



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Abb, Gustav: Ethik, Politik und Krieg

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

leistet, ohne es dabei durch Vorrechte zu verhätscheln und dadurch die Fremdstämmigen von vornherein zu benachteiligen und zu erbittern. Sind freilich so die Voraussetzungen für Besiedlung und Verwaltung der neuen Ostmark geschaffen, dann erheben sich gebieterisch eben jene Behandlungsfragen, die auf die Stellungnahme dieses einwandernden Deutschtums zu den dort einheimischen Volksgenossen und Fremdstämmigen hinführen. Diesen Problemen soll in den folgenden Aufsätzen eine gesonderte Behandlung zuteil werden.



Ethik, Politik und Krieg

Von Dr. Gustav Abb



Die Frage nach der Beziehung der Ethik zur Politik hat zwei einander widersprechende Antworten gefunden: die eine (v. d. Pfordten in den „Grenzboten“ 1917 Nr. 2) hält die bedingungslose Gültigkeit der ethischen Norm in der Politik fest und spricht dem Staatsmann höchstens mildernde Umstände zu; die andere (Heinrich Scholz, „Politik und Moral“. Gotha, Berthes 1915) sieht in der Macht zum Schutz der Gerechtigkeit das Wesen des Staates, woraus sich für sein Handeln andere Normen als für das Individuum ergeben.

Dieser Zwiespalt zwingt uns entweder Machiavellis Lehre, manche Taten Friedrichs des Großen, Bismarcks und anderer Männer zu verwerfen, die im Kampf für ihr Land mit den Grundsätzen der Ethik in Widerstreit gerieten. Das widerspricht unserm Gefühl. Oder aber wir müssen für unser ethisches Werturteil zweierlei Maß anwenden. Das widerspricht dem logischen Denken.

Ist dieser Zwiespalt ein theoretischer, so müßte er vom Ethiker zu lösen sein oder ein Fehler in der Fragestellung vorliegen; ist er ein praktischer, auf der Verwirklichung der Moralität beruhender, so müßte er genetisch oder historisch zu erklären sein.

* * *

Kant hat gelehrt, daß das Objekt der ethischen Beurteilung nicht die Handlung, sondern ihr Motiv, der Wille des Handelnden, darbietet und das Kriterium für den guten Willen dahin bestimmt, daß er als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. Nun können aber nur solche Handlungen nach ihren Motiven gut oder schlecht genannt werden, die der Mensch als Glied einer sozialen Gemeinschaft vollführt, oder die man zu einer solchen Gemeinschaft in Beziehung bringen kann; willkürliche Bewegungen z. B. sind moralisch indifferent. Was bedeutet also gut, sittlich, moralisch in bezug auf die Gemeinschaft? Formal, was für sie allgemeines Gesetz darstellen kann, inhaltlich, was zur Maxime der Handlungen ihrer Glieder erhoben, sie erhält und fördert.

Das besagt nicht, das Sittliche ist das der Gemeinschaft Nützliche oder der sittlich Wollende will bewußt etwas die Gemeinschaft Förderndes tun, sondern es ist möglich, in allen moralischen Grundsätzen, Gesinnungen, Handlungsweisen eine ursprüngliche Beziehung auf die Erhaltung einer menschlich sozialen Gemeinschaft nachzuweisen. Ebenso verhält sich das Schlechte zur Schädigung der Gemeinschaft in ihren Gliedern und wird deshalb vom Gesetz, der angewandten Moral, verfolgt. Anthropologisch gründet sich dieser Ursprung der Sittlichkeit auf das Gemeinschaftsgefühl, das dem Menschen als sozialem Wesen innewohnt, und auf den Selbsterhaltungstrieb, der je weiter man in der Menschheitsgeschichte zurückgeht, desto weniger auf den einzelnen, desto mehr auf die Horde oder den Stamm, also die Gemeinschaft, bezogen wird. Dieses Haftens der Sittlichkeit an der Gemein-

schaft zeigt sich selbst da noch deutlich, wo der primitive Zustand verlassen und sie zum Staat geworden ist. Der antike Heide kannte kein Sittengesetz als im Staate und durch den Staat. Er hat kein individuelles Gewissen. (Vgl. Treitschke, „Politik“, und Baumgarten, „Politik und Moral“, Tübingen: Mohr, 1916, S. 12.)

Läßt man diese letzte Begründung des Sittlichen seinem Inhalte nach auf der Erhaltung der Gemeinschaft gelten, so drängt sich die Frage auf, worauf die Unterschiede der Moralität in den verschiedenen Kulturstufen der Menschheitsentwicklung beruhen, da doch dieses auf den Grundtrieb alles Lebens gestützte Prinzip stets das gleiche gewesen sein soll, Unterschiede, die alle Stufen von der „Sittlichkeit“ des Wilden bis zu den Idealen der Bergpredigt umfassen.

Diese Entwicklungsstufen werden weniger durch das sich voneinander abgrenzen, was jedesmal als für die Gemeinschaft wertvoll der Moralität bewußt oder unbewußt zugrunde gelegt ist, als durch die Größe des Gemeinschaftsgefühls und den dadurch bedingten Umfang der Gemeinschaft selbst. Der in Horden oder Stämmen lebende Primitive hält es für sittlich erlaubt, den Angehörigen des Nachbarstammes zu martern, zu skalpieren oder zum Sklaven zu machen. Für ihn ist sein Stamm Träger der Sittlichkeit, wie für den Römer der Staat, und nur der Stammesgenosse Mitmensch, wie der Grieche den Nichtgriechen als Halbtier, als Barbaren, betrachtete. Je weiter die soziale Gemeinschaft um sich greift, als deren Glied der Mensch handelt, desto höher steht seine ethische Kultur, desto größer ist die Zahl derer, die zu ihm stehen, wie schon bei dem Primitivsten Mutter und Bruder.

* * *

Bis hierher ist für einen Konflikt zwischen Politik und Moral noch kein Raum. Er wird erzeugt durch zwei Momente der Geistesgeschichte, die eine Beschleunigung der Entwicklung der moralischen Gemeinschaft hervorrufen, indem sie deren Endziel als ideale Forderung aufstellen: durch das Christentum und den Humanismus mit seinen Folgeerscheinungen. Indem die christliche Ethik die Menschen als Brüder, alle gleich vor Gott, zur unbegrenzten Liebe zueinander auffordert, überschreitet und verneint sie alle staatlich-gesellschaftlichen Schranken und wendet sich nur an die Persönlichkeit. Die Gemeinschaft, die das natürliche Gemeinschaftsgefühl verlangt und die jede Ethik voraussetzen muß, bildet für sie die Gesamt Menschheit.

Den Konflikt, in den dadurch der einzelne geraten muß, daß seine Sittlichkeit sich real auf die vorhandene Gesellschaft, Stamm oder Staat, ideal auf die geforderte sozialisierte Menschheit gründen soll, sucht die mittelalterliche Kirche zu überbrücken. Indem sie die ideale Menschheit als Christenheit unter ihrem Zepter gleichsam verwirklichte, nahm sie den Konflikt dann auf sich, wenn der Sieg des Ideals die vorhandenen Gesellschaftsbildungen, die Träger der realen Moralität, schädigen mußte. Sie ist dabei vor Lösung von Eiden und Entführung von Mördern nicht zurückgeschreckt, wenn nur die kirchliche Autorität anerkannt wurde. Dadurch eröffnete sie das weltliche und politische Gebiet dem Einfluß der Kirche und des absoluten Ideals der echten christlichen Ethik. (Vgl. Baumgarten S. 46.)

Erst der völlige Durchbruch der moralischen Persönlichkeit im Humanismus, Reformation bis zum sittlichen Rigorismus Kants mit dem kategorischen Gesetz in uns, deckte die Kluft zwischen Moral und Politik völlig auf. Gerade die Abfassung des „principe“, der Forderung der Immoralität für den Staat, beweist, daß der Widerstreit fühlbar geworden war, der heute, wenn auch in gemildeter Form, für den im Namen des Staates Handelnden fortlebt.

Für den Privatmann, der sich stets in den Grenzen eines eigenen oder fremden Rechtsstaats bewegt, bleibt dieser Zwiespalt latent. Der Staat spielt für ihn die gleiche Rolle, wie nach den Zielen der mittelalterlichen Kirche die Christenheit, wie nach dem humanistisch-christlichen Ideal des Protestantismus die Menschheit — die Rolle des Trägers der ethischen Kultur. Im Frieden kann er sich diesem Ideal soweit nähern, daß ihm ethisch Staatsgemeinschaft und

Menschheit eines wird, daß er jeden Menschen gleichsam als Mitglied seines Staates betrachtet; der Krieg zeigt ihm aber, daß die Grundlage seiner Moralität eine viel engere ist.

Das Nationalgefühl ist die Phase, in der das natürliche Gemeinschaftsgefühl von der Horde ausgehend heute angelangt ist, und der Nationalstaat bildet im allgemeinen den modernen sozialen Boden, auf dessen Erhaltung und Entwicklung sich alle moralischen Grundsätze, Gesinnungen, Handlungsweisen letzten Endes beziehen lassen; oder negativ ausgedrückt, kein Wille wird von uns als gut bewertet, dessen Inhalt auf eine Schädigung des Staates abzielt, dem der Wollende angehört, auch wenn eine Förderung der Gesamtmenschheit damit verbunden wäre. Eine Selbstaufopferung des Staates zugunsten der Menschheit etwa aus Vertragstreue, die für sie ein erhaltendes Prinzip bedeutet, gilt uns für ebenso verwerflich, wie die Hingabe des Lebens für das Vaterland ruhmvoll. Die Menschheit oder genauer die verstaatlichten Menschengruppen bilden eben, wie die Individualethik ideal voraussetzt, real noch keine soziale Gemeinschaft. Freilich sind schon Uebergangsformen vorhanden. Ein Staat, der Teil eines Bundesstaates ist, handelt nach unserem sittlichen Denken zu Recht, wenn er feindliche Invasion und Verwüstung dem Abfall vom Ganzen vorzieht. Das gemeinsame Recht, die angewandte Moral, ist ein Symptom dafür, daß aus den einzelnen staatlichen Gebilden eine ethische Gemeinschaft, ein Staat geworden ist, in dem Krieg schon als Verbrechen gilt. Der Krieg weckt in jedem ein lebendiges Gefühl dafür, welcher sozialen Gruppe er angehört. Zum Beispiel wird dem Deutsch-Amerikaner heute klar, ob er seiner Gesinnung nach schon Amerikaner geworden ist oder noch nicht. Der Krieg zwingt sogar die Kirchen, ständig oder für seine Dauer einen nationalen Charakter anzunehmen.

Diese staatliche Grenze der Moralität der Staatenwelt ist aber keine starre. Schon Begriffe wie „Christenheit“, „Völker Europas“ und „Zivilisation“, für die unsere Gegner zu kämpfen vorgeben, fluten über die Landesmarken hinaus und schlingen ein loses Band um größere Gruppen. In Unrissen ist eine Universalgemeinschaft als Träger einer Moralität bereits angelegt und internationale Vereinbarungen, Friedenskonferenzen sind, wenn auch noch schwankend, Stufen zur Verwirklichung der idealen Forderung in der Staatenwelt. Für den einzelnen kommt diese Erscheinung darin zum Ausdruck, daß sein moralisches Gefühl auch den niedrigsten Südseeinsulaner als Mensch und nicht mehr wie zu Zeiten der Sklaverei als Tier oder Sache anspricht. Die Individualmoral ist insoweit auch unter den Staaten zur Anerkennung gelangt, als keine Schädigung für ihre Existenz daraus erwächst. Ist aber das Staatsinteresse bedroht, so wird sie fast bis zum Nullpunkt aufgesogen und findet im Krieg nur noch in wenigen Einrichtungen, wie in der Genfer Konvention, einen Stützpunkt in der Wirklichkeit. Denn die Staatsgemeinschaft, nicht die Menschheit ist der reale Träger der Moralität.

Wir kehren nun zu der Frage zurück*, von der wir ausgingen. Bedeutet der Gegensatz der Staatsmoral zur Individualmoral eine Teilung der Ethik in zwei Regelsysteme, von denen eines dem Staat die Macht zum Zweck setzt und die Mittel frei gibt (Scholz), oder ist der Staat auf dem Wege zum einheitlichen Ideal nur zurückgeblieben und dürfen wir von der Zukunft erhoffen, daß er den Standpunkt der Individualmoral einmal erreichen oder gar überholen wird? (v. d. Pfordten.) Aus den vorausgeschickten Betrachtungen ergibt sich die Antwort: keines von beiden. Das Ideal kennt theoretisch nur Gut und Böse ohne Unterschied, ob es sich um einzelne oder Gemeinschaften handelt, das Leben aber, die Wirklichkeit ist bedingt und der Grad der möglichen Verwirklichung des Ideals hängt von den Bedingungen dieser Welt ab. Auch ein Kunstwerk wird das Schönheitsideal nie erreichen, schon weil die dem Künstler zu Gebote stehenden stofflichen Ausdrucksmittel Grenzen haben. Diese Grenzen berücksichtigen wir aber in unserem ästhetischen Urteil und werfen einem Maler nicht vor, daß seine Schöpfungen nicht plastisch sind, und einem Bildhauer, daß die feintigen keine

Farben aufweisen. Die Grenzen der Staatsmoral beruhen nicht auf einer Unvollkommenheit des ethischen Denkens, sondern sind im Wesen des Staates zu suchen, der ohne Abgrenzung gegen andere Gemeinschaftsgruppen unmöglich ist. Wie es für den Handelnden nur eine ethische Norm geben kann, so kann für ihn auch nur eine sittliche Gemeinschaft vorhanden sein, die von ihm moralisches Verhalten fordert, und das ist in der gegenwärtigen Entwicklungsstufe der Staat. Da die Individualmoral letzten Grundes die Erhaltung und Förderung des Staatswesens zum Zweck hat, so kann der sittliche Staat kein anderes Ziel als die Selbstbehauptung verfolgen. Er erkennt keine ihm übergeordnete sittliche reale Macht an, deren Forderungen selbst mit Aufhebung seiner Existenz zu erfüllen ihm Pflicht wäre. Jede Steigerung der Staatsmoral hierüber hinaus, hebt ihn als sittliche Gemeinschaft auf und läßt ihn nur als Verwaltungsorganisation bestehen, wie die Gemeinwesen eines Bundesstaates. Das setzt aber eine andere Stufe der Menschheitsentwicklung voraus, als diejenige, welche gegenwärtig besteht, wie das Vorhandensein des Krieges beweist.

Hieraus ergibt sich nun die Stellung derer, die zugleich als Individuum und im Namen eines Staates wollen und handeln, des Staatsmannes und des Soldaten. Beide sind einem ähnlichen Konflikt unterworfen, der für den Soldaten am deutlichsten zutage tritt. Nach den Grundsätzen christlicher Ethik, auf der sich die Individualmoral aufbaut, darf er höchstens in der Selbstverteidigung töten; diese liegt aber im Kriege für den einzelnen nicht immer vor. Trotzdem kann für ihn kein Zweifel darüber bestehen, daß die Erhaltung seines Staates für ihn höchste Pflicht ist, die er wollen muß. Wenn er aber den Zweck will, so muß er auch die Mittel wollen, die ihm durch die Strategie vorgeschrieben werden.

Beim Staatsmann ist die Frage mitunter schwieriger zu lösen. Auch bei ihm ist der Zweck, die Erhaltung und Förderung des Staates, der gleiche, aber die Zahl der friedlichen Mittel ist eine größere. Die Idee einer sittlichen Gesamtmenschheit fordert von ihm, daß er die beste Erreichung der Staatsziele mit möglichst geringen Verstößen gegen die Individualmoral zu vereinigen sucht. Geht das nicht, so heiligt der Zweck, wenn er tatsächlich für die Erhaltung des Staates erforderlich ist, hier allerdings die Mittel. Niemand wird einen Staatslenker für gut halten, der sich auf den rauchenden Trümmern seines Landes damit brüsst, sich niemals gegen die Normen der Ethik vergangen zu haben.

Ist nun der Gewissenskonflikt, in der ein Politiker oder Soldat geraten kann, ein tragischer? Tragik erwächst aus dem Widerstreit zweier Pflichten und ist ein ethischer Begriff (v. d. Pfordten a. a. O. S. 33 scheidet ihn als ästhetischen Begriff aus diesem Zusammenhang aus!). Der Widerstreit ist aber nur möglich, wenn beide Forderungen an den gleichen sittlichen Willen herantreten. Staatsmann und Soldat handeln aber als solche nicht nach eigenem Willen, sondern sind ausführende Organe des Staatswillens, der, auch wenn er nicht durch eine Volksvertretung zum Ausdruck gebracht wird, aus seinen Lebensbedürfnissen sich ergibt. Die Mittel, die für seine Erhaltung und Förderung notwendig sind, kommen auf Rechnung des Staates, dem er für die zweckentsprechende Wahl der Mittel verantwortlich ist. Denn Verantwortlichkeit dem gegenüber, der das Amt verliehen hat, gehört zum Begriff des Amtes, und Absolutismus und Parlamentarismus unterscheiden sich nur darin, daß jener Gott, dieser das Volk als Verleiher der Regierungsgewalt auffaßt. Man kann also Cavour's Wort: „Ich weiß nicht einmal, ob ich mich noch zu den Ehrenmännern zählen darf, weil ich die Einheit meines Vaterlandes gründete“ bejahen in der Voraussetzung, daß ihm andere Mittel nicht zur Wahl standen. Dann aber kann ihm ein Gewissenskonflikt nicht daraus entstehen. Denn sein Schaffen für den Staat hat ja eben den Zweck, auf den auch die Individualmoral letzten Endes abzielt; nämlich die Erhaltung der höchsten Gemeinschaftsform, die für ihn eine reale sittliche Welt darstellt: seines Vaterlandes.