Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 3 (1935-1936)
Heft: 12

Artikel: Der Krieg im Weltbild der Alten
Autor: Schumacher, Edgar
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-759288

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

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

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

Download PDF: 12.07.2025

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

Der Krieg im Weltbild der Alten

von Edgar Schumacher

Als in Frühtagen die Menschheit zum Gedanken erwachte und aus Erfahrung und Vergleich ein geistiges Gespinst zu flechten begann, da grinste — schauriges Erlebnis — eben am Eingang zu dieser höhern Welt das Unerklärbare mit finsterer Fratze sie an. Da stand der Tod und spottete aller Erkenntnis. Also daß es schien, als sei die erworbene Geistigkeit ein Fluch statt eines Gewinnes. Denn nun wurde ein stets Gewesenes, vor dem freilich der Instinkt zurückgebebt und das doch als ein Notwendiges dazugehört hatte, zu einer unerhörten Bedrohung. Hier war etwas, an das kein Vergleich heranreichte, das durch keine Reflexion erträglich zu machen war. Hier war ein Erlebnis, das auf unbegreifliche Weise das Erleben selber aufhob, zum mindesten es dem Bereich der Erfahrung gänzlich entrückte.

Ein Erschrecken ging durch die Menschheit, ein Angstschrei aus schwerem Traum. Wir hören ihn heute noch. Alte Urkunden haben ihn festgehalten. Es ist die heulende Klage des Helden Gilgamesch an der Leiche des Freundes Engidu. Es ist das Entsetzen über den Tod Habels. Aber die Darstellung im altassyrischen Epos ist doch wohl die urtümlichere; die Erzählung der Genesis bringt schon Elemente hinein, die eine Erhöhung der künstlerischen wie der moralischen Wirkung bezwecken. Denn die Art des Todes, ob gewaltsam, ob auf natürlichem Wege, ist zunächst ohne Belang: das Furchtbare ist die Tatsache des Totseins.

Ja sogar: für den primitiven Menschen, wie für das Tier des Feldes, ist der gewaltsame Tod das Gewöhnliche. Er ist erträglicher als das friedsame Sterben. Die mechanische Ursache liegt deutlicher zutage; der Eindruck der Notwendigkeit ist offenbarer. Das letzte Fragment der Gilgamesch-Dichtung, die in Resignation mündet, spricht vom Tod durch das Eisen, vom Tod in der Schlacht, als dem wünschbarsten Ende; ganz nach dem Sinn jenes Liedes:

> «... Hier findet er Gesellschaft fein;
> Fall'n mit, wie Kräuter im Maien!»

Krieg eines Jeden gegen Jeden, war die Daseinsform, in welcher der Mensch geworden ist. Dieser Zustand bedeutete für ihn Natur

und Gesetz und durchaus nicht, was für die spätere Philosophie, «das größte denkbare Übel» (Hobbes, «Leviathan», 2. Teil, Kap. 30). Und als Gemeinschaften sich bildeten und Staaten begründet wurden, und damit die Wahllosigkeit des Lebenskampfes in Schranken und Bahnen geleitet war, da wurde der Krieg die eigentliche Ausdrucksform dieses eingebornen Triebes. Er blieb völlig außer dem Bereich aller mit der Gesellschaftsbildung verbundenen sittlichen Forderungen: es war kein Gedanke daran, das Gebot «du sollst nicht töten» irgend mit dem Kriege in Beziehung zu bringen und daraus Bedenklichkeiten zu schöpfen. Das Gebot des Krieges hieß: du sollst töten! (5. Moses, 7, 16), und es war unerbittlich. Nach dem Feldzug gegen die Midianiter macht Mose den Bataillons- und Kompagnie-Kommandanten zornige Vorwürfe, weil sie die Frauen nicht auch umgebracht haben (4. Moses, 21). Gemeiner Mord galt in Kriegszeiten für ruhmwürdige Tat: so tötet Jael («gesegnet sei sie in der Hütte unter den Weibern!») meuchlings den vertrauenden Sisera; so würgt der tückische Linkshänder Ehud den armen dicken Moabiterkönig Eglon in seiner Sommerlaube ab (Richter 3). Der Krieg hatte ganz noch seinen ersten Charakter des Kampfes ums Dasein; er erscheint in der Gestalt des Vernichtungskrieges. Barmherzigkeit wird für Schwäche gerechnet; man gibt sie nicht und erwartet sie nicht. Der Pharao Scheschonk haut eigenhändig die Gefangenen zu Dutzenden zusammen. Die Assyrer stecken sie angesichts der belagerten Stadt auf Pfähle und türmen Pyramiden aus Schädeln der Erschlagenen auf. Wenn Assurbanipal, vom Heerzug heimgekehrt, mit der Gattin im Garten unterm Rebendach trinkt und kost, dann hängt, um das Idyll völlig zu machen, vom nahen Baum das abgehauene Haupt des feindlichen Königs nieder.

Aber die Erzählungen vom goldenen Zeitalter, wo die Völker in Frieden und Behagen lebten und den Göttern nahe waren, wo das Leben in bukolischer Innigkeit hinglitt? Es sind Wunschträume gebildeter Epochen, zärtlicher in den Farben, je mehr die Bildung einem Gipfel zustrebte, je bitterer der Gegensatz zwischen geistiger Erhebung und dem Zwang des animalischen Seins sich aufdrängte, je verzärtelter anderseits und unkräftiger die Kultur wurde. Die Orientalen in ihrem Geist der Ergebung in die Wege der Natur kennen diese Legenden kaum: im Alten Testament ertragen nicht einmal zwei Menschen diese goldne Zeit, — und der dritte ist schon ein Mörder. Die Griechen seit Hesiod und die Römer sind es, die das saturnische Alter gedichtet haben, und bei den Lyrikern der Augusti-

schen Zeit, bei Tibull und Ovid, ist es ganz nur noch Klage und elegische Rückschau.

Aus der anscheinenden Regellosigkeit der Erscheinungen dieses Lebens, aus der Willkür ihrer Folge suchte der Mensch, sobald er den ersten Schrecken über das Danaergeschenk der Vernunft überwunden hatte, einen Weg. Dieser tat sich in dreifacher Weise auf: in der Richtung nach der Religion, der Kunst, der Wissenschaft. Doch gehen diese drei Strahlen in den Anfängen so sehr in einem Sinne, daß sie auf weite Strecken ineinanderfließen. Das Ursprüngliche war aber wohl das religiöse Bedürfnis. So schuf der Mensch sich Götter nach seinem Bilde und fand Trost und Erleichterung darin, seine zeitlichen Nöte und Beschwerden hier gleichsam ins Ewige zu projizieren. Und so kämpften in den obern Regionen die Götter widereinander, ähnlich wie unten der Mensch seine Kriege focht: da stritt Marduk mit Tiamat, Horus mit Set, Auramazda mit Angramanyu. Und dem Sieger befahl sich der Mensch zum Schutze, weil es sicherer ist, mit dem Starken zu gehen.

Damit wurde der Gott selber zum obersten Kriegsherr der Gläubigen. Er wurde der unsichtbare Heerführer, unter dem man zu Felde zog und des Sieges gewiß war. Er war der «rechte Kriegsmann» (2. Moses, 15, 3), der die Völker keltert in seinem Zorn und zertritt in seinem Grimm, daß ihr Blut auf seine Kleider spritzt und all sein Gewand besudelt (Jesaja 63). Er fuhr auf dem Streitwagen einher, Speere werfend und den Bogen spannend, wie Habakuk ihn schaute. «Gott verlieh mir den Sieg», so lautet die stehende Formel, vom König der Könige Darius, dem Achämeniden, bis zu dem nubischen Knallprotzen Silko, der sich da unten in Afrika ein Königreichlein zusammenplünderte; und sie gilt noch, und wer will's entscheiden, ob dieses mehr rührend oder mehr beschämend sei?

Auch dort, wo die Vielzahl der Gottheiten einen eigenen Kriegsgott schuf, erscheint dieser häufiger in der Rolle eines himmlischen Feldweibels als eines lenkenden Schlachtengottes, und die Entscheidung über Sieg und Niederlage behält Gottvater sich selber vor. So daß wir denn etwa in der «Ilias» (20. Gesang) den Fall sehen, daß Ares auf der Seite der Unterliegenden kämpft, ja sogar (21. Gesang) selber besiegt wird. Es entsprach dem Gewicht solcher Schicksalsstunden, die über Bestehen oder Untergang eines Volkes entschieden, daß nur der Allerhöchste hier zuständig schien.

Nun war dies alles, diese Parallele zwischen Himmel und Erde,

zwar eine gewisse Entlastung, aber weder eine Erklärung noch eine Begründung. Es regte sich doch der Wunsch, die Erscheinung des Krieges, die in ihrer Furchtbarkeit und Größe an die gewaltigen Katastrophen der Natur gemahnte, irgendwie zu deuten. Sie schien eine Tat des freien menschlichen Entschlusses zu sein; und doch war so viel Unfaßbares darin, daß man eine höhere Nötigung dahinter ahnen mußte. So suchte das Denken der gebildeten Völker, den Krieg in die Ordnung der Dinge einzureihen. Dies geschah zunächst in der Form religiöser Systeme.

Nun sehen wir zwei alte Völker in großen Gedankenbildern ihrer Erkenntnis Gestalt geben; beide von der Feststellung ausgehend, daß Kampf das innerste Prinzip alles Lebens ist; aber dann in den Folgerungen in genauem Gegensatz zu einander weiterschreitend, das eine zum Verneinen, das andere zum Bejahen. Und wenn wir das geistige Weltbild dieser Völker und ihr leibliches Geschick vergleichend aneinander messen, dann will Denkenswertestes uns aufgehen. Da drängen sich Wahrheiten heran, die unlieblich sind und doch sich nicht abweisen lassen. Da werden uns sehr harte Worte darüber gesagt, wie teuer die Gedanken des Friedens bezahlt werden. Darum jetzt einiges über Denken und Schicksal der Inder und der Perser.

Im brahmanischen Glauben verkörpert sich der Kampf des Lebens in den Gestalten Wischnus, des Bewahrers, und Schiwas, des Zerstörers, bei den Persern unter dem Bilde Auramazdas und Angramanyus (Ormuzd und Ahriman). Aber ein anderes Antlitz trägt er dort und hier: dem Inder bedeutet er Ergänzung wie Tag und Nacht, wie Frühling und Herbst, dem Perser Gegensatz wie Gut und Böse. Das letzte Ziel dort ist Vereinigung, hier Sieg. Wischnu und Schiwa befehden sich selber nicht, es sind Kräfte, «die einander begegnen, einander aufzuheben scheinen, und eben dadurch die Kette der Natur weiterhin gliedern» (Herder). Sie wirken jenen Wechsel in der Natur und im menschlichen Dasein, jenen Kampf, ohne den kein Leben ist. Mit Brahma, dem Schöpfer sind sie drei und eins. Wer zu einem von ihnen betet, ehrt alle und den Einen. Schiwa, der Verneiner, ist zugleich der Gott, der den Weg zur Entsagung führt, der Gott, «der alle Büßer, die der Sinnenwelt entsagten, übertrifft» (Vorspiel zu «Malavika und Agnimitra»). Er wird nicht weniger verehrt als die andern Gestalten des Einen.

Aber Ahriman ehrt man nicht, noch preist man seinen Namen. Er ist der Böse schlechthin. Gut und Böse sind unvereinbar. Seit An-

beginn der Zeit kämpft Ormuzd gegen Ahriman, bis er ihn einst zu seinen Füssen zwingt. Die ganze Schöpfung teilt sich in zwei Heerlager, und auch der Mensch muß Partei nehmen. Wer nicht für Ormuzd ist, ist wider ihn: die lebende Natur besteht aus Wesen des Ormuzd und solchen des Ahriman; die letzteren töten ist Pflicht für den Frommen. Der Inder, der Entdecker des Ich, findet sich selber wieder in jedem Geschöpf, darum tötet er nicht. Er gelangt so zum Verneinen des Kampfes, wie er folgerichtig auch zum Verneinen des Lebens kommt: der Perser bejaht beides.

Hier wird, zum erstenmal in der Geschichte des Kriegswesens, der Gegensatz von offensivem und defensivem Denken bedeutend. Noch handelt es sich dabei nicht um die Möglichkeiten strategischen Handelns, vielmehr um die seelische Einstellung zu diesen Möglichkeiten: aber gerade dieses Grundsätzliche entscheidet über Taten und Schicksale. Der Inder denkt defensiv. Er stellt die Notwendigkeit des Kampfes für die Erhaltung des Lebens nicht in Abrede — aber eben die Notwendigkeit des Lebens selbst ist ihm im höchsten Grade suspekt. Er weiß, daß Krieg sein wird, solange Leben ist. Er verkennt Tapferkeit und Hingabe des Kriegers nicht: dieser gehört der zweithöchsten Kaste an — aber doch nur so, dass der jüngste Priester vor dem ältesten Krieger den Vorrang des Vaters vor dem Sohne hat. Man kann nicht die Hinfälligkeit der irdischen Dinge erkennen und zugleich für ihre Erhaltung sich mit Leidenschaft einsetzen.

Und die Folge? Kein Bestreben nach staatlicher Festigung; gegen Bedrohung von außen kein Widerstand, der über den Rahmen knapper Notwehr hinausgeht. Eines der stärksten Völker der Erde (nach Zahl und Kultur) ergibt sich tatlos an die Zufälligkeiten, die von anderen ihm aufgedrängt werden, verzichtet auf kraftvolle Gestaltung eignen Wertes und fällt von Knechtschaft zu Knechtschaft bis in die tiefste Mißachtung. Der reinste Lichtstrahl des menschlichen Denkens, die Erkenntnis der Identität alles Lebenden, hat ein Volk getötet.

Der Bekenner Auramazdas sieht die Welt mit den Augen des Kämpfers. Es lohnt sich zu streiten mit eisernen Waffen und Waffen des Geistes; denn er hat die gewisse Verheißung, daß einst das Gute den Sieg behalten wird. Die Stellung zum Leben ist offensiv; eine stete Bereitschaft, sich zu behaupten und sich durchzusetzen. Da sind keine Zweifel und subtile Skrupel über die Berechtigung des andern: weil er gegen mich ist, so ist er gegen Ormuzd und das Gute. Das

gibt Stärke dem einzelnen und Halt dem Heer und Staat. Die Armee ist das Wahrzeichen der Ehre und des Glückes dieser Nation. Eine Inschrift aus Persepolis lautet: «Es spricht Darius der König: Wenn du so denkst: vor Niemanden möchte ich zittern! so schütze dieses persische Heer. Wenn das persische Heer geschützt ist, so ist das Glück für die fernste Zeit ununterbrochen und es wird, o Herr, herabkommen auf dieses Haus» (nämlich das der Achämeniden). Und so sehen wir in der Tat, wie Persien zum Weltreich wächst, sehen es, was vielleicht mehr ist, aus der Zertrümmerung wieder erstehen und durch Jahrhunderte in allen Fährnissen kühnlich beharren bis auf diesen Tag.

Harte und empörende Wahrheiten sprießen aus der Vergleichung dieser Völkerschicksale. Die Bedingungen, auf denen das Glück des einzelnen sich gründet, sind andere als die für Nationen gelten. Was dem einzelnen offen steht, über den Unrat der Zeitlichkeit sich zu erheben, ist einem Volke Sünde. Das Ich, als der einzige denkbare Repräsentant des Ewigen, mag den Greuel irdischen Daseins verschmähen und sich zur Wunschlosigkeit und Sterbefreudigkeit läutern; es mag, wie jene schönste Legende vom Buddha erzählt, sich selber dem hungernden Tiger zur Speise geben — ein Volk, das den Weg zur Seligkeit sucht, wird zum Gespött. Nationen sind Produkte derbster Erdhaftigkeit. Es gibt keine auserwählten Völker, keine ewigen Nationen. Für den Fortbestand eines Volkes ist der Adel seiner Gesittung belanglos; die Intensität seines Lebenswillens allein entscheidet. Je inniger es den Gesetzen der Zeitlichkeit gehorsam ist, um so dauernder wird es sein. Das fundamentale Gesetz des Daseins aber fordert: sich behaupten können. Wenn ein Volk das vermag, wird alles andere ihm von selber zufallen.

Und als sollte eine Bestätigung das Beispiel Indiens eindrücklicher machen, sehen wir ein zweites hohes Kulturvolk an dem Widerspruch von Ideal und Wirklichkeit leiden und verderben. Keine unter den alten Nationen ist so völlig vom Geist der Defensive durchdrungen wie die chinesische. Die große Mauer ist wie ein Symbol dafür. Das Bedeutendste, was vor Clausewitz über den Geist der Verteidigung gesagt worden ist, findet sich bei den chinesischen Weisen; aber (um einen Augenblick bei dieser Gegenüberstellung zu verweilen, weil hier der Gegensatz das Wesentliche enthüllt) nicht im Sinne jenes «bis aufs äußerste gerichteten Widerstandes» bei Clausewitz, der den glühendsten Offensivwillen zum Kern hat, sondern als Theorie

der reinen Abwehr, in der eigentlichen Meinung, daß nur der aufgezwungene Kampf mit Ehren kann bestanden werden: «Es gibt kein größeres Übel als leichthin anzugreifen», sagt Laotse, und schöner noch: «Wo zwei Armeen kämpfend aufeinandertreffen, da siegt der, der es schweren Herzens tut». Wenn der Inder aus metaphysischen Hintergründen zur Erkenntnis vom Widersinn des Krieges gelangt, so kommt der Chinese in der Verfolgung ethischer Forderungen zum gleichen Resultat.

Doch darf nicht übersehen werden, daß in der praktischen Einstellung zu Krieg und Kriegswesen zwischen den beiden Nationen ein grundsätzlicher Unterschied besteht. Die Notwendigkeit der Wehrbereitschaft ist in China durchaus anerkannt, und die Wichtigkeit zureichender Maßnahmen wird nicht bestritten. Kung stellt die drei Kardinalforderungen an eine gute Regierung, für genügende Nahrung, für genügende Wehrmacht und für das Vertrauen des Volkes zum Herrscher besorgt zu sein. Mit Nachdruck wird jedoch immer wieder betont, daß was zur Kriegsrüstung gehört zwar notwendig, aber doch nur ein notwendiges Übel sei:

«Die Waffen sind unheilbringende Geräte,
Nicht Geräte für den Edlen.
Nur wenn er nicht anders kann, gebraucht er sie.
Ruhe und Friede sind ihm das Höchste.
Er siegt, aber er freut sich nicht daran.» (Laotse)

Eindringlicher als alle Siegestaten blieb es im Gedenken der Nachwelt, wie König Wu, vom Feldzug heimkehrend, die Kriegsrosse losschirren ließ und die Zugochsen auf die Weide schickte in die Steppe des Pfirsichwaldes; wie er die Streitwagen und die Panzer in den Zeughäusern verwahrte und die Schilde und Speere mit Tigerfellen umhüllen hieß, zum Zeichen, daß sie nicht mehr gebraucht würden; wie er die Heerführer zu Lehensfürsten machte und ihnen befahl, Pfeile und Bogen zu verschließen, auf daß alles Volk verstehe, es solle hinfort nicht mehr Krieg sein.[1] Der Schritt zum wissenschaftlich begründeten Pazifismus war nicht groß und ergab sich von selber. Die Schule des Mo Ti stellte die Forderung der allgemeinen Ab-

[1] Hierzu wären die Lieder IV, 1, 8 und IV, 3, 8 des Schi King zu vergleichen:

«... Nie wieder Krieg — hinweg mit Schild und Speer!
Hinweg — verschließt den Bogen und den Pfeil!»

rüstung und der Verurteilung des Angriffskrieges (R. Wilhelm: «Geschichte der chinesischen Kultur», S. 154), Weil aber die fortdauernden Kriege solchem Begehren den gräßlichsten Hohn sprachen, blieb es bei der theoretischen Formulierung. Doch ist die Wirkung von Theorien auf ein geistig regsames Volk nicht zu unterschätzen. Wenn ihm das Dogma von der Verwerflichkeit des Krieges zum geistigen Besitz geworden, dann wird es auch den reinen Defensivkrieg mit dem Unbehagen eines Menschen führen, der gezwungenerweise an einer Übeltat teilnimmt. Man stelle sich aber auf der andern Seite einen Angreifer vor, der mit der ganzen robusten Unbekümmertheit naturnaher Völker von der Heiligkeit seiner Sache durchdrungen ist und im Krieg das gerechteste Auskunftsmittel, ja ein eigentliches Gottesgericht sieht! In der alten Geschichte, so philosophiert Mongtse, «sind keine gerechten Kriege erzählt, wenn auch der eine besser sein mochte als der andere». So geschieht es, daß China immer mit verhaltener Kraft kämpft, gehemmt von innen heraus, oft groß in der Fähigkeit des Beharrens, nie in der des Entfaltens, tapfer ohne Glut, opferfreudig ohne Hoffnung. Und so steht zuletzt «das größte Reich der Welt wehrlos da und muß es büßen, die Künste des Friedens allein und nicht auch die des Krieges kultivirt zu haben» (Schopenhauer). Hier steht die Entwicklung auf einem toten Punkt. Der Gegensatz Kultur und Krieg ist geschaffen und scheint unüberbrückbar; an Bildung gewinnen, heißt an Kriegsbereitschaft einbüßen. Und die eigentliche Ursache liegt in der hochmütigen Auffassung vom Kriege als einer bloßen Zweckhandlung mit verwerflichem Ziel, jener rein mechanistischen Auffassung, wie wir sie gerade bei Schopenhauer wieder finden: «Der Ursprung alles Krieges aber ist Diebsgelüst.»

Jetzt sind es die Völker des Abendlandes, die auf anderen Wegen weiter gelangen. Jetzt tritt eine bisher kaum beachtete Größe in den Kreis der Betrachtung und schlägt jene anscheinend unmögliche Brücke zwischen Kultur und Krieg: es ist der durchaus europäische Gedanke des Vaterlandes. Der Staat erhebt sich über den Zustand einer kunstreichen Maschinerie auf die Höhe eines geistigen Begriffes mit höchst offensivem Ideengehalt. Das Denken, welches bei jenen östlichen Völkern den Flug in immer fernere Höhen genommen, kehrt zur Erde zurück und nimmt von ihr, wie Antaeus, erneute Kraft. Das Staatsgefühl wird Leidenschaft, das Denken um den Staat fällt unter die gewichtigsten Aufgaben der Philosophie. Es ist aber nicht mehr

der Staat etwa im Sinne Kungs, als eines Produktes der praktischen Nützlichkeit und der wissenschaftlichen Erfahrung; in seiner Wandlung zum Begriff Vaterland ist er in die Rolle und die Ansprüche beseelter Wesen übergetreten. Die segensreiche Tyrannis dieses Staatsgedankens auf das geistige Leben ist die Vorbedingung für die einzigartige Lebensfähigkeit und Expansionskraft der europäischen Völker. Sie bringt, indem sie die Forderungen der Volksgemeinschaft zu einem Höchsten steigert (Platos Kommunismus) und Schutz und Verherrlichung dieser Gemeinschaft zur vornehmsten Pflicht macht, eine äußerst positive Einstellung zum Kriege.

Aus dem Haupte des Zeus springt Pallas Athene und jauchzt den Kriegsschrei, das Alalá, daß Himmel und Erde erschauern (Pindars 7. Olymp. Ode); hellschimmernd in kriegerischer Rüstung, daß Helios selber, Bewunderung staunend, die schnellfüßigen Rosse zügelt (Homerischer Hymnus). Ihre Rechte trägt die furchtbare Lanze, die Linke hält den blitzumzuckten Schild des Zeus, die Ägis, mit dem versteinernden Gorgonenhaupt. Ein goldener Helm deckt das Haar, und ihre meergrünen Augen leuchten wie die eines nächtlichen Vogels. So stürzt sie mit dem göttlichen Vater in den Kampf gegen die Giganten, schmettert den Enkelados zur Erde und wirft auf ihn die Insel Sizilien. Vor Troja tritt der blutige Ares selbst ihr entgegen und hebt zum Stoß den gewaltigen Speer:

«Doch sie wich und erhob mit nervichter Rechte den Feldstein,
Der dort lag im Gefilde, den dunkelen, rauhen und großen,
Aufgestellt zur Grenze der Flur von Männern der Vorzeit:
Hiermit traf sie des Wüterichs Hals und löst' ihm die Glieder.
Sieben Hufen bedeckt' er im Fall und bestäubte das Haupthaar;
Und ihn umklirrte das Erz. Da lächelte Pallas Athene . . .»

Vossens Übersetzung, Ilias XXI)

Es ist Asien, das gegen Europa kämpft: Krieg als Naturgewalt gegen den Krieg als Kulturfaktor. Die östlichen Völker kennen ihn nur als Triumph der Macht und haben, nach ihren Anlagen, ihm gehuldigt oder ihn verdammt. Der Europäer findet die Synthese von Krieg und nationaler Entwickelung. Pallas Athene ist Europa, Ares ist Asien. Nicht nur in der Idee: selber ist er dem Ursprung nach Thraker, Halbasiate; es ist kennzeichnend, daß er vor Troja auf der Seite Asiens kämpft, daß vorzugsweise nichtgriechische Heroen ihn zum Vater haben. Die Amazonen sind seine Töchter, der Menschenschlächter

Diomedes, den Herakles erschlägt, sein Sohn. Auch üble Subjekte, wie jener Wegelagerer Kyknos, zählen zu seinen Kindern. Er vertritt den Krieg als einen Akt der Gewalt; er verkörpert zugleich Krieg als lebendigste Äußerung männlicher Art. Darum seine nahe Verbindung mit Aphrodite, die indes, als von jeder geistigen Beimischung unbeschwert, vom Griechen gerne mit einer gewissen heitern Ironie dargestellt und etwa belächelt wird («Odyssee», VIII).

Die Jungfrau Pallas Athene bedeutet Krieg als eine der geheimen Kräfte des Weltplans, Krieg als eine Notwendigkeit zur nationalen Gestaltung, Krieg als «eine Fortsetzung der Politik mit andern Mitteln». In ihrer Gestalt erhebt sich der Begriff Krieg zu einer geistigen Angelegenheit und die Frage der Kriegsbereitschaft zu einer Kulturfrage. Darum ist die Kriegsgöttin zugleich die Gottheit der Wissenschaft und der Künste. Die strengste der Göttinnen ist auch die menschlichste. Sie wird zum eigentlichen Symbol griechischer Bildung und griechischen Nationalstolzes; das innerste Wesen, die Seele des Landes gewinnt in ihr Gestalt, eine «ragende, ernste Gestalt von einer körperlichen Bildung und mit einem Antlitze, welches von einer ungetrübten Herrschaft des Geistes zeugt» (Preller, Griech. Mythologie, Band I, S. 229). Sie ist der erhabenste Ausdruck patriotischen Mutes. Wenn der Grieche heimkehrte von gefahrvoller Seefahrt, wenn sein Schiff einlief in den Piraeus, und als erster Gruß der Heimat blitzte die Lanzenspitze vom Riesenbild der Pallas Promachos fernher ihm entgegen, dann rief der Anblick allen Stolz, alle Liebe vaterländischen Fühlens auf.

Was in Mythos und Dichtung bildhaft wurde, das erschloß die Wissenschaft in gedanklicher Folge. Die Theorie des kriegsgerüsteten Nationalstaates beschäftigte die Geister aller Grade, von dem Hafenbaumeister und Dilettanten Hippodamos bis zu Plato und Aristoteles. Die militärpolitischen Grundsätze sind die der Defensive; der Geist ist offensiv: «ist nicht der im Schlagen Gewandteste — sei es Faustkampf, sei es Schlacht — der Geschickteste auch, sich zu verteidigen?» (Plato: «Staat», Buch I). Landesverteidigung ist die vornehmste Pflicht und steht in der Reihe der kulturellen Aufgaben an oberster Stelle. «Was sich nicht mit Waffen behaupten kann, ist unwürdig des Namens eines Gemeinwesens» (Aristoteles: «Politik», Buch IV); Wehrlosigkeit ist das Kennzeichen des Sklaven. Krieg im Interesse des Vaterlandes ist eine sittliche Tat und wird verherrlicht in Kunst und Dichtung. Das militärische Können gehört zu den Elementen der

Bildung. Die allgemeine Kriegspflicht ist die einschneidendste Forderung des Staates an jeden einzelnen; durch das Ausscheiden der Sklaven, der bürgerlich Ehrlosen, der Ausländer, schafft sie zugleich den Begriff der soldatischen Ehre.

Aber Plato in seinem Staatsfanatismus geht weiter. Ihm bietet nur das hochgebildete, starke Berufsheer ausreichende Gewähr. Diese früheste begründete Ablehnung des Milizsystems geht von der Feststellung aus, daß militärische Betätigung ein Können umfaßt, zu dessen Beherrschung einer nur in der Verfolgung einer Lebensaufgabe gelangt. «Oder sollen wir am Ende der Kunst, einen Schuh anzufertigen, mehr Gewicht geben als der Kunst, einen Krieg zu führen? — Sicher nicht. — Aber doch verlangen wir nicht, daß ein Schuster zur gleichen Zeit Landwirt sei, oder Weber, oder Maurer, sondern eben ein Schuster, damit die diesem Handwerk zufallende Tätigkeit in ziemlicher Weise für uns besorgt werde». Wieviel mehr, sagt Plato, trifft diese Forderung für die Tätigkeit des Kriegführens zu, mit ihren so lebenswichtigen Konsequenzen für den Staat. «Und eben weil dieses Amt von äußerster Bedeutung ist, bedarf es völligen Unbelastetseins von andern Geschäften, bedarf der eindringendsten Arbeit und Kunst.» Der kriegerische Beruf setzt besondere Anlagen des Körpers und der Seele voraus; diese sind durch Erziehung und Schulung zu festigen. Mit der strengsten Konsequenz wird der Ausbildungsgang der künftigen Krieger auf den Endzweck zugeschnitten. Unbarmherzig werden Homer und die andern Dichter gestriegelt; denn der werdende Beschützer des Staates darf in seinen empfänglichen Jahren kein Wort vernehmen, das dem gelindesten Zweifel an der Forderung zum unbedingten Einsatz des eignen Lebens Raum gäbe, das irgend die Alleinherrschaft der Pflicht in Frage stellen oder es schwerer machen könnte, ihrem Gebot zu folgen. So streicht Plato, nicht ohne ein leises Bedauern, aber unerbittlich, viele der menschlich schönsten Stellen in den Dichtern, weil sie nicht für Männer sind, denen es ziemt, frei zu sein und Knechtschaft mehr zu fürchten als den Tod.[1]

---

[1] Wenn er dabei auch jene berühmten Worte des Achill im Hades einbegreift, die vom Heimweh nach der Oberwelt reden, so ist er hier wenigstens in Gesellschaft eines großen Dichters:

«...Nein, es lügt Homer!
Den Odem neiden einem kleinen Ackerknecht
Sieht dir nicht ähnlich, Heros.»
(C. F. Meyer: «Der tote Achill».)

Aus solcher Erziehung sollen Krieger hervorgehen, welche die Gelassenheit des Philosophen mit der Tatkraft des Helden verbinden: «Sie sollen wissen, daß vom Himmel ihnen ein göttliches Gold und Silber der Seele gegeben ist und daß sie vergänglicher Schätze nicht bedürfen; daß es Entweihung wäre, das himmlische Gut durch Vermengung mit irdischem Gold zu beschmutzen; denn die Schätze der Menschen führen zu bösen Taten, die Schätze dieser Männer aber sind ohne Fehl und Makel.» Und noch ein Schritt weiter: diesem hochqualifizierten Berufsheer gehören auch Frauen an, mit gleichen Rechten, gleicher Erziehung und gleicher Bestimmung wie die Krieger. Dieses Heer lebt im Zustand des unbedingtesten Kommunismus. Es ergänzt sich auf der Basis der natürlichen Zuchtwahl. Die Staatsbesessenheit Platos versteigt sich hier ins Gigantische; die Ansprüche an das Entsagungsvermögen des Individuums werden unübersehbar. Aber alle Einwände schlägt er immer wieder mit dem Hinweis, daß nicht vom Glück des einzelnen, sondern vom Wohl der Gemeinschaft die Rede ist.

Auf das Wesen des Krieges selber tritt Plato nicht weiter ein. Er läßt bewußt die Frage offen, ob er als gut oder böse zu werten sei, und stellt nur fest, daß er viel Unheil über die Staaten zu bringen vermag. Einen genauen Unterschied stellt er auf zwischen intern griechischen Konflikten und Kämpfen mit den Barbaren. Nur die letztern sind als Kriege im eigentlichen Sinn zu betrachten, und es gilt ein anderes Recht für sie als für Zusammenstöße mit Griechen.

Die Übersteigerungen im Aufbau dieses Idealstaates konnten dem hellen Blick des Aristoteles nicht verborgen bleiben. Vor allem hat er die bedenkliche Theorie eines vom Glück des einzelnen unabhängigen Staatswohls kritisch beleuchtet. Der Kriegerstand sollte vom Glück ausgeschlossen sein und dennoch der Staat glücklich? Glück ist aber nicht wie die Endsumme einer Rechnung, die Eigenschaften aufweisen kann, welche den einzelnen Zahlen, aus denen sie hervorgeht, fehlen. Glück ist kein Rechenexempel: es ist eine individuelle Angelegenheit, und der glückliche Staat ist der mit möglichst vielen glücklichen Bürgern.

Aber auch das Staatsgefühl des Aristoteles hat seinen eigentlichen Keim in dem Bewußtsein der nationalen Überlegenheit. Es gibt Völker, welche die Natur selber als Sklaven gedacht hat, und gegen sie ist Krieg gerecht. Doch darf nicht deswegen die Vorbereitung zum Angriffskrieg Aufgabe des Gesetzgebers werden; Hauptsache bleibt

immer die Ertüchtigung zur Landesverteidigung: «Wer nicht kühnlich der Gefahr die Stirne bieten kann, wird zum Sklaven dessen, der ihn angreift». Für den kulturell Höherstehenden ist wehrpolitisch das defensive Verhalten gegeben. Er hat mehr zu verlieren; darum ist es für ihn nicht rätlich, leichtfertig Krieg heraufzubeschwören. Aber immer wird betont, daß diese politische Defensive nicht die seelische Haltung beeinflussen darf; immer wird auf die große Sendung der griechischen Nation verwiesen: «Die Völker im kalten Norden Europas haben wohl den körperlichen Mut, nicht aber die geistigen Mittel und das technische Können. Darum sind sie wohl zäh im Festhalten der eigenen Freiheit, vermögen aber ihre Nachbarn nicht zu unterwerfen. Umgekehrt ermangeln die Asiaten des Mutes, obgleich sie schnellen Verstandes sind und von hoher Kunstfertigkeit. Deshalb sehen wir sie immer als die Unterliegenden und die Sklaven anderer. Aber die Griechen, gleichsam zwischen beiden stehend, vereinigen Geist und Mut und sind darum frei und in ihrem Wesen aufs beste geordnet und möchten wohl der ganzen Welt gebieten, wenn sie auf ein politisches System sich einigen könnten». So Aristoteles («Politik», VII, 7), und es ist interessant, wie mit dem nationalen Stolze auch das nationale Gebrechen zur Sprache kommt, der schrankenlose Partikularismus, die wilde Eigenkrämerei.

Aristoteles sieht in der Verteidigung die an sich stärkere Kampfform und empfiehlt, ihre Vorteile auszunutzen. Er redet aber nicht passivem Verhalten das Wort. Das zeigt sich sehr klar in der Frage, ob Befestigungen zu errichten seien oder nicht. Nach seiner Überzeugung müssen die Städte befestigt werden, aber nicht dazu, daß man sich ein für allemal hinter Mauern verkrieche, sondern um die Freiheit des Entschlusses zu offensivem oder defensivem Verhalten zu wahren, als welche eine unbefestigte Stadt nicht mehr hat. Hier ist schon etwas wie eine ferne Ahnung der Clausewitzschen Lehre von der Stärke der Verteidigung. Und freilich kommt als ein weiteres dazu, daß kraftvolle Abwehrmaßnahmen ein Vorbeugemittel gegen Krieg überhaupt sind. Ein anderes Beispiel für Aristoteles' Eingehen auf Fragen der Landesverteidigung: Der Grundbesitz (an welchem bei ihm, im Gegensatz zu Plato, vorzüglich auch der Kriegerstand teil hat) soll derart geordnet sein, daß jeder Eigentümer die Hälfte seines Bodens in Stadtnähe, die andere aber im Grenzgebiet hat. Damit würde im Kriegsfall vermieden, daß man entweder ohne dringende Not Grenzgebiet preisgäbe, oder aber durch zu einseitiges

Festhalten am Grenzschutz andere wesentlichere Vorteile aufs Spiel setzte. Wenn solche Vorschläge uns auch leicht als reine Spekulation vorkommen, darf man doch nicht vergessen, daß hier vom engumgrenzten Stadtstaat, nicht von einem Land nach unsern Begriffen die Rede ist. Diese Staatsbauprojekte zur Theorie eines gesamtgriechischen Nationalstaates zu erweitern, dafür fehlten die Voraussetzungen.

Das Wesentliche in all diesem ist die Tatsache des fortgesetzten Eintretens auf Gegenstände der Kriegführung und Fragen der Staatsverteidigung: Zeugnis sowohl für die bejahende Einstellung zum Kriege überhaupt, wie auch für den hohen Bildungswert, der dem militärischen Können beigemessen wird. So daß dem Sokrates die ausgezeichnete soldatische Führung zum besondern Ruhmestitel gerechnet wird, und daß ein Xenophon sich wie selbstverständlich vom Philosophen zum Strategen entwickelt. Und gerade in Xenophons «Denkwürdigkeiten des Sokrates» haben wir den interessantesten Beleg dafür, wie weitgehend militärisches Fachwissen im Bereich philosophischen Denkens einbezogen ist. Hier erscheint Sokrates als Ratgeber in militärwissenschaftlichen Fragen. Die schlichte Zweckdienlichkeit seiner Angaben gemahnt an die kunstvolle Simplizität von Reglementsparagraphen.

Ein Professor der Strategie kommt in die Stadt und kündet Vorlesungen über Truppenführung an. Ein Schüler des Sokrates ist begierig, ihn zu hören, und der Meister bestärkt ihn in dem Vorsatz. Sehr enttäuscht kommt der junge Mann zurück: Taktik habe er gelernt, und nichts als Taktik. Also hört ihn Sokrates über Taktik ab, und der Schüler weiß, daß in der Schlachtordnung die tapfern Truppen die vordersten und die hintersten Glieder bilden, die unzuverlässigen Elemente aber in die Mitte zu nehmen sind. Gut; wie aber die Feigen und die Tapfern erkennen? Das weiß er nicht. Aber die Einzelheiten der Kriegsaufstellung hat er gelernt. Und auch den Anmarsch, den Einsatz zum Gefecht, das Zusammenspiel der Waffen? Nein. Dann geh zurück zu ihm, sagt Sokrates, und wenn er nicht ganz ausgeschämt ist, so wird er erröten, daß er dein Geld nahm und dich unbelehrbar entließ.

Ein andermal instruiert er einen neuernannten Kavallerieleutnant. Warum er Offizier geworden sei? Doch nicht um vorneweg reiten zu dürfen und die Uniform spazieren zu tragen? — Gewiß nicht. — Dann also wohl, um an der Weiterschulung der Kavallerie zu ar-

beiten, mitzuhelfen, den kriegsgenügenden Ausbildungsstand zu schaffen? — Das will er sich zum Ziele setzen. — Und es wird ihm zur Ehre gedeihen. Aber welches ist nun die nächstliegende Aufgabe des Kavallerieführers? Doch wohl die Vorsorge für Mann und Pferd? — Freilich. — Gut; und wie kannst du nun die Fürsorge für das Pferd zur Geltung bringen? — Ja, so eigentlich ist das aber doch nicht meine Sache, sondern Obliegenheit des einzelnen Mannes. — Aha! und dann tritt eines Tages einer mit einem lahmen Pferd an, und eines hat einen Satteldruck und eines läßt sich nicht mehr zäumen ... und du willst eine Attacke reiten? — — So führt ihn Sokrates Schritt um Schritt in seine elementaren Pflichten ein, nicht viel anders als ein pädagogisch aufgebautes Handbüchlein für den angehenden Zugführer.

Oder der Konflikt zwischen dem Berufskrieger und dem Milizoffizier. Der Oberst Nikomachides kommt verdrossen aus der Sitzung der Landesverteidigungskommission: da haben sie ihn, den alten bewährten Soldaten übergangen und den Antisthenes zum General gemacht, der überhaupt nie ernsthaft Dienst getan hat (bei der schweren Infanterie sowieso nicht), und der gar nichts kann als Geld verdienen. Und er, Nikomachides, hat sein Leben lang gedient, war Kompagnie- und Bataillonskommandant und wurde so und sovielmal verwundet (hier schlägt er das Kleid zurück und zählt die Narben nach). Sokrates wiegt bedächtig das Haupt: am Ende ist eben die obere Truppenführung eine Sache, bei der natürliche Anlage und Charakter doch mehr ins Gewicht fallen als die bloße Erfahrung? Antisthenes hat Energie und Ehrgeiz; sein Organisationstalent ist berühmt, und nicht minder sein untrüglicher Blick, für jeden Platz den rechten Mann zu finden. «Ich meine», sagt Sokrates, «man mag einen Mann über einen Festspielchor, eine Familie, eine Stadt, eine Armee setzen, entscheidend ist, daß er weiß, worauf es ankommt, und die Kraft hat, es durchzusetzen».

Mit dem Sohn des großen Perikles bespricht er die Wege zur militärischen Erstarkung Athens und die Möglichkeiten für die Landesverteidigung Attikas. Auf die Pflege der Tradition muß man vermehrte Sorgfalt wenden; die Taten der Alten sollen wieder ein Ansporn werden, ihnen nachzueifern. Daß bei den Gebildeten das Ansehen der Armee gesunken ist, hat zum guten Teil seinen Grund darin, daß man Routiniers statt Persönlichkeiten mit den hohen Kommandos betraut. Was die Landesverteidigung betrifft, so

hat man den günstigen Grenzverhältnissen bisher zu wenig Beachtung geschenkt. Das gebirgige Gelände dort mit den schmal eingeschnittenen Pässen bietet bei rascher Mobilmachung die denkbar größten Vorteile, auch gegenüber starkem Gegner, vorausgesetzt, daß die Verteidigung beweglich und aktiv bleibt.

Es ist nicht von Belang, wie weit wir hierin erste Ansätze zu einer Kriegsphilosophie sehen wollen; an der Tatsache, daß die eigentliche Geburt dieser Wissenschaft erst in das Jahr 1832 fällt, ist dadurch nichts geändert. Wohl aber ist der Betrachtung wert, wie der Grieche auch in militärischen Dingen den Philosophen gewissermaßen als letzte Instanz um sein Urteil angeht. Das läßt sich nur unter der Voraussetzung erklären, daß eine Beschäftigung mit Fragen des Krieges bis in die Details hinein als eine ausgesprochen geistige Angelegenheit angesehen ist, im starken Gegensatz zu Zeiten und Staaten, wo sie in den Bereich des Handwerklichen verwiesen wird. Denn es fällt keinem ein, in handwerklichen Dingen den Philosophen um Rat anzugehen. Je mehr aber ein Volk irgendeine Lebenserscheinung in das Gebiet des Geistigen erhebt, um so bejahender stellt es sich zu ihr ein. Denn es ist keine Nation so roh, daß sie nicht den höhern Anspruch des Geistigen, wenn oft auch nur unwillig, als ein Unleugbares zugäbe.

Jene Verse der «Braut von Messina» sind in ihrem Geiste sehr griechisch:

> «Aber der Krieg hat auch seine Ehre,
> Der Beweger des Menschengeschicks.
> Mir gefällt ein lebendiges Leben,
> Mir ein ewiges Schwanken und Schwingen und Schweben
> Auf der steigenden, fallenden Welle des Glücks.»

Sie sind dichterisch gestaltet, dem verwandt, was Heraklit in sein berühmtes Wort faßt: «Krieg, Mutter des Seins». Das ist alles sehr weit von dem Kriegstaumel barbarischer Völker; es ist nichts anderes als die positive und zuversichtliche Einstellung zum Leben und seinen Gesetzen. Denn jenes andere: «Im Kriege selber ist das Letzte nicht der Krieg» («Pikkolomini», I, 4) wird nicht übersehen. Aristoteles sagt, daß aus dem Krieg der Frieden erblühen müsse, wie aus der Arbeit die Ruhe und aus dem Nützlichen das Edle; und er stellt fest: «Es gibt höhere Güter als die des Krieges». Es ist ebenso wichtig, daß ein Volk den Frieden ertragen lernt, wie daß es im Kriege aus-

dauert: damit es nicht in der Ruhe seinen Glanz einbüße, gleich einem Schwert, das nicht gebraucht wird.

Daß diese Gedankengänge mehr sind als die Denkresultate einzelner Ausgezeichneter, daß sie Gesamtbesitz eines gebildeten Volkes waren, bestätigt die Geschichte. Und etwa der stille Triumph, der aus der Inschrift des Simonides am Heldengedenkstein bei den Thermopylen spricht, läßt ahnen, wie beschwingt und viel beglückender als die starre Forderung der Pflicht die Kräfte waren, die hier zu heroischer Tat fortrissen und Aufopferung als ein Selbstverständliches erscheinen ließen.

Oder endlich, um vollends überzeugt zu sein, liest man jene Rede des Perikles auf die ersten im peloponnesischen Kriege Gefallenen (Thukydides II, 34 und weiter), von der Grillparzer sagt: «Diese Rede ist wie starker Wein, sie gießt Kraft bis in die äußersten Nervenspitzen, aber sie berauscht auch, und hat die berauscht, die sie anhörten. Das Lob der Gebliebenen in ein Lob der Vaterstadt umwandeln und statt der Klage um jene ein Triumphlied für diese anstimmen, gehört unter das Großartigste, was aus allen Zeiten bis auf uns gekommen ist».

Als Urbild eines kriegerischen Volkes galt von jeher das römische, und schon früh redet ein Dichter von «des Romulus rauhem kriegerischem Stamm».[1] Dennoch ist kein Tyrtaeus diesem Volke erstanden, kein Plato hat in feierlichen Worten ihm von der Ehre des Kriegers gesagt. Der römische Staat schließt keinen Dreibund mit Dichtung und Philosophie; er ist sich selbst genug. Der Patriotismus der Römer erhebt sich nicht in die Höhen der Poesie, versenkt sich nicht in die Tiefen der Weisheit, er steht auf der Erde, mit festen, markigen Knochen, und ist von ungeheurer Kraft. Seine Herrschaft ist so außer jedem Zweifel, daß eine theoretische Bestätigung sich erübrigt. Der Geist der Offensive ist Nationalcharakter; er bedarf keiner philosophischen Deduktion. Die Äußerungen der römischen Denker zum Krieg sind Randbemerkungen zu etwas Längstgegebenem. So etwa, wenn Sallust in der gedankenreichen Einleitung zum «Catilina» Betrachtungen anstellt über das Verhältnis von Geist und Kraft in der Kriegführung und zum Schluß kommt, daß im Kriege das Genie

---

[1] Porcius Licinus (bei Gellius XVII, 21):

«Poenico bello secundo Musa pinnato gradu
Intulit se bellicosam in Romuli gentem feram.»

das letzte Wort hat. Oder des Cicero Erörterungen über Völkerrecht im Kriege und seine Unterscheidung zwischen Existenz- und Machtkämpfen im ersten Buch «Von den Pflichten».

Wenn bei den Griechen Athene das Symbol kriegerischen Geistes war, so dem Römer der alte italische Mars. Er ist nicht dem griechisch-asiatischen Ares gleichzusetzen. Er verkörpert nicht vor allem das wilde Toben der Feldschlacht. Er ist der Gott des schaffenden Lebens, des Frühlings (Uhland: «Ver Sacrum»), Inbegriff von Stärke, Mut und Sieg. Er ist ein Gott der Erde, ein heimatlicher, nationaler Gott. Die Legende betont dies darin, daß sie ihn zum Vater des Gründers von Rom macht. So wurde er «sowohl in dem öffentlichen als in dem Familienleben der Römer neben dem Capitolinischen Jupiter der eigentliche Staats- und Nationalgott» (Preller: Römische Mythologie, I, S. 349). Vom Kult des Mars erzählt, in der belebten, glänzenden Darstellung des Ovid, das dritte Buch der «Fasti»: wie jedes Volk seine eigene und eigentliche Gottheit ehrt, Athen die Pallas und Sparta die Hera, so ist der waffenbeherrschende Mars der Gott des alten Latium; die Kraft der Waffen hat Macht und Ehre gebracht. Und der Repräsentant einer schon verweichlichten Zeit wirft einen zornig wehmütigen Rückblick auf das Einst, wo der Römer noch nicht nach fremder Bildung gierte, wo römische Kunst bedeutete: tüchtig sein im Kampf, und römische Beredsamkeit: treffsicher die Speere werfen.

Hier ist ein Thema angeschlagen, das in Varianten vielfach wiederkehrt: der Konflikt zwischen Bildung und nationalem Empfinden. Für den heimatstolzen Römer liegt etwas Demütigendes darin, durch die Übernahme griechischer Kultur gleichsam zum geistig Hörigen eines unterworfenen Staates zu werden (Horaz, erste Epistel des zweiten Buches, v. 156). Und die steckköpfige Volkstümelei etwa des alten Cato entsprang der gegründeten Besorgnis, man möchte an Kraft des Lebens einbüßen, was man an Schmuck des Lebens gewänne. In der Tat: welch ein Weg von dem unerhört stolzen Aufraffen nach Cannae (nur zwei Völker haben derartiges erlebt; hier das römische und nach Jena das preußische) bis zu der Misere des Bürgerkrieges, davon Cicero schreibt: «Welch ein Jammer in diesen Bruderkriegen, von denen unsere Alten nichts gewußt und die wir zu wiederholten Malen nun schon erlebt; das jämmerlichste aber ist der Sieg selber!».

Zu seltsamen Gegensätzen spitzt sich die Inkongruenz von Nationalcharakter und fremden Bildungselementen zu: pazifistische Träumereien in der Literatur des streitfrohesten Volkes! Ein Römer singt von der Sehnsucht nach Frieden; ein Römer erzittert ins innerste Herz beim Klang der Kriegstrompete. Dann wieder malt er sich's aus (und einen Augenblick sind wir im ungewissen, ob Mörike zu uns spricht oder Tibull), wie das sein muß, wenn er in umbüschter Laube trinkt, und der heimgekehrte Krieger prahlt ihm seine Heldentaten vor und malt mit Wein auf der Tischplatte strategische Probleme. Bis dann wieder das leitende Motiv aufgenommen wird, und es ausklingt: «Süsser Friede . . .» (Tibull, I, 10).

Das geistige Band, das für den Griechen Krieg und Leben verknüpfte, vermag der Römer nicht zu flechten. Um so herrischer äußert sich der Anspruch des einen seelischen Motivs, der Vaterlandsliebe. Der römische Patriotismus ist nicht so sehr der Stolz auf eine Kultur als auf eine Macht. Er ist dem Nationalismus unseres Jahrhunderts sehr viel näher verwandt als dem griechischen Staatsgefühl. Sein Charakter ist im höchsten Grade offensiv, nicht nur in der bejahenden Einstellung zum Kriege selber, sondern wehrpolitisch und strategisch:

> «Tu regere imperio populos, Romane, memento
> (Haec tibi erunt artes) pacique imponere morem,
> Parcere subiectis et debellare superbos.» Aeneis, VI.

Vor dieser Kraft beschränkt sich jener Bildungspazifismus ganz und gar auf das ästhetische und literarische Gebiet; es ist kein Gedanke daran, ihn etwa als Weltanschauung zu propagieren oder ihn gar zur politischen These zu machen. Die Unbedingtheit der Forderung, für das Vaterland zu sterben, wird in nichts berührt.

Es wäre der Betrachtung wert, wie sehr die Streitbarkeit der frühchristlichen Kirche an der Berührung mit dem römischen Patriotismus sich entzündet. Wenn wir etwa in der ältesten christlichen Schrift in lateinischer Sprache, dem «Octavius» des Minucius Felix lesen: «Welcher Krieger stürzt sich nicht unter den Augen des Feldherrn verwegener der Gefahr entgegen? Denn nur der Bewährung winkt der Lohn. Und doch kann der Feldherr nicht mehr geben als er hat; er kann nicht Fortdauer des Lebens, er kann nur fortlebenden Ruhm verheißen. Der Streiter Gottes aber ist im Schmerz nicht verlassen

und im Tod nicht vernichtet»[1] — da meinen wir doch wieder jenen Geist der Offensive zu spüren, der ein Merkmal Europas scheint.

Wir haben aber damit bereits einen Blick über den Rahmen unseres Gegenstandes hinausgetan. Und freilich müßte die Betrachtung, um zu einem endlichen Resultat zu gelangen, nun weiterhin die Bedeutung des Krieges im geistigen Leben der Völker verfolgen; und je näher wir unserer Gegenwart kämen, um so nachdenkenswerter würde wohl auch das Ergebnis. Doch war hier die Absicht nur die, an einem umgrenzten Gebiet die Möglichkeit solcher Betrachtung überhaupt darzutun. Und es mag gern zugestanden sein, daß bei umfassenderer Würdigung der Gegebenheiten diese und jene Folgerung vielleicht einer Überprüfung bedarf. Das Wesentliche schien mir, den denkenden Soldaten darauf hinzuführen, wie sehr seine Bestimmung an der Menschheit tiefste Fragen rührt.

---

[1] Man mag hierzu vergleichen Ciceros «Tusculanen», 1. Buch, 15: «Niemand würde sich je, ohne diese feste Zuversicht auf Unsterblichkeit, für das Vaterland dem Tode weihen.»