelli, so wird man fragen, diesen Widerspruch und die schlimmen Wirkungen, die er haben mußte, denn nicht fühlen müssen?

Er hat ihn nicht fühlen können, weil seine eiserne Lehre von der *necessità* ihm die Kluft verbarg oder, wie er wenigstens glaubte, überbrückte. Dieselbe Macht, die den Fürsten zwang, unter Umständen nicht gut zu sein, zwang auch die Menschen, moralisch zu sein, denn nur aus Notwendigkeit handeln die Menschen gut (*Principe* c. 23). Die Notwendigkeit war also der Speer, der zugleich verwundete und heilte. Sie war der kausale Mechanismus, der, falls überhaupt nur *virtù* im Staate da war, schon dafür sorgte, daß auch die nötige Moral und Religion ihm geliefert und ihre Blößen wieder zugedeckt wurden. So greifen die Lehren vom Kampfe der *virtù* gegen *fortuna* und von der *necessità* eng verzahnt ineinander, um den Gebrauch unsauberer Mittel durch den Fürsten innerlich zu rechtfertigen und nach seiner Meinung unschädlich zu machen.

Denn an der allgemeinen Geltung von Religion, Moral und Recht hielt ja Machiavelli unbedingt fest. Selbst in dem böseartigsten und verrufensten Kapitel des *Principe*, dem 18., das den Vertragsbruch rechtfertigt und aussprach, daß der Fürst, und insbesondere der neue Fürst, um den Staat zu erhalten, „oft gezwungen (*necessitato*) sei, gegen Treue, gegen Barmherzigkeit, gegen Menschlichkeit, gegen Religion zu handeln“, betonte er zugleich, daß der Fürst, wenn er es könne,

Relativismus übte er insbesondere, wie wir schon sahen, gegenüber den Staatsformen. Der Gegensatz zwischen dem monarchisch gerichteten *Principe* und den republikanisch gefärbten *Discorsi* ist nur scheinbar. Das Maß von *virtù*, das in einem Volke lebte, entschied darüber, ob die Monarchie oder die Republik am Platze war. So war es nur konsequent, daß er für seine aus den Fugen geratene Zeit einen monarchischen Zwingherrn forderte und als eine Staatsnotwendigkeit ansah. Die Zweischneidigkeit seiner Forderung, die Möglichkeit, daß alle die monarchischen Machtmittel, die er mit erlesenster Kunst in die Hand des Fürsten legte, gemißbraucht werden konnten für reine persönliche Machtbegierde, war ihm vollkommen klar. Daß er im *Principe* dies Problem noch nicht berührte, versteht man. Aber in den *Discorsi* sprach er es unverhohlen als seine eigentliche Herzensmeinung aus, daß der Vorrang des Gemeinwohls vor dem Privatwohl und damit die Voraussetzung aller Staatengröße im Grunde nur in den Republiken gesichert sei (Disc. II, 2). Mit der leidenschaftlichen Übertreibung, in die er jeweils verfiel, konnte er für den fürstlichen Stadtstaat den Satz prägen, daß das, was der Fürst für seinen Nutzen tue, in den meisten Fällen der Stadt schade, und daß, was er zum Nutzen der Stadt tue, ihm schade.¹⁾ Doch milderte er selber gleich hinterdrein seine krasse Vorstellung und stellte dem barbarischen Typus orientalischer Herrscher das Bild des abendländischen Fürsten entgegen, der, wenn er von menschlichem und normalem Schlage sei, die ihm unterworfenen Städte gleichmäßig lieben und bei ihren alten Ordnungen belassen werde. Auch das gehört, wie man dabei sieht, zum Wesen der Machiavellischen Staatsräson, daß sie im inneren Staatsleben noch verhältnismäßig konservativ und schonend verfahren wollte.²⁾ Rücksichtslose Eingriffe zur Sicherung der unmittelbar bedrohten Macht wurden damit nicht ausgeschlossen. Auch erschien wohl am

¹⁾ Er verwies dafür auf Xenophons Traktat *de tyrannide* — es ist, wie Ellinger, *Antike Quellen der Staatslehre Machiavellis*, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaften Bd. 44, 40 zeigt, der dem Xenophon zugeschriebene Dialog Hieron.

²⁾ Vgl. die Ratschläge in c. 3 des *Principe*: In neu eroberten Ländern gleicher Sprache die Gesetze und Steuern nicht zu verändern.

der antik heidnische Realismus seiner Staatskunst. Und hier zeigte sich nun, was die geistige Formung zu den bloßen naiv wirkenden Kräften des Lebens hinzufügen kann. Sie gab dem Machiavellismus, der schon vor ihm da war, ein Plus von Wirkung, indem sie ihn in ein wohldurchdachtes, geschlossenes und blank geschliffenes System brachte. Eine überall wild wachsende Pflanze, die sehr giftig und heilkräftig zugleich wirken konnte, wurde gewissermaßen gezüchtet, dadurch vervollkommenet und in ihren Wirkungen vervielfacht. Es verband sich in seiner Lehre die unmittelbar überzeugende Evidenz, daß das politische Leben so und nicht anders aussehe und wahrscheinlich immer ausgesehen habe, mit jener Wucht der *necessità*, daß der Fürst, der nicht untergehen wolle, Fuchs sein müsse mit den Füchsen, *vulpinari cum vulpibus*. Und in dieser *necessità* empfand man auch dunkel — das war der einzige ethische Bestandteil Machiavellis, der nachwirkte — eine höhere Rechtfertigung für unsittliche Politik vor dem sittlichen Gewissen. Dagegen bäumte sich dann doch wieder das neubelebte christliche Gewissen aller Konfessionen auf, und so begann nun der geistige Kampf um den Machiavellismus, den wir darzustellen haben.

Wir werden noch einmal auf Machiavelli zurückzukommen haben, wenn es gilt, die fruchtbaren Keime zu historisch-politisch individualisierender Staatsbetrachtung, die in seinen Lehren von der Staatsräson enthalten waren, in ihrer späteren Entfaltung zu betrachten. So haben wir denn nur noch die wichtigsten äußeren Daten für die Verbreitung seiner Lehre und für ihre Zusammenfassung in dem Schlagworte der *ragione di stato* anzugeben.

Der *Principe* wurde zuerst handschriftlich verbreitet. 1532 veranstaltete Blado in Rom den ersten Druck. Zahlreiche Drucke folgten.¹⁾ Blado veranstaltete 1531 auch die erste Ausgabe der *Discorsi*, die ebenfalls dann wiederholt gedruckt wurden. 1552 setzte der erste publizierte *Index librorum prohibitorum* Roms sämtliche Schriften Machiavellis auf seine Liste. Aber schon im nächsten Jahre erschien die

¹⁾ Vgl. Gerber, Niccolò Machiavelli, die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen seiner Werke, 1912.

erste lateinische Übersetzung des *Principe* in Basel. Die Verbreitung seiner Schriften war nicht aufzuhalten.

Das Schlagwort von der *ragione di stato* muß sich seit den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts ganz allmählich durchgesetzt haben. Schon Guicciardini, der Machiavelli geistig so nahe stand, sprach einmal von *ragione e uso degli stati*, aber so, daß man zweifeln kann, ob er damit schon einen geprägten Begriff bezeichnen wollte.¹⁾ In einer anonymen Denkschrift von 1525 will man dann ein erstes Zeugnis für die ausgeprägte Lehre von der *ragione di stato* gefunden haben. Das ist ein Irrtum.²⁾ So wird es, bis weitere Zeugnisse ermittelt sind,

¹⁾ Dialog über die Verfassung von Florenz (zwischen 1523 u. 1527). *Opere inedite* 2, 212; vgl. Barkhausen, Fr. Guicciardinis politische Theorien usw. 1908, S. 89. Guicciardini riet hier, alle gefangenen Pisaner zu töten, um die Stadt zu schwächen. Das sei zwar nicht christlich gedacht, aber so verlange es *ragione e uso degli stati*.

²⁾ Lamansky, *Secrets d'Etat de Venise* 1884 veröffentlichte S. 529 bis 533 aus einer dem venetianischen Museumsdirektor Barrozzi gehörigen Handschrift des 17. oder 18. Jahrhunderts ein anonymes und undatiertes Stück mit dem Titel *Che si possa dai principi insidiare alla vita degli adherenti dei nemici loro*. In Anknüpfung an ein angebliches Komplott des (1525 verstorbenen) Marchese Pescara, Feindherrn Karls V., gegen das Leben des Herzogs Ercole von Ferrara, des Anhängers des Königs von Frankreich, wird hier die Frage untersucht, ob und wie weit die Beschwerde des Herzogs über dies Komplott begründet sei. Dabei wird dann ausgeführt, daß *la prudenza politica o ragione di stato, che noi vogliamo chiamarla*, es mit sich bringe, daß ein Fürst die Erhaltung bzw. Vergrößerung seines *stato* über alles stelle, *e di qua nasce, che tutto quello, che si opera con quello fine, si dice ragione di stato etc. Questa prudenza però, non obligata ad altro, che al servizio, alla sicurtà et alla perpetuazione del dominare, interpreta le leggi, altera le consuetudini, muta i costumi e quasi arbitra dispone* usw. Das Komplott Pescaras selbst sei nicht zu verdammen, und solche Einzelkomplote seien nicht so schlimm und so verwüstend wie der Krieg, der viele Unschuldige vernichte. Herzog Ercole habe nur darüber Grund zu klagen, daß Pescara als Italiener und als sein Verwandter so unchevaleresk sich gegen ihn benommen habe. — Wäre diese Niederschrift, wie Platzhoff, Theorie von der Mordbefugnis der Obrigkeit im 16. Jahrhundert, S. 31, vermutet, gleichzeitig, also etwa spätestens im Jahre 1525, in der Umgebung Pescaras entstanden, so hätten wir hier das erste wichtige Zeugnis für eine ausgebildete Theorie von der *ragione di stato*. Aber mehr als zwei Jahrzehnte trennen sie von der nächsten Erwähnung der *ragione di stato* und weitere Jahrzehnte von der mit Botero 1589 einsetzenden theoretischen Behandlung der *ragione di stato*. Ich habe den

bei dem bleiben, was schon die italienischen Schriftsteller der *ragione di stato* im 17. Jahrhundert wußten¹⁾, daß der Erzbischof und Humanist Giovanni della Casa als erster die Existenz des fertigen Schlagwortes um die Mitte des 16. Jahrhunderts sicher bezeugt.

Es ist lehrreich, in welchem Zusammenhange es geschah und was er darüber zu sagen hatte. 1547 war Piacenza in die Hand des Kaisers gefallen, der es behielt und seinem Schwiegersohne, dem Herzoge Octavio Farnese von Parma nicht zurückgab. In einem der folgenden Jahre muß es gewesen sein, daß della Casa, der als Nuntius in Venedig im Dienste Papst Pauls III., des Großvaters des Herzogs Octavio stand, an Kaiser Karl V. in einer kunstvoll aufgebauten Rede die Bitte richtete, Piacenza zurückzugeben.²⁾ Man wende wohl ein, daß die *Ragione degli stati* es nicht zulasse, aber das sei keine christliche und menschliche Meinung. Als ob Billigkeit und Ehrsamkeit nur grobe Alltagskleider wären, die man bei vornehmen Gelegenheiten nicht trage. Die Vernunft müsse

bestimmten Eindruck, daß die Aufzeichnung diese theoretische Behandlung schon voraussetzt. Das Verhältnis der *ragione di stato* zum positiven Rechte, ihre Auffassung als *arbitra*, das Bemühen um ihre genaue Definierung, die Auseinanderhaltung bzw. Nebeneinanderstellung einer *ragione di guerra e di stato* u. a. sind Einzelzüge, die in der *ragione di stato*-Literatur seit Ammirato (s. darüber Kap. 6) immer und immer wieder erörtert wurden. Es ist mir höchst unwahrscheinlich, daß schon im Jahre 1525 ein Denker all die Probleme gekannt habe, die um 1600 modern wurden. Auch fehlt es der Aufzeichnung an unmittelbarem zeitgeschichtlichen Kolorit. Sie trägt überhaupt einen mehr literarischen Charakter. Es wird der Fall Pescara wie ein Schulfall behandelt in der Art wie später Paruta und Boccalini (der auch einmal Pescaras Fall behandelte) Fälle aus der Vergangenheit als Schulfälle zu traktieren liebten. Und schließlich weist der Eingang der Aufzeichnung darauf hin, daß der Verfasser über das Thema schon vorher beiläufig gesprochen habe, — kurz, es ist offenbar ein aus einem längeren politischen Traktat entnommenes Fragment eines der fast unzähligen politischen Schriftsteller, die um 1600 über Staatskunst schrieben. — Von dem Komplott des Pescara gegen Herzog Ercole ist auch sonst bisher nichts bekannt geworden. M. Brosch, ein guter Kenner der Zeit, an den sich Platzhoff wandte, riet dem Anonymus gegenüber zur Skepsis.

¹⁾ Chiaramonti, *Della ragione di stato* 1645, S. 10. Vgl. Ferrari, *Hist. de la raison d'état* S. VI.

²⁾ Ausgabe der *Opere della Casa's* von 1707, Bd. 2, 125ff.

gerade auch in den großen Fragen des Lebens herrschen. Wer ihr, namentlich in Staatssachen, entgegenhandle, handle gegen Natur und Gott. Wenn die Vernunft, mit der die Staaten gelenkt werden, nur den Nutzen und Vorteil bezwecke unter Verachtung jedes anderen Gesetzes, wo sei da der Unterschied zwischen Tyrannen und Königen, Menschen und Tieren? Heute nenne man das *Utile Ragion di stato*, also man schaffe damit zweierlei Vernunft, die eine krumm, falsch und zügellos, auf Raub und Schandtät aus, der man den Namen *Ragion di stato* gebe und die Leitung der Staaten anvertraue, und die andere schlicht, gerade und standhaft, die man aus dem Regiment der Staaten vertreibe und auf die Erledigung von Gerichtshändeln beschränke. Und nun suchte er dem Kaiser zu Gemüte zu führen, daß er doch unmöglich im Sinne dieser abscheulichen Lehre jetzt handeln könne.

In der Streitfrage Piacenza zwischen Kaiser und Papst spielten in Wahrheit hüben wie drüben alle Künste machiavellistischer Politik gegeneinander. Pier Luigi Farnese, der Vater Octavios, war 1547 auf Veranstaltung des kaiserlichen Statthalters von Mailand ermordet worden. Im Hause Farnese aber sann nun auch der Rachedurst auf böseste Mittel gegen den Kaiser. Das verhüllte in dieser wohlgesetzten Rede die eigene kluge Staatsräson des päpstlichen Diplomaten. Aber der ganze Riß, der in das Denken und Handeln der Menschen jetzt gekommen war, zeigt sich in dem dunklen Hintergründe seiner Worte.

das stärkste Einheitsband der Menschen und Völker, die höchste in ihnen thronende geistige Macht sich tödlich bedroht fühlen mußte. Zwar darf nicht verkannt werden, daß, wie Ernst Troeltsch in seinen Soziallehren der christlichen Kirchen gezeigt hat, die kirchliche Ethik, sowohl die alte katholische, wie die neue protestantische, gewisse Einlaßpforten und Spielräume für eine weltliche Staatskunst boten — die katholische Ethik durch die Anerkennung eines relativ wertvollen Naturrechts und damit auch natürlicher Pflichten und Obliegenheiten des diesseitigen Lebens, Luther durch seine Lehre von der Amtsmoral, die der Obrigkeit das Schwert zu kräftigstem Gebrauche gegen die Bösen in die Hand drückte, Calvin durch den von ihm ausströmenden Geist rationaler Zweckmäßigkeit und Disziplinierung der sinnlichen Triebe. Aber diese Spielräume, innerhalb deren sich der politische Mensch freier bewegen durfte, waren und blieben eng begrenzt, weil alle Politik letzten Endes dem höchsten religiösen Ziele dienen sollte. Dieser Dienst aber nun wurde aufs schwerste gefährdet durch den Machiavellismus.

Und noch weitere Lebensmächte lehnten sich mit dunkler Instinktmäßigkeit gegen ihn auf. Im Grunde war ja jeder bestehende Zustand, jedes Recht und jedes andere Lebensinteresse in Frage gestellt, wenn der Machiavellismus im vollen Umfange und ohne Hemmung das staatliche Leben regierte. Der ihm innewohnende Gedanke, daß die politische Zweckmäßigkeit sich im Notfalle über jegliche Schranke hinwegsetzen könne, erschien als ein korrosives Gift. Selbst diejenigen, die mehr oder minder bewußt machiavellistisch handelten, konnten nicht wünschen, daß andere auch so handelten und alle so dächten. Sie mußten entweder wünschen, daß die zweiseitige Lehre esoterisches Geheimnis der Wenigen, die sich zu ihrem Gebrauche berechtigt fühlten, bliebe, oder wünschen, ihr eine harmlosere und minder anstößige Gestalt zu geben, um unter deren Deckmantel sowohl selber ein gutes Gewissen behalten, als auch die Gewissen des Publikums schonen und die allgemeine Moral erhalten zu können.

Zwei verschiedene Methoden in der Bekämpfung des Machiavellismus entwickelten sich so. Die einen kämpften

schlecht und recht gegen ihn an als den bösen Feind. Die andern bekämpften ihn auch ostentativ, aber machten Anleihen bei ihm. Damit sind nur im großen und groben die Typen charakterisiert. Die Mannigfaltigkeit der Motive und Lebensmächte, die hier in Frage kam, war außerordentlich. Das Problem war von der Art, die Lebenstiefen eines jeden aufzuwühlen, der sich mit ihm ernster beschäftigte.

Und jeder handelnde Staatsmann war fortan vor die Frage gestellt, ob und in welchem Umfange er die Lehren Machiavellis anwenden wolle. Die Fülle der Beispiele, an denen man die Geschichte dieses Problems darstellen könnte, ist also unermesslich. Uns kam es darauf an, Erscheinungen herauszugreifen, die eine besonders reiche und anschauliche Verknotung der Motive aufweisen. Am interessantesten werden uns dabei diejenigen Denker und Politiker sein, in denen Machiavellismus und Antimachiavellismus sich miteinander berührten. Denn in sich selbst zwiespältig, spiegeln sie auch die tragische Zwiespältigkeit, die durch den Machiavellismus in das geschichtliche Leben hineinkam, jene untrennbare und schicksalhafte Verbindung von Gift und Heilkraft, die in ihm lag. Aber auch die schlichteren Geister, die mit einfachem und ungebrochenem Denken gegen den Machiavellismus kämpften, sollen in knappster Auswahl so weit herangezogen werden, als sie charakteristische Hintergründe widerspiegeln. Alle diese Einzelfälle, aus den Jahrhunderten herausgegriffen, dienen dann zusammen als Symbole eines großen geschichtlichen Gesamtprozesses, der in seiner Bedeutung und Mächtigkeit kaum überschätzt werden kann.

Unser Weg führt uns zuerst in das Frankreich der Religionskriege, zu dem Hugenotten Innozenz Gentillet, der 1576 anonym das Buch veröffentlichte: *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté, divisez en trois parties: a savoir, du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin*. Er widmete es dem Herzog Franz von Alençon, dem jüngsten der vier Söhne Heinrichs II. und Katharinas von Medici, dessen drei ältere Brüder Franz II., Karl IX. und Heinrich III. nacheinander den Thron bestiegen mit abwärts führenden Schicksalen. Franz von

ander sich in die Haare geraten könnten. Auswärtige Kriege also als Abzugsmittel gegen Bürgerkriege, — in Colignys politischem Programm, das mit der Bartholomäusnacht untergegangen war, hatte ein ähnlicher Gedanke sich geregt. War es eine zweite ungewollte Konzession an den Geist der Staatsräson, die Gentillet hier vielleicht beging? Wir möchten ein anderes historisches Motiv vermuten, dasselbe, aus dem gerade seine stärkste Abneigung gegen den Machiavellismus floß. Es war wieder das ritterliche und französische Blut, das sich in ihm regte, die Lust am Waffenhandwerke, die er nicht untergehen lassen wollte, mochte er auch dem gar zu rauflustigen französischen Adel mehr Sinn für die Wissenschaften und etwas weniger Stolz auf den reinen Stammbaum wünschen. Solche humanistischen Postulate änderten nichts an seiner Grundnatur. Es war recht eigentlich noch der mittelalterliche Mensch, der im sinnenfrischen Genusse eines hergebrachten und privilegierten Daseins das Joch kirchlicher und religiöser Mächte wohl auch mit Freude und Hingebung tragen konnte, aber dem neuen Joche des absolutistischen Staates, mit dem ihn der Machiavellismus bedrohte, in dumpfem Zorne widerstrebt. Weder der Christ noch der Ritter wollten von dem kalten Scheusal der Staatsräson etwas wissen.

* * *

In demselben Jahre 1576, in dem Gentillet sein Buch veröffentlichte, trat sein größerer Landsmann Jean Bodin mit der ersten französischen Ausgabe seines Werkes über den Staat hervor. Es zeigte sich, wie schon bei Machiavelli, die fruchtbare Wirkung großer politischer Erschütterungen. Dieselbe französische Welt, von Bürgerkriegen und Kämpfen um die Staatsgewalt erfüllt, brachte gleichzeitig zwei ganz verschiedene Antworten auf Machiavelli hervor, die eine aus der Vergangenheit, die andere aus der werdenden Zukunft entsprungen.

Die alten Lebensmächte waren es, die in Gentillet gegen das in dem aufsteigenden modernen Staate enthaltene Gift protestierten. War es nicht denkbar, vom Boden dieses modernen Staates selbst aus es zu bekämpfen? War es nicht

möglich, alle aufbauenden und schöpferischen Kräfte, die in der Idee der Staatsräson lagen, kräftig zu bejahen, die zersetzenden und korrumpierenden Elemente aber herauszudrängen? Dann mußte man freilich von ganz anderem Ausgangspunkte als Machiavelli an das Problem gehen. Nicht von den Bedürfnissen der Macht aus durfte man es tun, sonst kam man immer wieder in den Strudel des wirklichen Lebens und damit in die Recht und Sitte zerbrechenden Zwangsmotive des politischen Handelns, die man dann wohl mit ungenügenden logischen Mitteln einzuschränken, aber nicht aus der Welt zu schaffen vermochte. Vielmehr vom Boden der Rechtsidee aus mußte man das Wesen des modernen Staates zu erfassen versuchen. War sein Recht im vollen Umfange erkannt und gesichert, dann konnte man ihn auch dadurch befreien von den Fesseln der mittelalterlichen Welt und der feudalen Gesellschaft. Auf sich selbst gestellt, frei atmend und autonom, wie er sein mußte, konnte er dann vielleicht auch, weil er Rechtsstaat sein sollte, immun gemacht werden gegen die rechtsgefährdenden Wirkungen des Machiavellismus. Diesen Versuch prinzipiell gemacht und mit höchster geistiger Kraft und stärkster historischer Wirkung durchgeführt zu haben, ist das Verdienst Jean Bodins gewesen. Seine Leistung tritt erst dann in das volle historische Licht, wenn man sie durchaus in Kontrast setzt mit derjenigen Machiavellis. Es ist denkwürdig, daß diese beiden wirksamsten Wegbahner der modernen Staatsidee doch eben ganz verschiedene Wege zu ihr gebahnt haben.

Bodin gehörte zu der Partei der „Politiker“, der eigentlichen Vertreter einer modernen Staatsräson im Frankreich der Bürgerkriege, die das Staatsinteresse loslösen wollten von kirchlicher Leitung und konfessionellen Leidenschaften. Den Staat sich selbst zurückzugeben, das war die Tendenz, der Bodin mit streng juristischen Mitteln diente. Er fixierte die rechtlichen Merkmale der obersten Staatsgewalt und fand dadurch den epochemachenden Begriff der Souveränität, der wohl schon vor ihm geahnt, aber noch nie mit dieser Klarheit und erschöpfenden Fülle des Inhalts erblickt worden war. Sie ist die *puissance absolue et perpétuelle d'une République* oder, wie es in der lateinischen Ausgabe heißt, *Summa in cives ac sub-*

ditos legibusque soluta potestas. La souveraineté, so wird weiter definiert, n'est limitée, ni en puissance, ni en charge, ni à certain temps. (Majestas vero nec a maiore potestate nec legibus ullis nec tempore definitur.) Sie ist also die höchste, von jeder anderen Macht unabhängige, dauernde, auf keinem Auftrage beruhende, sondern eigene, von den Gesetzen entbundene Gewalt über die Untertanen.

Bodin hat die Frage nach der höchsten Gewalt im Staate noch nicht geschieden von der Frage nach der höchsten Gewalt des Staates.¹⁾ Die besonderen Probleme, die sich daraus ergeben, gehören nicht in den Zusammenhang unserer Betrachtungen. Aber charakteristisch ist diese Vermischung der beiden Fragen für das konkretere Denken der Zeit, das die geistige Wesenheit des Staates noch nicht völlig abgelöst hatte von den Organen, die ihn repräsentierten. Machiavelli war dazu noch weniger imstande gewesen als Bodin. Beider Blick haftete in erster Linie an den persönlichen Trägern der Staatsgewalt. Beide empfanden es als tiefstes Bedürfnis der vom Fieber geschüttelten Zeit, ihr einen Arzt zu geben, der unbeschränkte Vollmacht zu ihrer Heilung erhalte. Die weitere Wirkung ihrer Gedanken hat wohl den modernen Staat und die Idee einer geistigen Wesenheit des Staates erzeugen helfen, ihre unmittelbare Absicht aber ging auf die Begründung des monarchischen Absolutismus als eines Heilmittels. Indem Bodin den alten, viel umstrittenen römischen Satz *Princeps legibus solutus est* in den Zusammenhang seines neuen Souveränitätsbegriffs stellte, hat er ihm eine neue Stoßkraft verliehen, mit der auch Machiavelli zufrieden gewesen wäre. Es sei, so sagte er mit Benutzung eines antiken Wortes, nicht nur billig, sondern sogar notwendig, daß die Gesetze von dem Gutdünken des Fürsten ebenso abhingen, wie das Steuerruder vom Steuermann, denn dieses würde unnütz sein, wenn es nicht nach jeglicher Gestaltung des Himmels und der Lage hin und her bewegt werden könnte.²⁾ Damit hat Bodin implizite auch einen Kerngedanken der Staatsräson ausgedrückt,

¹⁾ Vgl. Jellinek, Allg. Staatslehre² 443.

²⁾ Buch I, c. 8 (S. 144 der von mir benutzten latein. Ausgabe von 1601). Schon Socrates und Plato gebrauchten das Bild des Steuermanns für den Leiter des Staates, dem man als dem einzig

dieses Neben- und Ineinander von Freiheit und Bindung, Freiheit in der Wahl der Mittel, Bindung an den Zweck des Staatswohls, Bindung und Abhängigkeit damit auch von den Wechselfällen der Umwelt. Für die Monarchie, die ihm vor allem am Herzen lag, ergab sich daraus die weitere Folgerung, daß der Fürst nicht beschränkt werden dürfe durch Mitregierungsrechte der Untertanen. „Wenn die Könige durch Gesetze von Versammlungen und Volksbeschlüssen gebunden würden, so würde ihre Macht und ihr Königsname in Zukunft leer sein.“¹⁾ Er hielt es zwar mit der Souveränität noch für vereinbar, den Untertanen Steuerbewilligungsrechte von der Art einzuräumen, wie sie das Parlament von England genoß. Aber diese Rechte hatten nach seiner Auffassung für einen wirklichen König keine absolut bindende Kraft. „Wenn die Notwendigkeit des Staates drängt, die es nicht zuläßt, Komitien zu berufen, dann braucht man nicht die Zustimmung des Volkes abzuwarten, um dessen Wohl es sich handelt, das nächst dem unsterblichen Gotte auf der Klugheit des Fürsten beruht.“²⁾ So wird hier also auch schon das Wort von der rationalen, die Gewohnheit durchbrechenden Staatsnotwendigkeit gesprochen.

Und was das Besondere an dieser Bodinschen Lehre war und ihre überzeugende und werbende Kraft in den folgenden Zeiten steigern mußte: Sie wurde nicht nur mit dem Zwecke des Staats- und Volkswohls begründet, der immer etwas frei Schwebendes und der subjektiven Deutung Unterworfenes behielt. Sondern sie wurde auch mit rechtlichen und logischen Argumenten erhärtet. Einmal machte er geltend, daß es zum Wesen der Souveränität gehöre, keiner Macht, also auch nicht der der Gesetze, zu unterstehen und daß niemand sich selbst durch seine Gesetze verpflichten könne.³⁾ Und weiter gehöre auch das zum Wesen der Souveränität, daß sie unteilbar sei. „Wie eine Krone, wenn sie in Teile zerstückelt und geöffnet wird, ihren Namen verliert,

Sachverständigen zu gehorchen habe. Kaerst, Studien zur Entwicklung der Monarchie im Altertum, S. 27.

¹⁾ S. 140.

²⁾ S. 142; vgl. dazu Hancke, Bodin S. 82 f.

³⁾ S. 134, vgl. Hancke S. 26.

so gehen auch die Rechte der Majestät unter, wenn sie mit den Untertanen geteilt werden.“¹⁾

Wir werden später²⁾ sehen, daß diese Lehre von der Unteilbarkeit der Souveränität deswegen, weil er die Souveränität des Staates noch nicht von den souveränen Rechten seines höchsten Organes schied, zu falschen und historisch unhaltbaren Schlußfolgerungen benutzt werden konnte. Hier kommt es darauf an, zu erkennen, daß es sich in ihr nicht nur um eine theoretische Frage handelte. Sie entsprang dem reif gewordenen Bedürfnis des modernen und insbesondere des damaligen französischen Staatslebens, die durch die mittelalterliche Entwicklung und neuerdings durch die Sprengwirkung des Bürgerkrieges zersplitterten Teile der Staatsgewalt einheitlich und unauflösbar wieder zusammenzufassen. Ohne einen einheitlichen und unteilbaren Staatswillen gab es auch keine einheitliche Staatsräson.

Obwohl die Idee der Staatsräson in dem Systeme Bodins seiner ganzen juristischen Konstruktion nach nicht dominieren konnte, steht sie doch in seinem Hintergrunde als eine für ihn sich von selbst verstehende Leitidee. Das zeigt sich vor allem darin, daß er den Bann schon lockerte, in dem das staatsrechtliche Denken gehalten wurde durch die Frage nach dem besten Staate. Das Denken nach Staatsräson mußte aus ihm herausführen und konsequent durchgeführt, zuletzt einmal zur Erkenntnis führen, daß es keinen absolut besten Staat, sondern individuell verschiedene Staaten gäbe, deren jeder nach seinen eigenen Voraussetzungen und nicht nach allgemeinen Normen seinen Lebensweg zu gehen habe. Diese letzten Konsequenzen hat Bodin zwar noch nicht gezogen und die Frage nach dem Idealstaate noch nicht ganz verworfen. Aber er stellte sie doch schon zurück vor der drängenderen und fruchtbareren Frage nach der individuellen Beschaffenheit des Staates. „Das muß das erste Gesetz der gut und klug zu leitenden Staaten sein, ihren Zustand, die Kraft und Natur eines jeden und die Ursachen ihrer Erkrankungen anzuschauen. . . . Es genügt nicht, zu erkennen, welches die beste Art des Staates ist, wenn man nicht den

¹⁾ Buch I, c. 10, S. 234. ²⁾ Im Kapitel über Pufendorf.

Zustand eines jeden, den man zu ändern nicht in der Lage ist, zu schätzen vermag. Wenn Gefahr besteht, daß man statt einer Reform des Staates seinen Umsturz herbeiführt, ist es besser, daß man den schlechtesten Staat als gar keinen Staat behält, und es ist besser, einen schwer Kranken durch eine angepaßte Diät überhaupt nur am Leben zu erhalten, als für eine unheilbare Krankheit eine Medizin zu suchen, die das Leben vernichtet.“¹⁾ Dieser Gesichtspunkt gelte auch für die Veränderung von Gesetzen und Sitten. Einen schweren Fehler begingen diejenigen, die Gesetze fremder Staaten auf einen nach ganz entgegengesetzter Ratio geleiteten Staat übertragen wollten. Das beste Gesetz kann verderblich werden, wenn es durch seine Neuheit die übrigen Gesetze in Mißachtung bringt. Vor allem dürfe nicht an den bewährten Grundeinrichtungen eines Staates um eines irgendetwelchen erhofften Nutzens willen gerüttelt werden. Er wünschte sie sich, wenn das möglich wäre, unveränderlich, — aber er fügte, ganz von dem elastischen, Beharren und Bewegung immer vereinenden Geiste der Staatsräson geleitet, sofort hinzu, daß dies doch nicht absolut gelten dürfe, weil erstes und oberstes Gesetz immer sei das Wohl des Volkes. „Kein Gesetz ist also so heilig, daß es nicht unter dem Drange einer Notwendigkeit geändert werden mußte.“ Er erhärtete das durch das klassische Beispiel antiken Handelns nach Staatsräson, das Plutarch im Leben Lysanders (c. 14) berichtete: Als Theramenes die langen Mauern Athens niederreißen ließ und den Vorwurf hörte, daß er das Werk des Themistokles vernichte, antwortete er: „Ich handle darin keineswegs dem Themistokles entgegen; dieser erbaute die Mauern zum Heil der Bürger, und wir werden sie ebenfalls zum Heil derselben niederreißen.“ Dieselbe *ratio*, bemerkte Bodin, leitete den Themistokles wie den Theramenes, nämlich die *salus populi*.

Machiavelli hatte das harte Wort gesprochen, daß der Fürst, wenn es nicht anders sein könne, den Staat auch *con ignominia* zu retten den Mut haben müsse. Dieselbe Entschlossenheit, irrationale, aus Ehrgefühl entspringende Hemmungen zu überwinden und den Erfolg in den Mittelpunkt des

¹⁾ Buch 4, c. 3 (S. 664 f.).

staatsmännischen Handelns zu stellen, forderte auch Bodin. „Nichts kann schimpflich erscheinen, was mit dem Heile des Staates verknüpft ist.“¹⁾ Daß man, wenn man die Macht habe, sich gegen den Feind zu wehren, es tapfer tun müsse, war für ihn selbstverständlich, aber für den minder Mächtigen sah er in geschmeidiger Anpassung und Unterwürfigkeit gegenüber dem Stärkeren nichts Entehrendes, und nur um der Ehre willen einen hoffnungslosen Verzweiflungskampf zu führen, hielt er für Narrheit.²⁾ Schlage auch keine Schlacht, rief er, wenn der Nutzen, den der Sieg verspricht, nicht größer ist, als der Schaden, den die Niederlage verursachen würde. Dieser Sinn für das Positive und Nützliche lehrte ihn zugleich die Unentbehrlichkeit der Macht für den Staat. Aber eine schrankenlos ehrgeizige Macht- und Eroberungspolitik verwarf er in den schärfsten Ausdrücken. Ein musterhafter Herrscher wie Augustus, bemerkte er, hat wohl notwendige Kriege zu führen nicht gezögert, im übrigen aber den Frieden, soweit es nur geschehen konnte, gewissenhaft gewahrt. Er verurteilte eine brutale, den Besiegten zur Verzweiflung treibende Ausnutzung der Macht und empfahl, sie vernünftig, maßvoll und schonend zu gebrauchen.³⁾ Alle diese rationalen Einsichten schützten ihn zwar nicht vor chauvinistischen Anwandlungen⁴⁾, aber in der Hauptsache hatte seine Staatsräson einen bürgerlichen und utilitarischen, auf die Segnungen des Friedens und Rechtsstaates gerichteten Inhalt.

Bodin gebrauchte, soweit wir sehen, noch nicht das Schlagwort der *ratio status*, aber er bildete den Begriff einer besonderen *ratio imperandi* oder *ratio gubernandi*, die man, was nach seiner Meinung noch niemand bemerkt habe, genau auseinanderhalten müsse von dem *status*, d. h. der Staatsform.⁵⁾ Ein Staat könne z. B. eine echte Monarchie sein und doch demokratische Verwaltungsgrundsätze (*gubernatio popularis*) üben durch gleichmäßige Verteilung staatlicher Ämter, Strafen und Belohnungen. Ebenso könne ein Staat mit aristo-

¹⁾ Buch V, c. 5 (S. 89r).

²⁾ Dasselbst; vgl. zum folgenden Chauviré, Bodin S. 279 ff.

³⁾ Buch V, c. 6 (S. 908).

⁴⁾ Vgl. darüber Chauviré, S. 463.

⁵⁾ Buch II, c. 2 (S. 295) u. c. 7 (S. 365). Vgl. Hancke, Bodin S. 44.

kratisch geformter Staatsgewalt je nach der Art, wie er die Untertanen zu den Ämtern heranziehe, nach demokratischer oder aristokratischer Weise regiert werden. Und in dem älteren Rom vor der *lex Canuleja* sah er einen demokratischen Staat mit aristokratischer Praxis (*status popularis, sed aristocratica gubernatione moderatus*). Diese *ratio gubernandi* oder *imperandi* war nun keineswegs identisch mit dem umfassenderen Begriffe der Staatsräson, den wir im Auge haben. Aber es war ein charakteristischer, echt juristisch gedachter Versuch, ein Teilstück, eine Teilwirkung von ihr begrifflich zu fixieren und den durch die Staatsräson bewegten Inhalt des Staatslebens von seiner unbewegten und festen Form zu unterscheiden.

Bodin ging auch noch weiter auf diesem Wege individualisierender Betrachtung des Staatslebens und stellte sich die große und fruchtbare Aufgabe, den Zusammenhang zwischen der Form und den Gesetzen des Staates und der individuellen Natur des Volkes zu untersuchen.¹⁾ Er bemerkte mit Stolz, daß noch kein Staatslehrer diese Frage behandelt habe. Aber die Ausführung seiner Absicht erwies, daß das geschichtliche Denken noch nicht geschmeidig und reich genug war zur Lösung dieser Aufgabe. Er vermochte die Unterschiede der Völker und Staatsformen nur auf ziemlich rohe geographische und klimatische Unterschiede zurückzuführen. Immerhin, er wurde damit ein Vorläufer Montesquieus.

Alle diese Erkenntnisse individualisierender Art aber erschütterten nicht sein Bedürfnis nach universalen und absoluten Normen des Staatslebens, nach einem festen rechtlichen und sittlichen Halte inmitten aller fließenden und wandelbaren Aufgaben des Staates. Das unterscheidet ihn aufs tiefste von Machiavelli, der sein höchstes und absolutes Ziel, die Erhaltung der *virtù* im Staate, immer nur durch rücksichtslose Hingabe an das nächste Ziel der Machtgewinnung und damit auch durch eine relativierende Hingabe an den Moment zu erreichen strebte. Machiavelli sah nur die Lebenstribe und Lebensgesetze der einzelnen Staaten und zum Staate sich entwickelnden Machtträger, Bodin sah sie überwölbt von einem ewigen und unverbrüchlichen Zusammen-

¹⁾ Buch V, c. 1, S. 767 u. 771.

hange. Er befreite den souveränen, in sich geschlossenen Staatswillen nur deshalb von den Banden des mittelalterlichen Lebens, um ihn unter eine noch höhere Souveränität zu beugen. Das war nötig, um seiner These von der souveränen Staatsgewalt eine universale und absolute Rechtsgrundlage zu geben. Dem einheitlichen und souveränen Staatswillen mußte ein einheitlicher und souveräner Weltwille entsprechen, der alles fest zusammen- und in Schranken hielt. Ohne ihn drohte sonst der souveräne Staatswille in Willkür und damit in Aufhebung alles eigentlichen Rechtes zu entarten. Er zitierte mit herzlicher Zustimmung das Wort des Seneca: *Caesari cum omnia licent, propter hoc minus licet*. So griff er denn zu der altüberlieferten, allgemein verbreiteten Idee, daß es eine oberste, miteinander harmonisierende Doppelquelle alles Rechtes in den Geboten Gottes und der Natur gäbe, die unter allen Umständen unverbrüchlich gehalten werden müßten. Das war an sich nichts weniger als originell, aber eigenartig und bedeutend war eben die Kombination eines neuen mit einem alten Gedanken, die Eingliederung des souveränen Staatswillens in einen souveränen Weltwillen, der dann freilich nur als eine geistige, die Gewissen verpflichtende Macht wirken konnte. So kommt eine große und kühne Spannung in sein System.

Der Satz, daß der Fürst von den Gesetzen entbunden sei, sollte also keineswegs bedeuten, daß er von allen Gesetzen entbunden sei, „da alle gebunden sind durch das göttliche Gesetz und ebenso durch das Gesetz der Natur.“ Er fügte hinzu, daß auch das allen Völkern gemeinsame Recht, das mit dem göttlichen und natürlichen Rechte nicht zusammenfalle (*divisas habet rationes*) bindend sei.¹⁾ Doch legte er dann tatsächlich den Schwerpunkt auf das göttliche und natürliche Recht als Schranke des Staatswillens. „Der Fürst darf nicht die Schranken verrücken, die Gott selbst, dessen lebendes und atmendes Abbild er ist, durch die dauernden Gesetze der Natur aufgerichtet hat.“²⁾ Er darf also nichts tun, was „von Natur schimpflich oder ungerecht ist.“ Anständig handeln, heißt auch der Billigkeit der Natur gemäß handeln.

¹⁾ Buch I, c. 8 (S. 132). ²⁾ Daselbst S. 161.

Er gab dem Aristides gegen Themistokles recht, weil er dessen Ratschlag, der zwar nützlich, aber schimpflich sei, ablehnte. Der Fürst muß vor allem Treue üben und die Verträge, sowohl die mit den Untertanen wie die mit Auswärtigen geschlossenen, gewissenhaft ausführen, ja selbst Räubern Wort halten. „Treue ist das einzige Fundament der ganzen Gerechtigkeit. Nicht nur die Staaten, sondern die ganze menschliche Gesellschaft wird durch sie zusammengehalten.“ Gott selbst wird ja durch seine Versprechungen gebunden, und da der Fürst der Bürge und Rächer von Treue und Gesetz im Staate ist, muß er um so mehr auch selber Treue und Glauben halten, selbst wenn es ihm Schaden bringt. Alle die zahlreichen Fälle von Vertragsbruch und Treulosigkeit in der Politik, die er in seinem Abschnitte über das Völkerrecht (*De jure feicali* Buch 5, c. 6) besprach, beurteilte er rein rechtlich und moralisch und ließ hier keine Entschuldigung der Staatsräson gelten.

Dabei konnte er dann freilich, wenn er die Politik der Renaissancefürsten überblickte, seinen französischen Patriotismus mit seinem Rechtsgeföhle nur dadurch in Einklang bringen, daß er einen Karl VIII. und Ludwig XII. auf Kosten eines Maximilian I. ungebührlich idealisierte und das anrühige Bündnis Franz' I. mit den Türken mit den Präzedenzfällen anderer Fürsten und Staaten entschuldigte. Und ferner mußte auch er einige, allerdings nur rechtlich und moralisch begründete Ausnahmen von der unbedingten Vertragstreue machen. Daß dem Eidbrecher selber keine Treue zu halten sei, war zunächst selbstverständlich. Dann aber nahm er auch aus „schimpfliche Verträge, welche weder ohne Verbrechen gehalten, noch ohne Gottlosigkeit durch einen Eid bekräftigt werden können.“¹⁾ Und obwohl er von den verschiedenen Vorwänden der Staatsräson nicht einmal den als rechtlich zulässig halten wollte, daß der drohende Untergang des Staates von der Vertragspflicht dispensiere, fügte er doch hinzu: „es sei denn, daß das, was du versprochen hast, von Natur unbillig gewesen ist oder nicht geleistet werden kann.“ Endlich scheint er auch unklare und zweideutig gefaßte Ver-

¹⁾ A. a. O. S. 928.

träge von der Pflicht, die Treue über den Nutzen zu stellen, auszunehmen.¹⁾

Aber mochte er diese Ausnahmen in noch so strenger Rechtsgesinnung formulieren, — sie waren trotzdem dehnbar und boten Handhaben für Ausleger, die bewußt oder unbewußt vom Nutzen des Staates sich leiten ließen. Und jenes Wort, das wir von ihm anführten, daß nichts schimpflich erscheine, was mit dem Heile des Staates verknüpft sei, konnte sehr viel weiter tragen, als er wünschte. Die Idee des modernen Rechtsstaates rang sich wohl in ihm mit ungewöhnlicher Klarheit und Schärfe empor, und es gelang ihm, das Erfordernis der Macht im Staate durch seine Souveränitätslehre in den Rechtsstaat mustergültig einzubauen. Die Macht des Staates selber aber dann rechtlich und sittlich zu binden, vermochte er nur durch ideale Forderungen, die doch schließlich nicht alle Schlupfwinkel des Machiavellismus versperren konnten. Und der Geist der Zeit und der damaligen Staatsmänner war nicht darauf gestimmt, Recht und Treue über den Nutzen zu stellen. Der Machtstaat war seit Machiavelli bewußt erfaßte Idee und geschichtliche Realität zugleich, der Rechtsstaat aber wurde durch Bodin nur erst zur bewußt erfaßten Idee. Der *homo levissimus ac nequissimus*, wie Bodin den Machiavelli schalt²⁾, war durch sie allein noch nicht zu überwinden.

¹⁾ S. 933. Er lobt die, die *fidem omnibus utilitatibus quantacunque fuerint, anteponi putant oportere, si sublata verborum ambiguitate pacta conventa perspicua minimeque dubia videantur.*

²⁾ Buch VI, c. 4, S. 1086; weitere harte Worte Bodins über Machiavelli bei Baudrillart, Bodin S. 225 und Chauviré, Bodin S. 276.

Eine Scheu vor den Großmächten und ein konservativer, auf Großes verzichtender, aber auf mittlere Ziele der Macht und Erhaltung der Gleichgewichtslage immer gespannt gerichteter Geist also durchwehte das Denken dieser Politiker. Der konservativste unter ihnen war Giovanni Botero (1540 bis 1617), ein Jesuitenzögling und Kleriker, der als Sekretär des Kardinals Karl Borromäus in Mailand, dann im Dienste des Herzogs von Savoyen in Rom, als Erzieher savoyischer Prinzen in Madrid und schließlich in gelehrter Muße in Paris die politische Welt Süd- und Westeuropas gründlich kennen lernte und durch seine vielgelesenen Werke, vor allem durch das Buch Della ragion di Stato (1589) politisch Schule machte und zahlreiche Nachtreter seiner Gedanken fand.¹⁾ Denn er befriedigte so recht das Bedürfnis des höfischen und sonstwie politisch interessierten Publikums nach einer leicht verdaulichen und geschmackvoll gebotenen Nahrung. An Machiavelli gemessen, war er ein mittelmäßiger Kopf. Er hatte nicht wie dieser Ecken und Kanten, an denen man sich wund reiben konnte, und empfahl sich den katholisch-bigotten Höfen der Gegenreformation als ein mildes Gegengift gegen Machiavellis Zynismus und Unkirchlichkeit, ohne daß man dabei auf das Nützliche in Machiavellis Rezepten ganz zu verzichten brauchte. Sein Lehrgebäude stellt eine aus dem Renaissancelstil erwachsene, reich geschmückte Jesuitenkirche dar, und sein Lehrton ist der eines Würde, Sanftmut und Strenge richtig mischenden Predigers. Er bot aus dem Schatze seines Wissens und seiner politischen Erfahrungen jedem etwas und konnte die Freunde der spanischen Weltmacht und der Kirche ebenso befriedigen, wie die Bewunderer der republikanischen Selbständigkeit Venedigs. Man lobte an ihm, recht aus dem Kunstgeschmacke der Zeit heraus, die *dolce armonia*, und

¹⁾ Wahre Katakomben von vergessener Literatur der Mediokritäten tun sich hier auf. Vgl. über sie die von außerordentlicher Belesenheit zeugenden, geistvollen, aber etwas kapriziösen und wortreichen Bücher von Ferrari, *Histoire de la raison d'état* 1860 und Corso sugli scrittori politici italiani 1862 (auch viele ungedruckte Schriften werden von ihm behandelt) und Cavalli, *La scienza politica in Italia in Memor. del R. Istituto Veneto* 17 (1872). Im allgemeinen vgl. Gotheins Darstellung in „Staat und Gesellschaft der neueren Zeit“ (Hinneberg, Kultur der Gegenwart) und das 5. Kapitel dieses Buches.

katholische Monarchen empfahlen sein Buch ihren Thronfolgern.¹⁾

Gleich zu Beginn seines Werkes unternahm er es, das neue, machiavellistisch anrühlich gewordene Schlagwort der *ragione di stato* zu entgiften und ihm einen harmlosen Sinn zu geben. *Ragione di stato*, definierte er, ist die Kenntnis der Mittel, die geeignet sind, einen Staat zu gründen, zu erhalten und zu vermehren. Wenn man aber frage, welches die größere Leistung sei, einen Staat zu vergrößern oder zu erhalten, so müsse man antworten, das letztere. Denn man erwirbt durch Gewalt, man erhält durch Weisheit. Gewalt können viele üben, Weisheit nur wenige. Und wenn man frage, welche Reiche die dauerhaftesten seien, die großen, mittleren oder kleineren, so sei die Antwort: die mittleren. Denn die kleinen seien zu sehr bedroht von den Machtgelüsten der großen, und die großen seien der Eifersucht der Nachbarn und der inneren Entartung zu sehr ausgesetzt. „Die Reiche, die die Frugalität auf die Höhe geführt hat, sind durch die Opulenz verfallen.“ Sparta verfiel erst, als es seine Herrschaft erweiterte. Als Beispiel aber für die größere Haltbarkeit der mittleren Staaten rühmte er vor allem Venedig. Leider jedoch wollten die mittleren Staaten sich nicht immer begnügen, sondern strebten nach Größe, und dann kämen sie in Gefahr, wie Venedigs frühere Ausdehnungsversuche zeigten. Die spanische Großmacht warnte er in geschickter Weise, die Freiheit Venedigs nicht anzutasten: „Brich nicht mit mächtigen Republiken, außer wenn der Vorteil sehr groß und der Sieg sicher ist; denn die Liebe zur Freiheit in ihnen ist so heftig und so tief verwurzelt, daß es fast unmöglich ist, sie auszurotten. Die Unternehmungen und Pläne der Fürsten sterben mit ihnen; die Gedanken und Beratschlagungen der freien Städte sind fast unsterblich.“ Nach dieser Anleihe bei Machiavelli²⁾ bekam dann aber auch das Haus Habsburg sein Lob, denn die Größe seiner Fürsten sei der Lohn ihrer hervorragenden Frömmigkeit. Brich

¹⁾ Calderini, *Discorsi sopra la ragion di stato del Signor Botero*, Proemio, Neudruck 1609.

²⁾ *Principe*, c. 5: *Ma nelle repubbliche è maggior vita, maggior odio, più desiderio di vendetta; nè gli lascia nè può lasciare riposare la memoria dell'antica libertà.*

vor allem auch nicht, lehrte er weiter, mit der Kirche, es würde immer als gottlos erscheinen und doch nichts nützen. Mailand, Florenz, Neapel, Venedig haben bei ihren Kriegen mit den Päpsten ja doch nur viel ausgegeben und nichts profitiert.

Die Koinzidenz des kirchlichen und des realpolitischen Interesses, auf der das ganze spanische System beruhte, war also auch ein Kernstück seiner Lehre von der *ragione di stato*. Geh mit der Kirche, und es geht dir gut, ist ihr Sinn.¹⁾ Er riet den Fürsten, vor jeder Beratung im Staatsrate die Sache erst in einem Gewissensrate mit ausgezeichneten Doktoren der Theologie zu besprechen. Dennoch war er weltklug und erfahren genug, um zu wissen, daß es zwischen Weltklugheit und Frömmigkeit nicht immer ganz stimmte. Mochte er das Wesen der wahren Staatsräson noch so sanft und maßvoll umschreiben und es den Bedürfnissen der Kirche und der Moral anzupassen versuchen, so konnte er sich doch, wenn er den Dingen ins Auge sah, nicht verhehlen, daß der kristallisch harte Kern alles politischen Handelns, ganz wie es Machiavelli schon gelehrt hatte, das selbstische Interesse des Fürsten oder Staates war. „Halte es für eine ausgemachte Sache,“ schrieb er, „daß in den Erwägungen der Fürsten das Interesse das ist, was jede Rücksicht besiegt. Und deswegen darf man nicht trauen auf Freundschaft, auf Verwandtschaft, auf Bündnis, auf irgendein anderes Band, wofern nicht dieses auch das Interesse dessen, mit dem man verhandelt, zum Fundamente hat.“ In einem Anhang zu seinem Buche gab er schließlich unumwunden zu, daß Staatsräson und Interesse im wesentlichen dasselbe seien: „Die Fürsten richten sich in Freundschaften und Feindschaften nach dem, was ihnen Vorteil bringt. Wie es Speisen gibt, die von Natur unschmackhaft, durch die Würze, die ihnen der Koch gibt, schmackhaft werden, so neigen sie, von Natur ohne Affektion, zu dieser oder jener Seite, je nachdem das Interesse ihren Geist und ihren Affekt zurechtet, weil schließlich *ragione di stato* wenig anderes ist als *ragione d'interesse*.“²⁾

¹⁾ Über einen vergeblichen Versuch Levi's, das katholische Grundinteresse Botero's herabzudrücken zu bloßer Konvenienz vgl. die treffenden Bemerkungen Ghiron's in der *Rivista stor. Ital.* 1927, 350.

²⁾ *Aggiunte fatte alla sua ragion di stato*. Venedig 1606, S. 67 f.

Er hatte ein zu scharfes Gefühl dafür, daß in den verabscheuten Herrschaftsmitteln der Fürsten nicht nur verderbte Gesinnung, sondern auch ein eherner Zwang sich auswirke und daß das Staaten- und Völkerleben sie nicht ganz entbehren könne. Und so konnte er gleich hinterher auch wieder zugeben: „Das Interesse ist der wahre Tyrann der Seelen der Tyrannen und auch der Fürsten, die nicht Tyrannen sind.“¹⁾ Große Kunstmittel, sagt er ein andermal, haben die Fürsten gebraucht, um die Menschen zu bewegen, sie mit ihrem Blute zu verteidigen; Haß und Zwietracht säen sie unter den Menschen, damit sie ihnen folgen. Aber, so sagt Apoll auf die Anklagen gegen diese Machinationen, das seien leider notwendige Übel, denn die Fürsten könnten nur sicher herrschen mit der Maxime des *ben dividere*. Überließe man die Völker sich selbst, so würden noch viel grausamere Spaltungen erfolgen. Nicht die böse Natur der Fürsten, sondern die aufrührerische, unbeständige Natur der Völker sei daran schuld.²⁾

Und so wurde es sein Bestreben, ja seine persönliche Leidenschaft, den Fürsten bis auf den Grund ihrer Seele zu schauen, hineinzudringen in die Abgründe, in denen das Schlechte und Verruchte geboren wurde aus der Begattung der Herrschbegierde mit dem Zwange der Dinge, — und geboren wurde, um ebenso zwangsläufig, aber auch ebenso unsittlich zu leben, zu wirken und die Schicksale der Völker zu bestimmen. Er spricht einmal von der *cupezza dell'animo*, der finsternen Tiefe der Seele, die die größte Kraft und Tugend, — beides ausgedrückt durch das unübersetzbare *virtù* — eines Fürsten sei und die den Ruhm des Tiberius gebildet habe.³⁾ Es ist verständlich, daß im Anblick einer so schauerlich zwiespältigen Erscheinung auch seine Eindrücke oft zwiespältig ausfallen und sich widersprechen. Bald sieht er nur die blinde satanische Begierde, bald mehr den Zwang der Dinge, der sie erklärt und rationalisiert. „Ich muß es frei sagen, daß wenn in die Seele eines Fürsten die Ambition

¹⁾ A. a. O. I, 91.

²⁾ *Ragguagli* 2, 211; vgl. 2, 90 u. 139 f. und *Bil. pol.* I, 137 u. 2, 146. ³⁾ *Bil. pol.* 2, 90.

immer mehr neben als in ihnen. Es fehlt seinen politischen Erkenntnissen ein Letztes und Stärkstes an innerem Lebensblute, wie es sich nur bildet, wenn die Summe der im eigenen verantwortlichen Handeln erworbenen Erfahrungen und die Erinnerung an eigenes schmerzhaftes Mühen und Ringen hineinfließen in die politische Betrachtung. Der Historiker und Publizist mag die Zusammenhänge oft weiter und tiefer erfassen als der durch die Schule des eigenen Handelns gegangene, aber auch in den Schranken des eigenen Handelns befangene Staatsmann. Aber den ehernen Klang des eigenen staatsmännischen Erlebnisses vermögen sie ihren Gedanken nicht zu geben. Von Cäsars Kommentaren an bis zu Bismarcks Gedanken und Erinnerungen hört man ihn. Vergleicht man diese mit der Publizistik selbst eines so machtvollen Geistes wie Heinrich von Treitschke, so versteht man vielleicht, was wir meinen.

Eine ähnliche Betrachtung in einem freilich nicht ganz so bedeutenden Falle kann man machen, wenn man von dem *Discours* des begabten unbekanntem Autors von 1624 übergeht zu der Schrift des Herzogs Heinrich von Rohan, *De l'Interest des Princes et Estats de la Chrestienté*, die im Jahre 1638 in Paris erschien. Rohan, der einstige Gegner Richelieus als Führer der aufständischen Hugenotten bis zu ihrer Niederwerfung nach dem Falle von La Rochelle 1629, dann aber Djener der Richelieuschen Politik in den Kämpfen um Graubünden und Veltlin, gehört zu den stärksten politischen Persönlichkeiten Frankreichs im 17. Jahrhundert, freilich eine derer, die nicht das geworden sind, was sie hätten werden können, weil er fast immer auf der Schattenseite des Schicksals und meist für eine verlorene Sache kämpfen mußte. Ein solcher Mann, der in einem wild bewegten und gehetzten Leben doch nicht zum Abenteurer wurde, sondern mit straffer Selbstzucht charaktervoll sich behauptete bis zum letzten Atemzuge des Soldatentodes, war wohl imstande, den politischen Gedanken, die er in jener Schrift niederlegte, jenes staatsmännische Lebensblut zu geben, von dem wir sprachen. Von vornherein drängt sich die Frage nach den Beziehungen seines wechselvollen politischen Lebens zu seiner Schrift auf. Doch werden wir erst dann die fruchtbaren Gesichtspunkte

aber selber zu noch stärkeren kriegerischen Entschlüssen gegen Spanien und erreichte es, daß Richelieu ihn 1634 zu näherer Besprechung nach Paris kommen ließ. Vom Juni bis Oktober 1634 weilte er am Hofe und in Paris, zuerst freundlich empfangen, aber dann hingehalten und vernachlässigt von Richelieu. Aber in diese Zeit fiel auch die schwedische Niederlage bei Nördlingen (5. und 6. September 1634), die Richelieus lange hingezögerten Entschluß, den Kampf großen Stiles gegen Spanien aufzunehmen, endlich festmachte. In dem 1635 ausbrechenden Kriege fand dann auch Rohan als Führer der französischen Armee in Graubünden und Veltlin freies Feld zu ruhmreicher Leistung für sein Vaterland. Schließlich aber verfolgte ihn auch hier wieder sein altes Mißgeschick. Er wurde vom Hofe finanziell schlecht unterstützt, verlor den Gewinn seiner Siege und erwarb sich dafür neue Abneigung und neuen Argwohn Richelieus. Um der drohenden Verhaftung zu entgehen, ging er schließlich zu Bernhards von Weimar Armee und empfing 1638 bei Rheinfelden, als gewöhnlicher Soldat kämpfend, die Todeswunde, der er am 13. April 1638 erlag.

Sein *Interest* ist 1638 vermutlich erst nach seinem Tode erschienen. Sie ist dem Kardinal gewidmet, und ein handschriftliches Exemplar der Schrift in der früheren Königlichen Bibliothek zu Paris fügt nach Angabe Petitots (in seiner Einleitung zu den Rohanschen Memoiren) das Datum „Paris, 1. August 1634“ dem Widmungsschreiben bei.¹⁾ Unzweifelhaft wollte Rohan in jenen Wochen, wo er ungeduldig auf Richelieus Entscheidung warten mußte, durch die Schrift auf ihn einwirken, Vertrauen für sich werben und den Kardinal zugleich anfeuern. Ob sie aber erst in dieser Zeit geschrieben ist, ist schon von Laugel, dem sonst freilich nicht sehr kritischen Biographen Rohans, bezweifelt worden.²⁾

¹⁾ Petitot, *Collection des mémoires etc.* 2. Serie 18, 65. Hiernach und im Anschluß an eine andere im Nachlasse Rankes befindliche Handschrift bestimmte Wiedemann in der *Histor. Zeitschr.* 66, 498 die Entstehungszeit, nennt dabei aber das Datum des 5. August 1634.

²⁾ Laugel 315. Laugel verwechselt aber dabei die Schrift Rohans mit einer ihrer späteren Nachahmungen, den *Interets et maximes des Princes et des Etats souverains* 1666, und zitiert Worte aus deren Vorrede als Worte Rohans.

Der sechste von den sieben Diskursen, die dem Hauptteil der Schrift angehängt sind und vermutlich, wie wir sehen werden, im Plane der Schrift von vornherein mit vorgesehen waren, muß im Jahre 1633 geschrieben worden sein¹⁾; andere Teile der Diskurse sind, wie bemerkt, vielleicht noch ein bis zwei Jahre früher entstanden. Muße genug boten ihm diese Jahre, um in der Widmung sagen zu können, daß er „nicht müßig während der Muße selbst“ habe sein wollen. Ihre endgültige Fassung mag sie ja immerhin erst in den Wochen seines Pariser Aufenthaltes erhalten haben.

Rohan schrieb, wie der Verfasser des *Discours*, am Vorabend großer Entscheidungen der französischen Politik und mit dem Wunsche, sie zu beschleunigen. Dies Gefühl des Kommenden beherrscht hier wie dort die Gedanken. Man will Europa studieren, bevor man in Europa eingreift. Und Rohan hatte zugleich in seinem eigenen politischen Leben so tiefe Wandlungen durchgemacht, daß er mit persönlichster Empfindung die inhaltsreichen Anfangsworte seiner Widmung an Richelieu niederschreiben konnte.

„Es gibt nichts so Schwieriges, wie die Kunst zu regieren (*savoir regner*), und die Erfahrensten in diesem Metier haben beim Tode eingestanden, daß sie nur Lehrlinge seien. Der Grund dafür ist, daß man keine unveränderliche Regel für die Regierung der Staaten aufstellen kann. Das, was die Revolution der Dinge dieser Welt verursacht, verursacht auch die Veränderung der Fundamentalmaximen für gutes Regieren. Deswegen begehen diejenigen, die in diesen Dingen sich mehr durch die Beispiele der Vergangenheit als durch gegenwärtige Gründe leiten lassen, notwendig beträchtliche Fehler.“

Machiavelli hatte einst, als er denen, die sich ein neues Fürstentum erwerben oder schaffen wollten, den Weg zur

¹⁾ Diskurs über die böhmische Königswahl des Pfälzers (S. 109 f.). Vierzehn Jahre ist es her, heißt es hier, daß der Krieg in Deutschland begonnen hat, und noch ist er nicht zu Ende. Da er den Krieg von der böhmischen Königswahl ausgehen läßt, so kommt man auf das Jahr 1633. Petitots Bedenken, daß Rohan während dieses Jahres zu unzufrieden mit Richelieu gewesen sei, um in der Stimmung zu sein, sein Lob zu singen, kann für die eigentliche, vielleicht längere Zeit vor der Widmung entstandene Schrift, in der Richelieus Name überhaupt nicht genannt wird, keine Geltung beanspruchen.

Macht zeigte, andere Grundsätze vorangestellt. „Die Menschen schreiten fast immer auf den von andern gebahnten Wegen und schreiten in ihren Handlungen durch Nachahmung vorwärts.“ Sie können freilich nie ganz sich in den Wegen anderer halten, erreichen auch nicht die *virtù* derer, die sie nachahmen, aber sie tun gut daran, die von großen Männern gebahnten Wege einzuschlagen, damit ihre Kraft, auch wenn sie nicht an jene heran komme, doch wenigstens einen Duft davon annehme. Demnach begann er seine Lehren mit den großen Beispielen des Moses, Cyrus, Romulus und Theseus. So dachte und verfuhr er, einmal weil er an den Kreislauf, die Wiederkehr des Geschehens im geschichtlichen Leben glaubte, und weiter, weil er im Banne der antiken Vergangenheit stand und an ihrer Größe gern seine kleinere Zeit maß. Wohl vermochte ihn sein genialer empirischer Sinn weit über diese Schranken seiner Theorie hinauszutragen, aber den Klassizismus der Renaissance streifte er nie ganz ab. Auch die politischen Denker des ausgehenden 16. Jahrhunderts haben sich von ihm noch nicht befreit. Bodinus mischte unbefangen und ohne geschichtliche Unterscheidung Massen von antiken und modernen Beispielen miteinander. Botero erklärte als reichste Quelle politischer Klugheit nicht die eigene Erfahrung, die doch immer beschränkt sei, auch nicht die Information durch Zeitgenossen, sondern die Historien.¹⁾ „Denn diese umfassen das ganze Leben der Welt.“ Noch Hugo Grotius empfahl in seiner Anweisung für das Studium der Politik, die er 1615 schrieb, ganz überwiegend die antiken Autoren²⁾ und benutzte in seinem Völkerrechte fast nur antike Beispiele. Es ist, wenn man Rohan liest, wie wenn man aus dem 16. in das 17. Jahrhundert hinübertritt. Das rein empirische Prinzip, die grundsätzliche Ablehnung der alten Neigung, an berühmte Muster sich zu halten, an die Vergangenheit sich geistig anzuklammern, hat gesiegt. Er will sich nur an den frischen, ewig neu sprudelnden Quell des ihn umgebenden Lebens halten. Persönliche Anlage und persönlicher Bildungsgang sprachen sich auch darin aus. Er war

¹⁾ *Della ragion di stato l. II Della Historia.*

²⁾ *Epistola de studio politico*, gedruckt u. a. im Anhang zu Gabriel Naudés *Bibliographia politica* 1642.

kein schulköpfiger Mensch, hatte widerwillig und schlecht Latein gelernt und es für überflüssig erklärt, einen großen Mann zu bilden. Geschichte, Geographie und Mathematik nannte er im Gespräche die wahre Wissenschaft eines Fürsten.¹⁾ Aber die Wendung zur reinen Empirie, die nach und nach alle Lebensgebiete ergreifen sollte, war schon im Geiste der Zeit und konnte auf dem Gebiete der Politik am leichtesten durchbrechen. Und mit dem politischen Empirismus erstarkte auch der Sinn für das Individuelle und Singuläre im politischen Leben. „Es gibt keine gefährlicheren Leute für den Staat,“ sagt Richelieu in seinem politischen Testamente²⁾, „als diejenigen, die die Königreiche nach den Maximen regieren wollen, die sie aus ihren Büchern ziehen. Sie ruinieren sie durch dies Mittel oft ganz und gar, weil die Vergangenheit keinen Bezug auf die Gegenwart hat und weil die Verfassung der Zeiten, Orte und Personen verschieden ist.“

So weht von vornherein dieselbe Luft in Richelieu und Rohans Gedanken. Es wäre erstaunlich, wenn nicht auch der unmittelbare Anblick der Richelieuschen Staatskunst auf Rohan gewirkt hätte. „In diesem ganzen Traktate“, sagte er mit feiner Schmeichelei, „wird nur von Ihnen die Rede sein, obgleich niemals davon gesprochen wird.“ Im Zentrum von Richelieus politischem Denken stand der Satz, daß im Staatsleben rein und ausschließlich die von allen partikulären und privaten Motiven, von allen sinnlich-egoistischen Bestandteilen gereinigte Staatsräson, das „öffentliche Interesse“ zu herrschen habe. Wenn er als Staatsmann über das 16. Jahrhundert darin hinausschritt, daß er eine allgemeine, nicht nur auf das kirchliche Gebiet sich beschränkende Kulturpolitik des Staates anbahnte, so beschränkte er sie doch streng utilitarisch auf das für den Staat unmittelbar Nützliche und ihm Ansehen und Macht Bringende. Er zögerte nicht, auch die persönliche Bewegungsfreiheit des Monarchen einzuschränken. Er warnte ihn, nach persönlicher Gunst und Laune zu entscheiden und erinnerte ihn an seine Verantwortung vor Gott.³⁾

¹⁾ (Fauvelet du Toc), *Histoire de Henry Duc de Rohan*, Paris 1666, S. 11 f. Vgl. auch Sainte-Beuves *Essai über Rohan* in den *Causeries de lundi* 12, 248.

²⁾ 3. Ausgabe von 1688 (c. 8, Sect. 2), 1, 242. ³⁾ A. a. O. 2, 49 f. Meinecke, Die Idee der Staatsräson.

Auch der König steht demnach für ihn unter dem Staatsimperativ, und letzten Endes soll eigentlich nicht die empirische Persönlichkeit des Königs, sondern die „Göttin Vernunft“ auf dem Thron sitzen — nicht die Vernunft des 18. Jahrhunderts, die noch über dem Staate thronen wollte, sondern die dem Staate selbst immanente Vernunft. Sie ist zwar auch nach ihm zugleich ein Ausfluß der allgemeinen, das Weltall leitenden Vernunft, aber sie spricht sich ihm ohne jede theoretische Klügelei nur aus in den unmittelbaren, konkreten Bedürfnissen des Staates nach Macht, Autorität und innerer Gesundheit und nach Unterdrückung aller selbstischen Triebe in seinem Dienste. Eine zugleich ganz ursprünglich und lebendig empfundene und mit eiserner logischer Konsequenz, ja fast mechanisch durchgeführte Idee, höchst allgemein, konstant und abstrakt als Prinzip, höchst individuell, wandelbar und konkret in den Einzelfällen staatlichen Handelns. Gelangt sie in ihm zur Herrschaft, so wird das Regierungshandwerk dadurch völlig rationalisiert und determiniert. Der Staatsmann verliert die Freiheit des willkürlichen, persönlichen Handelns. Er wird zum Soldaten im Dienste der Idee.¹⁾

Und eben diese Auffassung hat auch Rohan in großartiger Weise seiner Untersuchung zugrunde gelegt. „Die Fürsten kommandieren den Völkern, und das Interesse kommandiert den Fürsten.“ So lautet der monumentale Eingang der eigentlichen Schrift. Das Wissen (*la connaissance*) um dieses Interesse stehe so hoch über dem Wissen von den Handlungen der Fürsten, wie sie selbst über den Völkern stünden. „Der Fürst kann sich täuschen, sein Rat kann korrumpiert werden, aber das Interesse allein kann niemals fehlen (*manquer*); je nachdem es gut oder schlecht verstanden wird, läßt es die Staaten leben oder sterben.“ Das Ziel des Interesses aber ist immerdar das Wachstum oder zum mindesten die Erhaltung des Staates. Deswegen muß es sich notwendig mit den Zeiten wandeln. Man hat es also, um das Interesse der gegenwärtigen Fürsten zu erkennen, nicht nötig, hoch in die Vergangenheit hinaufzusteigen, sondern braucht es nur vom Stande der Gegenwart aus zu erfassen.

¹⁾ Vgl. jetzt auch Mommsen, Richelieu als Staatsmann, Hist. Zeitschr. 127.

Es sind Sätze, die auch dem modernen Leser das Herz schlagen machen. Die höchste Aufgabe alles geschichtlichen Denkens, das Zeitlose, für alle Zeiten Gültige, mit dem zeitgeschichtlich Bestimmten und Wandelbaren, das Sein und das Werden der geschichtlichen Welt in eins zu verknüpfen und so an ihre letzten Geheimnisse wenigstens ahnungsvoll zu rühren, wird hier von einem Manne ergriffen, der die Beschäftigung mit der geschichtlichen Vergangenheit für überflüssig erklärt und geschichtsphilosophische Spekulation erst recht von sich gewiesen hätte. Schon Boccacini hatte das Interesse als den Tyrannen der Tyrannen und Bonaventura die *ragione di stato* als den *principe del principe* erklärt, und Rohan hat während seines Aufenthaltes in Venedig gewiß auch die politische Literatur der Italiener kennen gelernt. Aber die Lehren, die er aus ihr entnehmen konnte, wurden vertieft durch die eigene Lebenserfahrung und gewannen so den Charakter einer intuitiven Erkenntnis, in der das Nebeneinander von dauernder absoluter Form und wechselndem relativen Inhalt im Staatenleben entdeckt wurde. Seine Worte atmen das Pathos des Staatsmannes, der den hohen, festen Leitstern des Handelns ebenso genau kennt, wie die Wandelbarkeit der Winde und Strömungen. Aus dieser Spannung zwischen Wandelbarem und Unwandelbarem erzeugte sich damals in Rohan und Richelieu, im Grunde auch schon einst in Machiavelli, der Schwung staatsmännischen Denkens, wie sich später aus ihr der Schwung geschichtlichen Denkens erzeugen sollte.

Das damalige geschichtliche Wissen, belastet durch traditionalistisch mitgeschleppte Stoffmassen und veraltende Begriffe, hätte ihm auch nichts bieten können für die tageshelle Erfassung der gegenwärtigen Lage Europas, die er anstrebte. Daß sein Blick nur die Staatenwelt der „Christenheit“ umfassen wollte, wird aus denselben Gründen zu erklären sein, wie bei dem Verfasser des *Discours* von 1624. Von einer irgendwelchen inneren Nachwirkung der Idee des *corpus Christianum* ist keine Spur mehr vorhanden. Diese Idee war ausgegangen von dem Dualismus zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, der aber kein Dualismus bleiben, sondern zur strengsten inneren Einheit sich zusammenschließen sollte durch die Vorstellung, daß geistliche und weltliche Gewalt

Das ist aus dem letzten 3. Buchen gewahr!

genau so eng und untrennbar zusammengehörten, wie Seele und Leib. Das war nur möglich, wenn sich die weitere Vorstellung damit verknüpfte, daß aller Kampf der leitenden Gewalten untereinander verwerflich sei, daß diese vielmehr nur darin wetteifern dürften, die *pax* in der Christenheit herzustellen. Dualistisch ist nun auch das Bild der Christenheit, das Rohan vor Augen hat. Aber dieser Dualismus ist auf notwendigen, unvermeidlichen Kampf miteinander gestellt. „Man muß davon ausgehen, daß es zwei Mächte in der Christenheit gibt, die gleichsam die beiden Pole sind, von welchen die Kriegs- und Friedenseinflüsse auf die anderen Staaten hinabsteigen, nämlich die Häuser Frankreich und Spanien.“ Spanien kämpft darum, im Westen die Sonne einer neuen Monarchie aufgehen zu lassen. Frankreich muß unverzüglich suchen, ein Gegengewicht dagegen zu bilden. Die anderen Fürsten haben sich bald der einen, bald der anderen Macht angeschlossen, je nach ihrem Interesse. Aber je nachdem dieses gut oder schlecht befolgt worden ist, hat es den Ruin des einen oder die Größe der andern verursacht.

Nach dieser Auffassung kann eine volle, den Dualismus überwindende Einheit, ein endgültiger Friedenszustand Europas eigentlich nur bei einem ungünstigen Ausgang dieser Kämpfe, bei einer Aufrichtung der spanischen Universalmonarchie einmal möglich werden. Daß auch ein einseitiger Sieg Frankreichs möglich wäre, mag er und mögen die anderen französischen Vertreter der Gleichgewichtslehre schon im stillen gedacht haben, aber sie mußten sich hüten, es zu sagen. Sie durften sich, wie damals die Machtverhältnisse noch lagen, zunächst und auf absehbare Zeit nur auf das Ziel einstellen, ein Gleichgewicht der beiden Mächtigkeitsgruppen zu erreichen, das weder dauernden Krieg noch dauernden Frieden verbürgte, sondern labil zwischen Krieg und Frieden sich hin und her bewegte. Und das war offenbar auch die Meinung Rohans von der voraussichtlichen Gestaltung der Zukunft.

Die Durchführung seiner Absicht, die Interessen aller Fürsten und Staaten zu ermitteln, steht nun aber ebenso, wie wir das bei dem Verfasser des *Discours* schon gesehen haben, unter dem Gesetze, das jede aus praktischen Motiven unternommene theoretische Untersuchung beherrscht. Das prak-

Ergebnis ahnen und aussprechen. Rohans Schlußworte über Spanien zeigen, daß er den hippokratischen Zug an ihm wohl bemerkte. Mit geheimer Befriedigung schrieb er: „Diese große Maschine, zusammengesetzt aus so viel Teilen und gleichsam gehindert durch ihr eigenes Gewicht, bewegt sich durch diese geheimen Triebfedern, die aber ihre Macht verlieren in dem Maße, wie man sie enthüllt.“

Frankreichs Interesse und Aufgabe aber ist, fuhr er fort, schon durch die Natur gewiesen. Seine geographische Lage zwischen Alpen, Pyrenäen und den beiden Meeren macht es zum Damme gegen die Überschwemmung Europas durch den spanischen Gebirgsstrom. Frankreich muß also, wie Heinrich IV. zuerst vollkommen erkannt hat, in allem das Widerspiel zu den Maximen Spaniens treiben. Es muß dem Papste begreiflich machen, daß er, wenn Spanien zum Ziel der Universalmonarchie¹⁾ gelange, zum Diener Spaniens herabsinken würde und daß seine Autorität, um sich zu entfalten, eines Gleichgewichts der christlichen Fürsten und Staaten bedürfe.²⁾ Es muß den Protestanten sagen, daß es zwar ihre „Conversion“, aber nicht ihre „Destruction“ wünsche und ihnen zu helfen bereit sei gegen ihre Feinde. Es darf, um Spaniens geheimer Wählerarbeit entgegenzuwirken, auch selber nicht Geld, Spione und Pensionäre sparen. Es muß, wo Spanien durch Verhandlungen zu wirken versucht, auch seinerseits mit Verhandlungen sich einmischen und zu deren Führung phlegmatische Persönlichkeiten wählen, die nichts von der französischen Ungeduld an sich haben. In dieser hohen Wertschätzung der diplomatischen Negotiation traf Rohan wieder ganz mit Richelieu zusammen. Es gilt, sagt dieser im Politischen Testament³⁾, unaufhörlich zu verhandeln, offen oder geheim, auch wenn man nicht gleich Frucht damit erzielt. Der eine Samen geht früher, der andere später auf. Zum mindesten erfahre man dabei, was in der Welt vorgeht. — Gegen spanische

¹⁾ Er gebraucht nicht den Ausdruck „Universalmonarchie“, sondern spricht von Spaniens *dessein à la monarchie*.

²⁾ „Eben das war seine (des römischen Hofes) Politik, zwischen den beiden großen katholischen Mächten, von denen ihn dann keine mit Gewaltsamkeiten bedrängen könnte, eine vermittelnde Rolle zu übernehmen.“ Ranke, Französische Geschichte 2^a, 31. ³⁾ 2, 34 ff.

seiner wahren Interessen, und die folgenden Zeiten, die zwischen ihm und Richelieu lagen, heben sich ihm ebenso als Verirrung, als Abweichung vom wahren Leitstern ab, wie ihm die Politik der Stuarts als Abweichung von dem wahren, durch Elisabeth repräsentierten Systeme englischer Politik erscheint.¹⁾ Im Systeme Heinrichs IV. trafen die Linien der verschiedenen Interessen, die ihn persönlich bewegten, zusammen zu einer Synthese, die ihm schlechthin ideal erschien. Heinrich IV. war der Beschützer seiner Glaubensgenossen in und außerhalb Frankreichs, das ritterliche und vornehme Haupt des hohen Adels, dessen Aspirationen er nur so weit beugte, als das Interesse des starken Königtums es forderte, dessen Glanz aber auch seiner eigenen Krone Glanz gab. Und er brachte Frankreich wieder zu europäischer Macht und Geltung durch seine kluge, feste und konsequente Bekämpfung der spanischen Universalmonarchie. Rohan, 1579 geboren, war gleichsam am Spalier Heinrichs IV. aufgewachsen als Glied einer jungen hugenottischen Generation, die den Glaubenswechsel Heinrichs IV. als fertige Tatsache hinnehmen und sich mit ihm innerlich leichter abfinden konnte, als die alten Kampfesgenossen des Königs dies vermochten. Er wurde der Liebling des Königs, der Schwiegersohn seines vertrauten Beraters Sully. Bei dem Unternehmen auf Jülich 1610, dem Auftakte zur großen europäischen Politik und Machtentfaltung Frankreichs, die Heinrich plante, führte Rohan zeitweise die französischen Truppen. Und als diese Aktion jäh unterbrochen worden war durch die Ermordung des Königs, schrieb Rohan: „Nun will ich mein Leben in zwei Teile teilen, das, was ich hinter mir habe, glücklich nennen, weil es Heinrich dem Großen gedient hat, und das, was ich noch zu leben habe, unglücklich nennen und es nur anwenden, um zu beklagen, zu weinen und zu seufzen.“²⁾

Auf dem Untergrunde dieser Lebenserfahrung erst wird sein Tun und Treiben seit 1610 ganz verständlich. Das Einheitsband war zerschnitten, das seine Ideale zusammenhielt.

¹⁾ Über ähnliche Auffassungen in der damaligen öffentlichen Meinung vgl. Kükelhaus, Ursprung des Plans vom ewigen Frieden usw., S. 50 ff.

²⁾ *Discours politiques du duc de Rohan*, 1646, S. 11; vgl. Laugel S. 42.

Max Weber hat gezeigt, wie der Geist des modernen Kapitalismus Westeuropas aus den Antrieben der innerweltlichen Askese heraus genährt worden ist. Daß sie auch den Geist der modernen Staatskunst zwar nicht hervorbringen, aber begünstigen und fördern konnten, mag nun Rohans Beispiel zeigen. Das Zeitalter der Glaubenskämpfe und das Zeitalter der reinen Staatsräson hingen in ihm innerlichst zusammen.

* * *

So liefert denn Rohans eigenes Leben den schönsten Kommentar zu seiner Lehre von den Interessen der Staaten, — wie sie organisch entstehen aus der Konstellation, wie sie richtig oder falsch verstanden den Staat in die Höhe oder in die Tiefe führen können, wie sie selbst in staatsähnlichen Gebilden von der Art des Hugenottentums emporsproßen mußten und dann in sonderbare Verwachsungen und Kreuzungen mit dem eigentlichen übergeordneten Staatsinteresse geraten konnten, wo denn dieses zuletzt, als es wohlverstanden und kraftvoll vertreten wurde, sich als das stärkere erweisen mußte. Der alten, aus dem Feudalismus sich emporringenden und durch die Probleme der Glaubenspaltung neu bedrohten Monarchie Frankreichs war damals eine ähnliche Aufgabe gestellt wie dem modernen Verfassungsstaate mit seinen Parteien. Auch die modernen Parteien sind und müssen werden nach dem ihnen innewohnenden Triebe staatsähnliche Gebilde, deren natürliche Interessen sich bald kreuzen und bald zusammenfallen mit dem höheren Staatsinteresse. Hier wie dort galt es, dem höheren Staatsinteresse den Sieg zu verschaffen über die Interessen aller staatsähnlichen Gebilde. Doch ist dabei ein wesentlicher Unterschied. Der moderne, auf freie Bewegung im Innern angewiesene Staat kann die Staatsähnlichkeit der Parteien niemals ganz beseitigen, den Nerv des eigenen Interesses ihnen niemals ganz abtöten. Das Heilmittel liegt dann im parlamentarischen Staate darin, daß einzelne Parteien und Parteiführer selber die Verantwortung für das Ganze des Staates übernehmen, aus dem Körper der Partei in den Körper des Staates hinüberschlüpfen und von ihm aus dann, wenn sie das Zeug dazu haben, denken und handeln, von ihm sich „kommandieren“ lassen müssen. So

kann es, hier mehr, dort minder gelingen, die lebendigen Kräfte, die in den Parteien sich entfalten, dem Ganzen des Staates nutzbar zu machen. Die alte Monarchie hatte dasselbe Ziel mit andern Mitteln zu erstreben. Um die Kraft eines Rohan frei zu machen für ihren Dienst, mußte sie das staatsähnliche Gebilde, in dem er steckte, ganz und gar zerschlagen. Sie konnte schlechterdings keinen Staat im Staate, keine besonderen politischen Autonomien im Innern vertragen, weil sie politische Freiheit im Innern noch nicht vertragen konnte, weil sie noch nicht stark genug war, um staatsähnlichen Gebilden in ihrem Rahmen freiere Bewegung zu gönnen, ohne ihnen zu unterliegen. Das System Heinrichs IV., der es vermocht hatte, den autonomen Geist des Hugenottentums zugleich zu schonen und in Schranken zu halten, beruhte doch nur auf seiner singulären Persönlichkeit. Richelieu sah nach den Erfahrungen der Regentschaft ein, daß nur nach Vernichtung aller autonomen Gewalten, nach Brechung aller besonderen politischen Interessen im Lande das zentrale Staatsinteresse in voller Reinheit sich entfalten könne.

Dabei wirkten dann innere und äußere Entfaltung des Staatsinteresses eng zusammen. Der Staatswille mußte, um seine Machtinteressen nach außen durchzusetzen, sich reichere Quellen finanzieller und militärischer Macht im Innern erschließen, was damals nur durch Einführung des absolutistischen Regimes möglich war. Es erhebt sich die Frage, ob Rohan auch diese Konsequenz seiner Interessenlehre zu ziehen sich entschlossen hat, ob er, nachdem die hugenottische Autonomie gebrochen war, sich grundsätzlich auch auf den Boden des Richelieuschen Absolutismus gestellt und seine innere Politik ebenso gebilligt hat wie seine äußere. Man kann die Frage aus seinen eigenen Äußerungen nicht beantworten, aber wir tragen aus inneren Gründen Bedenken, sie zu bejahen. Der eigentliche Leitstern für Rohans politisches Denken war immer das System Heinrichs IV. gewesen, und er konnte in Richelieus Dienst übertreten, weil dieser, — und wir dürfen wohl einschränkend hinzusetzen, soweit dieser das System Heinrichs IV. erneuerte. Zur vollen Entfaltung des Absolutismus im Innern aber war dieses System nicht gelangt. Die selbständige Kraft der Großen wurde in ihm nur gebeugt, nicht

dorfs rechnete, hätte ein Interesse daran finden sollen, seine Kraft für Deutschland im ganzen einzusetzen und die *Ratio status* Deutschlands wiederherzustellen?

So kam es, daß Pufendorf, als ihm die Aufgabe, Zeitgeschichte zu schreiben, wurde, sein Ziel beschränkte. Es konnte ihm noch nicht in den Sinn kommen, die Verflechtung der staatlichen Interessen und ihren persönlichen Vertreter mit dem gesamten Staats- und Kulturleben darzustellen, sondern seine Zeitgeschichtsschreibung war und konnte nichts anderes werden als angewandte Interessenlehre. Das ist der Charakter seiner großen Werke, deren zwei, *De rebus suecicis ab expeditione Gustavi Adolphi in Germaniam ad abdicationem usque Christianae* und *De rebus a Carolo Gustavo Sueciae rege gestis* er zwischen 1677 und 1688 als schwedischer Historiograph schrieb, während er die zwei anderen, *De rebus gestis Friderici Wilhelmi Magni electoris Brandenburgici* und das Fragment *De rebus gestis Friderici III.*, zwischen 1688 und seinem Tode 1694 als brandenburgischer Historiograph verfaßte.

Die Verbindung zwischen Geschichtsschreibung und Interessenlehre ist in diesen Werken also viel enger als in den historischen Partien seiner Einleitung zur Historie. So erhebt sich jetzt die Frage, in welchem Maße der große, in der Interessenlehre verborgene Gedanke, daß jeder Staat seine eigentümliche Lebensader habe, seinen durch Anlage und Konstellation bestimmten Lebensweg zu gehen habe, wenigstens die geschichtliche Anschauung der frisch erlebten Vergangenheit durchdringen konnte, in welchem Maße damit die Erfahrungen der Staatskunst das geschichtliche Denken zu befruchten vermochten.

Man muß ausgehen von der Auffassung, die Pufendorf überhaupt von den Aufgaben der, oder genauer gesagt, seiner Geschichtsschreibung hatte. Er schrieb seine großen Werke ja nicht als freier Forscher und Betrachter, sondern im Auftrage heute des schwedischen Königs, morgen des brandenburgischen Kurfürsten, und seine Auftraggeber erwarteten von ihm ein Denkmal ihres Ruhmes. Das beschränkte von vornherein den Flug seiner Geschichtsschreibung. Aber er glaubte