



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Stapel, Wilhelm: Zur Rechtfertigung des Krieges

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

den man mit weit größerem Recht einen modernen Chopin nennen könnte als Eduard Grieg trotz des überstarken nationalen Einschlags in seinen Kompositionen. Und das andere Band, das Chopin mit der deutschen Musik verknüpft, heißt — Bach. Er spricht in den Briefen nie über ihn aber wir wissen von anderer Seite, wie eng sein Verhältnis zu dem Altmeister war. An Bach ist er durch seinen Lehrer Elsner geschult worden, ihm verdankt er die strenge künstlerische Disziplin, an Bach gemahnt auf Schritt und Tritt die Polyphonie seiner Schreibweise und Bach spielte er, wenn er sich auf ein Konzert vorbereitete.

So haben also auch wir einen gewissen Anteil an ihm. Es gibt wohl kein deutsches Haus, wo gute Musik gepflegt wird, in dem nicht der größte polnische Ländlicher seinen herzbezwingenden Zauber ausübte, in seinen Harmonien den die Völker trennenden Gegensatz auflösend in den Frieden, der höher ist als selbst die Vernunft, den sein ruheloses, armes Herz auf Erden vergeblich gesucht hat.



Zur Rechtfertigung des Krieges

Von Dr. Wilhelm Stapel-Dresden



arum gilt den Menschen der Völkerfriede als eins der höchsten Entwicklungsziele der Menschheit? Weil es, wie man sagt, einleuchtet, daß er von der Zweckmäßigkeit, der Moral und der Religion gefordert wird.

Von der Zweckmäßigkeit: kein Krieg ohne Menschen- und Gütervernichtung, ohne Vernichtung stofflicher und geistiger Werte. Es mag zwar Fälle geben, in denen ein solches Vertilgen in kleinerem oder größerem Umfange für die Entwicklung zweckmäßig ist. Das ließe sich aber besser systematisch nach Gesetzen regeln als durch den Krieg; denn der vernichtet ja doch nur blind Faules und Gesundes, Schwaches und Starke zugleich, oft genug nur das Gesunde und Starke. Wie aber, wenn man fragt: wonach wäre zu entscheiden, was vertilgt werden muß? Wir halten heute den Untergang der antiken Welt zumeist für notwendig und durch die folgende Entwicklung gerechtfertigt. Man kann freilich auch da zweifeln: tun wir es mit Recht? Genug, wir tun es. Aber man setze: nicht die rohe Kraft von Barbarenhorden, sondern Seneca hätte darüber zu entscheiden gehabt, ob die Ausrottung der griechisch-römischen Kultur bis an die Wurzeln nötig war! — Wer will heute sagen, ob nicht eine höhere Zweckmäßigkeit die Vernichtung der gegenwärtig herrschenden

Völker und ihrer Kultur fordert? Man antwortet: ist diese faul, so wird sie von selbst auch im Frieden zugrunde gehen. Aber angenommen, es herrsche wirklich der allgemeine Friede, kein Volk überschreite seine einmal gezogenen Grenzen und mache sich andere Völker untertan wie Preußen, Österreich und Rußland sich Polen untertan machten — von woher soll dann der neue Auftrieb der Entwicklung in das große Absterben und Verkommen gebracht werden? Man kann gewiß im einzelnen Falle sagen: ein Krieg zwischen Großbritannien und dem Deutschen Reich sei unzweckmäßig, weil er Werte austilge, deren Vernichtung in keinem Verhältnis stehe zu dem möglichen Siegespreis. Dann setzt man eben als Maßstab des Zweckmäßigkeitsurteils voraus, daß der Bestand gewisser Werte wünschenswert sei, nämlich derjenigen, die durch das Nebeneinanderleben der beiden Völker gegeben sind. Man kann aber gedanklich den Standpunkt höher und immer höher wählen und damit schließlich alle bestimmten Werte und Zwecke und mit ihnen dann alle bestimmten Maßstäbe in Frage stellen. Welchen Standpunkt ich auf dieser Leiter einnehme, hängt ab erstens von meinem Willensentschluß, zweitens davon, welche gegenwärtigen und zukünftig zu erwartenden Tatsachen sich mir als Grundlage meines Urteils aufdrängen. Wählen wir beispielsweise als Standpunkt den höchstmöglichen: die Aufwärtsentwicklung der ganzen Menschheit oder gar des Kosmos. Dann kann man entweder davon ausgehen, daß ein Faulwerden unserer Kultur möglich oder wahrscheinlich sei. Alsdann würde die Ausschließung eines Krieges jede Aufwärtsbewegung abschneiden, ein ewiger Friede wäre also unzweckmäßig. Oder man ist überzeugt, daß wir auf dem geraden, untrüglichen Weg zum höchsten Ziele sind und daß ein Irrtum ausgeschlossen ist. Dann wird man den Krieg als entwicklungshindernd bekriegen. Nimmt man weiterhin als Standpunkt die Entwicklung einer bestimmten Kultur, einer Rasse, eines Volkes, einer Stadt oder bestimmter Persönlichkeiten, so lassen sich die Schlussfolgerungen auf Grund jener beiden Tatsachen-Voraussetzungen beliebig nach der einen oder anderen Seite hin ziehen. Das besagt: mit dem logischen Denken allein läßt sich ohne Selbsttäuschung gar nichts Festes über die Zweckmäßigkeit des ewigen Friedens ausmachen. Welchen Standpunkt man einnimmt und welche Tatsachen man seinem Urteil zugrunde legt, hängt ab von der Eigenart des Urteilenden sowie von den Einzelerfahrungen, auf Grund deren er verallgemeinert. Andere werden ihm immer Verallgemeinerungen anderer Einzelerfahrungen gegenüberstellen können. Mit der bloßen Zweckmäßigkeit ist es also nichts.

Nun aber fordert die Moral den ewigen Frieden! Sowohl, heißt es, die Moral der einzelnen wie die der Völker als Gesamtkörper (Kollektivindividuen). Bleiben wir zunächst bei jener. Da kommt in Betracht einmal der Krieg als sittenverderbendes Milieu für den einzelnen und zum anderen die beiden Gebote: du sollst deinen Nächsten nicht schädigen und töten, und: du sollst deinem Nächsten, es sei Freund oder Feind, Gutes erweisen. Der Behauptung, daß der Krieg Laster erzeuge, kann man die Behauptung entgegenstellen, er erzeuge

Tugenden. Der eine neigt mehr dazu, die eine, der andere, die andere Seite zu sehen und zu betonen. Und will man schließlich diese Dinge quantitativ betrachten und gegeneinander abwägen, so macht man sich damit an eine im Grunde unlösbare Aufgabe. Tugenden und Laster gedeihen im Kriege wie im Frieden; es kommt nur auf die Menschen an, die Krieg führen oder die im Frieden leben. Anders ist es mit den eindeutigen Geboten unseres sittlichen Gewissens. Verbieta mir das, jemanden zu töten, gebietet es mir vielmehr, jedermann nach meinen Kräften zu fördern — und ich kann nicht umhin anzuerkennen, daß es so ist — dann ist der Krieg unsittlich, weil er das Gegenteil verlangt. Man sucht wohl den klaren Befehl des Gewissens zu umgehen und doch sittlich zu bleiben, nämlich: würde ich den Gegner nicht töten, so würde er mich und meine Angehörigen oder viele meiner Volksgenossen töten; ich würde also, wenn ich den Gegner nicht umbrächte, indirekt andere umbringen. Aber nicht, was ein anderer tun würde oder tut, ist für meine Sittlichkeit maßgebend, sondern allein der Befehl meines sittlichen Gewissens ohne jede Hypothese und Konsequenzmacherei.

Fassen wir nun die Völker als Gesamtkörper auf und übertragen wir das sittliche Gebot des einzelnen Gewissens auf sie, so würde es heißen müssen: ein Volk soll nicht das andere schädigen oder vernichten, und ein Volk soll dem anderen, es sei ihm freundlich oder feindlich gesinnt, Gutes erweisen. Da aber erhebt sich die Frage: haben wir ein Recht zu dieser Übertragung eines sittlichen Gebotes, das für den einzelnen gilt, auf eine Volksgemeinschaft? Der Einwand: mit der Befolgung dieses Gebotes würde sich ein Volk zugrunde richten, gilt ethisch nicht: das sittliche Gebot bleibt für den einzelnen Gebot, auch wenn es ihn zugrunde richtet, warum nicht ebenso für ein Volk? Die Folgerichtigkeit ist unbestreitbar, aber das Recht, sittliche Verpflichtungen des einzelnen auf Völker zu übertragen, kann bestritten werden. Und diese Frage kann man nur lösen, wenn man sich darüber klar wird, was unter „Volk als Gesamtkörper“ zu verstehen sei. Man kann ein Volk auffassen als letzte, rein naturhafte Einheit, innerhalb deren wohl für die einzelnen Teile rechtliche und ethische Normen (gewissermaßen als biologische Zweckmäßigkeitsregeln) bestehen, die aber nach außen hin lediglich ein Stück Natur bedeutet, allein dem Naturablauf unterworfen. Das Volk „soll“ nicht dieses oder jenes in einem weiteren Zusammenhang darstellen, es genügt, daß es ist, um so zu sein, wie es ist. Es ist wie der Stein, der Baum, der Planet auch und folgt wie sie nur den Seinsgesetzen. So angesehen hat das Volk als Ganzes keine ethischen Verpflichtungen. Doch man kann die Völker wiederum einer höheren Einheit, der Menschheit, unterordnen und, wenn der Zweck der Menschheit als ein ethischer angenommen wird, die Völker durch ethische Normen binden. Dann fragt sich, ob es zwei Ethiken gibt, eine für Völker und eine für einzelne Menschen, oder ob beide durch die gleichen Gebote verpflichtet werden. Zwei verschiedene Ethiken würden voraussetzen, daß es neben dem Einzelgewissen auch ein Volks-

gewissen gibt, welches andere sittliche Gebote bewußt werden läßt wie das einzelne Gewissen. Das ist eine ernste Frage, die sich nicht durch bloße Meinung entscheiden läßt. Man kann aber von vornherein sagen: gäbe es zwei Ethiken, so wäre für den einzelnen Volksangehörigen der Widerstreit gegeben: soll ich meinem persönlichen Gewissen gehorchen und nicht in den Kampf ziehen oder soll ich der Pflicht meines Volkes gehorchen und das Gewehr nehmen? Was von beiden verpflichtet am meisten? Nimmt man aber eine einzige Ethik an, so wendet sie sich, das ist mir zweifellos, gegen den Krieg.

Lassen wir diese Fragen offen und wenden wir uns den Forderungen der Religion zu. Jahwe befiehlt den Juden, andere Völker zu unterwerfen, Allah befiehlt den Gläubigen, die Ungläubigen zu unterwerfen. Einmal wird der Kampf einem Volke, das andere Mal einer Religionsgemeinschaft gepredigt. Der Gott-Vater Jesu — er ist wohl zu unterscheiden von dem Gott einzelner christlicher Konfessionen oder bestimmter Entwicklungszeiten der Konfessionen — hat sich weder an ein besonderes Volk, noch an eine begrenzte Gemeinschaft gewendet, sondern an jeden einzelnen Menschen in der Menschheit. Für diesen hat er die sittlichen Gebote sanktioniert. Wenn die Menschen den Worten Jesu in allen Stücken gehorchten, so wäre es ihnen unmöglich Krieg zu führen. Wenn sie aber beides zugleich wollen, so stellen sie eine Reihe von Gedanken dazwischen: sie „lösen die Widersprüche“, sie „harmonisieren“, sie schieben mit den einzelnen Gedanken die Gefühle der Zustimmung und Mißbilligung hin und her, bis jene harmonische Dämmerung eintritt, die sich in dem Urteil äußert: so ungefähr kann man beides vereinigen.

Wer dem sittlichen Gesetz in sich und dem Gebot der christlichen Religion gehorchen will, muß den Krieg verurteilen. Dies erscheint mir ganz klar, und doch — wer fühlt sich bei dieser Erkenntnis völlig beruhigt?

Wenn ich erfahre, daß mein Volk von einem anderen beleidigt oder bedrängt wird, dann fahre ich auf. Warum? Ich selbst bin nicht beleidigt, ich selbst empfinde nichts von dem Druck, ja ich habe vielleicht sogar wirtschaftliche Vorteile davon. Dennoch fahre ich auf und empfinde den Gegner meines Volkes — nun zwar nicht auch als meinen persönlichen Gegner, aber — eben als Gegner meines Volkes. Und dies allein genügt, mich in die Stimmung des Sich-wehren-wollens zu versetzen. Ferner: wenn ich auf das innere Verhältnis achte, das ich zu meinem Volke habe, so entdecke ich darin als wesentlich das Gefühl des Stolzes. Vielleicht nicht so sehr des Stolzes auf seinen Zustand, als vielmehr des Stolzes auf die in ihm liegenden Möglichkeiten und auf seine Bestimmung. Die Willensrichtung dieses Gefühls läuft da hinaus: ich will, daß mein Volk das stärkste, mächtigste und beste unter allen Völkern sei oder werde. Was dieser Erwartung zuwiderläuft, schmerzt mich; was ihr entspricht, freut mich. Es ist nicht anders wie bei einem richtigen Jungen: er will der größte, stärkste und klügste werden. Stößt er an Grenzen oder an Widerstände, die stärker sind als er, so empfindet er Schmerz und

Scham. Mit dem Reifwerden freilich übersteht er die Grenzen, bemerkt, daß er in gewissen Richtungen nicht mehr wachsen und sich entfalten kann, und nun wirft er seine Kräfte mit Bedacht in die Richtungen, in denen er weiterhin wachsen kann. Aufhören und nachlassen wäre Krankheit. Hat er aber alle Möglichkeiten erschöpft, so ist er „vollendet“, das heißt: er ist nun entweder der stärkste und beste, oder er hat sich dabei beschieden, es nicht zu sein, weil er es nicht sein kann. Ebenso können Völker sich bescheiden in der klaren Erkenntnis, daß ein weiteres Rennen über ihre Kräfte geht. Sie sind „müde“ und in ihren Möglichkeiten „erschöpft“. Das bloße Dasein und Sich-wiederholen hat vielleicht eine Zeitlang noch Wert für andere, doch nicht mehr für sie selbst. Wenn ich aber nun will, daß mein Volk das mächtigste und tüchtigste sei, und wenn ich weiß, daß es das noch nicht ist, so muß ich wollen, daß es das werde, wenigstens in den Richtungen, in denen es das werden kann. Dieses Streben und Sich-bäumen ist das unmittelbare Bewußtsein des Lebenstriebes selbst, der da werden und wachsen läßt den einzelnen wie das Volk. Hört dieses Streben auf, oder töte ich es aus irgendwelchen Verstandesüberlegungen künstlich ab, so muß damit auch jener Trieb, jener Drang zur Entfaltung des Lebens ein Ende finden. Es hat keinen Sinn mehr, Zwecke und Ziele zu setzen, es hat keinen Sinn mehr, Ideale zu haben; denn es kann ja nichts mehr sein oder anderes sein als da ist. Das Volk wäre nur ein Mechanismus, der in sich abläuft — bis vielleicht auch die Feder erlahmt und das Räderwerk stillsteht.

Der unmittelbare Lebenstrieb, der sich in dem Willen äußert, stärker und mächtiger zu werden, andere sich untertan zu machen, ist es, der allen Kampf heraufbeschwört, auch den Krieg. Er lebt in dem kräftigsten Volk der Welt als der Trieb, das stärkste sein zu wollen. Erst wenn seine Lebenskraft in irgendeiner Weise versiegt oder wenn es die Unmöglichkeit seines Wollens klar erkennt, wird es sein Wollen umbiegen in eine andere, vielleicht rein geistige Richtung, in der es noch zu wachsen und andere zu überflügeln vermag. Das deutsche Volk hat keinen Grund dazu. Es darf nicht allein im Reiche des Geistes das erste Volk sein wollen, es darf wünschen — so empfinde ich es —, daß seine Sprache die Welt beherrschen, daß seine Waffen unbezwinglich, daß sein Wort das Wort des Herren sein soll. Das ist nicht ohne Unterdrückung, ohne Kampf, wohl auch nicht ohne Krieg möglich, denn andere Völker erheben die gleichen Ansprüche. Soll es nun darum verzichten? Es würde damit den Lebens- und Machtwillen der anderen nicht eindämmen. Ist dieser Wille unsittlich? Dann ist der innerste Lebenstrieb die Quelle des Widersittlichen. Wir ständen vor dem „radikal Bösen“ unserer Natur, wie Kant es nennt, vor einer Verderbtheit, die schon im Keime alles Werdens und aller Entwicklung steckt.

Wenn wir diesen merkwürdigen Widerspruch untersuchen wollen, so können unsere Gedanken zwei Wege einschlagen. Einmal: ist dieser Lebens- und Machtwille, dieser wurzelhafte Egoismus nicht selbst ein sittliches Gut? Und zweitens:

ist er nicht die Voraussetzung aller Sittlichkeit, ohne die alles Sittlich-sein unmöglich ist? Gelingt eine solche Rechtfertigung, so ist damit auch die Rechtfertigung des Krieges gelungen.

Daß das Leben und damit der Wille zum Leben an sich ein sittliches Gut sei, wird von modernen Ethikern behauptet, merkwürdigerweise just auch von solchen, die gegen den Krieg zu Felde ziehen. (Es ist kaum ein ärgeres Hin- und Herstolpern denkbar als in den ethischen Gehversuchen unserer Monisten.) Religiös bestimmte Ethiken, die das absolute Gut jenseits der Sphäre alles Lebens verlegen, werten das Leben nur als Mittel oder lassen es überhaupt nicht als irgendwie wertvoll gelten. (Buddhismus und Christentum.) Unser unmittelbares ethisches (nicht Lebens-) Empfinden und unsere ethische Praxis gibt diesen letzteren recht: wir werfen in der Tat das Leben für andere Menschen, für Ideen, ja für Phantome hin und empfinden das als sittlich. Wenn dann die Rationalisten des Utilitarismus und des Eudämonismus kommen mit den Erklärungsversuchen: durch das Opfer eines einzelnen Lebens oder Glückes würde ein größeres Quantum oder eine höhere Dualität anderes Glückes erhalten und dadurch die Gesamtsumme oder Gesamtintensität gesteigert, so ist das doch nur eine Verlegenheitsausrede. Wo ist denn die Steigerung, wenn ein Jüngling sich für eine achtzigjährige Greisin opfert oder wenn ein Soldat einen verlorenen Posten verteidigt? Man sagt auch wohl: die Schätzung der reinen Gesinnung sei sekundär, das Primäre sei die Schätzung des Erfolges, das Gefühl der Schätzung sei nach den psychologischen Analogien im Laufe der Entwicklung vom Erfolg auf die den Erfolg verbürgende Gesinnung hinübergelitten und hafte nun an dieser Gesinnung, auch wo sie nicht mehr Erfolg verschaffe. (Simmel, Einl. in die Moralkissenschaft.) Dieser Kausalnexus ändert nichts an der Tatsache, daß wir eben die Gesinnung als sittlich schätzen und nicht den Erfolg. Die zeitlich-kausale Reihenfolge bedeutet keine Wertung. Wir schätzen nicht das Leben und den Erfolg als ein möglichst hohes Quantum oder eine möglichst hohe Intensität des Lebens, sondern etwas, das über dem Leben steht.

Aber wir bemerkten schon: wenn wir diesen Trieb des Lebens und Wachstums nicht hätten, könnten wir nicht anders sein wollen als wir sind, könnten wir uns keine Ziele setzen, die über dem gegenwärtigen Dasein und So-sein stehen. Es gäbe für uns kein Hinauf und kein Hinab. Daß heißt: es wäre ein ethisches Verhalten unmöglich. Ohne Irrtum gäbe es keine Wahrheit, sondern nur Seiendes und Seins-Gesetze. Ohne Un sittliches gäbe es kein Sittliches, sondern nur Dasein. Ohne diesen Zwiespalt gäbe es nur Naturgesetze, keine Normen. Diese Spaltung im Urgrunde unseres Wesens, diese Quelle des Schmerzes ist der Punkt, wo Natur und selbständiges Bewußtsein sich scheiden. Die Natur fließt weiter durch das seiner bewußte Ich und behauptet ihre Gesetze. Aber die Kreatur lehnt sich auf wider dieses bloße Dasein und seine Gesetze. So muß ich Streit und Krieg wollen, damit ich Frieden suchen kann. Ich muß mich selbst behaupten und durchsetzen, damit ich mich opfern kann.

Was hilft es mir, wenn der eine mich aufruft: der Egoismus ist der ursprüngliche Grundtrieb unserer Natur, der Altruismus nur seine psychologische Verfeinerung; jener also hat den Vorrang, ihm vor allem mußt du gehorchen. Und der andere: der Egoismus ist der rohe Urtrieb, erst mit der Entwicklung des Altruismus hebt das sittliche Leben an, dieser also ist für dich maßgebend. Das sind Schlüsse aus zufälligen Gefühlsbetonungen. Ich muß leben und wachsen wollen, und ein Volk muß nach Macht streben über die anderen, das ist die Bestimmung des Lebens. Und doch darf mir und darf dem Volke Leben und Macht nichts gelten, denn nach der sittlichen Bestimmung ist kein Leben für sich, sondern für anderes. „Kein Erschaffner hat dies Ziel erflogen, über diesen grauenvollen Schlund trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen, und kein Anker findet Grund.“



Bismarcks Stellung zur äußeren Mission

Eine zeitgemäße Erinnerung

Von Maximilian von Hagen-Berlin



Bismarck betrachtete die Kolonien völkerrechtlich und staatsrechtlich als Ausland. Nur auf dem Gebiete des Missionswesens machte er eine Ausnahme: zum Leidwesen des ultramontanen Deutschlands brachte er hier die heimische Gesetzgebung zur Durchführung. In diesem Punkte wirkten parteipolitische Verhältnisse, die aus dem verflochtenen Kulturkampf hervorgewachsen waren, ausschlaggebend. Als nämlich zwei französische Missionare deutscher Abkunft, die einer dem Jesuitenorden verwandten Pariser Kongregation angehörten, bei dem Auswärtigen Amt um die Erlaubnis nachsuchten, in Deutschland ein Missionshaus zur Erziehung von Missionaren für die deutsch-westafrikanischen Kolonien errichten zu dürfen, da verweigerte er diese. Die Missionare beriefen sich bei ihrem Gesuch auf Artikel sechs der Kongoakte, die, unter Bismarcks Leitung entstanden, Freiheit der Religionsausübung gewährleisteten; Bismarck aber stützte sich auf das Gesetz vom 13. Mai 1873, das auch allen der „Gesellschaft Jesu“ verwandten katholischen Orden die Niederlassung auf deutschem Boden untersagte. Bismarck befürchtete einen Versuch der Jesuiten, auf dem Umwege über die Kolonien heimlich nach Deutschland zurückzukehren. Im übrigen blieb ihm die Angelegenheit, die in der katholischen deutschen Welt viel Staub aufwirbelte (Artikel der Germania vom 27. Oktober 1885: „Was man bei uns unter