



Töten im Krieg

TÖTEN IM KRIEG

Töten im Krieg

Herausgegeben von
Heinrich von Stietencron
und Jörg Rüpke

Schriften des Instituts für Historische
Anthropologie 6

Neu gesetzte Fassung
Erfurt: Universität
2023

1. Auflage Freiburg/Br.: Alber, 1995

Neuaufgabe mit freundlicher Genehmigung von Barbara von Stietencron
herausgegeben von Jörg Rüpke

Alle Rechte vorbehalten.

INHALT

<i>Vorwort der Herausgeber</i>	13
<i>H. von Stietencron, Töten im Krieg Grundlagen und Entwicklungen</i>	17
1. Töten und Tod erleiden	18
2. Pseudospeziation	19
3. Krieg: Instrument der Konfliktlösung oder Krise?	22
4. Dem Krieg zugrundeliegende Dispositionen des Menschen	24
4.1. Gier	27
4.2. Haß	27
4.3. Angst	27
4.4. Machttrieb	29
4.5. Religion und Ideologie	30
5. Legitimatorische Instanzen	34
5.1. Kosmische Ordnung als Legitimationsmodell	35
5.2. Der gottgewollte Krieg	36
5.3. Die legitimatorische Funktion von Ideen	38
6. Degenerative und evolutive Weltbilder	38
7. Die Motivierung des Individuums	40
7.1. Heldentum als Zugang zur Unsterblichkeit	42
7.2. Die Verlockung der Beute	44
7.3. Die Entmenschlichung des Feindes	45
7.4. Die Schande des Versagens	47
8. Psychologische Auswirkungen sich verändernder Kriegstechnik	47
9. Strategien der Reduzierung tödlicher Aggression	49
Literatur	52
 <i>J. Assmann, Ägypten und die Legitimierung des Tötens</i> <i>Ideologische Grundlagen politischer Gewalt im Alten Ägypten</i>	 55
1. Theoretische Vorüberlegungen	55
1.1. Motivierung und Legitimierung am Toten	55
1.2. Zorn und Haß, Gerechtigkeit und Identität	56

Inhalt

2. Ägypten und die Rede vom »gerechten Zorn« Die Bändigung des Bösen	60
2.1. Die »zornflammende Gerechtigkeit« und die Ambivalenz der menschlichen Natur	60
2.2. Das Doppelgesicht der Macht und die Ambivalenz der Welt	63
2.3. Tötungsermächtigung und Tötungshemmung	65
3. Die Rituale des Hasses und die Bändigung des »Außen«	67
3.1. Apopis, das kosmische Böse	67
3.2. Politischer Abwehrzauber: Haß gegen Haß	71
3.3. Draußenhalten und unterwerfen	75
Literatur	81
<i>W. Röllig, »Drachen des Gebirges«: Fremde als Bedrohung in Mesopotamien</i>	<i>83</i>
1. Land und Fremdland	84
2. Charakterisierung des Fremden	86
3. Stadtkultur und Nomadenkultur als Gegenbilder	91
Literatur	92
<i>H. G. Kippenberg, »Pflugscharen zu Schwertern«: Krieg und Erlösung in der vorderasiatischen Religionsgeschichte</i>	<i>95</i>
1. Einleitung	95
2. Rituelle Lizenzierungen von Tötungshandlungen	96
3. Die Verknüpfung von Krieg und Erlösung im antiken Judentum	100
3.1. Der Bann im Krieg Gottes	101
3.2. Gottes Krieg am Ende der Zeiten	104
3.3. Eifern für das Gesetz	106
4. Die Verknüpfung von Krieg und Erlösung in der modernen Schia	111
5. Schlußüberlegungen	114
Literatur	114
<i>R. Trauzettel, Fürstenmord im China des Altertums</i>	<i>117</i>
1. Töten	117
2. Moralische und soziale Bewertung	123
3. Fürstenmord	126
Literatur	134

Inhalt

<i>H. Franke, Krieg und Kriegführung im vormodernen China: Ein Diskussionsbeitrag</i>	137
Literatur	139
<i>H. von Stietencron, Die mythische Dimension von Kampf und Krieg</i>	141
1. Vorbemerkung, Mythos und Gesellschaft	141
2. Tötung als kosmogonischer Akt	142
3. Wandlungsprozesse in der Bewertung des Tötens in Kampf und Krieg: Beispiele aus indischen Mythen	145
3.1. Indra und die vedischen Krieger	146
3.2. Dämonenkämpfe der episch-purānischen Periode: Hiranyakaśipu und Tripura	152
3.3. Krise und Neubegründung der Legitimation des Krieges in der Bhagavadgītā	157
3.4. Der Pazifismus als dämonische Rhetorik	162
Literatur	166
<i>W. Burkert, Krieg und Tod in der griechischen Polis</i>	169
1. Im Schatten des Todes	169
2. Polis und polemos	172
3. Vaterland und Religion	174
4. Söldnertum	178
5. Stolz des Tötens?	180
6. Macht und Machtlosigkeit	183
Literatur	185
<i>H. Cancik, Militia perennis: Typologie und Theologie der Kriege Roms gegen Veji bei T. Livius</i>	187
1. Der geschichtliche Sachverhalt und seine historiographische Konstruktion	187
1.1. Chronologie	187
1.2. Die Typologie des Livius	188
1.3. Der Krieg als »Medizin« der Väter für das Volk	191
2. Religiöse Motive und theologische Konstruktion	192
2.1. Zum Begriff »Geschichtstheologie« und seiner Anwend-	

Inhalt

barkeit auf die Geschichtsschreibung des Livius	192
2.2. Die religiösen und theologischen Elemente bei Livius (Buch V)	194
2.3. Die Aufgabe der geschichtstheologischen Konstruktion bei Livius	195
3. Ergebnisse und Probleme	196
3.1. Zur Interpretation von Livius Buch V, 1. Hälfte	196
3.2. Die Livianische Darstellung des bellum Veiens als Aufgabe der historischen Anthropologie	197
Literatur	198
<i>J. Rüpkke, Wege zum Töten, Wege zum Ruhm: Krieg in der römischen Republik</i>	201
1. Krieg und Alternativen	204
2. Krieg und Nichtkrieg	207
2.1. Konstruktion	207
2.2. Legitimation und Delegation	208
2.3. Übergänge	211
2.4. Bürger und Soldaten	214
3. Toten und sterben	216
3.1. Motivation	216
3.2. Töten	218
3.3. Sterben	220
3.4. Sieg und Niederlage	222
4. Fazit	223
Literatur	224
<i>A. Nitschke, Von Verteidigungskriegen zur militärischen Expansion: Christliche Rechtfertigung des Krieges beim Wandel der Wahrnehmungsweise</i>	229
1. Das Alte Testament	331
2. Augustin	234
3. Gregor der Große	245
4. Vergleich	252
5. Das Reich der Karolinger	254
6. Folgerungen	260
Literatur	261
<i>A. Noth, Der a priori legitime Krieg im Islam: Hauptaspekte des islamischen Rechts zum Thema »Krieg und Frieden«</i>	263

Inhalt

1. Die Rolle des Krieges für die Konstituierung der Umma	264
2. Beute	266
3. Kriegführungsregeln	268
4. Kampf als Pflicht des Muslim	270
5. Klassifizierung der Gegner	271
6. Arrangements mit den Gegnern	272
7. Kriege unter Muslimen	274
8. Fremde	274
9. Die Struktur der Rechtsdiskussion	275
10. Rechtsdiskussion und Kriegspraxis	276
Literatur	280
<i>G. Kretschmar, Der Heilige Krieg in christlicher Sicht</i>	<i>281</i>
1. Absage an den messianischen Krieg	281
2. Heidenkrieg	284
3. Missionskrieg	287
4. Kreuzzug	290
5. Ketzerkrieg	294
6. Rückkehr des messianischen Krieges	295
7. Kritik am heiligen Krieg	297
8. Säkularisierte Kreuzzugsideen in der Neuzeit	298
<i>A.Nitschke, Der Kampf gegen die Fehde und das Recht: Ein Weg zum Frieden</i>	<i>301</i>
1. Friedenskonzepte in karolingischer und ottonischer Zeit	301
2. Gottesfrieden	304
3. Der verordnete Friede	306
4. Personen, Besitz und Verpflegung der Reisenden	308
5. Orte	311
6. Zeiten und kausale Zusammenhänge	313
7. Der ständische Charakter der Landfriedensordnungen	314
8. Soziale und naturgemäße Ordnung	316
9. Voraussetzungen eines Friedens	319
Literatur	320
<i>W. Schiefenhövel, Aggression und Aggressionskontrolle am Beispiel der Eipo aus dem Hochland von West-Neuguinea</i>	<i>323</i>

Inhalt

1. Die Eipo	323
2. Kampf und Krieg	324
3. Frühzeitiges Kampftraining	328
4. Die Freude am Kampf	330
5. Aggressionen in der Ehe	331
6. Phallische Elemente: Ritualisiertes Aggressions- und Dominanverhalten	332
7. Propaganda: Kulturelles Mittel zur Beförderung des Krieges ...	333
8. Das Gegengewicht: Aggressionskontrolle und Ritualisierung ..	335
9. Religiöse Riten als Aggressionskontrolle	337
10. Schuldgefühle: Biopsychologischer Ausdruck von Tötungshemmungen	338
11. Schlußbetrachtungen	339
Literatur.....	344

M. Bollig, Zur Legitimation von Gewalt bei ostafrikanischen Hirtennomaden

347

0. Einführung	347
1. Interner Frieden und externer Krieg	349
1.1. Intraethnischer Friede	350
1.2. Interethnische Konflikte	350
2. Die Karriere eines erfolgreichen Kriegers als Töter	357
2.1. Erste Reinigungsrituale	357
2.2. Der Töter als Heiler	362
2.3. Kolin: Töter und Gesellschaft	362
3. Legitimation von Gewalt	364
3.1. Männer-, Krieger- und Heldenideale	364
3.2. Konzeptualisierung von aggressiven Gefühlen und Konfliktaustragung	368
3.3. Stereotype, Feindbilder und Konfliktaustragung	370
4. Zusammenfassung Die Legitimation von Gewalt	375
Literatur	378

B. Ulrich, Kampfmotivationen und Mobilisierungsstrategien: Das Beispiel Erster Weltkrieg

381

1. Kollektive Kampfmotivation	381
2. Eiserne Nerven	384
3. Psychische Mobilisierung	389
4. Opferbereitschaft	391
5. Mobilmachungspsychosen	395
6. Zusammenfassung	397

Inhalt

Literatur	399
<i>G. Niedhart, Kriegsverarbeitung und Realitätsflucht in Deutschland im Zeitalter der Weltkriege</i>	401
Literatur	411
<i>G. Schramm, Legitimiertes Töten in unserer Zeit</i>	415
1. Radikale Kritik	415
2. Krieg Gewinn- und Verlustrechnung	419
3. Kriegszonen	424
4. Kriegsverzicht, Demokratie und Abschaffung der Todesstrafe ..	427
5. Tendenzen am Beginn der neunziger Jahre	434
6. Perspektiven	437
Literatur	439
<i>Zu den Autoren</i>	441
<i>Abbildungen Beitrag Kippenberg</i>	449

VORWORT DER HERAUSGEBER

Dies Buch bietet keine Geschichte des Krieges. Es will auch nicht suggerieren, daß der Krieg – oder kriegsähnliche Auseinandersetzungen – zu den anthropologischen Konstanten gehöre. Untersucht wird vielmehr, wie unterschiedliche menschliche Gesellschaften mit der Möglichkeit des gesellschaftlich legitimierten Tötens umgegangen sind und noch heute umgehen.

Diese Fragestellung steht im Zusammenhang mit einem breiteren Themenkomplex, mit dem sich das Institut für Historische Anthropologie¹ zur Zeit auseinandersetzt. Es geht um den Menschen als ein Wesen, das bewußt den Tod erleidet und stirbt, das aber auch bewußt andere Menschen tötet; es geht um das Spannungsfeld, das entsteht, wenn der Mensch Opfer und Agens des Todes zugleich ist, und um das Menschenbild, das in dieser Spannung sein Handeln legitimiert.

Das Töten im Krieg bildet nur einen Ausschnitt aus dem breiten Bereich des Tötens. Die Jagd und der Fischfang, das Opfer, das Schlachten von Zuchttieren oder das Ausrotten von Schädlingen in der Landwirtschaft bleibt ebenso unberücksichtigt wie das nicht legitimierte Töten von Artgenossen, sei es im Mord oder im Sonderfall des Bürgerkriegs. Nicht einmal das legitimierte Töten – zum Beispiel durch den Henker – wird ganz erfaßt. Der Krieg stellt jedoch die weitreichendste Form legitimierten Tötens von Artgenossen dar und nimmt dabei zugleich das passive Erleiden des Todes in Kauf, das in der

¹ Das Institut für Historische Anthropologie ist ein Zusammenschluß von Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen, die gemeinsam jeweils im Rahmen mehrerer Tagungen eine anthropologische Fragestellung in möglichst weltweiter Perspektive anzugehen versuchen. Die Ergebnisse ihrer Forschungen wurden vom Verlag Karl Alber, Freiburg, veröffentlicht. Ursprünglich aus dem Kreis der Herausgeber von »Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte« erwachsen, hat sich das Institut bisher mit folgenden Themenkomplexen befaßt: 1. Krankheit, Heilkunst, Heilung (1978); 2. Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen (1980); 3. Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung (1985); 4. Zur Sozialgeschichte der Kindheit (1986); 5. Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann (1989), 2 Bde.

Tat zu den anthropologischen Konstanten gehört und dem das Institut, zunächst mit Blick auf die Beziehung von Tod und Identität, seine nächste Studie widmen wird.²

Die vorliegenden Beiträge zum Töten im Krieg haben ihre Schwerpunkte im Altertum und Mittelalter. Besonders für die frühen und außereuropäischen Kulturen mußte das Material unter der neuen Fragestellung erstmalig gesichtet werden. Wir haben weder versucht, alle Kulturen zu erfassen, noch alle Zeiten gleichmäßig abzudecken. Vielmehr bieten exemplarische Einzeluntersuchungen die Möglichkeit, verschiedene Manifestationen und Rationalisierungen der Rituale kollektiven Tötens wahrzunehmen. Mit zunehmender Komplexität der Staatsgebilde, mit dem technologischen Fortschritt in der Waffenproduktion und mit dem Einsatz neuer Massenmedien für die Kriegsmotivierung werden allerdings die historischen Zeugnisse so dicht und so divers, daß nur ein beträchtlich erweitertes Team eine sorgfältige Analyse leisten könnte. Nur wenige Beiträge des vorliegenden Bandes reichen daher bis in die Neuzeit und in die Gegenwart hinein, um einzelne Aspekte der fortdauernden Existenz dieses Problemfelds zu dokumentieren. Dazu gehört einerseits die Möglichkeit, das Verhalten heute noch existenter Stammesgesellschaften zu beobachten, die von Jahrhunderten gesellschaftlicher und technologischer Entwicklung anderer Regionen der Erde weitgehend unberührt geblieben sind. Sie können zwar nicht unreflektiert als lebende Beispiele für archaische Gesellschaften dienen, zeigen aber konkrete Züge möglichen menschlichen Verhaltens, die andernorts so spontan nicht mehr ausgelebt werden können. Sie zeigen auch die Konsequenzen der Einführung moderner Waffen, die manchen kulturellen Bereichen erstaunlich schnell und problemlos integriert werden, während in anderen eine Anpassung überkommener Institutionen und Dispositionen – unter Umständen mit verheerenden Folgen – ausbleibt. Umgekehrt verändert in den Gesellschaften mit hochtechnisierter Kriegführung die zunehmende Anonymität des Tötens und die Automatisierung der Todesmaschinerie das individuelle Erleben des Krieges zutiefst, wenn auch kollektive Folgen dieser Veränderung nur vereinzelt sichtbar werden.

In der Durchsicht der Beiträge wird deutlich, daß die Autoren in der prinzipiellen Möglichkeit, Alternativen zum Töten im Krieg zu ent-

² Tod, Jenseits und Identität, Freiburg i.Br. 2002.

Vorwort der Herausgeber

wickeln und gesellschaftlich zu verankern, eine positive Entwicklung sehen. Gerade in dem Aufweis der hohen kulturellen Formung und Steuerung des Krieges, die in den Beiträgen sichtbar wird, darf man als anthropologisch bedeutsam die Chance sehen, daß auch auf der kollektiven Ebene von Stämmen, Staaten und Koalitionen erfolgreiche Mechanismen der Ein- und Ausgrenzung des Tötens im Krieg entwickelt werden können.

Unser Dank gilt dem Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft für die finanzielle Unterstützung von drei Fachtagungen zu diesem Thema.

Heinrich von Stietencron, Jörg Ripke

TÖTEN IM KRIEG: GRUNDLAGEN UND ENTWICKLUNGEN

HEINRICH VON STIETENCRON

Die in diesem Band der Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie anvisierte Fragestellung bildet einen Teilaspekt innerhalb des umfassenderen Themas »Der Mensch und sein Tod«. Das Gesamtthema ist umfangreich. Es bleibt faszinierend und aktuell, obwohl bereits viel über den Tod nachgedacht und geschrieben worden ist. Ob er als Ende des Lebens, als Bedrohung des individuellen Seins, als endgültige Vernichtung oder auch als Schwelle, als Übergang zu anderen Daseinsformen, als Beendigung von physischen Qualen und als Befreiung aufgefaßt wird – immer bleibt er beunruhigend und belastend präsent und fordert zu einer je neuen, zeitgemäßen Auseinandersetzung heraus.

Der Tod als das Sterben-Müssen ist weit mehr als eine anthropologische Konstante: Er betrifft ohne Ausnahme alle Lebewesen dieser Erde. Die anthropologische Fragestellung richtet sich daher nur am Rande auf den Tod als biologisches oder biochemisches Phänomen.¹ Im Zentrum ihrer Untersuchung stehen vielmehr der kulturell überformte Erwartungshorizont, den der jedem Menschen bevorstehende Tod hervorruft sowie die verschiedenen menschlichen Strategien des Umgangs mit dem Sterben in einer Gesellschaft, die weiterlebt. Dabei ist es gerade die Unausweichlichkeit des Todes, welche die Menschen zu jenen spezifischen geistigen Leistungen herausfordert, die es ihnen ermöglichen, seine stets imminente Präsenz zu ertragen. Dazu gehören insbesondere die religiösen Jenseitserwartungen, die Konzeption einer den Verfall und Tod integrierenden Weltordnung, die Bewertung des zeitlich begrenzten und leidvollen Lebens im Vergleich mit einer konzipierten und postulierten Ewigkeit, die meistens als deutlich besser, in wenigen Fällen aber auch als schlechter gedacht werden kann, und der Trost des Weiterlebens im Gedächtnis der Überlebenden.

¹ Besondere Aktualität hat die Diskussion über Todesdefinitionen im Zusammenhang mit Transplantationen gewonnen: Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und Hirntodkriterien, hrsg. v. J. Hoff u. J. in der Schmitt, Reinbek 1994.

1. Töten und Tod erleiden

Kompliziert wird das Verhältnis des Menschen zum Tode dadurch, daß er ihn nicht nur erleidet, sondern auch verursacht. Auch diese Ambivalenz in seiner Beziehung zum Tode hat er mit anderen Wesen gemeinsam: Er braucht ihren Tod – seien es Pflanzen, Tiere oder feindliche Menschen –, um selber zu überleben. Das spezifisch Menschliche an seiner Situation ist, daß er sich dieser Ambivalenz bewußt ist, daß er sowohl Opfer des Todes als auch Töter sein kann und beides reflektieren, beides vor sich selbst, vor seiner Gesellschaft und seinen Göttern erklären oder rechtfertigen muß. Schon die frühen Höhlenzeichnungen, die archaischen Rituale in Jägerkulturen und die ausgefeilten Vorschriften des Tieropfers an die Götter verraten das quälende Bewußtsein dieses schicksalhaften Tötens: Man versucht, zu vermeiden, daß das Jagdtier oder das Opfertier dabei wirklich zugrunde geht. Es soll Fleisch, Fell, Fett und Sehnen, also alles, was man dringend benötigt, hergeben, ohne gänzlich vernichtet zu sein. Daher werden seine Knochen gesammelt und wieder zusammengesetzt, damit es seine Gestalt bewahren und weiterleben kann.² So beruhigt ein an das Opferferd gerichteter Hymnus des Rgveda das Tier, das gerade getötet wurde und nun zerlegt werden soll, ebenso wie die es zerlegenden und opfernden Menschen: Das Pferd sei in die Gefilde der Götter eingegangen, gehöre nun zum Gestüt der Himmlischen, und nichts werde ihm fehlen, denn Halfter, Fessel und Zaumzeug, das Gras und der Boden, auf dem es zu laufen und sich zu wälzen pflegte, sowie alles, was es getrunken und an Futter gefressen habe, all das solle jetzt bei den Göttern sein. Der Rauch solle es nicht räuchern, das Beil des Zerlegers es nicht verletzen und das liebe Leben es nicht schmerzen: »Wahrlich, du stirbst nicht dabei, nimmst keinen Schaden. Zu den Göttern gehst du auf gangbaren Wegen . . .«³

Die Problematik des aktiven Umgangs mit dem Gefahrenbereich des Todes wird noch deutlicher, wenn es sich um das Töten von Menschen handelt. Dieses ist nur in bestimmten Fällen durch Integration in den rituellen Bereich des Opfers neutralisiert: Neben den Menschenopfern als stärkende Gabe an eine Gottheit wie zum Beispiel dem Opfer von Menschenherzen bei den Azteken oder dem Meriah-Opfer bei den

² Siehe Meuli, Burkert sowie Girard (dazu Hamerton-Kelly).

³ Rgveda 1,162.7–21.

Khond dienten Menschenopfer auch als Sühneopfer, als Bauopfer, als Grabbeigabe im Totenkult und als Opfer zur Stärkung der Lebenskraft der Sippe (Kannibalismus).⁴ Ansonsten wird es einem Tabu unterworfen und gesellschaftlicher Kontrolle unterstellt, wird durch Rechtsnormen legalisiert und von Instanzen des Strafvollzugs monopolisiert. Nur im Krieg erhält es auf breiter Basis gesellschaftliche Legitimation.

Dennoch bleibt die Anwendung tödlicher Gewalt gegenüber Mitmenschen problematisch. Dabei sind spontane Aufwallung von Zorn und resultierender Totschlag im Affekt sowie alle Formen von Mord zu unterscheiden von bewußt und legitim ausgetragenen Kampf im Krieg und vom Amt des Henkers. Mord und Totschlag werden in den meisten Gesellschaften mißbilligt und durch mehr oder weniger schwere Sanktionen geahndet, Krieg und Hinrichtung dagegen nicht. Diese Tatsache verweist auf eine für die Betrachtung und Beurteilung menschlichen Tötens relevante Differenzierung zwischen individuellem und kollektivem Umgang mit dem Tod: Dem Einzelnen steht die Verfügung über menschliches Leben nicht zu. Diese ist vielmehr an die Zustimmung der Gruppe und ihrer Götter oder Ahnen gebunden. Ein Gleiches gilt übrigens für den Raub, der innerhalb der Gruppe untersagt ist, als kollektive Unternehmung nach außen aber legitimiert wird, so daß Beute als Siegestrophäe einen öffentlich gefeierten Triumph erhöhen kann. Daher kann es unter Umständen zu einem Massenphänomen ausarten. Jedenfalls geht es über das Töten und Getötetwerden als naturgegebenes Prinzip des allgemeinen Nahrungskreislaufs weit hinaus und verwandelt sich zu einem spezifisch menschlichen, einem anthropologischen Problem. Diesem wird im vorliegenden Band in repräsentativen Ausschnitten nachgegangen.

2. *Pseudospeziation*

Die Verhaltensforschung bei Tieren hat ergeben, daß Kämpfe zwischen Artgenossen im allgemeinen nicht tödlich ausgehen. Vielmehr setzt, wenn der Gegner besiegt ist, eine Tötungshemmung ein: sein Leben wird geschont.⁵ Wer hingegen außerhalb der eigenen Spezies liegt, hat

⁴ Menschenopfer waren in vielen Kulturen verbreitet. Zu Afrika vgl. Schott S. 38ff. (Menschenopfer), 40f. (Totengefolge).

im Konfliktfall keinen Anspruch auf Schonung. Die eingeprägte Tötungshemmung dient also primär dem Schutz der eigenen Art und ist im Normalfall an diese gebunden. Der Mensch stellt mit seinem Töten von Artgleichen im Krieg einen Sonderfall dar. Auch bei ihm würde man eigentlich Tötungshemmungen erwarten, er verfügt aber über kulturspezifische Mechanismen, welche solche Hemmungen außer Kraft setzen. Einer von ihnen, über dessen zeitliche Einordnung innerhalb der Menschheitsgeschichte noch nichts Präzises ausgesagt werden kann, der aber vermutlich die Differenzierung von Sprachen voraussetzt, besteht darin, daß man den Gegner nicht als artgleich anerkennt, daß man ihn einer anderen Spezies zurechnet, so daß eine Schonung seines Lebens nicht in Betracht kommt.

Man hat diesen Prozess als Pseudospeziation bezeichnet: die Entstehung einer der Artentrennung ähnlichen Barriere aufgrund von unterschiedlichen kulturellen Prägungen.⁶ Irenäus Eibl-Eibesfeld hat diesen Vorgang ausführlich beschrieben und kommentiert. Er kommt zu dem Schluß, daß der Krieg als destruktive Gruppenaggression ein Produkt der kulturellen Entwicklung sei und folglich auch kulturell überwunden werden müsse.⁷ Die beiden in diesem Band enthaltenen Beiträge zu Stammesgesellschaften in Neuguinea und Afrika (Schiefenhövel, Bollig) zeigen deutlich, wie hoch das Aggressionspotential in Gesellschaften sein kann, die ihre eigene Identität kontinuierlich in kämpferischer Abgrenzung und Auseinandersetzung mit der Nachbargesellschaft behaupten müssen, und wie sehr das Prestige des Individuums vom Erfolg in dieser Auseinandersetzung abhängt. Sie zeigen ferner, wie extrem niedrig die Hemmschwelle zum Töten – im Falle der Eipo in Neuguinea sogar innerhalb der eigenen Gesellschaft – liegen kann. In der Tat spricht die weltweite Existenz von Mord und Totschlag auch in Gesellschaften, in denen beide hart bestraft und sozial geächtet werden, dafür, daß es eine angeborene Tötungshemmung beim Menschen – wenn überhaupt – nur dann gibt, wenn vom Opfer der Aggression deutliche Signale der Hilflosigkeit und Unterwerfung ausgesandt werden. Andernfalls ist die Bereitschaft zum Töten

⁵ Vereinzelt Ausnahmen, vor allem bei Affen, widerlegen nicht die generelle Richtigkeit dieser Beobachtung.

⁶ E. H. Erikson: Ontogeny of Ritualization in Man, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society, Class B*, London 1966, S. 337–349.

⁷ Eibl-Eibesfeld 1975 und 1984.

groß⁸ und muß, um die jeweilige Gruppe überhaupt lebensfähig zu halten, kulturell unterbunden werden: durch Strafandrohung in diesem und Verwirkung des Seelenheils in jenem Leben. Mit anderen Worten: Die menschliche Tötungshemmung selbst ist vorwiegend ein Produkt der Kultur.

Wenn nun aber im Kriege das Tötungsverbot außer Kraft gesetzt wird, so handelt es sich nicht um einen Rückfall in den Naturzustand. Vielmehr wird ein bestimmtes kulturelles Konstrukt (das Tötungsverbot) für einen auf die Dauer des Krieges begrenzten Zeitraum vorübergehend durch ein anderes (das Tötungsgebot) ersetzt. Die Konstruktion des »Artfremden« im Sinne der Pseudospeziation kann dabei zur Begründung des Tötungsgebotes und zur Aktivierung der Kampfbereitschaft propagandistisch herangezogen werden. Sie ist jedoch nur ein Element unter mehreren, welche die Umwertung der Werte zu bewirken in der Lage sind. Sogar im Bürgerkrieg und im Familienzwist, bei dem von einer Pseudospeziation nicht die Rede sein kann, können beide Lager entsprechende Feindbilder aufbauen.

Mit dem Ende des Krieges endet auch die Lizenz zum Töten. Die Feindbilder aber bleiben noch in den Köpfen, sie werden durch zyklisch am Jahrestag des Sieges abgehaltene Siegesfeiern über Generationen am Leben gehalten und können im Bedarfsfall wieder aktiviert werden.

Wie und unter welchen Bedingungen kommt der Umschlag von kulturell geprägter Tötungshemmung zu Tötungsrausch, von Tötungsverbot zu Tötungsgebot zustande? Wie werden Verhaltensnormen des Friedens außer Kraft gesetzt? Wie werden die blutgetränkten Kämpfer nach beendigem Krieg wieder in eine Friedensgesellschaft integriert, deren Normen für den zurückgebliebenen Teil der Bevölkerung weiterhin gültig blieben? Gibt es signifikante Unterschiede in den einzelnen Kulturen?

Hier geht es um historische Prozesse der Setzung, Wandlung und Umwertung von Werten. Es geht auch um die kulturellen Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich diese Prozesse vollziehen und um die Symbole und rituellen Akte, welche den Übergang von einem Wertgefüge zu einem anderen markieren: Die Friedensordnung wird nicht ohne Kontrolle durch eine Kriegsordnung abgelöst.⁹ Nun ist aber die

⁸ Zur mit der männlichen Sozialisation vermittelten und völlig internalisierten Tötungsbereitschaft vgl. die Beiträge von W. Burkert, M. Bollig und W. Schiefenhövel.

⁹ Lincoln; Rüpke 1992.

Toleranzschwelle, welche überschritten sein muß, um eine solche Umwertung zu rechtfertigen, in den einzelnen Kulturen und in verschiedenen Epochen unterschiedlich hoch. Sie ist es vor allem, welche uns Auskunft gibt über den Grad der kulturellen Stützung des Tötungsabuses durch Entwicklung alternativer Möglichkeiten der Konfliktlösung, wie immer diese konzipiert seien.

3. *Krieg: Instrument der Konfliktlösung oder Krise?*

Der Begriff »Krieg« wird in den folgenden Beiträgen weit gefaßt. Er schließt zwar die heimliche Unternehmung eines Einzelnen oder einer kleinen Gruppe aus, wird aber für alle bewaffneten Auseinandersetzungen eingesetzt, die mit dem Konsens einer dazu autorisierten Instanz – sei es eine Einzelperson, ein Rat der Alten oder ein gewähltes Gremium – im Interesse der Gesellschaft unternommen werden, von wem auch immer dieses Interesse definiert worden sein mag. Eine Eingrenzung auf den bewaffneten Konflikt zwischen Staaten mit organisierten Streitkräften würde nur auf Gesellschaften mit einem hohen Grad von politischer Organisation zutreffen und gerade diejenigen historischen Bereiche ausklammern, in denen sich charakteristische Formen der gesellschaftlichen Legitimierung und rituellen Kontrolle von Krieg herausgebildet haben, nämlich die Stammeskulturen und die frühen Hochkulturen. Um auch ihnen gerecht zu werden, hat Margaret Mead vorgeschlagen, von »Krieg« zu sprechen, wenn folgende vier Charakteristika gegeben sind: 1) Ein Konflikt wird in organisierten Kampfgruppen ausgetragen; 2) Das Töten unterliegt nicht den gesellschaftlichen Sanktionen, die normalerweise für das Töten innerhalb der Gruppe gelten; 3) Die Krieger sind grundsätzlich zum Töten und zum Sterben bereit; und 4) die genannten Charakteristika sind bei beiden Gegnern vorhanden und beide sind von der übergreifenden Legitimität ihres Handelns überzeugt.¹⁰ Der vierte Punkt schließt einen unange-

¹⁰ M. Mead: *Alternatives to War*, in: Fried, Harris u. Murphy S. 215f. Noch allgemeiner ist die Formulierung der Herausgeber auf S. XX des gleichen Bandes, welche Krieg als sanktionierte Anwendung tödlicher Gewalt durch ausgebildete und koordinierte Trupps bezeichnen, die von einem signifikanten Teil der übrigen Bevölkerung in gewissem Umfang unterstützt werden. Vgl. auch Otterbein S. 923f.; Nettleship; Rüpke 1993, S. 449.

kündigten kriegerischen Überfall nicht aus, da jeder mit dieser Möglichkeit prinzipiell rechnen muß. Die soziale Ausnahmesituation »Krieg« konstituiert sich zwar jeweils im konkreten Fall neu, sie ist aber als konzeptuelle Variante sozialer Verhaltensmuster im allgemeinen bereits vorgegeben und kann daher sofort aktiviert werden. Der Überfallene befindet sich organisatorisch im Nachteil, die Gegenseitigkeit der Situation »Krieg« stellt sich jedoch unmittelbar ein.

Es gibt Fälle, in denen man den Krieg als ein Instrument zur Konfliktlösung interpretieren kann.¹¹ Das setzt allerdings voraus, daß ein Konflikt sich vorher allmählich aufgebaut hat und daß andere Lösungsmöglichkeiten ergebnislos blieben. Denn es steht außer Frage, daß der Krieg im Vergleich zu anderen Möglichkeiten (Verhandlung, Brauttausch, Tribut, Verlegung der Grenzen) ungewöhnlich aufwendig und risikoreich ist. Das zeigt schon die im Kriegsfall geforderte Todesbereitschaft der Männer – und zwar gerade derjenigen Männer, die jung und kraftvoll oder erfahren und im besten Mannesalter sind. Auf beide kann die Gemeinschaft für die wirtschaftliche Versorgung und die Gestaltung der Zukunft eigentlich nicht verzichten. Mit zunehmender Komplexität der Gesellschaft allerdings wird die Bereitschaft zu sterben von den Entscheidungsträgern zunehmend auf die Untertanen abgewälzt. Während sie in Stammesgesellschaften allen kampffähigen Männern (auch den Häuptlingen) im Kriegsfall unter hohem sozialem Druck abverlangt wird, setzen stratifiziertere Gesellschaften Söldner- und Berufsheere ein. Allgemeine Wehrpflicht und Massenmobilisierung sind erprobte Modelle. Bei ausreichendem Grad der Organisation und sozialen Kontrolle werden Untertanen auch gegen ihren Willen zum Kampf verpflichtet und in den Kriegsdienst gepreßt, so daß die Bereitschaft zu sterben durch gesellschaftliche Sanktionen erzwungen wird. Dabei kann zugleich eine Disziplinierung der männlichen Jugend erreicht werden, die sich einem Härtetest unterziehen muß, ehe es ihr erlaubt wird, Verantwortung in der Gesellschaft zu übernehmen.¹² Die

¹¹ Siehe etwa Koch. Wendet man diese Betrachtung für alle Fälle von Krieg an, muß man aber den Begriff »Konflikt« sehr unspezifisch interpretieren. Schwierig ist bei diesem Ansatz die Scheidung zwischen Konflikten, die einen Krieg provozieren, und solchen, die dies nicht tun. Auch kann ein spontaner Beutefeldzug, der nicht auf vorherige äußere oder innere Konflikte zurückgeht, in dieses Schema nicht eingeordnet werden.

¹² So z. B. in Rom, wo eine wenigstens teilweise Ableistung des erforderlichen Kriegsdienstes die Voraussetzung für den Zugang zu öffentlichen Ämtern bildete. Vgl. J. Rüpke → S. 229. Eine ähnliche Funktion erfüllt der allgemeine, zeitlich begrenzte Wehrdienst im Europa der Gegenwart.

erzieherische Funktion dieses Kriegsdienstes steht außer Frage. Wenn man aber bedenkt, wie hoch die Verluste an vorwiegend jungen Menschen und Material im Falle eines Krieges sein können, scheint diese Form der Konfliktlösung einen unverhältnismäßig hohen Einsatz zu fordern.

Nun gibt es aber auch Fälle, in denen einem Krieg kein äußerer Konflikt vorausging, der Krieg also Auslöser eines neuen Konfliktes ist. Dieser Kriegstyp tritt in der Geschichte immer dann auf, wenn ungebändigte, machthungrige und schwer zu kontrollierende junge Männer die von den Alten kontrollierte Ordnung stören oder gefährden und man ihren Tatendrang nach außen ablenkt: zur Eroberung fremder Herden oder fremden Gebietes. Hier wird ein internes Unruhepotential nach außen umgeleitet, um eine interne Konflikteskalation zu vermeiden.¹³ Der Krieg als Zwang zur internen Solidarisierung gegen einen externen Feind stellt einen weiteren Schritt in die gleiche Richtung dar.

Krieg, das zeigt sich bei diesen Überlegungen, kann auf Seiten des Angreifers eine Frage der Opportunität sein. Auf Seiten des Angegriffenen wird er zur schicksalhaften Krise, die, wenn er stark genug ist, auch auf den Angreifer zurückwirken kann. Die vorherrschenden Kriegsmotivationen bestimmen nicht selten den Typus des Krieges. Sie sind es auch, welche sich auf wenige, relativ konstante Grundmuster zurückführen lassen. So wenig sie den konkreten Kriegsverlauf beeinflussen, so sehr prägen sie doch die Wahrnehmung von Kriegen und geben bei der rückblickenden moralischen Bewertung am ehesten den Ausschlag.

4. Dem Krieg zugrundeliegende Dispositionen des Menschen

Kriege sind zwar Akte kollektiver Aggression, welche in latenten Spannungen zwischen zwei Völkern ihren Nährboden finden, sie entstehen aber in der Regel auf Betreiben eines oder weniger Individuen und

¹³ Cancik (→ S. 202) zitiert Plutarch als Vertreter einer solchen Strategie der Umlenkung innerer Spannungen nach außen. Vgl. auch Rüpke → S. 223, der den Krieg als ein Mittel sieht, innenpolitischen Wettstreit zu entschärfen und zum Wohle des Staates in eine Expansionspolitik umzusetzen.

aufgrund individueller Motive. Es ist gewöhnlich die Machtgier, die politische Ambition, die Beutelust oder der Zorn nach erlittener Kränkung und der Durst nach Rache eines Einzelnen, welcher, von Freunden und Vertrauten unterstützt, zum Krieg drängt und aufgrund seiner einflußreichen Position als Häuptling, König, Minister und so weiter das Kollektiv des Stammes oder Volkes mit sich zieht.¹⁴ Notwendig für die Übertragung individueller Kriegsgelüste auf die Gruppe oder das Volk ist es freilich, daß diese Person die Macht besitzt, ihre Absicht durchzusetzen, beziehungsweise daß sie bereits Kristallisationspunkt für kollektive Identifikation ist oder dazu werden kann. Der Raub der Helena hätte wohl nicht zum Trojanischen Krieg geführt, wenn Helena die Frau eines einfachen Heloten gewesen wäre; der Mord von Sarajewo hätte den Ersten Weltkrieg vermutlich nicht ausgelöst, wenn es sich nicht um den Österreichischen Thronfolger gehandelt hätte; und Polen wäre vielleicht nicht überfallen worden, wenn nicht zwei Machtgierige, Hitler und Stalin, eine Chance gesehen hätten, ihr Territorium auf Kosten eines Schwachen zu vergrößern.

Die Betonung des Anlasses übersieht nicht eine möglicherweise bereits vorhandene latente Kriegsbereitschaft. Diese muß aber nicht zum Krieg führen, sondern kann durch veränderte Konstellationen wieder abklingen. Es bedarf der individuellen Kriegsbegierde eines Einflußreichen und seiner Freunde, um den maßgeblichen Anstoß zur Entscheidung für einen Krieg zu geben. Erst dann tritt er ins kollektive Bewußtsein und bestimmt kollektive Verhaltensnormen. Daher ist es notwendig, die Entstehung der vorherrschenden Kriegsmotive beim Individuum zu suchen. Wenn sie dann durch Propaganda oder eigene Überzeugung auf das Kollektiv überzugehen scheinen, so ist dies nicht nur metaphorisch zu verstehen: durch die Summe ähnlich motivierter Individuen entsteht vorübergehend ein Sog und eine Begeisterung, die auch Zögernde mitreißt. Zugleich mischen sich die ursprünglichen Motive mit zusätzlichen Interessen einflußreicher gesellschaftlicher Kräfte.

Die Gründe, warum jemand Krieg führen will und Tötungsabsichten hegen kann, sind vielfältig. Sie mögen innere oder äußere Ursachen haben, mögen psychisch oder gesellschaftlich, bewußt oder

¹⁴ Nachträgliche Analysen können allgemeine Erklärungsmodelle wie das einer Bevölkerungsregulierung einführen, erfassen damit jedoch nicht die handlungsleitenden Motive für die Entstehung von Kriegen.

unbewußt sein und individuell oder kollektiv motivierend wirken. Erst ihre Rückführung auf allgemein-menschliche Dispositionen deckt die anthropologische Basis auf, über der sich eine Vielzahl von situations- und konstellationsbedingter konkreter Motivationen entfaltet, denen nachzugehen hier nicht der Ort ist, weil das in eine Geschichte des artinternen Tötens münden würde.

Letztlich basieren alle Kriegsmotivationen auf einer oder mehreren von fünf grundlegenden menschlichen Dispositionen, die sich mit Gier, Haß, Angst, Machtrieb und Religion/Ideologie benennen lassen und die sich beliebig mischen und gegenseitig steigern können. Auch diese Dispositionen sind nicht gänzlich von kultureller Überformung frei sondern müssen sich den erlaubten Formen der guten Sitte einfügen. Mindestens die ersten vier von ihnen finden sich jedoch auch im Tierreich deutlich ausgeprägt, wie die Verhaltensforschung nachweisen kann. Wenn der Mensch auch von mehreren Religionsstiftern, Propheten und Mahnern dazu aufgerufen wurde, sie zu überwinden, so gelingt dies doch nur sehr wenigen und zwar am ehesten denjenigen, die irdische Bedürfnisse weitgehend abgelegt haben, als Heilige gelten und ohnehin keine Kriege führen würden.

Es sind diese fundamentalen Dispositionen, welche auf individueller Ebene von jeher die Wurzel der Kriege bildeten und dies auch heute noch tun. Jeder von ihnen könnte man einen Kriegstypus zuordnen, nämlich den Beute-, Handels- oder Wirtschaftskrieg; den Vernichtungs- oder Vergeltungskrieg; den Verteidigungs- oder Präventivkrieg; den Eroberungskrieg und den religiös oder ideologisch motivierten Krieg.¹⁵ Es sind jedoch meist Mischungen dieser Motivationen, die sich im aktuellen Kriegsfall ergeben – und je stärker eine Gesellschaft nach Herkunft, Funktion, Besitz, Bildung und Prestige differenziert ist, desto differenzierter wird auch die Motivation der unterschiedlichen Gruppen und Schichten von direkt oder indirekt am Kriege Beteiligten sein.

Nur wenige Beispiele können bereits die Spannweite demonstrieren, welche jedem dieser nach der dominanten Motivation benannten Kriegstypen eigen ist.

¹⁵ Zur Typologie der Kriege Roms s. Cancik → S. 198–200.

4.1. Gier

Der von der Disposition »Gier« bestimmte, primär auf materiellen Gewinn gerichtete Krieg zum Beispiel kann von der Eroberung fremder Rinder, Pferde, Schätze oder Frauen über die Erbeutung von Sklaven bis zum Kampf um wichtige Handelsüter, Bodenschätze oder Absatzmärkte reichen. Dabei verbinden sich nicht selten Gier und Machttrieb, die insofern eng aufeinander bezogen sind, als Besitz und Macht sich gegenseitig bedingen und steigern. Doch auch eine ideologische oder religiöse Komponente ist häufig mit im Spiel, welche dem Unternehmen einen übergeordneten Sinn und die nötige Rechtfertigung verleiht. Der Überfall Saddam Husseins auf Kuwait, in dem es primär um Ölquellen, Geld und Macht ging, daneben aber auch um den Sturz einer ideologisch verworfenen Herrschaftsform und die »Befreiung« des unterworfenen Volkes, bot in der jüngeren Vergangenheit ein Beispiel dieses Typs.

4.2. Haß

Der von der Disposition Haß geprägte Vernichtungs- oder Vergeltungskrieg erwächst oft aus gekränktem Selbstgefühl – sei es eines einzelnen Anführers oder eines ganzen Volkes. Dies ist eine der häufigsten Ursachen von Stammesfehden. Haß verbindet sich mit allen anderen Dispositionen und wirkt sich intensitätssteigernd aus. Insbesondere in Verbindung mit Religion beziehungsweise Ideologie läßt sich kollektiver Haß wecken und weltanschaulich untermauern. Haß wird durch Propaganda geschürt, durch Verluste gesteigert. Er nimmt dem Gegner seine Menschlichkeit, macht ihn zum Unmenschen und hat eben deshalb die Tendenz zur ungehemmten Vernichtung des Gegners.

4.3. Angst

Angst begleitet zwar jeden Krieg, hat aber in zweifacher Hinsicht eine kriegsauslösende Funktion. Angst vor Verlust von Besitz, vor Vergewaltigung der Frauen, Raub der Töchter, Vertreibung oder Verlust der Freiheit und des Lebens führt dazu, daß man die Verteidigung der kampfflosen Unterwerfung vorzieht – ein Entschluß, der durch verletztes Selbstgefühl wirkungsvoll unterstützt wird. Die Möglichkeit, Frie-

den auf dem Verhandlungsweg zu wahren, wird durch Angst nicht unbedingt gefördert, sondern manchmal beträchtlich reduziert. Wenn auch Ergebnisse aus der Verhaltensforschung bei Tieren nicht ohne sorgfältige Prüfung auf den Menschen übertragen werden können, so zeigen doch die Ergebnisse der Angstforschung bei Mensch und Tier signifikant ähnliche physiologische Reaktionen und ähnliche Verhaltensmuster. Die Übergänge vom Normalzustand zu einem Gefühl von Unsicherheit oder gar akuter Bedrohung sind abrupt; ihnen entspricht auf physiologischer Ebene eine Aktivierung des sympathischen Nervensystems und eine erhöhte Ausschüttung von Adrenalin und anderer Botenstoffe, welche dazu dienen, den Herzschlag zu verstärken, die Durchblutung der Muskulatur zu erhöhen, diejenige des Magen-Darmtrakts jedoch zu verringern. Die Gerinnungsfähigkeit des Blutes wird angehoben und der für die Energieversorgung des Körpers vermehrt benötigte Blutzucker aus der Leber freigegeben.¹⁶ Wie der amerikanische Physiologe W. B. Cannon schon 1915 feststellte, dienen alle diese Veränderungen einem einzigen Ziel: den Organismus optimal auf eine starke körperliche Anstrengung wie Kampf oder Flucht vorzubereiten.¹⁷ Intensiviert sich die Angst und sind Fluchtwege entweder versperrt oder aus unterschiedlichen Gründen inakzeptabel, so setzt eine zunehmende Aggressionsbereitschaft ein, die im Angriff den einzigen Ausweg sieht und bewirkt, daß man mit todesverachtender Wildheit auch den Kampf mit bedeutend stärkeren Gegnern aufnimmt, wobei eine hemmungslose Kamikaze-Taktik sogar erfolgreich sein kann. Beim Menschen zeigt sich, daß er auch im Kollektiv in starker Bedrängnis dazu neigt, sich ähnlich zu verhalten. Wenn ihre Lage hoffnungslos geworden ist, versuchen Belagerte auch gegen eine Übermacht einen gemeinsamen Ausfall. Der Verzweiflungskampf bis zum letzten Mann ist ein aus mehreren Kulturen bekanntes Phänomen.

Angst paart sich mit Haß zur Freisetzung unglaublicher Leistungsfähigkeit bei gleichzeitiger Ausblendung der rationalen Einschätzung von Gefahr. Sie kann aber in einem früheren und noch weniger bedrohlichen Stadium auch sensibilisieren für das Erstarken eines potentiellen Gegners, dessen Aufstieg zur Hegemonialmacht dann entweder durch einen Präventivkrieg gestoppt oder durch Bündnisse neutralisiert werden kann.

¹⁶ von Holst S. 17.

¹⁷ W. B. Cannon: *Bodily changes in pain, hunger, fear and rage*. New York 1915.

4.4. Machttrieb

Der Machttrieb zeigt sich schon im Kleinkind und gehört zu den dominanten Faktoren individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Wie sich nicht nur in Sklavenhaltergesellschaften, sondern auch in der Kastengesellschaft und in allen geschichteten Gesellschaften zeigt, richtet sich der Machttrieb nicht nur auf die Demonstration individueller Dominanz, sondern dient auch dem Aufbau und der Sicherung von Einfluß und Privilegien für ein soziales Kollektiv – sei es ein Clan, eine Gewerkschaft, eine Partei, eine Klasse oder ein Volk. Dem Machttrieb geht es um Herrschaft und Unterwerfung; dem aus ihm entspringenden Krieg geht es um Eroberung und Inbesitznahme von Land. Daß die Eroberung zusätzlich durch innenpolitischen Druck motiviert sein kann, daß sie unter Umständen zu einer Stabilisierung im Inneren beitragen soll, bleibt unbenommen (Ableitung interner Spannungen und Volk-ohne-Raum-Syndrom), wie überhaupt die hier genannten Dispositionen politisch kontextuell eingebunden und überformt werden können. Es geht der Macht und mit ihr dem Eroberungskrieg jedoch auch darum, sich andere Menschen gefügig zu machen. In der Tat gehört die Möglichkeit, den eigenen Willen anderen Menschen (auch Tieren oder Maschinen) aufzuzwingen, zu den wesentlichen Attraktionen der Macht. Durch Krieg errungene Machtposition muß jedoch stabilisiert, sie muß verteidigt werden, ein Faktum, welches in der Geschichte immer wieder Anstöße zur Entwicklung neuer Organisationsformen gegeben hat.

Daß sich das Streben nach Macht im allgemeinen mit dem Gewinn ökonomischen Nutzens verbindet, wurde oben unter der Disposition Gier schon angesprochen. Besitz läßt sich zugunsten der Macht instrumentalisieren, Macht wiederum ermöglicht die vorteilhafte Nutzung der Arbeitskraft von Abhängigen und führt zur Anhäufung von Besitz. *Mutatis mutandis* gilt dies für viele Formen der Praktizierung von Macht, zum Beispiel für die aktive Domestizierung von Tieren, die Unterwerfung von Menschen, die spirituelle (auch kirchliche) Führung von Gläubigen: Wer die Macht ausübt, wird bald auch reich. Nun gibt es aber auch die Macht, zu quälen, die Macht, zu töten und die Macht, zu begnadigen. In diesen liegt eine Faszination besonderer Art. Normalerweise werden sie durch gesellschaftliche Normen eingeschränkt oder ganz unterbunden, im Krieg sind sie nicht nur jedem zugänglich, es tritt ein Tötungswettbewerb ein, der noch intensiviert wird durch

das Bewußtsein, daß es um das eigene Überleben geht. Sicherheit liegt nun im Töten: Der Krieg stellt die Normen des Friedens auf den Kopf.

4.5. Religion und Ideologie

Nur die letzte der genannten Basismotivationen für einen Krieg ist spezifisch menschlich: die Religion oder Ideologie. Beide sind kompliziertere Produkte der Kultur. Sie sind nicht, wie Gier, Haß, Angst und Machttrieb, naturgegebene menschliche Dispositionen mit relativ oberflächlicher, durch Regeln guten Verhaltens bestimmter gesellschaftlicher Formung. Sie sind vielmehr kollektive Sinngebungen, welche einer Gesellschaft Stabilität und Perspektive verleihen und Ziele für die weitere Entwicklung vorgeben. Während Religion dabei eine Brücke zu übermenschlichen Mächten schlägt und ihre Sinnstiftungen und Verhaltensnormen mit transzendenten Bezügen ausstattet, bleibt Ideologie diesseitig und gesellschaftsbezogen, wirkt aber kaum weniger normativ und an vorgegebene Ziele bindend. Beiden liegt eine andere menschliche Disposition zugrunde: die Fähigkeit zur Wahrnehmung und Projektion ideeller Werte und das Vertrauen auf deren absolute Gültigkeit; bei der Religion darüber hinaus die Fähigkeit zur Wahrnehmung der Präsenz übermenschlicher Mächte beziehungsweise das Vertrauen auf die Aussage derer, die diese Fähigkeit besitzen.

Religion – und wegen des fehlenden Transzendenzbezugs in etwas geringerem Maße auch die Ideologie – gehören infolge ihrer teleologischen Ausrichtung und der Verbindlichkeit ihrer Sinngebungen zu den konstitutiven Faktoren für die kulturelle Identität einer Gruppe. Wer nicht der gleichen Religion angehört oder nicht der gleichen Ideologie folgt, ist wesentlich andersartig, er denkt anders, glaubt an Anderes, er ist fremd, kein wahrer Artgenosse, sondern ein potentieller Feind. Mit der Differenzierung von Sprachen und Religionen setzt die oben bereits angesprochene Pseudospeziation ein: Wer eine fremde Sprache spricht, fremde Kleidung trägt, fremde Sitten befolgt und fremde Götter verehrt, gehört nicht zur eigenen Spezies, er ist ein Barbar, ein Untermensch, fast so fremd wie ein Tier.

Bei der Religion, vor allem wenn sie mit Absolutheitsanspruch auftritt, also den einzig wahren Gott anzubeten, die einzige wahre Lehre zu vertreten und den einzigen Weg zum Heil aufzuzeigen glaubt, kommt zur kulturellen Ausgrenzung des Fremden noch das Bewußt-

sein der eigenen Sonderstellung hinzu: Es ist ein Privileg, zum auserwählten Volk Gottes zu gehören (Israel), Sohn des Himmels zu sein und im Reich der Mitte zu leben (China), von Gottes eigenem Sohn geleitet zu werden (Christen), Gottes endgültige Offenbarung erhalten zu haben (Islam) oder durch Kenntnis der fehlerlosen Form des Opfers die siegreichen Götter auf seiner Seite zu wissen (polytheistische Religionen). Solches Privileg bringt aber auch Pflichten mit sich: den Ruhm Gottes (der Götter) zu mehren, seine (ihre) Feinde und Verächter zu vernichten. Aus dieser Haltung entspringt der Religionskrieg und seine äußerste Steigerung, der »Heilige Krieg«.¹⁸

Daß sich übrigens Religionsdifferenzen oft mit ethnischen, wirtschaftlichen und sozialen Differenzen decken, erhöht die Komponente der Fremdheit und intensiviert die Motivation. Analoges gilt auch – wenn auch mit geringerer Motivation und oft ohne die ethnische Komponente – für den ideologisch bedingten Krieg. Die Überzeugung, die wahre Lehre zu besitzen, und der feste Wille, ihr möglichst weltweit zum Sieg zu verhelfen, charakterisiert diesen Typus, der fast immer mit einer missionarischen Tendenz verknüpft ist.¹⁹ Das zeigte sich unter anderem auch im Dauerkonflikt zwischen demokratischem Kapitalismus und Kommunismus, der beide Seiten in einen ruinösen Rüstungswettlauf führte.

Religionskriege haben den individualpsychologischen Vorteil, daß sie den Gegner problemlos dämonisieren können. Er wird als Gehilfe Satans, als Teufelsbrut oder Götzendiener von vornherein als Gottesfeind eingestuft und muß also letztlich der Verdammnis verfallen. Jeder Beitrag zu seiner Vernichtung (oder Bekehrung) gewinnt dadurch die Qualität eines religiösen Verdienstes, wird also für das persönliche Seelenheil der Kriegsteilnehmer relevant.²⁰ Dies erleichtert die Rekrutierung von Kämpfern und erhöht ihre Opferbereitschaft, kann aber auch zu Exzessen der Gewalt, zum Beispiel zu Massakern an Wehrlosen führen. Beispiele der religiös begründeten massenweisen Niedermet-

¹⁸ Die Frage, ob der »Heilige Krieg« zurecht als eigene Kategorie geführt werde, ist in der Religionswissenschaft unterschiedlich beantwortet worden. Vergleiche dazu Colpe; ferner Heilige oorlogen. Een onderzoek naar historische en hedendaagse vormen van collectief religieus geweld [Heilige Kriege. Eine Untersuchung historischer und heutiger Formen kollektiver religiöser Gewalt], hrsg. v. M. Gosman u. H. Bakker, Kampen 1991.

¹⁹ Zur Entstehung einer kriegerisch-missionarischen Expansion des Christentums unter Papst Gregor dem Großen vgl. A. Nitschke (I) → S. 258f.

²⁰ Siehe die Beiträge von Noth, Kretschmar und Nitschke (I).

zelung von Gefangenen ohne direkten Opfernexen finden sich im Alten Testament, im alten Mesopotamien, in christlichen und islamischen Quellen und in China.²¹

In der Regel mischt sich jedoch bei den sogenannten Religionskriegen die religiöse Motivation mit einem von Machttrieb geschürten Eroberungswillen, mit Haß gegenüber dem Götterfeind und mit Gier nach seinen Schätzen; gelegentlich auch mit Angst vor der Möglichkeit, selber in die Hände dieses unreinen Gegners zu fallen. Die Kreuzzüge bieten ein facettenreiches Beispiel für solche Mischung verschiedenster Motive. Auch gewöhnliche Expansionskriege wurden mit der Begründung unternommen, es gelte Christen zu befreien, die unter heidnischer Herrschaft leben.²² Es ist ferner festzustellen, daß der Kampf gegen Abweichler innerhalb der eigenen Religion nicht minder heftig ist, als derjenige gegen Anhänger fremder Religionen. Auch hier droht der Verlust der religiösen Identität. Fast scheint es, als sei das Untergraben der eigenen religiösen Ordnung durch falsche Lehren noch gefährlicher als die Bedrohung durch Fremdreligionen, die man rechtzeitig erkennen und offen bekämpfen kann. Dies zeigt sich in Europa an den Ketzerverfolgungen, den Reformationskriegen und den Hugenottenkriegen; oder in Vorderasien an den blutigen Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten im Islam.²³

Religion spielt jedoch auch in Kriegen eine Rolle, die nicht als Religionskrieg einzustufen sind. So werden zum Beispiel auch bei allen anderen Kriegstypen die Waffen gesegnet und die Grenzen des Landes unter den Schutz der Götter gestellt. Auguren werden befragt. Kriegsbeginn und manchmal auch Kriegsende erfolgen unter feierlichen Riten. Für die seelsorgerischen und rituellen Bedürfnisse der Krieger, insbesondere die Totenriten, begleiten häufig Priester das Heer. In manchen Kulturen werden die Götter selber zur Teilnahme am Kampf eingeladen – sowohl bei Raubzügen als auch bei Vergeltungs- oder

²¹ Vgl. die Beiträge von H. Kippenberg, W. Röllig, H. Franke und A. Nitschke (I). Ferner z. B. die autobiographischen Notizen Timurs: *Malfūzāt-i-Tīmūrī* oder *Tūzūk-i-Tīmūrī*, ins Englische übersetzt in H. M. Elliot und J. Dowson: *History of India as told by its own Historians*, London 1867, vol. 3, S. 435f., wo vom Tod von hunderttausend Kriegsgefangenen berichtet wird: »100.000 infidels, impious idolators, were on that day slain.«

²² Siehe Nitschke (I) → S. 242.

²³ Zu Kreuzzügen und Ketzern vgl. Kretschmar → S. 306–311; zur Auseinandersetzung zwischen Sunniten und Schiiten im iranisch-irakischen Krieg s. Kippenberg → S. 115–118.

Eroberungskriegen. Sie werden zu diesem Zweck mit Opfern herbeigerufen und gestärkt, ihr Bund mit den Kriegeren wird rituell erneuert. Der Sieg ist dann der direkten Hilfe oder dem Wohlwollen der Götter zu danken, und der Erfolg legitimiert den Krieg als »gottgewollt« und »gerecht«. Daß Religion sonst eher dem Frieden das Wort redet, ein konfliktloses Paradies in Aussicht stellt, innerhalb der von Kriegen heimgesuchten Gesellschaft gewaltfreie Räume schafft (Asyl) und Regeln zur Begrenzung des Kriegsschadens (Ächtung von Fernwaffen und Massenvernichtungswaffen) fördert oder religiös legitimiert, verleiht ihr in den Fällen, in denen sie selber den Krieg propagiert, um so größere Glaubwürdigkeit.

So sehr ist der Krieg in vielen Gesellschaften selbstverständlicher Teil des menschlichen Lebens, daß man sich auch die Götter nicht ohne Kämpfe zu denken vermag. Dabei bieten die Oppositionen von Tag und Nacht, Licht und Dunkel, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod, Himmelswelt und Unterwelt etc. den kosmischen Rahmen, innerhalb dessen die Konflikte zwischen Göttern und Dämonen ausgetragen werden, wobei die Mythen unterschiedliche Stadien der gesellschaftlichen Entwicklung spiegeln können.²⁴ Die Eschatologie verspricht zwar im Monotheismus und Dualismus den Endsieg des Guten (das heißt der eigenen Partei) und stärkt daher das Durchhaltevermögen, doch bis dahin können auch Niederlagen einzustekken sein.

Insgesamt zeigt sich der Krieg als ein Phänomen, das in seinen Motivationen – nicht in seiner äußeren Form und Durchführung – tief in dominanten psychischen Dispositionen des Menschen wurzelt. Gäbe es nicht noch Liebe, Fürsorge, Mitgefühl, Mitfreude und Geduld, so wären Mord, Totschlag und Krieg die natürlichen Mittel menschlicher Auseinandersetzung, wie dies schon im Mythos von Kain und Abel anklingt. Dadurch allerdings würde die Gruppe geschwächt und in ihrer Überlebensfähigkeit bedroht. Daher wird in fast allen Gesellschaften das eigenmächtige Töten mit Tabu belegt. An seine Stelle treten überparteiliche Strafinstanzen und Rechtsnormen.²⁵

²⁴ Siehe den Beitrag von v. Stietencron.

²⁵ Ihrer Entstehung und Entwicklung ist ein gesonderter Band der Reihe »Historische Anthropologie« gewidmet: Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen (Historische Anthropologie, Bd. 2), hrsg. v. W. Fikentscher, H. Franke und O. Köhler, Freiburg/München 1980.

5. Legitimatorische Instanzen

Für das Töten im Krieg stellt sich die Frage nach der gesellschaftlichen Legitimierung des Tötens in zentraler Weise. Nur durch sie läßt sich der Übergang von einer Friedensordnung zu einer Kriegsordnung vollziehen, ohne daß anarchische Sitten den Krieg unkontrollierbar machen. Die Legitimation zum Töten ist ein spezifisches Korrelat der Macht. Daher kommt es üblicherweise zu einer Monopolisierung des Tötungsrechtes durch übergeordnete Instanzen der Gesellschaft – den Rat der Alten oder Senat, den Rat der Clan-Oberhäupter oder Häuptlinge, den König, das Staatsoberhaupt –, beraten jeweils von den Priestern, Sehern, Auguren, Medizinmännern oder Meinungsforschern. Diese Instanz wiederum erteilt im Kriegsfall den Tötungsauftrag an eine selektierte und weisungsgebundene Gruppe – der Feldherr/Anführer trägt die volle Verantwortung – für einen prinzipiell begrenzbaren Zeitraum. Mit seiner Beendigung erlischt die Legitimation zum Töten.

Wir haben also das Muster einer Entscheidungs- und Kontrollpyramide, von deren Spitze alle Legitimation und idealiter auch alle Kontrolle ausgeht, die aber bei noch unzureichender Entwicklung von Organisation und Kommunikation dem Feldherr/Anführer breiten Spielraum für die konkrete Durchführung zuerkennt und ihn mit Disziplinargewalt (einschließlich der standrechtlichen Hinrichtung) für den Fall des eigenmächtigen und undisziplinierten Umfangs mit dem Tötungsauftrag ausstattet.²⁶ Erst mit der modernen Fernmeldetechnik kann auch der Feldherr und die von ihm abhängigen Organisations- und Führungsebenen weitgehender Kontrolle seitens der Zentrale unterstellt werden.²⁷

Die legitimatorischen Prozesse selbst verlaufen jedoch nicht in der gesellschaftlichen Führungsspitze – diese ist nur Verwalter der Legitimation – sondern sind wesentlich durch religiös-immanente oder transzendente Bezüge bestimmt. Meist ist es eine Gottheit,²⁸ manchmal auch ein mythischer Ahnherr, von welchem alle Legitimation ausgeht.

²⁶ Vgl. besonders den Beitrag von Rüpke.

²⁷ Vgl. zur Organisation von Macht M. Mann: *The Sources of Social Power 1: A history of power from the beginning to A. D. 1760*, Cambridge 1986.

²⁸ Ein Beispiel aus dem Bereich des Adat-Rechtes in Indonesien gibt Stöhr S. 64. Zur christlichen Sicht Nagel, besonders S. 138ff.

Diese ist vermittelt durch Mythos und Heldensage, vor allem aber durch die Wirkung einer kulturell geprägten Werteskala, welche den Alltagswerten wie Leben, Gesundheit, Besitz und so weiter abstraktere Konzepte wie Freiheit, Ehre, Schicksal, Nation und Ähnliches überordnet. Dabei rekurriert der legitimatorische Prozeß nicht selten auf a) eine postulierte kosmische Ordnung, deren Aufrechterhaltung die Mitwirkung der Menschen erfordert; b) den Willen einer Gottheit; und c) die Hypostasierung von Ideen wie »Volk«, »Nation« etc.

5.1. Kosmische Ordnung als Legitimationsmodell

Sowohl die alten Ägypter als auch die vedischen Inder gingen von einer Weltordnung aus (Ma'at; Rta oder Dharma), welche ständig von Disintegration bedroht ist und daher einer kontinuierlichen Anstrengung bedarf, um aufrecht erhalten zu werden. Weltordnung ist also kein stabiler Zustand, sondern unterliegt einer Tendenz zur Degeneration, deren Endpunkt ein Unrechtszustand wäre (*isfet* in Ägypten, *anṛta* oder *adharna* in Indien), welcher gekennzeichnet ist durch das »Recht der Fische«, bei denen der Größere den Kleineren rücksichtslos verschlingt. Die Opposition zwischen Chaos (Unrechtsordnung) und Kosmos (Rechtsordnung) ist universal, der Kosmos jedoch nur regional, weil er ein kulturelles Konstrukt ist: Er ist in Ägypten oder in Bhāratavarṣa (Indien) verwirklicht und durch den Herrscher gesichert. Ringsum herrscht Rechtsunsicherheit und Elend, so daß dem Herrschaftsbereich der Ma'at (beziehungsweise des Dharma in Indien) eine Sonderstellung zukommt. Die Welt außerhalb der Grenzen Ägyptens oder Indiens (bei denen es sich um ideelle, nicht um präzise politische Grenzen handelt), ist korrupt, ihre Bewohner sind unzivilisierte Untermenschen, die aus der Ordnung ausgeschlossen sind und möglichst ferngehalten werden müssen.²⁹

Kompromißlos verfolgt werden hingegen die Rebellen, die Feinde der etablierten Ordnung, die Rechtsbrecher. Der Antagonismus zwischen Licht und Finsternis ist auf gegenseitige Vernichtung gerichtet. Er rechtfertigt nicht nur, sondern er fordert vom König die Ausmerzung aller Ordnungsfeinde. Krieg ist hier nur eine im Ausmaß aufwendigere Variante von Strafe. Dies kommt in der Sprache selbst zu

²⁹ Siehe Assmann → S. 64–71.

deutlichem Ausdruck: Das Wort für den Stock (Sanskrit: *daṇḍa*), mit dem man Prügel bezieht, bezeichnet in Indien auch die Strafe und das Heer. Die Gegner sind *a priori* die Rechtsbrecher, und der König bezieht seine Legitimität zu ihrer Vernichtung in Ägypten vom Sonnengott selbst, dessen Stelle er auf der Erde vertritt.³⁰ Damit ist implizit gesagt, daß es einen ungerechten Krieg, der vom König geführt würde, nicht geben kann. Das Charisma des Königs beruht ja gerade auf seiner rituell bestätigten Verpflichtung für den Schutz der gerechten Ordnung: Nach einer im Gesetzbuch des Manu niedergelegten Symbolik, die zugleich legitimatorische Funktion für die Straf- und Kriegshoheit des Königs besitzt, ist dieser von den Göttern aus Teilen der acht Welthüter, d. h. der göttlichen Beschützer der acht Himmelsrichtungen, erschaffen worden.³¹ Falls allerdings ein König seiner Aufgabe, die Welt zu schützen, nicht gerecht wird, kann Rebellion legitim sein. Dies entscheidet jedoch erst der Erfolg: nur ein geglückter Königsmord kann als notwendige Bestrafung eines schlechten Königs gerechtfertigt werden. Gelingt er nicht, so stirbt der Rebell eines infamen Todes.³²

Die Aufrechterhaltung kosmischer Ordnung liegt auch der Legitimation des Krieges bei den Azteken zugrunde. Hier geht es allerdings nicht darum, den Feind im Krieg zu töten, sondern ihn gefangen zu nehmen, um ihn beziehungsweise sein Herz dann feierlich dem Sonnengott zu opfern. Der Sonnengott bedarf dieser Opfer zu seiner Stärkung, damit er die Ordnung der Welt aufrechterhalten kann.³³

5.2. Der gottgewollte Krieg

Den zweiten Typus legitimatorischer Instanzen bietet eine Gottheit, die den Krieg befiehlt. Zu diesem Typus gehört das Konzept des zornigen Gottes, der seine Widersacher gnadenlos vernichtet. Dieser Gott ist es, der selber Krieg führt und der dem von ihm in den Kampf geschickten

³⁰ Vgl. auch die Beiträge von Assmann, Noth und Franke.

³¹ Manusmṛti V, 96. Englische Übersetzung: *The Laws of Manu*, translated . . . by G. Bühler (= *Sacred Books of the East*, Bd. 25), Oxford 1886, repr. Delhi 1964.

³² Vgl. zum Königsmord den Beitrag von R. Trauzettel. Zur Königstötung in Afrika vgl. Schott S. 42ff.

³³ D. Carrasco: *Aztec Religion*, in: *Encyclopedia of Religions 2*, hrsg. v. M. Eliade, New York 1987, S. 23–29; ders.: *Human Sacrifice. Aztec Rites*, ebd. 6, 518–523; Fray Bernardino de Sahagún: *Aus der Welt der Azteken. Die Chronik des Fray Bernardino de Sahagún*, übers. von L. Schulze-Jena, E. Seler u. S. Dedenbach-Salazar-Saenz, Frankfurt a. M. 1989, S. 33.

Volk den Sieg gibt. So sah das Volk Israel die Landnahme in Kanaan nach dem Auszug aus Ägypten: als Kämpfe, die Jahwe selber entschied. So sahen es auch die Ägypter und die Herrscher Mesopotamiens sowie seit Augustin auch gelegentlich die Christen.³⁴

Der zornige Gott richtet sich gegen alle, die seine Hoheit nicht anerkennen und andere Götter verehren, das heißt gegen die Rebellen in seinem Herrschaftsbereich (Ägypten) oder gegen die noch nicht unterworfenen Völker der Welt (Assur).³⁵ Gleiches gilt für den König, der prinzipiell aufgefordert ist, den ganzen Erdkreis seiner gerechten Ordnung zu unterstellen. Kann dieser Anspruch friedlich, das heißt durch nominale Anerkennung und durch Tributzahlung, befriedigt werden, so erhält der »Besiegte« oft ein reicheres Geschenk zurück; denn dem Mächtigeren gebührt es, mehr zu geben. Widersetzt man sich aber diesem Anspruch, so erfolgt die Bestrafung durch einen gottgewollten, mit grausamer Härte geführten Krieg.³⁶ Während der erste Typus (Kosmos-Chaos-Opposition) sich gegen die Führer der »Unrechtsherrschaft« richtet, das Volk aber möglichst verschont, führt der zweite, der gottgewollte Krieg nicht selten zu gnadenloser Ausrottung der Zivilbevölkerung, nicht nur um ein abschreckendes Exempel zu statuieren, sondern weil dies als heilswirksam gilt, als kompromißlose Ausführung des göttlichen Befehls. Hans Kippenberg³⁷ zitiert in diesem Sinne zwei in ihrer Kraßheit kaum zu überbietende Stellen aus Deuteronomium 7, 1–5 und 20, 16f. sowie eine Inschrift des Königs Mescha von Moab aus dem Jahre 840 v. Chr. Aus späterer Zeit und islamischem Kontext bieten die berühmtesten Siegestürme, die Timur zum Preise Allahs im Jahre 1398 nach der Eroberung von Kator auf einem Berg von Schädeln geköpfter Ungläubiger errichten ließ, ein ähnlich eindeutiges Zeugnis für diesen Typus. Weitere Beispiele werden bei Nitschke angeführt.³⁸ Zu vergleichen ist auch das rituelle Schlachten von Kriegsgefangenen in China.³⁹

³⁴ Siehe die Beiträge von Röllig, Kippenberg, den ersten Beitrag von Nitschke und jenen von Kretschmar.

³⁵ Siehe Röllig 1987.

³⁶ So auch im Islam, s. Noth → S. 286.

³⁷ Kippenberg → S. 106.

³⁸ Siehe Nitschke → S. 244ff.

³⁹ Siehe Franke → S. 148.

5.3. Die legitimatorische Funktion von Ideen

Die dritte Möglichkeit einer Legitimation des Krieges geht von der Idee der Souveränität des Volkes und von der hypostasierten Idee der Nation aus. Sie ist ein neuzeitliches Phänomen, das in den amerikanischen Befreiungskriegen, in der französischen Revolution und seither in vielen nationalen Befreiungsbewegungen wirksam wurde. Weil ihm ein Transzendenzbezug fehlt, läßt sich dieser Typus mit beliebigen abstrakten legitimatorischen Instanzen füllen, zum Beispiel mit Freiheit, Recht, arischer Rasse, Kommunismus oder Demokratie. Der Zweite Weltkrieg und der Krieg der Vereinten Nationen gegen den Irak sind beliebige Beispiele für diesen Typus der Legitimation des Tötens im Krieg.

6. *Degenerative und evolutive Weltbilder*

Die Weltbilder bieten noch einen weiteren Zugang zur Frage nach der Legitimation von Krieg. Grundsätzlich sind zwei einander diametral entgegengesetzte Typen von Weltbildern zu unterscheiden: ein degeneratives und ein evolutives. Das degenerative Weltbild geht davon aus, daß die Welt am Anfang gut geschaffen wurde, daß sie aber mit der Zeit – unter Einfluß verführerischer Mächte wie der Schlange, Lucifers, Satans, etc. – in ihrer Qualität verfiel und solange weiter degeneriert, bis sie schließlich einer allgemeinen Weltvernichtung anheimfällt.

Dieser Typ des degenerativen Weltbilds ist in vielen alten Kulturen zu finden. Er betrifft auch das Wesen des Menschen, das einst rein und gut war, dann aber durch Ungehorsam, Lüge, Gier, Selbstsucht etc. verderbt wurde, so daß Diebstahl und alle anderen Laster aufkamen und jeder sich vor jedem fürchten muß. Man hat dieses Menschenbild etwas ungenau als »negative Anthropologie« bezeichnet. Es ist allen Kulturen eigen, die von einem ursprünglichen Paradieseszustand ausgehen, dessen Wiederherstellung erst nach einer Weltvernichtung oder einem Weltgericht und einer Neuschöpfung des Paradieses erhofft werden kann. Das degenerative Weltbild tritt insbesondere auf in Verbindung mit dualistischen Konstruktionen von Welt (Welt des Lichts und Welt der Finsternis; Ormazd und Ahriman; Re und Apophis; Gott

und Teufel), bei welchen ein ständiger Kampf gegen den Verfall der errichteten Ordnung nötig ist und der eschatologische Endkampf entweder mit einem Sieg des Guten (Zarathustrismus) oder tragisch enden kann, das heißt mit einer gegenseitigen Vernichtung aller opponierenden Kräfte (germanischer Endkampfmythos).

Die Degeneration selber kann inhaltlich ausdifferenziert, periodisiert und zu einer Lehre sukzessiver, immer schlechterer Zeitalter ausgeformt werden, die charakteristischerweise stets die jeweilige Gegenwart im schlechtesten Zeitalter lokalisiert.⁴⁰ Aufgabe des Herrschers ist es unter diesen Umständen, gegen den Widerstand einer bereits verderbten Menschheit durch seine starke Herrschaft und die Vernichtung aller Rechtsbrecher für eine begrenzte Zeit die reine Ordnung der Frühzeit wiederherzustellen. Dem als schlecht empfundenen Ist-Zustand wird also ein utopischer Idealzustand entgegengehalten, dessen Verwirklichung zwar möglich, aber nicht dauerhaft ist, der aber seinerseits auch motivierende Funktion für sozialen und politischen Wandel mit beinhalten kann. Thomas Hobbes' gesellschaftstheoretischer Entwurf, der die Analyse des Ist-Zustands mit *homo homini lupus* drastisch formulierte, liegt zeitlich noch nicht weit zurück und bestätigt das Fortbestehen einer solchen »negativen Anthropologie«.

In Indien wurde die eschatologische Tendenz solcher Degenerationstheorien in ein zyklisches Zeitmodell eingebunden, welches die Dramatik des Verlustes von Dharma und der Zunahme von Adharma in einem periodisch wiederkehrenden Prozeß der Neuschöpfung aufhängt und somit den kriegsfreien und gewaltlosen Idealzustand nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch (und vor allem) in der Zukunft lokalisiert.

Dem degenerativen Weltbild steht in manchen Stammeskulturen und in der Neuzeit seit Darwin ein evolutives Weltbild gegenüber. Hegel, Schelling und Marx haben es aufgegriffen und teleologisch untermauert. Dieses Konzept sieht das Lebendige (oder den Weltgeist) als flexibles und reaktionsfähiges Prinzip, welches sich zu immer komplexer strukturierten Formen entwickelt und auf dem Wege des *trial and error* zahlreiche Fehlversuche hinter sich läßt. Da das jeweils an der Spitze der Entwicklung stehende Neue alle Hemmnisse des Veralteten überwinden muß, bietet auch dieses Konzept ideale Legitimations-

⁴⁰ Vgl. Gladigow; v. Stietencron 1986.

ansätze für das Töten im Krieg. Beiseite geräumt werden muß, was den Fortschritt hindert, und da man sich selbst (sein Volk, seine Rasse, seine Ideologie) als an der Spitze der Entwicklung stehend erfährt, ergibt sich wieder jenes Zwei-Klassen-Schema, mit dessen Hilfe Tötungs- oder Unterdrückungshemmungen abgebaut werden können. Der unzivilisierte Barbar von einst ist nun zur zurückgebliebenen Rasse geworden. Das Ergebnis ist das gleiche: auch er wird zum Artfremden, der weder Schonung noch Rücksicht verdient.

7. Die Motivierung des Individuums

Obwohl gesellschaftliche Konstrukte zur Rechtfertigung des Krieges in manchen Gesellschaften weitgehend internalisiert sein können, klafft zwischen diesen und der tatsächlichen individuellen Motivation für eine Beteiligung am Krieg noch ein beträchtlicher Graben. Hier kommt das situative Element der familiären Umstände ebenso zum Tragen wie die religiöse Einstellung und die wirtschaftliche Lage. Auch kann die aktive oder passive Erfahrung von Krieg desillusionierend wirken. Vor allem aber sind die Kriegsziele dem Normalbürger selten ein wirklich dringendes Anliegen.

Nur wenige von denjenigen, die den Krieg ausführen, sind identisch mit denen, die ihn wollten und planten. Die anderen treten unter mehr oder weniger großem sozialem Druck dem Kriegsgeschehen bei. Manche sehen von sich aus den Nutzen des Krieges ein oder lassen sich überzeugen; andere nehmen aus Loyalität oder Treue teil; wieder andere reagieren erst auf das bald entstehende oder propagierte Feindbild und leisten ihren Beitrag, um Familie und Besitz vor den drohenden Horden der Feinde zu schützen. Einige kämpfen einfach für Sold, üben den Krieg also als Beruf aus, der zwar Risiken mit sich bringt, aber auch Abenteuer und hohe Gewinnchancen; eine echte Professionalisierung ist damit noch nicht erreicht, doch gehen Ansätze dazu auf Berufsheere der nicht-römischen Antike, zum Beispiel Karthago, und auf die Söldner zurück. Schließlich gibt es jene, denen der aktive Krieg aufgezwungen wird, sei es als Wehrpflichtige, sei es als Angegriffene. Von den frühen Gesellschaften bis heute hat sich die Diversität der individuellen Interessen einer Bevölkerung gewiß außerordentlich gesteigert.

gert, gegeben aber hat es sie wohl immer. Es gab Stimmen für und wider den Krieg, Kriegsbegeisterte und Besonnene oder Zögernde, Ruhmsuchende und Verhandlungswillige. Mütter fürchteten um das Leben ihrer noch jungen und kriegsunerfahrenen Söhne, Söhne sehnten sich nach Teilnahme am Kampf als Bestätigung ihres Mannesstatus. Furchtsame wollten sich lieber drücken. Kollektive Unternehmungen wie ein Krieg bedurften daher wohl schon seit früher Zeit eines sozialen Druckes, um bei Stämmen alle kampffähigen Männer, bei Staaten ein ausreichend großes Heer zur Teilnahme zu verpflichten.

Auch hier treten von den frühen historischen Zeugnissen bis zur Gegenwart erstaunlich einheitliche Strategien auf, mittels derer die Bevölkerung zum Krieg motiviert wird. Heute würde man solche Anstöße zu individueller Motivierung als Kriegspropaganda bezeichnen. In frühen Gesellschaften ist diese jedoch durch allgemeine kulturelle Prägung, die in Mythen und Werten spätestens bei der Initiation der jungen Männer als Standardwissen vermittelt wird, bereits in einer Weise internalisiert, daß im tatsächlichen Kriegsfall eine Propaganda nur bestätigend aufzugreifen braucht, was ohnehin schon viele wissen und denken – eine Situation, die abweichende Meinungen bezüglich der Opportunität eines Krieges nicht ausschließt. So dient die Propaganda zunächst vor allem der Konfirmation anerkannter Werte und der Solidarisierung der Gruppe. Das ändert sich erst in komplexeren Gesellschaften mit konkurrierenden Wertsystemen, wo sich multikulturelle Städte bilden, verschiedene Religionen oder Kulte konkurrieren, Philosophen oder Propheten neue Werte hervorheben oder Staat und Religion unterschiedliche Standpunkte vertreten.

Je komplexer eine Gesellschaft wird und je mehr sich die Religionen selber unter veränderten sozio-ökonomischen Bedingungen wandeln, um neuen Aufgaben gerecht zu werden, desto häufiger werden tradierte Werte infrage gestellt, greifen alte religiöse Vorstellungen nicht mehr und müssen Menschen durch Kriegspropaganda nicht nur solidarisiert, sondern überhaupt erst motiviert werden.⁴¹

Die Strategien, die zur Mobilisierung von Engagement für den Krieg eingesetzt werden, greifen auf ganz wenige Grundmuster zurück. Diese sind:

⁴¹ Zum Wertwandel s. v. Stietencron → S. 155ff. sowie Nitschke (II) und Schramm.

- 1) Heldentum als Zugang zur Unsterblichkeit;
- 2) die Verlockung der Beute;
- 3) die Entmenschlichung des Feindes; und
- 4) die Furcht vor der Schande des Versagens.

Die bereits genannten Formen einer Legitimierung des Krieges haben natürlich ebenfalls eine motivierende Nebenwirkung.

7.1. Heldentum als Zugang zur Unsterblichkeit

Was bietet dem Menschen, wenn er sterben muß, einen Halt in dieser Welt über den Tod hinaus? Jedes der möglichen Angebote – Himmelswelt, Unterwelt, Totenwelt, Geisterwelt – ist voller Unsicherheiten und entzieht sich der Nachprüfung. Daher scheint die Verbindung zwischen Lebenden und Toten noch am ehesten einen Halt zu bieten; sie ist dem bei weitem geringsten Risiko ausgesetzt, weil diese Verbindung im Leben selbst ja bereits besteht und es nur darauf ankommt, sie über die Schwelle des Todes und den Raum der sichtbaren Beziehungen hinaus fortzusetzen. Um dies zu erreichen, wird sie gefestigt durch regelmäßige Opfer der Nachfahren, welche, sofern sie Pflicht sind, die Erinnerung und Zuwendung der Überlebenden erzwingen. Sie wird noch besser und sicherer aufrechterhalten durch den Nachruhm, durch das Bewahren des Verstorbenen und seiner Taten im kollektiven Gedächtnis der gesamten sozialen Gemeinschaft, weil sie dann selbst das Aussterben der Familie überleben kann. Ruhm ist somit das entscheidende Mittel, das dem Toten ein Weiterleben im Gedächtnis späterer Generationen sichert. Außergewöhnliche Leistungen müssen also erbracht werden, und dies ist, wenn man ein Genie ist, wohl auch im Frieden durch Erfindungen, Kunstwerke, Dichtungen, Musik oder Magie (später Wissenschaft) möglich. Für den normal begabten Mann aber bieten Jagd, sportlicher Wettkampf, wirtschaftlicher Erfolg und Krieg die bei weitem besseren Chancen, des Ruhmes würdige Leistungen zu vollbringen. Diese Tatsache allein schon bewirkt bei entsprechender kultureller Wertung des Ruhms eine Tendenz zur Kriegsakzeptanz unter Männern, denen hier Möglichkeiten geboten werden, sich öffentlich zu profilieren.⁴²

⁴² Dies gilt vor allen in überschaubaren Gesellschaften und bei in unmittelbarer Nachbarschaft geführten Kriegen. Je entfernter der Kriegsschauplatz und je anonymere die Kriegführung, desto mehr müssen Ordensverleihungen und Korrespondentenberichte die direkte, lebendige Erzählung ersetzen.

Es kann nicht verwundern, daß die Risikobereitschaft der Lebenden sich erhöht, wenn das Weiterleben nach dem Tod durch herausragende Taten konstituiert wird. Mut, Kraft und Geschicklichkeit in der Waffenführung sind daher Primärtugenden des Mannes über Jahrtausende, solange sich Krieg auf der Nahkampfebene abspielt und die Fernwaffen die Reichweite von Pfeil und Bogen oder Schleuder noch nicht überschreiten. Ihnen gesellen sich Großherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Stolz, Klugheit, Treue zum gegebenen Wort und andere Sekundärtugenden, um das Bild des Helden zu verfeinern. Selbst die moderne Waffentechnik hat den Entfaltungsraum für Heldenhaftigkeit noch nicht ganz beseitigen können, obwohl sich schon im Ersten Weltkrieg deutlich zeigte, wie wenig zeitgemäß diese Tugenden angesichts moderner Massenvernichtungswaffen geworden waren.⁴³

Gefördert wird solches Heldentum in der gesamten Sozialisation des männlichen Kindes durch Kampfspiele der Jungen, durch Training von Schmerzüberwindung und Durchhaltevermögen in den Strapazen und Foltern der Vorbereitungszeit auf die Initiationsrituale und durch die Selbstverständlichkeit, mit der eine kriegerisch orientierte Gesellschaft Blessuren als unvermeidlich hinnimmt.⁴⁴ Zugleich operiert das Heldentraining mit dem Schreckgespenst der Schande: Wer nicht lernen kann, seine Furcht zu überwinden, ist ein Versager und hat keinen Anspruch auf die Achtung der Gruppe (siehe unten unter 7.4).

In vielen Kulturen wird dies Heldenverhalten durch religiöse Vorstellungen zusätzlich verstärkt, nach denen der ehrenvolle Tod im Kampf mit direktem Zugang zur Himmelswelt prämiert wird. So gelangt nach altindischer Vorstellung die Seele des gefallenen Helden in den Himmel des Götterkönigs Indra, wo sie mit einem jugendlichen Körper ausgestattet und von himmlischen Nymphen betreut wird. Diese Aussicht ist jedoch davon abhängig, daß sich die tödlichen Wunden des Helden vorne befinden und somit mutigen Kampf mit dem Gegner bezeugen. Wer die Wunden im Rücken hat, sich also zu schmählicher Flucht wandte, erhält keinen Zutritt in das Reich der

⁴³ Siehe die Beiträge von Ulrich und Niedhart. Einen Zugang zu diesem Thema und zu weiterer Literatur bieten Michalka und Knoch.

⁴⁴ Siehe Schiefenhövel → S. 345–348. Es ist deutlich, daß die Entwicklung der Kriegstechnik dem alten Heldenideal schon seit Jahrhunderten entgegenlief. Seit nämlich in der Spätantike die Kampfesformation in geschlossener Phalanx entscheidende militärische Erfolge erbrachte, gibt es den soldatischen Drill, welcher der Disziplin Priorität vor dem individuellen Heldengebaren einräumt.

Götter und Helden. Wenn die Ehefrau des Helden als *Satī* (die Gute) ihrem Manne in den Tod folgt, ihre Treue also ebenso heldenhaft beweist, so bleibt sie mit ihm vereint und gelangt mit ihm in den Himmel. Bei Indianern gibt es die Vorstellung, daß skalpierte Besiegte ihre Besieger in den ewigen Jagdgründen bedienen müssen. Bei Juden, Christen und Muslimen ist der direkte Aufstieg in das Paradies ein Privileg des Märtyrers, des Kreuzfahrers und desjenigen, der im Kampf für den Islam im »Heiligen Krieg« (*ǧihād*) fällt. Auch der Einsatz messianistischer Propaganda im Krieg zwischen dem Iran und Irak (Schiiiten contra Sunniten) erfolgt unter Rückgriff auf derartige Konzepte.⁴⁵ So dominant kann die positive Wertbesetzung des Heldentodes sein, daß man ihn geradezu herausfordert, indem man sich stolz auch einem überlegenen Gegner stellt. Als natürliche Folge dieser Bewertung gilt es in mehreren Kulturen als ehrenrührig, im Bett zu sterben.

Der Heldentod des Kriegers für die Gemeinschaft legt dieser die Verpflichtung auf, ihn in bleibender Erinnerung zu bewahren. Ob dies in Form von Heldengesängen und Epen, Geschichtsbüchern, Standbildern, Mausoleen und Soldatenfriedhöfen oder Gedenktafeln geschieht – wichtig ist das Prinzip: Der Name muß in der Nachwelt bewahrt werden, denn er ist es, der die Person identifiziert und der Anonymität entzieht.

7.2. Die Verlockung der Beute

Neben dem ideellen Gewinn (Ruhm) bildet auch der erhoffte materielle Gewinn einen starken motivierenden Faktor für die individuelle Beteiligung am Krieg – erst in der Neuzeit ist dieser Aspekt durch straffe Organisation und Disziplin in Verbindung mit Plünderungsverbot in einem Teil der Welt etwas zurückgedrängt oder ganz beseitigt beziehungsweise durch die Kriegerrente ersetzt worden. Bei weniger durchorganisierten Gesellschaften spielt die Beuteverteilung eine wichtige Rolle,⁴⁶ wobei der Verteilungsmodus je nach Gesellschaftsform differiert: Er kann egalitär oder nach persönlicher Leistung, Alter, Rang, Stand und so weiter gestaffelt sein.

Die Beute selbst ist nicht nur erkämpfter Besitz, sie ist sichtbares Zeichen des erfolgreichen Einsatzes für das Wohl der Gemeinschaft

⁴⁵ Siehe Kippenberg → S. 115–118.

⁴⁶ Siehe die Beiträge von Burkert, Noth und Bollig.

und somit Ausdruck für zusätzlich gewonnenes Sozialprestige. Dieses allerdings kann dann noch einmal zur Umverteilung der Beute verpflichtet. Ihr Erlös muß mindestens zum Teil an die Gemeinschaft als Ganze weitergegeben werden – zum Beispiel in Form von großen Festen, öffentlichen Bauten und Tempeln oder sportlichen Spielen – wenn dieses Prestige nicht durch den Vorwurf der Selbstsucht und Habsucht wieder verwirkt werden soll.⁴⁷ Solche Umleitung von Beutegewinn zum Nutzen der Gemeinschaft ist ein typisches Beispiel für Prestigewirtschaft und gilt auch für Indien, Vorderasien, Griechenland, und viele Stammeskulturen. Mitunter wurden einer Gottheit Dankopfer für jeden getöteten Feind versprochen – ein Gelübde dessen Erfüllung sich wegen der hohen Zahl der erlegten Feinde über Jahre hinziehen konnte.⁴⁸ Daß auch die Tempel der Götter und ihre Priester ihren Teil an der Beute durch Spenden und Honorierung von Ritualen erhielten, gilt für fast alle Zeiten und Kulturen. Als Beispiel sei Karl der Große genannt, von dessen Beute die Kirche fünfzig Prozent erhielt.⁴⁹

Was hier als Verlockung der Beute bezeichnet wurde, steht natürlich auch für andere Formen von materiellem Gewinn aus einer Kriegsteilnahme. Dazu gehört z. B. die Zuweisung von Siedlungsland in eroberten Gebieten, die Zuteilung von Sklaven oder Sklavinnen sowie der Sold und die Rente der Berufssoldaten.

7.3. Die Entmenschlichung des Feindes

Bei vielen Völkern greift Kriegspropaganda auf das bewährte Mittel zurück, den Feind zu verteufeln. Angst und Abscheu müssen aktiviert werden, und zwar nicht so sehr bei den Kriegern, als vielmehr bei Frauen und Alten, damit diese ihre Männer und Söhne zur Verteidigung drängen. Der Gegner wird meist geschildert als brutal, gierig, grausam und schonungslos, ein Wesen, das von Zerstörungswut und tierischem Haß erfüllt ist und das man fürchten muß wie ein wildes Biest. Er ist berechnend, heimtückisch und hinterhältig; auch ist er häßlich, dreckig, ekelig, unmoralisch und pervers, kurzum so widerwärtig und gemein, daß es eine Wohltat wäre, die Erde von ihm zu befreien. Der so porträtierte Feind ist kein Mensch mehr. Er ist ein

⁴⁷ Siehe Rüpke → S. 235.

⁴⁸ Siehe Burkert → S. 191.

⁴⁹ Kretschmar → S. 304.

reißender Wolf, ein dreckiges Schwein, vielleicht auch eine giftige Schlange oder ein elender Wurm: Man muß ihn vernichten, abschlagen oder zertreten, damit er nicht in die eigene Ordnung eindringen, Frauen und Mädchen vergewaltigen und das Chaos herbeiführen kann.

Es ist bemerkenswert und für die Sensibilität für die eigentliche Quelle der Gefahren bezeichnend, daß mit der neuzeitlichen Waffentechnik und der entsprechenden Verlagerung des Kriegstaktik vom offenen Gefecht zwischen Menschen zum anonymen Beschuß feindlicher Stellungen durch Granatwerfer oder Bombenteppiche das eben skizzierte Feindesbild an Bedeutung verliert und einer Schilderung der kalten Vernichtungskapazität von Explosionswaffen Platz macht, welche massenweise Tod und Verstümmelung hervorrufen, ohne daß der Gegner überhaupt in den Gesichtskreis tritt. In Ansätzen läßt sich solche technisierte Kriegsauffassung bis zu den Römern zurückverfolgen, bei denen die Feindbildpflege schon frühzeitig hinter einer rationalen Kriegsorganisation zurücktrat.⁵⁰ Schon vor Beginn des Ersten Weltkriegs sind sich die Experten dieser durch Massenvernichtungsmittel bewirkten Veränderung des Krieges bewußt und ihre grauenvolle Erfahrung beherrscht die Nachrichten von der Front bereits in den ersten Kriegsmonaten.⁵¹

Die Muster der Herstellung eines Feindbildes sind uralte, nur die Medien der Darstellung ändern sich. Wenn man heute bei der Kriegsberichterstattung alle Möglichkeiten der audio-visuellen Präsentation mit psychologischem Geschick einsetzt, so lassen sich eindrucksvolle propagandistische Effekte erzielen. Die allgemeine Überflutung durch optische und akustische Reize freilich stumpft auch ab und bewirkt, daß die Farbe auf der Maske »Feind« immer dicker aufgetragen werden muß. Das Feindbild soll abschrecken, es soll aber nicht entmutigen. Daher enthält die Negativpropaganda immer eine abfällige moralische Bewertung, die das eigene Überlegenheitsgefühl weckt, und wird von einer gegenläufigen Propaganda begleitet, welche Kriegserfolge betont, Mißerfolge unterdrückt und Siegesgewißheit zu verbreiten sucht.

⁵⁰ Rüpke → S. 236.

⁵¹ Zur sich aufbauenden Kriegspropaganda vor 1914 s. Dülffer.

7.4. Die Schande des Versagens

Ein bewährtes Mittel zur Mobilisierung gesteigerten Einsatzes für den Sieg ist auch der Rückgriff auf die Schande, die eine drohende Niederlage mit sich bringen würde. Hier geht es um Solidarisierung, um Bündelung aller Kräfte angesichts eines imminnten katastrophalen Kriegsausgangs. Wer unterliegt, hat versagt und alle Schuld wird ihm angelastet: Er zahlt für die Wunden des Siegers.

Die Einführung der möglichen Schande in die öffentliche Diskussion, die als Gegenbegriff zum erhofften Ruhm besonders schmerzliche Assoziationen hervorruft, bringt drastisch zum Ausdruck, was die Folge eines solchen Versagens wäre: Armut und Not und – schlimmer noch – Schmach und Erniedrigung. Nur langsam und ungern breitet die Geschichte dünne Schleier des Vergessens über Zeugnisse kollektiver Schande, denn für die Sieger bieten sie Anlaß zu Erinnerungsfeiern an ihren Triumph.

8. *Psychologische Auswirkungen sich verändernder Kriegstechnik*

Zu den Fragen nach den anthropologischen Aspekten des Tötens im Krieg gehört auch diejenige nach dem individuellen Erleben dieses Geschehens. Zwischen wildem Triumph einerseits und Schuldgefühl, Mitleid und Reue andererseits sind viele emotionale Schattierungen möglich. Selbst wenn die Pseudospeziation mit gekonnter propagandistischer Unterstützung eine allgemeine Bösartigkeit des Gegners suggeriert, so kann doch die persönliche Konfrontation Auge in Auge mit einem einzelnen Gegner zu einer Revision dieser Auffassung führen, insbesondere, wenn dieser jung und schön ist, edel aussieht und sein Schmerz erkennbar wird. In diesem Fall setzt die verdrängte Tötungshemmung sofort wieder ein mit dem Ergebnis, daß der Todesstoß nicht erfolgt: Die Gegner trennen sich und kämpfen gegen andere weiter.⁵² Noch im Mittelalter und bis in die Neuzeit hinein war es geläufige

⁵² Ein Gegenbeispiel bietet der Beitrag von Burkert (→ S. 182): Die Tötungshemmung wirkt nur, wenn es dem Unterlegenen gelingt, Körperkontakt herzustellen, indem er die Knie des Siegers umfaßt.

Praxis, dem im Kampf Besiegten das Leben zu lassen, wenn er sich dafür verpflichtete, am Kampf nicht weiter teilzunehmen und sich anschließend als Gefangener zu stellen. Mitunter kam es zu stark ritualisierten Schlachten, in denen kaum Tote zu beklagen waren.

Solange ein Krieg im wesentlichen aus parallelen Zweikämpfen einzelner Helden besteht, die sich womöglich aus Friedenszeiten schon kennen oder von einander gehört haben, treten die einzelnen Persönlichkeiten so deutlich hervor, daß der Tötungsauftrag schmerzlich mit anderen Empfindungen kollidiert. Daher erfüllt die in griechischen und indischen Epen belegte Sitte, zunächst mit einem Rededuell zu beginnen, um sich gegenseitig erst einmal in Zorn zu reden und den Gegner durch Spott und gespielte Geringschätzung zum Angriff zu reizen, eine den Kampf anheizende, Aggressionen weckende Funktion. Wenn es sich gar, wie im Epos Mahābhārata geschildert, um einen Erbfolgekrieg handelt, in dem sich Mitglieder der gleichen Sippe im Kampf gegenüberstehen, treten Loyalitätskonflikte besonders deutlich hervor: Vor den aufmarschierten Schlachtreihen weigert sich der Held Arjuna, die Waffen gegen seine Verwandten und Lehrer zu erheben und riskiert damit den Vorwurf der Feigheit vor dem Feind. Erst göttliches Eingreifen kann ihn davon überzeugen, daß er für das Recht zu kämpfen verpflichtet ist, selbst wenn ihn dies in den Kampf mit Verwandten führt.

Mehr Distanz zu ihren Gegnern hatten die Leichtbewaffneten, die, mit Pfeil und Bogen oder mit Schleudern bewaffnet, ihre Feinde auf größere Entfernungen niederstreckten. Die Fernwaffe⁵³ hat nicht nur den Vorteil des sicheren Abstands vom Feind, sie ermöglicht dem Schützen durch äußere Distanz zum Gegner auch eine innere Distanz zum Tötungsgeschehen, was für den Kampf psychologisch von Vorteil ist. Die Tendenz der Kriegswaffenentwicklung setzt die äußere und innere Distanzierung des tötenden Kriegers zu seinen Opfern fort. Nicht nur die Reichweite der Feuerwaffen wird immer größer, sie schießen auch immer schneller. Vom alten Vorderlader zum modernen Maschinengewehr steigerte sich die Vernichtungskapazität pro Minute so sehr, daß der Schütze den individuellen Tod, den er herbeiführt, gar nicht mehr einzeln registrieren kann: Massenvernichtung ist an die Stelle des individuellen Tötens getreten. Was Wilhelm Lamszus⁵⁴ schon

⁵³ Siehe Korfmann.

⁵⁴ W. Lamszus: Das Menschenschlachthaus. Hamburg 1912.

1912 vorausgesehen hatte, wurde im Ersten Weltkrieg grausame Wirklichkeit. Der individuelle Heldentod wurde durch den maschinellen Massentod ersetzt. Artilleriefeuer mähte ganze Bataillone nieder. Die noch zu Kriegsbeginn 1914 gehegte Hoffnung der patriotischen Jugend, der Soldat könne heldenmütig der Kugel trotzend voranstürmen und den Sieg erringen, erstickte im Granatenhagel. Der Schütze war nicht zu sehen und von dem Opfer blieb nichts übrig: Er wurde zerfetzt und verlor vor den Augen der Kameraden jene physische Identität, welche das Heldentum mit Glanz hätte umgeben sollen. Ein Zitat aus dieser Zeit macht das Grauen vor Identitätsverlust deutlich: »Durch die Kugel zu sterben, scheint nicht schwer; dabei bleiben die Teile unseres Wesens unversehrt; aber zerrissen, in Stücke gehackt, zu Brei zustampft zu werden, ist eine Angst, die das Fleisch nicht ertragen kann . . .«⁵⁵

Die zunehmende Anonymität der Vernichtung setzte sich fort in Minenfeldern zu Land und zu Wasser, in Bombenteppichen über Städten (Dresden) und ganzen Landschaften (Vietnam, Irak). Raketen, Atombomben, chemische Waffen füllen inzwischen die Arsenale. Werden sie den Menschen, der nur noch Knöpfe zu betätigen und elektronische Steuerungsprozesse in Gang zu setzen hat, noch berühren? Krieg ist ein sauberer Job geworden. Verluste an Menschen werden minimiert – jedenfalls auf der eigenen Seite.

9. *Strategien der Reduzierung tödlicher Aggression*

In den meisten Gesellschaften heute ist der Krieg ein Sonderfall des Daseins, auch wenn er immer noch häufig vorkommt und man mit ihm rechnen muß. Dem Blutvergießen haftet ein Makel an, eine ominöse Komponente des Heillosen, die in ihrem Ursprung auf magisch-religiöse Vorstellungen zurückgeht und selbst im Krieg nicht ganz verdrängt werden kann. Weder Stammesreligionen noch Hochreligionen haben die mit der Flüssigkeit Blut verknüpften uralten Skrupel abgelegt. Daher bedürfen die Krieger in manchen Gesellschaften nach beendigter Kampfhandlung reinigender Riten, ehe sie wieder in das Alltagsleben integriert werden können. Bei den Pokot im Nordwesten

⁵⁵ Zitiert bei Fritsche S. 116 nach Latzel S. 104.

Kenias zum Beispiel spielen diese Riten eine beachtliche Rolle und dienen dazu, dem individuellen Töter, der durch seine Bluttat Macht über Leben und Tod bewiesen hat, als potentiell Heiler in gehobener sozialer Stellung eine neue Aufgabe zuzuweisen.⁵⁶ Die hier angestrebte Transformation von Tötungspotential in Heilungspotential ist charakteristisch, und sie ist einer alten Strategie religiösen Umgangs mit gefährlichen Gottheiten strukturell verwandt: Mächtige, furchterregende und potentiell todbringende Gottheiten werden als Herr über Tod und Leben anerkannt, durch Gebete und Opfer befriedet und so zum Heilbringer und gnädigen Retter vom Tode umgewandelt. Solche Transformation gefährlicher Gottheiten läßt sich vielerorts nachweisen. Herausragende Beispiele sind der Gott Jahwe in Alten Testament und die Göttin Kālī in Indien.

Verwandt mit der rituellen Transformation von Gewalt ist ihre Neutralisierung durch Institutionen des Rechts. Ein Konflikt wird von der Ebene physischer Durchsetzung individueller oder kollektiver Ansprüche auf die Metaebene rechtlicher Normen gehoben und dort unter Abwägung aller Begleitumstände ausgehandelt. Dieser Vorgang setzt a) die Schaffung eines vorübergehend konfliktfreien Raumes (Urfehde, Waffenstillstand, Gottesfrieden) und b) die Anerkennung einer überparteilichen Schlichtungsinstanz und geltender, meist religiös sanktionierter Normen voraus. August Nitschke hat diesen Prozeß für das christliche Hochmittelalter geschildert.⁵⁷ Er läßt sich jedoch ebenso im Islam,⁵⁸ in China und in Indien nachweisen.

Daß sich solche Humanisierung der Gewalt über die Ausgestaltung des Rechts nur allmählich vollziehen kann, liegt auf der Hand. Es zeigt sich aber im zivilisatorischen Prozeß eine generelle Tendenz zur Reduzierung physischer Gewalt bei gleichzeitig stärkerer Berücksichtigung psychologischer und sozialer Faktoren und vermehrtem Bemühen um Resozialisation von Verbrechern oder Friedensstörern. Diese auch in der Literatur seit Dostojewski intensiv diskutierte Tendenz wirkt sich in der Bemessung der Strafe und im Strafvollzug aus, hat aber auch Konsequenzen für den Umgang mit kollektiven, zwischenstaatlichen Konflikten. So hat zum Beispiel Gottfried Schramm⁵⁹ den noch an-

⁵⁶ Siehe Bollig → S. 373–380.

⁵⁷ Nitschke → S. 317ff.

⁵⁸ Siehe den Beitrag von Noth.

⁵⁹ Schramm → S. 450–454.

dauernden Prozeß der Abschaffung der Todesstrafe in Westeuropa und den von seiner Kultur beeinflussten Ländern mit Ansätzen in Verbindung gebracht, welche dazu beitragen sollen, kriegerische Gewalt aus der Austragung zwischenstaatlicher und innerstaatlicher kollektiver Konflikte zu verbannen.

Die institutionelle Infrastruktur für die Schlichtung kollektiver Konflikte zwecks Kriegsverhütung ist im Weltsicherheitsrat und der Vollversammlung der Vereinten Nationen bereits geschaffen worden. Diese Institutionen sind aber bisher in ihren Bemühungen um den Weltfrieden meist wieder auf militärische Strafaktionen oder Wirtschaftsblockaden zurückgefallen, welche das Leid normaler Kriege nur wenig unterbieten. An einer wirklich friedlichen, einvernehmlichen Beilegung von Konflikten scheitern sie vor allem wegen des Fehlens zweier wesentlicher Voraussetzungen ihres Funktionierens, nämlich a) echter Überparteilichkeit und b) der weltweiten Anerkennung gleicher Rechtsnormen. Schon der Versuch, für die sogenannten Menschenrechte eine Zustimmung aller Staaten zu erlangen, zeigte deutlich, daß diese Rechte ausschließlich aus der Perspektive jüdisch-christlicher Tradition entwickelt und an westeuropäisch-nordamerikanischen Lebensgewohnheiten orientiert waren, mit wesentlichen Prämissen anderer Religionen und deren Lebensformen aber nicht ohne weiteres vereinbar sind.⁶⁰

Es gilt also zunächst in einem Prozeß interkultureller Sichtung und Abwägung religiöser und rechtlicher Traditionen zu einem Kanon und einer akzeptierten Hierarchie gemeinsamer Werte und Normen zu finden, welche die Grundlage für eine rechtliche Lösung kollektiver, bisher kriegerisch ausgetragener Konflikte bilden könnte. Gelänge dies, so käme es in einem wichtigen Punkt einer Rücknahme oder Überwindung kultureller Pseudospeziation gleich. Solange dies aber aussteht, ist noch nicht einmal der erste wichtige Schritt zur Beendigung kriegerischer Konflikte getan und mit dem Ende des anthropologischen Dilemmas »Töten im Krieg« nicht zu rechnen.

⁶⁰ Neu zum Thema Menschenrechte ist Odersky. Vgl. ferner Küng u. Kuschel.

Literatur

- Burkert, W. 1972: Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 32), Berlin.
- Colpe, C. 1984: Zur Bezeichnung und Bezeugung des »Heiligen Krieges« I und II, in: Berliner Theologische Zeitschrift 1, S. 45–57; 189–214.
- Dülffer, J. 1994: Kriegserwartung und Kriegsbild in Deutschland vor 1914, in: Michalka, S. 778–798.
- Eibl-Eibesfeld, I. 1975: Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung, München (³1986).
- 1984: Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie, München.
- Fried, M., Harris, M. 1968: War. The Anthropology of Armed Conflict and Aggression, Garden City: Natural History Press (dt. 1971).
- und Murphy, R. (Hrsg.)
- Fritsche, G.-W. 1989: Bedingungen des individuellen Kriegserlebnisses, in: Knoch, S. 114–152.
- Girard, R. 1987: Das Heilige und die Gewalt, Zürich.
- Gladigow, B. 1983: Aetas, aevum und saeculorum ordo. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme, in: Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, hrsg. v. D. Hellholm, Tübingen, S. 255–271.
- Hamerton-Kelly, R. G. 1987: Violent Origins: Walter Burkert, René (Hrsg.) Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford, Ca.: University Press.
- Holst, D. v. 1979: Biologie der Angst, in: Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen, hrsg. v. H. v. Stietencron, Düsseldorf, S. 15–26.
- Knoch, P. (Hrsg.) 1989: Kriegsalltag. Die Rekonstruktion des Kriegsalltags als Aufgabe der historischen Forschung und der Friedenserziehung. Stuttgart 1989.
- Koch, K.-F. 1979: Access to Justice: An Anthropological Perspective, in: Access to Justice 4: The Anthropological Perspective. Patterns of Conflict Management: Essays in the Ethnography of Law, hrsg. v. dems., Aalphen an den Rijn/Milano: Sijthoff and Noordhoff/Giuffrè, S. 1–16.

Töten im Krieg

- Korfmann, M. 1987: Die Waffe Davids. Ein Beitrag zur Geschichte der Fernwaffen und zu den Anfängen organisierten kriegerischen Verhaltens, in: *Krieg und Kultur*, hrsg. v. H. v. Stietencron (= *Saeculum* 37, Jg. 1986, H. 2), Freiburg 1987, S. 129–149.
- Küng, H. und Kuschel, K.-J. (Hrsg.) 1993: *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München.
- Latzel, K. 1988: *Vom Sterben im Krieg. Wandlungen in den Einstellungen zum Soldatentod zwischen dem Siebenjährigen Krieg und dem Zweiten Weltkrieg*, Warendorf.
- Lincoln, B. 1987: *War and Warriors*, in: *Encyclopedia of Religion*, hrsg. v. M. Eliade, Bd. 15, New York: Macmillan, S. 339–344.
- Mensen, B. (Hrsg.) 1992: *Recht auf Leben – Recht auf Töten. Ein Kulturvergleich*, Nettetal.
- Meuli, K. 1946: *Griechische Opferbräuche*, in: *Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag*, Basel: Schwabe, S. 185–288.
- Michalka, W. (Hrsg.) 1994: *Der Erste Weltkrieg. Wirkung. Wahrnehmung. Analyse*, München 1984.
- Nagel, E.-J. 1992: *Lebensschutz und Tötungsrecht in der abendländischen Tradition*, in: *Mensen*, S. 133–154.
- Nettleship, M. A. 1975: *Definitions*, in: *War, its Causes and Correlates*, hrsg. v. M. A. Nettleship, R. Dale Givens u. A. Nettleship, Den Haag: Mouton, S. 73–90.
- Odersky, W. (Hrsg.) 1994: *Die Menschenrechte – Herkunft, Bedrohung, Geltung*, Düsseldorf.
- Otterbein, K. F. 1973: *The Anthropology of War*, in: *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, hrsg. v. J. J. Honigmann, Chicago: McNally, S. 923–958.
- Röllig, W. 1987: *Assur – Geißel der Völker. Zur Typologie aggressiver Gesellschaften*, in: *Krieg und Kultur*, hrsg. v. H. v. Stietencron (= *Saeculum* 37, Jg. 1986, H. 2), Freiburg/München 1987, S. 116–128.
- Rüpke, J. 1992: *You Shall not Kill. Hierarchies of Norms in Ancient Rome*, in: *Numen* 39, S. 58–79.
- 1993: *Krieg*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3, hrsg. v. H. Cancik, B. Gladigow u. K.-H. Kohl, Stuttgart, S. 448–460.

Heinrich von Stietencron

- Schott, R. 1992: Die Verfügung über Leben und Tod in traditionellen afrikanischen Gesellschaften, in: *Mensen*, S. 9–58.
- Stietencron, H. v. 1986: Kalkulierter Religionsverfall. Das Kaliyuga in Indien, in: *Der Untergang von Religionen*, hrsg. v. H. Zinser, Berlin, S. 135–150.
- Stöhr, W. 1992: Leben und Töten in der Vorstellung alt-indonesischer Völker, in: *Mensen*, S. 59–78.
- Ulrich, B. und Ziemann, B. (Hrsg.) 1994: *Frontalltag im Ersten Weltkrieg. Wahn und Wirklichkeit*, Frankfurt a. M.

ÄGYPTEN UND DIE LEGITIMIERUNG DES TÖTENS: IDEOLOGISCHE GRUNDLAGEN POLITISCHER GEWALT IM ALTEN ÄGYPTEN

JAN ASSMANN

1. *Theoretische Vorüberlegungen*

1.1. Motivierung und Legitimierung zum Töten

Unter dem Stichwort »Legitimierung« fragen wir nicht nach den Gründen, warum jemand tötet. Diese Gründe mögen innerlich oder äußerlich, persönlich oder sozial, psychologisch oder kulturell bedingt sein. Legitimierungen dagegen sind immer und per definitionem kulturell bedingt. Legitim kann nur ein Handeln genannt werden, das mit kulturellen Normen in Einklang steht oder zumindest vermittelbar ist.

Vom Standpunkt kultureller Normen gesehen stellt das Töten immer einen Grenzfall dar. Denn der Hauptzweck kultureller Normung und Formung menschlichen, näherhin: sozialen Verhaltens besteht in der Einschränkung und Bändigung des Tötens, und nicht in seiner Legitimierung. Keine Gesellschaft könnte überleben, in der das Töten nicht entscheidend eingeschränkt und unter strengste Sanktionen gestellt würde. Kulturen bändigen die Affekte, verbieten blinden Zorn, schreiben die Grenzen angemessener Vergeltung vor, wenn sie nicht die persönliche Rache überhaupt verbieten und Vergeltung und Strafe den Rechtsinstanzen anheimstellen. Der Hauptzweck der Kultur in ihrem rechtlichen Aspekt besteht in der Schaffung einer Sphäre harmonischen und produktiven Zusammenlebens, und das Töten kann aus der Sicht kultureller Normen nur zugelassen und daher auch nur dann im Hinblick auf solche Normen legitimiert werden, wenn es der Aufrechterhaltung dieser Sphäre dient und diese ohne die Bereitschaft zum tödlichen Rückschlag in entscheidender Weise bedroht wäre. In solchen Fällen kann Töten von der Kultur her nicht nur toleriert, sondern geradezu vorgeschrieben sein nach dem Grundsatz, »daß Politik und Recht nur möglich sind, wenn sie zu ihrer Durchsetzung auf physische Gewalt zurückgreifen und Gegengewalt wirksam ausschließen kön-

nen¹. Wenn es gilt, dem Bösen und seinem zerstörerischen Angriff entgegenzutreten, muß getötet werden. Schonung würde dem Bösen Vorschub leisten und schlimmeres Unheil über die Menschen bringen.

So oder ähnlich argumentieren die typischen kulturellen Legitimationen des Tötens. Sie hängen von den jeweiligen kulturellen Konstruktionen des »Bösen« ab und von der Art des Gefährdungsbewußtseins, das damit verbunden wird. Die Unterscheidung zwischen dem legitimen und dem illegitimen Töten prägt sich aus in der unterschiedlichen Bewertung der entsprechenden Affekte Haß und Zorn. Es gibt wohl kaum eine Gesellschaft, die diese beiden Affekte nicht negativ bewertet. Andererseits gibt es aber auch nur ganz wenige, die sie in Bausch und Bogen verurteilen und nicht gewisse Formen »gerechten« Zorns und »gerechten« Hasses zulassen, ja sogar vorschreiben und prämiieren.

1.2. Zorn und Haß, Gerechtigkeit und Identität

Der gerechte Zorn richtet sich gegen das Unrecht, das einem selbst oder einem anderen angetan wird. Die Fähigkeit, sich über das Unrecht zu empören, gilt als der politische Affekt schlechthin und wird allgemein zu den Tugenden gerechnet, vor allem zu denen des Herrschers oder des Gottes, wenn dieser wie im Alten Testament anstelle des Herrschers als Hüter der Gerechtigkeit auftritt. Im Alten Testament finden sich Hunderte von Belegstellen für die zahlreichen hebräischen Wörter, die sich im Deutschen mit »Zorn« wiedergeben lassen. Nur ein Viertel davon beziehen sich auf den menschlichen Zorn, und dieser wird überall verurteilt. Drei Viertel beziehen sich auf den Zorn Gottes, der als ein gerechter und als solcher positiv zu beurteilender Zorn dargestellt wird.² Der Zorn Gottes richtet sich in der Bibel vornehmlich gegen Idolatrie und Unrecht. Beides sind schwere Fälle von Rechtsbruch. Idolatrie verletzt den mit Jahwe geschlossenen Vertrag und bedeutet Abfall zu anderen Göttern, Ungerechtigkeit, das heißt

¹ N. Luhmann: Rechtszwang und politische Gewalt, in: *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt a. M. 1981, S. 154–172, hier S. 154, nach Conrad S. 77f.

² Zur biblischen Vorstellung vom Zorn Gottes vgl. Lohfink; C. Westermann: *Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie*, in: *Die Botschaft und die Boten* (Festschrift H. W. Wolff), Neukirchen 1981, S. 147–156. Ich verdanke die Kenntnis dieser Arbeiten meinem Heidelberger Kollegen Bernd Janowski.

vor allem Unterdrückung Schwacher und Armer, bedeutet Verletzung der von Jahwe eingesetzten Rechtsordnung. Da in Israel sich die gesamte Gerichtsbarkeit prinzipiell in den Händen Jahwes befindet, verkörpert er den gerechten Zorn, der zu ihrer Ausübung unabdingbar ist. Wenn die Rechtsordnungen Jahwes verletzt werden und die Bösen ungestraft ausgehen, bedeutet das eine Abwendung Gottes. Darum flehen zahlreiche Psalmen Gott um Vernichtung, Ausrottung und restlose Zerstörung des Bösen an und setzen ihre Hoffnung auf den Zorn Gottes.³

Mit dem »gerechten« Haß steht es etwas anders. Er richtet sich typischerweise nicht gegen den Übeltäter, sondern gegen den Feind. Nicht die Bedrohung der Gerechtigkeit und der auf sie gegründeten Rechtsordnung und Harmonie löst diesen Affekt aus, sondern die Bedrohung der eigenen Identität. Der Haß richtet sich gegen den zum »Feind« erklärten Fremden, Anderen. Während der gerechte Zorn immer wertorientiert ist, seine Empörung also aus dem Gefühl eines verletzten Wertes, nämlich Gerechtigkeit, schöpft, ist der Haß in seiner reinsten und ursprünglichsten Form wertfrei. Man kann auch den zum Feind erklären, der denselben Werten verpflichtet ist, sofern er nur die eigene Identität bedroht. Carl Schmitt, der im Zusammenhang seines berühmt-berüchtigten Freund-Feind-Theorems sich wie kein anderer um eine Begriffsanalyse des Feindes bemüht hat, legt sogar besonderes Gewicht auf die Feststellung, daß Feindschaft nicht aus Wertkonflikten, sondern schierer Andersheit gespeist ist. »Es gibt keinen rationalen Zweck, keine noch so richtige Norm, kein noch so vorbildliches Programm, kein noch so schönes soziales Ideal, keine Legitimation oder Legalität, die es rechtfertigen könnte, daß Menschen sich gegenseitig dafür töten.«⁴ Das klingt friedlicher, als es gemeint ist. Es besagt vielmehr, daß die zum Töten bereite Feindschaft aus einer allen kultur-internen Wertsphären übergeordneten Sphäre entspringt, nämlich dem »Politischen«. »Die reale Freund-Feind-Gruppierung ist seismäßig so stark und ausschlaggebend, daß der nichtpolitische Gegensatz in demselben Augenblick, in dem er diese Gruppierung bewirkt, seine bis-

³ O. Keel: Feinde und Gottesleugner (= Stuttgarter Biblische Monographien, Bd. 7), Stuttgart 1969.

⁴ Schmitt S. 49f. Vgl. zu dieser Schrift Meier und: Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff, hrsg. v. H. G. Flickinger, Weinheim 1990; A. Adam: Rekonstruktion des Politischen. Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912–1933, Weinheim 1992.

herigen . . . Kriterien und Motive zurückstellt und den völlig neuen, eigenartigen . . . Bedingungen der nunmehr politischen Situation unterworfen wird.«⁵ Vor dem Haß, der dem politischen Feind gilt, verblissen alle wertbezogenen Kriterien und Motive. Daher vermögen keine dieser Kriterien und Motive reales Töten zu legitimieren. Das heißt aber keineswegs, daß damit das Töten schlechthin geächtet ist. Vielmehr ist es der Sphäre des Politischen vorbehalten. »Zum Begriff des Feindes gehört die im Bereich des Realen liegende Eventualität eines bewaffneten Kampfes, das bedeutet hier eines Krieges.«⁶ Feindschaft bedeutet bei Schmitt »existenzielle, die eigene Art negierende Fremdheit«⁷. »Der Krieg, die Todesbereitschaft kämpfender Menschen, die physische Tötung von anderen Menschen, die auf der Seite des Feindes stehen, alles das hat keinen normativen, sondern nur einen existenziellen Sinn.«⁸

Dieser »existenzielle Sinn«, der Schmittsche Begriff der Feindschaft, ist nichts anderes als die zum Äußersten gesteigerte »Fremdenablehnung, die zur Abschließung der Gruppe führt«, eine Grundhaltung, die der Humanethologe I. Eibl-Eibesfeldt als eine angeborene und offenbar unvermeidliche Begleiterscheinung menschlicher Gruppenbildung identifizieren will. Die menschliche »Pseudospeziation« oder »Überindividualisierung« vollzieht sich nach dieser Theorie in dialektischer Form, indem mit der Erzeugung von Identität nach innen zugleich und unabwendbar Alterität nach außen erzeugt wird. Liebe und Haß gehören untrennbar zusammen; Einigung nach innen bedeutet Abgrenzung nach außen.⁹ Umgekehrt vermag nichts so wirksam eine Gruppe zur »Gemeinschaft« zu verbinden wie die Gefühle des Bedrohtseins durch einen gemeinsamen Feind und der aus diesem Gefühl resultierende Haß, und es gibt wohl kaum eine Politik, die auf diese Mechanismen der Gruppenbildung und Konsensstiftung verzichtet hätte. Bindung nach innen, Solidarität und Gruppenidentität, manifestiert, bestätigt und bewährt sich als Tötungsbereitschaft nach außen.¹⁰

⁵ Schmitt S. 38f.

⁶ C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Berlin ³1933, S. 15.

⁷ Conrad S. 77.

⁸ Schmitt S. 49.

⁹ Eibl-Eibesfeldt 1976. Vgl. ders. 1975.

¹⁰ Siehe hierzu *Ethnizität und Gewalt*, hrsg. v. Th. Scheffler (= *Schriften des Deutschen Orient-Instituts*), Hamburg 1991. Zur Geschichte dieses Begriffs von Solidarität verweist Scheffler auf das arabische Konzept der *ʿasabiyya*, wie es besonders von dem mittelalter-

Wir unterscheiden also die Komplexe »Gerechtigkeit« und »Identität« und ordnen ihnen die Affekte des »gerechten Zorns« und der zum Haß gesteigerten Fremdenablehnung zu. Die Frage nach kulturspezifischen Legitimierungen des Tötens läßt sich nun, im Licht dieser Unterscheidung, zuspitzen auf die Frage nach Legitimierungen im Horizont von Zorn und Gerechtigkeit beziehungsweise Haß und Identität, das heißt auf die Frage, wo eine Gesellschaft die prioritäre Gefahr lokalisiert. Droht die Gefahr von »außen«, wird sie kulturelle Feindbilder des »Anderen« entwickeln. Der Andere erscheint dann als Verkörperung des Chaos, der Unkultur oder der Gegenkultur. Aus dieser Stigmatisierung des Fremden folgen zwei mögliche politische Strategien der Bändigung: die Strategie des Draußenhaltens und die Strategie der Unterwerfung. Der Konsens wird hergestellt und aufrechterhalten durch den Haß, der auf das stilisierte und stigmatisierte Bild des Feindes gelenkt wird.

Droht die Gefahr von »innen«, wird sie Feindbilder des »Bösen« errichten, des Rebellen, der sich gegen die Rechtsordnung empört. Das Böse erscheint dann typischerweise als eine im Menschen selbst, also auch im Mitglied der eigenen Gruppe, angelegte Möglichkeit, die es zu bändigen gilt. Aus dieser »negativen Anthropologie« folgt die Konzeption des »starken Staates«.¹¹ Die staatlichen Institutionen werden mit Entscheidungsautorität und physischer Gewalt ausgestattet, um die in ihrem Schutz lebenden Menschen vor sich selbst zu schützen. Der Konsens wird gestiftet und aufrechterhalten durch den strafenden Zorn, der den Ordnungsbrecher trifft.

lichen Historiker Ibn Khaldun entfaltet wird: »Bereits bei Ibn Khaldun ist die Bereitschaft der Gruppenmitglieder, füreinander zu kämpfen und zu sterben, ein zentrales Kriterium für die Solid(ar)ität (*ʿasabiyya*) einer Gemeinschaft – und die Stärke der *ʿasabiyya* ihrerseits ein Kriterium für die Herrschaftsfähigkeit der Gruppe« (S. 222). Vgl. auch H. H. Biesterfeldt: Ibn Ḥaldun. Erinnerung, historische Reflexion und die Idee der Solidarität, in: Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, hrsg. v. A. Assmann u. D. Harth, Frankfurt a. M. 1991, S. 277–288.

¹¹ Zu diesem von C. Schmitt postulierten Zusammenhang s. F. Balke: Zur politischen Anthropologie Carl Schmitts, in: Flickinger (wie Anm. 4) S. 37–65.

2. Ägypten und die Rede vom »gerechten Zorn«:
Die Bändigung des Bösen

2.1. Die »zornflammende Gerechtigkeit« und
die Ambivalenz der menschlichen Natur

Das ägyptische Insignium der Königsherrschaft par excellence ist die Uräusschlange. Es handelt sich um das Bild einer aufgebäumten Kobra. Unter ihren vielen Namen ist der wichtigste und sprechendste: *Nsrt*, die »Flammende«. Sie verkörpert als »zornflammende Gerechtigkeit« den gerechten Zorn, der als die wichtigste und zur Inanghaltung der Welt unabdingbare Herrschertugend gilt. Hier haben wir in der Bildlichkeit des mythischen Denkens das Symbol des »starken Staates« vor uns, der mit vernichtender Gewalt ausgestattet ist, um die Rechtsordnung, ägyptisch *Ma'at*, zu schützen.¹²

Es gibt eine Literaturgattung, die »Klagen«, die den Zustand einer Welt ohne Staat schildern. Sie haben die Funktion, einzuschärfen, daß nicht nur Frieden, Ordnung und Gerechtigkeit, sondern sogar der Sinn der Schöpfung und das natürliche Gedeihen von der Existenz des Staates abhängen.¹³ Es geht also, im Sinne unserer Terminologie, um die Einschärfung von Gefährdungsbewußtsein. Dem Staat droht Gefahr, und sie droht nicht von außen, sondern von innen, von der Natur des Menschen.¹⁴

Wenn der Staat zerfällt, verschwindet die *Ma'at* aus der Welt. Alle Gemeinsamkeit verschwindet: Sprache, Wissen, Erinnerung. Wenn das Verbindende schwindet, lohnt sich das Gute, rächt sich das Böse nicht mehr, die Zirkulation des Sinns bricht zusammen. Die Menschen verstehen sich nicht mehr, an die Stelle der Sprache tritt die Gewalt. Auch die Gemeinschaft mit den Göttern zerbricht. Die Götter wenden sich ab, die Natur verliert ihre nährenden Segenskräfte. Hungersnot und Verelendung sind die Folge. Dann herrschen unter den Menschen Mord und Totschlag. Alle Bindungen sind gelöst. Väter und Söhne bringen sich gegenseitig um. »Wenn drei auf der Straße gehen, findet man nur noch zwei: denn die größere Zahl tötet die kleinere.«¹⁵

¹² Vgl. Assmann 1990, Kap. 6, bes. S. 180ff.

¹³ Vgl. F. Junge: Die Welt der Klagen, in: Fragen an die altägyptische Literatur. Gedenkschrift E. Otto, Wiesbaden 1977, S. 275–284; J. Assmann: Weisheit, Schrift und Literatur im Alten Ägypten, in: Weisheit, hrsg. v. A. Assmann, München 1991, S. 475–500, hier S. 485ff.

¹⁴ Vgl. zum Folgenden auch Assmann u. Assmann S. 17–31; Assmann 1990, Kap. 7.

Der Nil färbt sich rot von Blut. Die Welt fällt zurück in den *Ma'at*-losen Naturzustand der gegenseitigen Unterdrückung, des Faustrechts, der Gewalt. In der indischen Tradition heißt dieses Prinzip *mātsya-niyāya*, »die Logik der Fische«.¹⁶ Damit ist gemeint, daß die Großen die Kleinen auffressen. Dasselbe Bild taucht auch im europäischen Mittelalter in genau dem gleichen Zusammenhang auf. »Überall unterdrücken die Starken die Schwachen und die Menschen sind wie die Fische im Meer, die sich gegenseitig verschlingen.«¹⁷ Auch die Staatslehre des Kaisers Friedrich des II. von Hohenstaufen beruht auf einer negativen Anthropologie. Sie wird dort mit dem Sündenfall begründet.¹⁸ Im Paradies bedurfte es des Staates nicht. Erst der Fall macht den Staat unabdingbar, ohne den »sich die haßerfüllt und lasterhaft gewordenen Menschen gegenseitig zerfleischt und vernichtet hätten«¹⁹. Nach indischer Auffassung herrscht die Logik der Fische in einer Gesellschaft ohne König (*a-rajaka*). Auf den Zerfall des Staates bezieht sich auch der apokalyptische Zustand, den die Chaosbeschreibungen der ägyptischen Klagen lehren.²⁰ In den Prophezeiungen des Neferti, den Klagen des Chacheperresenb und des Ipuwer wird dieser Zusammenhang explizit hergestellt. Auch in den Klagen des Oasenmannes geht es um eine Krise obrigkeitlicher Rechtspflege, die nicht eingreift, um den Schwachen aus der Hand des Starken zu erretten.

Die Klagen erfüllen also eine ganz bestimmte Funktion im kommunikativen Haushalt der ägyptischen Kultur. Diese Funktion kann

¹⁵ Ipuwer, 12,13–14, hrsg. v. A. H. Gardiner: *The Admonitions of an Egyptian Sage* (Leipzig 1909), ND Hildesheim 1969, S. 84; Fecht S. 110.

¹⁶ R. Lingat: *The Classical Law of India*, New Delhi/Berkeley 1973, S. 207f.; L. Dumont, *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens (Homo Hierarchicus)*, Wien 1976, S. 351; Assmann 1990, S. 214f. Zum Konzept eines kastenspezifischen Lebensgesetzes (*svadharma*) im Vergleich mit dem Weberschen Begriff der »Eigengesetzlichkeit« s. D. Conrad: *Max Weber's Conception of Hindu Dharma as a Paradigm*, in: *Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism (Papers submitted to a Conference held in New Delhi 1.–3.3.1984)* (= *Schriftenreihe Internationales Asienforum*, Bd. 4), Köln 1986, S. 169–192.

¹⁷ M. Bloch: *La société féodale. La formation des liens de dépendance*, Paris 1939, S. 9.

¹⁸ Vgl. zu den politischen Implikationen des Dogmas der Erbsünde E. Pagels: *Adam, Eve, and the Serpent*, New York 1988, bes. Kap. V, »The Politics of Paradise«.

¹⁹ E. Kantorowicz: *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927, S. 221. Zum Text des Gesetzbuchs Friedrichs II. s. A. Borst: *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1979, S. 285ff. Zur Rolle der Erbsünde bei C. Schmitt s. Meier S. 61f.

²⁰ Über den möglichen bzw. behaupteten Zusammenhang der ägyptischen Chaosbeschreibungen mit der späteren Apokalyptik s. J. Assmann: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991, Kap. 10.

man nicht präziser umschreiben als mit Balandiers Begriff einer »entropologie«²¹. Sie tradieren das Chaos-Wissen, das zur *Ma'at*-Lehre dazugehört. Sie kodifizieren jene »Philosophie des Pessimismus und des Lebensernstes« (A. Gehlen)²² mit ihrer negativen Anthropologie, die seit jeher die Signatur konservativen Denkens darstellt und sich für uns vornehmlich mit der Staatslehre des Thomas Hobbes und seiner Theorie des Naturzustands verbindet.²³ Für Hobbes ist wie für die Ägypter der Naturzustand der Gesellschaft gleichbedeutend mit einem *bellum omnium contra omnes*, in dem der Mensch des Menschen Wolf ist. Wie bei Hobbes diese Vorstellung einer allgegenwärtigen Gefährdung oder Krise den absolutistischen Staat, so legitimiert in Ägypten die Vorstellung von der *Isfet* das Mittlere Reich.

Wenn *Isfet* Ungleichheit bedeutet, dann bedeutet *Ma'at* Ausgleich (und nicht etwa: Gleichheit). *Isfet* ist nicht einfach Ungleichheit, sondern die daraus nach ägyptischer Auffassung notwendig resultierende Unterdrückung der Kleinen durch die Großen. Das ist das Prinzip einer negativen Anthropologie. Es besagt, daß die Menschen unfähig zum Leben in der Gemeinschaft sind, so sehr sie auch andererseits darauf angewiesen sind. Immer werden die Stärkeren die Schwächeren umbringen oder unterdrücken. Wenn *Isfet* diesen Zustand der Rechtlosigkeit, Gewalt und Unterdrückung bezeichnet, dann bedeutet *Ma'at* dessen Gegensatz, also nicht Gleichheit, sondern vielmehr ausgleichende Gerechtigkeit, die dem Schwächeren eine Chance gibt, Gewalt ausschließt, die Unterdrückten beschützt, den sprichwörtlichen Witwen und Waisen zu ihrem Recht verhilft²⁴ und den »Schwachen errettet aus der Hand des Starken«, wie es ägyptisch heißt.

Die Ägypter identifizieren das Böse mit der Habgier; sie ist für sie der Kern allen Übels. Die Aufgabe seiner Bändigung erfordert unausgesetzte Anstrengung, und solche Anstrengung speist sich aus einem »gerechten Zorn«. In Ägypten gehört der gerechte Zorn zu den Grundtugenden des Königs und der Beamten. Zum Wesir sagt der König bei der Amtseinsetzung: »Du sollst dich erzürnen über das, worüber man

²¹ G. Balandier: *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris 1988.

²² *Anthropologische Forschung*, Reinbek 1961, S. 59f.

²³ Vgl. K. M. Kodalle: *Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München 1972.

²⁴ Vgl. hierzu die in Assmann 1990 herangezogene Literatur. Dazu H. K. Havice: *The Concern for the Widow and the Fatherless in the Ancient Near East. A Case Study in O. T. Ethics*, Diss. Yale University 1978.

in Zorn geraten soll.²⁵ Und in den »Klagen des Ipuwer« wird der Zerfall der Gerechtigkeit beklagt mit folgenden Worten:

»Nicht findet man Menschen auf dem Wege,
denn Handgenosse ist aufgekommen. Sie sind vertrieben infolge des Unrechts, das sie begangen haben.
Es gab keinen Lotsen zu ihrer Stunde.
Wo ist er denn heute? Schläft er etwa?
Seht: man sieht seine strafende Macht (*b3w*) nicht. Als wir in Trauer versetzt worden waren, konnte ich dich nicht finden.
Man kann dich nicht anrufen, da du frei bist von Zorn dagegen.«²⁶

Man ist sich nicht sicher, wer hier angeredet ist, der Schöpfergott selbst oder sein Repräsentant, der König. Die Unfähigkeit, sich über das Unrecht zu empören, kennzeichnet den schwachen Herrscher, sei diese Herrschaft nun vom Schöpfer selbst oder von seinem Stellvertreter, dem König, wahrgenommen.²⁷ Die Vorstellung vom gerechten Zorn hat jedoch ihren ursprünglichen Ort in der ägyptischen Königslehre. Vom Zorne Pharaos heißt es in einem Text:

»Die Nasen erstarren, wenn er in Zorn gerät.
Man atmet wieder, wenn er sich besänftigt.«²⁸

Vom Zorn Gottes ist erst in viel späteren Texten der Ramessidenzeit die Rede, als die Funktion einer »ethischen Instanz«, des Herrn und Hüters der Gerechtigkeit, endgültig vom Königtum auf Gott übergegangen war.²⁹

2.2. Das Doppelgesicht der Macht und die Ambivalenz der Welt

Gier, Habsucht, Lüge und andere Erscheinungsformen des Bösen kennzeichnen jedoch nach ägyptischer Vorstellung die Welt wie sie ist, und sie dürfen weder abgeschafft noch überwunden werden, wenn die Welt in Gang gehalten werden soll. Dahinter steht kein gnostischer

²⁵ K. Sethe: *Urkunden der 18. Dynastie = Urkunden des Ägyptischen Altertums IV*, ND Graz 1961, S. 1091, 3; Fecht S. 70f.

²⁶ Gardiner (wie Anm. 15) S. 78f.; Fecht S. 54ff.

²⁷ Vgl. Assmann 1990, S. 177–184.

²⁸ Posener § 3, S. 22f. 72f.

²⁹ Vgl. hierzu J. Assmann: *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie (= Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 51)*, Fribourg 1983, S. 264ff.; ders. 1989, S. 72ff.; ders. 1990, S. 252–272.

Akosmismus, der die Welt als »böse« ablehnt. Denn für den Ägypter gibt es nichts außerhalb der Welt, keine Alternative. Die Welt ist für ihn nicht schlechthin böse, aber ambivalent. Sie hat aufgrund eines Falls oder eher einer »Spaltung«, über die sich die Quellen nirgends klar ausdrücken, die aber überwiegend auf menschliche Verschuldung zurückgeführt wird, ihre ursprüngliche Eindeutigkeit im Sinne des Guten verloren. Aufgrund einer Empörung der Menschen gegen die Herrschaft, die der Schöpfer- und Sonnengott über Menschen und Götter gemeinsam ausübt, hat das goldene Zeitalter einer unangefochtenen Selbstdurchsetzung des Guten und Gerechten ein Ende gefunden. Himmel und Erde, Götter und Menschen haben sich getrennt.³⁰ Die Erdenwelt ist ambivalent geworden in dem Sinne, daß sich das Gute und Gerechte nicht mehr von selbst durchsetzen kann, daß die irdischen Dinge vielmehr einer natürlichen Tendenz zum Verfall folgen, die als eine Art Gravitation den Verlauf der Geschichte bestimmt. Seitdem ist es die Aufgabe des Königs, die Welt durch die Ausübung einer Herrschaft in Gang zu halten und zu »vereindeutigen«, die ihrerseits zweigesichtig ist, nämlich gütig, gnädig und friedvoll gegenüber dem Friedfertigen, und unnachgiebig, tödlich und aggressiv gegenüber dem Rebellischen. So drückt es zum Beispiel das Denkmal memphitischer Theologie aus:

»(Und so wird Recht gegeben dem), der tut, was geliebt wird,
(Unrecht gegeben dem), der tut was gehaßt wird.
Und so wird Leben gegeben dem Friedfertigen,
Tod gegeben dem Verbrecher.«³¹

Das klassische Bild für dieses »Doppelgesicht der Macht« ist die Identität des Königs als *Bastet*, die liebliche und huldreiche, und *Sachmet*, die vernichtende und grausame Göttin:

»Bastet ist er, die die beiden Länder behütet.
Wer ihn verehrt, wird von seinem Arm beschützt werden.
Sachmet ist er gegen den, der sein Gebot verletzt;
wen er mit Ungnade straft, wird im Elend sein.«³²

In der »gespaltenen« Welt führt ausschließliche Milde unweigerlich zur Katastrophe. Würde sich der König einseitig mit *Bastet* identifizieren

³⁰ Hornung 1982; Assmann 1990, S. 174ff.

³¹ Vgl. K. Sethe: Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen (= Unters. zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Bd. 10), Leipzig 1928, S. 64f.

³² Posener S. 90f., § 5, 26–29.

und ganz Güte und Milde sein, dann wäre er kein Schutz für die Guten mehr. Denn wenn man die Welt sich selbst überläßt, dann herrscht das »Gesetz der Fische«: Die Großen fressen die Kleinen. Die Aufgabe des Herrschers ist es, »die Gerechtigkeit an die Stelle des Unrechts zu setzen in der Feuerinsel«.³³ Der Ausdruck »Feuerinsel« bezeichnet offenbar den »Naturzustand« einer Welt, die der Gravitation zur Auflösung überlassen ist und erst durch den König und seine Herrschaftsausübung – durch das Setzen der *Ma'at* an die Stelle von *Isfet* – bewohnbar gemacht werden muß. Nur in einer im Sinne der *Ma'at* »vereindeutigten« Welt ist Vertrauen, Zusammenleben, Gemeinschaft, Kultur möglich. Deshalb ist es die Pflicht des Königs, auch den *Sachmet*-Aspekt zu verkörpern und gegen die Kräfte der Zerstörung mit unterschiedener Gewalt vorzugehen. Vertrauen läßt sich nur durch Stärke erzeugen.

In ihrer Doppelgesichtigkeit entspricht die herrscherliche Macht der Ambivalenz der Welt, die infolge jener urzeitlichen Katastrophe ihre ursprüngliche Eindeutigkeit verloren hat. Mit der Trennung von Menschen und Göttern, Himmel und Erde, kamen der Tod, der Krieg und das Böse in die Welt. Seitdem gibt es den Staat und mit ihm die Gewalt, derer es bedarf, um die Ordnung der Schöpfung, die sich nun nicht mehr in widerstandsloser Selbstdurchsetzung behaupten kann, gegen die Tendenz zum Zerfall aufrechtzuerhalten.

2.3. Tötungsermächtigung und Tötungshemmung

Die Strafgewalt des Königs, die das Töten einschließt, heißt *b3w*; es handelt sich um den Plural eines Wortes *Ba*, das wir mit »Seele« übersetzen. Gemeint ist eine Macht, die sich in gewaltigen Wirkungen manifestiert, beziehungsweise gewaltige Wirkungen, in denen sich eine unsichtbare Macht manifestiert. Die mächtigste Wirkung ist der Tod, und nur die Macht des Königs oder der Götter darf sie ausüben. Töten ist in Ägypten ein striktes Monopol des Staates (auch wenn in Zwischenzeiten die Gaufürsten es für sich in Anspruch nehmen). Die Todesstrafe kann nur vom König verhängt werden, und es wird ihm dabei äußerste Zurückhaltung empfohlen. Diese Tötungshemmungen hängen mit der Vorstellung vom *b3* zusammen. Hatte nach der Vor-

³³ Pyr 265.

stellung des Alten Reichs nur der König einen *b3*, der nach dem Tode die Erde verließ und zum Himmel aufstieg, so setzte sich nach dem Zerfall des Alten Reichs diese Vorstellung allgemein in Ägypten durch. Jeder Mensch, so glaubte man jetzt, hat einen *b3* und geht in dieser Gestalt in eine jenseitige Welt hinüber. Angesichts dieser jedem Menschen innewohnenden Macht, seinen Richter im Falle erlittenen Unrechts im Jenseits zu verklagen, darf die Todesstrafe nur in jenen Fällen verhängt werden, wo man sich des göttlichen Einverständnisses, ja Auftrags sicher sein kann. Der entscheidende Text steht in der Lehre für Merikare:

»Hüte dich vor ungerechter Bestrafung,
Töte nicht, denn das kann für dich nicht nützlich sein.
Bestrafe mit Schlägen und mit Gefängnis
dadurch wird das Land wohlgegründet sein.
Außer jedoch den Rebellen, dessen Plan entdeckt worden ist,
denn Gott kennt den Rebellen und Gott straft mit Blut.
[. . .]
Töte keinen, dessen geistige Kraft dir bekannt ist,
mit dem zusammen du die Schriften »gesungen« hast,
der gelesen hat in dem Buch der Prüfung [. . .] vor Gott
und frei schreiten kann an geheimem Ort.
Denn die Seele kehrt zurück an den Ort, den sie kennt
und weicht nicht ab von ihrem Weg von gestern.
Kein Zauber kann sie zurückhalten.
Sie gelangt zu dem, der ihr Wasser spendet.
Die Richter, die den Bedrängten richten,
du weißt, daß sie nicht milde sind
an jenem Tag, an dem dem Elenden Recht gesprochen wird,
in jener Stunde, in der die Vorschrift vollzogen wird.«

[Und so weiter. Es folgt ein längerer Text über das Totengericht, vor dem sich auch der König für seine Handlungsweise zu verantworten hat.]³⁴

Dem entsprechen die im Kapitel 125 des Totenbuchs aufgezählten Gebote, die der Verstorbene vor den Totenrichtern nicht übertreten zu haben beteuert. Hier geht es nicht nur darum, »nicht getötet« beziehungsweise »keinen Menschen getötet zu haben«, sondern sogar darum, keinen Schmerz zugefügt und keine Tränen veranlaßt zu haben.³⁵

In einem Literaturwerk des späten Mittleren Reichs wird von einem Zauberer namens Dedi erzählt, der sich weigert, das Kunststück, für das er berühmt ist, nämlich einen abgeschnittenen Kopf wieder anfü-

³⁴ Volten S. 22–27, P 47–59.

³⁵ Assmann 1990, Kap. 5.

gen zu können, an einem Menschen, einem Gefangenen, vorzuführen. Dem König, der dies von ihm verlangt hat, wagt er entgegenzuhalten:

»Aber doch nicht an einem Menschen,
o Herrscher, mein Herr!
Siehe es ist verboten, solches durchzuführen am »edlen Vieh.«³⁶

Und der König, kein Geringerer als Cheops, lenkt sofort ein und läßt eine Gans bringen. Daß solche Tötungshemmungen alltagsweltlich und noch in viel späterer Zeit wirksam waren, belegen die Prozeßakten über die Haremsverschwörung, der König Ramses III. zum Opfer fiel.³⁷ Die schuldig gesprochenen Rädelsführer werden nicht etwa hingerichtet, sondern zum Selbstmord verurteilt. Diese Tötungshemmungen beruhen auf der Angst vor der Macht des Getöteten, in Gestalt seiner unsterblichen Seele, seines *Ba*, auf die Erde zurückkehren oder vor einem jenseitigen Gericht seine Henker zur Rechenschaft ziehen zu können. Es scheint, als ob der das ägyptische Menschenbild kennzeichnende Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und an das Totengericht auch das politische Handeln des Königs erheblich mitbestimmt hat.

3. Die Rituale des Hasses und die Bändigung des »Außen«

3.1. Apopis, das kosmische Böse

Die Ermächtigung, ja Verpflichtung des Staates zum Töten wird durch eine Bedrohung begründet, die in der ambivalenten Natur des Menschen und der Welt überhaupt gesehen wird. Die Grundlage von Frieden, Ordnung und Sicherheit, die »Gerechtigkeit«, ist in der »gespaltenen« Welt ständig von Auflösung bedroht und nur durch eine Form der Herrschaft aufrechtzuerhalten, die über die tötenden Gewalten, Feuer und Schwert verfügt.³⁸ Diese Verfügungsgewalt (*b3w*) symbolisiert die »zornflammende« Uräusschlange. Nun ist Pharao je-

³⁶ A. M. Blackman: *The Story of King Kheops and the Magicians*, London 1988, S. 10.

³⁷ A. de Buck: *Was Magic Used in the Harem Conspiracy Against Ramesses III?* (P. Rollin and P. Lee), in: *Journal of Egyptian Archaeology* 23 (1937) S. 152–164; H. Goedicke: *The Judicial Papyrus of Turin*, ebd. 49 (1963) S. 71–92.

³⁸ Über die Symbolik von Feuer und Schwert vgl. Hornung 1968.

doch nach ägyptischer Anschauung nur das irdische Abbild des Schöpfergottes und übt eine Herrschaft stellvertretend »auf der Erde der Menschen« aus, die jener im Himmel und als Fortsetzung der Schöpfung ausübt.³⁹ Wir müssen daher auch einen Blick auf diese Vorstellung einer göttlich-kosmischen Herrschaft werfen, in der der Schöpfer- und Sonnengott selbst mit den tödlichen Insignien des Königtums auftritt.

Auch der Sonnengott muß die lebenspendende, Ordnung und Frieden, Sicherheit und »Sinn« gewährende Gerechtigkeit, die er mit seinem Licht verbreitet, gegen eine allgegenwärtige Bedrohung durchsetzen. Auch seine Herrschaft besteht nicht unangefochten. Der Kosmos, den sich der Ägypter als einen gelingenden *Prozeß* – und weniger als einen wohleingerichteten *Raum* – denkt, muß gegen die Widerstände, die »Gravitation« des Chaos und des Bösen unablässig durchgesetzt und in Gang gehalten werden. Der Sonnenlauf ist kein »perpetuum mobile«, sondern eine fortwährende Anstrengung, ein ständiger Sieg der Gerechtigkeit. Dieses dramatische Weltbild verlängert die ideologischen Grundlagen des ägyptischen Staates ins Kosmische. So erscheint dann der Staat als die Verlängerung des kosmischen Schöpfungs- und Inanghaltungswerkes ins Irdisch-Politische.

Der Schöpfer- und Sonnengott hat die von ihm geschaffene Ordnung gegen einen Feind durchzusetzen, der sie in der Gestalt eines riesigen Wasserdrachens bedroht.⁴⁰ In auffallendem Unterschied aber zu babylonischen und westsemitischen Schöpfungsmythen findet diese Auseinandersetzung nicht in Form eines uranfänglichen Schöpfungsaktes statt, sondern in der Form einer unablässigen und unabschließbaren Auseinandersetzung. Die uranfängliche Schöpfung vollzog sich dagegen nach ägyptischer Vorstellung in der Form einer vollkommen konfliktlosen Selbstentfaltung des präexistenten Urgottes Atum in die differenzierte Vielheit der Existenz.⁴¹ Das Böse und damit das Chaos

³⁹ Vgl. hierzu J. Assmann: Der König als Sonnenpriester, Glückstadt 1970, S. 22. 35. 58–65; ders. 1990, S. 205–212.

⁴⁰ Vgl. hierzu Brunner.

⁴¹ Allerdings gibt es Gegenbeispiele, die nicht verschwiegen seien. So trägt der Kampf, den der Sonnengott gegen Apopis zu bestehen hat, zuweilen kosmogonische Züge, vor allem dann, wenn er mit dem Begriff *msw Bdšt* »die Kinder der Ohnmächtigen« in Verbindung gebracht wird. Chr. Leitz hat in einer noch unpublizierten Arbeit über die Tagewählerei-Kalender zeigen können, daß es sich bei diesen *msw Bdšt* um Verkörperungen des Ur-Chaos handelt, das heißt negativ konnotierte Sonderformen der heliopolitanischen Achtheit, die dem zwischen ihnen auf dem Urhügel entstehenden Son-

im Sinne einer Gravitation zum Zerfall und zur »Entropie« (Balandier) kam erst nachträglich in die Welt, infolge jener »Spaltung«, von der schon mehrfach die Rede war. Nun erst trat der Wasserdrache Apopis dem Sonnengott entgegen und gewann die Welt ihre dualistische beziehungsweise ambivalente Struktur, die das dramatische Weltbild der Ägypter kennzeichnet. Damit ging »Schöpfung« in »Herrschaft« über, in das Werk der Inganghaltung, dem der Sonnenlauf dient. In der gespaltenen Welt manifestieren sich die kosmogonischen Energien nicht mehr ausschließlich positiv und lebenspendend. Um das Leben erhalten zu können, müssen sie das Chaos bekämpfen.

Diesem Kampf schauen die Menschen nicht gleichgültig zu, denn von seinem Ausgang hängt ihr Wohlergehen ab. Der Sonnenlauf wird daher auf Erden mit Riten begleitet, die einen doppelten Sinn haben: den Sonnengott zu preisen und Apopis zu bekämpfen. »Man jubelt der Uräusschlange zu und speit auf Apopis« lehrt der weise Amenemope.⁴² Mit Jubeln allein ist es nicht getan. Die Ambivalenz der gespaltenen Welt prägt sich in diesen Riten zur Unterstützung des Sonnenlaufs in einer ambivalenten Affektmodellierung aus. Dem Sonnengott gelten Liebe, Entzücken, hingerissene Bewunderung, dem Apopis dagegen Haß, Abscheu, blanke Vernichtungswut.

Eines dieser Haßrituale gegen Apopis ist uns erhalten. Es handelt sich um einen für ägyptische Verhältnisse auffallend umfangreichen Text (zweiundfünfzig Seiten autographierter Hieroglyphentext in der Edition Faulkner)⁴³ und eine wahre Orgie an gewalttätigen Vernichtungssphantasien, die sich aber nicht auf einen irdischen, politischen Feind, sondern gegen ein Wachsbild des kosmischen Feindes richten, das in jeder erdenklichen Weise malträtiert und schließlich im Feuer vernichtet wird. Der erste Spruch wird rezitiert, »auf Apopis zu spucken«, der zweite, »die Harpune zu nehmen, um Apopis zu treffen«, der dritte, »Apopis zu binden«, der vierte, »das Messer zu nehmen, um Apopis zu stechen«, der fünfte, »Feuer an Apopis zu legen«, der sechste, »Apopis ins Feuer zu werfen« und so weiter. Es handelt sich um endlose

nengott Widerstand leisten. J. P. Allen assoziiert wie Leitz die »Kinder der Ohnmächtigen« mit den Acht Urgöttern von Hermupolis und mit Apopis (Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts [= Yale Egyptological Studies, Bd. 2], Yale 1988, S. 70, Anm. 118).

⁴² pBM 10474, x, 19–20.

⁴³ R. O. Faulkner: The Papyrus Bremner Rhind (B. M. No. 10188) (= Bibliotheca Aegyptiaca, Bd. 3), Brüssel 1933, S. 42–93.

Tiraden des Hasses und Vernichtungswunschs, die gegen den kosmischen Feind geschleudert werden. Das Ganze soll morgens, mittags, abends, nachts, sogar alle Stunden rezitiert werden, natürlich auch an den hohen Festtagen, und auch bei Bedarf, das heißt bei Sturm, Bewölkung, Unwetter, wenn sich der Osthimmel rötet oder ein Gewitter aufzieht. Auf diese Weise wird der Sonnenfeind abgewehrt und der Sonnenlauf in Gang gehalten.

Der ganze Text ist aber durchgängig auf dem Parallelismus von Kosmos und Königtum aufgebaut. Was Pharao dem Sonnenfeind antut, wird gleichermaßen den Feinden Pharaos angetan. »Komm zu Pharao, Re, fälle ihm seine Feinde wie er dir Apopis gefällt und dir den Böartigen bestraft hat«⁴⁴ »siehe, Pharao vertreibt dir alle deine Feinde, Re, vertreibe du auch alle seine Feinde unter Lebenden und Toten«⁴⁵. Alle Kampfhandlungen von Göttern, die am Kampf gegen Apopis teilnehmen, um ihn mit Schwert und Feuer zu vernichten, richten sich gleichzeitig auch gegen die Feinde Pharaos. Horus nimmt seine Harpune von Erz, um die Köpfe der Feinde des Re und die Köpfe der Feinde Pharaos zu zerschmettern,⁴⁶ die Schlächter nehmen ihre Messer, um die Feinde des Re zu fällen, um die Feinde Pharaos zu fällen⁴⁷ – so ist völlig klar, daß dieses Vernichtungsritual zugleich mit der kosmischen auch die politische »Wohlfahrt« befördert und mit dem Sonnenlauf auch die pharaonische Herrschaft in Gang hält. Daher die Furcht, daß die äußeren und inneren Feinde die Oberhand gewinnen, wenn die Wachsfigur des Apopisdrachens einmal nicht vorschriftsmäßig maltreatiert wird:

»Wenn man die Osiris-Zeremonien vernachlässigt
zu ihrer Zeit an diesem Ort . . .
dann wird das Land seiner Gesetze beraubt sein
und der Pöbel wird seine Oberen im Stich lassen
und es gibt keine Befehle für die Menge.
Wenn man den Feind nicht köpft, den man vor sich hat
aus Wachs, auf Papyrus oder aus Holz nach den Vorschriften des Rituals,
dann werden sich die Fremdländer gegen Ägypten empören
und Bürgerkrieg und Revolution im ganzen Land entstehen.
Man wird auf den König in seinem Palast nicht hören

⁴⁴ pBM 10188, 22.4.

⁴⁵ pBM 10188, 22.6.

⁴⁶ Ebd. Spruch 2.

⁴⁷ Ebd. Spruch 4.

und das Land wird seiner Schutzwehr beraubt sein.«⁴⁸

Diese Art von symbolischer Gewalt spielt im ägyptischen Kult eine gewaltige Rolle, und sie wird immer dominierender in dem Maße, wie das ägyptische Gefährdungsbewußtsein wächst.⁴⁹ Mit der wachsenden Verteufelung des Seth rückt die politische Dimension des »Feindes« immer mehr in den Vordergrund. Seth wird in dieser Eigenschaft geradezu »der Meder« genannt. Die symbolische Gewalt, die in den Tempelritualen ausagiert wird, hilft dem Ägypter der Spätzeit, die Erfahrung der Fremdherrschaft zu verarbeiten, das heißt, die kognitive Dissonanz aufzulösen, die ein Ausländer auf dem Pharaonthron für ihn bedeutet haben muß.

In diesen Riten verschwimmen aber die Grenzen zu den allgemeinen Opferriten. Denn in Ägypten symbolisiert das Opfer, ganz im Gegensatz zu dem Sinn, der sich im Vorderen Orient, in Israel und Griechenland mit dem Opfer verbindet,⁵⁰ die Ausübung legitimer politischer Gewalt, das heißt die Verfolgung, Bestrafung und Vernichtung der Feinde Pharaos.

3.2. Politischer Abwehrzauber: Haß gegen Haß

Magische Vernichtungsrituale gibt es aber nicht nur gegen Götterfeinde als Teil des Tempelkults, sondern auch gegen die politischen Feinde Pharaos. Dazu gehört der Ritus des »Zerbrechens der roten Töpfe«, der sich schon früh von seiner ursprünglichen Funktion als Schlußritus zur königlichen Totenspeisung abgelöst und zu einem eigenen Ritual verselbständigt hat.⁵¹ Zu diesem Ritual gehört das Korpus der Ächtungstexte. Man kennt heute zwei größere Fundkomplexe mit Gefäßscherben des Mittleren Reichs, die mit den Namen von Feinden beschriftet sind. Ihr Erhaltungszustand deutet darauf hin, daß sie künstlich zerschlagen wurden. Seit der Erstpublikation durch K. Sethe⁵² ist man sich

⁴⁸ pJumilhac, hrsg. v. J. Vandier: *Le Papyrus Jumilhac*, Paris 1969, S. 129f.; Assmann (wie Anm. 20) S. 285f.

⁴⁹ Vgl. H. Brunner: *Gefährdungsbewußtsein*, in: *Lexikon der Ägyptologie II*, Wiesbaden 1977, S. 479–83.

⁵⁰ Siehe hierzu W. Burkert: *Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen* (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Bd. 32), Berlin 1972; ders.: *Anthropologie des religiösen Opfers*, München 1983; *Le sacrifice dans l'antiquité* (= *Entretiens de la Fondation Hardt*, Bd. 27), Genève 1981.

⁵¹ J. v. Dijk: *Zerbrechen der roten Töpfe*, in: *Lexikon der Ägyptologie* (wie Anm. 49) VI, 1986, S. 1389–1396.

einig, daß dies im Zusammenhang des Rituals des »Zerbrechens der roten Töpfe« geschehen sein muß. Schon in der fünften⁵³ und sechsten Dynastie⁵⁴ und dann durch alle Epochen der ägyptischen Geschichte hindurch bis in die Spätzeit sind aber Funde belegt, die entsprechende Texte nicht auf Gefäßscherben, sondern auf Figurinen aufweisen.⁵⁵ Diese Funde müssen im Zusammenhang eines Rituals stehen, das genau denselben Sinn wie das »Zerbrechen der roten Töpfe« hat, aber anders durchgeführt wurde. Über den Ritus ist so gut wie nichts bekannt. Die Figurinen fanden sich meist in Töpfen aus gebranntem Ton, zweimal auch in einem Sarg⁵⁶ waren also regelrecht bestattet. Die Texte entsprechen denen auf den Tonscherben. Sie nennen die Zielgruppe, gegen die der Ritus gerichtet war: Fremdländische Fürsten mit ihrem Gefolge sowie

»alle Ägypter: Männer, Eunuchen, Frauen und Beamte . . .
die rebellieren, Ränke spinnen oder kämpfen werden,
die auf Rebellion oder Kampf sinnen, jeder Rebell, der auf Rebellion sinnt
in diesem ganzen Land«.

Auch in der abschließenden Aufzählung »böser Dinge«, die vom Bann des Ächtungsritus getroffen werden sollen, spielen Reden, Gedanken, Pläne, Träume, also Böses im Bereich der Sprache und der Imagination, eine wichtigere Rolle als die Taten:

»Alle schlechten Worte, alle schlechte Rede, alle schlechte Schmähung,
alle schlechten Gedanken, alle schlechten Ränke,
aller böser Kampf, jede böse Störung,
alle schlechten Pläne, alle schlechten Dinge,
alle schlechten Träume, jeder schlechter Schlaf.«

Der Ritus soll eine magische Kontrolle ausüben über das anderweitig schlechthin Unkontrollierbare: das Bild Pharaos in den Reden, Gedanken und selbst Träumen seiner Untertanen.

⁵² K. Sethe: Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reichs (= Abh. der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1926,5), Berlin 1926. Der Mirgissa-Fund ist noch unpubliziert, vgl. G. Posener: Les textes d'envoûtement de Mirgissa, in: Syria 43 (1966) S. 277–287.

⁵³ Holzfigürchen aus Abusir und Giza, s. G. Posener: Cinq Figurines d'envoûtement, Kairo 1987, S. 2, Anm. 1 und 2.

⁵⁴ A. M. Abu Bakr u. J. Osing: Ächtungstexte aus dem Alten Reich, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts in Kairo 29 (1973) S. 97–133; J. Osing: Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II)«, ebd. 32 (1976) S. 133–185.

⁵⁵ Posener (wie Anm. 53) S. 1–6.

⁵⁶ Ebd. S. 3 mit Anm. 3 und 4.

Im Tempelkult der Ptolemäerzeit gibt es eine Gruppe von Riten mit dem Fangnetz, die genau dieselbe Zielgruppe im Visier haben wie die Ächtungstexte.⁵⁷

»Das Buch, die Pat einzuschüchtern und alle Länder sowie die Flach- und Bergländer aller Fremdländer unter die Sohlen Pharaos zu geben. Zu sprechen beim Zurückscheuchen und Verfluchen⁵⁸ von vier Feinden, deren Name auf ihre Brust geschrieben ist mit frischer Tinte. In die Flamme zu werfen.

Zu sprechen [. . .] Sie seien eingeschüchtert [beziehungsweise im Netz gefangen], die Tapferen, die aufständischen Häuptlinge, die Fürsten aller Länder der Asiaten, alle ihre Großen, alle ihre Beamten, alle ihre Soldaten, alle ihre Zauberer, alle ihre Zauberinnen, die bei ihnen sind [und so weiter].«⁵⁹

Auch diese Riten verwenden Figurinen (aus Wachs) und wenden sich an das Innere. »Er (Horus) wird eure Herzen fortschleppen«⁶⁰ (*jth*, vielleicht im Wortspiel mit, oder als Schreibung von, *rth* »einschüchtern«). *Rth* heißt »einschüchtern, in Furcht versetzen«, und hat häufig »die Herzen« als Objekt.⁶¹

Zu den apotropäischen Figurenriten gehören auch die von Schott 1930 publizierten »drei Sprüche gegen Feinde« aus dem späten pBM 10081.⁶² Auch sie gelten der Angst vor übler Rede und sollen

»alle lebenden Mänder versiegeln,
die gegen den König redeten mit irgendwelchen bösen »roten« Worten⁶³
und was sie Böses und Schlechtes planen, gegen ihn zu sagen bei Nacht und bei Tag, in jeder Stunde jeden Tages«.

Diese Sprüche sind über einer Wachs- oder Tonfigur zu rezitieren:

»Zu sprechen über der Statuette eines Rebellen,

⁵⁷ M. Alliot: Les rites de la chasse au filet, aux temples de Karnak, d'Edfou et d'Esneh, in: *Revue d'Égyptologie* 5 (1946) S. 57–118.

⁵⁸ Alliot nimmt *snt* als Objekt von *hm* und übersetzt »repousser l'attaque« (ebd. S. 62); *snt* hat aber eher die Bedeutung »schmähen, lästern, fluchen«, wäre also in Alliot's Konstruktion wiederzugeben als »die Schmähere der vier Feinde zurückscheuchen«.

⁵⁹ Edfou VI, 235.1; Alliot ebd. S. 61–63.

⁶⁰ Edfou VI, 235.2; Alliot ebd. S. 64.

⁶¹ A. Erman u. H. Grapow: Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Berlin 1928–1963, Bd. 2, S. 460, 1–6.

⁶² S. Schott: Drei Sprüche gegen Feinde, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 65 (1930) S. 35–42.

⁶³ Schott verweist auf die Parallelen im Apophisbuch 28,14 und 32,11 (ebd. S. 38, Anm. 1).

gemacht aus Wachs oder Ton, nebst einem Papyrusblatt, auf dem sein Name geschrieben ist sowie die Namen seines Vaters und seiner Mutter, in frischer Tinte.«⁶⁴

An dieser Beschreibung der möglichen Feinde Pharaos sind zwei Dinge in unserem Zusammenhang bemerkenswert:

1) Die Gefahr, die man mit diesen Riten abzuwehren sucht, droht von außen wie von innen; Ausländer werden mit Ägyptern, Feinde mit Rebellen auf eine Stufe gestellt.

2) Die Feindschaft oder Rebellion ist latent: Sie besteht entweder in Gedanken oder sie liegt in der Zukunft. Daraus ergeben sich im Licht unserer Unterscheidung von »Zorn« und »Haß« einige wichtige Folgerungen. Der »gerechte Zorn« wendet sich gegen manifestes Unrecht, aber niemals gegen latente Gedanken, Pläne und Einstellungen. Hier haben wir es vielmehr eindeutig mit Haß zu tun. Haß richtet sich auch und ganz besonders gegen den unterstellten Haß auf der Gegenseite. Die Riten agieren den Haß aus gegen diejenigen, die den König »hasen in ihrem Herzen«.

Was die Gewaltandrohung des Königtums angeht, wird zwischen »innen« und »außen«, Ägyptern und Nichtägyptern, kein grundsätzlicher Unterschied gemacht. Der Haß, vor dem diese Riten den König schützen sollen, wird grundsätzlich allen unterstellt, Ausländern und Ägyptern, Vasallen und Untertanen. Es geht hier also nicht um Gruppensolidarität und Fremdenablehnung. Die Quelle dieser Gewalt ist nicht die Dynamik der Gruppenbildung, sondern der pharaonische Herrschaftsanspruch. Nach ägyptischer Auffassung gibt es keine Herrschaft ohne Rebellion, so wie es kein Licht gibt ohne Finsternis. So wie die Sonne nicht auskommt ohne vernichtende Glut, so kommt auch das Königtum nicht aus ohne symbolische und reale Gewalt, ohne Disposition zum Töten.

Wir haben es hier offensichtlich mit einer anderen Art von Disposition zum Töten beziehungsweise Aggressivität zu tun als derjenigen, die C. Schmitt für ein Kennzeichen des Politischen hält. Sie ist weniger politisch als kosmologisch fundiert. Ihre Quelle ist nicht die Dynamik der »Pseudospeziation«, der Ausbildung einer in der natürlichen Speziation nicht verankerten und daher auch biologisch nicht vererbaren kollektiven »Eigenart«, die es aufrechtzuerhalten, zu verteidigen und

⁶⁴ Ebd. S. 41.

gegebenenfalls durch Oktroy auszuweiten gilt. Demgegenüber stellt das ägyptische Modell offenbar eine andere Form von Aggressivität dar, die sich nicht auf soziale Kategorien wie Identität, Ehre, Prestige bezieht, sondern auf so etwas wie die Struktur der Welt. Aggressivität wird hier den Eigenschaften der Welt zugerechnet, auf die auch der Mensch nicht verzichten kann, wenn er in der Welt bestehen will, ja die, auch wenn sie negativ bewertet werden, zum Fortbestand der Welt selbst unverzichtbar sind. Eine identitätsbezogene Aggressivität stellt den Unterschied zwischen äußeren Feinden und inneren Rebellen in den Vordergrund. Die Strafgewalt des Pharaos richtet sich jedoch ebenso gegen den Rebellen von innen wie gegen den Feind von außen. Und da sie »die Welt« insgesamt im Visier hat, wird dieser Unterschied gar nicht gemacht. Alle Feinde sind eo ipso Rebellen, ob sie nun von innen oder von außen kommen. Für diese Form möchte ich den Begriff der »kosmologischen Aggressivität« vorschlagen. Sie entspringt nicht der Dynamik der Gruppenbildung, sondern ergibt sich aus dem ägyptischen Weltbild und der damit verbundenen Logik der Herrschaft. Nach ägyptischer Auffassung setzt sich jeder Herrschaftsanspruch in der »gespaltenen Welt« dem Haß aus. Herrschaft ohne Rebellion ist undenkbar, sie ist mit der Errichtung eines Herrschaftsanspruchs zumindest als Möglichkeit automatisch gegeben.

3.3. Draußenhalten und unterwerfen

Die kosmologisch und anthropologisch begründete Aggressivität des Königtums, sein »*Sachmet*-Aspekt«, wird in der politischen Ikonographie Ägyptens in einer Bilderwelt entfaltet, die an Gewalttätigkeit nichts zu wünschen übrig läßt (allerdings muß hinzugefügt werden, daß in allen Königstexten aller Epochen die friedlichen Aspekte überwiegen). Trotzdem gibt es keinen König, der es sich hätte leisten können, auf die Raubtierhaftigkeit des kanonisierten Königsbildes zu verzichten. Selbst Echnaton hat sich in Karnak in gigantischem Maßstab beim Erschlagen der Feinde darstellen lassen. Der König ist nicht nur Falke, Löwe und Wildstier, sondern sogar Krokodil in der Verkörperung dieser tödlichen Gewalt. So »zeigt« ihn der Gott den Fremdvölkern, in der »Poetischen Stele« Thutmosis' III., unter anderem als Jungstier, Krokodil, Löwen, Falken und Schakal.

»Ich bin gekommen, dich das Westland zertreten zu lassen,
Kreta und Zypern stehen unter der Furcht vor dir.
Ich zeige ihnen deine Majestät als Jungstier,
mit festem Herzen und spitzen Hörnern, den man nicht angreifen kann.

Ich bin gekommen, dich die Nordländer zertreten zu lassen;
die Länder von Mitanni zittern aus Furcht vor dir.
Ich zeige ihnen deine Majestät als Krokodil,
den Herrn der Furchtbarkeit im Wasser, den man nicht angreifen kann.

...

Ich bin gekommen, dich die Libyer zertreten zu lassen,
die Länder der Äthiopen sind der Gewalt deines Zorns (*b3w*) anheim-
gegeben.

Ich zeige ihnen deine Majestät als wilden Löwen,
wie du sie zu Leichen machst in ihren Tälern.

Ich bin gekommen, dich die Enden der Erde [= Norden] zertreten zu lassen,
was der Ozean umkreist, ist gebündelt in deiner Faust.
Ich zeige ihnen deine Majestät als »Herrn des Flügels,
der packt, was er erspäht, nach seinem Belieben.

Ich bin gekommen, dich zertreten zu lassen, die am Anfang [= Süden] der
Erde wohnen,
dich die Nomaden als Kriegsgefangene fesseln zu lassen.
Ich zeige ihnen deine Majestät als oberägyptischen Schakal,
den Herrn der Schnelligkeit, den Läufer, der die beiden Länder durch-
zieht.«⁶⁵

Das Krokodil gilt sonst den Ägyptern als Inbegriff jener Eigenschaften, die er bei seinen Mitmenschen verabscheut: Gier, Aggressivität, Brutalität. Als kosmische Eigenschaft aber ist es ihm heilig. Der Krokodilgott Sobek ist alles andere als ein Gegengott, ebensowenig wie übrigens auch die löwinnengestaltige Göttin Sachmet.

Die Bilder sprechen eine ebenso eindeutige Sprache. Auf der Narmerpalette manifestiert sich das ägyptische Königtum gleich bei seinem Eintritt in die Geschichte mit einem Akt strafender Gewalt. Dargestellt wird der erste Reichseiniger beim Erschlagen eines Feindes und bei der triumphalen Besichtigung zehn erschlagener Fürsten, denen ihre Köpfe zwischen die Füße gelegt sind, eine auch sonst zu belegende Hinrichtungsform. Anderthalb bis zwei Jahrtausende jünger sind Darstellungen der Unterwelt, in denen es den Götterfeinden ebenso ergeht.⁶⁶ Die

⁶⁵ Aus J. Assmann: *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975, Nr. 233, S. 485ff., V. 56–79; Text: *Urkunden IV* (wie Anm. 25) S. 610–624.

⁶⁶ Hornung 1968, S. 19 und Taf. IIIb.

Durchsetzung der *Ma'at*, der gerechten Ordnung als Grundlage einer vertrauenswürdigen und bewohnbaren Welt, schreckt vor dem Töten nicht zurück, sondern stellt im Gegenteil seine Entschlossenheit zum Töten betont zur Schau.⁶⁷

Dies alles aber, Bilder wie Inschriften, gehört in den Bereich einer offiziellen Repräsentation (»Propaganda«, wie N. Grimal in einer neueren Veröffentlichung geradezu sagt), deren Wirklichkeitsbezug grundsätzlich problematisch ist. In dieser Sphäre ist es zum Beispiel gang und gäbe, ältere Texte und Darstellungen zu kopieren, so als habe man dieselben Taten vollbracht, dieselben historischen Ereignisse zu berichten. Es geht offensichtlich nicht um Dokumentation, sondern um Repräsentation, um die Zurschaustellung eines Königsbildes, dessen aggressive und gewalttätige Züge die Rebellen in Schach halten und damit den Schutz der Getreuen garantieren sollen. Die Praxis mag ganz anders ausgesehen haben.

Der Realitätsbezug dieser Bilder entspricht offenbar dem der Ächtungstexte und Feindfigurinen. Es handelt sich um ikonische Verfluchungen, die die umwohnenden Völkernschaften gewissermaßen prophylaktisch unter den Bann einer virtuellen Vernichtung stellen. Der Fluch ist ein zentrales Instrument altorientalischer Außenpolitik. Alle Verträge mußten mit einem heiligen Eid besiegelt werden, dessen Bruch die furchtbarsten Sanktionen nach sich zog. Diese Sanktionen wurden in der Form von Verfluchungen explizit ausgemalt. Der eindrucksvollste Text dieser Art besiegelt im Deuteronomium (Kapitel 28) den zwischen Jahwe und Israel geschlossenen Vertrag. Diese Flüche haben die Struktur potentiell-performativer Sätze: Sie verwirklichen sich automatisch, aber nur unter bestimmten Bedingungen.⁶⁸ Derselbe potentiell-performative Realitätsbezug scheint für diese Bilder zu gelten. Die dargestellte Tötung ist nicht als Dokumentation einer vollzogenen Tat zu verstehen, sondern als eine Drohung, die sich unter

⁶⁷ Daß es auch im Neuen Reich, das man sich gerne aufgeklärt und human vorstellt, nicht wesentlich zurückhaltender zugegangen sein mag, scheinen die Reliefs zu bezeugen, die das Zählen der den Gefallenen abgeschnittenen Hände und Phallen darstellen. Die Ausdehnung der bürokratischen Registrierwut der ägyptischen Schreiber auch auf die Schlachtfelder und deren blutige Überreste hat etwas Gespenstisches, aber trotzdem mag man an der Faktizität des Dargestellten nicht recht zweifeln. Offenbar wird die Größe eines militärischen Erfolges nach der Menge der erschlagenen Feinde bemessen, kam es also bei der Kriegführung aufs Töten an.

⁶⁸ Vgl. hierzu Assmann 1992. Für eine Anthologie mesopotamischer Verfluchungen s. F. Pomponio: *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*, Brescia 1990.

bestimmten Bedingungen in der Art der Vertragsflüche verwirklicht. Wir müssen die Thematik dieser Bilder daher als symbolische Handlungen der Bannung, also des magischen Draußenhaltens einstufen und nicht als Akte der Unterwerfung, die ja eine Einbeziehung in die ägyptische Welt bedeuten würde.

Dieselbe magische Einstellung zur Wirklichkeit spricht aus dem eigentümlichen Sprachgebrauch, der Fremde stereotyp als »elende Feinde« bezeichnet, auch wenn zu den so bezeichneten Ethnien freundschaftliche, durch Verträge und politische Heiraten befestigte Bande bestehen. Der Sprachgebrauch entspricht einem Weltbild, das im Neuen Reich durch die Öffnung Ägyptens nach Asien hin überholt ist, aber die politische Praxis des Alten und Mittleren Reichs bestimmt.

In diesem Weltbild wird Ägypten der geordneten Welt gleichgesetzt, die vom Sonnengott geschaffen wurde und in der der König *Ma'at* an die Stelle der *Isfet* setzt. Die umwohnenden Stämme sind Asoziale; es kommt weder darauf an, sie zu vernichten, noch, sie zu Ägyptern zu konvertieren; entscheidend ist vielmehr, sie draußen zu halten. So charakterisiert etwa die Lehre für Merikare den Asiaten:

»Der elende Asiat, der ist wahrhaftig geplagt
wegen des Orts, an dem er lebt:
dürftig an Wasser,
unzugänglich trotz der Menge der Wege dorthin,
hart durch die Berge.
Er kann nicht wohnen an einem Platz,
Nahrungsmangel treibt seine Füße weiter.
Er ist am Kämpfen seit der Zeit des Horus,
er siegt nicht, doch er kann auch nicht besiegt werden,
denn er kündigt nicht den Kampftag an,
wie ein Räuber, den die Gemeinschaft ausgestoßen hat.«⁶⁹

Dieses Bild des Ausländers ist die Negation jeder Außenpolitik. Man kann sich mit ihm weder verbünden, noch ihn besiegen. Er ist weder Freund noch Feind. Denn der Feind kündigt den Kampftag an. Aber er ist »am Kämpfen« und muß daher in Schach gehalten, abgeschreckt, ausgesperrt werden. So begründet auch Sesostri III. seine Politik gegenüber den Nubiern:

⁶⁹ Merikare ed. Volten S. 47–49, P 91–94. Vgl. dazu P. Seibert: Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer ägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur (= Ägyptologische Abhandlungen, Bd. 17), Wiesbaden 1967, S. 90–94.

Ägypten und die Legitimierung des Tötens

»Ich habe meine Grenze errichtet, indem ich über meine Vorfahren hinaus
nach Süden vorgedrungen bin,
indem ich hinausgegangen bin über das, was mir aufgetragen wurde.
Ich bin ein König, der spricht und handelt,
was mein Herz plant, das geschieht durch meine Hand;
[. . .]
einer, der den Angreifer angreift und schweigt, wenn Ruhe herrscht,
der eine Rede beantwortet entsprechend ihrem Sinn,
denn zu schweigen wenn man angegriffen wurde heißt, den Feind zur
Gewalttätigkeit herausfordern.
Angriff ist Stärke,
Zurückweichen aber bedeutet Schwäche.
Ein Feigling ist, wer sich von seiner Grenze vertreiben läßt.
Der Nubier horcht, um schon auf das Wort hin zu fallen;
ihm antworten heißt, ihn zurückzutreiben.
Greift man ihn an, dann zeigt er den Rücken,
weicht man zurück, dann wird er aggressiv.
Denn es sind keine Menschen, die Respekt verdienen,
sondern Elende sind es mit zerbrochenem Herzen.«⁷⁰

Die Ausländer werden in diesem Weltbild nicht als Partner politischen Handelns wahrgenommen. Sie sind wie wilde und scheue Tiere, die sich auf jeden Angriff hin zurückziehen und auf jeden Rückzug hin vorpreschen und zuschnappen:

»Der Asiat ist das Kroko[dil] an seinem Ufer:
Es schnappt zwar vom vereinsamten Wege
aber es holt nicht vor vom belebten Kai.«⁷¹

Wichtig ist: Der Ausländer ist nicht der Böse, auch nicht der Rebell. Er gehört gar nicht in die durch die Verwirklichung der *Ma'at* geschaffene Rechtslandschaft der geordneten Welt hinein, in der nach Gut und Böse unterschieden werden kann. Er muß abgeschreckt und eingeschüchtert, aber nicht »bestraft« werden.

Dieses Weltbild ist durch die geschichtlichen Entwicklungen der Zweiten Zwischenzeit hinfällig geworden. Die Hyksos haben in Ägypten eine neue Form politischer Reichsorganisation eingeführt mit Souveränitätsbeziehungen zu Vasallenstaaten und vertraglichen Bündnissen, die ein völlig neues Denken erforderlich machten. Durch die Konstitution einer Sphäre außenpolitischen Handelns wird es nötig,

⁷⁰ Stelen Berlin 14753 und 1157, hrsg. v. K. Sethe. *Ägyptische Lesestücke*, ND Darmstadt 1959, S. 83–85; Assmann (wie Anm. 20) S. 255f.

⁷¹ Merikare ed. Volten S. 50f.; Seibert (wie Anm. 69) S. 95–98.

jenes auf Stärke gegründete Vertrauen auch nach außen hin zu verbreiten. Die Vasallen erwarten einen starken Souverän. Diese Erwartung formt das Königsbild, das entsprechend aggressive Züge annimmt. Den locus classicus dieses Bildes haben wir bereits zitiert: die poetische Stele Thutmosis' III. Die Tötungsentschlossenheit des Königs muß nun auch den außenpolitischen Partnern gegenüber mit ganz anderer Deutlichkeit vor Augen geführt werden.

Für den Ägypter ist der Krieg ein notwendiges Übel. Er kennzeichnet den »Naturzustand« einer gefallenen Welt. Der König, der beauftragt ist, in dieser Welt einen Zustand der Harmonie, des Vertrauens und der Gerechtigkeit herzustellen, kann auf Gewalt nicht verzichten. Um des Schutzes der Gerechten willen muß er die Übeltäter mit dem Tode bedrohen.

Bis zum Neuen Reich werden aggressive außenpolitische Aktionen, die sich auf Razzien und Beutezüge beschränken, als Straf- und Einschüchterungsexpeditionen deklariert. Erst im Neuen Reich werden im Zusammenhang internationaler Beziehungen Eroberungskriege geführt. Damit werden die Könige einer Rolle gerecht, die im traditionellen Königsbild nicht angelegt, sondern eher als eine Errungenschaft der Hyksos zu betrachten ist. Ihre Verwirklichung durch Könige wie Thutmosis III., Sethos I. und Ramses II. führt denn auch zu erheblichen innenpolitischen Spannungen. Offenbar gibt es – vermutlich im Priestertum – Kreise, die nach wie vor am traditionellen ägyptozentrischen Weltbild festhalten und entweder Gegenkönige auf den Thron bringen wie Hatschepsut (ein entsprechender Versuch am Ende der achtzehnten Dynastie mit einem hehritischen Prinzen ist gescheitert) oder den König selbst zum Umlenken bewegen wie Ramses II., der von seinem zehnten Regierungsjahr an eine konsequente Friedenspolitik verfolgt.

Das Bild des Kriegshelden wie überhaupt die Gattung des Heldenepos ist der ägyptischen Literatur unbekannt, die entsprechende Überhöhung des Königsbildes hängt mit seiner Pflicht zur *Ma'at*-Verwirklichung zusammen und der Krieg wird im Ganzen als eine typische Mangelerscheinung der gefallenen Welt verabscheut.⁷² Diese Grundeinstellung zum Krieg verhindert zwar nicht, daß mit der Einführung von Streitwagen und Pferdezucht in Ägypten auch eine neue Aristo-

⁷² Himmelskuh ed. Homung, V. 133–9: »Das ist der Ursprung des Gemetzels unter den Menschen.«

kratie mit einer ihr eigenen Ideologie militärischer Bewährung aufkommt und in der Zeit zwischen 1500 und 1200 erheblich an Einfluß gewinnt, ja nach dem Debakel der Amarnazeit sogar den Thron besteigt. Aber sie verhindert, daß diese neue Gedankenwelt das Gesicht der ägyptischen Kultur auf Dauer hat verändern können.

Literatur

1. Zur politischen Theorie

- Assmann, A. und Assmann, J. 1990: Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns, in: Kultur und Konflikt, hrsg. v. J. Assmann u. D. Harth, Frankfurt a. M., S. 11–48.
- Conrad, D. 1990: Der Begriff des Politischen, die Gewalt und Gandhis gewaltlose politische Aktion, in: Kultur und Konflikt, hrsg. v. J. Assmann u. D. Harth, Frankfurt a. M., S. 72–112.
- Eibl-Eibesfeldt, I. 1975: Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung, München.
1976: Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, München.
- Gladigow, B. 1986: Homo publice necans. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens, in: Saeculum 37, S. 150–165.
- Lohfink, N. 1987: Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 2, S. 106–136.
- Meier, H. 1988: Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«. Zu einem Dialog unter Abwesenden, Stuttgart.
- Schmitt, C. 1932: Der Begriff des Politischen, 2. Aufl. Berlin.

2. Zur altägyptischen Kultur

- Assmann, J. 1989: State and Religion in the New Kingdom, in: Religion and Philosophy in Ancient Egypt, hrsg. v. W. K. Simpson, New Haven: Yale University Press, S. 55–88.

- 1990: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München.
- 1992: Inscriptural Violence and the Art of Cursing. A Study of Performative Writing, in: Stanford Literature Review (Spring 1992) S. 43–65.
- Brunner, H. 1983: Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?, in: Saeculum 34, S. 226–234.
- Fecht, G. 1972: Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipuwer (= Abh. Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Heidelberg.
- Hornung, E. 1968: Altägyptische Höllenvorstellungen (= Abh. Sächsische Akademie der Wissenschaften Leipzig, Bd. 59,3), Berlin.
- 1975: Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes, in: Symbolon N. F. 2, S. 49–63.
- 1982: Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen (= Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 46), Göttingen.
- Kemp, B. J. 1989: Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization, London: Routledge.
- Posener, G. 1976: L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire (= Centre des Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Bd. 2,5), Genève: Droz.
- Volten, A. 1945: Zwei altägyptische politische Schriften. Die Lehre für König Merikarê und Die Lehre des Königs Amenemhet (= Analecta Aegyptiaca, Bd. 4), Kopenhagen: Munksgaard.

»DRACHEN DES GEBIRGES«:
FREMDE ALS BEDROHUNG IN MESOPOTAMIEN

WOLFGANG RÖLLIG

»Gutium, Drachen des Gebirges, das die Hand gegen die Götter erhoben hat, das Sumers Königtum in die Berge verschleppt und Sumer mit Feindschaft angefüllt hatte, das dem Gatten die Gattin raubte, das den Eltern die Kinder entriß, das im Lande Haß und Feindschaft zeugte – der Gott Enlil befahl dem Utuhengal, König von Uruk, (dieses Gutium) bis zu seinem Namen hin zu vernichten.«

Die Aussage dieser Inschrift,¹ die die Vertreibung der Fremdherrschaft der Gutäer durch den Sumerer Utuhengal um 2050 v. Chr. in der Art eines Epos feiert, enthält mehrere Stereotypen, die zunächst bei der Charakterisierung zweier Gruppen von Fremden, nämlich der Gutäer und der Amurriter, in der schriftlichen Überlieferung des alten Mesopotamien auftauchen, dann aber auch übertragen werden können. Sie sind gelegentlich anders formuliert, entsprechen sich aber über die Jahrtausende hin so stark, daß sie bestimmte Grundzüge in der allgemeinen Einstellung des Mesopotamiers zu jedem, der nicht vom gleichen Ursprung ist, deutlich hervortreten lassen. Dabei ist zu bedenken, daß Mesopotamien, etwa im Gegensatz zu Ägypten, ein nach außen hin offenes, den Fremden und dem Fremden nicht prinzipiell ablehnend eingestelltes Land war. Da zumindest das südliche Mesopotamien, also das eigentliche Babylonien, extrem rohstoffarm ist, war schon die frühe Hochkultur der Sumerer zur Verwirklichung ihrer wirtschaftlichen Ziele auf Importe zum Beispiel von Metallen beziehungsweise Erzen, von Steinen und Holz angewiesen. Das bedeutete aber ständigen Kontakt mit Nachbarländern, teilweise auch über große Distanzen hinweg, und damit Kontakt zu »fremden«, jedenfalls anders-

¹ F. Thureau-Dangin: La fin de la domination Gutienne, in: *Revue d'Assyriologie* 9 (1912) S. 111–120; ders.: *Notes assyriologiques*, ebd. 10 (1913) S. 93–100; W. H. Ph. Römer: Zur Siegelinschrift des Königs Utuhegal von Unug, in: *Orientalia* 54 (1985) S. 274–288.

artigen Kulturen. Daß dieser Kontakt tatsächlich stattfand, ist schon allein archäologisch erwiesen, da Artefakte aus dem Zweistromland zum Beispiel im Iran gefunden wurden, andererseits im Iran gefertigte Gegenstände in Mesopotamien. Auch die Übernahme von Techniken und Motiven, die noch eine intensivere Einflußnahme als lediglich kurze Kontakte voraussetzt, ist verschiedentlich nachzuweisen, so daß feststeht, daß schon in einem sehr frühen Stadium »Fremde« in den Gesichtskreis der Bewohner Mesopotamiens getreten sein müssen.² Es ist auch keinesfalls so, daß diese gewissermaßen automatisch als Auszugrenzende angesehen worden sind. Trotzdem ist in der altmesopotamischen Geschichte immer wieder der Gegensatz zwischen dem »Bewohner des Landes« und dem »Fremden«, der gleichzeitig als »Feind« empfunden wurde, artikuliert.

1. Land und Fremdland

Es ist auffällig, daß das Sumerische bereits mehrere Wörter für das »Land« besitzt,³ die in der Regel kontrastiv verwendet werden. Da ist einmal *kalam*, ein Wort, das etwa »Heimatland« bezeichnet und das – charakteristisch genug – nur im Singular erscheint. Es kann auch politisch für das »Reich« verwendet werden, solange damit der Zentralbereich gemeint ist. Sobald angrenzende Gebiete einbezogen sind, wird es nicht mehr gebraucht. Der König ist »Hirte des Landes« oder auch »Gottheit seines Landes«. Das Keilschriftzeichen für »Volk« ist mit dem für »Land« ursprünglich verwandt, später identisch.

Daneben gibt es *kur*, das »Fremdland«, das natürlich im Plural vorkommt und – geographisch verständlich – auch das »Bergland« bezeichnet, das im Osten Sumers liegt, so wie das Wort für »Berg« ebenfalls *kur* lauten kann. Es ist wohl ursprünglich nicht negativ besetzt, behält auch später seine neutrale Bedeutung, ist aber politisch in der Regel das »Ausland« auch im Sinne des »Feindlandes«. »König der

² Siehe etwa die Beiträge von H. J. Nissen: The Development of Writing and of Glyptic Art, und von R. Dittmann: Seals, Sealings and Tablets, in: Gamdat Našr. Period or Regional Style? Hrsg. v. U. Finkbeiner u. W. Röllig. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B 62 (1986) S. 316–366.

³ Dazu – mit Belegen – Steiner.

Länder« ist derjenige, der sich fremde Länder unterworfen hat. Es ist wohl auch kein Zufall, daß das Zeichen für »Sklave« oder »Sklavin« jeweils als graphische Komponente auch das Zeichen *KUR* enthalten. Sklaven kamen wahrscheinlich in der Frühzeit ausschließlich aus dem Ausland, Landeskindern wurden nicht versklavt.⁴

Schließlich erscheint noch ein Wort *mada*, das aber ein Lehnwort aus dem akkadischen *mātu(m)* ist, das seinerseits nicht zwischen Heimatland und Fremdland differenziert. Hier gibt es lediglich Oppositionen zu *šadu* »Berg, Hochland« beziehungsweise *eršetu* »Erde« und *qaqqaru* »Land, Gebiet«, die aber zunächst wertneutral sind. Erwähnt werden muß auch eine Opposition von sumerisch *uru* »Stadt« und *eden* »Steppe«, akkadisch *ālu(m)* und *ēru(m)*, Begriffen, die ebenfalls positiv oder negativ besetzt sind. Das erklärt sich leicht daraus, daß die babylonische Kultur zuerst und vor allem eine Stadtkultur ist: Alles – auch kultisch – geordnete und menschlich-zivilisierte Leben spielte sich in den Mauern der Stadt ab, während die Steppe, die Lebenswelt der wilden Tiere, als Chaoswelt und Reich der Dämonen empfunden wurde.

Die Bewohner des eigenen Landes können als »Kinder von ...« bezeichnet werden, oft als *sig gi-gi* »Schwarzköpfige«, eine Bezeichnung, die insofern merkwürdig anmutet, als unserer Kenntnis nach auch die Völker der an Sumer angrenzenden Regionen in der Regel dunkelhaarig waren. Eine scharfe Abgrenzung wird im Bereich der »Menschen« aber offenbar nicht vorgenommen, vermutlich auch wegen der durchaus bewußten Vermischung zwischen verschiedenen Volksgruppen von der Frühzeit an. In der Bezeichnung der Bevölkerung als »Leute von Sumer und Akkad« bleibt die Dichotomie über die Jahrtausende hin gegenwärtig. Trotzdem ist gerade hier festzuhalten, daß dieses Nebeneinander zweier sowohl sprachlich als auch kulturell sehr unterschiedlicher Volksgruppen, nämlich der (nichtsemitischen) Sumerer und der (semitischen) Akkader, soweit wir wissen, nie zu Ausgrenzungen des einen oder des anderen Bevölkerungsteils geführt hat.⁵ Ausgegrenzt werden aber andere Gruppen bald ziemlich scharf.

⁴ Steiner S. 642. – Zur Sklaverei allgemein s. I. Mendelsohn: *Slavery in the Ancient Near East*, New York 1949, und für die babylonische Spätzeit M. A. Dandamaev: *Slavery in Babylonia*, DeKalb 1984.

⁵ Vgl. dazu F. R. Kraus: *Sumerer und Akkader. Ein Problem der altmesopotamischen Geschichte* (= Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Bd. 33,8), Amsterdam 1970, bes. S. 60.

2. Charakterisierung des Fremden

Mit ziemlich feststehenden Stereotypen ausgegrenzt werden vor allem zwei Gruppen: die Gutäer als Bewohner des Berglandes und die Amurriter beziehungsweise Martu-Nomaden. Dabei ist wahrscheinlich, daß diese ethnischen Unterscheidungen zunächst auf konkrete Lebenserfahrungen zurückzuführen sind, die verallgemeinert werden. Bei der Beurteilung des Fremden tritt dann allerdings ein ideologisches Moment hinzu, das dominierend wird.

Die Dichtung »Fluch über Akkade«⁶ verarbeitet den Sturz der Akkade-Dynastie und den Zusammenbruch des ersten semitischen Großreiches. Er wird zurückgeführt auf einen Kultfrevel: die Zerstörung des Ekur, des zentralen Heiligtums des Gottes Enlil in Nippur. Der Gott rächt sich, indem er das Fremdvolk der Gutäer ins Land holt:

»Vom weiten Gebirge ließ er (das heißt Gott Enlil) sie herabkommen, sie, die nicht als ein Volk betrachtet werden, die nicht (als Teil eines) Landes angesehen werden, die Gutäer, die nicht wie ein (rechtes) Volk (religiöse) Bindungen kennen, die (zwar) menschliche Instinkte, aber die Intelligenz des Hundes, das Aussehen von Affen haben . . .«

Sind die Gutäer ein Bergvolk, das offenbar ziemlich fern von den Bewohnern der fruchtbaren Marschen Südmesopotamiens hausten, so gibt es eine ganze Gruppe von Menschen, die in der Nachbarschaft der Städter wohnen und die dennoch ganz ähnlich beurteilt werden: die »Westleute«, die Martu oder Amurriter. Ihre Charakterisierung stammt sogar aus einem Mythos.⁷ Er wurde wahrscheinlich erzählt, um die Integration dieses Gottes als Repräsentant eines Nomadenvolkes semitischer Zunge, aus dem zum Beispiel die Dynastie Hammurabis entsproß, zu rechtfertigen. Der Gott Martu, der in die sonst unbekannte Stadt Inari kommt, wünscht sich Weib und Kind. Er bittet deshalb seine Mutter, ihm eine Frau zu suchen. Es gelingt ihm schließlich, das Wohlwollen des Stadtgottes Numušda zu gewinnen, um dessen Tochter Adgarudu er dann auch wirbt. Eine Freundin warnt die junge Frau mit den Worten:

⁶ Letzte Bearbeitung von J. S. Cooper: *The Curse of Agade*, Baltimore 1983.

⁷ Der Text dieses Mythos ist nur sehr fragmentarisch erhalten und publiziert bei E. Chiera: *Sumerian Epics and Myths* (= *Oriental Institute Publications*, 15), Chicago 1934, Nr. 58; vgl. S. N. Kramer: *Sumerian Mythology* (1944) S. 98–101; A. Falkenstein: *Zur Chronologie der sumerischen Literatur*, in: *Compte Rendu de la 2^e Rencontre Assyriologique Internationale* (1951) S. 12–30, hier S. 16f.

»(Martu ist) ein Mann, der Trüffeln am Gebirgsrande ausgräbt, der das Knie nicht zu beugen weiß, der rohes Fleisch ißt, der zeitlebens kein Haus kennt, der (auch) nach seinem Tode nicht (richtig) bestattet wird.«

Die junge Göttin läßt sich dadurch nicht abschrecken, heiratet den Fremden und gliedert ihn damit ins babylonische Pantheon ein. Ähnliche Stereotypen zur Beschreibung der Amurru-Leute begegnen in verschiedenen Texten altbabylonischer Zeit. Da ist die Rede von den »Amurru, die keine Häuser kennen, die keine Städte kennen, die Tölpel«, die im Hochland wohnen⁸ oder von dem Amurru, »der kein Getreide kennt, der ein Zelt bewohnt, das Wind und Regen in Mitleidenschaft ziehen«⁹.

Die Beschreibung des Fremden, die gelegentlich noch bei anderen nomadischen Gruppen erscheint, die erst später in den Blick der Bewohner Mesopotamiens kommen – genannt seien hier die Sutäer, die Hanäer, die Aramäer –, ist recht ähnlich und an bestimmte Stereotypen gebunden.

a) Die *Sitten* der Fremden sind ungewöhnlich. Sie wohnen nicht in Städten, bauen kein Getreide an,¹⁰ kennen weder Öl noch Milch,¹¹ essen rohes Fleisch. Hier wird von der Warte des »zivilisierten Kulturmenschen« her geurteilt. Ein schönes Beispiel für diese Bewertung der eigenen Zivilisation findet sich auch im Gilgamesch-Epos, wo vom Wildmensch Enkidu, den die Göttin Aruru in der Steppe geschaffen hat, bei seiner Einführung in die Menschenwelt erzählt wird:¹²

»(Die Hirten) setzten ihm Speise vor, er sah genau hin, er schaut und guckt. Enkidu weiß Brot nicht zu essen, Rauschtrank zu trinken ward er nicht gelehrt. Die Dirne tat den Mund auf und sprach zu Enkidu: »Iß das Brot, Enkidu, das gehört zum Leben! Trink den Rauschtrank, wie es Brauch im Lande ist!« Da aß Enkidu, bis er gesättigt war, trank den Rauschtrank – sieben Krüge voll. Da wurde sein Inneres frei und heiter, sein Herz froh-

⁸ W. H. Ph. Römer: Sumerische 'Königshymnen' der Isin-Zeit, Leiden 1965, S. 53f., Z. 271f.

⁹ Martu-Mythos (s. Anm. 7) IV 24. Vgl. auch G. Buccellati: The Amorites of the Ur III Period, Neapel 1966, S. 330ff.

¹⁰ So z. B. auch im Lugalbanda-Epos: C. Wilcke: Das Lugalbandaepos, Wiesbaden 1969, S. 118f.: 304; S. 124f.: 370. Inschrift des Königs Šu-Sin: M. Civil: Šu-Sin's Historical Inscriptions. Collection B, in: Journal of Cuneiform Studies 21 (1969) S. 24–38, hier 31, V 29.

¹¹ Klage über Sumer und Ur, Z. 336f.

¹² Gilg. Taf. II 81ff. nach A. Schott u. W. von Soden: Das Gilgamesch-Epos, Stuttgart 1988, S. 26f.

lockte und sein Antlitz strahlte. Mit Wasser wusch er seinen haarigen Leib, salbte sich mit Öl und wurde dadurch ein Mensch.«

Der Fremde, der die Sitten des Zweistromlandes nicht kennt, ist nach dieser Denkweise eigentlich auch kein Mensch. Er kann durch eine Dirne »domestiziert« werden, oder es bedarf – wie bei Martu – der Heirat mit der Tochter eines Gottes, um ihn in die menschliche Gesellschaft zu integrieren. Sonst erscheint er auch äußerlich fremd, wie ein »Affe«. So wird nochmals von den Gutäern in einem (literarischen) Brief Ibbi-Sins, des letzten Königs der dritten Dynastie von Ur, behauptet, daß Enlil, weil er sein Land Sumer haßte, »Affen, die aus dem Gebirge herabkamen, als Hirten über sein Land erhob.«¹³ Deshalb mag es auch kein Problem gewesen sein, wie mit den Bewohnern der Fremdländer umzugehen war: Als Nicht-Menschen im babylonischen Sinne konnten sie auch problemlos getötet werden.

Die ungewöhnliche Lebensweise wird also sehr rasch zur Stereotype und dürfte mit der Realität nicht immer übereingestimmt haben. Noch die assyrischen Königsinschriften verwenden diese Stereotypen, um fremde Völkerschaften zu kennzeichnen. Sie wohnen im Zelt, in der Steppe, im unzugänglichen Bergland, sie hausen in der Mitte des Meeres, in den Sümpfen – alles Abweichungen vom normalen, das heißt »richtigen« Leben.¹⁴

b) Die *Sprachen* der Fremden sind auffällig oder unverständlich. Die Gutäer werden auch mit Hunden verglichen,¹⁵ wohl auch wegen ihrer unverständlichen Sprache; von den Leuten im Lande des Sipirmena sagt Assurnasirpal II. (884 bis 859 v. Chr.), daß sie »wie Frauen wispern.«¹⁶ Bei Assurbanipal (669 bis 627) wird einmal eine Gesandtschaft aus der Fremde erwähnt, von der es heißt:¹⁷

¹³ A. Falkenstein: Ibbiṣin-Išbi'erra, in: Zeitschrift für Assyriologie 49 (1950) S. 59–79, hier S. 61; C. Wilcke: Drei Phasen des Niedergangs des Reiches von Ur III, ebd. 60 (1970) S. 54–69, hier S. 60, Anm. 18; vgl. auch das Datum des 23. Jahres desselben Königs nach J. Klein: The Reading and Pronunciation of the Sumerian Word for »Monkey«, in: Journal of Cuneiform Studies 31 (1979) S. 149–160, hier S. 153, Anm. 23. – Man wird natürlich sofort an die romantische Erzählung »Der Affe als Mensch« von Wilhelm Hauff erinnert, in der die Oberflächlichkeit einer bürgerlichen Gesellschaft ironisch gegeißelt wird, die sich einen Affen als »Neffen« eines Sonderlings aufschwätzen läßt. – Vgl. ferner R. D. Barnett: Monkey Business, in: Journal of the Ancient Near Eastern Society 5 (1973) S. 1–10; S. Dunham: The Monkey in the Middle, in: Zeitschrift für Assyriologie 75 (1985) S. 234–264.

¹⁴ Belege sind gesammelt bei Zaccagnini.

¹⁵ Klage über die Zerstörung von Uruk, s. M. W. Green: The Uruk Lament, in: Journal of the American Oriental Society 104 (1984) S. 253–279, hier S. 253ff., Z. 11 und 20.

»Ein Bote kam an die Grenze. Leute fragten ihn: »Wer bist du, Fremder? Du kommst von einem Land, woher bisher nie ein Bote den Weg zu uns fand.« Sie brachten ihn nach Ninive . . . vor mich. Unter den Sprachen von Ost und West, die Assur in meine Hand gegeben hatte, da war keiner, der seine Sprache kannte. Seine Sprache blieb fremd, so daß niemand seine Botschaft verstand.«

Eine gewisse Freude an der Kuriosität spricht aus diesen Berichten. Auch haben die Schreiber offenbar gern mit Sprachkenntnissen geprotzt, in einer Region mit zahlreichen ganz unterschiedlichen Sprachen und Schriften recht verständlich. Trotzdem blieb natürlich die Sprache ein auffälliges Charakteristikum des Fremden – auch wenn es nicht von vornherein negativ besetzt ist. Aber der fremden Sprache fehlte nach babylonischer Auffassung die rechte Ordnung, sie war keine »Sprache der Harmonie«.¹⁸

c) *Religion und Rechtsordnung* unterscheiden grundsätzlich das eigene Volk vom fremden. Der Amurriter »weiß das Knie nicht zu beugen«, der Gutäer »kennt wie ein rechtes Volk Bindungen nicht«, oder – wie eine Chronik noch unterstreicht – ist jemand, »dem niemals gezeigt wurde, wie man die Gottheit verehrt, der nicht weiß, wie man Riten und Vorschriften richtig befolgt«¹⁹. Das ist nicht verwunderlich, denn selbst von Göttern des Fremdlandes behauptet ein sumerisches Sprichwort: »Die Götter des Berg-/Fremdlandes fressen Menschen; Häuser sind dort nicht gebaut wie die von Menschen, Städte sind dort nicht gebaut wie die von Menschen.«²⁰ Und rund eintausend Jahre später

¹⁶ L. W. King, *The Annals of the Kings of Assyria*, London 1902, S. 321f., II 75f. A. K. Grayson, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Period*, Bd. 2, Toronto 1991, S. 207, übersetzt allerdings »whose (inhabitants) do their hair like women«. Das Verb *šabāru* wird auch vom »Flattern« der Vögel gebraucht; der Zusammenhang mit »Haar« des Verbums *šepēru* ist zumindest problematisch.

¹⁷ A. C. Piepcorn: *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal*, in: *Assyriological Studies* 5 (1933) S. 16: V 1–13, s. M. Cogan u. H. Tadmor: *Gyges and Ashurbanipal*, in: *Orientalia* 46 (1977) S. 65–85, hier S. 68.

¹⁸ Bei Sargon II. (722–705) werden deshalb auch die Unterworfenen »Untertanen mit fremder Sprache, einer Sprechweise ohne Harmonie« genannt, s. H. Winckler: *Die Keilschrifttexte Sargons*, Bd. 1, Leipzig 1889, S. 94f., Z. 86 u. ö.

¹⁹ A. K. Grayson: *Assyrian and Babylonian Chronicles* (= *Texts from Cuneiform Sources*, 5), Locust Valley, NY 1975, S. 149f., Z. 56f.; s. a. F. N. H. al-Rawi: *Tablets from the Sippar Library I. The »Weidner Chronicle«: A Supposititious Royal Letter Concerning a Vision*, in: *Iraq* 52 (1990) S. 1–13, hier S. 6ff., Z. 22. Das äußert sich z. B. darin, daß der für Marduk als Opfer bestimmte gekochte Fisch vor dem Opfer weggenommen und verzehrt wird.

²⁰ B. Alster: *Studies in Sumerian Proverbs* (= *Mesopotamia*, 3), Copenhagen 1975,

rühmt sich Sargon II. von Assyrien (722 bis 705 v. Chr.) einmal im Blick auf die Deportierten:²¹ »Völker der vier Weltgegenden, von fremder Zunge und unterschiedlicher Rede, aus dem Gebirge und vom flachen Lande . . . die ich auf Befehl des Assur, meines Herrn, weggeführt hatte: Durch die Macht meines Szepters machte ich sie botmäßig und ließ sie dort wohnen. Assyrer schickte ich ihnen als Aufseher und Kommandeure, die ihnen gute Sitten lehren konnten und das Dienen vor Göttern und Königen.« Hier wird also zum ersten Male eine Art von Kulturimperialismus propagiert.

Ogleich nach babylonischer Vorstellung durchaus fremde Kulte neben dem eigenen Kult existieren konnten, die Götter der Fremdländer eine Realität waren, war deren Kult eben doch nicht »richtig«. So war zumindest der Anspruch formuliert, gegenüber den Barbaren als Kulturbringer zu erscheinen, allerdings offenbar nicht uneigennützig. Denn das »Dienen vor Göttern und Königen« heißt natürlich: Unterwerfung unter die assyrischen Götter und den König, der im Auftrag dieser Götter Eroberungen durchführte.

Andererseits lehrt eine solche Äußerung auch, daß der Fremde offenbar so verstanden wurde, daß er nicht den Bindungen und Gesetzen verpflichtet war, die in Mesopotamien galten. Dieses Denken führt unweigerlich zu der Meinung, daß jedes Fremdland ein Feindesland ist, ein »Land, das Böses tut«. Insofern sind die Epitheta, die mit Fremdländern zusammen gebraucht werden, meist negativ: »Land der Feindschaft und des Hasses«, »Land der Unbotmäßigkeit«, »Land, das sich nicht beugt, das rebelliert, das bestehende Vereinbarungen bricht«. Auffällig ist, daß zumindest in der Beschreibung der Fremdländer, wie sie von den Assyrem gegeben wird, deren Bewohner auch die Eigeninitiative vermissen lassen. Der Feind ist, zumindest im militärischen Bereich, immer passiv: Furcht vor Assur befällt ihn, Schrecken vor den Waffen des Assyrerkönigs; Unfähigkeit zu Kämpfen resultiert daraus, schließlich Flucht und Vernichtung. Einzig im Bereich der Verteidigung (und bei der Anzettelung eines Aufstandes, des Abfalls von Assyrien) wird der Fremde aktiv. Hier zeigen sich seine bösen, gegen

S. 137f., Z. 271f.; C. Wilcke: Philologische Bemerkungen zum Rat des Šuruppak und Versuch einer neuen Übersetzung, in: Zeitschrift für Assyriologie 68 (1978) S. 196–232, hier S. 211.

²¹ F. H. Weißbach: Zu den Inschriften der Säle im Palaste Sargon's II. von Assyrien, in: Zeitschrift Dt. Morgenländ. Gesellschaft 72 (1918) S. 161–185, hier S. 182, 49–53.

Assur gerichteten Kräfte. Im übrigen scheint Rechtssicherheit auch des Nicht-Fremden selbst im Kernland Babyloniens mehr Fiktion als Realität gewesen zu sein. Ein Sprichwort sagt wohl nicht ohne Grund: »Ein Ortsfremder ist in einer anderen Stadt ein Sklave.«²²

3. *Stadtkultur und Nomadenkultur als Gegenbilder*

Sumerische und babylonische Einstellung gegenüber dem Fremden ist besonders stark vom Kontrast der geordneten Stadtkultur gegenüber der »ohne Ordnung lebenden« Nomadenkultur bestimmt. Festes Haus und Zelt, Ackerbau und »Gerste nicht kennen«, fester Kult und Kultlosigkeit, Rechtssicherheit und Rechtlosigkeit sind die Kategorien, nach denen die Völker eingeteilt werden. Das ist nicht verwunderlich in einer Kultur, deren innerer Zusammenhalt und deren wirtschaftliche Blüte von einem straff organisierten und funktionierenden Staatsgefüge abhängig ist. Der Nomade, der Beduine, der in kleinen Stämmen lebende Bergbewohner mit seinem minimalen Sozialnexus mußte einer solchen Kultur bedrohlich erscheinen – und eigentlich »unmenschlich«.

Sumerische und akkadische Mythen sprechen davon, daß bei der Schöpfung natürlich zunächst Himmel und Erde entstanden. Aber bereits der zweite Schritt war die Trockenlegung des Sumpfes und die Anlage von Städten. Die Stadtkultur ist also die einzige Kultur, die nach babylonischer Auffassung diesen Namen verdient. Sie ist in ihrem äußeren Habitus durch göttliche Schöpfungsakte bestimmt – etwa durch die Erschaffung der Hacke durch Enki – und sie ist in Kult und Ritual in ihrer religiösen und sozialen Ordnung fixiert. Diese kultische Ordnung ist so fest, daß über die Jahrtausende hinweg Gebete und Kultlieder weiterverwendet werden können, deren wesentliche Inhalte nicht verändert sind. Die Fremden aber haben nicht teil an dieser sozialen und kultischen Ordnung. Im Gegenteil: Sie stehen außerhalb und werden deshalb nicht als Partner anerkannt. Nur durch mythische Einschmelzung kann ausnahmsweise eine Integration erfolgen. In der Regel aber stehen die Fremden außerhalb der Ordnung, sind das Ge-

²² W. G. Lambert: *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, S. 259,16f.

genteil von Ordnung, nämlich das Chaos. Es ist auffällig, daß sie so oft das »Bergland« oder die »Steppe« bewohnen. Das ist die Gegenwelt zur geordneten Welt der Stadt. Es ist auch die Welt der wilden Tiere, der Dämonen, des Bereiches von Unheil, Krankheit, Leid und Ungerechtigkeit. Die Fremden werden also auch als solche gegengöttlichen Kräfte verstanden, die Recht und Gerechtigkeit im Lande beseitigen.

Das Chaos muß also, um nicht die Zivilisation zu vernichten, selbst vernichtet werden. So ist die Auseinandersetzung mit dem Nicht-Babylonier nicht nur gerechtfertigt, sondern zum Erhalt der staatlichen Ordnung sogar erforderlich. Und der König ist es, zu dessen Aufgaben diese Bewahrung der staatlichen Ordnung gehört. Er bekämpft den Feind, der in aller Regel ein Fremder ist, und bekämpft in einem Teil der Königsikonographie in der Gestalt des Löwen auch den »Drachen des Gebirges«, der für Sumer Unordnung und Leid bringt. Der Kampf gegen das Böse, gegen den Fremden wird damit zu einem Abbild des Kampfes gegen die die Schöpfung bedrohende Tiamat,²³ die Vernichtung des Feindes zum Erhalt der Schöpfungsordnung. Krieg erhält damit eine mythische Dimension.

Literatur

- Cooper, J. S. 1983: The Curse of Agade, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Fales, F. M. 1982: The Enemy in Assyrian Royal Inscriptions. »The Moral Judgement«, in: Nissen u. Renger, S. 425–435.
- Haas, V. 1980: Die Dämonisierung des Fremden und des Feindes im Alten Orient, in: Rocznik Orientalistyczny 41, S. 37–44.
- Limet, H. 1972: L'étranger dans la société sumérienne, in: Gesellschaftsklassen im Alten Zweistrom-

²³ So ist es wohl kein Zufall, daß in einem mythographisch-historischen Text einmal gesagt wird: »Soldaten mit dem Leib von Höhlen-Vögeln, mit Raben-Gesichtern schufen die großen Götter in einem Land, deren Stadt die Götter bauten. Tiāmat säugte sie, Belet-ilī (die Schöpfergöttin), ihre Mutter, behandelte sie gut. Mitten im Gebirge wuchsen sie auf . . .« S. O. R. Gurney: The Cuthaean Legend of Naram-Sin, in: Anatolian Studies 5 (1955) S. 93–113, hier S. 100, Z. 31ff.; s. Tremper Longman III: Fictional Akkadian Autobiography. A Generic and Comparative Study, Winona Lake 1991, S. 103–117. 228–231.

Fremde als Bedrohung in Mesopotamien

- land und in den angrenzenden Gebieten, hrsg. v. D. O. Edzard (= Abh. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., NF 75), München, S. 123–138.
- Michalowski, P. 1986: Mental Maps and Ideology. Reflections on Subartu, in: *The Origin of Cities in Dry-Farming Syria and Mesopotamia in the Third Millennium B. C.*, hrsg. v. H. Weiss, Guilford, Conn.: Four Quarters, S. 129–156.
- Nissen, H.-J. und Renger, J. (Hrsg.) 1982: *Mesopotamien und seine Nachbarn* (= Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, Bd. 1), Berlin.
- Steiner, G. 1982: Der Gegensatz »eigenes Land« »Ausland, Fremdland, Feindesland« in den Vorstellungen des Alten Orients, in: Nissen u. Renger, S. 633–664.
- Zaccagnini, C. 1982: The Enemy in Assyrian Royal Inscriptions. The »Ethnographic« Description, in: Nissen u. Renger, S. 409–424.

Wolfgang Röllig

»PFLUGSCHAREN ZU SCHWERTERN«:
KRIEG UND ERLÖSUNG
IN DER VORDERASIATISCHEN
RELIGIONSGESCHICHTE

HANS G. KIPPENBERG

»Destruktiver Krieg ist ein Ergebnis
der kulturellen Evolution.«
(I. Eibl-Eibesfeldt)

1. *Einleitung*

Der Berliner Religionshistoriker C. Colpe hat 1984 in zwei Aufsätzen Bezeichnung und Bezeugung des »Heiligen Krieges« einer religionswissenschaftlichen Prüfung unterzogen. Dazu bestand guter Grund, wie sein Ergebnis ausweist. Die Bezeichnung »Heiliger Krieg« steht nämlich in Zusammenhang mit einem bestimmten religionswissenschaftlichen Verständnis von Heiligkeit. Heiligkeit hat dieser Sicht zufolge keinen inneren Bezug zu Moral und Ethik, sondern drückt Erfahrungen des Einbruches des Unbegreiflichen und Schrecklichen in den Alltag aus. Als Chiffre für das Irrationale in der heutigen Welt hat der in diesem Sinne »heilige Krieg« zu einem Zeitpunkt in den Medien Karriere gemacht, als er Religionswissenschaftlern selbst bereits suspekt geworden war. Zeitung, Rundfunk und Fernsehen verwenden dieses Schlagwort gerne für Konfrontationen im Mittleren Osten, deren politischer Grund sich westlichem Verständnis entzieht. Jedoch kann der publizistische Konformitätsdruck den Umstand nicht verwischen, daß »Heiliger Krieg« meistens keine Bezeichnung ist, die die Gläubigen selber verwenden. Sie sprachen oder sprechen von den »Kriegen« ihres Gottes, von »Kreuzzügen« oder von *ǧihād*.¹ Nur wenn man diesen Eigenbegriffen den Sammelbegriff »Heiliger Krieg« im Sinne R. Ottos oktroyiert, lassen sie sich zu *einer* Kategorie zusammenfassen. Ange-

¹ Eine Übersicht über die Verwendung des Eigenbegriffs »heiliger Krieg« gibt de Pury S. 6f.

messener ist es, auf den Begriff in der vergleichenden Religionsgeschichte ganz zu verzichten. Ein ähnliches Bedenken liegt einer neueren niederländischen Veröffentlichung zugrunde. Sie umschreibt den Titel näher: »Heilige Kriege. Eine Untersuchung historischer und heutiger Formen kollektiver religiöser Gewalt.«² Ob und wie Religionen und kollektive Gewalt zusammenhängen und eventuell durch diesen Zusammenhang beide neu bestimmt werden, ist zwar vielfach diskutiert, aber nicht wirklich geklärt worden. Ich möchte im folgenden auf zwei Verknüpfungen von Krieg und Religion in der Religionsgeschichte eingehen: auf die Ritualisierung von Tötungshandlungen und auf den Krieg Gottes gegen die Gottlosen.

2. *Rituale Lizenzierungen von Tötungshandlungen*

Beobachtungen des Verhaltens von Tieren haben gelehrt, daß bei Tieren die Aggression innerhalb einer Art sich von einer zwischen Arten grundlegend unterscheidet. Artfremde Tiere können im Kampf getötet werden. Dagegen sind wenig Fälle bekannt, daß Tiere derselben Art sich untereinander so töten, wie Menschen dies tun. Man hat Krieg als die »sanktionierte Anwendung todbringender Gewalt durch ausgebildete und koordinierte Teams, die von einem signifikanten Teil der übrigen Bevölkerung in gewissem Umfang unterstützt werden« definiert.³ Auch Sonderfälle wie Bandenkriege zwischen Affen können die Sonderstellung menschlicher Kriege im Reiche der Lebewesen nicht wirklich entkräften. Was aber ist die Ursache für diesen eigenartigen Tatbestand?

Der bekannte Verhaltensforscher I. Eibl-Eibesfeldt sucht die Ursachen von Krieg in der Kultur des Menschen. Krieg ist seiner Auffassung zufolge kein Naturzustand des Menschen, was Th. Hobbes – bekanntlich mit gewichtigen Folgen für die westliche politische Philosophie – behauptet hatte. Eher scheint es im Gegenteil so zu sein, daß Menschen beim Kriegführen erst eine natürliche Tötungshemmung überwinden

² Meine Übersetzung des Originaltitels von Gosman u. Bakker.

³ So die Definition, die M. Fried, M. Harris und R. Murphy (Hrsg.): *Der Krieg. Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konflikts*, Frankfurt a. M. 1971, auf S. XX ihrer Einleitung erörtern.

müssen. Das Mittel, das hierbei gebraucht wird, ist die Pseudospeziation.

»Die kulturelle Pseudospeziation spielt dabei die entscheidende Rolle. Die Tatsache, daß häufig den anderen das Menschsein abgesprochen wird, verschiebt den Konflikt auf das Niveau einer zwischenartlichen Auseinandersetzung, und zwischenartliche Aggression ist auch im Tierreich meist destruktiv. Dem biologischen Normenfilter, der destruktive Aggressionen auch beim Menschen hemmt, wird ein kultureller Normenfilter überlagert, der zu töten gebietet . . . Wichtig ist, daß wir uns darüber im klaren sind, daß der destruktive Krieg ein Ergebnis der kulturellen Evolution ist.«⁴

Der von Natur gleiche Gegner werde zum Mitglied einer fremden Art gemacht, ehe er Ziel vernichtender Aggression wird – ein Vorgang, der ganz und gar der mit der menschlichen Gruppenbildung verbundenen Kultur zugeschrieben werden müsse. Es ist beachtenswert, daß ein Verhaltensforscher gerade die oft so hoch gepriesene Kultur zum bestimmenden Faktor in der Erklärung menschlicher Destruktion macht. Verhaltensforscher (Ethologen) und Anthropologen (Ethnologen) sind sich offensichtlich weitgehend darüber einig, daß Tötungshandlungen und Kulturerwerb in einem Zusammenhang stehen (so B. Gladigow).⁵

Es ist eine noch unerledigte Aufgabe der Kulturanalyse, über diesen Zusammenhang näheren Aufschluß zu geben. Insbesondere müßte sie klären, mittels welcher Mechanismen Menschen einander die Menschlichkeit abgesprochen haben – was also der kulturelle Mechanismus der Pseudospeziation sein könnte.⁶ Im Zuge einer solchen Klärung kann auch die Religionswissenschaft einen bescheidenen Beitrag leisten, was sie teilweise bereits bewiesen hat. Daß die Geschichte der Religionen unlöslich verwoben ist in den Nexus von Angst und Gewalt, behandelte eine von H. von Stietencron 1979 publizierte Sammlung religionswissenschaftlicher Studien. F. Stolz hat 1986 religionswissen-

⁴ Eibl-Eibesfeldt S. 146.

⁵ Gladigow S. 152; Gladigow hat aus diesem Ansatz sowohl auf der Ebene der religionswissenschaftlichen Theorie wie der Quelleninterpretation Konsequenzen gezogen: B. Gladigow: Religion im Rahmen der theoretischen Biologie, in: Neue Ansätze in der Religionswissenschaft (= Forum Religionswissenschaft, Bd. 4), hrsg. v. dems. u. H. G. Kippenberg, München 1983, S. 97–112; ders.: Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlicher Zeit, in: Frühmittelalterliche Studien 18 (1984) S. 19–43.

⁶ Wie sehr auch »vernünftige« Wissenschaftler der Faszination von Krieg erliegen können, breitet auf eine erschütternde Weise ein Artikel von W. Gephart aus: Bilder vom »Grossen« Krieg. Zur Soziologie der Kriegskultur, in: Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Napoli 30 = NS 17 (1987–88) (erschien 1990) S. 525–565.

schaftliche Beiträge zum Thema »Religion zu Krieg und Frieden« gesammelt herausgebracht. Die Sammlung der Beiträge von M. Gosman und H. Bakker setzt diese Reihe religionswissenschaftlicher Beiträge fort. Dabei habe ich die wirklichen Klassiker auf diesem Feld noch gar nicht genannt: W. Burkerts »Homo Necans« und R. Girards »Das Heilige und die Gewalt«. Die Zunahme von Religionskriegen im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert scheint von vielen Religionswissenschaftlern als eine Herausforderung empfunden zu werden, sich dieser Thematik zu stellen.

Geht es speziell um die Tötungshandlung, liegt ein Blick auf religionswissenschaftliche Studien zum Tieropfer nahe. Bereits in der Antike war den Menschen eine Entsprechung von Krieg und Opferkult ebenso geläufig wie unheimlich.⁷ Dabei war allerdings auch die Tötung von Tieren beim Opfer den Menschen nicht selbstverständlich. Diese Tötung war in vielen Kulturen der Menschheit vor der Neuzeit eine Handlung, die Gefahren in sich barg und dem Täter bedrohlich werden konnte. Man hat diesen Sachverhalt für das Opfer in Griechenland nachgewiesen.⁸ Ähnliche Beobachtungen wurden aber auch in der antiken jüdischen Religionsgeschichte gemacht. In ihr begegnet die Anschauung, daß sich die Lebensseele (*nefeš*) eines Tieres in seinem Blut befinde.⁹ Wer dieses Blut vergieße, setze sich der Rache dieser Seele aus. Nur in der Form eines Ritus dürfe es verschüttet werden. Nach der Kultzentralisation in Jerusalem mußte diese Auffassung revidiert werden: Nun sollte das Blut des geschlachteten Tieres einfach weggegossen werden.¹⁰

⁷ Burkert S. 79.

⁸ K. Meuli: Griechische Opferbräuche (1946), in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Basel 1975, S. 907–1021. Ihm folgte dann W. Burkert in seinem bekannten *Homo Necans*. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 32), Berlin 1972; R. Girard entwickelte zu gleicher Zeit wie Burkert den Zusammenhang von Opfer und Mord: *Das Heilige und die Gewalt* (1972), dt. Übersetzung: Zürich 1987. Girard war von der bekannten Studie von H. Hubert und M. Mauss ausgegangen: *Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice* (1898), engl. Übersetzung: *Sacrifice. Its Nature and Function*, London 1964 (ND Chicago 1981).

⁹ Lev 17,11. Diese Anschauung hat V. Maag im Zusammenhang einer Rekonstruktion altjüdischer Väterreligion skizziert: *Der Hirte Israels*, in: Schweizerische Theologische Umschau 27 (1958) S. 2–28, hier S. 16. Maag hat von ethnologischen Befunden Gebrauch gemacht u. a. von A. E. Jensen: *Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung*, in: *Paideuma* 4 (1950) S. 23–38, und H. Bauman: *Nyama. Die Rachemacht*, ebd. S. 191–230. Diese Deutung des Opfers hat eine längere Vorgeschichte, in der insbesondere W. Robertson Smith und seine Interpretation von Blutriten grundlegend war: *Die Religion der Semiten*, dt. Übersetzung der 2. engl. Aufl. von 1894, 1899 (ND Darmstadt 1967), S. 233f. 239–244.

So könnte bereits die Geschichte des Tieropfers für die Vermutung von Verhaltensforschern sprechen, daß es natürliche Tötungshemmungen gab, die abgebaut werden mußten. Es wirft darüber hinaus ein Licht auf das Mittel, das dabei half: das Ritual. Was liegt daher näher, als die Rituale zu untersuchen, die mit Kriegen in Verbindung standen? Beginn und Ende kriegerischer Handlungen wurden in der Regel symbolisch markiert.¹¹ Der außergewöhnliche Status des Kriegers wurde gemeinschaftlich geschaffen und ebenso gemeinschaftlich wieder aufgehoben. Kriegshandlungen wurden damit von Mord und Totschlag im Inneren der Gemeinschaft unterschieden. Während destruktive Aggressionen gegen Angehörige der eigenen Gruppe unterdrückt werden mußten, wurden sie nach außen sogar gefordert. Das Mittel, so diametral entgegengesetzte Forderungen zu koordinieren, war das Ritual. Rituale konnten die alltägliche Ordnung zeitweilig außer Kraft setzen und eine Zeit außeralltäglicher Normen begründen. Handlungen, die normalerweise in einer Gemeinschaft unzulässig waren oder sogar als Verbrechen galten, konnten unter diesen Voraussetzungen zugelassen oder sogar gefordert werden. Insbesondere die Untersuchungen von Umsturzritualen haben diese Dimension rituellen Handelns zutage treten lassen.¹² Übergangsrituale (*rites de passages*) konnte die soziale Identität eines Menschen innerhalb räumlicher und zeitlicher Grenzen transformieren.

So gesehen wurden Kriege in allen Kulturen naturgemäß von Ritualen begleitet. In diesem Kontext sollte auch die verbreitete Unterscheidung profan-sakral, die für Rituale im Gegensatz zu einfachen Zeremonien grundlegend ist, gedeutet werden. Man ist sich in der Religionswissenschaft heute weitgehend darüber einig, daß man den

¹⁰ Dtn 12,16.

¹¹ B. Lincoln: War and Warriors, in: Encyclopedia of Religion, hrsg. v. M. Eliade, Bd. 15, New York 1987, S. 339–344; H. P. Hasenfratz: Krieg und Frieden in archaischen Gemeinschaften, in: Stolz 1986, S. 13–29, hier S. 20; J. Rüpk: You Shall not Kill. Hierarchies of Norms in Ancient Rome, in: Numen 39 (1992) S. 58–79.

¹² Diese Befähigung rituellen Handelns ist am Gegenstand der Umsturzrituale herausgearbeitet worden: M. Gluckman: Rituale der Rebellion in Südost-Afrika (1963), in: Gesellschaften ohne Staat, Bd. 1: Gleichheit und Gegenseitigkeit, hrsg. v. F. Kramer u. Chr. Sigrist, Frankfurt a. M. 1978, S. 250–280; E. Norbeck: African Rituals of Conflict, in: Gods and Rituals, hrsg. v. J. Middleton, Austin 1967, S. 197–226; V. Turner: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur (1969), Frankfurt a. M. 1989, Kap. 5; und The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society, hrsg. v. B. Babcock, Ithaca 1978, Introduction S. 13–36.

Begriff »heilig« nicht mehr so ausschließlich irrational deuten kann, wie es R. Otto in seinem Buch »Das Heilige« getan hatte.¹³ Statt dessen sollte man »heilig« besser in Verbindung bringen mit »außeralltäglich« im Gegensatz zum Alltäglichen (M. Weber) und mit »kollektiv« im Gegensatz zum Individuellen (E. Durkheim). Wenn man vom »Heiligen Krieg« spricht, dann würde dies religionswissenschaftlich erst einmal nicht mehr besagen, als daß Kriege durch Rituale lizenziert und so mit den grundlegend anderen Normen des sozialen Alltags koordiniert wurden. Die Verknüpfung von Tötungshandlung und Religion durch das Ritual scheint daher die Berechtigung einer eigenen Kategorie »Heiliger Krieg« zu untergraben. Es ist von hier aus gesehen durchaus begreiflich, daß die 1987 erschienene »Encyclopedia of Religion« auf ein Lemma »Heiliger Krieg« ganz verzichtet hat und sich im Index mit Querverweisen begnügte: »holy war« see Crusades; Jihad«. Wenn Kriege auf dem Wege der Rituale lizenziert werden, wird eine gesonderte Kategorie »Heiliger Krieg« tatsächlich religionswissenschaftlich überflüssig.

Ich sehe es darum als eine vordringliche Aufgabe der Religionswissenschaft an, solche Verbindungen von Krieg und Religion in der Religionsgeschichte zu untersuchen, die über die rituelle Lizenzierung des Krieges hinausgingen und hinausgehen. Insbesondere haben die monotheistischen abrahamischen Religionen religiöse Konzeptionen von Krieg entwickelt, die nicht bei seiner Lizenzierung stehen blieben, sondern in ihm ein Mittel des Erwerbs von Heil sahen.

3. *Die Verknüpfung von Krieg und Erlösung im antiken Judentum*

Es gibt in der Geschichte der Religionen Anschauungen und Handlungsmaximen, die über eine rituelle Lizenzierung von Kriegshandlungen hinausgingen und mit Kriegen intensivste Heilserwartungen verknüpften: Kriege als Mittel der Realisierung einer göttlichen Heilszusage und/oder als Mittel der Bewährung des Glaubens im Kampf gegen den Unglauben. Dabei scheint denjenigen Religionen, die einen exklusiven Monotheismus vertreten haben (Judentum, Christentum, Is-

¹³ R. Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917), München 1987.

lam), eine Einbeziehung des Krieges in das Erlösungsdrama näher gelegen zu haben als polytheistischen Religionen. Zwar gibt es auch unter den Bedingungen von Polytheismus einen Krieg der Götter, aber es »verbleibt der Heiligkeitscharakter ausschließlich ihnen und teilt sich dem Krieg nicht mit«, wie C. Colpe beobachtet.¹⁴ Ob und unter welchen Bedingungen eventuell auch polytheistische Religionen zu einer Verknüpfung von Heilserwerb und Krieg gelangen können, ist in der Gegenwart ein aktuelles Problem geworden. Der Indologe Hans Bakker hat in seiner Analyse des Religionskrieges um das indische Ayodhya darauf mit Nachdruck hingewiesen. Sie mündet in eine Frage ein, auf die vorerst nicht der Historiker, sondern nur später einmal die Geschichte selber eine Antwort wird geben können: »Ist der Hinduismus auf dem Wege, eine intolerante monotheistische Religion zu werden?«¹⁵

In der Religionsgeschichte des antiken Judentums kann man Struktur und Implikationen einer Einbeziehung von Krieg in das Drama des Heilserwerbs unter monotheistischen Prämissen aus erster Hand studieren. Das Quellenmaterial ist von R. de Vaux übersichtlich, allerdings weitgehend unter Absehen von Quellenkritik, zusammengestellt worden.¹⁶ Die wissenschaftliche Erforschung ist kritisch und differenziert.¹⁷ Es lohnt sich daher, diesen historischen Tatbestand näher zu betrachten – auch deshalb, weil dieser Fall zu erkennen gibt, wie nicht nur die Konzeption von Krieg, sondern auch von Erlösung sich im Kern ändert, wenn beide miteinander verbunden werden.

3.1. Der Bann im Krieg Gottes

¹⁴ Colpe S. 199. Der Konflikt zwischen Göttern ist wiederholt als Krieg konzipiert worden. Studien hierzu in zwei Sammelbänden: Dämonen und Gegengötter. Antagonistische und antinomische Strukturen in der Götterwelt, hrsg. v. H. von Stietencron, in: *Saeculum* 34 (1983) S. 225–383; *Struggles of Gods. Papers of the Groningen Work Group . . . History of Religions*, hrsg. v. H. G. Kippenberg, Berlin 1984.

¹⁵ H. Bakker: *Vormen van religieus geweld in India. De zaak van Ayodhya*, in: Gosman u. Bakker S. 155–175, hier S. 175 (meine Übersetzung); ders.: *Ayodhyā, A Hindu Jerusalem. An Investigation of »Holy War« as a Religious Idea in the Light of Communal Unrest in India*, in: *Numen* 38 (1991) S. 80–109.

¹⁶ R. de Vaux: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1966, S. 69–81.

¹⁷ Siehe die ältere Bibliographie von Heintz. Aus der älteren Literatur möchte ich hervorheben: Stolz 1972. Hinzugekommen sind neuerdings ein Artikel von Jones und die Monographie von Kang. Beide enthalten neuere Bibliographien.

Die Landnahme der Stämme Israels im gelobten Land wurde in einigen Schriften der Tora als Krieg dargestellt. Im Deuteronomium heißt es:

»Wenn der Herr, dein Gott, dich in das Land bringt, dahin du nun ziehst, es zu besetzen, und viele Völker vor dir hertreibt . . . die größer und stärker sind als du, und sie der Herr, dein Gott in deine Hand gibt und du sie schlägst, so sollst du an ihnen den Bann (von *hërem*) vollstrecken: du sollst keinen Bund (*b^erit*) mit ihnen schließen und ihnen keine Gunst erweisen; und du sollst dich mit ihnen nicht verschwägern, nicht deine Töchter ihren Söhnen geben, noch ihre Töchter für deine Söhne nehmen. Denn sie werden deine Söhne dem Herrn abwendig machen, daß sie anderen Göttern dienen. Dann wird der Zorn des Herrn wider dich entbrennen, und er wird dich bald vertilgen. Vielmehr so sollt ihr mit ihnen verfahren: ihre Altäre sollt ihr niederreißen, ihre Masseben zerschlagen, ihre Ascheren umhauen und ihre Götzenbilder verbrennen.« (7,1–5)

»In den Städten dieser Völker, die dir der Herr, dein Gott zu eigen geben wird, sollst du nichts am Leben lassen, was Atem hat, sondern den Bann sollst du an ihnen vollstrecken«, fordert das Kriegsgesetz des Deuteronomiums (20,16f.).¹⁸

So sehr hat diese Vorstellung die Erinnerung an die Landnahme geprägt, daß der Alttestamentler G. von Rad im Heiligen Krieg eine der wichtigsten altisraelitischen sakralen Institutionen gesehen hatte. Die im Heereslager versammelten Krieger sind heilig. Opfer werden dargebracht. Propheten verkünden, daß Jahwe den Gegner in die Hände Israels gegeben hat. Jahwe zieht vor dem Heer her, den Feinden entsinkt der Mut. Der Gottesschrecken kommt über sie. Am Ende wird die Beute gebannt und Jahwe überantwortet: Menschen und Tiere werden getötet, Gold und Silber gehen in den Schatz Jahwes ein. Denn Jahwe und nicht das Volk hat gesiegt.

G. von Rad hat ein beeindruckendes Bild gezeichnet. Jedoch muß man zur Kenntnis nehmen, daß Alttestamentler insbesondere seine Charakterisierung des »Heiligen Krieges« als vitaler altisraelitischer Institution mit starken Gründen bezweifelt haben. von Rad hatte wahrscheinlich keine alte israelitische Institution entdeckt, denn nur zu vereinzelt treffen wir in den verlässlichen Berichten über Israels Frühzeit auf Züge dieser Auffassung. Von den Berichten über Bannhandlungen können nach der kritischen Analyse von C. H. W. Brekelmans nur Num 21,1–3; Jos 6 und 7; 1 Sam 15 und 1 Kön 20 einen Anspruch auf hohes Alter erheben.¹⁹ Je jünger die Quellen sind, um so

¹⁸ Dazu Rofé. Er deutet den Bann als einen reinen Akt der Zerstörung.

¹⁹ C. H. W. Brekelmans: *De hërem in het Oude Testament*, Nijmegen 1959.

emphatischer vertreten sie die Auffassung, Israel habe sich in der Periode der Wüste auf den »Heiligen Krieg« vorbereitet. Tatsächlich war es eine theologische Schule des siebten bis sechsten Jahrhunderts v. Chr. – die deuteronomistische –, die diese Version der Landnahme verbindlich gemacht hat.

Noch eine andere Beobachtung spricht dafür, daß diese Auffassung nicht in vorstaatliche Verhältnisse Israels zurückreicht. Sie hat nämlich auffällige Parallelen in Assyrien. Die Behauptung ist daher begründet, daß Israel Elemente seines Konzeptes von »Heiligem Krieg« die Verkündigung des Sieges über die Feinde, den Gottesschrecken und die Vernichtung der Feinde durch den Bann vielleicht sogar aus der Kultur seiner Nachbarstaaten erst übernommen hat.²⁰

Ein überzeugender Beweis hierfür ist eine Inschrift aus der Nachbarschaft Israels. Im Jahre 840 v. Chr. rühmte sich der König von Moab, Mescha, auf einer Inschrift eines Kriegszuges gegen Israel.

»Ich tötete das ganze Volk der Stadt als Opfer für Kamoš und Moab«, berichtet der König. Und weiter: »Und Kamoš sprach zu mir: ›Auf, nimm (die Stadt) Nebo von Israel fort‹. Da brach ich bei Nacht auf und bekämpfte es von Tagesanbruch bis zum Mittag. Und ich nahm es ein und tötete alles: 7000 Männer nebst Beisassen, Frauen und Beisassinnen und Konkubinen, denn ich hatte sie für *‘Aštar-Kamoš* geweiht (wörtlich: mit dem Bann belegt). Und ich nahm von dort die Geräte Jahwes und schleifte sie vor *Kamoš*.«²¹

Die Handlung des Bannens hängt mit dem Charakter des Krieges zusammen: einem Krieg des Gottes *Kamoš* gegen den Gott Jahwe und sein Volk. Die Beute wurde in diesem Götterkrieg nicht vom König angeeignet, sondern als Opfer an *Kamoš* betrachtet und vernichtet. Was Gott heilig ist, ist dem Zugriff der Menschen entzogen. *Hērem* hat religionswissenschaftlich daher eine Analogie im polynesischen Begriff *tapu*, was bereits W. Robertson Smith 1889 erkannt hatte. Das Heilige ist für den profanen Menschen verboten und daher für ihn unrein.²² Daß Kriegführung und Vernichtung durch den Bann miteinander ver-

²⁰ Die allmählich zunehmende Bedeutung des »Heiligen Krieges« im alttestamentlichen Schrifttum beobachtete auch Brownlee; zum Alten Orient: Weippert. Anders hat N. Gottwald argumentiert. Er hält die Berichte über den Bann für ein Indiz dafür, daß es in der altisraelitischen Gesellschaft egalitäre Mechanismen gegeben habe: *The Tribes of Jahwe. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B. C. E.*, New York ⁵1985, S. 543–554.

²¹ K. Galling: *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen ²1968, S. 51–53; K. A. D. Smelik: *Historische Dokumente aus dem alten Israel*, Göttingen 1987, S. 31–50.

²² F. Steiner: *Taboo* (1956), Harmondsworth 1967, S. 68f.

bunden waren, war wohl auch von dem Charakter der beteiligten Götter verursacht worden. *Kamoš* galt als göttlicher Krieger. Ebenso trug Jahwe wie die kanaanäischen Baale die Epitheta des göttlichen Kriegers.²³

Der Bann war zu der Zeit, als das Deuteronomium seine Forderung erhob, militärisch keine Realität mehr, sondern eher eine theologische Konstruktion. »Eindeutige *historische* Zeugnisse, die bescheinigen, daß in einem konkreten Fall ein *hērem* vollzogen wurde, haben wir nicht«, urteilt F. Stolz²⁴ Aber auch wenn entsprechende Handlungen *historisch* schwer oder gar nicht nachzuweisen sind, muß man die Quellen dennoch *religionsgeschichtlich* einordnen. Auch wenn diese Konzeption höchstens nur noch einmal beim Aufstand der Makkabäer gegen die Griechen und ihre jüdischen Parteigänger Handlungen und Deutungen bestimmt hat und sonst eher praktisch an Bedeutung verloren hatte, dokumentieren die jüdischen Quellen eine dazu umgekehrt proportional wachsende Bedeutung für die Vorstellung von Erlösung. Die Anschauung vom Gotteskrieg trug und begründete zwei weitere Annahmen, die für Weltbild und Ethos von Juden der damaligen Zeit elementar und existentiell waren: die Erwartung eines Gotteskriegs am Ende der Zeiten und die religiöse Vorbildlichkeit des Eifers für das Gesetz.

3.2. Gottes Krieg am Ende der Zeiten

Die biblischen Propheten hatten verkündet, daß die äußere militärische Sicherheit des erwählten Volkes von Gott, und nur von ihm allein, gewährleistet werde. Zwar beschworen sie die Schreckensvision eines Sturms der heidnischen Völker der Welt gegen Israel, trösteten aber die verängstigten Mitbürger mit Gottes schrecklichem Strafgericht über die Gottlosen.²⁵

»Zur Zeit des Abends: siehe da, Schrecken! Ehe der Morgen kommt, sind sie nicht mehr. Das ist das Geschick derer, die uns plündern und das Los derer, die uns berauben.« (Jes 17,14)

Gottes Krieg gegen die anstürmenden heidnischen Völker wurde zu einem Akt im Endzeitdrama. Auch noch in der Zeit des Zweiten

²³ Kang S. 76–84 und 197–204.

²⁴ Stolz 1972, S. 155.

²⁵ Micha 4,11–13; Jes 8,9f.; 17,12–14; 29,7f.; Ez 38f.

Tempels rechnete das Verlangen nach Heil mit der Notwendigkeit kriegerischer Gewalt am Ende der Zeiten und erwartete sie von Gottes Gerichtstag.²⁶ Jedoch waren es nicht mehr nur die menschlichen Gegner, die dann ihrer gerechten Strafe zugeführt werden sollten. Die Gegner wurden zur Armee oder gar den Söhnen eines dämonischen Widergottes, Beliar oder Belial genannt, gegen den Gott Krieg führen werde. Zahlreiche Schriften aus jener Zeit sprechen aus, es würde der Tag kommen, an dem Jahwe oder sein Messias die Gottlosen richten und gegen sie Krieg führen werde. Uns ist das Bild von den Schwertern, die zu Pflugscharen werden sollen, geläufig. Das Buch Joel hat es umgekehrt verwendet: es naht die Zeit, in der es notwendig ist, die Pflugscharen zu Schwertern zu machen (3,10). So sehr waren Gerichtstag und Kriegstag in der jüdischen Apokalyptik zusammengedrückt, daß es in der Offenbarung Johannes vom wiederkehrenden Christus am Ende der Zeiten heißen kann: »Er richtet mit Gerechtigkeit und führt Krieg.« (Offb 19,11)

In einer der Höhlen von Qumran wurde eine Schriftrolle gefunden, die in glühenden Farben den Krieg der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis ausmalt.²⁷ Die Söhne des Lichtes beginnen selber den Krieg gegen das Los der Söhne der Finsternis, gegen das Heer Belials, gegen die fremden Heere und gegen die jüdischen Frevler am Bunde (1QM 1,1f.). Denn die Zeit des Heils und der Herrschaft für das Volk Gottes ist nahe, und damit die Zeit ewiger Vernichtung für das ganze Los Belials (1,5). Der »Vernichtungskrieg gegen die Söhne der Finsternis« (1,10) soll vierzig Jahre dauern. Sogar die Engel Gottes werden eingreifen müssen (1,10). Jedoch steht der Ausgang dieses ungleichen Kampfes schon vor Beginn fest. Die Söhne des Lichtes brauchen die schon »Erschlagenen« nur noch zu fällen (9,1 und öfter).

²⁶ Übersichten über das Quellenmaterial: E. Schürer: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.–A. D. 135)*, Bd. 2, hrsg. v. G. Vermes, F. Millar u. M. Black, Edinburgh 1979, S. 526–529; P. Volz: *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur* (1934), ND Hildesheim 1966; O. Bauernfeind: *Polemios*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 6, 1959, S. 501–515; W. Bousset u. H. Gressmann: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1966, S. 218–222. Man beachte die Folgerung auf S. 222: »Von einem Weltgericht in unserem Sinn kann man bei diesen Erwartungen noch nirgends reden, sondern nur von einem mehr und mehr ins Wunderbare gezeichneten Vernichtungskampf Gottes gegen die Feinde Israels.«

²⁷ Hierzu Collins 1975; J. Maier u. K. Schubert: *Die Qumran-Essener*, München 1982, S. 79–83; J. J. Collins: *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1987, S. 126–133.

Was hier ausgemalt wird, ist nicht singulär. Den Gerechten wurde auch in anderen Schriften verheißen, daß die Gottlosen am Ende der Zeiten ihnen ausgeliefert werden und sie über sie zu Gericht sitzen werden (Hen 95,3).

»Wisset, daß ihr in die Hände der Gerechten gegeben werdet, und sie werden euch die Häse abschneiden und euch erbarmungslos töten.« (Hen 98,12)²⁸

Unter welch widrigen Umständen Juden an dieser Erwartung festhielten, zeigt die letzte Phase ihres Krieges gegen Rom. Der Glaube, Gott werde sein Heiligtum nie und nimmer den Heiden preisgeben, sondern es in letzter Minute noch schützen und die anstürmenden Gottlosen vernichten, beseelte die Widerstandskämpfer bis zum Schluß. Als die Römer schon Dämme gegen Tempel und Oberstadt gebaut hatten, glaubten viele noch immer:

»Der irdische Tempel werde von dem gerettet werden, der in ihm wohne; weil sie diesen zum Verbündeten (*symbachos*) hätten, könnten sie über alle Drohungen nur lachen, hinter denen ja doch die Tat zurückbleibe, denn die letzte Entscheidung liege bei Gott.« (Josephus, *Bellum Judaicum* 5,459)

Die feste Überzeugung, Gott als Bundesgenossen im Krieg zu haben, trug den jüdischen Krieg gegen die römischen Truppen bis zum bitteren Ende.²⁹

3.3. Eifern für das Gesetz

Die praktischen Konsequenzen, die Gläubige aus dieser Auffassung vom Krieg Gottes gegen die Gottlosen zogen, waren verschieden. Es ist eine richtige Erkenntnis des Ethnologen W. E. Mühlmann gewesen, daß einunddieselbe eschatologische Konzeption ganz unterschiedliche Handlungen nach sich ziehen und sowohl einen Quietismus wie einen Aktivismus begründen konnte. Auch kann eine quietistische Erwartungshaltung in Terror umschlagen wie umgekehrt ein Aktivismus in Quietismus. Handlungsebene und die Ebene der Glaubensanschauungen muß man daher jeweils gesondert im Auge behalten.³⁰

²⁸ Zum messianischen Vernichtungskrieg: Hengel.

²⁹ Schwier gibt eine Analyse der verschiedenen Modelle für Gottes *Symbachie*.

³⁰ W. E. Mühlmann: *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen*, Berlin ²1964, S. 313–328.

Als das Deuteronomium den Krieg Gottes gegen die Gottlosen in seine Deutung der vergangenen und der zukünftigen Erlösung Israels integrierte, nahm es einige fundamentale Veränderungen in der Struktur dieses Konzeptes vor. Man erkennt dies, wenn man die altorientalischen Zeugnisse zum Vergleich heranzieht. Es löste nämlich die Praxis des Bannens aus der Bindung an staatliches königliches Handeln und stellte sie in den Kontext der Erwählung und Bewährung Israels. Man kann diese Neubegründung des Bannes an einer Legende beobachten, die sich auf die Zeit der Landnahme zurückbezieht und die von dem Eifer handelt, den der Priester Pinehas an den Tag gelegt habe. Mit Abscheu erzählt sie, wie die ins Land einwandernden Israeliten sich mit kanaanäischen Frauen eingelassen und den Baalen gehuldigt hätten. Ein Israelit wagte es sogar, vor den Augen von Mose und der ganzen Gemeinde eine midianitische Frau in sein Zelt zu nehmen.

»Als Pinehas, der Sohn Eleasars, des Sohns Aarons, des Priesters, das sah, erhob er sich aus der Gemeinde, nahm einen Spiess zur Hand, und ging dem Israeliten nach ins Schlafgemach und durchstach sie beide, den Israeliten und das Weib, durch den Bauch.« (Num 25,7f.)

Daraufhin wich die Plage, die Gott seinem Volk zuvor als Strafe auferlegt hatte, von Israel. Mit Pinehas aber schloß Gott als Anerkennung dafür, daß er an seiner Stelle geeifert habe und daher nicht durch seinen Eifer sein Volk habe vertilgen müssen, einen Bund des Heils und gab ihm und seinen Nachkommen das Priestertum für alle Zeiten (Num 25,11–13).

Die Pinehas-Legende hat zwar von einer außergewöhnlichen Tat berichtet, die außergewöhnliche Folgen hatte. Dennoch erhielt sie später exemplarische Bedeutung und diente allen Gläubigen als Beispiel vorbildlichen Handelns. Dieser Bedeutungswandel hing mit der politischen Geschichte der jüdischen Religionsgemeinschaft zusammen. Nach der Herauslösung Judäas aus der Provinz Samaria im fünften Jahrhundert v. Chr. wurde die jüdische Religionsgemeinschaft von Judäa Träger eines autonomen politischen Verbandes mit Zentrum Jerusalem. Die Fremdherrscher über diese Provinz, erst Perser, dann Griechen und Römer haben ihr – mit jeweils verschiedenen institutionellen Konsequenzen allerdings – das Privileg einer Selbstverwaltung entsprechend ihren eigenen Gesetzen zugestanden. Unter diesen Bedingungen konnten die Anhänger der »Jahwe-allein-Bewegung« (M. Smith) die Forderungen des Deuteronomiums in politische Wirklichkeit umsetzen.³¹ Der exklusiven Erwählung Israels sollte die soziale

³¹ M. Smith: *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, London

Praxis einer strikten Absonderung von den Heiden entsprechen.³² Wir können unter anderem an der Auflösung der Ehen von Juden mit Fremden beobachten, wie sehr diese Botschaft ernst genommen wurde. Damit aber war Pinehas' Eifer ein politisches Vorbild nicht mehr nur für die Priester, sondern für alle Juden. Man muß sich den Gesamtvorgang noch einmal vor Augen halten: Was im Alten Orient ein Vorrecht des königlichen Herrschers war – die Durchsetzung von Gottes Willen im Krieg – wurde im antiken Judentum erst das Vorrecht der Priesterschaft und dann die Pflicht aller Gläubigen. Dieser Vorgang der »Demokratisierung« eines religiösen Vorrechts ist im Judentum nicht einzigartig, sondern kennt weitere Parallelen. So war die Freilassung der Schuldklaven im Alten Orient ein Herrscherprivileg gewesen. Im antiken Judentum wurde sie die ethische Pflicht der jüdischen Bürger untereinander. Im Fall von Pinehas war aus einer Legende, die Außergewöhnliches aus der Vergangenheit berichtet hatte, das Beispiel für vorbildliches politisches Handeln geworden.³³

Es ist von hier aus gesehen nicht verwunderlich, daß in dem jüdischen Aufstand im zweiten Jahrhundert v. Chr. gegen den Seleukiden-Herrscher Antiochos IV. Epiphanes das Vorbild des Pinehas eine beherrschende Rolle im Gang der Ereignisse spielte. Der Priester Mattathias, der Vater von Judas Makkabaios, war Zeuge gewesen, wie ein jüdischer Mitbürger der Anordnung des Griechenherrschers folgend dem Zeus Olympios ein Opfer bringen wollte.

»Als Mattathias das sah, geriet er in Eifer und sein Innerstes erbebte; zu Recht stieg ihm der Zorn auf, er lief hinzu und erschlug ihn am Altar. Zugleich tötete er den Mann des Königs, der zum Opfern nötigte, und zerstörte den Altar. So eiferte er für das Gesetz, wie es (einst) Pinehas gegenüber Simri, dem Sohn des Salu, getan hatte. In der Stadt [= Modin] aber rief Mattathias mit lauter Stimme aus: »Jeder, der für das Gesetz eifert (und) zum Bunde steht, der folge mir.« Und er und seine Söhne flohen in die Berge; all ihr Eigentum aber ließen sie in der Stadt zurück.« (1 Makk 2,24–28)

²1987; Der Einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, hrsg. v. B. Lang, München 1981.

³² Zur antiken jüdischen Religionsgemeinschaft als Träger politischer Ordnungen: H. G. Kippenberg: Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt a. M. 1991, S. 119–217.

³³ Mustergültig hat M. Hengel das betreffende historische Material gesammelt und besprochen: Die Zeloten, Leiden 1961, Abschnitt IV B: Der Eifer für das Gesetz in Verbindung mit der Pinehas-Tradition, S. 151–181.

M. Hengel hat in seiner Studie über den jüdischen Aufstand gegen Rom im ersten Jahrhundert n. Chr. zeigen können, daß das Handeln von Pinehas auch noch zweihundert Jahre nach den Makkabäern ein machtvolles Vorbild war. Seinem Eifer entlehnte eine der großen Bewegungen in diesem Aufstand ihren Namen: die Zeloten.³⁴

Die Erwartung eines Krieges Gottes gegen die Gottlosen begann auf dem Wege über eine exemplarische Deutung der Pinehas-Tat zu einer Maxime zu werden, die die Handlungen von Gläubigen bereits vor der Endzeit bestimmte. Obwohl die Apokalyptik den Krieg Gottes in die Zukunft verlegt hatte, die je nach Chronologie und Zeitdeutung weit entfernt war oder aber unmittelbar bevorstand, bildete sich aus dem Prestige des Eifers heraus ein neues Handlungsmuster, das den Glauben an den endzeitlichen Krieg Gottes schon in der Gegenwart praktisch folgenreich werden ließen, und zwar das Martyrium.

Die Idee des Martyriums hatte sich im antiken Judentum in Zusammenhang mit dem Eifer von Mattathias und seinen Söhnen entwickelt. Der Führer des Aufstandes Judas Makkabaios, ein Sohn von Mattathias, rief seine jüdischen Mitbürger dazu auf, für die väterlichen Gesetze zu kämpfen und eventuell zu sterben (2 Makk 8,21; 13,14). Er griff damit Vorstellungen auf, die ihren Ursprung in den griechischen Bürgergemeinden hatten. Es galt in ihnen als ehrenvoll, für die Heimatstadt und die väterlichen Gesetze zu kämpfen und eventuell zu sterben.³⁵ Einen gleichen Kampf kämpfte auch der Märtyrer, nur fielen die väterlichen Gesetze für ihn mit dem Gesetz Gottes zusammen.³⁶ »Wir sind eher bereit zu sterben, als die väterlichen Gesetze (*patrioi*

³⁴ Ebd. S. 61–76. 151–234. Die Annahme Hengels, es habe sich um eine bereits lange vor dem Krieg existierende Religionspartei gehandelt, ist allerdings unhaltbar. Siehe hierzu: R. A. Horsley u. J. S. Hanson: *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus*, Minneapolis 1985, S. 216–243.

³⁵ Kippenberg 1991 (wie Anm. 32) S. 183–191.

³⁶ Judas Makkabaios spornte seine Soldaten mit Redewendungen an, die an die Martyrien erinnern. »Er erweckte ihren Mut und ihre Bereitschaft, für die Gesetze und das Vaterland zu sterben« (2 Makk 8,21; ähnlich 13,14). J. W. van Henten: *Einige Prolegomena zum Studium der jüdischen Martyriologie*, in: *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 46 (1985) S. 381–390. Der Artikel van Hentens enthält Einsichten, die er in seiner Dissertation detaillierter begründet hat: *De Joodse Martelaren als Grondleggers van een Nieuwe Orde. Een studie uitgaande van 2 en 4 Makkabeeën*, Leiden 1986. Siehe weiterhin seinen Artikel: *Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches*, in: *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C. H. Lebram (= Studia post-biblica, Bd. 36)*, hrsg. v. J. W. van Henten u. a., Leiden 1986, S. 136–149.

nomoi) zu übertreten« (2 Makk 7,2; vgl. 7, 37), bekennt einer der jüdischen Märtyrer in der Öffentlichkeit vor dem Herrscher.

Der Märtyrer wagte es, vor dem Ende der Zeiten einen Kampf mit den Mächten dieser Welt aufzunehmen. Er nahm am Krieg der Endzeit teil, indem er seinen Glauben öffentlich vor den gottlosen Mächten dieser Welt bekannte und dafür den Tod auf sich nahm. Die »Auferstehung zum Leben« war ihm gewiß (7,14; vgl. 7,9 sowie Dan 12,2). Aus dem heiligen Krieger war der heilige Märtyrer geworden.³⁷

So wurde die Vorstellung eines »Heiligen Krieges« im antiken Judentum auf eine systematische Weise entfaltet und unterschied sich dadurch immer mehr von den Ideen der Nachbarvölker. Der Krieg Gottes war zu einem Symbol jüdischer Lebensführung in einer feindlichen heidnischen Welt geworden. Vorangetrieben wurde diese Transformierung des Konzeptes durch eine Verlagerung des Gegensatzes zwischen Juden und Heiden auf innerjüdische Konflikte. Der Gegner waren nicht mehr rivalisierende Nachbarstaaten und ihre Götter oder die Heiden allgemein, sondern der Abtrünnige und Verräter, der Gottlose aus dem eigenen Volk. Die monotheistische Intoleranz richtete sich weniger auf den Fremden, als auf den Abtrünnigen.

Wenn ich eingangs behauptet hatte, die jüdische Religionsgeschichte sei besonders ergiebig, um die Folgen einer Verknüpfung von Erlösung und Krieg zu inspizieren, dann wegen dieses Sachverhaltes. Die Hoffnung auf eine Vernichtung der Gottlosen im endzeitlichen Krieg Gottes wurde in Handlungsmodellen expliziert, die in der Gegenwart individuelle Handlungskompetenz begründen konnten. Das Drama des Martyriums lockerte die apokalyptische Blockade des Krieges der Endzeit auf und löste die Spannung der Theodizee durch Rigorismus. Daß dieses Handlungsmodell über den engeren Bereich der jüdischen Religionsgeschichte hinaus Verbreitung gefunden hat und bis heute wirksam ist, sei zum Abschluß an einigen Quellen zur modernen Schia demonstriert.

³⁷ Brownlee.

4. *Die Verknüpfung von Krieg und Erlösung
in der modernen Schia*

Der persische Journalist F. Sahebjam hat aufgeschrieben, was ein dreizehnjähriger iranischer Junge im Krieg gegen Irak erlebt hatte.

Mit tausend anderen Kindersoldaten war er über die Minenfelder Khuzistans getrieben worden, um den iranischen Truppen freie Bahn zu schaffen. Dabei hörte er einen Schrei. »Dann erneut dieser gedehnte Schrei . . . Auch andere hatten die seltsame Stimme gehört, die aus dem Jenseits zu kommen schien. Und wieder glaubte ich für einen kurzen Augenblick die Gestalt eines Reiters zu sehen, der über einen kleinen Hügel galoppierte, verschwand und ein Stück weiter vorn wieder auftauchte . . . Vereinzelte Detonationen riefen mich in die Wirklichkeit zurück . . . Dann donnerte rechts von mir in unmittelbarer Nähe die nächste Explosion. Etwas Spitzes bohrte sich tief in meinen Unterarm. Im gleichen Augenblick flog der Mann neben mir, von dem ich weder das Gesicht gesehen noch die Stimme gehört hatte, in die Luft und verschwand aus meinem Gesichtskreis, als zöge ihn eine übernatürliche Kraft nach oben. Andere fielen einfach um, kippten zu Boden, in dem ein Krater entstanden war . . . Gellende Schreie ertönten, dann ein paar Befehle, und schon marschierte die ganze Kolonne in untadeliger Ordnung weiter. Ich band mir ein Taschentuch um den Arm, der zu bluten begonnen hatte . . . Wieder war der Klage laut zu vernehmen, nun schon näher und deutlicher . . . Ich konnte sogar ein paar Worte verstehen: »Meine Kinder! Meine Kinder!« Tausende von Gesichtern wandten sich den Hügeln zu . . . Dort war er, im hellen Sonnenschein, majestätisch auf einem herrlichen weißen Ross sitzend. Auch er selbst war ganz in Weiß. Sein Gesicht konnte ich nicht erkennen, dazu war er noch zu weit entfernt, aber die lichte Erscheinung vor dem blauen Himmel war wunderbar! »Meine Kinder! Ich bin es! Ich bin der Emam Zaman!« Mein Herz pochte wild. Das konnte nicht wahr sein, er konnte es nicht sein, der geliebte Prophet, der am Ende der Zeit wiederkehren sollte. Alle um mich herum waren plötzlich aufgeschreckt . . . Ein panischer Aufruhr entstand . . . Der Emam Zaman, der Zwölfte Imam, der den Unterschied zwischen uns und den Sunniten und Arabern ausmachte und für den wir heute kämpften! . . . Als wir die Kasernen verlassen hatten, um zur Front aufzubrechen, hatten die Mullahs uns gesagt, falls wir das Glück hätten, für den Imam und das iranische Volk zu sterben, würden wir ihm gewiß begegnen, auf einem schönen Pferd, ganz in Weiß gekleidet, in der Hand das Banner des Islam. Und da war er wirklich, wenige hundert Meter vor uns, galoppierte durch die Sanddünen, winkte uns zu und rief: »Lauft, Kinder! Lauft dorthin!«, während er mit seinem Banner gen Westen wies.«³⁸

³⁸ F. Sahebjam: »Ich habe keine Tränen mehr«. Iran: Die Geschichte des Kindersoldaten Reza Behrouzi, Reinbek 1988, S. 134–136.

Wir haben keinen Grund, an dieser erschütternden Geschichte zu zweifeln. Zu sehr fügen sich die Einzelheiten in eine schiitische Konzeption vom Krieg der Heilszeit ein. In ihrem Mittelpunkt steht der von Gott Rechtgeleitete, arabisch *mahdī*. In den Suren des Propheten Mohammed wurde die Erwartung gehegt, daß am Ende der Zeiten, wenn Gott Gericht halten werde, Jesu wiederkehren werde.³⁹ Schon im ersten islamischen Jahrhundert aber mußte diese Vorstellung einer anderen weichen. Moslems erwarteten einen Mann aus der Nachkommenschaft des Propheten, der die Welt mit Gerechtigkeit füllt, wie sie jetzt mit Ungerechtigkeit gefüllt ist. Erst nachdem er den »Antichrist«, *dağğal*, besiegt hat, wird auf der Welt Gerechtigkeit herrschen. Anders als Sunniten kannten die Schiiten diesen Mahdi bereits: es wird ihr zwölfter Imam sein, der 874 n. Chr. verschwunden war und seitdem in der Verborgenheit lebte.

In der Schia ist daher – im Unterschied zur Sunna – die Verborgenheit ein Kennzeichen des Erlösers. Solange er verborgen ist, bleibt die Ungerechtigkeit vorherrschend.⁴⁰ Doch wenn er als Mahdi hervortritt, endet sie. Es ist dann Pflicht der Gemeinde der Gläubigen, unter seiner Führung sich zum Krieg gegen die Ungerechtigkeit zu erheben. Da die schiitischen Geistlichen (*‘ulamā*) den Anspruch erhoben, den Willen des verborgenen Imam zu kennen, und es die Pflicht der Gläubigen war, einem Rechtsgelehrten ergeben zu sein und seinen Anweisungen zu folgen (*taqlīd*), konnte bereits vor dem Ende der Zeit der Fall des *ğihād* eintreten. Seit dem neunzehnten Jahrhundert gab es wiederholt politische Konflikte zwischen dem Iran und den Kolonialmächten, in denen schiitische *‘ulamā* mit der Ausrufung des »Heiligen Krieges« (*ğihād*) gedroht oder ihn auch tatsächlich ausgerufen haben.

Noch eine zweite Besonderheit im Verhältnis zur Sunna kam hinzu. Die Lehre vom *ğihād* war im allgemeinen darauf gerichtet gewesen, die Herrschaft des Islam auszubreiten. Das Land des Krieges (*dār al-ḥarb*) sollte in das Land des Islam (*dār al-islām*) verwandelt werden. Die Schia verfeinerte diese Auffassung und setzte sich zum Ziel, das Land des Islam in das Land des Glaubens an den Imam (*dār al-imān*) zu verwandeln.⁴¹ Damit wurde die schiitische Auffassung vom heiligen

³⁹ C. Snouck Hurgronje: Der Mahdi, in: Verspreide Geschriften 1: Geschriften betreffende den Islam en zijne geschiedenis, Bonn 1923, S. 145–181.

⁴⁰ Sachedina; Blichfeldt.

⁴¹ Die sunnitische Konzeption hat Peters beschrieben (1979); er hat außerdem eine

Krieg auch zu einer Legitimation von Gewalt innerhalb einer Gesellschaft, wenn in dieser Ungläubige lebten.

Diese schiitische Kriegsideologie ist uns aber nicht nur aus literarischen Quellen bekannt. Die iranischen Geistlichen haben mit Plakaten im ganzen Land seit 1980 für den Krieg gegen den Irak geworben. Ich möchte hier Plakate aus dem Material, das mir zwei Kollegen aus Teheran mitgebracht haben,⁴² vorstellen (Bild 1–4 am Buchende). Verbreitet wurden sie von dem Büro der Islamischen Propaganda-Organisation in Teheran.

Bild 1: Unterschrift: »Der Retter«. Der Mahdi reitet auf einem weißen Pferd. Sein Gesicht ist verschleiert, sein scharfes Schwert zerschlägt die Ketten der Gefangenen und Unterdrückten. Hinter ihm marschieren in Leichengewändern die zum Opfer bereiten Kämpfer. Kapitoll und Kreml repräsentieren die Macht des Bösen. Sowohl die Darstellungsform des *mahdī* als der islamischen Kämpfer (*moğāhed*) stammt aus den jährlichen Aschura-Ritualen zur Erinnerung an die Ermordung von Alis und Fatimas Sohn Husain in Kerbala.

Bild 2: Den zur Front ziehenden heiligen Kämpfern hilft der Himmel. Schon weit vor der kleinen Truppe mit der Fahne des Propheten vernichtet himmlisches Feuer die Gegner. Ihr Blick ist voller Angst. Unterschrift: »Unsichtbare Hilfen«.

Bild 3: Die irakischen Feinde müssen sich dem einen jungen Glaubenskämpfer ergeben. Unterschrift: »Der Glanz des Glaubens«. Schiiten war es gestattet, gegen alle zu kämpfen, die ihren Imam nicht anerkannten: unter bestimmten Umständen auch gegen Sunniten und andere nicht-schiitische Moslems. Islam und Glauben werden unterschieden.

Bild 4: Unterschrift: »Teheran 1983. Das Paradies Fatimas«. So heißt der Friedhof in Teheran, auf dem die gefallenen Kämpfer bestattet worden sind. Wer im Kampf für den Glauben gestorben ist, geht als Märtyrer direkt ins Paradies ein.

Die Konzeption eines Krieges des Mahdi wäre ohne die Idee eines verdienstvollen und vorbildlichen Leidens der Gerechten nicht vollständig. Wo das Ende der Geschichte als Gericht über und Krieg gegen die Gottlosen konzipiert wird, dort ist das Martyrium Siegel auf diesen Glauben.

Sammlung islamischer Quellentexte hierzu in Übersetzung publiziert (1977); zur Schia: Kohlberg; weiteres Material aus dem 19. Jh. zur Schia bei MacEoin.

⁴² Dr. K. Greussing und Dr. J.-H. Grevemeyer.

5. *Schlussüberlegungen*

Gestützt auf das behandelte Material läßt sich meines Erachtens die Behauptung vertreten, daß es neben Kriegen, die an sich schon außeralltäglich und kollektiv waren, noch eine spezielle Kategorie von religiösem Krieg gab, die eine gewisse Eigenständigkeit beanspruchen darf. Vor dem Hintergrund insbesondere der jüdischen Religionsgeschichte wird erkennbar, daß das Martyrium spezifische Voraussetzungen und Zusammenhänge hat. Es setzt eine Spannung zwischen der Erfahrung von Sinnwidrigkeit der Welt und einem unerschütterlichen Glauben an die Gerechtigkeit voraus. Der Krieg Gottes zehrt von dieser Spannung und bietet ihre Auflösung an. Diese Bezogenheit auf ein Grundproblem des Monotheismus könnte auch erklären, warum der »Heilige Krieg« und seine lebensgeschichtliche Transformation im Leben des Märtyrers in den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam vorkommt – mit beträchtlichen Unterschieden allerdings.

Literatur

1. Allgemein

- Burkert, W. 1986: Krieg, Sieg und die Olympischen Götter der Griechen, in: Stolz 1986, S. 65–87.
- Colpe, C. 1984: Zur Bezeichnung und Bezeugung des »Heiligen Krieges« I und II, in: Berliner Theologische Zeitschrift 1, S. 45–57; S. 189–214.
- Eibl-Eibesfeldt, I. 1975: Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung, München.
- Gladigow, B. 1986: Homo publice necans. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens, in: Saeculum 37, S. 150–165.
- Gosman, M. u. Bakker, H. (Hrsg.) 1991: Heilige oorlogen. Een onderzoek naar historische en hedendaagse vormen van collectief religieus geweld, Kampen: Kok Agora.
- Stietencron, H. von (Hrsg.) 1979: Angst und Gewalt, Düsseldorf.
- Stolz, F. (Hrsg.) 1986: Religion zu Krieg und Frieden, Zürich: Theologischer Verlag.

2. Antikes Judentum

- Brownlee, W. H. 1983 From Holy War to Martyrdom, in: *The Quest for the Kingdom of God. Studies in honor of George E. Mendenhall*, hrsg. v. H. B. Huffmon, F. A. Spina u. A. R. W. Green, Winona Lake: Eisenbrauns, S. 281–292.
- Collins, J. J. 1975: *The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll. A Point of Transition in Jewish Apocalyptic*, in: *Vetus Testamentum* 25, S. 596–612.
- Heintz, J. G. 1981: *Idéologie et Institutions de la »Guerre Sainte« chez les Hébreux et dans le Monde Sémitique Ambiant*, in: *Etudes théologiques et religieuses* 56, S. 39–45.
- Hengel, M. ²1989: *Messianische Hoffnung und politischer »Radikalismus« in der »jüdisch-hellenistischen Diaspora«*, in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, hrsg. v. D. Hellholm, Tübingen, S. 655–686.
- Jones, G. H. 1989: *The Concept of Holy War*, in: *The World of Ancient Israel*, hrsg. v. R. E. Clements, Cambridge, S. 299–321.
- Kang, S.-M. 1989: *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East (= Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, Beiheft 177)*, Berlin.
- Pury, A. de 1981: *La guerre sainte israélite: Réalité historique ou fiction littéraire? L'Etat des recherches sur un theme de l'Ancien Testament*, in: *Etudes théologiques* 56, S. 5–38.
- Rad, G. von ⁵1969: *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen.
- Rofé, A. 1985: *The Laws of Warfare in the Book of Deuteronomy. Their Origins, Intent and Positivity*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 32, S. 23–44.
- Schwier, H. 1989: *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.) (= Novum testamentum et orbis antiquus, Bd. 11)*, Freiburg i. U./Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht.

- Stolz, F. 1972: Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im alten Israel (= Abh. zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd. 60), Zürich: Theologischer Verlag.
- Weippert, M. 1972: »Heiliger Krieg« in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des »Heiligen Krieges im alten Israel«, in: Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 84, S. 460–493.

3. Islam

- Blichfeldt, J.-O. 1985: Early Mahdism. Politics and Religion in the Formative Period of Islam (= Studia orientalia Lundensia, Bd. 2), Leiden: Brill.
- Kohlberg, E. 1976: The Development of the Imāmi Shīʿī Doctrine of jihād, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 126, S. 64–86.
- MacEoin, D. 1982: The Babi Concept of Holy War, in: Religion 12, S. 93–129.
- Peters, R. 1977: Jihad in Medieval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes' Legal Handbook »Bidāyat al-mudjtahid« and the Treatise »Koran and Fighting« by the late Shaykh-al-Azhar, Mahmūd Shattūt (= Nisaba, Bd. 5), Leiden: Brill.
- 1979: Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History (= Religion and Society, Bd. 20), Den Haag: Mouton.
- Sachedina, A. A. 1981: Islamic Messianism. The Idea of Mahdi in Twelver Shiism, Albany: State University of New York Press.

FÜRSTENMORD IM CHINA DES ALTERTUMS

ROLF TRAUZETTEL

1. *Töten*

Wer das Problem des Tötens von Menschen durch Menschen thematisiert und sich Erkenntnisse dazu aus historischen Quellen verspricht, geht bewußt oder unbewußt von Fragestellungen aus, die aus gegenwärtigen (zumindest neuzeitlichen) Forschungen hervorgegangen sind. Vor allem zeigt sich sehr oft eine Diskrepanz zwischen dem, was man einst für gewiß hielt, und dem, was heute voller Fragezeichen steckt. Dementsprechend erscheinen alte Quellen gleichsam verschlossen, wo sie doch nur einen Weltausschnitt aus ihrer Perspektive beleuchten. Die hermeneutische Rückgewinnung oder Rekonstruktion des Gesichtspunktes, von dem aus die Quellen verfaßt worden sein könnten, vermag deshalb entscheidend zur Klärung von Sachfragen, wie sie in den Quellen vermittelt sind, beizutragen. Die folgenden Darlegungen können jedoch solch hohem Anspruch nicht genügen, ich muß mich damit begnügen, im Bewußtsein dieser Problematik mein Thema in den alten Quellen zu verfolgen.

Das Warum des Tötens von Menschen durch Menschen findet sich in der chinesischen Tradition nicht verdichtet in einem Mythos mit weitreichender Geltung und also nicht symbolisch-verbindlich gedeutet. Es gab, wie in allen archaischen Hochkulturen, entäußernde Verdinglichung und Verortung des Aggressionstriebes, wie sie sich unter anderem in Figuren von Schutzgöttern und Amuletten mit Zaubersprüchen zur Dämonenabwehr manifestierten, welche die Art der Gefährdung und deren Quelle bannten, indem sie sie benannten und gestalteten. In der mythischen Gestalt des Chi You waren die Rollen des Erfinders der Metallwaffen, eines Kriegsgottes und des ersten Rebellen vereint. Von ihm sagte der Zhou-König Mu wang (im Kapitel Lü Xing des Klassikers Shu jing, ca. 6. Jh. v. Chr.):

»Chi You schuf die ersten Wirren, die sich bis hin zu den einfachen Leuten erstreckten. Ein jeglicher zog auf Raub aus und Mord, brach Treue und war ein Verräter, plünderte und stahl, übte sich in Tücke und Gewalt.«¹

Charakteristisch für die mythischen Überlieferungen Chinas ist nun zweierlei, daß die offensichtlich aus den verschiedenen Lokalkulturen stammenden Gottheiten nebeneinander bestehen blieben und daß die Mythen sehr früh schon euhemeristisch uminterpretiert wurden. Zu ersterem Charakteristikum sei als hier einschlägiges Beispiel auf den Mythos von den Dämonen San Miao verwiesen, von denen ebenfalls im Shu jing² berichtet wird: »(Sie) richteten Unschuldige hin, zudem betrieben sie als erste das Naseabschneiden, Ohrenabschneiden, Kastrieren und Brandmarken im Übermaß.« Diese und andere Monster repräsentierten auch Rebellen und »Barbaren«. Damit reichen sie im Grunde in den Bereich des angesprochenen zweiten Charakteristikums hinüber, den Bereich der teilweisen Rationalisierung. Auch dazu sei ein Beispiel gegeben. Im siebten Buch der im dritten Jahrhundert v. Chr. entstandenen eklektisch-philosophischen Kompilation »Frühling und Herbst des Lü Bu Wei« (Lü shi chun qiu) heißt es:

»Die Ursprünge des Krieges liegen weit zurück. Schon Huang Di und Yän Di bekämpften einander mit Wasser und Feuer. Schon Gung Gung hat versucht, Schwierigkeiten zu bereiten . . . Tschü Yü [= Chi You, vergleiche oben] heißt es, habe die Waffen erfunden, aber nicht Tschü Yü hat die Waffen erfunden, sondern er hat nur die Waffen verbessert. Noch ehe es Tschü Yü gab, bekämpften die Menschen schon einander mit ausgerissenen Baumstämmen. Der Sieger wurde Häuptling . . .«³

Ein Stück weiter im Text wird dann folgende Verallgemeinerung vorgenommen:

»Keinen Augenblick ist der Mensch von kriegerischen Gedanken frei. Vornehme und Geringe, Alte und Junge, Weise und Toren stimmen darüber überein. Der Unterschied besteht nur in den höheren oder geringeren Graden. Was im Herzen sich regt, ganz im Verborgenen, ist der Krieg; was aus zornigen Mienen spricht, ist der Krieg; was aus Zwang und Abwehr spricht, ist der Krieg; was aus drohenden Worten spricht, ist der Krieg; was aus Zuneigung und Abneigung spricht, ist der Krieg; was aus dem Kampf der Heere spricht, ist der Krieg. Alle diese acht Dinge sind Krieg, sind Kampf zwischen Schwachen und Starken.«⁴

¹ Legge S. 590.

² Kapitel Yao dian und Lü Xing, vgl. Legge, Bd. 3, S. 591.

³ Wilhelm 1971, S. 82.

⁴ Ebd. S. 83.

Belege dieser Art ließen sich selbstverständlich noch um eine erhebliche Anzahl vermehren. Resümierend kann man riskieren zu sagen: Das Töten wird als ein normales und – mit entsprechenden Einschränkungen – erlaubtes Phänomen angesehen. Die Evidenz des Vorgangs gilt als erwiesen, so daß die Entstehungsfaktoren nicht einer speziellen Untersuchung bedürfen. »Nicht speziell« meint hier, daß die Bezugnahmen eingebettet sind in jeweils größere Zusammenhänge: kosmologische Theorien und Ordnungsspekulationen über die soziale Gemeinschaft. Damit sind wir auf den weitaus umfassenderen Aspekt der chinesischen Sozialphilosophie und deren kosmologischen Fundamente verwiesen, wenngleich hier nur der Bezug auf unser Thema hergestellt werden kann und dies auch nur in einer *tour de force*.

Ich beginne mit einer These: Für die altchinesischen Denker war das Wohl der Gemeinschaft in erster Linie eine Kategorie der guten Wirkungen, nicht der guten Absichten. Das impliziert eine Ausrichtung des politisch-moralischen Denkens auf die Folgen böser Handlungen, von denen angenommen wird, daß sie jederzeit und überall möglich sind. Mit anderen Worten gesagt, das Interesse richtet sich auf den Umfang und die Art der Strafen einerseits, die Vermeidung von Straftaten andererseits; es richtet sich nicht so sehr auf die Ermittlung und Erforschung von Motiven, Antrieben und Absichten. Das Böse ist prinzipiell als solches bekannt und nicht bezweifelbar, ebenso ist es ausreichend erkennbar in seinen Auswirkungen, aber nicht genügend in seiner Entstehung. Im Hinblick auf die Gesellschaft und die Art, wie die einzelnen Individuen in sie integriert sind, herrschte die Überzeugung, daß private und allgemeine Interessen, sofern es sich um gute handelt, gleichgerichtet sind, also nicht in Widerspruch zueinander geraten. Aus heutiger, distanzierter Sicht können wir sagen: Die chinesischen Denker des Altertums definierten die »richtigen« Einzelinteressen unter den Vorgaben von vorab und verbindlich bestimmten Gruppeninteressen. Beim Lehren und Lernen bildeten deshalb weder das Individuum noch die Natur allgemein den Ausgangspunkt, von dem aus die Paradigmen guten Handelns zu gewinnen waren, vielmehr besetzte von vornherein das traditionelle Sozialgefüge beide Positionen, den Ausgangspunkt und den Zielpunkt.

Grundlegend für derartige Theoriebildungen ist meines Erachtens der ontologische Monismus aller altchinesischen Weltanschauungen. Innerhalb desselben ist sozusagen kein archimedischer Punkt zu ge-

winnen, wo eine prinzipielle Kritik des Soseienden ansetzen könnte. Die hierin wurzelnden geistigen Systemzwänge sind im Bezug auf das Thema »Aggressionsverhalten und Töten« wie folgt zu beschreiben. Die Innen-Außen-Korrespondenz (ein zentrales Anliegen altchinesischer Anthropologie!) hebt die Spezifik von Subjektivem und Objektivem auf. Die Dichotomie wird als solche überhaupt nicht erfasst, weil in der Konsequenz des monistischen Konzepts alles Objektive nicht ohne subjektiven Gehalt ist und umgekehrt. Demgemäß ist alles Verborgene nur ein in der Immanenz Verborgenes, gewissermaßen der erdabgewandten Seite des Mondes vergleichbar.

Innerhalb dieses Bedingungsrahmens konnten offensichtlich die Kategorie Freiheit gar nicht und die Kategorie Möglichkeit nur undeutlich konzipiert werden. Von beiden Kategorien jedoch ist die Problematik von Handlungsmotivationen entscheidend beeinflusst. Ihre Stelle nimmt im monistischen chinesischen Welt- und Gesellschaftsbild der Begriff der Konstellation oder der Bedingung ein, und zwar im Sinne des Schnittpunktes räumlichen Aufeinandertreffens und zeitlichen Zusammenfallens verschiedener Bewegungslinien. Der chinesische Begriff davon, *shì*, wurde namentlich von der legalistischen Denkschule (*fajia*) entwickelt, im dritten Jahrhundert v. Chr. von dem konfuzianischen Philosophen Xunzi seinem Schulsystem amalgamiert. Er ist im Grunde vom Begriff des Zufalls kaum entfernt, weist aber eine wichtige Differenz zu diesem auf, insofern er in ein Konzept von Notwendigkeit eingebettet ist. Dadurch wird »Konstellation« vorhersehbar, wenngleich nur für wenige, in der Hierarchie der Gebildeten weit oben Angesiedelte.

Darauf wird weiter unten eingegangen, zunächst ist noch ein weiterer allgemeiner Zug der altchinesischen Spekulation zu umreißen, in dem ebenfalls Räumliches und Zeitliches miteinander verknüpft erscheinen. Es handelt sich um eine Vorstellung, die sich als eine Entwicklungstheorie beschreiben läßt: Alle zeitliche Bewegung von großen Prozessen vollzieht sich allmählich und in unterscheidbaren Etappen. Das Pendant dazu lautet: Alles im Raum ist gegliedert, und zwar mit Notwendigkeit und in hierarchischen Strukturen. Übertragen aufs Soziale bedeutet das: Die Gliederung der Gesellschaft ist eine notwendige, aus der Beschaffenheit des Kosmos im ganzen und der menschlichen Natur im besonderen abzuleitende. Sinnvoll wird dieses Weltbild, wenn man nun noch jenes umfassende Konzept einbezieht, wonach im

Zuge permanenter Wandlung des Kosmos die vorübergehenden Verfestigungen (oder Gerinnungen, sprich Individuierungen zu den Dingen) auch als »Verunreinigungen« auftreten können. Auf die menschliche Natur (*xing*) und die sie beschreibende Triblehre bezogen heißt das, es wird mit der Anlage zum Erkennen und der Bestimmung der menschlichen Natur als prinzipiell guter ein begrenzter subjektiver Faktor gesetzt, der im Zusammenhang mit dem Hierarchie-Konzept so gedeutet wird, daß es oben Einsichtige geben muß, deren Pflicht und Aufgabe es ist, die anderen unten zu belehren und zu führen; denen unten wird die prinzipielle Belehrbarkeit attestiert. Dong Zhongshu (zweites Jahrhundert v. Chr.) faßt das bündig zusammen:

»Der Himmel hat das Volk geschaffen mit einer Natur aus gutem Stoff, die aber noch nicht die Fähigkeit hat, (aus sich heraus) gut zu sein. Daher hat der Himmel ihm (dem Volk) Könige (*wang*) eingesetzt, um es gut zu machen. Das ist die Intention des Himmels. Das Volk empfängt vom Himmel diese noch nicht aus sich heraus zur Güte (das heißt zur praktischen Güte) fähige Natur, aber, um das auszugleichen, empfängt es von seinen Königen die Instruktionen zur Vervollkommnung seiner Natur. Der König führt des Himmels Absicht aus und macht die Vervollkommnung der Natur des Volkes zu seiner Aufgabe.«⁵

In der Konkretion im Hinblick auf das Phänomen des Mordes liest sich das im Zitat eines Gelehrten des elften Jahrhunderts n. Chr., der hier einen Mordfall aus dem Altertum kommentiert, so:

»Daß Beamte ihre Herrscher ermorden und Söhne ihre Väter, geschieht nicht über Nacht. Die zugrundeliegenden Faktoren entwickeln sich allmählich. Da es schwierig ist, diese Faktoren in ihrem Frühstadium zu erkennen, warnen die Heiligen (*shengren*) die Herrscher, Beamten und Söhne mittels ihrer Lehren, jegliche möglichen Vorsichtsmaßnahmen von Anbeginn an zu treffen. Das muß so sein, weil die bösen Absichten von Beamten und Söhnen am Anfang nicht wahrnehmbar sind und nur allmählich anwachsen. Wenn [die bösen Absichten] über einen längeren Zeitraum hinweg nicht aufgehalten werden, führen sie zum Unglück von Mord und Rebellion.«⁶

Dieses kurze Zitat versammelt wie im Brennpunkt grundlegende Theoreme: das Entwicklungsmodell mit dem dazugekoppelten Präventivmodell, die vorausgesetzte Hierarchie und dementsprechend das Zusammendenken von Mord und Rebellion, wie es bereits im Mythos erfolgte!

⁵ Dong Zhongshu Kap. 10, Nr. 35, S. 5a.

⁶ Sun Fu S. 10730f.

Die sich aufdrängende Frage, ob denn nicht die Weisen und die Herrscher selbst sich Anfechtungen in ihrer Natur zu erwehren hätten, die sie zu bösen Taten drängen könnten, wird durchaus akzeptiert und bejahend beantwortet. Für sie gilt daher das Gebot der Zurückhaltung, alle Eingriffe ins soziale und damit politische Geschehen zu minimalisieren, das heißt auf die moralischen Besserungsstrategien zu beschränken. In diesem Punkte decken sich weithin die konfuzianischen mit den daoistischen Doktrinen. Ihre besondere Dringlichkeit erhält diese Forderung, weil der Herrschende letztlich als Herr über Leben und Tod des einzelnen in der Gesellschaft gilt. Und ein weiteres ist zu erwähnen: In beiden Denkschulen wird der zivilisatorische Prozeß als eine Verfallsgeschichte beschrieben. Im Daoismus erscheint die Gesellschaft im Idealzustand nur in ihrem Anfang, als das Dao alles natürlich durchwaltete, das Leben sich instinktiv und spontan selbst regulierte, bis, über mehrere Stadien hinweg, schließlich die Gesellschaft von Riten, die hier als »äußerlich« und unnatürlich beurteilt werden, gesteuert wird.⁷ Im Konfuzianismus dagegen tritt ein Gegenkonzept in Erscheinung, wonach der Idealzustand als wieder erreichbar angesehen wird. Auch ist zu konstatieren, daß die Konfuzianer den Herrschern und den Weisen eine bedeutende Rolle übertragen, auch wenn diese gleichsam daoistisch gebrochen ist. Noch einmal sei Dong Zhongshu zitiert:

»Der Himmel tut dies (das heißt, er wirkt auf die Gesellschaft ein), indem der Herrscher den Himmel zu seiner Norm im Handeln nimmt, sich vor der Welt verbirgt, die richtigen Leute einsetzt, aber selbst das »Nichteingreifen« (*wu wei*) praktiziert.«⁸

Um nun resümierend auf die Ausgangsfrage und ihre hypothetische Beantwortung zurückzukommen, sei also hervorgehoben, daß die altchinesischen Philosophen aufgrund ihres Weltbildes nicht zu einer Rekonstruktion von Motivationen des Tötens gelangten, die mehr und anderes zu enthüllen vermöchten, als was das Resultat aussagt. Das Phänomen wird wohl richtig als in einem Anfangszustand keimendes geortet, aber dann der Konstellation überlassen, wobei jeweils entscheidet, ob ein Eingreifen durch weise Herrschende geschieht oder ob eine Art Selbstlauf eintritt. So sagt Han Feizi zu letzterem:

⁷ Vgl. die Kapitel 18, 19 und 38 des *Dao de jing* von Laozi.

⁸ Dong Zhongshu Kap. 6, Nr. 18, S. 4b-5a.

»When the clique . . . is formed, they want the ruler to die early. For, unless the ruler die, their positions will not be powerful. Their motive is not a hatred for the ruler, but their profits are dependent on the ruler's death. Therefore the lord of men must specially mind those who will profit by his death.«⁹

2. *Moralische und soziale Bewertung*

Das eigentliche Problem stak für diese Denker in der Wirkung von Interaktionen ganz allgemein und ihren Folgen. Unter diesem Gesichtspunkt wollten sie vor allem die Regeln ermitteln, nach denen Mord und Totschlag zu ahnden oder aber zu rechtfertigen seien. In dieser Einstellung verwirklichte sich das Bedürfnis nach Einheit von Theorie und Praxis, denn der chinesische Denker – und Konfuzius war das große Vorbild darin – strebte mehrheitlich nach Positionen, von denen aus seine Ideale ins praktische Leben umgesetzt werden konnten (allerdings sind unter diesem Aspekt die Daoisten hier auszuklammern), also zum Beispiel als Ratgeber eines Ministers die Strafgesetzgebung zu beeinflussen.

Es erscheint mir sinnvoll, in unserer Untersuchung die Rechtssphäre lediglich in der Weise kurz zu streifen, daß von ihr aus das Phänomen des Tötens im Stellenwert des Altertums schärfer beleuchtet wird. Es war bedeutungsvoll, daß in der Strafgesetzgebung der Qin- und Han-Dynastien (drittes Jahrhundert v. Chr. bis zweites n. Chr.) in Tötungsfällen es für die Strafbemessung eine große Rolle spielte, ob zwischen Täter und Opfer eine Verwandtschaftsbeziehung bestand oder nicht, und wenn ja, welchen Grad diese hatte. Man bekommt auch einen anderen Blickwinkel auf das Tötungsdelikt angesichts der Tatsache, daß die Eltern damals praktisch ein Recht zur Kindestötung besaßen. Zwar mußte zur Han-Zeit die staatliche Erlaubnis dazu eingeholt werden, doch wurden Väter nur selten ernsthaft bestraft, wenn sie ohne Genehmigung ein neugeborenes Kind töteten (meistens wohl durch Ertränken). Das hierarchische Prinzip schlug dagegen im umgekehrten Falle voll durch: Mord von Kindern an den Eltern wurde mit dem Tode bestraft. In Analogie dazu standen die Bestimmungen im

⁹ Liao Bd. 1, S. 147.

Falle von Brudermord. Tötete der ältere den jüngeren, konnte dies entschuldigt und geringbewertet werden, im umgekehrten Falle nicht. Am strengsten verfolgt wurde dementsprechend jegliches Vergehen am Herrscher.¹⁰ Hier wirkte besonders die Sippenhaftung ungemein strafverschärfend und also auch abschreckend. Festgehalten sei noch, daß schon seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. oder auch ein halbes Jahrhundert früher in den Gesetzen zwischen Mord und Totschlag und auch dem Töten in Notwehr differenziert wurde.

Die wenigen Bemerkungen zur Strafgesetzgebung sollen vor allem dem Zweck dienen, das Stichwort der Kollektivhaftung einzubringen. Von da aus nämlich gerät ein wesentlicher Aspekt unserer Themenstellung ins Blickfeld: die Konstruktion der Wir-Gruppen. Allerdings kann hier nur auf deren Grenzziehung beziehungsweise die daraus sich ergebenden Ausgrenzungen eingegangen werden.

Die Standarddefinition des Begriffs »Menschlichkeit« (*ren*) im Altchinesischen besteht in dessen Gleichsetzung mit dem Wort »Mensch« (*ren*). Die auch im Altchinesischen homophonen Wörter¹¹ sind sicherlich ein und dasselbe Wort, nur in der Schreibung ist das Zeichen für »Menschlichkeit« differierend, doch auch nur als Variante. Es ist kaum zu bezweifeln, daß das Wort **m̃en* nichts anderes meint als die Angehörigen des eigenen Clans oder eigenen Stammes, die Bedeutung »Menschlichkeit« demnach alle die Eigenschaften bezeichnet, die ein Clan-Mitglied haben muß. Arthur Waley formuliert das wie folgt: »Dasselbe Wort, in leicht modifizierter Form geschrieben, bedeutet ›gut‹ im allgemeinen Sinne des Wortes, das heißt ›im Besitz der Eigenschaften des eigenen Stammes‹. Denn es gibt für die Männer eines Stammes keine umfassendere Art des Lobes als zu sagen, jemand sei ›ein echter Angehöriger‹ des Stammes . . . *Jen* (= *ren*), ›Stammesangehörige‹, befließigen sich einer Rücksichtnahme aufeinander, die sie Fremden gegenüber nicht an den Tag legen, und ebenso wie aus dem lateinischen *gens*, ›Clan‹, unser eigenes Wort ›gentle‹ entstanden ist, so nahm *jen* (= *ren*) im Chinesischen die Bedeutung ›freundlich, wohlgezogen, human‹ an.«¹² Indem dann im Verlaufe schon des Altertums die Anwendung des Begriffs ausgeweitet wurde, diente er dazu, die »Barbaren« als nicht dazugehörend auszugrenzen. Trotzdem blieb die frühe

¹⁰ Vgl. Hulsewé 1955, S. 7; Hulsewé 1975, S. 8, 139.

¹¹ Karlgren S. 110, Nr. 388 a und f. Die rekonstruierte Lautung von *ren* lautet **m̃en*.

¹² Waley S. 27.

einschränkende Verwendung als Qualifikationsbegriff für Mitglieder der Oberschicht erhalten, wenngleich auch in dieser Beziehung universalisierende Tendenzen in einer Reihe von Texten nachweisbar sind.

Die Begriffe für die ethnisch und die sozial privilegierten Wir-Gruppen konstituierten sich also parallel. Wie weit und wie systematisch diese innerethnische Ausdifferenzierung getrieben wurde, ist noch nicht zusammenhängend erfaßt worden. Ein Beispiel sei angeführt, um aufzuzeigen, welches Gewicht ihr beigemessen wurde. Dong Zhongshu kommentiert den Mord eines Adligen durch einen Türhüter mit folgenden Worten:

»Da, wo ein Türhüter den Freiherrn von Wu, Yüchai tötet, macht der Klassiker deutlich, daß verstümmelte Leute (das sind bestrafte Kriminelle) nicht in die Nähe (des Herrschers) gelassen werden sollten.«¹³

Noch schärfer hat das der klassische Kommentar zur Frühlings- und Herbst-Chronik (Chun qiu) gefaßt: »Bei einem Verstümmelten stellt man in Abrede, daß er ein Mensch sei. Der Edle läßt Verstümmelte nicht in seine Nähe.«¹⁴ Der »Menschliche«, also der »Gute«, ist zugleich der »Edle« und damit zur Herrschaft Berufene. Er ist in dieser Funktion segensreich für alle, auch für seinen Gegentyp, den »gemeinen Mann« (*xiao ren*), der nicht Herr seiner Triebe ist. Konfuzius schreibt beziehungsweise sagt zu dieser Rolle des Edlen:

»Es heißt, »wenn ein Staat über hundert Jahre hinweg ununterbrochen von guten, fähigen Leuten regiert wird, dann wird er mit dem Verbrechen fertig.« Dies ist ein wahres Wort.«¹⁵

Daraus wurde natürlich abgeleitet, daß der Herrschende und Edle besonders zu schützen sind und Aggressionen gegen sie oder gar ihre Ermordung/Tötung besonders schwer bestraft werden müssen. Zu erinnern ist daran, daß es noch zur Shang-Zeit (sechzehntes bis elftes Jahrhundert v. Chr.) Sitte war, beim Begräbnis eines Königs seine nächsten Diener – und wohl auch Konkubinen – zu töten und mit ihm zu begraben.

Anders lagen die Dinge, wenn sozial Gleichgestellte einander töteten, worauf gleich eingegangen wird. Zunächst aber soviel, daß im alten China der Begriff des Usurpators nicht so klar gefaßt war wie im

¹³ Gassmann S. 77.

¹⁴ Vgl. Gassmann S. 325, Anm. 167.

¹⁵ Lunyu Kap. XIII, Abschnitt 11.

alten Griechenland. Aber auch dort liefen die Bewertungen in der Staatslehre nicht immer kongruent mit solchen der Morallehre. Im China der Feudalzeit wurde angesichts der Schwäche des Königtums seit dem achten Jahrhundert v. Chr. das Phänomen angemessener Königswürde von den Historikern nachsichtig behandelt. Man identifizierte namentlich die später auftretenden »Hegemonen« (der Begriff *ba* hat auch die Bedeutung von »Usurpator«) keineswegs als Wüteriche oder Skrupellose, sondern erblickte in ihnen mehr eine Notlösung, um die Herrschaftsinstitutionen intakt zu halten. Im Sinne einer Erhaltung der Funktionsfähigkeit von Herrschaft wurde überhaupt ein anderer Maßstab angelegt, und das galt auch dann, wenn nicht ein klarer Fall von Tyrannenmord vorlag. Letzterer Begriff ist, wenn der Vorgang beschrieben wird, ohnehin mehr in dem Sinne gefaßt, daß darunter das Walten kosmischer Gesetzmäßigkeiten verstanden wird. Die Figur des Tyrannenmörders erscheint vor allem nicht in der Rolle des Märtyrers.

3. Fürstenmord

Der Fürstenmord ist in zweierlei Hinsicht ambivalent. Zum einen war der Fürst in der Regel – also auch in der chinesischen Frühzeit – einer, der selbst kriegerisch-heroische Eigenschaften besitzen mußte. Zum anderen blieb es nirgendwo aus, daß eben diese Eigenschaften von der Natur Menschen verliehen wurden, die keineswegs zu der Elite im Sinne eines Geburtsadels zählten. Das bedeutete, daß nicht nur intellektuelle Qualitäten in Richtung auf eine teilweise Einebnung hierarchischer Strukturen wirkten.

In der altchinesischen Entwicklung ist nun auffällig, wie rasch in ihr eine Abwertung des Heroischen in dem Sinne vorstatten ging, daß der in der Gesellschaft Führende nicht mehr derjenige zu sein brauchte, der selbst – und an der Spitze! – kämpfte. Die Verhältnisse, wie sie den Quellen abgewonnen werden können, waren komplex, und die Historiker sind sich noch nicht über die einzelnen Stränge, aus denen sich ein Gesamtbild zusammensetzen ließe, im klaren. Nur soviel: Da das Heroische eigentlich unsozial ist – ja man darf vielleicht sagen: »egoistisch«-individuell – hatte es bei den Chinesen von vornherein angesichts ihrer religiösen Grundüberzeugungen und stark defensiver Ein-

stellung zum Leben eine ambivalente Position. Zudem ist aus den Texten kaum zu erkennen, bis zu welchem Grade die Idee der persönlichen Ehre ausgeprägt hierarchische Züge trägt. Ich möchte die These riskieren, daß der Gegensatz von elitärer Heroik und sozialer Hierarchie in China dazu geführt hat, das Heroische in etwas Zweitrangiges und Dienendes abzuwerten, wohingegen es im Okzident mit dazu beigetragen hat, den hierarchischen Begriff vom Menschen aufzulösen, zu einem universalisierten Menschen-Begriff zu gelangen.

Daraus erwuchsen für die chinesischen Philosophen und Historiker größere Schwierigkeiten und größere Anstrengungen zur Rechtfertigung von Tötungen eines Adligen durch einen Adligen. Es ist schließlich nicht zu übersehen, daß in der Philosophie und Geschichtsschreibung der Chinesen die Tatsache, daß Kämpfen und Töten als lustvoll erfahren werden können, mehr oder weniger verdrängt und verschwiegen wurden. Thorstein Veblens Einschätzung, daß »ehrentvoll« zugleich »fruchtbar« war und in den Frühzeiten eine ehrenvolle Tat zugleich »eine allgemein gebilligte und erfolgreiche Aggression« darstellte, kann nicht umstandslos auf die chinesischen Verhältnisse übertragen werden. Veblen schreibt weiter:

»Die naive archaische Vorstellung, die in allen Manifestationen der Macht den Ausdruck einer Persönlichkeit [meine Kursive] oder eines Willens« sah, trug viel dazu bei, die Anwendung von Gewalt zu verherrlichen . . . Gemäß dieser für den Barbaren selbstverständlichen Deutung von Ehre und Wert ist das Töten mächtiger Gegner – ob Tiere oder Menschen – eine in höchstem Grade ehrenvolle Tat. Als Ausdruck der Übermächtigkeit des Mörders breitet das hohe Amt des Mordens den Glanz der Ehre und des Wertes über jeden einzelnen Mord und die dazu notwendigen Werkzeuge aus.«¹⁶

Das stimmt so keineswegs für Altchina. Hier galt keineswegs, daß eine Profilierung von »Persönlichkeit« zum Träger der Ehre und Macht notwendig war, vielmehr trat hier die Gruppe in dieser Funktion auf. Das wird besonders sichtbar am Komplex der Blutrache. Es oblag nämlich nicht einem Betroffenen selbst, die verbrecherische Tat, begangen am eigenen Vater oder Bruder oder Sohn, zu rächen, sondern der Familie. In dieser Beziehung dürfte sich die frühe chinesische Gesellschaft kaum von anderen unterscheiden, nur eben blieb es in China dabei so lange, bis die Blutrache, die von den Konfuzianern nie

¹⁶ Veblen S. 30.

entscheidend geächtet wurde, sozusagen institutionell aufgefangen wurde. Man kann hierin eine Parallele zur Nichtausbildung der Märtyrer-Rolle sehen. Bis zu gewissem Grade dürfte ein Zusammenhang bestehen mit der als vorrangig gewerteten Sicherung des sozialen Status, einmal im Sinne des Privilegschutzes, das andere Mal im Sinne der Abwehr von Ansprüchen, die von unten her gestellt werden könnten.

Hinzu kommt etwas, das das Agieren oder Bewerten von Aktionen einer Rache tat wesentlich beeinflusste, nämlich die Anschauung, daß das objektive Geschehen im Makro- wie im Mikrokosmos sich dort stets wieder zum Ausgleich einpendelt im Sinne eines naturnotwendigen Vorgangs, wo es gestört wurde, sei es durch Naturkatastrophen, sei es durch menschliche Untaten. Dabei kommt es auf die Wiederherstellung des Gleichgewichts, der Ordnung an, nicht darauf, wer das bewerkstelligt. Im berühmtesten Attentat des chinesischen Altertums, das ein gewisser Jing Ke im Jahre 227 v. Chr. auf den König von Qin verübte, agierte mit diesem Jing Ke keineswegs der Beleidigte, sondern ein gesuchter, um nicht zu sagen gedungener Mensch. Eine Tat und ihre Vergeltung sollten in einem Entsprechungsverhältnis stehen, aus dem man auch die Bewertung eines Getöteten ablesen konnte. So sagte der Philosoph Mo Di (fünftes Jahrhundert v. Chr.):

»Wenn jemand einen anderen tötet, dann nennen sie (die Edlen im Reiche) es verwerflich und setzen darauf die Todesstrafe. Führt man diese Argumentationsweise fort, so ist einer, der zehn Menschen tötet, zehnmal verwerflicher und hat hundertfach sein Leben verwirkt. Die Edlen im Reiche erkennen dies alle an.«¹⁷

Der Passus ist nicht ganz eindeutig zu interpretieren. Alfred Forke übersetzt die von mir als problematisch bezeichnete Stelle: »... dann ist die Tötung von zehn Menschen eine zehnfache Ungerechtigkeit und sollte mit zehn Todesstrafen geahndet werden...«¹⁸ Um es zu wiederholen, entscheidend war der hergestellte Ausgleich, nicht, wer ihn bewirkte. Etwa in diese Richtung bewegt sich die Interpretation, die Erich Haenisch für die Blutrache gegeben hat. Nach ihm sei die Rache tat in China nicht als persönliches Verhängnis oder Ergebnis eines persönlichen Haßgefühls aufzufassen, »sondern als Ausübung einer hohen ethischen Pflicht«¹⁹ Etwas ethnologischer gefaßt: Es steckt darin

¹⁷ Mo Ti S. 27.

¹⁸ Forke S. 267.

¹⁹ Haenisch S. 71.

ein Rest magischen Glaubens an den Ersatz-Zwang, vergleichbar Fällen wie dem, daß nach chinesischer Glaubensvorstellung der Geist eines Selbstmörders nur dann Ruhe findet, wenn ein anderer Selbstmord an gleicher Stelle begeht und damit die Ersttat sozusagen übernimmt. Die Blutrache stellt ja auch eine Art nachträglicher Rechtfertigung der Ersttat dar, wenngleich nur als einer Tat, die unvermeidlich im Naturzusammenhang auftritt. Um so mehr wurde es zum Problem, Taten, und speziell den Fürstenmord durch Adlige, die als nicht rachepflichtig galten, zu rechtfertigen.

Das Paradigma des gerechtfertigten Fürstenmordes liefern zwei letzte Herrscher, Jie (letzter Herrscher der Xia-Dynastie) und Zhou Xin (letzter Herrscher der Shang-Dynastie), in deren Überlieferung sich Mythisches und Historisches unauflöslich mischen. Es ist überflüssig, die Einzelheiten hier auszubreiten, mit denen diese beiden als pietätlos, tugendlos in jeder Hinsicht, tyrannisch und so weiter von den Historikern bereits im Altertum qualifiziert wurden. Ausschlaggebend für die chinesische Beurteilung, genauer: Verurteilung, wurde die Theorie vom Auftrag des Himmels, der an den Shang-Gründer Tang beziehungsweise den Zhou-Gründer Wu wang ergangen sei, den Jie respektive den Zhou Xin zu töten. Für die Tat selbst benutzten deshalb die Historiker nicht die Vokabel, mit der sie sonst den Fürstenmord bezeichneten, sondern benutzten Worte mit strafrechtlicher Bedeutungskomponente wie *zhu*: »zum Tode verurteilen«. Die beiden gerechten »Täter« Tang und Wu wang wurden in der Regel so dargestellt, daß sie nicht aus eigenem Antrieb handelten, sondern ganz und gar als Werkzeuge des Himmels.

Daß aus diesen beiden Königsmorden Paradigmen für gerechtes Töten wurden, daran haben die bedeutendsten Philosophen des Altertums mitgewirkt. Durch Konfuzius werden wir zunächst daran gemahnt, den historischen Prozeß der Paradigma-Bildung nicht zu unterschlagen, in dessen Verlauf es erst entstand; denn Konfuzius ist auch in dieser Frage keineswegs »doktrinär«, im Gegenteil, er bekundet einen offeneren Blick auf die Historie, als es die Historiker taten. Für ihn waren nämlich die beiden Übeltäter gar nicht so überaus schlimm. Er sagte durch seinen Schüler Zigong: »Die Schlechtigkeit Zhou Xins war nicht so schlimm wie sein Ruf. Der Edle haßt es darum, gemein zu sein, denn es fällt alles Übel der Welt auf ihn.«²⁰ Recht deutlich gab

²⁰ Lunyu Kap. XIX, Abschnitt 20.

Konfuzius einem gewissen Ji Kangzi Bescheid, der ihn fragte: »Sollte man nicht um einer guten Sache willen alle jene töten, die nicht den rechten Weg gehen? Konfuzius antwortete ihm: Wieso müßt Ihr töten, wenn Ihr regiert? Ihr selbst müßt das Gute nur wirklich wollen, dann wird auch das Volk gut werden.«²¹ Für Konfuzius nämlich überlagerte die Frage nach der Treue diejenige nach gerechter Strafe. Ansonsten bezeugen die überlieferten »Gespräche« eine beträchtliche Offenheit in bezug auf die Geschichte.

Den wichtigsten Beitrag zur Rechtfertigung eines politisch-moralisch motivierten Mordes lieferte Mengzi (Menzius). Die Stelle lautet:

»König Xuan von Ji befragte den Mengzi und sprach: »Es heißt, daß Tang den König Jie verbannt und Wu wang den König Zhou Xin getötet habe. Ist das wahr?« Mengzi erwiderte: »Die Überlieferung hat es so.« Der König sprach: »Geht das denn, daß ein Vasall seinen Fürsten ermordet?« Mengzi sprach: »Wer sich am Wohlwollen vergeht, ist ein Räuber; wer sich an der Rechtlichkeit vergeht, ist ein Schurke. Einen Räuber und einen Schurken nennen wir einfach einen gemeinen Kerl. Ich habe nur gehört, daß man einen gemeinen Kerl namens Zhou [Xin] hingerichtet hat, nicht habe ich gehört, daß man einen Fürsten ermordet hätte.«²²

Ohne jetzt nach weiteren Belegen für die Beurteilung von Mordfällen bei Mengzi zu suchen, läßt sich bereits aus diesem Zitat eine Legitimierung des Tyrannenmordes ableiten, doch um einen beachtlichen Preis. Indirekt wird nämlich erklärt, daß die Legitimität eines Herrschers sich nicht allein aus der geburtlichen Stellung herleite, sondern daß der Herrscher durch persönliche Tugenden sich qualifizieren müsse. Vor dem Hintergrund von Mengzis Theorie von der Güte der menschlichen Natur, die zu ihrer Realisierung allerdings des Wirkens von Heiligen (*shengren*) und der Pädagogik bedarf, vermag man in der Legitimierung des Tyrannenmordes unter den obengenannten Bedingungen Ansätze zur Aufspaltung des Thronfolge-Prinzips in seiner damaligen Geltung zu erkennen. Anders sieht natürlich die Beurteilung der Tötung von Rebellen aus!

Xunzi (drittes Jahrhundert v. Chr.) widmet dem Problem der moralischen Bewertung der beiden Tyrannenmörder Tang und Wu wang eine sehr ausführliche Auseinandersetzung.²³ Er ist in mehrerer Hinsicht »moderner« als Mengzi, vor allem ist er wesentlich Institutionalist,

²¹ Lunyu Kap. XII, Abschnitt 19.

²² Vgl. Wilhelm 1916, S. 18 (Mengzi Buch I B, Abschnitt 8).

²³ Xun Qing Kap. XVIII.

so daß in seiner Gedankenwelt die strafrechtliche Einordnung auch des Fürstenmordes notwendig wird, was in der Auffassung zum Ausdruck kommt, »... auch Fürsten, die die traditionelle Etikette brechen, müssen eingesperrt werden«.²⁴ Man darf solche Äußerungen aber nicht mit Assoziationen etwa an altgriechische oder römische Rechtsstrukturen begleiten, denn es gab zu seiner Zeit und praktisch auch in den folgenden Jahrhunderten der Monarchie kein Prinzip der Selbstbindung des Herrschers an sein Gesetz. Gegenüber den beiden Übeltätern Jie und Zhou Xin argumentiert Xunzi mit einem Trick: Er bestreitet ihnen, im Besitz der Weltherrschaft gewesen zu sein, sie seien nicht wirklich die Führer der führenden Sippe gewesen, so daß Tang und Wu wang keine Usurpatoren gewesen sein konnten. Vielmehr hätten diese »sorgsam auf ihren rechten Weg geachtet«, hätten alles gefördert, »wovon die Welt Nutzen hatte«. Das eigentliche Tötungsdelikt umgeht Xunzi in seinen Erörterungen, ich möchte sagen, klugerweise.

Der Legalist Han Fei (drittes Jahrhundert v. Chr.) fragt überhaupt nicht nach moralischer Rechtfertigung von Fürstenmorden, weil er in ihnen in erster Linie ein Instrument des Machtkampfes sieht. Aus dieser Grundhaltung heraus verurteilt er die Legitimierungsversuche des Fürstenmordes in dem Sinne, wie Mengzi das getan hat. Ihm geht es um die volle Souveränität des Herrschers (Souveränität nicht im abendländischen Sinne verstanden), er argumentiert aus der Erfahrung des jahrhundertelangen Kampfes der Adelshäuser untereinander, plädiert für die ungeteilte Macht dessen, der den »Bürgerkrieg« beendet und Frieden bringen und sichern kann. Und deshalb mißt er alle Herrscher, die guten wie die bösen, an einem Maßstab. Er sagt:

»Shun intimidated Yao, Yü intimidated Shun, T'ang banished Chieh (= Jie), and King Wu (= Wu wang) censured Chow (= Zhou Xin). These four rulers were ministers, who murdered their rulers, but All-under Heaven have extolled them. The inner hearts of these four rulers, if observed carefully, displayed nothing but the motive of greediness and gain; their actions, if estimated closely were simply weapons of violence and outrage. Nevertheless, while the four rulers were extending their powers at their pleasure, All-under Heaven made much of them.«²⁵

Um diesen Text recht einzuordnen, muß man wissen, daß die genannten Yao, Shun und Yü in der konfuzianischen Tradition als schlechthin vorbildliche Herrscher gelten! In der Tendenz erscheint das Herr-

²⁴ Übersetzung Köster S. 141.

²⁵ Han Feizi, Kap. 17. Liao Bd. 2, S. 224f.

scherrant bei Han Feizi gänzlich institutionalisiert und als Institution *per se* geheiligt. Von daher ist es logisch, jeglichen Herrschermord zu verurteilen.

Aus der Reihe weiterer Stellungnahmen zu dem zum Paradigma gewordenen Fall möchte ich nur noch die skeptischen Fragen des Daoisten Zhuangzi (um 300 v. Chr.) erwähnen. Sie sind vom Standort eines formuliert, der sich bewußt und konsequent ganz an den Rand der Gesellschaft stellt und es ablehnt, sich mit Politik zu befassen. Indem er schlicht auch solche Taten der sogenannten vorbildlichen Herrscher anführt, die nur schwer zu rechtfertigen sind, beleuchtet er die »Tyrannenmorde« auf eigene Weise:

»Yao killed his eldest son, Shun exiled his mother's younger brother – does this indicate any ethical ties between near and distant kin? T'ang banished his sovereign Chieh, King Wu killed his sovereign Chou – does this indicate any fitting distinction between noble and humble? King Chi received the inheritance, the Duke of Chou killed his elder brother – does this indicate any proper order between elder and younger?«²⁶

Reiches Material für das Thema Fürstenmord enthält die Chronik »Frühling und Herbst« (Chun qiu). Sie behandelt den Zeitraum von 722 bis 481 v. Chr. für den Staat Lu und Ereignisse der anderen Feudalstaaten aus der Sicht von Lu. Diese Chronik erhielt im Konfuzianismus eine überragende Bedeutung aus zwei Gründen: Konfuzius selbst soll sie kompiliert haben, und er soll bei der Abfassung oder Redigierung durch seine Wortwahl eine moralische Bewertung der Ereignisse geliefert haben, die durch Exegese zu erschließen sei.

In der Chronik Chun qiu werden fünfunddreißig Herrschermorde berichtet, von denen vier vom Thronfolger, siebzehn von hohen Würdenträgern sowie einer von einem Staatsminister und gleichzeitig Bruder des Herrschers begangen wurden. Im Gegensatz zur konfuzianischen Tradition steht eigentlich die beschränkte Wortwahl für das Töten in dieser Quelle und ihren ebenfalls kanonisierten Kommentaren Gongyang zhuan und Guliang zhuan. »Töten« wird ausgedrückt mit **sat* (modern *sha*), von dem das Wörterbuch Shuo wen jie zi (um 100 n. Chr.) sagt, es bedeute »töten, hinrichten«. Ferner wird das Wort **sieg* (modern *shii*) benutzt, von dem dasselbe Wörterbuch sagt, es bedeute, »ein Minister tötet den Herrscher«. Für die Tötung eines

²⁶ Zhuang Zhou Kap. 9, S. 22b; Watson S. 333.

sozial Niedrigen wird im Shuo wen jie zi das Wort *lu* angeführt. Mit dem Wort *qiang* wird danach das Töten eines Herrschers durch einen Minister eines anderen Staates bezeichnet. *Qiang* hat als Grundbedeutung »Speer«.

Soweit in einem groben Überblick feststellbar, wird der Unterschied zwischen **sat* und **sieg* nur bedingt durchgehalten. Die Ausnahmen, die sich im Chun qiu finden, lassen der Spekulation weiten Raum: Folgt man der konfuzianischen Tradition, muß man für jede Tötung eines Hochgestellten – was mit **sat* ausgedrückt wird – die Möglichkeit der Rechtfertigung einräumen.

Anhand eines Kommentars zum Chun qiu von Fan Ning (viertes Jahrhundert n. Chr.) läßt sich eine Art Schema aufstellen für eine moralisch-politische Bewertung der Fürstenmorde. In einer ersten Gruppe ergibt sich die Verurteilung des Mordes ohne Wenn und Aber. Es erfolgt keinerlei Rechtfertigungsversuch, und zwar aus dem Grunde, weil in den historischen Überlieferungen keinerlei Anhaltspunkte zu finden sind, die für eine Schuld des ermordeten Fürsten sprechen.

Die Fälle, die man zu einer zweiten Gruppe zusammenschließen kann, sind Morde am Fürsten, bei denen die Historiker eine Teilschuld am Konflikt auf Seiten des Ermordeten zu erkennen glauben. Als solche Teilschuld wird etwa angesehen, wenn vom Fürsten berichtet wird, daß er (auch) grausam gewesen sei. Recht ausführlich beschäftigt sich Fan Ning mit dem Herrschermord von Huan an seinem Bruder Yin. Der Kommentator macht sich die Mühe, alles Negative über den Brudermörder Huan zusammenzutragen, andererseits verschweigt er nicht, was sich an Kritik über den ermordeten Yin sagen läßt (der Mord ereignete sich 711 v. Chr.), was jedoch mit größter Zurückhaltung geschieht. Yin habe zugunsten seines Bruders auf den Thron verzichten wollen, vielleicht weil sein Vater ihn ursprünglich nicht zum Thronfolger ernennen wollte, Yins Thronverzichtsantrag zugunsten seines Bruders Huan sei vom Zhou-König nicht gedeckt gewesen. An dieser doch recht eigenartigen Mitschuld ist interessant, wie sie über bestimmte Formen des Rituals und dessen Hochschätzung Auskunft gibt. Fan Ning erklärt die Morde dieser Gruppe gleichwohl für illegitim. Nur die zu einer dritten Gruppe zusammenfaßbaren Morde werden gerechtfertigt. Hier wird dem ermordeten Herrscher alle Schuld an seinem Unglück gegeben. Es sind insgesamt nur drei Fälle, die Fan Ning behandelt, nur einer von diesen wird vom Kommentar

Guliang zhuan betrachtet und erläutert, vermutlich weil der Text im Chun qiu die Ermordung mit der Vokabel **sit* und nicht mit **sieg* bezeichnet.²⁷

Läßt sich, so möchte ich abschließend fragen, von der Art und der Tatsache der Rechtfertigung auf die Motivation schließen? Diese Frage geht selbstverständlich davon aus, daß eine Analyse der Motivationen interessanter und gewissermaßen wichtiger sei. Dabei ist zu beachten, daß im Umkreis der Legalisten das Motivationsproblem am stärksten hervortritt. Der legalistische Ansatz ist weniger von Tabus umstellt als der konfuzianische, das mag eine Erklärung dafür sein. Andererseits darf man unterstellen, daß das Interesse an den Strafgesetzen seitens der Legalisten nicht nur reinem Machtstreben oder der Machterhaltung entsprang. Es kann durchaus der Wille vorhanden gewesen sein, das System staatlicher Strafen mit dem Instrument »Gerechtigkeit« gegen die familialen Machtausübungen auszuspielen und damit aufzuwerten.

Noch einmal also zurück zur aufgeworfenen Schlußfrage: Eine sorgfältige Erforschung der Texte auf Verbindungen hin zwischen beschriebenen Fällen von Verbrechen (nicht nur des Mordes) und Diskussionen über die Natur des Menschen, speziell auch über die impliziten sozialen Mechanismen, könnte vielleicht doch unser Wissen bereichern über Entstehung von Mord und Krieg, zumindest über deren Beitrag zur Etablierung von Wertetafeln. Um einer direkten Antwort nicht auszuweichen, so problematisch sie auch sein mag, möchte ich sagen: Das Beispiel Chinas scheint zu demonstrieren, daß die menschlichen Triebkräfte in ihrer Substanz wohl universellen Charakter zeigen, daß aber ihre Modifizierung und Prägung durch die spezifische Kultur einer Gesellschaft zu verschiedenen Formen führt, deren Aktualisierungen bedeutsam verschieden sind.

Literatur

- Dong Zhongshu Ed. 1936: Chun qiu fan lu [Üppiger Tau zum Frühling und Herbst] (= Ed. Sibuy beiyao), Shanghai: Zhonghua shuju.
- Forke, A. 1922: Me Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke. Zum ersten Male vollständig übersetzt, Berlin.

²⁷ Vgl. Malmquist Bd. 1, S. 102.

Fürstenmord im China des Altertums

- Gassmann, R. H. 1988: Tung Chung-shu. Ch'un-ch'iu fan-lu. Üppiger Tau des Frühling- und Herbstklassikers. Übers. und Annotation, Bern: Peter Lang.
- Haenisch, E. 1931: Die Rachepflicht, ein Widerstreit zwischen konfuzianischer Ethik und chinesischem Staatsgefühl, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, N. F. 10, S. 69–92.
- Han Fei Ed. 1936: Han Feizi [Meister Han Fei] (= Ed. Sibuy beyao), Shanghai: Zhonghua shuju.
- Hulsewé, A. F. P. 1955: Remnants of Han Law, Bd. 1, Leiden: Brill.
1975: Remnants of Ch'in Law. An Annotated Translation of the Ch'in Legal and Administrative Rules of the 3rd Century B. C. Discovered in Yün-meng Prefecture, Hu-pei Province, Leiden: Brill.
- Karlgren, B. 1964: Grammata Serica Recensa, Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.
- Köster, H. 1967: Hsün-Tzu, Kaldenkirchen.
- Legge, J. 1865: The Chinese Classics, Bd. 3, Hongkong/London: Trüber.
- Liao, W. K. 1959: The Complete Works of Han Fei tzu, 2 Bde., London: Probsthain.
- Lunyu Ed. 1936: Lunyu [Gespräche] (= Ed. Sibuy beyao), Shanghai: Zhonghua shuju.
- Malmquist, G. 1971: Studies on the Gongyang and Guliang Commentaries, Bd. 1, Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.
- Mo Ti 1975: Gegen den Krieg. Aus dem Chines. übers. v. H. Schmidt-Glintzer, Düsseldorf.
- Sun Fu Ed. 1969: Chun qiu cun wang fa wei [Erläuterungen über Bestehen und Vergehen in der Frühling- und Herbst-Chronik], Taipei: Taiwan Xuesheng shuju.
- Veblen, Th. Ed. 1981: Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen, Köln.
- Waley, A. 1938: The Analects of Confucius. Trsl. and annotated, New York: Allen & Unwin.
- Watson, B. 1968: The Complete Works of Chuang Tzu, New York: Columbia University Press.
- Wilhelm, R. 1916: Mong Dsi (Mong Ko). Aus dem Chines., Jena.
1971: Frühling und Herbst des Lü Bu We. Aus dem Chines. übers., neu hrsg. v. W. Bauer, Düsseldorf.

Rolf Trauzettel

- Xun Qing Ed. 1936: Xunzi [Meister Xun] (= Ed. Sibü beiyao),
Shanghai: Zhonghua shuju.
- Zhuang Zhou Ed. 1936: Zhuangzi [Meister Zhuang] (= Ed. Sibü
beiyao), Shanghai: Zhonghua shuju.

KRIEG UND KRIEGFÜHRUNG IM VORMODERNEN CHINA: EIN DISKUSSIONSBEITRAG

HERBERT FRANKE

Die früheste greifbare Ideologie der Kriegführung ist niedergelegt in den antiken Strategiehandbüchern (seit etwa dem vierten Jahrhundert v. Chr.). Das historische Umfeld waren ein Vielstaatensystem und Kämpfe um die Hegemonie mit dem Ziel der Reichseinigung. Damals wurden erstmalig Massenheere, vorwiegend aus Infanterie bestehend, eingesetzt, während vorher die vielen Kleinkriege der Feudalstaaten untereinander Sache von Adligen waren, die sich mit Streitwagen ausgerüstet hatten und von einem Gefolge aus Infanterie begleitet wurden.

Letztliches Ziel war eine stabile und befriedete Ökumene. Dieses Ziel wurde der legendären Sicht zufolge im frühesten Altertum ohne Gewalt erreicht: Die »Kaiser« fungierten als Kulturheroen. Nur Gegner der Ordnung – »Barbaren« – wurden bekriegt.

Das Ideal bestand in der Erreichung politischer Ziele ohne Kampf. Krieg galt also nur als zweitbeste Lösung. Daher kommt die starke Betonung von Versuchen, den Gegner zu überzeugen, sich friedlich zu unterwerfen. Maßgeblich hierfür war zum Teil die konfuzianische Auffassung, daß der Mensch besserungsfähig und einsichtsfähig ist. Daher erfolgte grundsätzlich und bis in die Neuzeit hinein vor jedem Krieg eine Aufforderung zur Unterwerfung, ebenso vor jeder Belagerung einer Stadt und vor jedem Gefecht, auch wenn es nur in kleinem Rahmen stattfand.

In erster Linie wurde ein Seitenwechsel der feindlichen Führung angestrebt. Meine These: Die meisten Kriege innerhalb Chinas wurden durch Seitenwechsel, durch Überläufer, anders formuliert: durch das rechtzeitige Erkennen, »wohin der Wind weht«, gewonnen – nicht durch Entscheidungsschlachten à la Cannae, Waterloo oder Sedan.

Wenn es aber zum Kampf kam, dann war er grausam und inhuman. Humanisierung des Krieges sowie ein *ius belli* blieben ganz unterentwickelt. Versklavung oder Tötung von Kriegsgefangenen war allgemein üblich. Eine Praxis, die sich bis in die Neuzeit hielt: 1945 gab

es, laut Mitteilung eines amerikanischen Armeeingehörigen, in China nach der Kapitulation Japans *drei* japanische Kriegsgefangene. Nicht übersehen werden darf aber, daß andererseits gefangene feindliche Anführer als Geiseln benutzt wurden und als Faustpfand in einer nicht auf Kampf reduzierten Kriegführungsstrategie eingesetzt wurden.

Rituelle Schlachtung von Kriegsgefangenen ist schon für die Shang-Dynastie (sechzehntes bis elftes Jahrhundert v. Chr.) bezeugt. Spuren finden sich auch noch später, bis in die T'ang-Zeit hinein (618 bis 906 n. Chr.). Rituelle Anthropophagie kam im Altertum, sporadisch auch später vor.

Das Militärrecht kann nur als drakonisch bezeichnet werden. Für das Einbringen von Kopftrophäen gab es militärische Belohnungen; belegt ist letzteres vor allem für die Sung-Zeit (960 bis 1278).

Ein Grund für die fehlende Humanisierung im Krieg mag in der Auffassung gelegen haben, daß sich nur Verbrecher (oder Barbaren) der staatlichen Ordnung widersetzen. Der Feind ist also kein rechter Mensch, sondern ein Verbrecher, der ausgeschaltet werden muß. Die Etymologie ist aufschlußreich. Das Wort für »Feldzug« – chinesisch *cheng* – gleicht lautlich dem etymologisch verwandten *cheng*, das »ordnen«, »korrigieren« bedeutet. Demnach wurde Krieg als Polizeiaktion betrachtet.

Die Frage der Kriegsmotivationen fand bisher kaum wissenschaftliche Behandlung. Nur soviel läßt sich sagen, daß die ostensiblen Kriegsgründe, wie sie etwa in Mobilmachungserlassen formuliert wurden, stets einen moralisierenden Grundton trugen.

Ebenfalls bisher noch nicht erforscht wurde das Verhältnis von Religionen und Riten in bezug auf Krieg und Kriegführung. Eine Ausnahme bildet die brillante Arbeit von Demiéville über Krieg und Buddhismus. Für die südliche Sungzeit habe ich selbst eine Arbeit vorgelegt.¹

Ein letzter Blick soll auf die Frage nach Aggressionshemmungen und ihrer Vermittlung in der Sozialisation geworfen werden. Im chinesischen Mittelalter und bis in die Neuzeit kannte das Erziehungssystem Chinas keine Erziehung zu Kampf oder Sport. Ein agonales Element war, wenn man einmal von den literarischen Prüfungen absieht, nicht vorhanden. Innerhalb der unteren Schichten könnte das allerdings

¹ Franke 1987.

anders ausgesehen haben.² Zivilistische Einstellungen haben die Bürokratie und die Politiker, vor allem seit der Sung-Zeit, geprägt. In der Theorie galt das Militär als Instrument. Militärische Beschlüsse wurden im allgemeinen weit vom Schuß am grünen Tisch gefaßt. Demgegenüber agierten die Kommandeure an den Grenzen beziehungsweise Fronten oft eigenmächtig: Zu bedenken ist, daß die Entfernungen zur Zentrale sehr groß waren, Nachrichtenübermittlung aber relativ langsam erfolgte. So wurde das Militär zwar theoretisch bis ins Einzelne kontrolliert, aber de facto war es manchmal nicht zu bremsen.

*Literatur*³

- Demiéville, P. 1957: *Le Bouddhisme et la guerre*, in: *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, Paris: Presses universitaires, S. 346–385 (ND in: ders., *Choix d'Etudes Bouddhiques [1929–1970]*, Leiden: Brill, 1973, S. 261–299).
- Franke, H. 1970: *Zum Militärstrafrecht im chinesischen Mittelalter* (= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1970,5), München.
- 1987: *Studien und Texte zur Kriegsgeschichte der südlichen Sungzeit* (= *Asiatische Forschungen*, Bd. 102), Wiesbaden.
- Rotours, R. des 1963: *Quelques notes sur l'anthropophagie en Chine*, in: *T'oung Pao* 50, S. 386–427.
- 1968: *Encore quelques notes sur l'anthropophagie en Chine*, in: *T'oung Pao* 54, S. 1–49.
- Ruhlmann, R. 1960: *Traditional Heroes in Chinese Popular Fiction*, in: *The Confucian Persuasion*, hrsg. v. A. F. Wright, Stanford: University Press, S. 141–176.

² Siehe die Arbeit von Ruhlmann.

³ Weiterführende Literatur in Franke 1987.

Herbert Franke

DIE MYTHISCHE DIMENSION VON KAMPF UND KRIEG

HEINRICH VON STIETENCRON

1. *Vorbemerkung: Mythos und Gesellschaft*

Oft ist in der Religionswissenschaft darüber diskutiert worden, wie sich die Welt der Götter zur Welt der Menschen verhält. Man hat in ihr die Spiegelung wesentlicher Elemente der menschlichen Gesellschaft erkannt, sie tiefenpsychologisch auf der Ebene menschlicher Grunderfahrungen gedeutet oder in der kosmischen Ordnung kognitive Strukturelemente menschlichen Denkens wiederentdeckt.

Alle diese Korrespondenzen können nicht verwundern, sie sind vielmehr zu erwarten. Denn wie immer man religiöse Erfahrung bewerten mag, ihre Umsetzung in sprachlichen Ausdruck ist kulturbedingt, ebenso wie der konzeptuelle Rahmen, das Weltbild, die kosmische und moralische Ordnung und die wichtigsten Handlungsmuster kulturell geprägt sind. Das gilt für alle Zeiten und alle Religionen, gleichgültig ob der Gestaltung des Weltbilds und der Mythen die unmittelbare Erfahrung der Gegenwart, eine Projektion der oft idealisierten Vergangenheit oder die Projektion einer ebenfalls idealisierten Zukunft zugrunde liegt. Auch alle Offenbarungs- und Erlösungsreligionen, alle Progressions- oder Dekadenztheorien und alle apokalyptischen Endzeiterwartungen bleiben in kulturell geprägte Erwartungsmuster eingebettet.

Solche Korrespondenz von Erfahrungshorizont und Weltdeutung ist jedoch selektiv. Die kosmogonischen Konzepte folgen wenigen Grundmustern, so unterschiedlich die Detailgestaltung der Mythen auch sein mag. Eines dieser Grundmuster ist die Tötung, aus der Leben hervorgeht. Andere Grundmuster, wie die Handwerker-Kosmogonie, die Zeugungs- und Besamungs-Kosmogonie, lasse ich hier außer acht. Wichtig ist aber, daß fast¹ alle Mythen oder Mythenzyklen Vorbildcharakter haben, sogar dann, wenn die Götter die gesetzten Normen durchbrechen. Der Trickster, der Rebell, der Kulturheros ist zwar

durch antinomisches Verhalten charakterisiert, er leitet aber grundlegende Veränderungen ein, welche eine neue Ordnung etablieren, die wieder allgemeine Gültigkeit beansprucht. Erfolg als wichtigste legitimatorische Instanz ist dabei charakteristisch für zahlreiche Mythen der Frühzeit und für das Selbstverständnis früherer Gesellschaften allgemein. Solche Erfolgsorientierung setzt im sozialen und im mythischen Bereich eine Praxis fort, die sichtlich auch im Tierreich gegeben ist und Vorteile für das Überleben der Gruppe bringt: die Verdrängung des alten Leittiers durch ein überlegenes jüngeres. In älteren Mythen gehört die Demonstration überlegener Fähigkeiten und die dabei sich vollziehende Akkumulation und Neuverteilung von Macht zu den Standardthemen und reflektiert gültige Werte im Selbstverständnis der betreffenden Gesellschaften.

Ein Blick auf die Mythen kann folglich auch für eine historische und anthropologische Fragestellung aufschlußreich sein, die der Bedeutung, Bewertung und Legitimierung menschlichen Tötens im Krieg nachgehen will: einerseits, weil uns die Mythen weit in die vorgeschichtliche Vergangenheit zurückführen, andererseits, weil sich im Wandel ihrer überlieferten Versionen soziale und kulturelle Veränderungen spiegeln.

2. *Tötung als kosmogonischer Akt*

Zunächst fällt auf, daß dem Töten in vielen Kulturen eine schöpferische, welterschaffende, weltgestaltende und welterhaltende Rolle zukommt. Töten ist Voraussetzung für den Wandel vom Chaos zum Kosmos; der Leib, die Knochen und das Blut des Getöteten liefern das Material für die Gestaltung einer neuen Welt und für die Erschaffung des Menschen – so zum Beispiel im babylonisch-assyrischen Schöpfungsmythos; und die Aufrechterhaltung der so geschaffenen Ordnung durch die Götter erfordert ihre Stärkung und Speisung durch weitere Opfer.

Für die Tötung gibt es drei Hauptvarianten: den Mord, den offenen Kampf oder, in rituellem Kontext, das Opfer. Als Ziel der Tötung sind

¹ Es gibt Abschreckungsmythen, Degenerationsmythen, Weltuntergangsmysmen ohne Erneuerungsperspektive. Wahrscheinlich sind aber auch diese, wenn nicht als Vorbild, so doch als Orientierungshilfen zur Weckung von Gegenkräften konzipiert.

zwei eng miteinander verknüpfte, aber systematisch voneinander zu trennende Bereiche zu unterscheiden:

1) der Kampf eines Gottes oder einer Göttergruppe um die Vorherrschaft;

2) die Gestaltung einer Welt und einer Weltordnung.

Der Kampf um die Herrschaft kann ein Bruderzwist sein, wie im Falle von Ormazd und Ahriman (Ahura Mazdā und Angra Mainyu) im Iran.² In den meisten Fällen aber entscheidet er einen Generationenkonflikt: Der jüngere, klügere oder listigere, manchmal auch kräftigere Gott entmannt und/oder erschlägt und/oder verbannt den älteren Gott, der meist sein eigener Vater oder Vorfahr ist, und nimmt dessen zuvor dominierende Position selbst ein.³ Wir kennen dieses Modell des Herrschaftswechsels aus dem Alten Orient, aus Iran, Indien, Griechenland und Nordeuropa. Nach dem babylonischen Mythos erschlägt Ea den Apsu und raubt seinen Herrschaftsglanz; Eas Sohn Marduk, der Stadtgott von Babylon wird, gewinnt die Herrschaft durch den Sieg über die drachengestaltige Tiamat.⁴ In der hurritisch-hethitischen Version verbannt Anu den Alalu; Kumarbi entmannt und verbannt den Anu.⁵ Im iranischen Bereich⁶ zersägt die Schlange Zohāk (Aži Dahāka) den Jamshid (Yima Xšaeta); Feridun (Thraetaona) besiegt den Zohāk und kettet ihn an einen Fels.⁷ In Indien erschlägt Indra seinen Vater/Bruder Tvaṣṭr/Viśvarūpa.⁸ Nach der griechischen Theogonie kastriert Kronos seinen Vater Uranos, verbannt ihn in den Tartaros und ver-

² Auf der menschlichen Ebene Kain und Abel, Romulus und Remus.

³ Die Frage nach der Herkunft dieser Mythen im eurasiatischen Raum diskutiert C. Scott Littleton: *The Kingship in Heaven Theme*, in: *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, hrsg. v. J. Puhvel, Berkeley/Los Angeles/London 1970.

⁴ Babylon: *Enuma Elish*, übersetzt von E. A. Speiser: *Akkadian Myths and Epics*, in: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, hrsg. v. J. B. Pritchard, Princeton 1955.

⁵ Hurritisch-Hethitisch: H. G. Güterbock: *Hittite Mythology*, in: *Mythologies of the Ancient World*, hrsg. v. S. N. Kramer, New York 1961; ders.: *The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths. Oriental Forerunners of Hesiod*, in: *American Journal of Archaeology* 42 (1948) S. 123–134; ders.: *Kumarbi, Mythen vom churritischen Kronos*, aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übers. u. erkl., Istanbul 1946.

⁶ Namen werden in ihrer mittelpersischen Form gegeben, dahinter steht in Klammern die avestische Form.

⁷ R. Levy: *The Epic of Kings, Shah-nama*, Chicago 1967; Warner u. Warner: *The Shahnama of Firdausi*, London 1905; Stig Wikander: *Hethitiska myter hos greker och perser*, Oslo 1951, S. 35–56.

⁸ Rigveda (im Folgenden RV) 2,11.19; 2,17.6; 4,18.12; 10,8.9.

schlingt, um einem ähnlichen Schicksal zu entgehen, seine eigenen Kinder. Doch durch eine List der Mutter entkommt das Jüngste: Zeus, der später den Kronos entthront und die Macht übernimmt.⁹ Im nordischen Mythos erschlägt Odin den Urriesen Ymir.¹⁰

Die darauf folgende Gestaltung der Welt ist nicht nur Ergebnis der durch Tötung gewonnenen Macht, sie bedient sich auch des vernichteten Lebens zur Schaffung einer neuen belebten Welt. Das gilt für Odins Erschaffung der Welt aus dem Leib des Riesen Ymir;¹¹ es gilt für Marduk, der aus einer Hälfte der getöteten Tiamat den Himmel errichtet, an den er Gestirne setzt und ihnen Bahnen zuweist. Mit der anderen Hälfte bedeckt er die Wasser und erschafft so die Erde. Raum und Zeit sind also sein Werk, und die Götter setzt er in ihre Wirkungsbereiche ein. Es gilt auch für Marduks Vater Ea, der den Menschen aus Knochen und Blut des geköpften Usurpators Kingu formt, damit er die Götter bediene und sie mit Speise versorge.

Eine vedische Variante schließlich ist die Entstehung der Welt aus dem Opfer des *puruṣa*, des Urmenschen, aus dessen Teilen das Universum, die Lebewesen und die Sozialordnung entstanden.¹²

Dieser gesamte, nicht nur in den alten Kulturen Asiens und Europas, sondern mit Abwandlungen auch in Altamerika und verschiedenen Stammeskulturen anzutreffende Mythenkomplex zeigt als Ausgangslage der kulturellen Entwicklung der Menschen eine andere Wertbesetzung des Tötens, als sie in heutigen Gesellschaften üblich ist: Töten ist ebenso wie das Schenken des Lebens eine Manifestation von Macht, die als solche zwar gefährlich, aber dennoch mit positiven Werten besetzt ist.

⁹ Ausführlich bei Hesiod in seiner Theogonie, ferner u. a. in der Bibliotheca Apollodori und in den Dionysiaca des Nonnos. Hesiod, hrsg. v. E. Heitsch, Darmstadt 1966; Hesiod: Sämtliche Gedichte, übers. u. erl. von W. Marg, Zürich ²1984; J. G. Frazer: Apollodoros, The Library, London 1921; G. Steiner: Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihren orientalischen Parallelen, Diss. Hamburg 1958.

¹⁰ M. Hollander: The Poetic Edda, Austin 1928; Jean Young: The Prose Edda, Cambridge 1954; H. R. Ellis Davidson: Gods and Myths of Northern Europe, Harmondsworth 1964.

¹¹ Grimmsmal 40f. in: Die Lieder des Codex Regius, hrsg. v. G. Neckel u. H. Kuhn, Heidelberg ⁴1962; Edda Snorra Sturlusonar, hrsg. v. G. Jonsson, Reykjavik 1954, 18f. Übers.: Die jüngere Edda, übers. von G. Neckel und F. Niedner (= Altnordische Dichtung und Prosa, Sammlung Thule, 20), Jena 1925, ²1942.

¹² RV 10,90.

Der Mensch, der selbst das direkte oder indirekte Produkt einer schöpferischen Tötung ist, wird von Anfang an in den lebenspendenden Prozeß des Tötens eingebunden – sowohl zur Beschaffung der eigenen Nahrung durch die Jagd als auch zur Stärkung der Götter durch das Opfer. Töten ist daher nicht nur selbstverständlicher Teil des Lebens, es ist auch Pflicht und Verpflichtung: sowohl in der Opferhandlung, als auch im Schutz der Gesellschaft gegen Bedrohungen von außen und innen. Die Verpflichtung zum Töten unterliegt jedoch Regeln und wird Gegenstand zunehmender Spezialisierung: Der Schlächter, der einer Kriegsdisciplin unterworfenen Soldat und der Henker sind Beispiele für die Ausführenden; die Verantwortung tragen Oberpriester, König und Richter. Der lebendige Kosmos bedarf der selektiven Tötung, damit seine Teile leben und sich entfalten können.

3. *Wandlungsprozesse in der Bewertung des Tötens
in Kampf und Krieg: Beispiele aus indischen Mythen*

Die folgenden Beispiele, die eine Sequenz der Entwicklung im Bereich des mythischen Umgangs mit dem Töten im Kampf oder Krieg aufzeigen sollen, entnehme ich alle der indischen Tradition. Sie reichen von der vedischen Frühzeit im zweiten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung bis in das zehnte oder elfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Diese Mythen, die anlässlich von religiösen Festen öffentlich vorgetragen oder abends am Tempel vorgelesen oder auch zuhause von den Eltern und Großeltern erzählt wurden, hatten deutlichen Vorbildcharakter und übten eine starke, prägende und erzieherische Wirkung auf die Hörer aus. Wenn sich die Zeiten änderten, mußten sich auch die Mythen ändern. Sie führten in mündlicher Tradition ein Eigenleben, das sie stets verwandelte und verjüngte, weil die sie vortragenden Bardens auf aktuelle Bedürfnisse ihrer Zeit reagierten. Bisweilen verlor ein alter Mythos an Faszination und trat in den Hintergrund, während neuere Mythen mit anderen Botschaften populär wurden. Dies gibt uns die Möglichkeit, den Mythos aus seiner postulierten Zeitlosigkeit zu lösen und mit der Gesellschaft zu verbinden, die ihn tradierte.

3.1. Indra und die vedischen Krieger

Auch in der Mythologie des Indra im vedischen Indien ist die Kosmogonie mit Kampf, Sieg und Tod verbunden. Indras große Leistung ist es, das Stillstehende in Bewegung zu setzen, das Eingesperrte zu befreien, das Hemmende zu durchbrechen: Sein siegreicher Kampf gegen den schlangengestaltigen, als Kobra vorgestellten Vṛtra (das Umgebende, der »Wall«) – also schon dem Namen nach die eingrenzende, zurückhaltende Macht par excellence – ist die im Rigveda am häufigsten gepriesene Heldentat des Gottes. Es geht in diesem Kampf um die Gewinnung von Wasser und Licht, also der beiden wichtigsten Voraussetzungen für die Entstehung von Leben. Mit dem Sieg über die Schlange befreit Indra die von Vṛtra zurückgehaltenen Wasser und die Sonne samt anderen Himmelslichtern.¹³

Die Wasser, das ergibt sich aus dem Indra-Mythos – und mit ihnen die Morgenröten, die Sonne und die anderen Himmelslichter –, waren einst in ihrer Bewegung gehemmt. Sie wurden von Vṛtra zurückgehalten, der sich als mächtiger Wall um sie legte und sie eifersüchtig bewachte. Vṛtra war stark und ein Meister des Trugs. Indra aber, vom Somatrank berauscht und gestärkt, von den Maruts (den Monsun-Stürmen?) gepriesen und unterstützt, erschlug mit dem Beistand des Gottes Viṣṇu die Schlange. Mit seiner Wurfkeule brach er ihr das Rückgrat. Die riesig aufgeblähte Kobra sank in sich zusammen und lag platt am Boden. Über sie hinweg strömten die befreiten Wasser und teilten sich in sieben Ströme, denen Indra den Weg zum Meer bahnte.

Der Indra-Mythos läßt diesen Drachenkampf auf dem Berge stattfinden. Von dort strömen die Flüsse herab. In einer Variante des Mythos spaltet er mit seiner Waffe den Fels, um die von den feindli-

¹³ Der Kontext wird nicht erwähnt, und die diesem kosmogonischen Mythos zugrundeliegende Konzeption kann daher nur hypothetisch erschlossen werden. Hier helfen bezüglich der Kombination von Sonne und Wasser die Vorstellungen weiter, die nach Heinrich Lüders mit dem Gott Varuna verbunden waren, dem älteren Götterkönig, den Indra aus seiner Herrscherrolle weitgehend verdrängte. Danach wird das Weltei von kosmischen Süßwassern umspült, in denen die Himmelslichter schwimmen. Diese Wasser strömen durch ein Loch im steinernen Gewölbe des Himmels in das Weltei herein und dann im Inneren des die Eischale bildenden Himmels entlang. In ihnen schwimmen die Sterne, wodurch sich ihre Bewegung erklärt. Die Milchstraße ist der bedeutendste der Himmelsströme, und dieser ist es, der nach einem späteren Mythos mit Hilfe des Gottes Śiva auf die Erde herabkommt, dort als der Fluß Ganges die nordindische Tiefebene bewässert, mit seiner Sünden tilgenden Kraft die Gebeine der Toten reinigt, das Meer füllt und schließlich auch durch die Unterwelt strömt.

chen Panis¹⁴ im Bergverlies versteckten Kühe zu befreien. Die Kühe sind ein häufig gebrauchtes Synonym für die Morgenröten ebenso wie für die Wasser. Und die Tatsache, daß durch diese Tat Indras die Morgenröten und die Sonne freigesetzt wurden, läßt vermuten, daß als Ort des Geschehens der Sonnenaufgangsbereich (*udayagiri*) zu verstehen ist, der auch im Avesta eine wichtige Rolle spielt.

Mit der Sonne und den übrigen Himmelslichtern ermöglicht Indra auch der Zeit ihren Lauf. Er bringt Bewegung in das zuvor Bewegungslose. *Vṛtra*, der Wasser und Licht bewacht und die Welt der Dürre und Finsternis preisgibt, steht für Potentialität, aber auch für Stagnation. Indra ist es, der das Hemmende durchbricht, das Stillstehende in Bewegung setzt. Wie Marduk schafft er Raum und Zeit:

»Der die schwankende Erde befestigte, der die tobenden Berge zur Ruhe brachte, der den Raum sich ausgemessen hat, immer breiter, der den Himmel stützte – der, ihr Völker ist Indra!«¹⁵

Natürlich ruft der Mythos der *Vṛtratötung* eine Reihe von Assoziationen zu Mythen aus anderen Kulturkreisen hervor. Zunächst sah man die Parallele zum Kampf des Asen Thor gegen die Midgardschlange, dann die iranische Parallele des Kampfs von Feridun gegen die Schlange Zohāk. Doch darüber hinaus ordnet sich der Zyklus der Indra-Mythen in jene eben erwähnte große Gruppe von Mythen ein, die mit der Machtübernahme einer neuen Generation von Göttern und der neuen Setzung einer kosmischen Ordnung verbunden ist. Dem Töten kommt dabei eine schöpferische, welterschaffende, weltgestaltende und oft auch welterhaltende Rolle zu. Es ist Voraussetzung für den Wandel vom Chaos zum Kosmos.

Für Indra gelten beide Aspekte: die Machtübernahme und die Gestaltung der Welt. Er stiehlt seinem Vater den Soma, tötet ihn und gewinnt die Macht; er mordet seinen dreiköpfigen Halbbruder *Viśvarūpa*, dessen wachsende Macht er fürchtet; er erschlägt die Schlange, gewinnt Licht und Wasser, schafft Raum und erschafft den geordneten Kosmos. Der Erfolg rechtfertigt die Gewalt, genau wie die reiche Beute den blutigen Raubzug der vedischen Krieger rechtfertigt.

¹⁴ Die Panis leben am Rande der Welt. Sie sind trügerisch; die von den *Angiras* geraubten Kühe hatten sie in eine Höhle gesperrt. Die kluge Hündin *Saramā* fand jedoch ihre Spur, und die Kühe wurden zurückerbeutet. Der Mythos ist auch als *Vala-Mythos* bekannt und wird im *Rigveda* häufig erwähnt.

¹⁵ RV 2,12.2.

Diese vedischen Krieger waren viehzüchtende, seminomadische arische Stämme,¹⁶ die in relativ kleine, jeweils ein bewegliches Dorf bildende Gruppen unterteilt, im Nordwesten Indiens siedelten und allmählich nach Osten ziehend bis in die Gangesebene vordrangen. Kampf spielte eine dominierende Rolle im Leben der Männer. Sie kämpften gegen die dort ansässige, dunkelhäutige Bevölkerung, gegen benachbarte arische Stämme und wahrscheinlich teilweise auch gegen andere Dörfer des eigenen Stamms. Eine große Rolle spielte auch der Wettkampf, insbesondere das Wagenrennen, bei dem das Geschick des Wagenlenkers und die Schnelligkeit der Pferde gleichermaßen ausschlaggebend waren. Der zweirädrige, leichte Streitwagen, Pfeil und Bogen, Lanze und Keule, Lederpanzer, später auch Schwert und Schild waren die wichtigsten Kriegsgeräte.

Kriegszüge waren fast immer Beutezüge: Wie bei Indra ging es um das Gewinnen von Schätzen, die ein anderer hat, der sie nicht freiwillig hergibt. Die Krieger wählten einen Anführer mit Kraft, Charisma und Glück, wobei das mit hohen Einsätzen gespielte Würfelspiel in Fragen der Rivalität um die Führungsposition entscheidend sein konnte. Sie opferten dem siegreichen Gott Indra, um ihn als Bundesgenossen und Mitstreiter zu gewinnen in der Gewißheit, daß demjenigen der Sieg sicher sei, auf dessen Seite Indra kämpft. Hatte doch Indra einst den mächtigen Vrtra erschlagen, den Śusna besiegt,¹⁷ die von den Panis gestohlenen Kühe zurückerbeutet,¹⁸ die Burgen der plattnasigen Dasyus zerstört.¹⁹ Er war der Gabenreiche, der großzügig die Beute zuteilt,

¹⁶ Für die religiösen Vorstellungen und für das Leben der vedischen Inder ist der Rigveda die älteste Quelle. Für die Zeit vor der arischen Einwanderung ist die Quellenlage trotz der reichen Ausgrabungsfunde noch ungenügend, vor allem was die religiösen Vorstellungen der Bewohner der Induskultur betrifft. Die Entzifferung der Schrift dieser Kultur ist noch zu wenig gesichert, als daß man den bisher vorliegenden Spekulationen über die Religion der Indusstädte Glauben schenken könnte. Auch die archäologischen Funde bieten bisher kein ausreichend kohärentes Bild.

¹⁷ Über Śusna ist nicht viel bekannt. Er war ein listenreicher Gegner und gehörte zu den Dasyus, die von den Ariern bekämpft und unterworfen wurden.

¹⁸ Vgl. Anm. 14.

¹⁹ Die Feinde der vedischen Arier, die auch abschätzig als Dāsas (Knechte, Schurken) bezeichnet werden, waren dunkelhäutig und offenbar seßhaft. Ihre Siedlungen waren durch Wälle befestigt, die von Indra zerstört wurden. Der Mythos hat mit der Landnahme der Arier in Indien zu tun. Eine assoziative Beziehung zwischen Indras Sieg über die Schlange Vrtra (»Wall«) und seinem Durchbrechen der Burgwälle ist literarisch beabsichtigt: Der Vrtrasieg ist Vorbild für weitere Taten Indras und für die Hilfe, die er den ihn anrufenden Kriegern leisten soll. Eine »historische« Deutung Vrtras als Umwallung einer feindlichen Siedlung wäre jedoch irreführend.

wenn man ihm Soma preßt und ihn mit kunstvoll erdachten Preisliedern erfreut. Nach solchem Soma-Opfer zogen sie auf Raub aus. Sie trachteten nach den Rindern der Fremden, nach neuen Weideplätzen und Wasserstellen und nach sonstiger Beute. Diese wurde nach glücklichem Raubzug verteilt. Gott Indra und andere Götter sowie vor allem die Opferpriester erwarteten reichlichen Anteil.

Hohe Preise waren nicht nur bei Wagenrennen, sondern auch bei Dichterwettkämpfen zu gewinnen. Auch hier wurde Indra angerufen. Er ist es ja, der die Sänger inspiriert und ihnen neue Gedanken eingibt. Er ist es auch, der den Rossen Schnelligkeit verleiht, er ist es, der dem Wagen Vorsprung sichert, den er selbst besteigt. Hatte er nicht sogar durch einen Kunstgriff den Wagen der Sonne überholt, indem er ihm nach einer dunklen Andeutung ein Rad entwendete? Sicherlich jedenfalls kann als allgemeine Überzeugung gelten, was in einem dem Atri zugeschriebenen Vers aus dem fünften Buch des Rigveda folgendermaßen formuliert wird:

»Der König kommt nicht zu Fall, bei welchem Indra den scharfen milch-gesellten Soma trinkt:

Er macht mit seinen Kriegern Beute, schlägt den Feind,
er bleibt in seinen Sitzen, wird ein Glücklicher genannt, gedeiht.«²⁰

Zahlreiche Textstellen belegen, daß sich der kriegführende Arier als Bundesgenosse des Gottes versteht, als Krieger Indras. Ich greife beliebige Beispiele heraus. So heißt es etwa: »Wir . . . sind als deine Heerschar geboren, o Indra.«²¹ Oder an anderer Stelle: »Du, Indra, trachtest für uns nach dem Siegerpreis, du nach Rindern, du Ratreicher, nach Gold, du Gütiger! . . . Du bist ein breiter Schild und ein Vorkämpfer, du Vrträtöter. Mit dir im Bunde verteidige ich mich.«²²

Aus der Zeit nach der Kanonisierung des Rigveda, vor allem aus den Ritualtexten der spätvedischen Sūtra-Periode wissen wir, daß man die Bindung zwischen Indra und den Kriegern und Opferpriestern als durchaus gegenseitig auffaßte. Indra hilft den tapferen Räubern, Beute zu erlangen, und gewinnt dadurch Ruhm, der in weiteren Preisliedern verherrlicht wird. Sie verschenken diese Beute als aufwendige Opfer an den Gott, als großzügigen Opferlohn an die Priester und wahrscheinlich als Anteil an die Familien der beteiligten Krieger und gewinnen durch eben dieses Verschenken hohes Ansehen.

²⁰ RV 5,37.4.

²¹ RV 5,33.5.

²² RV 7,31.3 und 6.

Es scheint, daß die Opferpraxis, wie sie uns in spätvedischer Zeit in den Brāhmanas und Sūtras etwas deutlicher erkennbar wird, von einem Zyklus des Gebens ausgeht, der die Weltordnung aufrecht erhält. Das wirft zugleich auf die Struktur der Werte und die Motivationen des Handelns in der spätvedischen Gesellschaft klärendes Licht: Geben bringt Ansehen, Nehmen erniedrigt. Wer gibt, ist mächtig und wird gepriesen; wer nimmt, ist bedürftig und zeigt Schwäche. Er muß seinerseits wieder spenden, um von neuem Ansehen zu gewinnen.

Dies gilt im sozialen Gefüge des Dorfes und des Stammes, es gilt auch im Verhältnis zwischen Opferer und Gott und wird dann sogleich aus dem Kontext von Macht und Ohnmacht umgesetzt in den rituellen Kontext von Reinheit und Unreinheit. Der Gott nimmt das Opfer an. Das ist wichtig, denn erst die Annahme macht die Gabe für Geber und Nehmer wirksam. Dadurch, daß er mit Erfolg gegeben hat, wird der Opfernde rein, während sich der Gott als Empfänger befleckt.²³ Weil der Opfernde rein ist, fällt ihm göttliche Gnade und Hilfe zu: Er macht folglich reiche Beute. Nun hat er jedoch selbst genommen, während sich der Gott als Schenkender erwiesen und dadurch gereinigt hat. Das Reinheitsverhältnis hat sich folglich umgekehrt und der beutebeladene Sieger verschenkt, um wieder rein zu werden, all seine mühsam erkämpfte Habe, so daß er arm wird und wieder auf Beutezug ausziehen muß. Dann wiederholt sich der Zyklus des Opfern und Kämpfens, des Gebens und Nehmens.

In der spätvedischen Zeit ist solches Nehmen und Sich-Stärken, dann wieder Geben und Sich-Reinigen Teil einer umfassenderen Gesetzmäßigkeit, nach der alles Leben im Kosmos auf Austausch beruht. In den älteren Upanishaden wird der Gedanke systematisch dargestellt und in Einzelheiten geprüft. Danach beruht alles Leben auf Nahrung: Das Lebendige wächst durch Konsum von Getötetem und wird selbst zur Speise für ein anderes Lebewesen. So zieht das Gras seine Kraft aus verrotteten Pflanzen, vom Gras lebt das Tier, vom Tier andere Tiere und der Mensch, von diesen wieder das Gras.

²³ Diese Befleckung ist systemimmanent und zwingt den Gott zur Reaktion auf das Opfer. Die bekannteste literarische Verarbeitung dieses Themas (Kraft- oder Prestigeverlust durch Annahme von Gaben) findet sich im Epos Mahābhārata, wo geschildert wird, wie der Feuergott Agni durch das Verzehren vieler Opfer so geschwächt ist, daß er, um sich zu regenerieren, den Khāṇḍava-Wald mit allen darin lebenden Wesen verbrennt (Mahābhārata 1,211–225).

Solchem physischen Kreislauf korrespondiert auch ein seelischer. Der Mensch stirbt, wird vom Leichenfeuer gereinigt und verwandelt und steigt als Lebensseele (*jīva*) auf dem Wege der Väter in jene Welt. Er gelangt zum Mond, der durch Zugang und Abgang von Seelen anschwillt und abnimmt; von dort in den Regen, der die Erde tränkt und aus dem Nahrung entsteht. Mit der Nahrung gelangt er in Mann und Weib und in den Samen: so entsteht ein neuer Mensch.²⁴

Diese Verknüpfung von Töten, Nähren, Gedeihen und Getötetwerden in einem Prozeß des kontinuierlichen Nehmens und Verschenkens ist jedoch nicht konzipiert als ein Perpetuum mobile, das naturgesetzlich und unausweichlich abläuft. Vielmehr bedarf diese Weltordnung der bewußten und aktiven Teilnahme des Menschen, der durch Pressung von Soma, durch Tötung von Opfertieren und durch Preislieder die Götter speist und stärkt. Nur so gewinnen jene die Kraft, die kosmische und moralische Ordnung zu erhalten und das stets vorhandene Potential des Ungeformten, Ungeordneten, Chaotischen zurückzudrängen.

Dies führt uns auf den Indra-Mythos zurück. Spätere Autoren, die zur Zeit der Brāhmaṇas um 800 v. Chr. oder etwas später diesen Mythos überdenken und neu gestalten, haben ein anderes, deutlich gebrochenes Verhältnis zum skrupellosen Krieger Indra. Man hat inzwischen eine andere, durch bindende ethische Normen geprägte Beziehung zu Macht und Gewalt. Erfolg allein ist kein gültiger Maßstab mehr.

War nicht Viśvarūpa, den Indra erschlug, ein Priester der Götter und folglich ein Brahmane? Auch tötet Indra den Viśvarūpa hinterrücks, durch Mord. Das kann nun nicht mehr ohne weiteres kommentarlos hingenommen werden und der Text wird ergänzt: Die Sünde dieses Mordes haftet an Indra.²⁵ Ein Jahr lang versucht er vergeblich, sie

²⁴ Die Lehre erscheint im Opferkontext in ŚBr. 14,9,1.12–16; BĀU 6,2.9–13; ChU 5,4–9 und wird ergänzt durch die Konzeption eines Götterweges, der zu *brahman* führt und nur den Wissenden vorbehalten ist, während den normalen Opfern auf dem Weg der Väter die Rückkehr ins irdische Leben erwartet (BĀU 6,2.15–16; ChU 5,10).

²⁵ Schon im Rigveda wird Mord nicht gutgeheißen. Wenn aber Indra ihn verübt und dabei Erfolg hat und Macht gewinnt, so wagt man ihn nicht zu tadeln. Allerdings wird in einer relativ späten Textstelle des Rigveda im Zusammenhang mit der Vṛtra-Tötung angedeutet, daß Indra Furcht packte, als er den Vṛtra erschlagen hatte und daß er floh (RV 1,32.14). Einen Rächer gab es nicht mehr, denn auch Danu, die Mutter des Vṛtra, lag erschlagen über ihrem Sohne. Hier konnte die spätere Legende ansetzen und Indras schlechtes Gewissen anprangern.

loszuwerden. Schließlich gelingt es ihm, die Sünde des Mordes zu je einem Drittel auf die Erde, die Bäume und die Frauen zu verteilen, indem er ihnen als Gegengabe Wünsche erfüllt, die mit der Fruchtbarkeit zusammenhängen.²⁶ Aber sein Prestige ist angeschlagen und schwindet weiter. Zwar steht er in immer neuen Kämpfen gegen die Dämonen, die in den Brāhmanas häufig erwähnt werden, noch immer an der Spitze des Götterheeres. Aber allmählich versinkt Indra in Bedeutungslosigkeit, während andere, komplexere Götterfiguren aufsteigen.

3.2. Dämonenkämpfe der episch-purānischen Periode: Hiranyakaśipu und Tripura

Die neuen Hochgötter Brahmā, Viṣṇu und Śiva, die im letzten Drittel des ersten Jahrtausends v. Chr. an Bedeutung gewinnen und die Gläubigen anziehen, werden auf einer anderen Ebene angesiedelt als Indra und seine kriegerischen Scharen. Sie überragen ihn, ohne ihn ganz zu verdrängen. Indra bleibt König der Götter, aber diese ganze Götterklasse wird untergeordnet und sterblich, der Wiedergeburt ebenso unterworfen wie die übrigen Kreaturen. Sie stehen einfach aufgrund früherer guter Taten auf einer hohen Stufe der Inkarnation. Ihre Aufgabe ist es, die Ordnung der Welt zu hüten, ein Geschäft, das sie ständig in Konflikt mit Dämonen bringt. Diese nämlich bilden eine Klasse von Gegengöttern, welche ihren eigenen Herrschaftsbereich in verschiedenen Unterwelten besitzen, von dort aus jedoch ihre Macht auf die Erde und über die Menschen ausdehnen, sich die eigentlich den Göttern zustehenden Opfer selbst aneignen, ja sogar bisweilen die Götter aus dem Himmel vertreiben und alle drei Welten unter ihre Herrschaft bringen.

Götter und Dämonen sind in den Mythen der epischen und purānischen Periode als komplementäre Kräfte konzipiert, die eigentlich im Gleichgewicht stehen sollten: Kräfte der Ordnung, des Gesetzes und des Lichts einerseits, triebhafte Kräfte des Wachstums, der Begierde und der Finsternis andererseits. Letztere sind nötig für die Dynamik des materiellen Substrats der Welt. Gewinnen sie aber die Oberhand, so stürzen sie die Welt ins Chaos. Die Fürsten der Dämonen sind jedoch

²⁶ TaittS 2, 5,1–5.

oft – vor allem in den späteren Mythen, in denen Kritik an den alten Göttern stärker wird – nicht weniger edel, nicht weniger tapfer und nicht weniger weise als diese Götter. Durch jahrhundertelange Bußübungen gewinnen einzelne Dämonen so große asketische Kraft, daß ihnen der Schöpfergott Brahmā ihren jeweiligen Wunsch erfüllen muß, der sich stets für die Götter verhängnisvoll auswirkt, weil die Dämonen nun faktisch unbesiegbar werden. Als Beispiel diene der Wunsch des Dämons Hiranyakaśipu. Er erbat sich, daß ihm weder von Mensch noch Tier, weder bei Tag noch bei Nacht, weder drinnen noch draußen und durch keinerlei Waffe etwas zustoßen könne. Durch die Erfüllung dieses Wunsches unverletzbar geworden, besiegte Hiranyakaśipu die Götter und gewann die Herrschaft über die drei Welten. Dieser Dämon wurde schließlich vom großen Gott Viṣṇu getötet, der die Gestalt eines Mannlöwen angenommen hatte, also weder Mensch noch Tier war. Es geschah in der Dämmerung – weder bei Tag noch bei Nacht – und unter dem Portiko eines Palastes – also weder drinnen noch draußen. Es war auch keine Waffe im Spiel, denn der Mannlöwe zerriß den Dämon mit seinen Klauen.²⁷

In Fällen wie diesen sind die niederen Götter allein den starken Dämonen nicht gewachsen. Oft besitzen diese auch noch andere Vorteile, etwa einen Teich im Innern ihrer Festung, dessen Wasser jeden getöteten Dämon sogleich wieder belebt. An Zahl sind sie den Göttern ohnehin überlegen.

So kommt es denn zu heftigen Kämpfen, die meist mit der Vertreibung Indras und seiner Götter aus dem Himmel und einer manchmal schrecklichen, manchmal aber auch weisen Herrschaft der Dämonen enden. Dann müssen – wie eben schon geschildert – die großen Götter Viṣṇu oder Śiva eingreifen und die Balance wieder herstellen. Es kommt jedoch vor, daß die Dämonen so stark sind oder daß die durch Askese erworbene Unverletzbarkeit so umfassend ist, daß nicht einmal der mächtige Śiva sie allein zu besiegen vermag. Dies ist zum Beispiel beim Kampf gegen die drei Herrscher von Tripura der Fall. Es sind Brüder, mächtige Dämonen, die drei bewegliche, nach Belieben durch

²⁷ Die Herabkunft (*avatāra*) Viṣṇus als Mannlöwe – der vierte in einer Serie von zehn *avatāras* – wurde besonders in der Kriegerkaste verehrt. Das Vernichten von Feinden und das Erretten der Erde aus der fremder Bedrückung hatte für den Kriegerstand ausgesprochenen Vorbildcharakter. Der Mythos findet sich in vielen Purāṇas und wurde auch vielfach bildlich dargestellt.

die Lüfte fliegende Städte besitzen – eine goldene im Himmel, eine silberne im Luftraum und eine eiserne auf der Erde. Diese können aufgrund eines Versprechens des Gottes Brahmā nur vernichtet werden, wenn sie sich nach tausend Jahren zu einer einzigen Stadt vereinen und wenn ein einziger, vom großen Gott Śiva abgeschossener Pfeil diese dreifache Festung zerstört.

Die tausendjährige Immunität macht die Dämonen erst siegreich, dann hochmütig und größenwahnsinnig und läßt sie alle Normen und moralischen Grenzen überschreiten. Sie plündern die zivilisierte Welt, vertreiben die Götter, quälen ihre Anhänger und zerstören die Einsiedeleien der Heiligen und Asketen. Kein Gesetz, keine gute Sitte ist ihnen heilig. Die Götter, unfähig, selbst etwas gegen die Dämonen auszurichten, wenden sich schließlich um Hilfe an Brahmā und dieser verweist sie an Śiva, dem allein die Vernichtung der Tripura-Bewohner zugewiesen ist. Śiva jedoch fühlt sich nicht stark genug, er bedarf jener Stärkung durch die anderen Götter, die ihn von da an zum Mahādeva, zum großen Gott machen wird: Alle anderen Götter treten einen Teil ihrer Macht an Śiva ab.

Die kombinierte Macht aller Götter macht Śiva so stark, daß er einen Pfeil zu schießen vermag, dessen Spitze der Gott Viṣṇu, dessen Kopf der Gott Soma, dessen Schaft der Feuergott Agni und dessen Federn der Windgott Vāyu bildet. Der Streitwagen, den der Gott Viśvakarman, der kunstfertige Werkmeister der Götter, zu diesem Zwecke schuf, war gebildet aus der Erde mit ihren schmückenden Städten, Bergen, Wäldern und Inseln. Der Berg Mandara war seine eine Achse, der Ozean die andere. Die großen Flüsse formten seine Seitenteile, die Sternbilder des Tierkreises seine Deichsel, das goldene Zeitalter sein Joch und die Weltenschlange Vāsuki wurde der Jochbalken. Himālaya und Vindhyaergebirge, Sonnenaufgangsberg und Sonnenuntergangsberg waren die vier Räder. Die Achsbolzen bestanden aus den Flüssen Gaṅgā, Sarasvatī, Sindhu und dem Himmel. Tag und Nacht, Minuten, Sekunden und alle Jahreszeiten schmückten den Wagen. Die Planeten strahlten auf seiner Unterseite und die Sterne schmückten die schützende Brüstung vorne. Die drei Lebensziele *dharma*, *artha* und *kāma* (Rechtschaffenheit, Wohlstand und Lust) formten den Standartenmast. Tapferkeit, Erinnerung, Beständigkeit und Demut waren die Befestigungsbolzen des Jochs. Und als Leder, mit dem man den Wagen überzog, diente das Firmament mit allen seinen Gestirnen. Als Wa-

genlenker schließlich ließ sich der Großvater der Götter selbst, der Schöpfergott Brahmā, gewinnen.

Es folgt die Beschreibung der Vorzeichen, des Angriffs, der vollständigen Vernichtung der dreifachen Festung Tripura samt allen Dämonenscharen durch den Götterpfeil und die Preisung des großen Schützen Śiva.²⁸ Kein Zweifel mildert den versengenden Zorn des großen Gottes. Hier dient das Vernichten eindeutig dem Heil der geordneten Welt, die den Streitwagen Gottes darstellt, und ohne Skrupel vollziehen er und die anderen Götter das Werk der Zerstörung. Erst als die Festung ausgebrannt ist, mildert sich der Zorn und das Feuer wird gedämpft, damit es nicht die ganze Welt versenge.

Mehrere der Mythen dieses Typs vom Kampf der Götter gegen Dämonen erwecken den Eindruck als unterliege ihnen ein historisches Geschehen. Einige der Stätten von mythischen Dämonenkämpfen, wie etwa Mathurā, wo Kṛṣṇa den Kamsa erschlug, lassen sich identifizieren. Und auch Städte namens Tripura hat es gegeben, doch reicht unsere Kenntnis ihrer Geschichte für eine Lokalisierung des Mythos bisher noch nicht aus. Jedenfalls findet nach den meisten dieser Mythen der Kampf zwischen Göttern und Dämonen zuerst hier auf der Erde statt. Haben die Dämonen erst die Erde gewonnen, so versuchen sie, auch den Himmel zu erobern, was ihnen insofern leichter fällt, als die Götter ohne die Opfergaben der Menschen geschwächt sind.

Mit solcher Erwartung korrespondiert auf geschichtlicher Ebene die in Inschriften und purānischen Texten nicht selten anzutreffende Dämonisierung des politischen Gegners, vor allem, wenn er ein Andersgläubiger ist. Der eigene Feind wird mit Götterfeinden identifiziert, schon um hervorzuheben, daß das Recht nur auf der eigenen Seite sein kann. Die fremden, nicht-vedischen Eindringlinge aus dem Westen, vor allem Sakas, Hūnas und Muslime, beschimpft man als Dämonen (*daityas*, *dānavas* oder *asuras*). Und nicht selten finden wir, daß auch Angehörige anderer indischer Religionen wie Jainas oder Buddhisten als Dämonen bezeichnet werden.

Zur Legitimierung des Kriegs in Dämonenkampf-Mythen ebenso wie in Inschriften dient zum Beispiel die Behauptung, der Gegner quäle die Brahmanen, er verbiete die Opfer an die Götter, nehme die Opfergaben für sich selbst, unterlasse den Schutz der Untertanen und

²⁸ Mahābhārata 8,24.3–124 (kritische Ausgabe, Poona), gekürzt, aber mit Berücksichtigung einiger der Zusätze der Vulgata.

sei ungerecht und grausam. Die oft üppige Schilderung von Schönheit und Reichtum der Dämonenstädte und ihrer Paläste, Wasserspiele und Parkanlagen dient einzig zum Hervorheben ihrer Macht – kein Wort mehr, das auf Beutelust schließen ließe, obwohl dies Motiv die menschlichen Krieger durchaus noch locken könnte. In der Tat blieb die Kriegsbeute weiterhin wichtig, wurde jedoch nun zunehmend zur Finanzierung ehrgeiziger Tempelbauten, Kanalanlagen und anderer öffentlicher Einrichtungen verwendet. Im Mythos aber, der an fürstlichen Höfen von Barden formuliert wird und normativen Ansprüchen der brahmanischen Priesterschaft genügen muß, gehört Beute nicht mehr in den Vokabelschatz eines das Recht schützenden Herrschers. An ihre Stelle treten die Wiederherstellung der legitimen Ordnung und die gerechte Verteilung der Güter.

Wir befinden uns jetzt in einer Zeit, in der Krieg längst nicht mehr vorwiegend durch Rinderraub motiviert wird. Es hat sich eine Stadtkultur entwickelt, Fürstentümer oder kleine Königreiche kämpfen um die Vorherrschaft und um die Kontrolle der Handelswege und Bodenschätze. Eine ständische Verfassung der Gesellschaft gliedert diese in vier durch Geburt bestimmte Kasten, die *cum grano salis* als Geistliche/Gelehrte (Brahmanen), Adel (Kṣatriyas), Händler/Bauern (Vaiśyas) und Handwerker/Arbeiter/Dienstleistende (Śūdras) bezeichnet werden können. Eine Abschöpfung von Mehrwert erfolgt nicht mehr durch Raubzüge und Beuteverteilung, sondern durch Steuern, Zölle und andere Abgaben. Der gerechte, *dharma*-gemäße Krieg ist zur Pflicht des Adels geworden: Ihm obliegt der Schutz der Bevölkerung und ihres Besitzes vor Gefahren von innen und außen, ferner die Wahrung von Recht und Ordnung und die Förderung des Wohlstands durch Expansion. So überzeugt ist man von der Rechtmäßigkeit des Krieges, daß im Epos Mahābhārata auch Götter in das Kampfgeschehen der Menschen eingreifen. Auch gelten die wichtigsten Helden auf beiden Seiten im großen Krieg der Bhāratiden als Söhne von Göttern: Die Parallelen zu Homers Ilias sind zahlreich und betreffen auch die Kriegerethik und die Wortgefechte.

Noch gilt fast uneingeschränkt die Vorstellung, daß der tapfere Krieger, der sich nicht zur Flucht wendet, sondern in ehrenhaftem²⁹ Kamp-

²⁹ Die Ehrenhaftigkeit des Kampfes ist unabhängig vom Kriegsziel. Sie wird bestimmt von der Einhaltung des Kriegerethos, das offenen und fairen Kampf, Tapferkeit und Todesbereitschaft fordert, Heimtücke und Flucht aber als Schande wertet.

fe fällt, sofort in Indras Himmel (*svarga*) aufsteigt, wo er mit neuem unverletztem jugendlichem Leib ohne Gebrechen weiterlebt, Jagdfreuden genießt, Honigmet trinkt und von himmlischen Nymphen (*apsaras*) und Sängern (*gandharvas*) betreut wird. Um ihm zu folgen, stürzen sich die Kriegerwitwen freiwillig ins Feuer: *sahamaraṇa*, das gemeinsame Sterben, das die Fortsetzung der Ehe im Jenseits ermöglicht und die Gemahlin des Kriegers zur gepriesenen Heldin, zur *sati*, das heißt zur wahren, zur guten Ehefrau macht – jene Praxis also, welche die britische Kolonialverwaltung in Indien als inhuman und barbarisch mit allen Mitteln zu unterbinden suchte, hat in dieser heroischen Kriegerethik ihre historischen Wurzeln.

3.3. Krise und Neubegründung der Legitimation des Krieges in der Bhagavadgītā

Eine Schlüsselrolle in der Frage nach der Legitimation des Tötens im Krieg spielt die Bhagavadgītā, jener berühmte Text, den man – zu Unrecht – als Bibel der Hindus bezeichnet hat. Dieser Text findet sich im sechsten Buch des Epos Mahābhārata an der Stelle, an der die Spannung der Handlung ihren Höhepunkt erreicht. Kampfbereit stehen sich die großen Heere der Pāṇḍavas und der Kauravas, jedes durch zahlreiche verbündete Fürsten und deren Truppen verstärkt, gegenüber. Der Kampf geht um die legitime Herrschaft. Die Anwärter darauf sind nahe Verwandte, nämlich die Söhne zweier Brüder, die beide nacheinander die Herrschaft ausübten und deren Nachkommen unbestrittene Rechte auf die Sukzession anmelden können.

Diese potentiellen Erben sind miteinander im gleichen Palast aufgewachsen, sie hatten die gleichen Lehrer, ihre Mütter leben noch immer im Palast zusammen, noch lebt auch der alte blinde König, dessen Erbe sein machthungriger Sohn Duryodhana antreten will, welcher das Reich *de facto* stellvertretend für seinen Vater schon lange regiert. Ihm und seinen Brüdern war es gelungen, die Vettern in ein zwölfjähriges Exil zu verbannen. Mehrfach hat er versucht, sich ihrer durch Mord zu entledigen, doch das mißlang.

Nach Ablauf der festgesetzten Zeit kommen sie zurück und fordern die Teilung des Reiches. Gegen den Rat der Alten verweigert Duryodhana diese Lösung des Konflikts und fordert damit den Entscheidungskampf heraus. Machtpolitische Argumente der Staatskunst geben

ihm recht und es scheint, als habe er auch begründete Aussicht auf Erfolg. Doch die moralische Stärke liegt bei der Partei seiner Rivalen, die zur Teilung bereit sind und nur einen angemessenen Anteil fordern.

Es lebt auch noch der greise und hochgeachtete Großvater, Sohn der Flußgöttin Gaṅgā, ein unbesiegbare Held, der, gezwungen durch das Versprechen seiner Loyalität zum blinden König, auf der Seite von dessen Sohn mitkämpft, der anderen Partei aber das Recht zuerkennt und im Stillen den Sieg wünscht. Und auch Karna kämpft dort, ein Sohn des Sonnengottes und berühmter Krieger, der als Findelkind in fremdem Lande aufwuchs und zunächst nicht weiß, daß seine eigenen Halbbrüder ihm auf dem Schlachtfeld gegenüberstehen.

Auf der anderen Seite steht der edle Yudhiṣṭhira, Sohn des Gottes Dharma, des Richters der Toten, ein Fürst von höchstem moralischem Ansehen – nicht aufgrund seiner Stärke oder Kriegskunst, sondern wegen seiner Gerechtigkeit und Unbestechlichkeit. Auch seine Brüder sind Göttersöhne: Der starke, ungestüme Bhīma ist Sohn des Windgottes. Der dritte Bruder, der große Bogenschütze Arjuna, ist Sohn des Götterkönigs Indra und der wichtigste Held auf der Seite der Pāṇḍavas. Er verkörpert wie kein anderer das Ideal des Adels: durch Schönheit, Stärke, Edelmut und Treue, durch Geschicklichkeit in allen Waffengattungen, durch Kunstsinnigkeit und Bildung. Die jüngsten der Brüder, die Zwillinge Nakula und Sahadeva, Halbbrüder der ersten drei von einer anderen Mutter, sind Söhne der heilkundigen Āsṁins (der indischen Dioskuren), die ihrerseits Kinder des Sonnengottes waren.

Auf Seiten der Pāṇḍavas befindet sich ferner als Verwandter mütterlicherseits der Gott Kṛṣṇa. Als die beiden Gegner Arjuna und Duryodhana zu ihm kommen, um ihn als Bundesgenossen zu gewinnen, läßt er ihnen die Wahl: eine Partei solle sein Heer, die andere ihn selbst erhalten, doch werde er nicht am Kampf teilnehmen, sondern nur als Wagenlenker fungieren. Daraufhin wählt Duryodhana das Heer, Arjuna wählt Kṛṣṇa als Wagenlenker. Zahlreiche andere Fürsten unterstützen die eine oder andere Partei, so daß beide Heere wohlgerüstet sind.

Nun, da der Krieg beginnen soll, da die Schlachthörner schon zum Angriff blasen, bricht die Krise des Kriegerstandes auf und ein schwelender Normenkonflikt tritt offen zu Tage. Arjuna weigert sich zu kämpfen. Mitten zwischen den Schlachtreihen setzt er sich in seinem Streitwagen nieder, legt den Bogen beiseite und gesteht, daß er weder

Sinn noch Heil in diesem Krieg erkennen kann. Diejenigen, denen er Loyalität schuldet, seine eigenen Verwandten und seine Lehrer, stehen auf der Gegenseite. Er will sie nicht töten. Gerade im Schützen der Seinen, im Schützen der Familie, des Stammes und des Volkes besteht ja der *dharma* des Kriegers. Dort, in der Familiengemeinschaft, ist jenes Glück und Gedeihen angesiedelt, um deretwillen ein Königreich erstrebenswert scheint.³⁰

In dieser Schlacht aber, wo gerechter Kampf zugleich Verwandtenmord bedeutet, wo sich zeigt, daß die Legitimierung des Krieges als Wahrung eines Rechts gegen drohendes Unrecht in Wirklichkeit nicht der Gemeinschaft, sondern nur den eigenen Machtinteressen dient, muß der Kampf verweigert werden. Man würde ja nur Schuld auf sich laden! Daher, so plädiert Arjuna, ist Verzicht auf die Macht, Verzicht auf den Krieg das einzig würdige Verhalten, selbst wenn es die Gegner als Feigheit mißverstehen und verspotten sollten,³¹ sogar wenn dadurch die rechtswidrige Handlung der Gegenpartei sich durchsetzen kann.

Arjuna sieht deutlich, daß der *dharma* des Kriegers, seine Pflicht, für das Recht zu kämpfen, in diesem Fall unausweichlich in eine Aporie führt, weil in jedem Falle das Unrecht triumphiert: Resultat ist entweder die Zerstörung der Familie, die sich auch auf die rituelle Versorgung der Ahnen auswirkt und in die Hölle führt, oder die unrechtmäßige Herrschaft. Ein Sieg erscheint also als ebenso schlimm wie eine Niederlage. Und wenn Arjuna durch Kampf und Sieg nur Freuden erlangen kann, die mit Verwandtenblut beschmiert sind, dann will er lieber verzichten und von Almosen leben.

Dies ist die Ausgangssituation der Bhagavadgītā, in der der Gott Kṛṣṇa den Arjuna davon zu überzeugen versucht, daß es dennoch seine Pflicht sei, zu kämpfen. Achtzehn Gesänge umfaßt die Unterweisung Arjunas durch den Gott. Es geht um die Überwindung einer tiefgreifenden Legitimationskrise, um die Aufhebung der Widersprüche des *dharma* und um eine neue Fundierung der Loyalität des Kriegers.

Zunächst wird das Töten als solches relativiert: Da die Seele unsterblich und per definitionem Leben (*jīva*) ist, wird niemand getötet, gibt

³⁰ Eine ausführliche Untersuchung dieses Themenkomplexes von A. Malinar wird demnächst unter dem Titel »Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā« erscheinen.

³¹ Der Vorwurf der Feigheit bedeutet Schande, die für den Krieger schlimmer ist als der Tod. Dies wird dem Arjuna auch sogleich von Kṛṣṇa vorgehalten (BhG 2,33–36).

es also auch nichts zu betrauern.³² Diese Argumentation, die den Zynismus fördern und jeglichen Mißbrauch von Macht entschuldigen könnte, weist Arjuna zurück. Doch Kṛṣṇa setzt den Gedankengang fort: Da letztlich Leben und Seele nicht vernichtet werden, kann Tötung kein Argument sein, um sich der Verpflichtung zum Handeln zu entziehen. Handeln nämlich ist ein Grundprinzip, auf das der Bestand der Welt gegründet ist. Ihm kann sich niemand entziehen, selbst der Nicht-Handelnde nicht, der eben durch sein Nichtstun etwas bewirkt oder geschehen läßt. Auch ist alles Handeln letztlich ein Handeln Gottes, der in allen Wesen und Dingen der einzige wirklich Handelnde ist. Und er tut dies, weil er die Welt bejaht und ihren Fortbestand wünscht.

Hier gründet alle Legitimation und auch alle Loyalität: nicht in der Familie, auch nicht in der Kaste, sondern letztlich in dem sich selbst offenbarenden Gotte Kṛṣṇa, der diese Welt schafft und erhält. Er offenbart sich dem Arjuna in einer Vision als allumfassender, alles erschaffender und alles verschlingender vielgestaltiger Gott, welcher *bhakti*, die Gottesliebe als gegenseitige dienende und liebende Zuwendung von Gott und Geschöpf in das Zentrum seiner Lehre stellt. Solche Liebe impliziert auch, daß man die Welt akzeptiert, die Gott liebt.

In dieser Welt ist alles mit allem verwoben, und nur die Ganzheit bietet adäquate Perspektiven auf die Details. Richtiges Handeln legitimiert sich daher nicht aus Eigeninteressen, seien es Interessen des einzelnen, der Familie, der Kaste oder des Staates, sondern hat prinzipiell Opfercharakter: Es kann immer nur selbstloses Handeln zugunsten anderer sein.

Niṣkāma karman, das begierdelose Handeln, das Handeln ohne Selbstsucht, ist das neue Ideal, das die Bhagavadgītā propagiert. Solches Handeln muß sich orientieren an Normen, die allgemeine Gültigkeit besitzen, auch wenn sie aus der Perspektive des Individuums in gegebener Situation manchmal nicht mehr einsichtig erscheinen. Es gilt also, seinem *dharma* zu folgen, auch als Krieger. Aber dem Krieger*dharma* selbst und der mit ihm verbundenen Herrschaftsideologie wird die aus einer Eskalation des Machtstrebens entstandene Verselbständigung nicht mehr zugestanden. Vielmehr wird er zurückgebunden an das

³² BhG 2,11–30.

Prinzip der Verpflichtung für die kosmische Ordnung, für das Opfer, das die Welt in Gang hält, und für den Yoga, welcher strikte Selbstkontrolle fordert. Verzicht auf eigennützige Bedürfnisse, völlige Selbstbeherrschung und Sorge um das Gemeinwohl gelten in dieser Sicht als unabdingbare Voraussetzungen für legitime Herrschaft. Um solche legitime Herrschaft zu etablieren, müssen familiäre Interessen zurückgestellt und Verluste in Kauf genommen werden.

Nach dieser Unterweisung sieht Arjuna wieder Sinn in der scheinbaren Sinnlosigkeit des Kriegs und nimmt den Kampf auf, der nach achtzehntägiger Schlacht in der totalen Vernichtung beider Heere endet. Ein Zeitalter und eine ganze Gesellschaft geht dabei zugrunde. Aber die Opferstruktur der Welt und die Zeitlichkeit des *dharma*, der allmählich degeneriert und periodisch wieder erneuert werden muß, machen deutlich, daß die Welt von dem lebt, was geopfert wird und sich daraus regeneriert. Die Pāṇḍavas überleben, und sie etablieren die neue, gerechte Herrschaft.

Der Krieg und sein Sinn wird in diesem Text hinterfragt wie nie zuvor. Er wird aber schließlich aus göttlicher Perspektive akzeptiert als reinigender Prozeß der Regeneration und als Einübung in den Verzicht auf die Früchte des Handelns. Daß solches Vertrauen auf die göttliche Fügung, solch fragloses Befolgen der an Recht gebundenen Kriegerpflicht eine eigene, vernunftorientierte Setzung anderer Prioritäten nicht erlaubt, ist der Lehre der Gītā oft vorgeworfen worden. Sie ist aber gegründet auf das Bewußtsein der Transzendenz *und* Immanenz Gottes und auf die Realität seines gezielten Eingreifens in den Lauf der Welt durch Inkarnationen wie diejenige Kṛṣṇas.

Es sollte nicht vergessen werden, daß Kṛṣṇa diese Lehre verkündet, nachdem sich die Materialisten, die Jainas, die Buddhisten und andere asketische Richtungen von der vedischen Opferkonzeption abgewandt haben, und das Heil entweder in einem auf Rationalität gegründeten Ausschöpfen aller Möglichkeiten des Hier und Jetzt oder aber in der Weltabkehr und Weltflucht suchen.

Die Materialisten hatten die Existenz der Götter, die Existenz einer weiterlebenden Seele und die Wirksamkeit des Opfers geleugnet. Das Leben ist kurz. Man muß es nutzen, so gut man kann, und hat dazu einzig die Vernunft als Richtschnur, die übrigens nicht Hedonismus, sondern gegenseitige Hilfe fordert. Die Opferlehren verspotteten sie: Wenn es wahr wäre, daß das geschlachtete Opfertier unversehrt im

Himmel weiterlebt und dort saftige Weiden findet, warum schlachtet man dann nicht seinen eigenen Vater als Opfer, um ihm das Paradies zu sichern? Jainas und Buddhisten hatten sich auf der Suche nach Erlösung von der Welt abgewandt. Im Streben nach eigenem Heil hatten sie verantwortliches weltliches Handeln gänzlich aufgegeben und lebten von der Mildtätigkeit anderer. Auch lehrten vor allem die Jainas, aber nach ihnen auch die Buddhisten und Brahmanen als Konsequenz aus der Lehre von der Wiedergeburt, daß man kein Lebewesen verletzen dürfe. Jedes von ihnen konnte ja die Inkarnation eines eigenen Verwandten sein.

Ahiṃsā lautete das neue Ideal. Dieses asketische Ideal einer Lebensführung, die auskommt, ohne andere Wesen zu verletzen, brachte nicht nur vegetarische Speisegewohnheiten mit sich, sondern belegte auch den *Kriegerdharma* insgesamt mit Makel. In ihm galten ja die Bestrafung der Übeltäter und die Vernichtung der Feinde als Grundelemente der Schutzfunktion, die der König seinem Volk gegenüber zu erfüllen hatte. Die Lehre von der Gewaltlosigkeit nagte folglich an der sozialen Wertigkeit des Kriegerstandes insgesamt und trug dazu bei, ihn abzuwerten und in der sozialen Hierarchie den Brahmanen nachzuordnen.

Kṛṣṇas Gegenposition versucht, die Abkehr der Kṣatriyas und der städtischen Intelligenzia von weltverantwortlichem Handeln aufzuhalten. Wie wir aus den buddhistischen und jainistischen Texten wissen, waren es vor allem Angehörige der Mittel- und Oberschicht, häufig Söhne reicher Kaufleute und des Adels, die sich von den neuen Lehren angezogen fühlten. Wo aber käme man hin, wenn jeder den Ausstieg aus der Gesellschaft versuchte? Selbst die Bettelmönche sind für ihren Lebensunterhalt auf eine funktionierende Gesellschaft angewiesen! Und auch die Verstorbenen und die Götter bedürfen der kontinuierlichen Fürsorge durch die Lebenden. Nicht außerhalb der Welt, sondern in der Welt liegt folglich die Aufgabe und die Selbstverwirklichung des Menschen. In ihr hat er sich zu bewähren, in ihr soll er kooperieren mit dem handelnden Gott.

3.4. Der Pazifismus als dämonische Rhetorik

Die soeben geschilderte Gegenposition des dem sozialen Ganzen verpflichteten Kriegerethos gegen die brahmanischen, buddhistischen und

jainistischen Entsagungslehren³³ wird in späteren Mythen nochmals aufgegriffen, dabei allerdings rhetorisch ganz neu gestaltet. Nun sind es die Dämonen, welche die Lehre von der Gewaltlosigkeit aufgreifen und den Krieg als barbarisch schmähen. Ihr Versuch, die Götter zum Pazifismus zu bewegen – und das heißt zur Tolerierung der Machtansprüche und Übergriffe der Dämonen – schlägt aber fehl.

Als Beispiel für diese pazifistische Variante seien noch Ausschnitte aus dem Mythos vom Kampf der grossen Göttin gegen den büffelgestaltigen Dämon Mahiṣa angeführt. Seine bekannteste Gestalt hat dieser Mythos im *Devīmāhātmya* gefunden, das etwa dem sechsten Jahrhundert zuzuordnen ist.³⁴ Ich beziehe mich hier jedoch auf eine deutlich spätere, vielleicht im zehnten bis elften Jahrhundert entstandene Version des Mythos im *Devībhāgavata Purāṇa*.³⁵

Der Büffeldämon hatte die Herrschaft über die drei Welten gewonnen und die Götter vertrieben, denn aufgrund seiner von Brahmā verliehenen Unverletzbarkeit waren sie gegen ihn machtlos. Es blieb nur eine Chance. Denn als er von Brahmā Unverletzbarkeit erwünschte und alle möglichen Gegner nannte, gegen die ihn des Gottes Segen schützen sollte, hatte er die Frauen als mögliche Gegner nicht in Betracht gezogen. Folglich erschufen nun die Götter aus ihrer vereinigten Energie eine vielarmige strahlende Göttin, gaben ihr ein jeder seine Waffe, schmückten sie mit himmlischem Geschmeide und schenkten ihr einen Löwen als Reittier.

So ausgestattet lachte die Göttin, daß die Welt erzitterte und die Dämonen vor Angst erbebten. Boten wurden ausgeschickt, die erforschen sollten, was passiert sei, und die dem König der Dämonen von der Schönheit der achtzehnamigen Göttin berichteten. Auch teilten sie ihm mit, daß sie eine fremde, noch nie gesehene Göttin sei, anscheinend auch nicht verheiratet. Er schickte seine Minister aus mit dem Auftrag, die Fremde zu ihm zu bringen, sei es durch Überredung,

³³ Formuliert wird diese Gegenposition ebenfalls von Brahmanen, die im Dienste des Königs stehen und als Ratgeber und Minister Verantwortung für das Gemeinwohl tragen. Asketische Abkehr von der Welt war keineswegs die einzige Option für Brahmanen. Vielmehr war der in der Welt aktiv engagierte Hausvater die Norm. Brahmanen wirkten unter anderem auch als Lehrer der Staats- und Kriegskunst für Prinzen sowie als Feldherren.

³⁴ Die bekannteste Gestaltung des Mythos findet sich im *Devīmāhātmya*, das einen Teil des *Mārkaṇḍeya Purāṇa* bildet. Text und englische Übersetzung in Vasudeva S. Agrawala: *Devī-Māhātmyam. The Glorification of the Great Goddess*, Varanasi 1963.

³⁵ *DBhāgP* 5,2–18.

durch Geschenke oder notfalls mit Gewalt: Er wolle sie zu seiner Gemahlin machen.

Die Minister überbrachten der Göttin den Heiratsantrag, sie aber wies ihn zornig zurück. Sie war gekommen, um Mahiṣa zu vernichten, der in seinem männlichen Hochmut glaubte, die schwachen Frauen nicht fürchten zu brauchen. Alle Überredungskünste, jeder Hinweis auf ihre Schönheit, die besser für die Liebe tauge, als für das harte Geschäft des Krieges, sogar ein Rückgriff auf die Kriegerehre, die es verbiete, die Waffe gegen eine Frau zu erheben, nützten nichts. Die Göttin wollte den Kampf.

Nun zogen nacheinander die Generäle mit ihren Armeen aus. Jeder war bestrebt, die Göttin lebend und unverletzt zu seinem Herrn zu bringen. Jeder versuchte es noch einmal mit Überredung. Dabei lieferten der Preis der Liebe und das Elend des Kriegerdaseins die entscheidenden Argumente. Wozu braucht die Göttin eigentlich Bogen und Pfeile, wo doch die Bogen ihrer Augenbrauen und die Pfeile ihrer langen Seitenblicke unvergleichlich viel wirkungsvoller sind, als gewöhnliche Pfeile? Krieg bringt Leid in dieser Welt. Der Kluge soll ihn meiden, denn nur die von Gier Besessenen bekämpfen einander. Nicht einmal mit Blumen sollte man kämpfen, erst recht nicht mit Pfeilen: Wer würde denn Freude finden am Durchbohren der eigenen Glieder?³⁶ Da ist es doch weitaus besser, den Herrscher der Welt zu heiraten und ihm königliche Söhne zu schenken! »Eine Schande«, so argumentiert etwa der Asura-Fürst Cikṣura, »ist die Geburt derer, die in der Welt nach dem Krieger*dharma* leben müssen, wenn dieser geliebte und gepflegte Leib von scharfen Pfeilen durchbohrt werden soll. Der liebe Leib, gepflegt mit öligen Salben und Blütendüften, genährt mit delikaten Speisen, soll von Pfeilen anderer getötet werden! Mag sein, daß ein Mann reich wird, nachdem er den Leib (eines anderen) mit einem Schauer von Schwert(hieben) zerschnitten hat. Doch Fluch diesem Reichtum, der zuerst Leid brachte: wie könnte er später glückbringend sein? Auch du, o Schönhüftige, bist wohl nicht bei Verstand, daß du den Kampf herbeiwünschst; denn welche Tugend siehst du im Krieg, daß du das Glück aufgibst, das aus der Liebe entsteht? (Nur) das Sausen von Schwertern, das Schlagen von Keulen, das Durchbohren von Pfeilen – und am Ende des Sterbens als Totenritual das Zerflei-

³⁶ DBhāgP 5,11.60–62.

schen durch das Maul des Schakals! Törichte Dichter preisen den Kampf im Übermaß, (aber die Behauptung, daß) die im Kampf Gefallenen den Himmel erlangen, ist nur eine (irrige) Auslegung, (hinter der bestimmte Interessen stehen).³⁷

Ein anderer großer Heerführer des Mahiṣa, der kluge Asiloman, der den Sieg der Göttin voraussieht, sagt resigniert zu ihr: »Ich weiß, daß die Dānavas,³⁸ deren Seele schlecht ist, sterben werden. Und auch ich muß kämpfen, da ich abhängig bin. Mahiṣa ist von tragem Verstand: er weiß nicht was ihm lieb, was unlieb sein sollte. Vor ihm darf ich nicht sagen, was heilsam und was schädlich ist: Sei es gut oder schlecht, ich muß nach dem *dharma* der Helden sterben. Von deinen Pfeilen getroffen, stürzen die Dānavas rasch zu Boden: Fluch sei der Tapferkeit, die keinen Sinn hat, da, wie mir scheint, nur das Schicksal regiert.«³⁹

Hier zeigen sich die Asuras in der Rolle der Friedfertigen. Sie nehmen die Lehre der Ahimsā auf, sie propagieren Nichtverletzung und pazifistische Lehren, die den Stand der Krieger als erbärmlich schildern. Die Göttin aber läßt sich weder betören, noch befrieden: Sie vernichtet erst die Streitkräfte des Mahiṣa und schließlich diesen selbst. Noch einmal wird im Mythos bestätigt, daß die Verantwortung für die soziale und kosmische Ordnung auch Krieg und Vernichtung erfordert, und daß pazifistische Reden nur dazu dienen, die Herrschaft chaotischer dämonischer Kräfte zu festigen. Aber die Mahnung dieser späten Version des Mythos konnte nicht mehr bewirken, daß die Hindufürsten die Gefahr erkannten und sich gemeinsam dem Kampf stellten, als gegen Ende des zwölften Jahrhunderts die Heere der islamischen Eroberer den Norden Indiens überrannten.

Erst Gandhi hat noch einmal versucht, das Kriegerideal von Grund auf zu revidieren. Wer für das Recht kämpfen will, so propagiert er sein Ideal des »Insistierens auf der Wahrheit« (*satyāgraha*), der muß in passivem Widerstand sich selbst zu opfern bereit sein. Er muß sich einsperren, muß sich schlagen oder sogar töten lassen. Viele friedfertige Helden müssen dies solange tun, bis sich die Gewalt selbst ad absurdum führt, bis der moralische Druck auf die Gewalthaber derartig groß wird, daß sie nachgeben müssen.

³⁷ DBhāgP 5,14.17–22.

³⁸ Bezeichnung des Dämonengeschlechts nach ihrer Stamm-Mutter Danu.

³⁹ Aus der Rede des Helden Asiloman, DBhāgP 5,15.40–43.

Gandhi hatte mit seiner Methode des gewaltfreien Widerstands Erfolg und ist selber zum Mythos geworden. Aber das moderne Indien kauft und baut Waffen, und die Unruhen im Punjab und in Kashmir fordern immer mehr Tote. Die Zeichen, gesetzt im Bemühen um staatliche Ordnung, stehen weiterhin auf Krieg.

Literatur

Forschungen zum Thema liegen für Indien noch nicht vor. Für die benützten Sanskrittexte wurden, soweit nicht anders angegeben, Standardausgaben benutzt. Die Abkürzungen bedeuten:

BĀU	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (Übersetzung siehe Deussen)
BhG	Bhagavadgītā (Übersetzung siehe Schreiner und v. Schroeder)
ChU	Chāndogya-Upaniṣad (Übersetzung siehe Deussen)
DBhāgP	Devībhāgavata Purāna, Ausgabe des Pandita Pustakālaya, Kāśī, samvat 2019 = 1962 (Übersetzung siehe Vijnanananda Śwami)
MBh	Mahābhārata, critical edition, Poona (Übersetzung siehe Roy)
RV	Rigveda (Übersetzung siehe Geldner, Dimmit u. Buitenen, O'Flaherty)
ŚBr	Śatapatha-Brāhmaṇa, Ausgabe von A. Weber, Nachdruck Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office 1964 (Übersetzung siehe Eggeling)
TaittS	Taittirīya Saṃhitā, Vaidika Saṃsodhana Maṇḍala edition, Poona 1970

Benützte Texte sind in folgenden Übersetzungen/Nacherzählungen zugänglich:

Deussen, P.	1963: Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt, (ND der 3. Aufl. Leipzig 1921) Darmstadt.
Dimmitt, C. u. van Buitenen, J. A. B.	1978: Classical Hindu Mythology. A Reader in Sanskrit Purānas, edited and translated, Philadelphia: Temple University Press.
Eggeling, J.	1892–1900: The Śatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina school, translated, 5 parts (= The Sacred Books of the East, Bd. 12, 26, 41, 43, 44), Oxford: University Press (ND Delhi: Motilal Banarsidass, 1963).

Mythische Dimension von Kampf und Krieg

- Geldner, K. F. 1951– Der Rigveda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt, 4 Bde. (= Harvard Oriental Series, Bde. 33–36), Wiesbaden.
- O' Flaherty, W. D. 1982: Hindu Myths. A Sourcebook, Translated from the Sanskrit, Harmondsworth: Penguin Books 1975, ⁵1982.
- Schreiner, P. 1991: Bhagavad-Gita. Wege und Weisungen, Zürich: Benziger.
- Schroeder, L. v. 1922: Bhagavadgita. Des Erhabenen Sang, Jena (ND Düsseldorf 1955).
- Vijnanananda Swami 1921– The Srimad Devi Bhagavatam. 3 Bde.
1923: (= The Sacred Books of the Hindus, Bd. 26, parts 1–3), Allahabad: Panini Office.

Heinrich von Stietencron

KRIEG UND TOD IN DER GRIECHISCHEN POLIS

WALTER BURKERT

Im Rahmen des leider unermeßlichen Themas »Krieg« sei hier gefragt nach der Legitimation des Krieges und der Motivation des Kriegers in der griechischen Poliskultur, das heißt vom Beginn unserer Überlieferung im achten Jahrhundert bis gegen 200 v. Chr., als die Römer in der östlichen Mittelmeerwelt die Führung übernahmen.

Zweierlei scheint bestimmend für die griechische Kultur in ihrem Verhältnis zum Kriegerischen: daß das maßgebende literarische Werk, das übers Literarische hinaus zum Referenztext für das griechische Selbstverständnis überhaupt geworden ist, ein kriegerisches Epos war, Homers Ilias, und daß die Polisgesellschaft eine Kriegergemeinschaft war, in der kriegerische Ausbildung und kriegerische Wirklichkeit ein bestimmendes Element im Zusammenleben der Polisbürger ausmachten.

1. *Im Schatten des Todes*

Der Krieg (*polemos*) wird als eine Tatsache des Lebens genommen. Der Krieg ist dadurch gekennzeichnet, daß Männer auf Leben und Tod gegeneinander kämpfen: Im Krieg wird getötet; dies ist so gut wie eine Definition des Krieges. Die Männer sind es darum, die Waffen haben; wenn der Archäologe Gräber aufdeckt, sind für ihn die Waffenträger als Männer erkennbar – auch dies ist so gut wie eine Definition.

In der Realität des Krieges wie in der dichterisch bearbeiteten Vorstellung ist das Hauptproblem ganz offenbar nicht, daß der Krieger töten kann oder muß, sondern daß er selbst getötet werden kann. Das Bewußtsein von der Möglichkeit der eigenen Vernichtung ist es, was den Krieger begleitet. Die Chance, dies zu verhindern, liegt darin, daß man »sich wehrt«; »sich helfen können« oder »sich wehren«, griechisch

im Adjektiv *alkimos* ausgedrückt, ist darum das Ziel, ja die Bedingung des Überlebens. Zugleich liegt darin die Aufgabe und der Stolz des Mannes: Frauen sind *analkides*. »Der Krieg wird den Männern Sorge sein«, damit schickt Hektor Andromache nach Hause.¹

Eine Besonderheit des Griechischen ist dabei doch wohl, daß die weithin übliche Dehumanisierung des Feindes² nicht vollzogen wird. Der Feind heißt schlicht *polemios*, ist also einfach durch die Tatsache des Krieges definiert; dies ist etwas anderes als *echthros*, der persönlich verhaßte »Feind«. Maßgebend ist die Ilias, die bei der Nachwelt mindestens so viel Sympathie für Hektor wie für Achilleus hervorgerufen hat. Es sind gleichwertige Menschen, die aufeinandertreffen, auch der zu tötende Gegner hat seine Frau, sein Kind, seinen Vater, seine Stadt. In der Realität sind die Kämpfe der Griechen fast immer Kämpfe gegen Griechen. Der Sieg über die Perser wird in dem Drama des Aischylos als Tragödie der Perser gestaltet.

Eben darum freilich steigert sich der Einsatz im Wettkampf um die »Bestheit« (*arete*), die sich im Krieg beweisen muß. Ihr folgt der »Ruhm«, das *kleos*, als die einzige Möglichkeit, die Vergänglichkeit zu überwinden – durchaus ähnlich wie in Mesopotamien.³ Gerade für den Toten bleibt die Bestätigung seiner *arete*: »Als guter Mann sich erweisend, ist er gestorben« heißt die spätere Formel der »Heldenehrung«.

Allgemein menschlich und im System unseres Nerven- und Hormonsystems vorprogrammiert ist, daß es eine »Begeisterung« des Kämpfens gibt, ein spezifisches Hochgefühl des Außerordentlichen, zumal in der Überwindung der Todesangst im Kampf und im Sieg. Diese Begeisterung gibt es auch, um ein älteres Beispiel zu nennen, im akkadischen Tukuliti-Ninurta-Epos.⁴ Homerisch kann der Kampf »Freude« heißen, *charme*, und dem Sieg folgt ein lautes »Sich-Rühmen«, *euchesthai*. Die spezifischen erzählerischen Qualitäten des Kämpfens kommen von daher: Der Vortragende kann sich damit »begeisterte« Hörer sichern; die Kunst des heroischen Epos, und die Beliebtheit

¹ Ilias 6,492.

² Vgl. dazu Gladigow S. 153.

³ Vgl. Anm. 9.

⁴ E. Ebeling: Bruchstücke eines politischen Propagandagedichtes aus einer assyrischen Kanzlei (= Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft, XII 2), Leipzig 1938, S. 10: »Ungestüm sind sie, voll Wut, für das Kampfgerüst ohne Rüstung: sie machen die Brust bloss, entfernten die Kleider . . .« »Fest der Schlacht« III iv 20. – Neubearbeitung des Textes: P. Machinist: The Epic of Tukuliti-Ninurta, Diss. Yale 1978.

des heroischen Epos quer durch die Kulturen, beruht im wesentlichen hierauf. Je grausiger der Kampf, desto strahlender der Sieg, und desto strahlender die Augen der Zuhörer. Eine sozusagen »epische« Passage im Tatenbericht des Sanherib hat mit Iliaspassagen einerseits, mit dem Bericht des Ramses II. über die Schlacht bei Kadesch andererseits grosse Ähnlichkeit.⁵

Allerdings wird nun eben der Sinn des Krieges bereits in der Ilias in Frage gestellt, jedoch nicht wegen des Tötens des anderen, sondern in selbstbezogener Gereiztheit, aus der grundsätzliche Reflexion erwächst. Kernstück der Iliashandlung ist die Weigerung des Achilleus, sich weiter am Krieg zu beteiligen; er hat die Wahl, wie sich herausstellt, sich zurückzuziehen und ruhmlos weiterzuleben oder aber als Held zu kämpfen und zu sterben; dann bleibt ihm unvergänglicher Ruhm.⁶ Die Entscheidung fällt durch den Tod des Patroklos: Achilleus hat die Rache und damit den eigenen Tod auf sich zu nehmen.

Am eigentümlichsten ist dabei die Szene, als Achilleus den jungen Troianer Lykaon tötet, der um sein Leben fleht; Achilleus spricht: »Aber, Freund, stirb auch du. Warum denn jammerst du so? Es starb auch Patroklos, der doch weit besser war als du. Siehst du nicht, wie auch ich schön bin und groß? Von einem edlen Vater bin ich, und eine Göttin gebar mich als Mutter. Aber auch auf mir liegt der Tod,« auch ich werde bald sterben.⁷ Eben weil Achilleus den eigenen Tod im Kampf vor sich sieht, ist das Töten des anderen, auch des Jungen, des Schutzfliehenden, vorgezeichnet und gerechtfertigt; die Solidarität des Menschlichen verwandelt sich in eine Solidarität des Sterbens im Krieg. Dies mag eine besondere, poetische Zuspitzung sein, hat aber auf die Griechen stark gewirkt.

Von allgemeinerer Art, ja eine, wie ich mir sagen ließ, recht verbreitete Aufmunterung zum Heldentod ist, was Sarpedon – auch ein Todgeweihter – einmal in der Ilias zu Glaukos sagt: »Wenn wir, aus diesem Krieg entronnen, für immer ohne Alter sein würden und unsterblich, dann würde ich selbst nicht unter den Ersten kämpfen . . . Jetzt aber, da gleichwohl vor uns die Todesgöttinnen stehen, zehntausende, denen kein Sterblicher entfliehen kann, los, gehen wir, ob wir

⁵ Vgl. D. D. Luckenbill: *Ancient Records of Assyria and Babylonia II*, Chicago 1927, S. 126–128; M. Lichtheim: *Ancient Egyptian Literature II*, Berkeley 1976, S. 61–69.

⁶ Ilias 9,410–3.

⁷ Ilias 21,106–113.

einem anderen Ruhm verleihen oder einer uns.«⁸ Gilgamesch spricht ähnlich zu Enkidu.⁹ »Hunde, wollt ihr ewig leben?« schrie ein großer König seine fliehenden Soldaten an.

In der Lykaonszene spielt der Vorgang eine Rolle, der allein in der homerischen Welt des Krieges etwas wie eine Tötungshemmung signalisiert: die Hikesie. Der Bedrohte, Unterlegene sucht sich zu retten, indem er den Gegner »erreicht« (*hikesthai*), das heißt, die Waffe unterläuft und durch Umfassen der Knie Körperkontakt herstellt. Der Mann tötet mit seiner Waffe, nicht mit bloßen Händen, nicht im direkten Kontakt. Das Umfassen der Knie, genauer: das Greifen in die Kniekehle (*gounazesthai*), ist eine Aufforderung, sich zu setzen, nachzulassen in der aggressiven Spannung. Ich fand dies sehr deutlich auch auf einem modernen Zeitungsphoto aus Indien.¹⁰

In der Odyssee schildert Odysseus – allerdings im Rahmen einer Lügengeschichte –, wie ihm die Hikesie gelang; in der Ilias jedoch werden die »Schutzfliehenden« immer umgebracht. Es handelt sich nicht um einen instinktiv funktionierenden Mechanismus, sondern um ein rituelles Zeichen, dessen Empfang verweigert werden kann.

2. *Polis und polemos*

Von der Ilias zur Realität: Als das wichtigste, fundamentale Ereignis für die »Geburt« der griechischen Kultur im achten Jahrhundert gilt die Ausformung der Polis, als einer nicht monarchischen, sondern von einer Gruppe von Gleichberechtigten getragenen Institution, in welcher »Politik« das erste Mal Ereignis wurde.¹¹ Die »politischen« Werkzeuge, Volksversammlung und »Rat«, Agora und Boule, brauchen wir hier nicht zu diskutieren. Diese so folgenreichen Erfindungen, auf

⁸ Ilias 12,322–328.

⁹ Das Gilgamesch-Epos, neu hrsg. von W. v. Soden, Stuttgart 1982, S. 32, Tafel II 141–148.

¹⁰ W. Burkert: Structure and History in Greek Mythology and Ritual (= Sather Classical Lectures, Bd. 47), Berkeley 1979, S. 47. Vgl. allgemein J. Gould: Hiketeia, in: Journal of Hellenic Studies 93 (1973) S. 74–103.

¹¹ Vgl. Chr. Meier: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a. M. 1980; I. Morris: Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City State, Cambridge 1987; O. Murray: The Greek City from Homer to Alexander, hrsg. v. S. Price, Oxford 1990.

denen unser politisches Verständnis und unsere politische Praxis bis heute beruhen, gehen aber zusammen mit einer neuen militärischen Organisation, der »Hoplitentechnik«.¹² Sie bedeutet, im Gegensatz zum heroischen Einzelkämpfer und zur aristokratischen Reiterei, den solidarischen Einsatz einer Gruppe von »Gleichen« in der berühmten berüchtigten »Schlachtreihe«. Jeder hat ebenso sich wie den linken Nebenmann zu decken und ist entsprechend vom rechten abhängig. Wenn zwei »Schlachtreihen« aufeinander trafen, kam es darauf an, welche schließlich »sich zur Flucht wandte« (*trope*). Das System bricht zusammen, wenn ein einziger ausbricht, zurückweicht. Wenn aber die Reihe hält, dann ist dies eine sehr effektive Kampfformation, die den anderen, weniger organisierten Kampfesformen evidentermaßen überlegen war – wie man noch in Xenophons *Anabasis* lesen kann; sie setzte nicht nur gelegentliches Zusammenwirken, sondern intensives Einüben einer größeren Truppe – einige hundert bis einige tausend Mann – voraus; mehr noch, sie fordert ein persönliches Interesse und unverbrüchlichen Einsatz jedes einzelnen. Allerdings, »sich zu wenden« war eben riskant. Man hat errechnet, daß die Sieger durchschnittlich fünf Prozent, die Unterlegenen aber zwanzig Prozent Verluste hatten. Die Zahl der Opfer bei dieser Taktik war also beträchtlich. Sie konnte bei einer einzigen Schlacht benachbarter Städte in die Tausende gehen.

Die Welt der griechischen Poleis ist eine Welt der ständigen Kriege. Friedensverträge waren in der Regel limitiert, zum Beispiel auf dreißig Jahre. Dabei war das Kriegsziel begrenzt. Vom Sonderfall der Messenischen Kriege abgesehen, gibt es keinen Versuch mehr, dauernde Abhängigkeiten zu errichten. Die Kolonisation führt nicht zu Kolonialreichen, sondern zu lauter selbständigen Poleis. Es ging in den Kriegen immer wieder nur um die Behauptung des Territoriums. Ein Epigramm auf Orsippos von Megara, Olympiensieger 720 v. Chr., den ersten nackten Athleten im griechischen Sport, hebt hervor, daß er, »als die Feinde viel Land sich abgeschnitten hatten, die weitesten Grenzen für das Vaterland freigemacht hat«.¹³ De facto also wurde immer wieder

¹² A. Snodgrass: *The Hoplite Reform and History*, in: *Journal of Hellenic Studies* 85 (1965) S. 110–122; P. Cartledge: *Hoplites and Heresies. Sparta's contribution to the technique of ancient warfare*, ebd. 97 (1977) S. 11–27.

¹³ G. Kaibel: *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin 1878, Nr. 843; IG VII 52; Paus. 1,44,1; vgl. RE s. v. Orsippos; T. J. Figueira: *Chronological table. Archaic Megara, 800–500 B. C.*, in: *Theognis of Megara*, hrsg. v. dems. u. G. Nagy, Baltimore 1985, S. 261–303, hier S. 271–273; W. E. Sweet: *Protection of the Genitals in Greek Athletics*, in: *Ancient World* 11 (1985) S. 43–52, hier S. 43–46.

nur um kleine Grenzbezirke gekämpft. Die griechische Landschaft ist ja durch die Gebirge kleinräumig abgeteilt, aber eben um die gleichen Randbezirke wurde jahrhundertlang immer wieder Krieg geführt, von Generation zu Generation; dazu mußte man »wehrrhaft« sein. Militarisierung und Demokratisierung liefen bekanntlich parallel: Während nur die Besitzenden sich eine teure Rüstung leisten und darum Hopliten sein konnten, wurde in der athenischen Flotte jeder Mann gebraucht. So gehörten Demokratie und Kriegsflotte zusammen, besonders in Athen: Jeder Vollbürger einer griechischen Polis ist Krieger. Auch die Götter werden dementsprechend mehr als zuvor zu Kriegern: Seit dem sechsten Jahrhundert beliebt sind die Darstellungen vom Kampf der Götter gegen die Giganten; auch auf dem Peplos, der an den Panathenäen der Göttin Athena dargebracht wurde, war dieser Kampf dargestellt. Die Giganten erscheinen dabei als Hoplitenkrieger, die Götter kommen alle gegen sie zum Einsatz, freilich mit ihren spezifischen Waffen wie Blitz oder Dreizack.¹⁴

3. Vaterland und Religion

In dieser Situation der Polis-Kriege bedurfte es der dauernden kriegerischen Bereitschaft und der entsprechenden Indoktrinierung. Die bekannte, entscheidende Motivation zum kriegerischen Einsatz ist der eben zu diesem Zweck entdeckte Begriff des »Vaterlandes«, *patris, patre*, das zugleich auch als »Mutter« bezeichnet werden kann. Ich weiß nicht, ob es in den altorientalischen Sprachen einen entsprechenden Begriff gibt, mit der gleichen evokativen Macht. Für uns wie für die Römer ist *patria*, Vaterland, selbstverständlich geworden; die Ideologie des »Patriotismus« bedarf nicht weiterer Ausführung. »Sich für das Vaterland zu wehren« fordert schon Hektor in der Ilias,¹⁵ und bei Tyrtaios, im siebten Jahrhundert, heißt es, daß es »schön« ist, für das Vaterland gefallen zu sein, unter den Vorkämpfern, als »guter Mann.«¹⁶ Die

¹⁴ Zu den Giganten s. F. Vian: *La guerre des géants. Le mythe avant l'époque hellénistique* (= *Études et Commentaires*, 11), Paris 1952 und *Lexicon Iconographicum Mythologiae Graecae*, Bd. 4, Zürich 1988, s. v.

¹⁵ Ilias 12,243.

¹⁶ Tyrtaios fr. 10 West.

Ausgestaltung des »Heldentods« als eines »schönen Todes« im Ritual, in eigentlichen Heldentod-Festen, wird von hier aus zu einem weiteren Instrument, die Kriegs- und Todesbereitschaft gerade der jungen Leute einzuüben:¹⁷ Man ehrt die Gräber jedes Jahr von neuem, veranstaltet dort Tänze und später patriotische Reden; »nicht schlechter zu sein als die Väter«, ist die Aufforderung an die Jungen angesichts der Kriegerdenkmäler. Ein Detail der patriotischen Todesethik ist dabei zu erwähnen, das auch über Griechenland hinaus wichtig geworden ist: Der Gefallene darf Wunden nur auf der Brust haben, nicht am Rücken, als Beweis, daß er als »sich wehrender« im aktiven Kampf und nicht auf der Flucht umgekommen ist; man prüft das an der Leiche nach.¹⁸ Auf den abgründig primitiven Unterbau, aus dem diese Antithese von »vorn und hinten«, Aggression und Unterwerfung eigentlich stammt,¹⁹ sei nur im Vorbeigehen hingewiesen.

Der Kampf ums Territorium überhaupt hat bekanntlich eine ethologische Basis, nur daß die biologisch sinnvolle Reaktion, wonach der Unterlegene eben flieht, kulturell mit allen Mitteln unterdrückt wird. Mit allen Mitteln, seit je auch mit dem direktesten und härtesten: Wer die rechte Kampfbereitschaft vermissen läßt, wird umgebracht. So droht es in der Ilias Agamemnon an, so heißt es auch im Tukulti-Ninurta-Text: Sterben soll, wer zurückweicht.²⁰ Als Basis, aus der diese spezifisch griechischen Kämpfe um Territorium hervorgingen, kann man vielleicht eine ältere Hirtenkultur vermuten. Hirten, auch rezenter Zeit, haben ihre Weiden gegen die Nachbarn zu behaupten, und der Streit ging dann meist um ein begrenztes marginales Stück – auch in der Schweiz. Die sogenannte »Dorische Wanderung« nach 1200, die soziokulturelle Revolution, die die Bronzezeit von der späteren griechischen Kultur trennt, scheint mit dem Eindringen von Wanderhirten aus den nördlichen Bergen zusammenzugehen. Die Polis-Bildung bedeutet ihr endgültiges Sesshaft-Werden.²¹ »Hoplitentaktik« entstand aus dem territorialen Streit durch die vom Orient beeinflusste verbesserte

¹⁷ J. P. Vernant: *La belle mort et le cadavre outragé*, in: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, hrsg. v. J. P. Vernant u. G. Gnoli, Cambridge/Paris 1982, S. 45–76; Müller.

¹⁸ *Tyrtaios* fr. 12,25–26 West.

¹⁹ Vgl. D. Fehling: *Ethologische Ueberlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde* (= *Zetemata*, Bd. 61), München 1974, bes. S. 103–105 zu der *Eurymedon*-Karikatur.

²⁰ Tukulti-Ninurta (wie Anm. 4) V (II) 19, S. 79 Ebeling.

²¹ Vgl. A. M. Snodgrass: *Archaeology and the Rise of the Greek State*, Cambridge 1977.

Waffentechnik mit Stahlschwert und Rundschild, und eben durch die sozialpolitisch-ideologische Struktur der Gemeinschaft der »Gleichen«.

In der Solidarität der »Schlachtreihe« fällt jedes individuelle Überlegen oder Empfinden über Töten oder Nichttöten dahin. Jeder ist seinem Nebenmann verpflichtet und für ihn verantwortlich. Die Motivation zum »Auszug« ist in der Regel die Vorstellung oder die Meldung: Die Feinde rücken heran. Was bleibt übrig, als »gegen sie ausziehen«? Übrigens läßt der Helm individuelle Gesichtszüge kaum mehr erkennen, zumal der sogenannte »korinthische« Helm, der über das ganze Gesicht gezogen wird.

Man kann in den Ritualen, die den Auszug begleiten, Signale zur psychischen Einstimmung auf das nicht Gewöhnliche und nicht Geheure, das die Krieger erwartet, sehen.²² Es handelt sich um Opfer in Gegenwart von Sehern. So gibt es zum Beispiel mehrfach Opfer für Heroinen, mythische Mädchen, mit der Legende, daß diese selbst in einem Krieg »geopfert« worden seien oder sich freiwillig geopfert hätten; so in Athen die Töchter des Urkönigs Kekrops im ersten Krieg überhaupt. Der Tod der Mädchen, die doch an sich für das verlockende Lebensziel eines jungen Mannes überhaupt stehen, setzt in etwa Assoziationen wie die des Achilleus in Bewegung: Sie sind gestorben, ich muß vielleicht sterben, Symmetrie der »Opfer« – daß »ich« im Begriff bin, andere Männer zu töten, wird nicht eigens reflektiert, es entspricht dem uralten Brauch und den Erwartungen, die jedem »guten Mann« entgegengebracht werden. Ein weiteres eigentümliches Ritual sind die *sphagia*, das massenhafte Schlachten von Ziegen unmittelbar vor der Schlacht: Ein erstes ungefährliches Blutvergießen, verwendet zugleich als Vorzeichen, ist es »Vorzeichnung« doch wohl in umfassenderem Sinn.

Eine explizite Aussage über die Ethik des Kampfes findet sich in einer Legende um den Tod des Dichters Archilochos, die immerhin Aristoteles in seiner »Staatsverfassung der Parier« erwähnt hat:²³ Der Dichter-Krieger, heißt es, fand schließlich seinen Tod im Kampf durch einen gewissen Korax. Als Korax später den Delphischen Tempel betreten wollte, gab der Gott die Weisung: »Du hast den Diener der

²² Vgl. Burkert 1972, S. 58–60; 1986, S. 77–81; Pritchett Bd. 3 (1979); R. Lonis: *Guerre et religion à l'époque classique*, Paris 1979.

²³ Fr. 611,25 Rose/Tit. 143,8 Gigon; H. W. Parke u. D. E. W. Wormell: *The Delphic Oracle*, Bd. 2, Oxford 1958, Nr. 4.

Musen getötet: Verlaß den Tempel.« Der Mann aber widersprach dem Gott: »Herr, ich bin rein; nach dem Brauch des Kampfes habe ich ihn getötet.« Tötung im Krieg, im normalen Kampf also, ist »rein«, auch ein Gott sollte sich an diese Regel halten – tatsächlich hatte Apollon auch nicht auf das Töten an sich reagiert, sondern auf den Tod eines »Dienstmannes der Musen«, der seinem eigenen Bereich untersteht, also seines eigenen Untergebenen. So sollte man sich auch hüten, einem Priester Gewalt anzutun; Odysseus schont in der Stadt der Kikonen den Priester Maron.²⁴ Tötung im Krieg aber ist, meint Korax, kein Grund für »Unreinheit«; es entspricht dem »gesetzlichen Recht der Gewalt«. Es gibt denn auch keine religiöse Reinigung etwa der aus einem Krieg Zurückkehrenden, wie es keine besondere »Weihung« der Krieger gibt. Anders ist es bei den Römern, die einen »Soldateneid«, *sacramentum*, kennen; nur dadurch hat, nach Meinung des alten Cato jedenfalls, der Mann den vollen Status des *miles* – und damit das Recht (*ius*) zum Kampf mit dem Feind.²⁵ Wenn bei Griechen oder Makedonen von einer »Reinigung« des Heeres die Rede ist, meint man gerade das Gegenteil: Es geht darum, Unheil loszuwerden, damit das Heer erfolgreich eingesetzt werden kann.²⁶

Als Problem der »Reinheit« erschien nur, wenn im Krieg Leute der eigenen Gruppe betroffen waren – was ja nicht immer zu verhüten ist. Mythen malen solche Situationen aus. Eine ganze Reihe von Heroengräbern sind mit solchen Legenden verbunden: Da wollte einer zu Hilfe kommen, man hielt ihn für einen Feind, so wurde er erschlagen;²⁷ die heroische Ehrung soll den Irrtum im Nachhinein wiedergutmachen. In Athen gehört zum Heiligtum »am Palladion«, wo man über versehentliche Tötung Recht spricht, die Erzählung, auf der Heimfahrt von Troia seien Argiver zur Nachtzeit in Phaleron gelandet; die Athener hielten sie für Räuber und erschlugen die Unbekannten. Nachträglich erkannte man die Toten als Verbündete, man bestattete sie und ehrte sie durch einen Altar der »Unbekannten«; zusätzlich tritt dazu ein bestimmtes Reinigungsritual.²⁸ Wir fassen in der Legende den Ansatz zu einer Reflexion darüber, daß kriegerische »Wehrhaftigkeit« nach

²⁴ Odyssee 9,197–201.

²⁵ Cic. off. 1,37; vgl. Rüpke → S. 222.

²⁶ Vgl. M. P. Nilsson: Griechische Feste, Berlin 1906, S. 404–406.

²⁷ Z. B. Kroton, Iambl. V. P. 50.

²⁸ W. Burkert: Buzyge und Palladion, in: Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte 22 (1970) S. 356–368, hier S. 362–364 = ders.: Wilder Ursprung, Berlin 1990, S. 77–85.

außen und das durch göttliches und menschliches Recht geächtete Töten innerhalb der Gemeinschaft doch nicht so »rein« zu trennen sind. Doch eben für den quasi-tragischen Konflikt oder Irrtum treten dann die Rituale ein. Für den normalen Krieg bedarf man ihrer nicht.

Überhaupt ist festzustellen, daß die Religion den Krieg umgreift und mitgestaltet, ihn nicht in Frage stellt und verhindert;²⁹ allerdings gibt es auch kaum den Fall, daß Religion, daß »die Götter« den Krieg gebieten; Aussagen dieser Art finden sich nicht, im Gegensatz zu Babylonien und Assyrien. Zeus will den troianischen Krieg entfesseln, aber er tut dies nicht durch einen Auftrag an einen König, sondern indirekt durch eine List, indem er Helena, die schönste Frau, in die Welt setzt. Fast scheint es als Zufall, daß der Begriff des »Heiligen Krieges« nun in der Tat aus dem Griechischen stammt – und nicht aus dem Alten Testament und nicht aus dem Islam;³⁰ es ging bei den »Heiligen Kriegen« um die Kontrolle des Heiligtums Delphi, das heißt, der Krieg war »heilig« in dem gleichen Sinn, in dem im Heiligtum verwahrtes Geld auch »heilig« ist, ohne daß an göttlichen Auftrag und an himmlische Heerscharen gedacht sein mußte. Es gibt keinen Ausdruck für eine »Heiligung« des Krieges oder der Krieger wie in Israel.

4. Söldnertum

Das Interesse für die Polis und ihre beständigen, aber begrenzten Territorialkriege darf uns nicht vergessen lassen, daß daneben eine andere Art des Kriegeinsatzes eine große, sogar zunehmende Rolle spielte: der Dienst als Söldner, die Kommerzialisierung des Krieges. Die Erfindung des Geldes hat dieser Entwicklung großen Aufschwung gegeben, doch ist die Institution älter. Hat sie sich am Rande der assyrischen Kriege entwickelt? Jedenfalls: man kann »fremde« Krieger »mieten«, wie man griechisch sagt, und die sehr durchsichtige und offenbar zulängliche Motivierung für die Beteiligung ist der zu erwar-

²⁹ Vgl. Anm. 22.

³⁰ Die historische Realität des ersten Heiligen Kriegs im 6. Jh. v. Chr. ist umstritten; doch vgl. gegen N. Robertson: *The Myth of the First Sacred War*, in: *Classical Quarterly* 28 (1978) S. 38–73, G. A. Lehmann: *Der »Erste Heilige Krieg« – eine Fiktion?* in: *Historia* 29 (1980) S. 242–246. Deutlich sind die Fakten und die Benennung des »Heiligen Kriegs« von 356–346 v. Chr.

tende Gewinn – nicht nur in vorchristlichen Jahrhunderten. Da bedarf es keines Vaterlandes, keines väterlichen Vorbildes, keiner zu schützenden Grenzen. Schon König David im zehnten Jahrhundert hatte seine »Krethi und Plethi«, wohl Kreter und Philister;³¹ wir erfahren um 670 von griechischen Söldnern des Psammetich;³² nicht viel später kennt Archilochos thrakische Söldner, sogenannte »Hilfstruppen«, und er weiß, daß er eigentlich das gleiche ist.³³ Um 600 haben andere griechische Söldner ihre Signaturen in Abu Simbel, Ägypten hinterlassen;³⁴ der Bruder der Sappho war Söldner in Ägypten, der Bruder des Alkaios in Babylon, und daß er einen Kerl von fast fünf Ellen Länge erschlagen hat, ist der Ruhm, der ihn begleitet, als er nach Hause kommt.³⁵ Ich habe vorgeschlagen, daß auch die Beschreibung des ägyptischen Thebens in der Ilias die Söldnerperspektive bei der Plünderung dieser Stadt durch Assurbanipal im Jahre 663 wiedergibt: Theben ist die Stadt »wo doch am meisten Besitztümer in den Häusern liegen.«³⁶ In einem armen Land war solcher Kriegsdienst fast die einzige aussichtsreiche Erwerbsquelle. »Am Speer habe ich die bereitete Speise, am Speer den Wein von Ismaros, an den Speer gelehnt schlafe ich,« heißt es bei Archilochos.³⁷ So werden die Existenzsorgen hinfällig. Von moralischen und religiösen Bedenken gegen Söldnerwesen scheint – vor Zwingli – kaum die Rede zu sein. Übrigens haben in hellenistischer Zeit besonders auch Juden sich als Söldner verdingt.³⁸ Natürlich brauchen auch griechische Söldner Glück bei ihrem gefährlichen Beruf, sie brauchen die Götter, sie gebrauchen entsprechende Rituale, und die Götter lassen es sich gern gefallen, wenn sie ihren Teil von der Beute in Form reicher Weihegaben erhalten. Xenophon stiftete aus seinem Beuteanteil ein Artemisheiligtum bei Skillus.³⁹

Allerdings: gegenüber der patriotischen Rhetorik ist die Söldnermentalität im Griechischen doch eher marginalisiert. Das Liedchen des Kreters Hybrias dürfte schon den zitierenden Griechen als einiger-

³¹ 2 Sam 8,18; 15,18; 20,7; 20,23; 1 Kön 1,38. Karim: 2 Kön 11,4; 19.

³² Hdt. 2,152.

³³ Archilochos fr. 216 West.

³⁴ W. Dittenberger: Sylloge Inscriptionum Graecarum I, Leipzig ³1915, Nr. 1.

³⁵ Sappho fr. 202 Voigt = Hdt. 2,135; Alkaios fr. 350 Voigt.

³⁶ Ilias 9,382. W. Burkert: Das hunderttorige Theben und die Datierung der Ilias, in: Wiener Studien 89 (1976) S. 5–21.

³⁷ Fr. 2 West.

³⁸ M. Hengel: Judentum und Hellenismus, Tübingen ³1988, S. 21–32.

³⁹ Xen. Anabasis 5,3,7–13.

maßen exotisch erschienen sein, und der Name »Übermut« klingt wie ein Omen: »Ich habe großen Reichtum: meinen Speer und mein Schwert und meinen schönen Schild, Schutz der Haut. Mit ihm pflüge ich, mit ihm ernte ich, mit ihm trete ich die schöne Traube, die vom Weinstock kommt . . . Diejenigen, die es sich nicht getrauen, einen Speer und ein Schwert zu haben und einen schönen Schild, Schutz der Haut, die fallen nieder vor mein Knie und küssen es, nennen mich Herr und Großkönig.«⁴⁰ Alltäglich ist solche Haltung nicht für kulturbewußte Griechen. Man ist geneigt, Ares den Kriegsgott überhaupt zum Thraker, zum Fremden zu machen. Kyknos, der Sohn des Ares, der seinem Vater von den Schädeln erschlagener Menschen einen Tempel bauen wollte, wurde gebührendermaßen von Herakles erschlagen – so erzählte man schon in der archaischen Epoche.⁴¹

5. *Stolz des Tötens?*

Man kann auch feststellen: Im literarisch-zivilisierten Bereich finden wir nicht oder kaum den Stolz aufs Töten, der in anderen Kulturen reich zu dokumentieren ist. Mir ist nicht bekannt, daß in einem griechischen Initiationszusammenhang die Tötung eines Menschen verlangt wird – wie bei den germanischen Chatten, nach Tacitus, oder bei philippinischen Kopfürgern noch im zwanzigsten Jahrhundert⁴² –, daß, wie bei den Skythen,⁴³ entehrt ist, wer nicht einen Feind erschlagen hat. Es gibt allerdings bei Homer und, nach dem Zeugnis von Linear B, schon in der Bronzezeit den Namen Polyphontes, der doch wohl »der viel Tötende« heißt;⁴⁴ Aischylos dagegen läßt seinen Chor sagen: »Denn die Viel-Tötenden lassen die Götter nicht aus den Augen.«⁴⁵ Wenn ein lykischer Dynast, Arbinas, um 400 in einem griechischen Epigramm sich rühmt, »viele hat er getötet, seinen Vater Gergis zu Ruhm gebracht, viele Städte hat er zerstört, großen Ruhm

⁴⁰ Ath. 695f. = D. L. Page: *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962, Nr. 909.

⁴¹ Stesichoros 207 Page.

⁴² Tac. *Germania* 31. R. Rosaldo: *Ilongot Headhunting*, Stanford 1980.

⁴³ Hdt. 4,66.

⁴⁴ A.Heubeck: *Kleine Schriften*, Erlangen 1984, S. 479.

⁴⁵ Aisch. *Ag.* 461; K. Reinhardt: *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Bern 1947, S. 87 übersetzt »Völkermörder«.

... für sich und die Vorfahren hinterlassen,« so wirkt das gegenüber Aischylos ausgesprochen »barbarisch«.⁴⁶ Immerhin, man gelobte vor der Schlacht von Marathon, der Artemis für jeden erschlagenen Feind eine Ziege zu opfern; man schlachtete fünfhundert pro Jahr und war nach neunzig Jahren noch nicht fertig – ein merkwürdiges Ineinander von *bodycount* und Frömmigkeit, das doch einen gewissen Stolz der »viel Tötenden« impliziert.⁴⁷

Das Töten im Krieg ist kaum prinzipiell problematisiert worden. Nur in einem Brief, der Heraklit unterschoben ist, heißt es: »Soll ich über eure (wahren) Kriege lachen, wenn ihr, Ungerechtigkeiten zum Vorwand nehmend, euch als Meuchelmörder aufführt, ihr Unseligen, von Menschen zu Tieren geworden: Mit Flöten und Trompeten laßt ihr euch zu unmusischem Leiden anstacheln, das Eisen steht, statt für Pflüge und Ackerbau, als das gerechtere Werkzeug fürs Schlachten und Töten zur Verfügung . . . Schlachtreihen stellt ihr einander gegenüber, als Menschen gegenüber Menschen rühmt ihr euch des Schlachtens, als Deserteure bestraft ihr die, die nicht Meuchelmord begehen wollen, als die Besten ehrt ihr die, die am meisten Blut vergossen haben.« Dies stammt wohl aus dem Milieu der kynischen Diatribe, ist in der Gesamtkultur insofern wiederum marginal.⁴⁸ Der angebliche Autor, Heraklit, ist hier als Meister der Paradoxien eingeführt. Schließlich hat er auch gesagt, daß der Krieg der Vater aller Dinge sei.⁴⁹ Im übrigen war man häufiger geneigt, sogar Gladiatorenkämpfe als Muster für tapfere Todesverachtung zu preisen.⁵⁰ Die klassischen Philosophen hatten, vor allem seit Aristoteles, längst eine Definition des »gerechten Kriegs« entwickelt;⁵¹ daß das Töten dazugehört, war selbstverständlich. Es gibt somit erst recht ein »gerechtes Töten« im Krieg.

Kurz noch der Versuch einer umfassenderen historischen Perspektive: Es hat den Anschein, und es hat besondere Aufmerksamkeit gefunden, daß die erste Hochkultur im griechischen Bereich, die minoische Kultur des alten Kreta, wie sie auch auf Thera zutage getreten

⁴⁶ Supplementum Epigraphicum Graecum 28 (1978) Nr. 1245.

⁴⁷ Burkert 1986, S. 79.

⁴⁸ Heraklit ep. 7,6, in R. Mondolfo u. L. Tarán: Eraclito, Testimonianze e Imitazioni, Florenz 1972, mit Kommentar.

⁴⁹ Heraklit B 53 – das geflügelte Wort allerdings verkürzt und banalisiert Heraklits genaue Aussage, vgl. Burkert 1986, S. 85.

⁵⁰ Cic. Tusc. 2,41; Plin. paneg. 33,1.

⁵¹ S. Clavadetscher-Thürlemann; M. Mantovani: Bellum Iustum, Diss. Zürich 1990.

ist, bemerkenswert unkriegerisch war, wie denn auch in ihr das weibliche Element eine besondere Rolle spielt – ein eigentliches Matriarchat dürfte trotzdem nicht anzunehmen sein. Es gibt in der berühmten minoischen Kunst praktisch keine Darstellungen von Kampf und Krieg, keinen König, der den Feind aufs Haupt schlägt, wohl allerdings Jagd und Opferritual.⁵² Doppeläxte, Schwerter, Schilde scheinen mehr zeremoniellen als kriegerischen Charakter zu haben. Die mykenisch-griechische Kultur auf dem Festland, von griechisch sprechenden Griechen getragen, zeigt allerdings ein anderes Gesicht: Da gibt es die befestigten Burgen, da gibt es im – unbefestigten – Pylos ein Fresko, das einen Kampf verschiedener Völker, Zivilisierte gegen »Wilde«, darstellt, es gibt auch ein Relief vom Kampf um eine Stadt und Ähnliches mehr.⁵³ Mykenische Griechen haben offenbar Kreta erobert. Kriegerische oder räuberische Verwicklungen scheinen dann zuzunehmen, bis gegen 1200 v. Chr. die Hochkultur zusammenbricht. Man spricht heute meist von den »Seevölkern«, die kriegerische Seeräuber gewesen sein müßten, doch liegen die tatsächlichen Vorgänge nach wie vor im dunkeln. Die folgenden »dunklen Jahrhunderte« dürften wenig Sekurität, aber auch wenig größere, weiträumig organisierte Verwicklungen gekannt haben. Als Griechenland aus dem »Dunkel« auftaucht, erkennen wir das kriegerische Polis-System, von dem die Rede war. Der Erfolg der Perserkriege, während derer das einzige Mal griechische Städte unter gemeinsamem Oberbefehl zusammenwirkten, hat die kriegerischen Ideologien noch einmal verstärkt, deren sich dann Philipp von Makedonien und sein Sohn Alexander annehmen konnten.

⁵² N. Marinatos: *Minoan Sacrificial Ritual*, Stockholm 1986.

⁵³ Die »Belagerungsvase« z. B. bei T. B. L. Webster: *Von Mykene zu Homer*, München 1960, Abb. 5; S. Marinatos: *Kreta, Thera und das mykenische Hellas*, München ²1973, T. 196, vgl. T. 230 und 257 mit Kampfdarstellungen; das Fresko: *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia*, hrsg. v. C. W. Blegen u. M. Rawson, Bd. 2: M. L. Lang: *The Frescoes*, Cincinnati 1969, Kat.-Nr. 22 H 64, Taf. M.

6. Macht und Machtlosigkeit

De facto allerdings hatte sich, unreflektiert und unkommentiert, bereits eine neue Motivation des Kriegführens entwickelt: der Handelskrieg. Darum geraten schon vor 500 Athen und Aigina, dann Athen und Korinth aneinander. Der Konflikt Athens mit Korinth und Megara und der Boykottbeschluss gegen Megara haben 431 den Ausbruch des Peloponnesischen Kriegs bewirkt.⁵⁴

Verdrängt oder kaschiert wurde der Handelskrieg allerdings durch die andere neue Form, den reinen Machtkrieg, den Krieg zur Begründung und Aufrechterhaltung einer Herrschaft. Er trat mit dem sogenannten »attischen Seebund« im fünften Jahrhundert auf. Athen hat seit den sechziger Jahren ständig Kriege mit den eigenen sogenannten Bundesgenossen geführt, um ihre Tributleistungen und ihre Unterordnung unter die athenischen Interessen zu erzwingen. Es gab offenbar keinen moralischen Widerstand innerhalb Athens gegen diese neue Motivierung, gegen andere Griechen zu Felde zu ziehen; was wirkte, war der Stolz auf den Erfolg – »wir und Perikles haben Euboia so hingestreckt«⁵⁵ –, und der Gewinn für den *demos* war nur allzu offensichtlich. Thukydides hat dann die Prinzipien der Machtpolitik und des dadurch »unausweichlich notwendigen« Krieges auf den Begriff gebracht. Ob dies ein Erkenntnisfortschritt oder eine gefährliche Ideologie war, will ich jetzt nicht diskutieren.⁵⁶

Nach der neuen Katastrophe des Peloponnesischen Krieges bemerkt man bei den inzwischen gebildeten Bürgerschichten zumal in Athen allgemeine Friedenssehnsucht und wachsenden Unwillen, selbst Kriegsdienst zu übernehmen – was die griechische Welt den Söldnern und Söldnerführern ausliefert. Zu einer wirklichen Befriedung kam es nicht.

⁵⁴ Im einzelnen kontrovers, vgl. D. Kagan: *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaca 1969; G. E. M. de Ste. Croix: *The Origins of the Peloponnesian War*, London 1972.

⁵⁵ Aristophanes, *Wolken* 213.

⁵⁶ Vgl. J. de Romilly: *Thucydides and Athenian Imperialism*, Oxford 1965; H. Erbse: *Die politische Lehre des Thukydides*, in: *Gymnasium* 76 (1969) S. 393–416, überarbeitet in: ders.: *Kleine Schriften zur klassischen Philologie*, Berlin 1979, S. 221–244; A. Rengakos: *Form und Wandel des Machtdenkens der Athener bei Thukydides* (= *Hermes-Einzelschriften*, 48), Wiesbaden 1984; M. Ostwald: *ANAGKE in Thucydides*, Atlanta 1988.

Territoriale Machtpolitik ganz neuen Stils hat dann der geniale König Philipp von Makedonien, als Außenseiter sozusagen, in Griechenland eingeführt. Bei Alexander steigert sich dies zur Utopie der Welt-herrschaft. In den folgenden einhundertfünfzig Jahren beherrschen die hellenistischen Monarchien das Bild, auf territoriale Expansion lüsterne Staaten mit großen Söldnerheeren. In Griechenland sind es bezeichnenderweise die weniger »zivilisierten« Stämme, die »Geschichte machen«: Ätoler und Achäer, nicht mehr die Athener. Frieden bleibt Utopie. Daß schließlich die Römer eine *pax Romana* brachten, wäre ein Segen gewesen, wäre nicht so lange die unverschämteste wirtschaftliche Ausbeutung mit ihr einhergegangen.

In der Kaiserzeit findet man dann in Griechenland eine »Blüte« im reduzierten Maßstab. Der Krieg ist fern, die militärische Macht liegt bei den Römern. *Exercitus* ist das einzige lateinische Wort, das als Lehnwort im Arabischen und Türkischen weiterlebt, das bekannte Wort *askari*. Zur Illustration, und zum Abschluß, eine Szene aus dem Eselsroman, der aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stammt:⁵⁷ Ein Gärtner in der Gegend von Korinth, der mit seinem Esel die Erträge eines gepachteten Grundstücks in die Stadt bringt, trifft auf einen römischen Legionär, der hochnäsig und dazu noch auf lateinisch den Esel zu militärischem Zweck requirieren will; es kommt, zumal der Grieche kein Latein versteht, zu einer Schlägerei, der Soldat zieht den kürzeren und bleibt tot am Platz; der kleine griechische Delinquent versucht daraufhin sofort unterzutauchen, was am Esel freilich scheitert. Man sieht: Geblieben ist den Griechen der Bildungsstolz, der sie auch nach zweihundert Jahren Besetzung hindert, Latein zu lernen, nichts aber ist geblieben von der organisierten »Wehrhaftigkeit«; zum gewaltlosen Paradies ist die Welt trotzdem noch lange nicht geworden.

⁵⁷ Luk. 44–45/Aptul. met. 9,39–42. H. van Thiel: Der Eselsroman II. Synoptische Ausgabe (= Zetemata, Bd. 54,1), München 1972, S. 202–207.

Literatur

- Binder, G. und Effe, B. (Hrsg.) 1989: Krieg und Frieden im Altertum (= Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, Bd. 1), Trier.
- Brellich, A. 1961: Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica (= Antiquitas, 1. Reihe, Abhandlungen zur alten Geschichte, Bd. 7), Bonn.
- Burkert, W. 1972: Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 32), Berlin.
- 1986: Krieg, Sieg und die Olympischen Götter der Griechen, in: Stolz, S. 65–86.
- Clavadetscher-Thürlemann, S. 1985: Polemos dikaios und bellum iustum. Versuch einer Ideengeschichte, Diss. Zürich.
- Ducrey, P. 1985: Guerre et guerriers dans la Grèce antique, Fribourg: Office du Livre.
- Eibl-Eibesfeldt, I. 1984: Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung, 2. Aufl. München.
- Fried, M., Harris, M. und Murphy, R. (Hrsg.) 1971: Der Krieg. Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konflikts, Frankfurt a. M.
- Gladigow, B. 1986: Homo publice necans. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens, in: Saeculum 37, S. 150–165.
- Harmand, J. 1973: La guerre antique de Sumer à Rome, Paris: Presses Universitaires.
- Jensen, A. E. 1950: Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung, in: Paideuma 4, S. 23–35 (ND in: ders.: Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden 1960, S. 197–229).
- Meier, Chr. 1991: Die Rolle des Kriegs im klassischen Athen, München.
- Müller, C. W. 1989: Der schöne Tod des Polisbürgers oder »Ehrenvoll ist es, für das Vaterland zu sterben«, in: Gymnasium 96, S. 317–340.
- Pritchett, W. K. 1975–1985: The Greek State at War, 4 Bde., Berkeley: University of California Press.
- Sagan, E. 1979: The Lust to Annihilate. A Psychoanalytical Study of Violence in Ancient Greek Culture, New York: Psychohistory Press.
- Stolz, F. (Hrsg.) 1986: Religion zu Krieg und Frieden, Zürich: Theologischer Verlag.
- Timpe, D. 1990: Das Kriegsmonopol des römischen Staats, in: Staat und Staatlichkeit in der frühen rö-

Walter Burkert

mischen Republik, hrsg. v. W. Eder, Stuttgart, S. 368–387.

MILITIA PERENNIS:
TYPOLOGIE UND THEOLOGIE DER KRIEGE ROMS
GEGEN VEJI BEI T. LIVIUS¹

HUBERT CANCIK

1. *Der geschichtliche Sachverhalt
und seine historiographische Konstruktion*

1.1. Chronologie

Die einst von Etruskern beherrschte Stadt Veji lag etwa dreieinhalb Fußgängerstunden nördlich von Rom. Sie kontrollierte, so heißt es, im sechsten bis fünften Jahrhundert v. Chr. die Tibermündung, die Salzgewinnung am Meer und die Verkehrswege ins Inland.² Die Kämpfe der latino-etruskischen Stadt Rom mit den Vejentern begannen unter »Romulus« (Liv. 1,15) und endeten im Jahre 396 v. Chr. mit der Zerstörung der Stadt. Durch die Annexion ihres Territoriums verdoppelte Rom sein Staatsgebiet.³ Der Stadtstaat Rom war zu einem Territorialstaat mit einer zentralen Stadt mutiert.

Eine knappe Übersicht möge die wichtigsten Ereignisse vergegenwärtigen:

- 478 Untergang der *gens Fabia* durch die Vejenter an der Cremera: *bellum familiare* (Liv. 2,48–50).
- 474 Vierzigjähriger Waffenstillstand zwischen Rom und Veji (Liv. 2,54).
- 436 Aulus Cornelius Cossus erschlägt Lars Tolumnius, den König von Veji; Einnahme von Fidenae (vergleiche zu 426); Ende des Königtums in Veji, Übergang zu gewählten Jahresbeamten; eine *gens Tolumnia* ist in Veji bis ins dritte Jahrhundert v. Chr. nachweisbar.

¹ Ich danke Andreas Bendlin und Michael Mohr für Hilfe und Kritik.

² »There is, however, a lack of trustworthiness about this trade« (Harris S. 41, Anm. 2; er weist auf J. Le Gall: *Le Tibre, fleuve de Rome dans l'antiquité*, Paris 1953, S. 56).

³ K.-J. Beloch: *Römische Geschichte. Bis zum Beginn der punischen Kriege*, Berlin 1926, S. 620: Wachstum des römischen Territoriums auf ca. 1500 Quadratkilometer.

- 429/428 Einfälle der Veienter auf römisches Gebiet (Liv. 4,30,5).
427 Kriegserklärung an Veji durch *fetiales* (Liv. 4,30,12ff.).
426 Veji greift Fidenae an (Liv. 4,31–32); Schlacht bei Fidenae, Niederlage der Etrusker; Rom gewinnt Fidenae.
425 Waffenstillstandsvertrag auf zwanzig Jahre (Liv. 4,35,2).
407–396 Der letzte Krieg Rom–Veji (Liv. 4,58–5,23).
399 Das erste römische *lectisternium* (Cn. Piso bei Liv. 5,13).
398 1. Gesandtschaft nach Delphi (Liv. 5,15; aus Fabius Pictor?).
396 (Nach lateinischen Quellen:) M. Furius Camillus erobert und zerstört Veji (23. Juli: Neptunalia in Rom?); Zerstörung der Großterracotten von Apollo, Hercules, Hermes, Göttin mit Kind durch die Römer (Fragmente in Rom, Villa Giulia); Überführung der Kultstatue der Uni von Veji nach Rom, Aventin.
394 2. Gesandtschaft nach Delphi.
390 (Nach lateinischen Quellen:) Die Gallier in Rom (griechische Quellen: Sommer 387/386).
387 Auf dem *ager Veiens* werden die römischen *tribus Arnensis, Sabatina, Stellatina, Tromentina* eingerichtet.
Kaiserzeit: *Municipium Veiens* (Strabo 5,226; Plin. nat. 3,52; CIL 11,3797. 3805. 3808).

1.2. Die Typologie des Livius

Die Kriege zwischen Rom und Veji hat T. Livius, unter Benutzung älterer Quellen, in der ersten Pentade seines Geschichtswerkes dargestellt; sie wurde um 25 v. Chr. publiziert. Das augusteische Publikum ist also der erste Leser dieses monumentalen Werkes. Innerhalb und außerhalb dieser Großform gibt es Monumente und Traditionen, die nach Alter, Form und Adressaten sehr verschieden sind und auf verschiedene Weisen tradiert wurden: die fabische Gentiltradition, Verträge, die Weihinschrift des Cossus im Tempel des Iuppiter Feretrius (Liv. 4,20) und die – zu vermutende – Dedikationsinschrift am Tempel der Iuno Aventina; die unfaßbaren *annales maximi*, Archive von Priesterschaften, Triumphalfasten des Capitolinischen Iuppitertempels, die Fasten der *feriae Latinae*;⁴ und schließlich die literarischen Fassun-

⁴ a) Liv. 4,30,13: Kriegserklärung durch die Fetialen; b) Liv. 4,34,6: beachte den Wortgebrauch von *classis*; c) Liv. 5,13: *lectisternium*; vgl. Dion. H. 12,9; gemeinsame Quelle: Piso; Archiv der Duoviri sacris faciendis?; d) Liv. 5,17,2: *fasti feriarum Latinarum* – vermittelt durch *annales maximi*?

gen, die Livius unmittelbar benutzte: die älteren Annalisten, vielleicht Fabius Pictor und Piso, C. Licinius Macer und Valerius Antias. Es ist unklar, wie weit die Typologie des Krieges, die Livius in der Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Rom und Veji entwickelt hat – *bellum familiare*, Raubkrieg, innerer Krieg, Vernichtungskrieg – in diesen Quellen angelegt oder vorgegeben war.⁵ Dionys von Halikarnass⁶ und Plutarch (*vita Camilli*) schildern, teilweise unter Benutzung des Livius, dieselben Vorgänge; die Entwicklung der Kriegsformen und damit die Geschichte des Krieges, wie Livius sie konstruiert hat, übernehmen die griechischen Autoren nicht. In seiner Darstellung der Kriege zwischen Rom und Veji entwickelt Livius die folgende Reihe der verschiedenen Arten kriegerischer Auseinandersetzungen (*genera militiae*).⁷

- a) heroischer Zweikampf der Führer: Liv. 4,20,6: A. Cornelius Cossus gegen Lars Tolumnius; Livius betont, daß diese Art selten sei.⁸
- b) Raubzüge – Einfälle: Liv. 1,15: (*Veientes*) *in fines Romanos excucurrerunt populabundi magis quam iusti more belli*. 2,48,5: *Ex eo tempore neque pax neque bellum cum Veientibus fuit; res proxime formam latrocinii venerat*.⁹
- c) *Bellum familiare* der gens Fabia: Liv. 2,48,8–9: *Tum Fabia gens senatum adiit. Consul pro gente loquitur: »Nostrum id nobis velut familiare bellum privato sumptu gerere in animo est; res publica et milite illic et pecunia vacet.« Gratiae ingentes actae.*

⁵ Anregungen für Livius wären vor allem aus Polybios und Licinius Macer zu erwarten. Rawson hält die Verwendung der *Annales maximi* als direkte Quelle bei Livius für sehr unsicher; sie äußert sich aber nicht zu den veientischen Passagen. Soltau analysiert S. 173ff. die Quellen des fünften Buches; er identifiziert trojanische Motive; Licinius Macer bilde die Quelle für die »popularen« Motive – »demokratischer Bericht Macers« – in 5,2.

⁶ *Antiquitates Romanae* 12,9–12,16; 13,3.

⁷ Liv. 5,6,9; vgl. 2,48,5: *Res proxime formam latrocinii venerat*. Zur militärischen Begriffsbildung bei Livius vgl. das *bellum civile* der Römer gegen die »blutsverwandten« (*consanguinitas*) Latiner, Liv. 8,6,15 ff.; 8,8,2: *Fuit autem civili maxime bello pugna similis adeo nihil apud Latinos dissonum ab Romana re praeter animos erat*. Es folgt ein Exkurs zur römischen Militärgeschichte: *Clipeis antea Romani usi sunt, dein postquam stipendiarii facti sunt, scuta pro clipeis fecere . . .* Sowohl die militärgeschichtliche wie die typologische Betrachtungsweise wird von Livius genutzt. Die Typenbildung war ihm bekannt aus der Verfassungsgeschichte; vgl. 3,33,1: *mutatur forma civitatis* (scil. vom Consulat zum Decemvirat). Livius kennt auch Polybios (vgl. Polyb. 6: Typen und Abfolge der Verfassungen). Er unterscheidet die *genera militiae* (Liv. 5,6,9).

⁸ Vgl. 1,10,5 (Romulus und die *spolia opima* für Iuppiter Feretrius); vgl. Plut. Marcellus 7,3: M. Claudius Marcellus erringt 222 v. Chr. *spolia opima*; vgl. Cass. Dio 51,24: der Fall Licinius Crassus.

⁹ Liv. 4,30,5: *Veientes in agrum Romanum excursiones fecerunt; 2,49,9–2,50: incursiones in agros, subiti impetus, populationes – Verheerungen – praedantes.*

- d) *Bellum iustum* mit begrenzter Dauer im Unterschied zu Raubzügen¹⁰
e) *Militia perennis* – der ganzjährige Kriegsdienst: Liv. 5,2,8: *Hoc neque reges . . . neque importunos decemviros iniunxisse servitutis, ut perennem militiam facerent*. Das Ende dieser Auseinandersetzung erzeugt eine neue Art von Krieg.

Zehn Jahre soll er gedauert haben, wie der trojanische Krieg. Ausdrücklich wird das mythische Exempel zitiert (Liv. 5,4,11). Ohne Unterbrechung wurde gekämpft, im Sommer und im Winter, wie »niemals zuvor«.¹¹ Die Entwicklung zu einem stehenden Heer zeichnet sich ab. Der zeitlich begrenzte Feldzug zwischen Aussaat und Ernte wurde so zur *militia per-ennis*. Da die Krieger aus diesem Grunde ihre Felder nicht bestellen konnten, erhalten sie, erstmals in der römischen Militärgeschichte, nicht nur nach dem Siege Beute und gegebenenfalls Land, sondern schon während des Krieges einen regelmäßigen Sold. Der Krieg wird so ein geregelter, staatlich durch Wehrsteuer gesicherter Erwerbszweig. Das Thema Sold und Wehrsteuer ist ein Leitmotiv der gesamten livianischen Darstellung des vejentischen Krieges. So wird der letzte Krieg um Veji, nach Livius, eine *res nova* – ein neuer Typ von Krieg. Wieder führt Livius typologische Begriffe ein: das Bürgerheer wird wie ein Söldnerheer: *mercennarius miles* (Liv. 5,4,8).¹² Seine Darstellung der Kämpfe zwischen Rom und Veji zeigt die »Geschichtlichkeit des Krieges«.

Dieser letzte Krieg gegen Veji ist höchste Rationalität, schwere, andauernde Arbeit, Tag und Nacht, über und unter der Erde.¹³ Hier ist zu

¹⁰ Liv. 1,15: *populabundi magis quam iusti more belli*. 4,30,13ff. (427 v. Chr.): *Tunc quoque ne confestim bellum indiceretur neve exercitus mitteretur, religio obstitit; fetiales prius mittendos ad res repetendas censuere . . . Controversia inde fuit utrum populi iussu indiceretur bellum an satis esset senatus consultum. Pervicere tribuni denuntiando impedituros se dilectum . . .*

¹¹ Die Neuheit wird betont in Liv. 5,2,1–6; 5,4,3.

¹² Liv. 4,59,11 und 60,6: *Additum deinde omnium maxime tempestivo principum in multitudinem munere, ut ante mentionem ullam plebis tribunorumque decerneret senatus, ut stipendium miles de publico acciperet, cum ante id tempus de suo quisque functus eo munere esset*. 4,60,6: *Patres bene coeptam rem perseveranter tueri, conferre ipsi primi; et quia nondum argentum signatum erat, aes grave plaustris quidam ad aerarium convehentes speciosam etiam conlationem faciebant*. Vgl. 5,3,4: *Aera militantibus constituta sunt*. 5,7,12: Sold für Freiwillige; 5,10: Erhöhung der Wehrsteuer; 5,12,7; 5,20,5: Beute und Sold; Eintreibung der Wehrsteuer von tribuni plebis verhindert: 5,12,1. 7. Diodor 14,16,5: »Damals beschlossen die Römer zum ersten Mal, den Soldaten pro Jahr Geld zu geben *eis ephódia* – zur Wegzehrung.«

¹³ Liv. 5,2,7: *militem Romanum in opere ac labore . . . durare* (vor Veji); 5,5,5–6: die Belagerungswerke (*munitiones, turres, vineas, testudines*); 5,5,8: keine *iactura temporis*

lernen, wie Krieg organisiert sein muß: zeitsparend, diszipliniert, arbeitsteilig, effizient, rationell. Das Produkt des Unternehmens ist nicht irgendein Sieg, sondern die Vernichtung einer Stadt, ihr Untergang, das definitive Ende (*excidium, occasus, finis Veiorum*).¹⁴

1.3. Der Krieg als »Medizin« der Väter für das Volk

Die römischen Krieger vom Lande und aus der Stadt, die Armen, die Zugezogenen, das Volk sehen in dem neuen Krieg gegen Veji, den der Altadel Roms, die »Väter«, angezettelt haben, nur eine Fortsetzung der innenpolitischen Auseinandersetzung (»Ständekampf«) mit anderen Mitteln. Der eigentliche Krieg, so sagt die plebeische Tradition bei Livius, sei der Krieg zwischen Vätern und Volk,¹⁵ die »Verschwörung der Patrizier«.¹⁶ Die Patrizier Sergius und Verginius hätten vor Veji eine Niederlage provoziert, um den Krieg zu verlängern (*bellum trahere*).¹⁷ Der Consul Appius Claudius (471 v. Chr.) provozierte aus »Haß« auf die Plebs eine Niederlage.¹⁸ Während des Streites um die Wahl von Plebeiern zu Consuln kommt die Nachricht von äußeren Feinden:¹⁹ »Erfreut hörten es die Väter . . . so sehr zogen sie sogar einen unglücklichen Krieg einem schmachvollen Frieden vor . . . (sie hofften), daß unter dem Lärm so vieler Kriege die Reden der Tribunen verstummten.« Kriege sollen Volksversammlungen verhindern.²⁰

Damit werden zwei weitere Typen gewaltsamer Auseinandersetzung in die Darstellung hineingezogen, *coniuratio* und *bellum civile*. Die tribunizische Tradition behält noch in der livianischen Fassung ihren Eigensinn.

durch *militia continuata*. Liv. 5,19,8. 9–11: *Omnia ibi summa ratione consilioque acta fortuna etiam ut fit secuta est . . . (9) . . . a procurationibus quae multae temere inter murum ac vallum fiebant, edicto ne quis iniussu pugnaret, ad opus milites traducti. Operum fuit omnium longe maximum ac laboriosissimum cuniculus in arcem hostium agi coeptus. Quod ne intermitteretur opus neu sub terra continuus labor eosdem conficeret, in partes sex muritorum numerum divisit; senae horae in orbem operi attributae sunt; nocte ac die . . .*

¹⁴ Vgl. den Titelsatz Liv. 5,1,1: *Pace alibi parta Romani Veiique in armis erant tanta ira odioque ut victis finem adesse appareret*. Die Beute aus diesem Krieg ist größer als die aus allen früheren Kriegen zusammen (5,20,1).

¹⁵ Liv. 4,58,12: *maximum bellum patribus cum plebe esse*.

¹⁶ Liv. 5,11,9 (vierte Rede der *tribuni plebis*): *resistere conspirationi patriciorum*.

¹⁷ Liv. 5,11,8.

¹⁸ Vgl. Liv. 2,58–59.

¹⁹ Liv. 4,1,4f.: *Laeti ergo audire patres . . . adeo vel infelix bellum ignominiosae paci praeferebant . . . ut inter strepitum tot bellorum conticescerent actiones tribuniciae*.

²⁰ Liv. 4,5,3; vgl. 4,54; 5,17,10; 6,34,1 (Quelle Licinius Macer).

Die »väterliche« Tradition dagegen, wie sie Plutarch besonders schön gestaltet hat, sieht in der *militia perennis* eine »Medizin« gegen die Krankheiten im Innern.²¹ Camillus plant die Belagerung von Falerii: »Er wollte die Bürger abnutzen (*tríbein*) und ablenken, damit sie nicht müßig daheim herumsäßen und Hetze und Aufruhr trieben (*demagogéisthai kai stasiázein*). Passend nämlich haben die Römer immer wieder diese Medizin (*phármakon*) benutzt, wie die Ärzte, und die störenden Krankheiten (*taraktiká páthe*) des Staates nach außen abgewendet.«

Dies ist klassische Herrschaftstechnik, in einem Gleichnis einprägsam veranschaulicht. Die Metapher »Krankheit/Aufruhr« benutzt Livius in der Fabel des Menenius Agrippa über den Streit der Glieder des Körpers gegen den Magen.²² Die Krankheit der Stadt (*nósos póleos*) ist ein schon im Athen des fünften Jahrhunderts bekanntes Bild.²³ Der Patrizier Appius Claudius benutzt das Bild in seiner – von Livius komponierten – Rede gegen die Volkstribunen.²⁴

2. Religiöse Motive und theologische Konstruktion

2.1. Zum Begriff »Geschichtstheologie« und seiner Anwendbarkeit auf die Geschichtsschreibung des Livius

Der Ausdruck »Geschichtstheologie« ist jung, anspruchsvoll und unklar.²⁵ Er wurde, als Reaktion auf die seit dem achtzehnten Jahrhundert aufblühende Philosophie der Geschichte, innerhalb der jüdisch-christlichen Religion entwickelt. Daß der Ausdruck auf antike und nicht-christliche Religionen übertragen werden kann, wird gelegentlich bestritten.²⁶

²¹ Plutarch, Camillus 9,2; vgl. Cam. 40,2.

²² Vgl. Liv. 2,32 (494 v. Chr.).

²³ Aischylos, Agamemnon 848; vgl. Platon, leg. 5, 736a.

²⁴ Liv. 5,3,6; 5,5,12.

²⁵ Voltaire: Philosophie de l'histoire, 1765; »Heilsgeschichte«, 1841 bei J. C. v. Hofmann; »Geschichtstheologie«, 1913; Nachweise: H. Cancik: Geschichte, in: Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 2, hrsg. v. H. Cancik, B. Gladigow u. M. Laubscher, S. 491–500, und ders.: Geschichtsschreibung, in: Neues Bibellexikon, hrsg. v. M. Görg/B. Lang, Lieferung 5, Zürich 1991, Sp. 813–822.

²⁶ Vgl. Cancik 1983, §1.3 zur Begriffsbildung.

Für die Zwecke dieses Versuchs sei »Geschichtstheologie« verstanden als eine Spekulation, die auf der Grundlage religiöser Vorstellungen, unter Hinzuziehung philosophischer, historischer, naturwissenschaftlicher Verfahren und Erkenntnisse, verallgemeinert, typisiert, wertet, Zusammenhänge erkennt oder herstellt, Sinn und Zweck vermittelt.

Die Konzentration auf diese religiösen und theologischen Motive bei Livius darf nicht den Eindruck erwecken, daß sie der thematische Mittel- oder Höhepunkt des *bellum Veiens* bei Livius sind. Zwar stehen in der gelehrten Literatur die Ableitung des Albaner Sees, der »Raub« der Innereien von einem veientischen Opfer, die *evocatio* und *translatio* der Juno Regina und das delphische Orakel sehr im Vordergrund und dazu die Frage, ob hier oder dort etruskische Quellen zu entdecken seien.²⁷ Aber: die Untersuchung der Komposition und die Bestimmung des Themas zeigen, daß die religiösen Elemente und die aus ihnen erdachte Konstruktion nur ein Thema neben anderen stellen. Nach Umfang und Reflexion ist die *res nova* und die Verquickung von *seditio/concordia* innen und Sieg/Niederlage/Krieg draußen das primäre Thema und das Hauptinteresse des Livius.

Krieg und Religion dienen bei Livius allgemein der Integration einer heterogenen und uneinigen Bürgerschaft.²⁸ Deshalb schildert er, mitten im Krieg, ausgiebig die soziale Harmonie und allgemeine Freude beim ersten römischen *lectisternium* (399 v. Chr.). Die neue Form von Krieg, die Vernichtung einer Stadt und der Wandel Roms zu einer »Territorialmacht« erfordern aber zusätzliche Sinngebung und Rechtfertigung. Aus diesem Grund hat der Krieg gegen Veji ein weiteres Stück römischer Geschichtstheologie entwickelt. Sie dient den Kollektiven (»Staaten«) zur Sinngebung, Rechtfertigung und Entlastung bei der Zerstörung und gegebenenfalls »Auslöschung« anderer Kollektive.²⁹

²⁷ Bloch analysiert nur Livius 1 und beschäftigt sich nicht mit Veji. Harris S. 13 kann keine etruskischen Quellen in der Veji-Geschichte entdecken, während Gagé solche im Bericht des Livius verborgen sieht. Ferri identifiziert die Juno Regina von Veji mit der etruskischen Uni Turan.

²⁸ Vgl. Liv. 5,13,7–8 (das erste *lectisternium*, 399 v. Chr.); Dion. H. 12,9 (Quelle: Piso); vgl. Liv. 1,19,4: (Numa) . . . *ne luxuriarent otio animi, quos metus hostium disciplinaque militaris continuerat, omnium primum rem ad multitudinem imperitam et illis saeculis rudem efficacissimam deorum metum iniciendum ratus est*. Vgl. Polybios 6,56,6–11.

²⁹ a) Komposition: Liv. 5,1,1 (Titelsatz): *Pace alibi parta Romani Veique in armis erant tanta ira odioque ut victis finem adesse appareret*. – Liv. 5,22,8 (Nekrolog): *Hic Veiorum occasus fuit, urbis opulentissimae Etrusci nominis, magnitudinem suam vel ultima clade indicantis, quod decem aestates hiemesque continuas circumessa cum plus aliquanto cladium*

2.2. Die religiösen und theologischen Elemente bei Livius (Buch V)

Der lange und neuartige Krieg hat, ähnlich wie später die hannibalische Krise (217 v. Chr.), eine große Anzahl von sakralen Maßnahmen notwendig gemacht. Die Tradition dieser Orakel, Sühnung von Vorzeichen, Kulteinrichtungen in den *annales* und *commentarii* der Magistrate und Priester ist sicher. Hierauf baut – unklar zu welcher Zeit – die Spekulation ein zusammenhängendes »System«, das wir »Geschichtstheologie« nennen wollen. – Folgende Elemente sind bei Livius zu finden:

1) Divination

- a) Allgemein: *et prodigia procurata et vatium responsa et Pythicae sortes notae; prodigia multa.*
- b) Opferprodigien: *exta rapere.*
- c) Die *libri Sibyllini* (= *fatales*) Roms empfehlen das erste *lectisternium* in Rom.
- d) *Disciplina Etrusca; vates – haruspex Veiens; libri fatales* (– *Etrusci*): Ansteigen des Albaner Sees wegen Fehler bei den *feriae Latinae*.
- e) Ein delphisches Orakel wegen des Ansteigens des Albaner Sees.

2) Kult

- a) *Procuratio prodigiorum.*
- b) *Instauratio ludorum/feriarum Latinarum.*
- c) Raub der Innereien eines veientischen Opfers.
- d) *Lectisternium.*
- e) (*Devotio Veiorum*).³⁰
- f) *Vota imperatoris*: (a) *ludi magni; aedem Matris Matutae reficere et dedicare;* (b) *decima pars praedae Apollini.*
- g) *Evocatio* und Überführung. – Juno wird so ein *pignus imperii*; Gegensatz die Verteidigung des Capitols und Auslagerung nach Caere.
- h) *Supplicatio in quadriduum*.³¹
- i) »*Adventus imperatoris*«; *triumphus.*
- j) *Restitutio, terminatio, expiatio fanorum.*
- k) Weihegabe nach Delphi (*pars decima*).³²

intulisset quam accepisset, postremo iam fato quoque urgente, operibus tantum, non vi expugnata est. – Vgl. Dion. H. 12,13,2: *prórrizon anelein* – (Veji) in der Wurzel zerstören.

b) *Oppida devota*: Macrobius, Sat. 3,9,13: *In antiquitatibus autem haec oppida inveni devota: Histonios Fregellas Gavius Veios Fidenas.*

³⁰ Macr. Sat. 3,9,13.

³¹ Liv. 5,23,3 (*quot dierum nullo ante bello*).

³² Liv. 5,25,7 (vom beweglichen und unbeweglichen Gut); *in partem praedae vocati dei*: 5,21,5.

3) Theologie

- a) Typologie der Kollektive (Städte, Völker): Rom–Veji; Rom–Troia; das alte–das neue Rom.
- b) Typologie der Gründer: *conditor alter* (5,49,7), *fatalis dux* (5,19,2); der Name »Camillus«.
- c) Zahlenspekulation (5,40,1: 360 Jahre gleich ein »großes Jahr«); zehnjährige Belagerung Troias–zehn Generationen lang Streit mit Veji.³³
- d) *Ira deum* (5,15,9).
- e) *Fatum/fata*: acht Belege.³⁴

2.3. Die Aufgabe der geschichtstheologischen Konstruktion bei Livius

Die von Livius im fünften Buch entwickelte beziehungsweise benutzte Geschichtstheologie erfüllt folgende Aufgaben:

Ein großer Vergangenheitsraum wird geordnet, als ein zielgerichteter Prozeß konstruiert, der in die Zukunft verlängert werden kann: Von »Romulus«, unter dem die Kämpfe mit Veji begannen, 360 Jahre lang, bis zum Ende von Veji im Jahre 396 und der »Neugründung« Roms durch Camillus (Liv. 6,1).

Die Vernichtung von Veji wird erklärt als a) notwendig, b) endgültig, c) schon längst von den *fata* vorgesehen; ein »großes Jahr« (360 natürliche Jahre) nach der Gründung Roms ist Veji am Ende (395 plus 360 ergibt 755 v. Chr.).

Im Gegensatz zu Veji wird Rom im Galliersturm, den Livius als Gegenstück zum Untergang Vejis in der zweiten Hälfte des fünften Buches erzählt, nicht »in der Wurzel« (Dionys von Halikarnass) getroffen; der gekappte Stamm treibt vielmehr wieder aus, kräftiger als

³³ Dion. H. 12,14. Vgl. Verg. Aen. 1,263ff.: 3–30–300/*sine fine* (s. Cancik 1983, § 1.1.3; § 2.1).

³⁴ 5,14,4: *libri fatales = libri Sibyllini* der Duoviri sacris faciundis. (5,13,5): Anlaß für das erste *lectisternium*. * 5,15,4: *sed propior interpretis fatis oblatus* (das allgemeine Schicksal): Es ist ein alter Haruspex, der *vates* genannt wird und Sprüche – *divino instinctus spiritu* – singt (15,10; dazu Hubaux 1950/1951: Servius Romanus entführt den vejentischen Seher; dort auch zur Orakelsprache: Romane, cave). * 5,15,10: *excidium patriae fatale (Veis)*. * 5,15,11: *libri fatales* der Etrusker. * 5,16,8: *Romani desperata ope humana fata et deos spectabant* (speziell: den Spruch aus Delphi); der Spruch: . . . *tibi his quae nunc panduntur (offenbaren) fatis victoriam datam*. * 5,19,1: *Veiosque fata adpetebant*. * 5,19,2: *fatalis dux ad excidium illius urbis*. * 5,22,8: *postremo iam fato quoque urgente* (Nekrolog auf Veji); *finis/renovatio*: Eschatologie; vgl. *imperium sine fine*: 6,1,3; ebenso Serv. ad Verg. Aen. 1,278f.; *Roma aeterna*: 5,7,10; *aeterna sedes* (der Iuno Regina in Rom): 5,22,7.

vorher; die Demütigung durch die Gallier wird zum Antrieb neuen Wachstums.³⁵

Die aktuelle Botschaft um 25/20 v. Chr. für die »ersten Adressaten« dieser Bücher lautet also: *Roma aeterna, imperium sine fine*. Die eschatologische Bedrohung durch den Bürgerkrieg ist überstanden.³⁶ So bewältigen Livius, seine Auftraggeber und Leser um 30/20 v. Chr. mit Hilfe der gedeuteten Geschichte von Veji den Untergang der Republik und den Beginn der Monarchie unter Augustus.

3. Ergebnisse und Probleme

3.1. Zur Interpretation von Livius, Buch V, 1. Hälfte

Es gibt bei Livius, in seiner Darstellung des *bellum Veiens*, eine reflektierte Typologie des Krieges. Sie führt auf die *res nova*, die *militia perennis*, den Typ des neuen Krieges, wie ihn Rom von nun an führen wird. Das Verhältnis von Krieg zu Geld, Beute, Wehrsteuer und Sold zu Innenpolitik ist ein Leitmotiv dieser Darstellung. Für geschichtliche, begriffsgeschichtliche, militärgeschichtliche Fragen muß auf die Bibliographie verwiesen werden.

Ein Leitmotiv der ersten Pentade des Livius als ganzer, ist die Korrespondenz von Innenpolitik und Außenpolitik. Dieses Motiv wird im fünften Buch zugespißt zu einer These von »Verschwörung«, ja »Krieg« der Väter gegen die Plebs. Diese These stammt aus der Tradition des Volkstribunats populärer Prägung; Livius hat sie aus Licinius Macer

³⁵ Liv. 6,1,3: *Clariora deinceps certioraque ab secunda origine velut ab stirpibus laetius feraciusque renatae urbis gesta domi militiaeque exponentur.* – Vgl. 5,49,7: Camillus als *conditor alter*.

³⁶ a) Varro, *De saeculis*, bei Censorin 17,6: *Haec portenta Etrusci pro haruspicii disciplinaeque suae peritia diligenter observata in libros retulerunt. Quare in Tuscis historiis, quae octavo eorum saeculo scriptae sunt, ut Varro testatur, et quot numero saecula ei genti data sint et transactorum singula quanta fuerint quibusque ostentis eorum exitus designati sint continentur. itaque scriptum est quattuor prima saecula annorum fuisse centenum, quintum centum viginti trium, sextum undeviginti et centum, septimum totidem, octavum tum demum agnonum et decimum superesse, quibus transactis finem fore nominis Etrusci.* b) Cicero, *rep.* 3,23,34: *Civitatibus autem, mors ipsa poena est . . . debet enim sic esse constituta civitas ut aeterna sit.* c) Liv. 2,45,10 (480 v. Chr.; Rom gegen die Etrusker): . . . *finem venisse Romano imperio.*

übernommen. Er hat dagegen gestellt die patrizische Herrschaftstechnik, die den Krieg als Medizin gegen innere Krankheiten benutzt. Eine Analyse dieser beiden Ansätze hat Livius nicht vorgenommen.

In der Darstellung des *bellum Veiens* bei Livius ist eine Geschichtstheologie enthalten. Sie baut auf den religiösen Elementen auf, die während und bald nach dem *bellum Veiens* erdacht und tradiert wurden.³⁷ Wie alt die Gesamtkonstruktion ist, bleibt unsicher. Jedoch lehrt der Troia-Rom-Karthago-Komplex, der spätestens in der Mitte des dritten Jahrhunderts fest ist, daß derartige Konstruktionen zur Deutung des *bellum Veiens* durchaus in dieser Epoche erwartet werden können.³⁸

Ich habe Schwierigkeiten, die Ergebnisse dieser philologisch-historischen Interpretation zu Sätzen zu verallgemeinern, die den Ansprüchen einer historischen Anthropologie entsprechen könnten. Ich möchte aber den Versuch unternehmen.

3.2. Die Livianische Darstellung des *bellum Veiens* als Aufgabe der historischen Anthropologie

Historische Theorie des Krieges: In höheren Kulturen mit Geldwirtschaft verselbständigt sich der Krieg zu einem eigenen Erwerbszweig. Krieg wird möglich als Beruf, nicht nur eines fremden Söldners, sondern des Bürgers.

Politische Theorie des Krieges: Krieg nach außen wird unternommen und verstanden als Abfuhr innerer Spannungen (Aggressivität nach außen gegen Instabilität innen, Erwerb von Klientel und Prestige, *gloria*, für die herrschenden Gruppen innen durch Außenaggression).³⁹

³⁷ Zur Datierung der Ableitung des Albaner Sees vgl. J. Puhvel und M. M. Ruch. Puhvel hält die Phrase *aquam extinguere* nicht für Fehlübersetzung aus dem delphischen Orakel – so Ogilvie zu Liv. 5,16,9 – sondern a) für ein saturnisches Stück, b) für »ein altes Ritual« für Neptun; wie bei Ruch handelt es sich um eine Fortsetzung von Dumézils Deutung Neptuns.

³⁸ Die verschiedenen Themenkreise von Livius' Buch 5 haben stoff- und redaktionsgeschichtlich ein verschiedenes Alter: Krieg gegen Veji; Ableitung des Albaner Sees; die Gestalt des Camillus (nach dem Modell von Scipio); die Innen-Außen-Korrespondenz; Sold (wohl erst im 2. Jh. v. Chr.). Ferri postuliert Aeneas und Aphrodite als Stoffe in einem »poema nazionale etrusco«; es gibt in Veji archäologisches, ethnographisches und historisches Material »molto prima del V. secolo« zur Aeneas-Sage.

³⁹ Vgl. Rüpke → S. 214f.

Theologische Theorie des Krieges: Die Geschichtstheologie benutzt die aus den konkreten Gewalttaten der Menschen abstrahierten Typen von Handlungen. Sie schafft Epochen und Zusammenhänge über weite Zeiträume hinweg, vermittelt den einzelnen Menschen Ordnung und Sinn der Ereignisse und gedeutete Feindbilder. Diese Art von Geschichtstheologie legitimiert, enthemmt und entlastet die einzelnen und ihre Kollektive (Stadt, *gens*, Volk).⁴⁰

Literatur

1. Livius-Philologie

- Aly, W. 1936: Livius und Ennius (= Neue Wege zur Antike, Bd. 2,5), Leipzig.
- Bloch, R. 1967: Livy's Use of Etruscan Sources, in: Bucknell Review 15, S. 9–25.
- Burck, E. 1967: Die Gestalt des Camillus (1964), in: Wege zu Livius, hrsg. v. dems., Darmstadt, S. 310–328.
- Gutberlet, D. 1985: Die erste Dekade des Livius als Quelle zur gracchischen und sullanischen Zeit (= Beiträge zur Altertumswissenschaft, Bd. 4), Hildesheim.
- Haehling, R. v. 1989: Zeitbezüge des T. Livius in der ersten Dekade seines Geschichtswerkes. *Nec vitia nostra nec remedia pati possumus* (= Historia Einzelschriften, Bd. 61), Stuttgart.
- Köves-Zulauf, Th. 1983: Zweikampfdarstellungen in der römischen Annalistik, in: Actes du Congrès de la F. I. E. C., Bd. 1, Budapest, S. 447–451.
- Ogilvie, R. M. 1958: Livy, Licinius Macer and the libri lintei, in: Journal of Roman Studies 48, S. 40–46.
- 1965: A Commentary on Livy, Books 1–5, Oxford: Clarendon.
- Rawson, E. 1971: Prodigy lists and the use of the *Annales Maximi*, in: Classical Quarterly N. S. 21, S. 158–169.

⁴⁰ Einzelne-Kollektive vgl. z. B. Symmachus, relat. 3,8: *ut animae nascentibus, ita populis fatales genii*.

- Soltau, W. 1971: Livius' Geschichtswerk, seine Komposition und seine Quellen. Ein Hilfsbuch für Geschichtsforscher und Liviusleser, Leipzig 1897.
2. Geschichte
- Cancik, H. 1986: Disziplin und Rationalität. Zur Analyse militärischer Intelligenz am Beispiel von Caesars »Gallischem Krieg«, in: *Saeculum* 37, S. 166–181.
- 1987: Rationalität und Militär. Caesars Kriege gegen Mensch und Natur, in: *Lateinische Literatur – heute wirkend*, Bd. 2, hrsg. v. H.-J. Glücklich, Göttingen, S. 7–29.
- Ferri, S. 1960: *Vei patria victa*, in: *Hommages à Léon Herrmann* (= Collection Latomus, Bd. 44), Bruxelles: Latomus, S. 350–358.
- Harris, W. V. 1971: *Rome in Etruria and Umbria*, Oxford: Clarendon.
- Kienast, D. 1975: Die politische Emanzipation der Plebs und die Entwicklung des Heerwesens im frühen Rom, in: *Bonner Jahrbücher* 175, S. 83–112.
- Martin, J. 1965: *Die Popularen in der Geschichte der späten Republik*, Diss. Freiburg i. Br.
- Momigliano, A. 1942: *Camillus and Concord*, in: *Classical Quarterly* 36, S. 111–120.
- Raaflaub, K. A. (Hrsg.) 1986: *Social Struggles in Archaic Rome. New Perspectives on the Conflict of the orders*, Berkeley: University of California Press (Rez.: K. J. Hölkeskamp: in: *Gnomon* 61 [1989] S. 304–318).
- Rüpke, J. 1990: *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart.
- Vacano, O.-W. v. 1957: *Die Etrusker in der Welt der Antike*, Hamburg.
- Watson, G. R. 1958: *The Pay of the Roman Army*, in: *Historia* 7, S. 113–120.
- Weische, A. 1966: *Studien zur politischen Sprache der römischen Republik*, Münster.

3. Religion

- Basanoff, V. 1947: *Evocatio*. Etude d'un rituel militaire romain (= Bibliothèque de l'Ecole pratique des hautes études, Sciences religieuses, Bd. 61), Paris: Presses universitaires.
- Bloch, R. 1964: Liberté et déterminisme dans la divination romaine, in: *Hommages à Jean Bayet*, hrsg. v. M. Renard und R. Schilling (= Collection Latomus, Bd. 70), Bruxelles: Latomus, S. 89–100.
- Cancik, H. 1983: *Libri fatales*. Römische Offenbarungsliteratur und Geschichtstheologie, in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Proceedings International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979, hrsg. v. D. Hellholm, Tübingen ²1989, S. 549–576.
- Gagé, J. 1954: *Alpanu*, La Némésis étrusque et l'extispicium du siège de Véies, in: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome*, Antiquité 66, S. 39–78.
- Hubaux, J. 1950/1951: *L'Aruspice et la sentinelle*, in: *Phoibos* 5, S. 73–85.
1958: *Rome et Véies*. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Bd. 145), Paris: Belles lettres.
- Kajanto, J. 1957: *God and Fate in Livy* (= *Annales Universitatis Turkuensis*, Bd. B, 64), Turku: Turun Yliopiston Kustantama.
- Puhvel, J. 1973: *Aquam exstinguere*, in: *Journal for Indo-European Studies* 1, S. 379–386.
- Ruch, M. M. 1966: *La capture du devin* (Tite-Live 5,15), in: *Revue des Etudes Latines* 44, S. 333–350.
- Stübler, G. 1941: *Die Religiosität des Livius* (= *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, Bd. 35), Stuttgart.
- Zielinski, Th. 1923: *La sibylle et la fin de Rome*, in: *Musée Belge* 27, S. 217–231.

WEGE ZUM TÖTEN, WEGE ZUM RUHM: KRIEG IN DER RÖMISCHEN REPUBLIK

JÖRG RÜPKE

Die römische Gesellschaft in der zweiten Hälfte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts – und in der Folgezeit – ist eine kriegerische Gesellschaft: »Fast immer wurden Kriege geführt«, sagt Cicero.¹ Die Auswertung der annalistischen Quellen belegt dies: In der Zeit vom Beginn des sogenannten Ersten Samnitenkrieges bis zum Ende des Ersten Punischen Krieges (327 bis 241 v. Chr.) gab es höchstens vier bis fünf einzelne Jahre ohne Krieg. Mit einer solchen Frequenz befanden sich die Römer in bester Gesellschaft. Krieg war auch in ihrer mediterranen Nachbarschaft, etwa der griechischen Staatenwelt, endemisch.² Die Kriege waren aber – und das ist wichtig – insgesamt unglaublich erfolgreich: Etwa 1500 Quadratkilometer römischen Staatsgebietes schwollen seit dem Latinerkrieg (340/338 v. Chr.) bis zur Mitte des folgenden Jahrhunderts auf etwa 30000 Quadratkilometer an,³ ein Mehrfaches dieser Fläche, ganz Italien, Sardinien und Sizilien, stand unter römischer Hegemonie.

¹ Cic. off. 2,45.

² Für die Zahl von kriegsfreien Jahren s. Harris 1979, S. 9. Frequenz und Intensität von Kriegen bilden Merkmale von Regionen, nicht einzelner Staaten. In einer Umgebung nichtkriegerischer Gesellschaften böte hohe Aggressionsbereitschaft evolutionäre Vorteile: Um zu überleben, müssen die Angegriffenen ein entsprechendes Gewaltpotential aufbauen. Daraus ergibt sich keine Ubiquität des Krieges, aber eine Unvermeidlichkeit in Regionen mit auch nur einem »Aggressor«. Zu den Befunden in Neuguinea, wo diese Prozesse intensiv untersucht worden sind, s. F. Keitsch: Formen der Kriegführung in Melanesien, Diss. Tübingen 1967; K. G. Heider: The Dugum Dani. A Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea (= Villing Fund Publications in Anthropology, Bd. 49), Chicago 1970; P. Hanser: Krieg und Recht. Wesen und Ursachen kollektiver Gewaltanwendung in den Stammesgesellschaften Neuguineas, Berlin 1985; allgemein N. A. Chagnon: Yanomamö Social Organization and Warfare, in: War. The Anthropology of Armed Conflict and Agression, hrsg. v. M. Fried, M. Harris u. R. Murphy, Garden City, NY 1968, S. 109–159; R. B. Ferguson: Introduction. Studying War, in: Warfare, Culture, and Environment, hrsg. v. dems., Orlando, FL 1984, S. 1–81, hier S. 36f.; H. Houweling u. J. G. Siccamo: Studies of war. With the collaboration of J. Faber and J. B. Kuné, Dordrecht 1988.

³ J. Bleicken: Die Verfassung der römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung, Paderborn 1984, S. 13 und 200 (nach Beloch). Vgl. zum Periodisierungsansatz überhaupt Brisson.

Die Ursachen dieser Expansion liegen weder in einem Rom umgebenden Machtvakuum noch in einer entscheidenden technischen oder taktischen Überlegenheit des römischen Heeres.⁴ Strategische und organisatorische Vorteile mögen zum Teil bestanden haben; in größerem Umfang sind diese Faktoren aber erst seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert in Rechnung zu stellen. Was bleibt, ist die römische »Zähigkeit«, genauer: das erstaunliche Aggressionspotential.

Mit kritischem Blick auf Nachrichten über angebliche große Gebietsgewinne im fünften Jahrhundert und zuvor⁵ wird heute die Ursache der in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts einigermaßen abrupt einsetzenden Expansion im Innern der römischen Gesellschaft, im Abschluß der Ständekämpfe gesucht. Hohe Aggressivität bildet kein inhärentes Merkmal der römischen Gesellschaft, sondern ist das Ergebnis der Prozesse, die zur Bildung der Nobilität führen.⁶ Im Rahmen des Ausgleichs zwischen den Ständen, der Entspannung des Verhältnisses von Patriziat und Plebs, verschmilzt der »republikanische Uradel« mit der plebeischen Elite, die dem erhöhten Legitimationsdruck für *newcomers* in besonderer Weise Leistungen entgegenhalten muß, zur »Nobilität«, einer erstaunlich kohärenten Führungsschicht. Verschränkt mit der Ausformung eines entsprechenden Wertesystems, eines politischen Ethos, konzentriert sich der Kampf um Prestige – *gloria* – auf einen Leistungswettbewerb der einzelnen und Familien.⁷ Der

⁴ Dazu allgemein Warry; Connolly; Adam u. Rouveret.

⁵ Siehe etwa J. Poucet: *Les origines de Rome. Tradition et histoire* (= Publications des fac. Univ. Saint-Louis, Bd. 38), Bruxelles 1985.

⁶ Dieser Punkt wird ausführlich von Hölkeskamp behandelt; s. a. J. Bleicken: *Geschichte der römischen Republik* (= Oldenbourg-Grundriß der Geschichte, Bd. 2), München 1988, S. 126f.

⁷ Prestige ist im römischen Konzept eine Form symbolischen Kapitals, das in der Zeit und über Individuen hinaus akkumuliert und tradiert werden kann. Zu Formen der Evozierung der gründenden Leistungen und Personen s. G. Lahusen: *Die Bildnismünzen der römischen Republik*, München 1989. Er nimmt eine Entstehung der Portraïtkunst nicht vor der zweiten Hälfte des 4. Jhs. v. Chr. an (S. 65). Zur Ausbildung einer römischen Siegesideologie gegen Ende des 4. Jhs. und ihrem Verhältnis zur Homogenität des Adels Hölcher S. 136–138. Allgemein zu Prestige: M. Erdheim: *Prestige und Kulturwandel. Eine Studie zum Verhältnis subjektiver und objektiver Faktoren des kulturellen Wandels zur Klassengesellschaft bei den Azteken* (= Kulturanthropologische Studien zur Geschichte, Bd. 2), Wiesbaden 1973. Zur Kohärenz der Oberschicht trägt auch die hohe Zahl der Ehen bei, die die einzelnen sukzessive schließen (für die späte Republik untersucht von K. R. Bradley: *Discovering the Roman Family. Studies in Roman Social History*, New York 1991, S. 156–176); zur komplexen römischen Verwandtschaftsterminologie und Exogamieregeln s. M. Bettini: *Familie und Verwandtschaft im antiken*

Rahmen dieses Leistungskampfes ist allein der Staat, die *res publica*. Es zählt, was ihr zugute kommt, anderes, etwa Reichtum, ist selbstverständlich, aber Nebensache. Leistungen für den Staat begründen Ruhm und Anspruch auf angemessene Behandlung (*dignitas*), die sich vor allem im Zugang zu Staatsämtern – mit ihrem Prestigewert und ihren neuen Chancen zu weiterer Leistung – niederschlägt. Das Medium des Wettbewerbes ist im wesentlichen – der Krieg.

So hoch die Homogenität der Führungsschicht (deren magistratische Repräsentanten kaum Sanktionsmittel besitzen, fehlende Einmütigkeit zu erzwingen), so hoch ist auch der Grad der Identifikation der Masse mit dieser Führungsschicht. Das Volk sieht sich an den zentralen politischen Entscheidungen, Beamtenwahl wie Gesetzesverabschiedung, beteiligt: Wenn es ihm auch an Mitteln gebricht, Dissens effektiv zu äußern, kann es doch dem Konsens in legitimen und demonstrativen Formen beitreten. Mit der Wahl werden wiederum die Energien der (potentiellen) *nobiles* über ihren Kries hinaus gerichtet; der externe Selektionsmechanismus baut interne Spannungen ab.⁸ Durch das republikanische Klientelwesen verstärken sich die Unterstellungsverhältnisse von Klient, Bürger und Soldat wechselseitig.⁹ Krieg schafft neue Klientelverhältnisse und befriedigt Bedürfnisse der alten.

Die aufgeführten grundlegenden Zusammenhänge bilden nicht den Gegenstand der folgenden Ausführungen, sondern den Hintergrund, vor dem die funktionale Zuordnung des Krieges als »Medium des Wettbewerbes zwischen Mitgliedern der Führungsschicht« plausibel zu machen ist. Dies geschieht in einer Analyse, die die hohe Adäquanz zentraler Bauelemente der römischen Kriegführung und -vorstellung aufweist. Sie konzentriert sich auf drei Fragegruppen:

1) Warum gerade Krieg als Medium des Leistungsvergleichs?

2) Wie ist der Krieg konstruiert, der mit der geschilderten Intensität und der hohen Mobilisierungsrate geführt werden kann, ohne daß die Grenzen von Krieg und Nicht-Krieg verwischen, also die strenge Außenorientierung jeglicher Aggression gewahrt und das Umschlagen in Bürgerkrieg verhindert werden kann? Wie kommt man in diesen Krieg hinein, wie hinaus?

Rom (= Historische Studien, Bd. 8), Frankfurt a. M. 1992 (ital. 1988) mit dem Nachwort von J. Martin.

⁸ Flaig S. 44; s. a. Hölkeskamp 1993, S. 30f.

⁹ Hölkeskamp 1987, S. 11. Zum folgenden s. S. 250ff. Die Bemühungen um die Homogenität erreichen ihren Höhepunkt erst im 2. Jh. v. Chr., s. Hackl S. 1–4. 267–273.

3) Krieg zu führen bedeutet nicht nur, Prestige zu erwerben und Beute zu machen. Anthropologische Grunddaten des Krieges heißen, zu töten und getötet zu werden. Wie werden die Kriegsteilnehmer dazu motiviert? Welche Rolle spielt das Töten? Wie betrachtet man das Sterben?

1. Krieg und Alternativen

Der rechtliche und rituelle Rahmen des römischen Krieges ist der Aufgabenstellung, Wettkampfmedium für die Mitglieder der Führungsschicht zu sein, kongenial: Kriegführung und Kriegsdarstellung sind ganz auf die Person des Feldherrn zugeschnitten. Historisch bleibt leider unklar, in welchem Maße diese Kriegskonstruktion der mittleren Republik auf Neugestaltungen der Epoche selbst beruht oder lediglich vorhandene Elemente modifiziert. Die Frage des Alters der einzelnen rechtlichen und rituellen Elemente läßt sich oft nicht entscheiden, der Anteil des vierten Jahrhunderts ist daher mit großen Unsicherheiten behaftet.¹⁰ Zumindest beweist die in der folgenden Zeit erkennbare Form, wie sehr sich die Nobilität den Krieg zu eigen gemacht hat.

Das Ausmaß der Expansion verweist auf die wichtige ökonomische Funktion des (erfolgreichen) Krieges. Die Gewinne bedeuten einen sich ständig erweiternden Verteilungsspielraum, in dem Probleme von sozialer Sprengkraft befriedigt werden können. Expansion und Stabilisierung tragen sich gegenseitig.¹¹

Es fällt schwer, Alternativen zu sehen.¹² Der Handlungsspielraum im Inneren ist in Rom stark eingeschränkt. Viele Funktionen liegen in den Händen der Familien und Familienverbände; Aktivität gefährdet hier

¹⁰ Beispielsweise besitzt der Triumphzug sicher ältere, schon königszeitliche Elemente, dürfte aber wie andere Einzugsriten rechtlich und rituell in dieser Phase weiter elaboriert worden sein. Das für die Konzentration auf den Feldherrn wichtige *sacramentum* (s. u.) könnte jetzt geschaffen worden sein. Siehe Rüpke 1990, S. 237f.

¹¹ Diesen Aspekt betont G. Alföldy: Römische Sozialgeschichte (= Wissenschaftliche Paperbacks Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 9), Wiesbaden³1984, S. 31–33; einen Versuch, den Wert des ökonomischen Faktors zu bestimmen, unternimmt W. V. Harris: Roman Warfare in the Economic and Social Context of the Fourth Century B. C., in: Eder S. 494–510.

¹² Eine Liste bei Harris 1990, S. 294. Die nichtkriegerischen Elemente treffen zumeist erst für die späte Republik zu.

leicht den sozialen Konsens. Machbarkeit von Politik wird im Äußeren erfahren;¹³ in Kriegführung und Straßenbau entwickelt sich strategisches Denken.¹⁴ Handlungsraum im Inneren wird durch Bautätigkeit, Architektur und Repräsentationskunst erschlossen, doch bleibt Krieg ihre Finanzierungsquelle.¹⁵ Die Verwirklichung von ehrgeizigen Bauprojekten überschreitet zudem den kurzen zeitlichen Horizont der einjährigen Magistraturen. Agone als Orte des Leistungsvergleiches, sportlich oder musisch, existieren für Erwachsene nicht, obwohl für die römische Jugend unorganisierte Wettkämpfe im Rahmen einer paramilitärischen Ausbildung, etwa auf dem Marsfeld, ebenso belegt sind wie ein »Trojaspiel« geheißenes Reiterkampfspiel. Es ist gerade der Verzicht auf eine gruppeninterne agonale Kultur und die Ausrichtung des Leistungsethos auf die *res publica* – verbunden mit einer rigiden Disziplinierung und dem Zwang zur Öffentlichkeit –, die Akzeptanz und damit Mobilisierbarkeit sicherstellen.¹⁶

Daß der Krieg als »Wettkampf« interpretiert werden kann, weil er den beteiligten Feldherren, wenn auch zeitverschoben, gleiche Startbedingungen bietet, wird an wenigen staatsrechtlichen Rahmenbedingungen deutlich. Als Feldherr tritt einer oder treten beide Höchstmagistrate des Jahres, die Konsuln auf, unter Umständen auch ein Prätor. Feldherren ohne Magistratur gibt es erst seit dem Zweiten Punischen Krieg – und auch dann nur in Ausnahmefällen (*privatus cum imperio*). Der Krieg wird aus der Staatskasse, also auf Senatsentscheid finanziert, die Größe des je neu aus der wehrpflichtigen Bevölkerung auszuhebenden Heeres ist standardisiert (zwei Legionen). Die Verteilung der Amtsbereiche (*provinciae*), die üblicherweise als Kriegsaufträge interpretiert werden, erfolgt zumindest in späterer Zeit häufig durch das Los (*provincias sortiri*). Daß die Kriegsgebiete sich mit erfolgreicher

¹³ Auf Gesetzgebung als Feld des Wettbewerbs verweist North (1990; Kritik: Harris 1990). Bedeutung gewinnt dieser Bereich aber erst in der späten Republik (vgl. Burckhardt S. 210–237 zur optimistischen Strategie der »Verrechtlichung«). In der Untersuchung politischer Integrationsleistungen betont J. Martin den nicht-staatlichen Charakter vieler politischer Handlungsfelder (Aspekte antiker Staatlichkeit, in: Eder S. 220–232): Sie fallen als Alternativen ebenfalls aus.

¹⁴ Siehe Hölkeskamp S. 182f.

¹⁵ Dazu die detaillierte Untersuchung von Pietilä-Castrén; s. a. Harris (wie Anm. 11).

¹⁶ Siehe Flaig S. 66. 84. 96. Zu jugendlichem »Wehrsport« s. Horsmann S. 12. 128–130. 139. 153; zum Trojaspiel unter diesem Aspekt J.-P. Néraudau, *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome republicaine*, Paris 1979, S. 227–237; dort auch zu den *collegia iuvenum* (S. 371–377).

Expansion allmählich von Rom entfernen, verzerrt den Wettbewerb nur langfristig. Nur selten führt ein einzelner Feldzug zu so großen Gebietsgewinnen oder Veränderungen der politisch-militärischen Konstellation, daß die in den Folgejahren antretenden Rivalen – die ebenfalls erst einmal in Wahlen das Konsulat erreichen müssen, um mitspielen zu können – gänzlich andere Bedingungen vorfinden.

Der Wettbewerb, den die Mitglieder der römischen Elite als Heerführer untereinander anstrengen, stellt sich nicht als Nullsummenspiel dar. Solange die Kriege gewonnen werden, sind alle Sieger: Triumphe werden fast jährlich, oft genug mehrere in einem Jahr gefeiert. Die entscheidende Frage lautet lediglich, wer der größte Sieger ist. Den Siegespreis finanzieren nicht die relativen Verlierer unter den Mitbewerbern. Wie beim griechischen Agon kommt der Siegespreis von Dritten: Ihn zahlen die absoluten Verlierer, die Kriegsgegner. So gesehen verliert niemand, *weil* ein anderer gewinnt. Anders als im Agon ist die Summe der Preise im Prinzip nicht beschränkt (allerdings die der jährlichen Startplätze). Und eine weitere Differenz existiert: Der Wettkampf geschieht zeitverschoben: Im Augenblick des Sieges werden keine Verlierer festgestellt oder Ränge in einem öffentlichen Ritual demonstriert. Nötigenfalls werden Hierarchien bewußt unvollständig abgebildet, besser: realisiert. Der Triumphator bewirbt die Elite am Abend seines Triumphes, doch er hat seinen statusdefinierenden Lorbeerkranz und das Triumphalgewand bereits abgelegt – und die Konsuln, die er wie alle anderen eingeladen hat, gebeten, nicht zu erscheinen:¹⁷ So kann man die exzeptionelle Befehlsgewalt (*imperium*) des Triumphators behaupten, ohne ihr genaues Verhältnis zum konsularischen Normal-*imperium* in der Sitzordnung entscheiden zu müssen.

Gerade der Triumph zeigt noch ein weiteres Element, interne Verlierer und Konflikte zu vermeiden: Der Senat, der dem Feldherrn die Erlaubnis zum Triumph erteilt hat, steht nicht am Wegesrand und schaut zu, sondern reiht sich an der Stadtgrenze, bei der Formierung des Zuges, mit ein. Der individuelle Kriegserfolg reicht für viele: Die im Senat versammelte Führungsschicht appropriiert sich den Sieg ebenso wie ein etwa auf dem Wagen des Triumphators mitfahrendes Kind.¹⁸ Um so wichtiger wird es sein, auf die Behandlung der militärischen Niederlagen, der echten Verlierer zu achten.

¹⁷ Plut. q. R. 80; Val. Max. 2,8,6.

¹⁸ Allerdings unterscheidet die Choreographie des Rituals zwischen aktiven und passiven Siegern. Während letztere dem *currus* voranschreiten, folgen die Kriegsteilnehmer, an-

Die angedeuteten Voraussetzungen des Kriegführens machen verständlich, daß die Expansion sich durch ihren Erfolg selbst trägt, ja verstärkt.¹⁹ Sie haben aber auch negative Auswirkungen auf die Effektivität der Expansionsanstrengungen. »Rationalität« im Sinne langfristiger Strategien und Machtpolitik kann nur schwer institutionalisiert werden: Will der auf nur ein Jahr gewählte Magistrat den Gewinn einer kriegerischen Auseinandersetzung »realisieren«, müssen die Kriege kurz sein;²⁰ detailliertere Kriegsziele gibt der Senat nicht vor; der Beamtenapparat der Militärverwaltung ist extrem klein; es gibt kein stehendes Heer²¹ mit einer ausdifferenzierten, professionalisierten und Effizienz maximierenden militärischen Führungsschicht. Größere Kriege, so zeigt sich in der späten Republik, werden einem einzelnen kaum noch überlassen: Zu groß sind die Differenzierungs-, die Gewinnmöglichkeiten an Prestige, Beute und Klientel.

2. Krieg und Nichtkrieg

2.1. Konstruktion

Die *domi-militiae*-Linie, das *pomerium*, das das Stadtgebiet von seiner Umwelt religiös und rechtlich trennt, legt das Fundament des römischen Kriegsverständnisses: Innen herrscht Friede, außen Kriegsrecht mit der uneingeschränkten magistratischen Gewalt, dem *imperium*. Der Wert dieser Linie wird deutlich, wenn nicht vom normalen *bellum*, einem Offensivkrieg, sondern vom *tumultus*, dem militärischen Notstand ausgegangen wird, der ausgerufen werden kann, wenn Feinde überraschend auf Rom anrücken. Das *pomerium* hat nur im ersten Fall Bedeutung.²² Der *tumultus* hebt die Differenz zwischen Bürgern und

gefangen bei den Freunden und höchsten Offizieren bis hin zur Masse (beziehungsweise repräsentativen Teilen) der Soldaten. Siehe Dio 51,21f.

¹⁹ Vgl. zu einem ähnlich komplexen Bedingungsgeflecht bei den Mexica Rüpke 1993, S. 458f.

²⁰ Harris 1979, S. 34.

²¹ Siehe Bleicken 1975 (wie Anm. 3) S. 145. 223.

²² Dies richtet sich gegen Mommsens Theorie, der das Pomerium gerade als die Linie betrachtete, die im Verteidigungsfall auf einem schmalen Streifen zwischen Mauer und Pomerium militärische Aktivitäten erlaube (Der Begriff des Pomerium, in: ders.: Römische Forschungen, Bd. 2, Berlin 1879, S. 23–41, hier S. 35f.).

Soldaten, *cives* und *milites*, auf. Wer auch immer die Initiative zum *tumultus* ergreift, indem er mit einer roten und blauen Flagge vom Kapitol loszieht, dem wird auch die Kompetenz dazu zugestanden. Eine Verteidigung findet nicht statt. Ohne den Apparat von Ritualisierungen, die den Normalkrieg auszeichnen, stellt der »Verteidigungsfall« fast ein Gegenbild zum *bellum* dar.²³

Das *bellum* ist der Krieg eines Feldherrn, der als verantwortlicher Oberbefehlshaber, mit eigenem *imperium* und *auspicium*, kämpft. An ihn wird die gesamte Streitmacht durch einen Eid gebunden, dessen Gültigkeit mit seinem Tode erlischt.²⁴ Beim Aus- und Einzug steht er im Mittelpunkt der Riten, er formuliert die Gelübde beim Auszug, führt in den Auspizien das »Gespräch« mit den Göttern: Iuppiters Zustimmung wird bei jedem Schritt überprüft. Gekämpft wird auf seinen Befehl, ebenso die Beute verteilt. Für die Wirkung in Rom sind die mit der Rückkehr verbundenen Riten entscheidend. Es ist der Feldherr, der als Bild oder Partner Iuppiters im Triumph heimkehrt. Die Rückkehrriten differenzieren sich schnell im Verlauf der mittleren und späten Republik. Religion bildet das wichtigste Medium, militärischen Erfolg in Prestige umzusetzen. Literarische und epigraphische Aufzeichnungen konservieren in erster Linie diese Transpositionsriten.

2.2. Legitimation und Delegation

Mit dem Provokationsrecht, das gegen magistratische Koerzition die Möglichkeit einer Appellationsinstanz eröffnete, wurde in der Endphase der Ständekämpfe ein Interventions- und Drohmittel geschaffen, das die Tötungsvollmacht der Magistrate stark einschränkte – nicht die der *patres familias*.²⁵ Das als Grenzbefugnis gedachte Recht des obersten Magistrats, Widersetzlichkeiten gegebenenfalls durch sofortige Hinrichtung zu ahnden, wird damit durch den Zwang zu einem öffentlichen Prozeß neutralisiert. Im Krieg fällt diese wichtige Errungenschaft fort.

²³ Zum *tumultus* s. Rüpke 1990, S. 70–75; zur hierbei verwendeten Symbolik J. Rüpke: *Vexillum caeruleum*, in: *Rheinisches Museum* 136 (1993), S. 374–376.

²⁴ Siehe Liv. 2,32,2; Caes. civ. 2,32,9. Zu *imperium auspiciumque* s. Rüpke 1990, S. 41–47. Führten zwei Konsuln ein Heer, wechselte der Oberbefehl täglich (Liv. 22,41): Chancengleichheit.

²⁵ Todesstrafen für Vergehen im *cliens-patronus*-Verhältnis nennt Dionys von Halikarnassos für das frühe Rom (2,10,3). Siehe auch Rüpke 1992, S. 67.

Die Ermächtigung des Feldherrn zu töten besteht nach außen, gegen die Feinde, *und* nach innen, gegen die ihm unterstellten Soldaten: Das Provokationsrecht tritt im Bereich *militiae* erst im zweiten Jahrhundert v. Chr. in Kraft und dann wahrscheinlich nur für nicht im Militärdienst stehende Bürger.²⁶ Das Intercessionsrecht der Volkstribunen, die ein unmittelbares Schutzrecht für Bürger ausüben können, auf die ein Magistrat zuzugreifen versucht, unterliegt einer entsprechenden Einschränkung. Körper- und Todesstrafen gegen Soldaten sind im Militärrecht für eine Vielzahl von Vergehen belegt.²⁷ Die uneingeschränkte Möglichkeit, das Tötungsverbot nach außen hin aufzuheben, die Tötung des Feindes also freizugeben, wird für den Feldherrn nicht thematisiert, kann aber an den auf eine Erlaubnis angewiesenen Soldaten abgelesen werden: Ihre Berechtigung zu töten hängt generell wie in jedem Einzelfall vom Feldherrn ab. Nur mit dem auf den Feldherrn abgelegten *sacramentum*, das heißt als *miles*, besteht das Recht, mit dem Feind zu kämpfen.²⁸ Das in mehreren Episoden veranschaulichte Verbot, ohne Erlaubnis des Feldherrn einen Zweikampf mit einem Feind zu führen, solange die beiden Phalangen noch nicht aufeinandergeprallt sind,²⁹ unterstreicht das Abhängigkeitsverhältnis.

Wie geht man mit dieser »Freizügigkeit« des Tötens um, die der Feldherr besitzt? Wie läßt man sie aufleben, wie wird sie beendet? Die

²⁶ Jung gegen T. Mommsen: Römisches Strafrecht (= Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, Bd. 1,4), Leipzig 1899, S. 31; s. Heuß S. 121. Eine Münze des Jahres 110/109 v. Chr. weist wahrscheinlich auf das einschlägige Gesetz eines Porcius aus dem Jahre 199 oder 195 v. Chr. (M. H. Crawford: Roman Republican Coinage, London 1974, Nr. 301/1); dazu ausführlich J. Martin: Die Provokation in der klassischen und späten Republik, in: Hermes 98 (1970) S. 72–96. Die von A. H. McDonald: Rome and the Italian Confederation (200–186 B. C.), in: Journal of Roman Studies 34 (1944) S. 11–33, hier S. 19f., Anm. 72, für das späte 2. Jh. v. Chr. angeführten Stellen (Sall. Jug. 69,4; Liv. per. 57; Plin. nat. 14,19; Plut. C. Gracch. 9,3) belegen allesamt kein Provokationsrecht für Soldaten.

²⁷ U. a. für Wachtvergehen, Feigheit vor dem Feind, unerlaubtes Plündern und homosexuelle Handlungen. Zum Militärstrafrecht ausführlich Sander 1960, 1965; Neumann; Brand.

²⁸ Diese Ermächtigung ist zwar in keinem der überlieferten Eidtexte enthalten, geht aber aus Schreiben Catos des Älteren an seinen Sohn, die von Cicero (off. 1,36) und Plutarch (q. R. 39) überliefert worden sind, unzweideutig hervor; s. a. Sall. Catil. 9,4. Siehe Rüpke 1990, S. 76–91. Juristische Übungen liefern ein schönes Gedankenexperiment zur Frage der Abhängigkeit: Darf der unter Befehl Handelnde, der bei der Durchführung eines Vertragsopfers mithilft, bei der Ablehnung der Vereinbarung – wie der Feldherr selbst – den Gegnern ausgeliefert werden (Cic. inv. 2,91–93)?

²⁹ Z. B. Liv. 8,6f. Zweikämpfe im Inneren des Heeres, Duelle, sind mir nicht bekannt.

Wahl zum Magistrat einmal vorausgesetzt, ist die direkte politische Legitimation zur Kriegführung nur sehr begrenzt verfahrensmäßig festgelegt. Der in der politischen Theorie der späten Republik grundsätzlich geforderte Volksentscheid, die *lex de bello indicendo*, wird vom historischen Material nicht gedeckt. Entsprechende Abstimmungen sind selten und so spät im Entscheidungsprozeß angesiedelt, daß die Zustimmung nicht mehr effektiv verweigert werden kann.³⁰ Der Senat ist das zentrale Beratungs- und Beschlußgremium der Führungsschicht. Hier wird Einvernehmen über Krieg und Frieden herbeigeführt. Gegenüber kriegführenden Magistraten verfügt er über eine Reihe von Beeinflussungsinstrumenten, die im Verlaufe der Zeit besonders finanzielle Regelungen und die Festlegung der Truppenstärke umfassen.³¹ Im Senatsauftrag agieren auch die Fetialen – eine Art diplomatischer Dienst vor, später auch nach dem Krieg –, denen zunehmend Kompetenzen, und das heißt: Kontrollfunktionen, gegenüber den Feldherren verliehen werden. Mit ihren vielfältigen Möglichkeiten des Einspruchs und der Affirmation spielt schließlich die Divination (*auspicia, omina*) eine gewichtige Rolle im Prozeß der Entscheidungsfindung.³² Ein größerer religiöser Legitimationsapparat mit publikumswirksamen Riten wie dem Ansetzen von »Bittagen« (*supplicationes*) vor Kriegsbeginn sowie Opfern, die von den Haruspices divinologisch ausgewertet werden, läßt sich für die Republik nur sporadisch in den ersten Jahrzehnten nach dem Hannibalkrieg nachweisen.

In allen genannten Bereichen handelt es sich eher um Obstruktions- als um Verbotsmöglichkeiten; es wird auf Solidarität und Konsens gesetzt, schärfere Sanktionen sind praktisch nicht vorhanden. Hier wird der Vorteil der römischen Kriegskonstruktion sichtbar: Gerade sie ermöglicht es, den Wettkampf für »drinnen« – ohne zu viele hindernde

³⁰ Siehe Harris 1979, S. 41. 46–50; vgl. das scheinbare Gegenbeispiel in Liv. 31,6–8.

³¹ Dazu die Studien von Rich und Eckstein; zu der allmählichen Dominanz der Magistrate gegenüber dem Senat in der 2. Hälfte des 2. Jhs. v. Chr. s. Hackl. Den komplizierten Charakter des Senats im Mechanismus politischer Entscheidungen beschreibt Flaig S. 128–130 als »Organ zur Beratung und Herbeiführung des Konsenses in den oberen Rangklassen«. Es handelt sich nicht um ein »konstitutionelles Organ zur Herbeiführung legitimer Entscheidungen«. Die wichtige Rolle des Senats für die Formierung und Kohärenz der politischen Führungsschicht betont Hölkeskamp 1993, S. 33–37.

³² Siehe R. Rilinger: Der Einfluß des Wahlleiters bei den römischen Consulwahlen von 366 bis 50 v. Chr. (= *Vestigia*, Bd. 24), München 1976, S. 94–105; Burckhardt S. 178–209; J. North: Diviners and Divination at Rome, in: *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, hrsg. v. M. Beard u. d. ems., London 1990, S. 51–71.

Spielregeln – »draußen« auszutragen. Der militärische Erfolg wird nach bestimmten Regeln transponiert und ausschließlich³³ im Innern als Prestigegewinn realisiert: Daher zählen dort weder »draußen« verliehene Auszeichnungen – etwa der von den Truppen ausgerufene Imperatortitel – noch Erfolge in Bürgerkriegen.³⁴

Der problematische Umgang mit der militärischen Vollmacht an der Stadtgrenze Roms, beim Übergang von einem in den anderen Bereich, wird ausschließlich in räumlich formulierten Regelungen gesucht: Die Frage lautet nicht, »ab wann«, sondern »ab wo« Krieg beginnt. Dabei wird die Teilungsfunktion der Pomeriumslinie kompromißlos durchgehalten: Der Auszug von Promagistraten in ihre Amtsbereiche (Provinzen) erfolgt immer in militärischer Form, gegenüber aus- und einziehenden Feldherren gilt die pragmatische Regelung, daß die Provokation auch innerhalb einer Zone von tausend Schritt um die Stadt herum gültig sei, nicht.³⁵

2.3. Übergänge

Die Trennung von *domi* und *militiae* wird rituell markiert: beim Auszug durch die – in der späten Republik anders interpretierte – Öffnung des Ianustores³⁶ und die feierliche Durchschreitung des Stadttors; beide betonen die Grenzlinie. Der dabei vorgenommene Kleidungswechsel signalisiert den Statuswechsel. Die Toga, die »Ziviluniform« des Römers, wird mit dem Kriegsmantel vertauscht. Am selben Tag, aber

³³ Selbstverständlich kann der römische Feldherr auch »draußen«, bei fremden Staaten, Prestige erwerben, können sich klientelartige Strukturen ausbilden. Es scheint aber, daß in der senatorischen Stellenbesetzungs- und Außenpolitik dieses Kapital bewußt vernachlässigt wurde.

³⁴ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Frage der Anerkennung von Triumphen in Rom oder auf dem Albaner Berg, die gegen die Senatsentscheidung durchgeführt wurden. Ihre unkommentierte Aufnahme in die Triumphalfasten (s. Richardson) zeigt, daß die verfassungsrechtliche Interpretation zu kurz greift. Die Selbstverständlichkeit, die »Natürlichkeit« von Krieg, die von einem komplexen Symbolsystem gewährleistet wird und die direkte Umsetzung von Kriegserfolg in Prestige ermöglicht, erlaubt es nicht, dieses System im Einzelfall problemlos zu suspendieren.

³⁵ Siehe T. Mommsen: Römisches Staatsrecht, Bd. 1 (= Handbuch der römischen Alterthümer, Bd. 1), Leipzig³1887, S. 70; s. a. O. Karlowa: Intra pomoerium und extra pomoerium, in: Festgabe zu Feier des siebenzigsten Geburtstages Seiner Königlichen Hoheit des Grossherzogs Friedrich von Baden, Heidelberg 1896, S. 47–100, hier S. 97, und Liv. 3,20,7.

³⁶ Rüpke 1990, S. 136–141.

noch vor dem Auszug, wurde der Krieg als ganzes Gegenstand eines Gelübdes vor Iuppiter Optimus Maximus, dem obersten Staatsgott, dessen Zustimmung zum Aufbruch bereits in der Nacht durch Auspizien eingeholt worden war: Der Feldherr steigt zu diesem Zweck auf das Kapitol, dort nimmt er die *nuncupatio voti*, die rituell verbindliche laute Formulierung des Gelübdes, vor.

Für den einzelnen Soldaten ist der Übergang in den Soldatenstatus viel weniger klar. Es läßt sich nicht einmal genau bestimmen, wo das *sacramentum*, die statusdefinierende eidliche Verpflichtung, abgelegt wird. Verschiedene kleine Eide begleiten den Weg von der Aushebung bis ins erste Lager. Wichtig ist auch die *lustratio exercitus*, die mit Opfern verbundene Heeresmusterung, die als ein *rite d'aggrégation* das Heer als Kampfverband unter einem bestimmten Feldherrn formiert.³⁷

Von Interesse ist hier wiederum der Blick auf den *tumultus*. Er läßt sich im zweiten und ersten Jahrhundert auch als *ad sagum ire*, »zum Kriegsmantel greifen«, beschreiben. Wie beim Imperator geschieht die faktische Aufhebung oder zumindest Lockerung des Tötungsverbot, die aus der Ausrufung des *tumultus* resultiert, unspezifisch. Sie kann sich nach innen wie nach außen richten, sie kann als extremes Mittel im innenpolitischen Kampf dienen.³⁸

Noch klarere Einblicke in den Umgang mit dem Problem vermitteln die Details der Rückkehr. Die Grundregel lautet, daß mit Überschreiten der Pomeriumslinie alle besonderen Vollmachten des Feldherrn, bei Promagistraten sogar das *imperium* als solches erlöschen.³⁹ Das *sacramentum* wird dagegen nicht durch eine räumliche Linie aufgehoben, sondern nur durch den Feldherrn selbst: durch sein Wort – nicht einmal durch das Ende seiner Amtszeit – oder seinen Tod. Verknüpft man die Regelungen, hieße das, daß Soldaten zwar in der Stadt sein könnten, ihr Imperator sie aber dort nicht führen dürfte. Das kaiserzeitliche Strafrecht zieht daraus tatsächlich die Konsequenz, Deserteure, die in der Stadt angetroffen werden, anders als sonst schon beim erstenmal mit dem Tode zu bestrafen.⁴⁰ In dieser Rechtskonstruktion

³⁷ Ebd. S. 144–146; s. a. Burkert → S. 187f.

³⁸ Die Tatsache, daß der innenpolitisch motivierte *tumultus* zunehmend mit einer *hostis*-Erklärung des inneren Gegners, also einer Erklärung zum (äußeren) Staatsfeind, verbunden ist, hebt diese Argumentation nicht auf. Die Rechtsfigur ist spät und kein Beleg für eine nur nach außen zielende Richtung des *tumultus*. Sie zeigt lediglich den steigenden Regelungsbedarf in dem sich zuspitzenden innenpolitischen Klima.

³⁹ Siehe Cic. Att. 7,7,4; Dig. 1,16,16.

⁴⁰ Dig. 49,16,5,3.

bleibt das Heer aus der Stadt verbannt; das Prätorianerlager wird *außen* an der Stadtmauer errichtet, der Dienst im Inneren erfolgt in der Toga, die Waffen und Rüstung verdeckt. In noch umfassenderen Regelungen wird der Tod selbst aus der Stadt verbannt: Hier herrscht Bestattungsverbot, öffentliche Hinrichtungen spektakulärer Art – das Einschließen der Vestalinnen, der Sturz vom Tarpeischen Felsen –, finden außerhalb statt, auch der Henker wohnt nicht in der Stadt.⁴¹

Die Riten der Kriegsbeendigung thematisieren alle die Problematik des Übergangs. In der ältesten (königszeitlichen/frührepublikanischen) Schicht drehen sie sich um den Import konkreter Gegenstände, von Waffen und Beute. Die Masse der Beutewaffen wird auf dem Schlachtfeld verbrannt, Ruhm bringen die »Prunkstücke« die *spolia opima*, die Rüstung des feindlichen Führers, und sonstige *spolia provocatoria* (im Zweikampf errungene Rüstungen); feierlich und vom Sieger persönlich werden sie in die Stadt hineingetragen.

Seit der mittleren Republik ist der (sicherlich ältere) Triumph das zentrale Einzugsritual.⁴² Seine Bedeutung zeigt sich an der zunehmend prunkhafteren Ausstattung, aber auch an der intensiven Diskussion, die sich mit diesem Ritual befaßt und in verfassungs- und sakralrechtlicher Sprache die extreme Prestige-haltigkeit durchdenkt und in den Griff zu bekommen sucht.⁴³ Das politisch-rechtliche Problem wird dabei so formuliert: Ein Träger uneingeschränkter Imperiums zieht mit einem Heer in die Stadt ein. Der Senat hält seine Zustimmung für notwendig, er führt vor den Toren Verhandlungen über Gewährung, Ausstattung und Datum des Triumphes. Die Vollmacht mit all ihren Insignien und Korollarien wird genau für einen Tag zugestanden. Der Imperator fährt (auf dem sonst ebenfalls aus der Stadt verbannten) Wagen vor dem Heer in die Stadt ein. Diese brisante Situation wird durch Ritualisierung abgefedert: Die Wegstrecke ist festgelegt, der Senat reiht sich in

⁴¹ Siehe Cic. leg. 2,58; Rab. perd. 15; Rüpke 1992, S. 63–65.

⁴² Die umfassendste religionsgeschichtliche Behandlung bei Versnel (im Mittelpunkt steht die Frage nach dem Ursprung aus einem vorderorientalischen Neujahrsfest); s. a. T. Köves-Zulau: Reden und Schweigen. Römische Religion bei Plinius Maior (= *Studia et Testimonia antiqua*, Bd. 12), München 1972, und J. Scheid: Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. *Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux*, in: *Le Temps de la Réflexion* 7 (1986) S. 213–230. Zum politischen Stellenwert Richardson; Develin; Künzl.

⁴³ Dem Triumphator wird etwa – neben der Vestalin als einzigem – das Recht zugestanden, sich in der Stadt begraben zu lassen (Plut. q. R. 79; Serv. Aen. 11,206; vgl. Cic. leg. 2,58).

den Zug mit ein, die Waffen sind lorbeergeschmückt, desinstrumentalisiert. Der Status der Soldaten ist nicht klarer als der des Feldherrn: Wenn sie am Morgen mit ihm frühstücken – ein organisiertes Mahl zu dieser Tageszeit ist sonst unüblich –, steht der Bezug auf seine Person und Autorität außer Zweifel. Am Abend dagegen, wenn der Triumphator ein Mahl für Ehrengäste und die gesamte Bevölkerung gibt, besteht der Unterschied Bürger–Soldaten nicht mehr. In diesem Spannungsbogen stehen die Soldaten auch während des Triumphzuges: Sie marschieren, aber sie singen Spottlieder auf den Feldherrn.

Die Triumphe des zweiten und ersten Jahrhunderts v. Chr. sind Beutepräsentationen und Feldzugsberichte in zum Teil lebenden Bildern. Ein wesentliches Element bleibt aber die Wiederaufrichtung des Tötungsverbots, die aus seiner letzten Durchbrechung resultiert: In dem Moment, in dem die Spitze des Zuges an ihr Ziel, auf das Kapitol, gelangt, werden unweit davon Kriegsgefangene, vor allem die feindlichen Führer, umgebracht. Erst auf die Vollzugsmeldung hin steigt der Imperator zum Iuppitertempel empor, erst dann werden die großen Opfer – reguliertere Form der Gewalt⁴⁴ – geschlachtet.⁴⁵ Zwar gilt der Triumph als Belohnung für besondere KriegslLeistungen, stellt aber gleichwohl das regelmäßig erstrebte und fast regelmäßig erreichte Ziel eines Jahresfeldzuges dar.

2.4. Bürger und Soldaten

Jeder römische Bürger ist potentieller Soldat, jeder Soldat sicher römischer Bürger. Das Konzept der »Wehrpflicht als Bürgerrecht« ist alt – wenn auch nicht in Rom – und in seiner römischen Blütezeit schon anachronistisch: Roms überseeische Gegner, ob Pyrrhus oder Hannibal, stellen Berufskrieger ins Feld, die in der offenen Schlacht nicht zu schlagen sind.⁴⁶ Das römische Heer mit seinen verschiedenen *classes*

⁴⁴ Ein knapper Einstieg in diese Interpretationslinie: W. Burkert: Die Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt (= C. F. v. Siemens Stiftung, Themen, Bd. 40), München ²1987.

⁴⁵ Cic. Verr. 5,77: *At etiam qui triumphant eoque diutius vivos hostium duces reseruant, ut his per triumphum ductis pulcherrimum spectaculum fructumque victoriae populus Romanus perspicere possit, tamen cum de foro in Capitolium currus flectere incipiunt illos duci in carcerem iubent, idemque dies et victoribus imperii et victis vitae finem facit.* Siehe auch Jos. bell. Iud. 7,153–7.

⁴⁶ Zur Ausbildungsproblematik umfassend Horsmann.

und Waffengattungen bietet kaum den Ort, an dem man sich die Geburt der Demokratie aus dem Geist der Hoplitenphalanx vorstellen könnte: Es ist Instrument, nicht die Kampfgenossenschaft einer vom Gleichheitsideal durchpulsten Masse.⁴⁷ Gleichwohl handelt es sich um dieselben Personen, die – in der eigenen Sicht – den Feldherrn zum Magistrat gewählt, über Krieg und Frieden entschieden haben, nicht ein bestimmter Teil des Volkes, sondern eine repräsentative »Auswahl« aus dem Ganzen. Diese Bürger stellen im Normalfall ihre Waffen selbst. Sie führen die Kriege ihres Feldherrn als Kriege des römischen Volkes. Und dennoch ist ihre Instrumentalisierung mittels der *disciplina* – wie beschrieben – total. Daraus resultiert nicht nur die auf der *domi-militiae*-Differenzierung beruhende Verfügbarkeit für die Zwecke der Kriegführung. Vor allem garantiert die völlige Entrechtlichung, daß die bewaffnete Macht zu keinem innenpolitischen Faktor wird.⁴⁸

Zwei Beobachtungen unterstreichen diese Interpretation. Angesichts der Dichte der religiösen Konstruktion des Krieges fällt das Fehlen deutlicher individueller Übergangsriten, soldatischer »Initiationen«, auf. Beschrieben wird damit aber nur die Kehrseite der radikalen Abhängigkeit vom Feldherrn: Der einzelne *wird* nicht Krieger, so daß er damit positiv einen neuen, höherwertigen (weil zur Gewaltausübung berechtigenden) Status erreichte. Vielmehr wird er verpflichtet, als Soldat zu *dienen*, wird – negativ – sonst bestehender Rechte beraubt und wartet nur darauf, wieder *civis* zu werden: Unter diesen Umständen treten *Soldaten* nicht im Inneren auf. Hinzu kommt, daß das Aushebungsverfahren, das die Truppe alljährlich neu zusammenstellt (und nicht einmal bereits erreichte Ränge dem erneut Eingezogenen

⁴⁷ Zur These allgemein Nilsson 1928, 1929; Ducrey S. 63–66; Burkert 1986, S. 73f., → S. 183f.; K. Raaflaub: Expansion und Machtbildung in frühen Polis-Systemen, in: Eder S. 511–545, hier S. 522 mit weiterer Literatur. Sowohl von der sozialpsychologischen Seite wie von der Sequenz der Entwicklungsschritte im Prozeß der Polisbildung her darf man den Zusammenhang von taktischer Formation und politischer Gleichheit nicht überschätzen (s. a. C. Meier: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a. M. 1983, S. 66f.).

⁴⁸ Dies ändert sich erst im 1. Jh. v. Chr. mit der generellen innenpolitischen Polarisierung, Bürgerkrieg und der Professionalisierung des Heeres: M. C. J. Miller: The Professionalization of the Roman Army in the Second Century B. C., Diss. Chicago 1984; E. H. Erdmann: Die Rolle des Heeres in der Zeit von Marius bis Caesar. Militärische und politische Probleme einer Berufarmee, Neustadt/Aisch 1972; H. Botermann: Die Soldaten und die römische Politik in der Zeit von Caesars Tod bis zur Begründung des Zweiten Triumvirats (= Zetemata, Bd. 46) München 1968. Zum kaiserzeitlichen Heer als Statusgruppe s. Flaig S. 132ff. Wenig ergiebig ist Le Bohec.

garantiert), die langfristige Bildung der in Ethnologie und Militärsoziologie betonten primären Kampfgruppen – sei es auf der Basis bereits bestehender Klientel- oder Verwandtschaftsbeziehungen, sei es auf der Basis längeren gemeinsamen Dienstes – weitgehend verhindert.⁴⁹ Das dürfte für die zeitgenössische Kampftaktik wenig negative Wirkungen gehabt haben, setzte aber die Möglichkeit zur Konspiration deutlich herab. Legenden demonstrieren, daß Verwandtschaft an der Disziplin zerbricht – nicht umgekehrt.

3. Töten und sterben

3.1. Motivation

Wofür kämpft man nun, und: warum? Vor allem, um zu siegen. *Virtus* zeigt sich in Erfolg, *victoria*, der sich in Ruhm, *gloria*, niederschlägt. *Gloria* kann als konstanter Zielpunkt in dem sich schnell differenzierenden Wertgefüge verstanden werden.⁵⁰ Die Umsetzungsmechanismen von militärischem Erfolg in gesellschaftliches Prestige sind oben für die Führungsschicht beschrieben worden. Auf den tieferen Rängen wiederholt sich dies in gewissem Umfang. Persönliche Tapferkeit wird – zumeist abhängig von der expliziten Anerkennung durch den Feldherrn – durch Auszeichnungen transponiert und bedeutet Prestigezuwachs. Ökonomische Motive, schlicht gesagt: Beute, sind für diese Gruppe

⁴⁹ Für den Bereich vorstaatlicher Gesellschaften wäre hier vor allem an Verwandtschaftsgruppen, etwa durch Patrilokalität aufrechterhaltene Kooperation von Brüdern, zu denken. Für die Differenzierung nach innen oder nach außen gerichteter Aggression spielt dieser Faktor eine wichtige Rolle: M. H. Ross: A Cross-Cultural Theory of Political Conflict and Violence, in: *Political Psychology* 7 (1986) S. 427–469; ders.: The Limits to Social Structure. Social Structural and Psychocultural Explanations for Political Conflict and Violence, in: *Anthropological Quarterly* 59 (1986) S. 171–204. In der modernen Militärsoziologie spielen die im Zweiten Weltkrieg entstandenen Untersuchungen über »fighting squads« eine zentrale Rolle, s. etwa S. A. Stouffer u. a.: *The American Soldier*, 2 Bde., Princeton 1949, nach den Vorarbeiten von S. J. A. Marshall. Eine Rezeption für die Analyse des römischen Heeres bei MacMullen. Dagegen hat Flaig S. 134–136 gezeigt, daß für das professionelle römische Heer die Identität der Großgruppe (Legion/Heer) die entscheidende Bedeutung besitzt.

⁵⁰ Hölkeskamp verweist auf die zahlreichen seit dem Ende des 4. Jhs. entstandenen Tempel für personifizierte Werte: *Victoria, Fors Fortuna, Iuppiter Victor, Bellona* und – weniger kriegerisch – *Salus* und *Concordia* (S. 238–240).

sicher anzunehmen. Die Legitimität des Krieges wird durch den umfangreichen rituellen Apparat, insbesondere die Auspizien, und die Tätigkeit der Fetialen garantiert.

Die Teilnahme ist indes nicht freiwillig. Es besteht eine Dienstpflicht – vermutlich für zehn Feldzüge (*stipendia*) in der mittleren Republik –, in deren Rahmen der Aushebung (*dilectus*) Folge zu leisten ist; der Einstieg in die Ämterlaufbahn setzt die Erfüllung mindestens eines Teils der militärischen Pflichten voraus. Ausnahmeregelungen, die im Einzelfall von der Teilnahme entbinden (*vacationes*), sind klar formuliert; sie heben auf die schon erfüllte Feldzugszahl und die Kollision mit bestimmten religiösen Pflichten ab.⁵¹ Eine *vacatio* wird als Privileg, beispielsweise an bestimmte Priester und Beamte in ihrem Amtsjahr, verliehen; sie kann im Notfall aber auch aufgehoben werden (*dilectus sine vacationibus*). Die Sanktionen sind hart; das Fernbleiben wird als Lossagung vom Bürgerverband, der die Freiheit garantiert, interpretiert und mit Verkauf in die Sklaverei geahndet.⁵²

Einmal Soldat, stellt sich die Situation neu dar. In der Phalanx wie in einer auf größeren Kampfeinheiten beruhenden Schlachttaktik (Manipel- oder Kohortentaktik) fallen persönliches und Gruppeninteresse zusammen,⁵³ eine Interessenskonvergenz, die durch die Formulierung bestimmter Vorstellungen und Werte, vor allem aber in der extremen Sanktionierung von Flucht aus der Kampflinie, abgesichert wird.⁵⁴ Die Überlieferung kennt einige Fälle von der Flucht ganzer Einheiten,⁵⁵ eine entsprechende positive Formulierung eines »phalan-

⁵¹ Als Entschuldigungsgründe können physische Unmöglichkeit (Krankheit, Gewaltwirkung), Gerichtstermine und sakrale Verpflichtungen, die die persönliche Anwesenheit erfordern – wie das Begräbnis und die anschließende Reinigungsperiode (*feriae denicales*) in der Familie, jährliche Opfer und ein *auspicium*, das ein *piaculum* (ein Entsühnungsoffer) notwendig verlangt – geltend gemacht werden. Siehe Rüpke 1990, S. 69f.

⁵² Dig. 49,16,4,10.

⁵³ Siehe Keegan S. 80; für Griechenland s. jetzt V. D. Hanson: *The Western Way of War. Infantry Battle in Classical Greece*, New York 1989; *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*, hrsg. v. dems., London 1991. Wie Untersuchungen aus dem Vietnamkrieg zeigen, müssen allerdings nicht nur langfristiges, sondern auch kurzfristiges Eigeninteresse mit dem Gruppeninteresse zusammenfallen, um den Mechanismus wirken zu lassen: Dies ist bei Aufgaben, die einen einzelnen, wenn auch nur kurzzeitig, stark exponieren, nicht mehr der Fall (C. C. Moskos jr.: *Why Men Fight. American Combat Soldiers in Vietnam*, in: *Transaction* 7 [1969/1970] S. 13–23).

⁵⁴ Dazu A. Barzandò: »*Libenter cupit commori qui sine dubio scit se esse moriturum*«. *La morte per la patria in Roma repubblicana*, in: *Sordi* S. 157–170. Dies findet keine Entsprechung in Griechenland.

⁵⁵ Polyb. 6,38,2f.; Tac. ann. 3,21; 13,36; Frontin. strat. 4,1,21. 25.

gitischen Ethos« findet sich in einer bei Livius überlieferten Eidesformel.⁵⁶ Der vollständige Einsatz für die *res publica* wird dabei vorausgesetzt, nicht eigens genannt.⁵⁷ Daneben finden sich in anderen Formulierungen soldatischen Verhaltens vor allem Gehorsamsgebote und Exzeßverbote, die einer Auflösung der Autoritätsstrukturen durch Übereifer, wie etwa durch Zweikampf, vorbeugen sollen.

Entehrend ist nicht die Niederlage als solche, sondern unangemessenes Verhalten in ihr: »feige« Kapitulation als Soldat, »schmachvolle« Fraternisierung als Kriegsgefangener. Persönliche Schuldzuweisungen – und das ist wichtig für die Frage nach der Behandlung von Mißerfolgen – finden nur sehr eingeschränkt statt: Diese Linie reicht von Cannae bis Gergovia.⁵⁸ Wo Schuldzuweisungen für eine Niederlage formuliert werden, liegen sie auf der Ebene rituellen Fehlverhaltens: Bewußte Mißachtung von Omina oder ihre Fälschung verdient Strafe.⁵⁹ In dieser Richtung werden Vorsichtsmaßnahmen ergriffen, da auch unbewußtes Fehlverhalten zu Katastrophen führen kann: Tage, an denen die Römer Niederlagen erlitten, werden markiert und sind zukünftig zu meiden; Regeln, die auch prognostischen Wert haben können, werden gesucht und gefunden, so etwa für die *dies atri*, die Tage nach Kalenden (eventuell Nonen) und Iden.⁶⁰

3.2. Töten⁶¹

Töten ist kein zentrales Kriterium militärischen Erfolges, und doch wird gerade im Zusammenhang mit den Triumphverhandlungen sichtbar, wie Töten als Leistungskriterium des Krieges dient: Der Sieg muß

⁵⁶ Liv. 22,38,1–6.

⁵⁷ Vgl. Herenn. 4,44,57.

⁵⁸ Vgl. auch Cic. inv. 2,72–76, wo die rechtliche Würdigung eines fiktiven Falles erfolgt, in dem der Feldherr den Abzug seiner eingeschlossenen Soldaten unter Zurücklassung der Ausrüstung mit dem Gegner aushandelt.

⁵⁹ Liv. 10,40. Den fehlenden Einfluß militärischer Niederlagen auf die weitere Karriere untersucht Rosenstein 1990a, 1990b, der solche Ereignisse in den Kategorien von Religion und Truppenmoral bewertet sieht (nur punktuell überzeugende Kritik: Harris 1990, S. 289f., der Beispiele für eine Würdigung des Faktors »Feldherr« nennt; allerdings bleibt auch Rosensteins statistische Basis schwach). Livius' psychologische Reflexionen können indes nur beschränkt als historische Fakten der mittleren Republik betrachtet werden.

⁶⁰ Varro, ling. 6,29; Liv. 6,1,11f.; Macr. Sat. 1,15,21f.

⁶¹ Die beiden folgenden Abschnitte schließen sich eng an die Ausführungen in Rüpke 1990, S. 248f. an.

blutig sein – *cruenta victoria* –, er muß – seit Beginn des ersten Jahrhunderts v. Chr.⁶² – den Feind fünftausend Tote gekostet haben, andernfalls gibt es nur eine *ovatio*, einen kleinen Einzug zu Fuß. Eine spätere Theorie unterscheidet nach ähnlichen Kriterien Trophäe und Triumph.⁶³ Der Erwerb von Spolien – die höchste persönliche Auszeichnung – setzt das eigenhändige Töten des Gegners voraus; die *spolia opima* bleiben bis in das Zeitalter Caesars und Augustus' eine hohe Auszeichnung, auch wenn sie zunehmend nicht nur militärisch-taktisch – welcher Führer kämpft noch in der ersten Linie? –, sondern auch rechtlich – der Kaiser wird zum Alleinberechtigten – obsolet werden.⁶⁴

Institutionalisierte Tötungshemmungen⁶⁵ bestehen nur rudimentär. Das *ius belli*, das Kriegsrecht, läßt in der Theorie der späten Republik die Tötung der wehrfähigen Bevölkerung zu.⁶⁶ De facto geschieht das Töten ziemlich unterschiedslos und wird von rein pragmatischen Gesichtspunkten gesteuert.⁶⁷

Man muß sich vor Augen führen, daß unter den Bedingungen antiker Taktik und Technik Töten Handarbeit und vor allem das Abschlachten von Wehrlosen – Verwundeten, Fliehenden – ist. Tödliche Verwundungen sind im Kampf stehender Schlachtreihen eher die Ausnahme; das Gemetzel beginnt dort, wo die Front zerreißt und erklärt die – bei aller Übertreibung in den Quellen – durchaus realistischen hohen Differenzen von Gefallenenzahlen bei Siegern und Besiegten.⁶⁸ Dieser Sachverhalt macht auch verständlich, warum auf der

⁶² Siehe Val. Max. 2,8,1. Die von Valerius referierte Folgebestimmung der Volkstribunen L. Marius und M. Porcius Cato aus dem Jahr 62 v. Chr., die sich gegen Zahlenfälschungen in der Berichterstattung der Feldherren wendet, gibt lediglich einen sicheren terminus ante quem. Allgemein zum Töten als Leistungskriterium s. Liv. 38,48,15 und die Texte (fiktiver) Triumphlieder (z. B. SHA Aurel. 6,4).

⁶³ Siehe Serv. Aen. 10,775; Isid. etym. 18,2,1–6; aber auch schon Varro, Bimarcus 61.

⁶⁴ Siehe Fest. 202/204 L (Varro); Liv. 4,20; Plut. Marc. 8 und Rampelberg.

⁶⁵ Unter der ethologischen Perspektive der Aufhebung innerartlicher Tötungshemmungen diskutiert Gladigow kulturell erlaubtes Töten. Zur Ermöglichung des Tötens durch Hierarchiebildung von Normen speziell am Beispiel Roms s. Rüpke 1992.

⁶⁶ Caes. Gall. 1,36,1; 7,41,1; Liv. 28,23,1; vgl. Sall. Iug. 91,7. Zur Behandlung der Zivilbevölkerung umfassend Helm. Siehe auch Andreski S. 117f. zum unterschiedlichen Verhalten von »conscript« und »professional warriors«.

⁶⁷ Siehe etwa Tac. ann. 12,17: Die Kapitulation (*deditio*) einer Stadt wird abgelehnt – und damit ein Gemetzel eingeleitet –, weil die Handhabung einer großen Menge Gefangener zu aufwendig wäre.

⁶⁸ Siehe für mittelalterliche Szenarien Keegan und M. Junkelmann: Die Legionen des Augustus. Der römische Soldat im archäologischen Experiment (= Kulturgeschichte der antiken Welt, Bd. 33), Mainz 1986, S. 249–254; Burkert → S. 183.

Ebene des einzelnen Soldaten der individuellen Tötungshandlung – Ausnahmen: Zweikampf, Lebensrettung eines Mitbürgers – kein erkennbarer Wert zugemessen wird. Der Tötende ist der Feldherr, ihm werden die Toten zugerechnet.

3.3. Sterben

Wie sieht es nun mit dem Pendant des Tötens, dem »Fallen« aus? *Cadere*, ganz wörtlich »fallen«, ist schon bei Plautus *terminus technicus* für den Kriegstod; irgendeine pathetische Note wird dabei nicht erkennbar, auch in Caesars Darstellung des Gallischen Krieges tritt es uns als emotionsloser Begriff entgegen, der ebenso von eigenen wie gegnerischen Toten gebraucht werden kann.⁶⁹

Horazens *dulce et decorum est pro patria mori*⁷⁰ ist als Inschrift römischer Gedenksteine eher unwahrscheinlich: Im Horazischen Kontext bezeichnet der Satz den Traum unreifer Knaben.⁷¹ Die Idee als solche ist durchaus bekannt, aber sie gilt als griechisch.⁷² Deutliche Zeugnisse für eine Rezeption bietet allein Cicero.⁷³ Am Ende der vierzehnten Philippica finden wir all das, was wir von Griechenland her kennen, versammelt: den heldenhaften »Tod für die Polis«, das Denkmal für die Gefallenen, die Versorgung der Kriegswitwen und -waisen.⁷⁴ Angesichts des sonstigen Schweigens klingt gerade diese Vollständigkeit verdächtig: Es dürfte sich hier um eine im wesentlichen theoretisch gebliebene Rezeption griechischen Gedankengutes handeln.⁷⁵ Eine Ausnahme bil-

⁶⁹ Siehe I. Opelt: »Töten« und »Sterben« in Caesars Sprache, in: *Glotta* 58 (1980) S. 103–119, hier S. 115.

⁷⁰ Hor. c. 3,2,13.

⁷¹ Diese Neuinterpretation hat vorgelegt D. Lohmann: *Dulce et decorum est pro patria mori*. Zu Horaz c. III2, in: *Schola anatolica*. Freundesgabe für Hermann Steinthal, hrsg. v. Kollegium und Verein der Freunde des Uhland-Gymnasiums Tübingen, korr. Sonderdruck, Tübingen 1990.

⁷² Siehe Sen. suas. 2,14; Quint. 2,15,29; Iust. 28,4,4; vgl. Ov. met. 13,695.

⁷³ Cic. Tusc. 1,89: Hier noch leicht als Interpretament griechischer Herkunft verstehbar.

⁷⁴ Cic. Phil. 14,38.

⁷⁵ Übersehen von Müller S. 337, der aber zu Recht darauf hinweist, daß die Durchmischung der griechischen und römischen Vorstellung ein Werk der neuzeitlichen Rezeption ist. Als gräzisierungenden Innovationsversuch Ciceros hat jetzt auch M. Sordi: *Cicerone e il primo epitafio romano*, in: Sordi 1990, S. 171–9, den Plan bewertet. Ihr Erklärungsversuch über den familiären, nicht öffentlichen Charakter der Bestattungsrituale (S. 179) scheint mir richtig, er wäre in einer umfassenden Aufarbeitung der betreffenden Rituale und Rechtsregelungen unter der Perspektive privat-öffentlich zu überprüfen.

det die von Germanicus vorgenommene und von Tiberius kritisierte nachträgliche Bestattung der Gefallenen der Varusschlacht,⁷⁶ eine Ausnahme bildet auch⁷⁷ jenes von Trajan in den Dakerkriegen errichtete Kenotaph nahe dem Tropaeum Traiani bei Adamklissi. Hier lautet die stark verstümmelte, aber recht sicher zu ergänzende Inschrift: [*Imp(erator) Caes(ar) divi Nervae f(ilius) N[er]vae Traianus Aug(ustus) Germ(anicus) Dac(icus) / Pont(ificus) max(imus) trib(unicia) pot(estate) [XIII] Co(n)s(ul) V P(ater) P(atriciae) / in honorem et] memoriam fortis[simorum] virorum qui / Bell[o] [Dacio] pro re p(ublica) morte occubu[erunt] monumentum fecit].⁷⁸ *Occubo* bringt den militärischen Kontext kaum noch zum Ausdruck, wieder fehlt das Pathos des »Fallens«. Damit entspricht auch dieses Monument der üblichen gedämpften römischen Ausdrucksweise.⁷⁹*

Eine in Zeit wie Gattungen viel breitere Streuung hat in den Quellen eine andere Verbindung von *cadere* gefunden, die ein Panegyricus auf die repräsentative Formel bringt: *Aut vicendum est aut cadendum*. Was zählt, ist der erlebte Sieg; ihn ersetzt kein Heldentod.⁸⁰ Alternativen bestehen nur im Untergang: Flucht, Gefangenschaft, Schmach oder aber der Tod im Kampf, sei es von fremder oder eigener Hand. Für den in langer Dienstzeit und durch eine umfassende Organisation sozialisierten individuellen Soldaten lautet die Alternative: Verrat an den Kameraden und Aufgabe der eigenen (fast ausschließlich beruflich definierten) Identität oder Einsatz des Lebens. So formuliert, ist das keine Alternative. Von hier aus lassen sich die Fälle kollektiven Selbstmordes militärischer Einheiten verstehen, die die römische Militärgesellschaft

⁷⁶ Tac. ann. 1,61f.; Suet. Cal. 3,2; Dio 57,18; G. Clementoni: Germanico e i caduti di Teutoburgo, in: Sordi 1990, S. 197–206.

⁷⁷ So schon E. Norden: Heldenerehrungen, in: Kleine Schriften zum klassischen Altertum, hrsg. v. B. Kytzler, Berlin 1966, S. 552–564, hier S. 561; jetzt verschärft G. Amiotti: Il »monumento ai caduti« di Adamklissi, in: Sordi 1990, S. 207–213. Bei Norden auch der Verweis auf die übliche, wenig spektakuläre und vergängliche Form der Gefallenenbestattung (die allerdings mit einem Kenotaph nur bedingt verglichen werden kann). Nordens Text von 1928 ist in den *Kleinen Schriften* unvollständig publiziert; so entgeht dem Leser, daß der Redner selbst die Errichtung eines großen deutschen Gefallenenmales samt Ritual vorschlägt.

⁷⁸ CIL 3,14214, gefunden 1895. Ergänzungen stehen in eckigen Klammern; unsichere Lesungen sind durch Punkte unter den Buchstaben markiert.

⁷⁹ Siehe für Caesar Opelt (Anm. 69) S. 115–8.

⁸⁰ Paneg. 9,9. Diese Bewertung macht auch Cato in der Erzählung vom überlebten »Himmelfahrtskommando« eines römischen Militärtribuns deutlich (orig. fr. 83 Peter = Gell. 3,7).

schichte, vor allem der späten Republik, kennt.⁸¹ Auch im Untergang kann man noch Größe beweisen – aber der Größte ist immer der Sieger.

3.4. Sieg und Niederlage

An dieser Stelle schließt sich der Kreis zu den Einzugsritualen des Feldherrn. Es gibt keine Rituale, die die Niederlage beziehungsweise individuell: den Kriegstod thematisieren oder den Verlierer bestrafen. Natürlich gibt es das *iustitium*, das Ruhen aller Geschäfte, in Verbindung mit dem *tumultus* als Staatsnotstand, wenn aus der Niederlage unmittelbare Gefahr erwächst – so sagt es jedenfalls die Annalistik –, oder allein als Form der Staatstrauer. Doch letzteres gilt eher dem verstorbenen Mitglied des Kaiserhauses als den Gefallenen eines Krieges: Tacitus führt solche Fälle vor. In der Konstruktion des Wettbewerbes bleibt das alles stimmig. Verlierer stellt man unter lauter Siegern nicht ungestraft, ohne Konsequenzen für die »Atmosphäre«, bloß. Lieber stellt man sie nicht fest. Die Niederlage ist nichts anderes als der weiterhin ausstehende Sieg.⁸²

Eine solche Betrachtungsweise darf die Differenzen nicht übersehen, den Unterschied, den der Sieg herstellt. Neben den prestigeträchtigen Einzugsriten fehlt dem Verlierer die Beute, sicher die große Beute. Auch wenn sie von der Eigentumsseite her dem Staat gehört, besitzt der Feldherr die völlige Verfügungsgewalt über die Beute, und das bedeutet, daß er einen hohen Anteil für öffentliche Investitionen einsetzen darf, die er selbst definiert: Bauten, vor allem Tempelbauten, stellen die Form der Beuteanlage dar, die das höchste Prestige verspricht.⁸³ All

⁸¹ Siehe J. Bayet: Le suicide mutuel dans la mentalité des romains, in: ders.: Croyances et rites dans la Rome antique, Paris 1971, S. 130–176; allgemein Y. Grisé: Le suicide dans la Rome antique, Montréal 1982. Vgl. das Modell Flaigs.

⁸² Vgl. Rosenstein 1990a mit der Kritik von Hölkeskamp in: Gnomon 66 (1994) S. 332–341.

⁸³ I. Shatzman: The Roman General's Authority over Booty, in: Historia 21 (1972) S. 177–205; M. G. Morgan: Villa Publica and Magna Mater. Two Notes on Manubial Building at the Close of the Second Century B. C., in: Klio 55 (1973) S. 215–245; E. S. Gruen: Material Rewards and the Drive for Empire, in: The Imperialism of Mid-Republican Rome (= Papers and Monographs of the American Academy in Rome, Bd. 29), hrsg. v. W. V. Harris, Rome 1984, S. 59–82; s. a. G. Rohde: Die Bedeutung der Tempelgründungen im Staatsleben der Römer, in: ders.: Studien und Interpretationen zur antiken Literatur, Religion und Geschichte, hrsg. v. I. Rohde u. B. Kytzler, Berlin 1963, S. 189–205.

diese Möglichkeiten der Selbstdarstellung stehen dem Verlierer nicht offen.

4. *Fazit*

Was erbringt die Analyse des römischen Beispiels für eine historische Anthropologie? Wurde Rom Weltmacht, weil es keine olympischen Spiele kannte? Dieser Schluß wäre ein Mißverständnis der These vom Krieg als Wettbewerbsmedium der Führungsschicht. Die Nobilität hat den Krieg nicht erfunden, der Prinzeps die Waffen nicht abgeschafft, auch wenn er die Expansion in klarer Erkenntnis der Zusammenhänge von innerer und militärischer Profilierung so weit als möglich einschränkte. Die Geschichte der römischen Republik zeigt aber, daß intensive Kriegführung keines Feindbildes bedarf, keiner Weltherrschafts- oder Ordnungstheorie, keiner spezifisch religiösen Motivation, ja nicht einmal einer Ideologie vom Heldentod. Spuren dieser Elemente finden wir auch in Rom, können ihnen aber vor dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert keine größere Bedeutung zumessen, manches läßt sich gar nicht nachweisen. Das republikanische Beispiel zeigt, daß die entscheidende und bedeutendste Phase römischer Expansion mit einer spezifischen innergesellschaftlichen Konstellation einhergeht. Es handelt sich um eine deutlich begrenzte historische Phase, die durchaus nicht mit der Blütezeit römischer Militärorganisation, nicht mit der Phase größter römischer Überlegenheit deckungsgleich ist. Vorgeführt wurde in diesem Beitrag also eine Voraussetzung der Expansion, keine Ursache des Erfolges – dieser fließt selbst in das funktionale Modell mit ein. Vorgeführt wurde eine Konstruktion des Krieges, die eine Gesellschaft voller partikularer Interessen zweihundert Jahre lang nahezu umfassend auf expansive Kriegführung orientierte, ohne in Bürgerkriegen zu zerfallen.

Literatur

- Adam, A.-M. und Rouveret, A. (Hrsg.) 1986: Guerre et sociétés en Italie aux V^e et IV^e siècles avant J.-C. Les indices fournis par l'armement et les techniques de combat. Table-ronde, E. N. S. Paris, 5 Mai 1984. Textes réunis et présentés par . . . Paris: Presses de l'École Normale Supérieure.
- Andreski, S. 1968: *Military Organization and Society*, 2nd ed. London: Routledge & Kegan Paul.
- Brand, C. E. 1968: *Roman Military Law*, Austin: Texas University Press.
- Brisson, J.-P. 1969: Introduction, in: *Problèmes de la guerre à Rome (= Civilisations et Sociétés, Bd. 12)*, hrsg. v. dems., Paris: Mouton, S. 1–19.
- Burckhardt, L. A. 1988: Politische Strategien der Optimaten in der späten römischen Republik (= *Historia Einzelschriften, Bd. 57*), Stuttgart.
- Burkert, W. 1986: Krieg, Sieg und die Olympischen Götter der Griechen, in: *Religion zu Krieg und Frieden*, hrsg. v. F. Stolz, Zürich: Theologischer Verlag, S. 67–87.
- Connolly, P. 1981: *Greece and Rome at War*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Develin, R. 1978: Tradition and the Development of Triumphal Regulations in Rome, in: *Klio* 60, S. 429–438.
- Ducrey, P. 1985: *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Fribourg: Office du Livre.
- Eckstein, A. M. 1987: *Senate and General. Individual Decision Making and Roman Foreign Relations, 264–194 B. C.*, Berkeley: University of California Press.
- Eder, W. (Hrsg.) 1990: *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik. Akten eines Symposiums . . .*, Stuttgart.
- Flaig, E. 1992: *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im römischen Reich*, Frankfurt a. M.
- Gladigow, B. 1986: Homo publice necans. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens, in: *Saeculum* 37, S. 150–165.
- Hackl, U. 1982: Senat und Magistratur in Rom von der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. bis zur Diktatur Sullas (= *Regensburger historische Forschungen, Bd. 9*), Kallmünz.

Krieg in der römischen Republik

- Harris, W. V. 1979: *War and Imperialism in Republican Rome 327–70 B. C.*, Oxford: Clarendon.
1990: On Defining the Political Culture of the Roman Republic. Some Comments on Rosenstein, Williamson, and North, in: *Classical Philology* 85, S. 288–293.
- Helm, J. G. 1957: *Die Rechtsstellung der Zivilbevölkerung im Kriege in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts*, Diss. Frankfurt a. M.
- Heuß, A. 1944: Zur Entwicklung des Imperiums der römischen Oberbeamten, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Roman. Abt.* 64, S. 57–133.
- Hölkeskamp, K. J. 1987: *Die Entstehung der Nobilität. Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jhdt. v. Chr.*, Stuttgart.
1993: Conquest, Competition and Consensus. Roman Expansion in Italy and the Rise of the Nobilitas, in: *Historia* 42, S. 12–39.
- Hölscher, T. 1967: *Victoria Romana. Archäologische Untersuchungen zur Geschichte und Wesensart der römischen Siegesgöttin von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jhs. n. Chr.*, Mainz.
- Horsmann, G. 1991: *Untersuchungen zur militärischen Ausbildung im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom (= Militärgeschichtliche Studien, Bd. 35)*, Boppard.
- Jung, J. H. 1982: Die Rechtsstellung der römischen Soldaten. Ihre Entwicklung von den Anfängen Roms bis auf Diokletian, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. II.14, hrsg. v. H. Temporini u. W. Haase, Berlin, S. 882–1013.
- Keegan, J. 1978: *Das Antlitz des Krieges*, Düsseldorf.
Künzl, E. 1988: *Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom*, München.
- Le Bohec, Y. 1993: *Die römische Armee. Von Augustus zu Konstantin d. Gr.*, Stuttgart.
- LeBonniec, H. 1969: Aspects religieux de la guerre à Rome, in: *Brisson*, S. 101–115.
- MacMullen, R. 1984: The legion as a society, in: *Historia* 33, S. 440–456.
- Müller, C. W. 1989: Der schöne Tod des Polisbürgers oder »Ehrenvoll ist es, für das Vaterland zu sterben«, in: *Gymnasium* 96, S. 317–340.

- Neumann, A. R. 1965: *Disciplina militaris*, in: *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung, Suppl.-Bd. 10, hrsg. v. K. Ziegler, Stuttgart, S. 142–178.
- Nilsson, M. P. 1928: *Die Hoplitentaktik und das Staatswesen*, in: ders.: *Opuscula selecta*, Bd. 2 (= *Skrifter utgivna an Svenska Institutet i Athen*, 8°, Bd. II:2), Lund: Gleerup, S. 897–907.
- 1929: *The Introduction of Hoplite Tactics at Rome. Its Date and its Consequences*, ebd. S. 907–922.
- North, J. 1990: *Politics and Aristocracy in the Roman Republic*, in: *Classical Philology* 85, S. 277–287.
- Pietilä-Castrén, L. 1987: *Magnificentia publica. The Victory Monuments of the Roman Generals in the Era of the Punic Wars* (= *Commentationes Humanarum Litterarum*, Bd. 84), Helsinki: Societas scientiarum Fennica.
- Rampelberg, R. M. 1978: *Les dépouilles opimes à Rome, des débuts de la République à Octave*, in: *Revue historique de droit française et étranger* 4 ser. 56, S. 191–214.
- Rich, J. W. 1976: *Declaring War in the Roman Republic in the Period of Transmarine Expansion* (= *Collection Latomus*, Bd. 149), Bruxelles: Latomus.
- Richardson, J. S. 1975: *The Triumph, the Praetors and the Senate in the Early Second Century B. C.*, in: *Journal of Roman Studies* 65, S. 50–63.
- Rosenstein, N. 1990a: *War, Failure, and Aristocratic Competition*, in: *Classical Philology* 85, S. 255–265.
- 1990b: *Imperatores victi: Military Defeat and Aristocratic Competition in the Middle and Late Republic*, Berkeley: University of California Press.
- Rüpke, J. 1990: *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart.
- 1992: *You Shall not Kill – Hierarchies of Norms in Ancient Rome*, in: *Numen* 39, S. 58–79.
- 1993: *Krieg*, in: *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 3, hrsg. v. H. Cancik, B. Gladigow u. K.-H. Kohl, Stuttgart, S. 448–460.
- Sander, E. 1960: *Das römische Militärstrafrecht*, in: *Rheinisches Museum* 103, S. 289–319.

Krieg in der römischen Republik

- 1965: Militärrecht, in: Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, Suppl.-Bd. 10, hrsg. v. K. Ziegler, Stuttgart, S. 394–410.
- Sordi, M. (Hrsg.) 1990: »Dulce et decorum est pro patria mori« La morte in combattimento nell'antichità (= Contributi dell'Istituto di storia antica, Bd. 16), Milano: Vita e pensiero.
- Versnel, H. S. 1970: Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph, Leiden: Brill.
- Warry, J. 1980: Warfare in the Classical World. An illustrated encyclopedia of weapons, warriors and warfare in the ancient civilisations of Greece and Rome, London: Salamander.

Jörg Rüpke

VON VERTEIDIGUNGSKRIEGEN ZUR
MILITÄRISCHEN EXPANSION:
CHRISTLICHE RECHTFERTIGUNG DES KRIEGES
BEIM WANDEL DER WAHRNEHMUNGSWEISE

AUGUST NITSCHKE

Solange die Griechen und Römer keine Christen waren, schien es ihnen selbstverständlich, die Expansion ihrer Staaten als etwas Naturgegebenes hinzunehmen. Der Ablauf politischer Ereignisse konnte zu einer Ausdehnung des eigenen Staatsgebildes führen – so schildert es Cäsar.¹ Es konnte das bewußte Ziel von Politikern sein, den Staat zu vergrößern – dies berichten Thukydides und Polybios.² Der Staat konnte auch mit einem Organismus verglichen werden, der seinem eigenen Wachstumsgesetz folgte – Vorstellungen dieser Art sind bei Thukydides, bei Plato, Aristoteles, bei Livius und anderen zu finden.³ Daraus wurde gelegentlich abgeleitet, daß sich der Staat nur bis zu einer gewissen Grenze ausdehnen dürfe.⁴

Zu der antiken Staatstheorie gehörte nicht nur die Vorstellung, daß der Staat, da er einem Körper vergleichbar sei, einen gewissen Umfang nicht überschreiten dürfe. Er sollte auch – so wurde jedenfalls gelegentlich gefordert – wie der Organismus eines Lebewesens und speziell wie der Organismus des Menschen im eigenen Interesse in einem ausgeglichenen Zustand bleiben. Diesen ausgeglichenen Zustand hatte Plato den »Zustand der Gerechtigkeit« genannt.⁵ So wie man von dem einzelnen Menschen fordern konnte, er solle gerecht – in dem gerade beschriebenen Sinne – handeln, so konnten die Moralisten unter den Politikern auch vom Staat ein gerechtes Verhalten erwarten oder gar

¹ Caesar, *De bello Gallico* 1,31; 1,44.

² Polybios 6,18ff.

³ Thukydides 2,41,4; 2,36,2; 2,64,3; 5,97,99; 6,18,4; 7,70. Polybios 6,50,3; 1,63,9; Plato, *Politeia* 423b; Aristoteles, *Politika*, 7,4. 13. 261; Livius, *Ab urbe condita* 1,9,9; 1,8,4; 1,30,1; 1,33,9; vgl. Cicero, *De re publica* 2,3. Zum Staat als »lebendiger Organismus« s. O. Schilling: *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg i. Br. 1910, S. 29ff.

⁴ A. Nitschke: *Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter. Körper – Bewegung – Raum* (= *Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik*, Bd. 2), Stuttgart 1967, S. 44f. 233ff.

⁵ Siehe oben Anm. 3.

fordern. Da die Gerechtigkeit so auf die einzelne Person bezogen war, schien alles gerecht, was diese schützte. Dasselbe wurde vom Staat gesagt. Für Cicero war daher ein Verteidigungskrieg gerecht.⁶ Auch die römischen Kaiser hatten durchweg die Tendenz, auf die Verteidigung des Reiches zu sehen. Eine militärische Expansion wurde nicht mehr – und schon gar nicht um ihrer selbst willen – gefordert.

Diese Situation fanden die Christen vor. Nach Ansicht der meisten Historiker haben sich die Christen in den ersten Jahrhunderten für die Frage der Kriegführung nicht sonderlich interessiert. Mit dem Problem setzten sie sich erst auseinander, als das römische Reich christlich geworden war. Augustin behandelte die Frage der Kriegführung dann unter verschiedenen Aspekten recht grundsätzlich. In Auseinandersetzung mit der römischen Lehre vom gerechten Krieg definierte er ebenfalls denjenigen Krieg als gerecht, der ein Verteidigungskrieg war.⁷ Seine Formulierungen wurden von Gratian in das Kirchenrecht übernommen und sind in etwas variiert Form noch heute Grundlage der Stellungnahmen der katholischen Kirche zum Krieg.⁸

Nach der verbreiteten Vorstellung der Historiker wandelte sich die Einstellung zu den Kriegen erst kurz vor den und dann während der Kreuzzüge. Es waren die Reformpäpste seit Leo IX. und Gregor VII., die einen Krieg zur »Befreiung von Christen«, die unter heidnischer Herrschaft lebten, für gerechtfertigt hielten, ja sogar forderten.⁹ Diese Kriege führten zur Ausdehnung der christlichen Reiche. Sie bekamen dann in doppelter Hinsicht eine eigene Tendenz: Einerseits orientierten sich Päpste und Kreuzfahrer immer häufiger am Heiligen Land – an dem Land, wo der Heiland mit seinen Füßen stand – und nicht mehr an der Befreiung der Christen.¹⁰ Andererseits wurde der Kampf gegen

⁶ Cicero, *De re publica* 2,35: *Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustam nullum potest*. Siehe auch 2,34. Für die weiteren Definitionen eines gerechten Krieges s. J. Turner Johnson: *Ideology, Reason, and the Limitation of War. Religious and Secular Concepts 1200–1740*, Princeton 1975, S. 36ff.; [B.] de Solages: *La théologie de la guerre juste. Genèse et orientation*, Paris 1946, S. 27ff. 56ff.

⁷ Augustin spielt auf diese Definition der Gerechtigkeit an, *De civitate Dei* 19,21, hrsg. v. E. Hoffmann, in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Bd. 30,2, New York 1962, S. 408f.; vgl. Schilling (wie Anm. 3) S. 26.

⁸ Gratian, *Decretum*, C. 23, q. 1, c. 2ff.; E. Friedberg: *Corpus iuris canonici*, Bd. 1, Graz 1959, S. 891ff.

⁹ Erdmann S. 107ff.; A. Nitschke: *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII.* (= *Studi Gregoriani*, Bd. 5), Rom 1956, S. 163ff.

¹⁰ U. Schwerin: *Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV.* Ein Beitrag zur Geschichte der kurialen Kreuz-

Ungläubige mit dem Kampf gegen Ketzer verbunden und um seiner selbst willen gerechtfertigt.¹¹ So kam es gelegentlich zu Äußerungen, nach denen führende Christen, auch Päpste, einen Krieg forderten, begannen und guthießen, wenn er der Bekehrung diene.¹² Diese Kriege konnten selbstverständlich ebenfalls expansiven Charakter haben, das heißt zur Ausdehnung christlicher Reiche führen.

Seitdem die Christen sich von Kreuzzügen und Ketzerfeldzügen distanzierten, wollten sie auch von dieser Art expansiver christlicher Militärpolitik nichts mehr wissen. So kehrten sie wieder, wenn sie nicht aus irgendwelchen Gründen den Krieg überhaupt ablehnten, zu der augustinischen Rechtfertigung des Verteidigungskrieges zurück.

Diese – freilich nur sehr grob skizzierte – Geschichte der christlichen Rechtfertigung des Krieges bedarf nun einer Differenzierung und einer Korrektur. So müssen wir zum einen wissen, aus welchen Gründen Augustin bereit war, eine Variante von Ciceros Rechtfertigung des Verteidigungskrieges zu übernehmen. Zum anderen müssen wir überprüfen, ob die behauptete Veränderung der Argumentation auf die Reformpäpste und die Kreuzfahrer zurückgeht. Haben, mit anderen Worten, die Christen nicht schon sehr viel früher und aus anderen Gründen eine militärische Expansion gefordert und gefördert?

1. *Das Alte Testament*

Die Situation war für politisch interessierte und verantwortlich tätige Christen nach dem Übertritt Konstantins zum Christentum nicht einfach. Ihr Glaube basierte ja nicht nur auf dem Neuen Testament. Sie orientierten sich genauso an den Büchern des Alten Testaments.

Nach den Berichten des Alten Testaments greift Gott selbst hin und wieder in politische Ereignisse ein. Im zweiten Buch Mose spricht Gott zu Moses, er werde die Heiden ausstoßen und die Grenzen des jüdischen Gebietes erweitern.¹³ Im fünften Buch Mose heißt es: »Wenn der

zugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie (= Historische Studien, Bd. 301), Berlin 1937, S. 53.

¹¹ J. Haller: *Das Papsttum. Ideen und Wirklichkeit*, Bd. 3, Darmstadt 1962, S. 439ff.

¹² Ebd. S. 74ff.

¹³ Exodus 34,24: *Cum enim tulero gentes a facie tua, et dilatavero terminos tuos, nullus insidiabitur terrae tuae, ascendente te, et apparente in conspectu Domini Dei tui ter in anno.*

Herr, dein Gott, die Grenzen ausdehnen wird, wie er dir sagte.«¹⁴ Dieser Gott des Alten Testaments handelt. Er handelt im politischen Geschehen; er handelt vor allem im Krieg. Er ist es, der ein Reich erweitert, und er verspricht, schon ehe er für die Vergrößerung des Reiches tätig wird, seinem Volk, diesem nach Kriegen ein neues, größeres Land zu schenken. Da Gott die militärischen Eroberungen bewirkt, werden die Herrscher, die ein Gebiet erobern, gerühmt. Von David heißt es, er habe den König von Saba niedergeworfen, um »sein eigenes Reich bis zum Euphrat auszudehnen«¹⁵ Mit diesen Worten wird er gelobt.

Von den Vorstellungen der Römer unterscheiden sich diese israelitischen Konzeptionen grundlegend. So ist in den Schriften des Alten Testaments nirgends davon die Rede, daß diese Eroberungskriege aus einer Verteidigung hervorgingen. Es wird auch nicht gesagt, daß sie gerecht waren. Vielmehr wird in der Darstellung immer wieder betont, daß Gott es ist, der den Krieg gewollt hat, und so wird er uneingeschränkt gutgeheißen.

Auch andere in der Antike verbreitete Vorstellungen, die zur Begrenzung der Eroberung führen, werden im Alten Testament nicht erwähnt. Für die Israeliten war der Staat kein Lebewesen eigener Art. So hat niemand sich im Alten Testament darüber Gedanken gemacht, ob das eigene Reich auf eine bestimmte Größe beschränkt werden soll. Es wurde auch nicht nach dem Wachstum dieses Reiches gefragt, das ja nach antiker Vorstellung eine Grenze haben mußte. Alle diese in der heidnischen Antike verbreiteten Gedanken und Vorstellungen entfielen. Selbst von der ausgeglichenen Verfassung, für die die antiken Schriftsteller so warben, ist bei den Israeliten nicht die Rede. Im Alten Testament wird die Verfassungsfrage eher etwas überraschend behandelt. So wird berichtet, daß das Volk der Juden eine Verfassung wählte, die Gott nicht wünschte; denn die Israeliten wollten einen König über sich, während Gott das Königtum verwarf. Doch Gott akzeptierte den Wunsch der Israeliten, ließ durch seinen Propheten Samuel erst Saul, dann David zum König salben und handelte weiter zugunsten des Volkes, das jetzt einen König hatte und sorgte auch in Zukunft dafür, daß in seinem Auftrag Könige eingesetzt wurden.¹⁶

¹⁴ Deuteronomium 12,20: *Quando dilataverit Dominus Deus tuus terminos tuos, sicut locutus est tibi.*

¹⁵ 1 Chronik 18,3: *Eo tempore percussit David etiam Adarzer regem Soba regionis Hemath, quando perrexit ut dilataret imperium suum usque ad flumen Euphraten.*

Was dieser Gott forderte und gebot, war Gehorsam. Der Mensch hatte Gottes Willen zu gehorchen. Dieser war in den zehn Geboten formuliert; er wurde außerdem häufig den Propheten unmittelbar mitgeteilt. Zu den Forderungen Gottes gehörte auch, daß die Israeliten – in bestimmten Situationen – Krieg führten, für ihr Volk weitere Gebiete eroberten und so ihr Reich ausdehnten.

In seinen Forderungen war Gott ein strenger Kriegsherr. So ließ er durch seinen Propheten Samuel dem König Saul sagen: »Ziehe nun hin und schlage die Amalekiter und verbanne sie mit allem, was sie haben. Schone sie nicht, sondern töte beide, Mann und Frau, Kinder und Säuglinge, Ochsen und Schafe, Kamele und Esel.« Diesem Befehl Gottes entsprach Saul nur zum Teil. Er brachte zwar die Bevölkerung um, Männer, Frauen und Kinder, schonte aber den König und schonte gemästete Schafe und Rinder, die er Gott opfern wollte. Daraufhin zürnte ihm Gott und setzte ihn wegen Befehlsverweigerung ab. Samuel mußte Saul mitteilen: »Gehorsam sei besser als Opfer.« Es half Saul auch nicht mehr, daß er nachträglich Gottes Gebote befolgte und den König eigenhändig tötete.¹⁷

Erst wer sich diese Situation bewußt macht, sieht die Schwierigkeit, in der Augustin sich befand. Wie sollte ein Christ zu Kriegen stehen, wenn er las, daß Gott Kriege befahl, und zwar recht grausame, in denen ausdrücklich auch Frauen und Kinder nicht geschont werden sollten? Die Schwierigkeit vergrößerte sich für diesen gebildeten Christen des römischen Reiches weiterhin dadurch, daß er aus dem Alten Testament wußte, daß der militärische Erfolg auf Gottes Wirken zurückging. Aufgrund seiner historischen Kenntnisse war ihm jedoch klar, daß die größten militärischen Erfolge nicht die Israeliten, sondern die Römer hatten – und zwar in der Zeit, in der sie Gott – nach der Vorstellungswelt des Alten Testaments – nicht gehorsam waren. Wie war diese Tatsache mit den Vorstellungen des Alten Testaments zu vereinen,

¹⁶ 1 Samuel 8,6f.: *Displicuit sermo in oculis Samuelis, eo quod dixissent: Da nobis regem, ut iudicet nos. Et oravit Samuel ad Dominum. Dixit autem Dominus ad Samuelem: Audi vocem populi in omnibus quae loquuntur tibi: non enim te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos.*

¹⁷ 1 Samuel 15, bes. 15,22: *Et ait Samuel: Numquid vult Dominus holocausta et victimas, et non potius ut obediatur voci Domini? Melior est enim obedientia quam victimae: et auscultare magis quam offerre daipem arietum. Quoniam quasi peccatum ariolandi est, repugnare: et quasi scelus idololatriae, nolle acquiescere. Pro eo ergo quod abiecasti sermonem Domini, abiecit te Dominus, ne sis rex.*

denen zufolge eine militärisch erfolgreiche Expansion von Gott ausging?

2. Augustin

Selbstverständlich hätte die Möglichkeit bestanden, die alttestamentlichen Berichte vom Neuen Testament her zu revidieren. Es gibt ja genügend Stellen, in denen Jesus sagt: »Den Alten ist gesagt worden . . . Ich aber sage euch . . .«, Stellen, die sich oft auf ein menschlicheres, den Mitmenschen achtendes Verhalten beziehen.¹⁸ Das Erstaunliche, Bewundernswerte, vielleicht sogar Großartige ist, daß Augustin diesen Weg nicht gewählt hat.

So weist er darauf hin, daß weder Johannes der Täufer noch Jesus selber den Soldaten befahl, die Waffen abzulegen, den Militärdienst zu verlassen, keinen mehr zu verletzen oder zu töten.¹⁹ Augustin geht noch weiter. Er deutet Worte Jesus sogar in einer Weise, daß sie nicht mehr im Widerspruch zu den von Gott herbeigeführten Kriege stehen, von denen im Alten Testament berichtet wird. So behauptet Augustin, das Wort aus der Bergpredigt – »ich sage euch, ihr sollt nicht dem Übel widerstehen und wenn einer dich auf deine rechte Backe schlägt, biete ihm die linke dar« – sei nur in einem übertragenen Sinne zu verstehen. Diese Ermahnung beziehe sich nicht auf das leibliche Handeln, sondern auf die Gesinnung im Herzen: »Dort nämlich ist das heilige Lager der Tugend.«²⁰ Augustin tadelt nur die Soldaten, die sich bei ihrer Tätigkeit von Antrieben leiten lassen, die nicht in Gottes Geboten, sondern in ihren eigenen Anlagen begründet sind: »Die Begierde zu

¹⁸ Matthäus 5,21ff.

¹⁹ Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, 22,74, Migne, *Patrologia latina* 42, S. 447: *Alioquin Joannes, cum ad eum baptizandi milites venirent, dicentes, Et nos quid faciemus? responderet eis, Arma abjicite, militiam istam deserite; neminem percutite, vulnerate, prosternite. Sed quia sciebat eos, cum haec militando facerent, non esse homicidas, sed ministros legis . . . respondit eis: . . .*

²⁰ Ebd. 76, S. 448: *Si autem propterea putant non potuisse Deum bellum gerendum jubere, quia Dominus postea Jesus Christus, Ego, inquit, dico vobis, non resistere adversus malum; sed si quis te percusserit in maxillam tuam dextram, praebe illi et sinistram (Matthäus 5,39); Intelligent hanc praeparationem non esse in corpore, sed in corde: ibi est enim sanctum cubile virtutis, quae in illis quoque antiquis justis nostris patribus habitavit: sed eam rerum dispensa.*

schaden, die Grausamkeit der Rache, der unbefriedete und unbefriedbare Geist, die Wildheit des Widerstands, die Gier nach Herrschaft . . . dies sind die Verhaltensweisen, welche in Kriegen mit Recht getadelt werden.« Wenn Gott hingegen einen Krieg befiehlt, mußte der »gute Mensch« ihn ausführen.²¹ Da nach dem Satz von Paulus die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist, ist ein Krieg auch dann zu führen, wenn die Obrigkeit ihn anordnet.²²

Augustin geht weiter der Frage nach, aus welchem Grunde Gott Kriege führen läßt. Generell ist er der Überzeugung, daß Gott die Welt geschaffen hat und ihre Ordnung erhält. Im einzelnen weist er noch auf Kriege gegen die Menschen hin, die andere Götter verehren. Da in seiner Zeit die Kaiser bereits Christen waren, sind ihre Kriege gegen Heiden, auch wenn Gott sie nicht unmittelbar durch Propheten wie im Alten Testament befahl, ebenfalls von Gott gewollt. »Auch die christlichen Kaiser, die im vollen Vertrauen der Treue zu Christus handelten, erlangten über die gottlosen Feinde, die ihre Hoffnung auf die Bindung zu ihren Götzen und Dämonen setzten, einen glorreichen Sieg.«²³

Augustin trägt diese Überlegungen in Auseinandersetzung mit dem Manichäer Faustus vor. Seine Formulierungen setzen voraus, daß die Menschen, an die sich Augustin wendet, sich ihrerseits an Gott gebunden haben, und Gott als den Schöpfer und Erhalter der Welt akzeptieren. Schwieriger wird die Situation, wenn Augustin sich den Staaten zuwendet, deren Bürger keine gläubigen Juden und keine gläubigen Christen sind. Läßt sich auch an deren Kriegen nachweisen, daß einige von diesen von Gott unterstützt, andere hingegen von Gott verworfen werden? Ist möglicherweise sogar zu erkennen, welche Kriege der Ungläubigen Gott gutheißt? Und aus welchem Grunde?

²¹ Ebd. 74, S. 447: *Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, haec sunt quae in bellis jure culpantur; quae plerumque ut etiam jure puniantur, adversus violentiam resistentium, sive Deo, sive aliquo legitimo imperio jubente, gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis.*

²² Ebd. 75, S. 448: *Neque enim habet in eos quisquam ullam potestatem, nisi cui data fuerit desuper. Non est enim potestas nisi a Deo (Rom. 13,1), sive jubente, sive sinente. Cum ergo vir justus, si forte sub rege homine etiam sacrilego militet, recte poscit illo jubente bellare civicae pacis ordinem seroans; cui quod jubetur, vel non esse contra Dei praeceptum certum est, vel utrum sit, certum non est, ita ut fortasse reum regem faciat iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi.*

²³ Ebd. 76, S. 449: *Christiani quoque imperatores plenam gerentes fiduciam pietatis in Christo, de inimicis sacrilegis, qui spem suam in sacramentis idolorum daemonumque posuerant, gloriosissimam victoriam perceperunt.*

Augustin, der die alttestamentlichen Berichte in aller ihrer Härte stehen ließ und zur Grundlage seiner Überlegungen machte, kam zu einer für die heidnischen Römer überraschenden Fragestellung. Er ging nicht davon aus, daß eine Expansionspolitik auf das Handeln der Menschen zurückzuführen sei. Auch glaubte er nicht, daß Staaten wie Lebewesen weiterwüchsen. Er führte alles politische und somit auch alles militärische Geschehen im Sinne des Alten Testaments auf göttliches Handeln zurück. So wollte er – nach der Eroberung Roms durch die Westgoten, als die heidnisch gebliebenen Römer den Christen die Schuld an diesem Unglück gaben – wissen: War das römische Reich durch die heidnischen Götter oder war es durch den christlichen Gott erweitert worden? Daß ein Gott die Römer in den Kriegen siegen ließ und damit deren Reich erweitert haben mußte, war ihm, in der Tradition des Alten Testaments, selbstverständlich. Damit verschob Augustin von vornherein das Problem – und erschwerte sich seine eigene Argumentation. Denn das Gebot der Liebe bot jedem, der so fragt, keine Hilfe, um möglicherweise gegen den Krieg zu argumentieren. Nicht von den Menschen, sondern nur von Gott her war das Problem des Krieges zu lösen.

Nachdem Augustin so durch diese Ausgangsfrage die Diskussion um die Rechtfertigung eines Krieges auf den Boden des Alten Testaments gestellt hatte, blieb ihm nichts anderes übrig, als nachzuweisen, daß der christliche Gott es gewesen sein mußte, der die Herrschaft des heidnischen Roms über die Erde erweiterte. Er setzte sich dabei mit Fragen auseinander, die bisher nicht zur Diskussion gestanden hatten. Diese Fragen entnahm Augustin dem Alten Testament. Er widerlegte Behauptungen, die von den römischen Autoren so nie aufgestellt worden waren. Er suchte nämlich nachzuweisen, daß nicht die römischen Götter das Reich vergrößert hätten. Dabei argumentierte er folgendermaßen: Die Verehrung der römischen Götter durch die Bevölkerung war ohne Einfluß auf Krieg und Frieden. Die kleineren Götter waren seiner Überzeugung nach nicht mächtig genug, um Roms Reich auszudehnen. Diese kleineren Götter hielt Augustin für dämonische Wesen, und Dämonen konnten höchstens aufgrund einer Entscheidung Gottes ihre Kraft haben.²⁴ Selbst die Gottheit, die aus der Gruppe der

²⁴ Augustin, *De civitate Dei* 3,9 (wie Anm. 7) Bd. 1, S. 118: *Magnum beneficium est pax, sed Dei veri beneficium est, plerumque etiam sicut sol, sicut pluuia uitaeque alia subsidia super ingratos et nequam.* Ebd. 4,8, S. 173: *Haec autem paucissima ideo dixi, ut intelle-*

römischen Götter herausragte, Jupiter, war niemals so mächtig, daß sie es vermocht hätte, von sich aus das römische Reich zu vergrößern; denn auch diese Gottheit war ja von dem Gott, zu dem Augustin sich bekannte, abhängig.²⁵

Wenn das so war, wie Augustin darlegte, mußte er nun seinerseits beweisen, daß es anstelle der römischen Götter der christliche Gott war, der der Stadt Rom zur Weltherrschaft verholfen hatte. Dieser christliche Gott hat jedoch zu den Römern nicht durch Propheten gesprochen; er hat ihnen keine Befehle gegeben; er hat von ihnen nicht verlangt, Feldzüge zu beginnen und Gebiete zu unterwerfen; er hat ihnen nie versprochen, das Reich der Stadt Rom zu erweitern. Augustin wählte – in dieser Schwierigkeit – einen eigentümlichen Weg. Sein Ziel war und mußte sein, einen Zusammenhang zwischen den heidnischen Römern und dem Gott der Christen herzustellen. Um dies zu erreichen, führte er einen neuen Staatsbegriff ein, der sich von den Staatsvorstellungen der Antike, aber auch von denen des Alten Testaments deutlich unterschied.

Der Staat der Antike vereinigte zwei Personengruppen: eine Gruppe, die steuerte und lenkte, und eine andere Gruppe, die die Voraussetzungen für das Leben aller schuf, aber beherrscht wurde. Diese Vorstellungen hatte Plato zuerst recht breit ausgemalt. Er leitete sie wieder aus dem menschlichen Körper ab. Der beherrschende Teil war die Seele, die im Kopf beheimatet war. Sie lenkte die anderen Seelen, die in der Brust die Leidenschaften und die im Unterleib die Begierden hervorriefen. Begierden und Leidenschaften sorgten dafür, daß der Körper Nahrung aufnahm, sich verteidigte, erhalten blieb. Die Seele des Kopfes zügelte die anderen Seelen, so daß sie nicht nur an sich dachten, sondern den Körper insgesamt erhielten.²⁶

In vielen Varianten übernahmen die anderen griechischen und römischen Philosophien diese Grundkonzeption, und immer übertrugen

geretur nullo modo eos dicere audere ista numina imperium constituisse auxisse conseruasse Romanum, quae ita suis quaeque adhibebantur officiis, ut nihil uniuersum uni alicui crederetur.

²⁵ Ebd. 2,24, S. 97: *Quia, etsi aliquid in his rebus daemones possunt, tantum possunt, quantum secreto omnipotentis arbitrio permittuntur.* Ebd. 4,9, S. 173: *An imperii Romani amplitudo et diuturnitas loui fuerit adscribenda, quem summum deum cultores ipsius opinantur.*

²⁶ A. Nitschke: *Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter. Körper – Bewegung – Raum*, Stuttgart 1967, S. 38.

sie diese auf den Staat. Es gab eine führende Kraft, wie Cicero in Anlehnung an stoische Wissenschaftler formulierte.²⁷ Diese hatte lenkende Funktionen; entsprechend hatten einzelne Personen in einem Stadtstaat oder einem Reich die Führung zu übernehmen, um durch Gesetze, durch Beamte, mit Hilfe des Rechtes, für die Erhaltung des Staates zu sorgen, während andere, zu denen selbstverständlich auch die Sklaven gehörten, für die Produktion der Lebensmittel, für die Herstellung der Kleidung und somit für die materielle Existenz des Staates sorgten.

Der alttestamentliche »Staat«, wenn man dieses Wort dabei überhaupt verwenden darf, war im Unterschied hierzu durch den Willen Gottes zusammengehalten. Gott hatte seinem Volk versprochen, es zu schützen; Gott hatte ihm Land verschafft und Israel erweitert. Die Menschen dienten dem Staat, wenn sie Gottes Willen gehorchten. Dieser Staat unterschied sich also in einem entscheidenden Punkt von demjenigen, den die Griechen und Römer beschrieben: Er war nicht nur auf den Menschen bezogen, sondern die Menschen standen ihrerseits in Abhängigkeit von Gott.

Für Augustin war der Staat nun ebenfalls nicht nur auf die Menschen bezogen, sondern die Menschen hatten sich Gottes Willen zu unterwerfen. So scheint er der alttestamentlichen Konzeption zu folgen. Doch dieser Schein trügt. Augustin fragte im Zusammenhang mit seiner Staatslehre nicht nach einzelnen Geboten Gottes und nicht nach Forderungen, die Gott an die Menschen richtet. Hätte er das getan, wäre die Geschichte des römischen Imperiums, an dessen Politiker sich Gott nicht wandte, unverständlich geblieben. Er fragte vielmehr nach den Zuständen, in denen sich die Menschen befinden können. Mit dieser Frage wandte er sich gegen die antiken Vorstellungen von menschlicher Selbständigkeit.

Augustin unterschied zwei mögliche menschliche Zustände: Entweder, sagte er, achtete der Mensch nur auf sich, oder der Mensch war auf eine ihm überlegene Person hingeordnet. Im ersten Zustand folgte der Mensch seinen Leidenschaften – vielleicht in der Hoffnung, diese zu bändigen und zu lenken, doch diese Hoffnung trog. Die Leidenschaften – so jedenfalls war Augustins Erfahrung – machten den Menschen unruhig und trieben ihn unbeständig umher; sie waren nicht zu bän-

²⁷ Cicero, *De natura deorum* 2,29.

digen. Sie weckten vielmehr im Menschen den Wunsch nach Gewinn, Ruhm und Prunksucht; sie ließen ihn in seiner Sinnlichkeit verhaftet bleiben und auf seinen persönlichen Vorteil bedacht sein.²⁸ Augustin schilderte dabei, wenn er diesen Zustand beschrieb, den autarken Menschen der Antike, der aber nach seiner Überzeugung nicht über die Fähigkeit verfügte, die inneren Kräfte zu steuern und zu lenken.

Im zweiten Zustand – und das war das entscheidende Erlebnis von Augustins Konversion – verlor der Mensch seine Autarkie. Gott verfügte über ihn; er erfüllte ihn mit einer Liebe, die vor allem eine Liebe zu Gott war. Dieser Zustand war somit dadurch charakterisiert, daß der Mensch auf Gott und damit auf eine ihm unendlich überlegene Person hingeorde­net wurde. So geriet er in eine Ruhe, die er vordem nicht kannte. Die Leidenschaften hatten nun keine Gewalt mehr über ihn; er benötigte keinen Besitz und suchte keine Vorteile, und so schwand alles in ihm, was vorher Unruhe hervorrief.

Diesen zweiten Zustand beschrieb Augustin nach seiner Bekehrung in immer neuen Formulierungen. Augustin bezeichnete sich nach seiner Bekehrung als Knecht oder als Sklave Gottes. Alle Leidenschaften waren von Gott aus seinem Leib »herausgeworfen« worden. Er wurde von allen Sorgen und aller Sinnlichkeit »frei«. Hatten ihn bisher die sinnlichen Erfahrungen das Gefühl der Süße vermittelt, so galt diese Form der Süße ihm nun nichts mehr: »Wie süß wurde mir plötzlich, all die Süßigkeiten des Nichtigen zu entbehren!« Gott in der Person von Jesus war es, der diesen Zustand herbeiführte: »Du warfst nämlich diese Süßigkeiten aus mir heraus, du wahre und höchste Süße! Du warfst sie heraus und du betratest an ihrer Stelle mich, süßer als jede Begierde, freilich nicht in Fleisch und Blut; leuchtender als jedes Licht, aber innerlicher als jedes Geheimnis, erhabener als jede Ehre . . . So war

²⁸ Augustin, *Confessiones* 1,10: *Non enim meliora eligens eram inobediens, sed amore ludendi, amans in certaminibus superbas victorias, et scalpi aures meas falsis fabellis, quo prurirent ardentius, eadem curiositate magis magisque per oculus periculosa emicante in spectacula, ludosque majorum.* 2,2: *Sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis, et scatebra pubertatis, et obnubilabant atque obfuscabant cor meum, ut non discerneret serenity dilectionis, a caligine libidinis, utrumque in confuso aestuabat, et rapiebat imbecillum aetatem per abrupta cupiditatum, atque mersabat gurgite flagitiorum. Invaluerat super me ira tua, et nesciebam. Obsurdueram stridore catenae mortalitatis meae, poena superbiae animae meae, et ibam longius a te et sinebas; et jactabar, et effundebar, et diffluebam, et ebulliebam per fornicationes meas, et tacebas.* Zu den entgegengesetzten Willen s. ebd. 8,10. – Zu der Frage, in welcher Form diese Menschen leben, s. Schilling (wie Anm. 3) S. 34ff.; zu ihrer Staatsordnung ebd. S. 26.

mein Geist frei von den quälenden Sorgen des Begehrens, des Erwerbens, des Herumziehens und des Getriebenwerdens.«²⁹ Dieser zweite Zustand nun konnte Vorstufen haben. Die Menschen vermochten schon etwas auf ihre Autarkie zu verzichten, etwas frei von ihren Begierden zu sein. Daraus zieht Augustin Konsequenzen für seine Staatslehre.

Augustin geht, darauf aufbauend, nur davon aus, welche Bedeutung die Bevölkerung eines Staates jeweils den eigenen Personen beimißt; denn, so sagt er, es gibt Staaten, deren Bürger alles für sich fordern, und andere Staaten, deren Bürger wenigstens einen Teil ihrer Selbstbezogenheit aufgegeben haben. Sie waren gewissermaßen von sich aus auf dem Wege zur Abhängigkeit von Gott, und dieses Verhalten konnte Gott belohnen. War es in einem Staat anzutreffen, so war Gott bereit, den Menschen dieses Staates eine erfolgreiche Expansionspolitik zu gestatten. So »sehen wir somit, welche Eigenschaften Gott schätzte und aus welchem Grunde der wahre Gott bereit war, zur Vermehrung des Reiches seine Unterstützung zu geben«³⁰. Diese Überlegungen werden nun auf die römische Geschichte übertragen.

Solange noch die Herrschsucht das Handeln der römischen Könige bestimmte, konnte Rom, meint Augustin, trotz einzelner Gewinne das Reich nur in einem gewissen Umfang ausdehnen.³¹ Sobald die Haltung

²⁹ Augustin, *Confessiones* 8,12, vgl. Nitschke 1962, S. 42f.; *Confessiones* 9,1; sehr klar heißt es ebd. 10,6,9: *Non ego sum, sed ipse me fecit. Confessiones* 9,1: *Sed ubi erat tam annoso tempore, et de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem cervicem leni jugo tuo et humeros levi sarcinae tuae, Christe Jesu, adjutor meus, redemptor meus? Quam suave mihi subito factum est, carere suavitatibus nugarum! et quas amittere metus fuerat, jam dimittere gaudium erat. Ejiciebas enim eas a me, vera tu et summa suavitas: ejiciebas, et intrabas pro eis omni voluptate dulcior, sed non carni et sanguini; omni luce clarior, sed omni secreto interior; omni honore sublimior, sed non sublimibus in se . . . Jam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi, et acquirendi, et volutandi, atque scalpendi scabiem libidinum.* Vgl. E. Gilson: *Die christliche Freiheit*, in: Andresen S. 417ff.

³⁰ Augustin, ebd. 5,12, S. 232: *Proinde uideamus, quos Romanorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est, in cuius potestate sunt etiam regna terrena. Quod autem ut absolutius disserere possemus, ad hoc pertinentem etiam superiorem librum conscripsimus, quod in hac re potestas nulla sit eorum deorum, quos etiam rebus nugatoriis colendos putarunt, et praesentis uoluminis partes superiores, quas huc usque perduximus, de fati quaestione tollenda, ne quisquam, cui iam persuasam esset non illorum deorum cultu Romanum imperium propagatum adque seruatum, nescio cui fato potius id tribueret quam Dei summi potentissimae uoluntati.*

³¹ Augustin, *De civitate* 3,14 (wie Anm. 24) S. 128: *Libido ista dominandi magnis malis agit et conterit humanum genus. Hac libidine Roma tunc uicta Albam se uicisse triumphabat et sui sceleris laudem gloriam nominabat.* Ebd. 3,15, S. 133: *Haec fuit Romanorum*

der Römer sich jedoch änderte, sie gewissermaßen in die Vorstufe des zweiten Zustands gerieten, trat an die Stelle des Wunsches nach Herrschaft der Wunsch, Ruhm zu erwerben. Diese neue Begierde wurde so mächtig in den Römern, daß sie alle übrigen Begierden unwirksam werden ließ: »Diesen Ruhm liebten die Römer brennend. Seinetwegen wollten sie leben; für ihn scheuten sie sich nicht zu sterben.«³² Selbstverständlich war dieser Wunsch nach Ruhm in den Augen Augustins immer noch ein Zeichen dafür, daß die Römer im ersten Zustand verharrten und sich also nicht in Abhängigkeit von Gott befanden. Doch bewirkte er »Wunderbares«; denn er ließ – das war Augustin wichtig – keine anderen »Begierden« in den Römern aufkommen: »Für diesen einen Fehler unterdrückten sie, gewissermaßen aus Liebe zum Ruhm, den Wunsch nach Geld und viele andere Fehler.«³³

In ähnlicher Weise interpretierte Augustin die Vaterlandsliebe der Römer. Da sie bereit waren, für das Vaterland zu sterben, folgerte Augustin, daß es den Römern nicht um ihre eigene Person gegangen sei. Sie wünschten eher, sich selbst zu überwinden. Das stand nun wieder seiner Forderung nahe, daß der Mensch von sich abzusehen habe: »Sie sorgten, ihren Ruhm zu erlangen für das Vaterland. Indem sie Ruhm suchten, scheuten sie nicht, das Heil des Vaterlands ihrem persönlichen Heil vorzuziehen.«³⁴

Auch die Gerechtigkeit, von der die Römer sprachen, deutete Augustin in diesem Sinn. Er schätzte an den Römern besonders, daß sie »als die Vertreter des Weltstaates . . . nur das als Recht gelten lassen, was aus der Quelle der Gerechtigkeit geflossen ist«. Sie nannten »auch das falsch, was die Leute mit verwirrtem Rechtsempfinden Recht zu nennen pflegten und was dem Mächtigeren nützt.«³⁵ Diese Gerechtigkeit

uita sub regibus laudabili tempore illius rei publicae usque ad expulsionem Tarquinius Superbi per ducentos ferme et quadraginta et tres annos, cum illae omnes uictoriae tam multo sanguine et tantis emtae calamitatibus uix illud imperium intra uiginti ab Urbe milia dilatauerint; quantum spatium absit ut saltem alicuius Getulae ciuitatis nunc territorio comparetur.

³² Ebd. 5,12, S. 233: *Ista ergo laudis auuiditas et cupido gloriae multa illa miranda fecit, laudabilia scilicet adque gloriosa, secundum hominum existimationem.*

³³ Ebd. 5,12, S. 232: *Hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc uiuere uoluerunt, pro hac emori non dubitauerunt; ceteras cupiditates huius unius ingenti cupiditate presserunt.* Ebd. S. 239: *Pro isto uno uitio, id est amore laudis pecuniae cupiditatem et multa alia uitia comprimentes.* In dieser Beurteilung der Römer s. Schilling (wie Anm. 3) S. 42f.

³⁴ Augustin, ebd. 5,13, S. 238f.: *Qui causa honoris laudis et gloriae consuluerunt patriae, in qua ipsam gloriam requirebant, salutemque eius saluti suae praeponere non dubitauerunt.* Vgl. auch das Urteil ebd.: *Melius saltem cupiditate humanae laudis et gloriae non quidem iam sancti, sed minus turpes sunt.*

³⁵ 4,4,14; 5,14ff.; 19,21.

forderte wieder eine Überwindung des Egoismus und gehörte somit zu den von Augustin als Vorstufe zur Abhängigkeit von Gott anerkannten Eigenschaften.

Augustin konnte nun aus seiner Konzeption ableiten, daß Gott auch bei den Kriegen der Ungläubigen mitwirkt und denjenigen, die es verdienen, den Sieg zuerteilt. Sie bekannten sich zwar nicht zu Gott, sie bekamen von Gott keine Befehle, den Krieg auszuführen, doch sie wurden von Gott mit einem Sieg belohnt, konnten Kriegserfolge als Gottes Geschenke erhalten, weil sie – wenigstens ansatzweise – sich von ihrer eigenen Person abwandten.

Dies konnten sie übrigens in doppelter Weise tun: Sie konnten auf Vorteile verzichten und um des Rechtes willen zum Beispiel Krieg führen. Sie konnten es auch ohne Leidenschaften tun, nicht zornig, nicht wild und nicht grausam.³⁶ Auch dann gaben sie nicht mehr ihren persönlichen Antrieben nach. Dieser zweite Gesichtspunkt war für Augustin ein Anlaß, die Tätigkeit der Soldaten zu rechtfertigen. Sie gehorchten ja einem Befehl und handelten insofern schon nicht eigennützig. Wenn sie dann beim Kampf nicht grausam vorgingen oder sich von anderen Leidenschaften überwältigen ließen, dann war gegen ihr Handeln nichts einzuwenden.³⁷

Im Grunde war Augustin bei seiner Beurteilung des Krieges nicht so sehr an der Frage von Recht und Unrecht interessiert. Ihn beschäftigten die am Krieg beteiligten Personen, und zwar die Personen, die zur Regierung gehörten, und die Personen, die auf Befehl einer Regierung handelten. Befanden sich diese Personen in Abhängigkeit von Gott –

³⁶ Siehe oben Anm. 8 und 21.

³⁷ Siehe oben Anm. 2; vgl. Gratian, Decret, C. 23, q. 2, c. 2, Friedberg (wie Anm. 8) Bd. 1, S. 894f. (Augustin, Liber questionum 6,9–10): *Iusta autem bella solent diffinire, que ulciscuntur iniurias, sic gens et ciuitas, petenda est, que uel uindicare neglexerit quod a suis inprobe factum est, uel reddere quod per iniurias ablatum est.* Augustin, De ciuitate 4,15 (wie Anm. 24) S. 182: *Proinde belligerare et perdomitis gentibus dilatare regnum malis uidetur felicitas, bonis necessitas. Sed quia peius esset, ut iniuriosi iustioribus dominarentur, ideo non incongrue dicitur etiam ista felicitas. Sed procul dubio felicitas maior est uicinum bonum habere concordem quam uicinum malum subiugare bellantem. Mala uota sunt optare habere quem oderis uel quem timeas, ut possit esse quem uincas. Si ergo iusta gerendo bella, non inopia, non iniqua, Romani imperium tam magnum acquirere potuerunt, numquid tamquam aliqua dea colenda est eis etiam iniquitas aliena? Multum enim ad istam latitudinem imperii eam cooperatum uidemus, quae faciebat iniuriosus, ut essent cum quibus iusta bella gerentur et augetur imperium.* Ebd. 3,10, S. 120: *Sed plane pro tantis bellis susceptis et gestis iusta defensio Romanorum est, quod inruentibus sibi inopportune inimicis resistere cogebat non auuiditas adipiscendae laudis humanae, sed necessitas tuendae salutis et libertatis.*

etwa wenn sie Gottes Befehlen, einen Krieg zu beginnen, gehorchten –, dann gab es sowieso keine Schwierigkeiten. Führten sie Kriege, ohne daß Gott dieses anordnete, dann sollten sie diese Kriege planen und verwirklichen, ohne für sich Vorteile zu suchen und ohne ihren Leidenschaften nachzugeben. So kommt es Augustin nicht so sehr darauf an, ob unter juristischen Gesichtspunkten ein Krieg ein Verteidigungskrieg oder Angriffskrieg ist. Ihm geht es darum, wie die an diesem Krieg beteiligten Personen sich während des Krieges verhalten. Seine ganze Argumentation ist auf die Personen und nicht auf den Staat und schon gar nicht auf das Recht bezogen.

Bereits aus der Darstellung ging hervor, daß hinter Augustins Argumentation ein besonderes Verständnis von der Eigenart der menschlichen Person liegt. Auf diesem Verständnis beruhen seine Überlegungen. Dieses Verständnis nun basiert auf einer eigenen Wahrnehmungsweise. Im Unterschied zu den meisten antiken Autoren sieht er im Menschen nicht ein Wesen, das von Trieben und Leidenschaften zum Handeln gebracht werden kann und durch seinen Verstand zu lenken ist. Er nimmt den Menschen anders wahr. Der Mensch steht für ihn von vornherein in Bezug zu einer Gestalt seiner Umgebung: zu Gott. Diese Gestalt versetzt den Menschen in unterschiedliche Zustände. Sie kann den Menschen sich selbst überlassen. Dann folgt er den Leidenschaften und seinem Verstand, die die Leidenschaften zu zügeln versuchen. Diese Gestalt kann den Menschen jedoch auch dazu veranlassen, sich von seinen eigenen Antrieben abzuwenden. Sie kann ihn schließlich ganz von sich, das heißt von Gott, abhängig werden lassen.³⁸

Was ein Mensch ist, entscheidet somit eine Gestalt, die außerhalb von ihm da ist und auf den Menschen einwirkt. Diese neue Sicht der Wirklichkeit begegnet uns im vierten und fünften Jahrhundert in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen. Wir treffen sie auch bei Naturwissenschaftlern an. So gehört Johannes Philoponos zu den Personen,

³⁸ Zur Wirkung von Augustins Lehre vom gerechten Krieg s. A. Nitschke: Die Reden des Logotheten Bartholomäus von Capua (= QFIAB, Bd. 35), Tübingen 1955. Die wichtigsten Texte Augustins hat Gratian zusammengestellt: C. 23, q. 1, c. 3ff.; Friedberg (wie Anm. 8) Bd. 1, S. 892ff.; zu den von Augustin anerkannten Kriegsgründen kann auch die Rache für Unrecht, also eine Bestrafung von »Sündern« gehören. Da wir uns nur mit der Expansionspolitik beschäftigt haben, sind wir nicht auf die Kriegsgründe eingegangen, die Augustin beim Kampf gegen Ketzer innerhalb des eigenen Staatsterritoriums gelten läßt; dazu s. Erdmann S. 6ff. Zum Frieden als Ziel jeder Gemeinschaft s. Schilling (wie Anm. 3) S. 64ff.

die auch für leblose Dinge behaupten, daß sie ihre Eigenart von anderen erhielten. Ein Stein etwa bekommt eine grüne Farbe, wenn Licht durch ein grünes Glas auf ihn fällt. Licht und Glas verleihen somit dem Stein etwas von seiner Eigenart.³⁹ Wir erleben, worauf hier nur ganz kurz hingewiesen werden kann, diese Veränderung der Wahrnehmungsweise somit nicht nur im religiösen Bereich. Sie tritt in jenen Jahrhunderten bei einzelnen Personen in recht unterschiedlichen Zusammenhängen auf. Immer geht es dabei darum, daß ein überlegenes Wesen andere in besondere Zustände versetzt, und diese Zustände charakterisieren dann die anderen Wesen, die grüne Farbe charakterisiert den besonderen Stein, der Verzicht auf eigene Ansprüche den von Gott auserwählten Christen.

Wir hatten bisher Augustins Stellung zum Krieg so dargestellt, als ob Augustin, von den Erzählungen des Alten Testaments beeindruckt, diese zur Grundlage seiner Argumentation machte. Wir müssen uns korrigieren. Es ist die Wahrnehmungsweise Augustins, nach der jedes Wesen durch andere Wesen verändert wird, die ihn bevorzugt auf das Alte Testament achten ließ. Denn im Alten Testament, was Augustins Wahrnehmungsweise entsprach, verändert Gott handelnd – durch die von ihm befohlenen Kriege – das Geschehen. Augustin macht dann freilich seine eigene Erfahrung von der Veränderung, die Gott bewirken kann, zur Grundlage seiner Interpretation. Gott veränderte sein Verhalten. So dürfen die Menschen Krieg führen, deren Verhalten auf einen durch Gott herbeigeführten Wandel deutet. Es ist somit die Wahrnehmungsweise Augustins – und nicht der Text des Alten Testaments –, aus der sich Augustins Stellung zum Krieg erklärt.

Aufgrund dieser Beobachtung wird auch deutlich, daß die christliche Lehre recht unterschiedlich ausgelegt werden kann. Wer im Menschen nur ein Wesen sieht, das selbst entscheiden kann, wie es handeln möchte, der mag im Alten und Neuen Testament nach Geboten suchen, die ihm einen Krieg gestatten oder verbieten. Wer hingegen wie Augustin den Menschen unter der ständigen Einwirkung Gottes wahrnimmt, wird fragen, welche der von Gott ausgehenden Einwirkungen die Menschen verändert, wobei es nicht so wichtig ist, ob sie Krieg führen oder keinen Krieg führen. Die Stellungnahme der Christen zur Frage des Krieges hängt so nicht mit einer genaueren oder mit einer

³⁹ Nitschke 1989, S. 142ff.

nicht so angemessenen Exegese des Alten und Neuen Testaments zusammen. Sie wird vielmehr durch einen Wandel der Wahrnehmungsweise bedingt.

3. Gregor der Große

Nach Augustin nahm innerhalb der lateinischen Christenheit erst wieder Gregor der Große ausführlich zu den Fragen einer militärischen Expansionspolitik Stellung. Gregor sah den Krieg, wie in der Antike üblich, als ein Mittel, sich zu verteidigen.⁴⁰ Freilich, von vornherein wird Gott als ein in der Politik und im Krieg handelnder Gott verstanden. Gott selbst hatte die christlichen Reiche abzuschirmen und sie vor den ungläubigen Stämmen »durch die Weite seines Armes zu verteidigen.«⁴¹ Dementsprechend legte er es den Politikern nahe, »gegen den Angriff der barbarischen Grausamkeit die Hilfe des überirdischen Schutzes« anzuflehen.⁴²

Im Unterschied zu Augustin interessierte sich Gregor allerdings von vornherein stärker für die Ausbreitung des christlichen Glaubens. So schrieb er einem König, dieser solle seine Untertanen für den christlichen Glauben gewinnen: »Eile, den christlichen Glauben in den Völkern, die dir untertan sind, auszubreiten. Vervielfältige den Eifer deiner Rechtschaffenheit, indem du sie bekehrst. Verfolge die Kulte der Götzen, vernichte die Häuser der Heiden, baue die Sitten der Untertanen in großer Reinheit des Lebens auf, indem du sie ermahnst, schreckst, ihnen schmeichelst, sie lenkst und ihnen Beispiele eines guten Werkes zeigst.«⁴³ Hier wird nun nicht davon gesprochen, daß durch die Men-

⁴⁰ Gregorii registrum 5,37 MG. Epp. 1, S. 321 (an Kaiser Mauritius): *Pie veraciterque considerans neminem recte posse terrena regere, nisi noverit divina tractare, pacemque reipublicae ex universalis ecclesiae pace pendere.* Ebd. 7,6, S. 449 (an denselben): *Omnipotens Deus, qui pietatem vestram pacis ecclesiasticas fecit esse custodem.* Ebd. 6,16, S. 396 (an denselben): *Et hic devictis hostibus pacatae vos reipublicae imperare et cum sanctis suis in aeterna faciat vita regnare.*

⁴¹ Ebd. 8,4, MG. Epp. 2, S. 8 (an Königin Brunhilde): *Omnipotens Deus sua vos protectione custodiat atque a perfidis gentibus regnum vestrum sui extensione brachii defendat.*

⁴² Ebd. 11,31, S. 310 (an die Bischöfe Siziliens): *Contra barbaricae crudelitatis incursus supernae protectionis auxilium imploretis.*

⁴³ Ebd. 11,37, MG. Epp. 2, S. 308f. (an König Ethelbert vom 22.6.601): *Et ideo, gloriose fili, eam quam accepisti divinitus gratiam, sollicita mente custodi, christianam fidem*

schon hindurch Gott wirkt. Es ist auch nicht davon die Rede, daß die Menschen, die so handeln, sich in einem Zustand befinden sollen, in dem sie ganz von Gott abhängig sind. Gott kommt in einem anderen Zusammenhang in diese Überlegungen hinein. Er ist derjenige, der für diese Werke den so Tätigen belohnt: Dafür sollte ihm Gott »im Himmel« vergelten, dessen »Namen und Bekenntnis« der Herrscher »auf Erden verbreitet« hatte.⁴⁴

Freilich, der Gedanke, daß Gott bei diesen Auseinandersetzungen diejenigen, die für ihn eintreten, auch stärkt und so selber mitwirkt, taucht auch gelegentlich auf. So hat er dem Exarchen in Afrika einmal geschrieben, er solle sich auch um die Mission bei Nachbarstämmen kümmern: »Wir bitten den Herrn, unseren Erlöser, der Eure Hoheit zum Trost des heiligen Staates huldvoll schützen und Euch zur Verbreitung seines Namens in benachbarten Stämmen mehr und mehr durch die Stärke seines Armes kräftigen möge.«⁴⁵ Dies wird nun doch schon recht deutlich auf den Krieg bezogen. So schreibt Gregor durchaus zustimmend an denselben Exarchen: »Es wird gesagt, daß Ihr häufig Kriege wünscht – nicht aus Sehnsucht, Blut zu vergießen, sondern –, um den Staat auszudehnen, in dem, wie wir sehen, Gott verehrt wird, damit der Name Christi durch die Predigt des Glaubens überall unter den unterworfenen Stämmen verbreitet wird.«⁴⁶ Hier wird eine expansive Außenpolitik gebilligt und gleichzeitig bereits eine christliche Begründung mitgegeben. Zwar heißt es noch nicht: Man soll fremde Gebiete erobern, um dort Mission zu treiben. Doch es wird gerühmt, daß einer so gehandelt hat. Damit ist man von der anderen Forderung nicht mehr so sehr weit entfernt.

in populis tibi subditis extendere festina, zelum rectitudini tuae in eorum conversione multiplicata, idolorum cultus insequere, fanorum aedificia exerte, subditorum mores in magna vitae munditia, exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo et boni operis exempla monstrando aedifica, ut illum retributorem invenias in caelo, cuius nomen atque cognitionem dilataveris in terra. Vgl. Beda, *Historia Ecclesiastica* 1,32, hrsg. v. C. Plummer (1961), S. 68.

⁴⁴ Siehe Anm. 38.

⁴⁵ Gregorii registrum 1,73, S. 94 (an Gennadius, den Exarchen von Afrika im August 591): *Petimus dominum salvatoremque nostrum, qui eminentiam vestram pro solatio sanctae rei publicae misericorditer protegat et ad dilatandum per finitimas gentes nomen eius magis magisque brachii sui firmitate confortet.* Ebd. 4,25, S. 260: *Scripserunt etenim mihi, quod eo pacto cum Barbaricinis facere pacem disponitis, ut eosdem Barbaricinos ad Christi servitium adducatis.*

⁴⁶ Ebd. 1,73, S. 93 (an denselben): *Quae et bella vos frequenter appetere non desiderio fundendi sanguinis, sed dilatandae causa rei publicae, in qua Deum coli conspicimus, loquitur, quatenus Christi nomen persubditas gentes fidei praedicatione circumquaque discurrat.*

Die Forderung, die Gregor stellt, hängt nun wieder mit der Reaktion Gottes auf die Mission zusammen. Für sich selber fürchtet Gregor, daß er, wenn er beim Jüngsten Gericht vor Gott treten muß, nicht auf missionarische Erfolge verweisen kann. So schreibt er an den Westgotenkönig Rekkared: »Was werde ich bei jenem schreckenerregenden Gericht dem kommenden Richter sagen, wenn ich dann dort leer eintreffe, wo deine Hoheit hinter sich Scharen von Gläubigen heranzuführt, die sie jetzt zur Gnade des wahren Glaubens durch die eifrige und ständige Predigt brachte?«⁴⁷

Es läßt sich nicht leugnen, daß Gregor in seiner Sprache oft Gott beinahe schon zu einem an Kriegen beteiligten Herrscher werden läßt. So bat Gregor Gott, dieser möchte den Arm eines Herrschers »tapfer« machen, »um Feinde zu unterdrücken«⁴⁸ Er meinte, daß der allmächtige Gott das Reich der Perser »durch die Kraft« der Soldaten unterworfen habe.⁴⁹ Gott verlieh somit Tapferkeit und Kraft, beides Voraussetzungen für militärische Siege. Die Sprache klingt auch sonst recht kriegerisch. So hofft der Papst für christliche Heere, »daß der allmächtige Gott die barbarischen Nationen unter ihre Füße wirft«⁵⁰. Gott ließ seiner Meinung nach den Herrscher im Krieg gegen Feinde »durch das Licht von Siegen leuchten«⁵¹, oder: Gott machte den Herrscher feindlichen Stämmen gegenüber zum Sieger; er erhöhte ihn gegen seine Gegner; er sollte auch Siege über alle Stämme »durch die Hilfe seiner Majestät vermehren«⁵².

⁴⁷ Ebd. 9,228, S. 222 (an König Rekkared): *Quid itaque ego in illo tremendo examine iudici venienti dicturus sum, si tunc illuc vacuus venero, ubi tua excellentia greges post se fidelium ducit, quos modo ad verae fidei gratiam per studiosam et continuam praedicationem traxit?* Ähnlich 11,37; Beda 1,32, S. 68. Zu Gregors Mission in England s. K. S. Latourette: *A History of the Expansion of Christianity*, Bd. 2, New York 1938, S. 62ff.

⁴⁸ Gregorii registrum 1,72, S. 93 (an Gennadius): *Persolventes praetera paternae caritatis affectum dominum petimus, qui brachium vestrum ad comprimendos hostes forte efficiat, et mentem eius fidei zelo velut mucronem gladii vibrantis exacuat.*

⁴⁹ Ebd. 3,64, S. 225 (an den Arzt Theodoros): *Quod si ideo serenissimus dominus noster fecit, quia fortasse multi milites convertebantur et exercitus decrescebat, numquid per virtutem militum subiugavit omnipotens Deus imperium Persarum?*

⁵⁰ Ebd. 3,61, MG. Epp. 1, S. 22 (an Kaiser Mauritius): *Quia tunc magis dominorum exercitus contra hostes crescit, quando Dei exercitus ad orationem creverit.* Ebd. 7,5, S. 448 (an Cyriacos, den Bischof von Konstantinopel): *ut omnipotens Deus eorum pedibus barbaras nationes subiciat.*

⁵¹ Ebd. 1,72, S. 92 (an Gennadius): *Sicut excellentiam vestram hostilibus bellis in hac vita Dominus victoriarum fecit luce fulgere, ita oportet eam inimicis ecclesiae eius omni vivacitate mentis et corporis obviare.*

⁵² Ebd. 11,49, MG. Epp. 2, S. 322 (an Königin Brunhilde): *Vos itaque si eminere*

Wenn wir uns den kriegerisch klingenden Wendungen Gregors nähern wollen, müssen wir noch genauer auf die Mission zu sprechen kommen, die ja offensichtlich in Zusammenhang mit seinen kriegsbezogenen Formulierungen von Bedeutung ist. Wir wollen dabei erst einmal den Bezug zu militärischen Ereignissen beiseite lassen und fragen, wie Gregor überhaupt die Stellung eines Christen zur Mission beschreibt.

Gregor rechnet wie Augustin damit, daß Gott in seinem Inneren wirkt. Gottes Wirken ist für ihn wie für Augustin erfahrbar. Doch im Unterschied zu Augustin beseitigt Gott, wenn er in den Menschen wirkt, nicht mehr dessen Leidenschaften, seine Eitelkeit, seine innere Unruhe und seinen Zweifel. Er vermittelt auch nicht nur eine Erfahrung der Süße, die zusammen mit der Ruhe den Menschen im Inneren erfüllt. Er bringt eher eine »Erweiterung«⁵³ und versetzt den Menschen

adversantibus gentibus vultis, si eis auctore Deo victrices existere festinatis, eiusdem omnipotentis Domini cum timore praecepta suscipite, ut ipse pro vobis contra adversarios vestros pugnare dignetur. Ebd., 11,51, S. 324 (an König Chlotar): Ut tanto vos omnipotens Deus noster contra adversarios vestros exaltet, quanto in suis vos mandatis zelum habere et pro animarum salute, quae huius sceleris fuerant gladio periturae, viderit cogitare. Ebd. 5,30, MG. Epp. 1, S. 310 (an Kaiser Mauritius): Pro qua re lacrimabili omnes prece deprecimur, ut omnipotens Deus, qui clementiae vestrae ad hoc corda compunxit, incolume in amoris sui constantia dominorum servet imperium et victorias eorum in cunctis gentibus auxilio suae maiestatis extendat.

⁵³ Diese Vorstellung wird – unter Bezugnahme auf Gregor – von Bonifaz V. und Honorius I. übernommen: Migne, PL 80, S. 439 (an Ethelberg, König Edwins Frau): *Ab idolorum etiam cultu, seu fanorum auguriorumque illecebris se diligenter abstineat, et ita in amore Redemptoris sui immutata devotione persistens invigilet, ut ad dilatandam Christianam fidem incessabiliter non desistat operam commodare. Beda 2,11, S. 105; ähnlich 2,8, S. 96. – Migne, PL 80, S. 437 (an König Edwin): Ejus ergo bonitatis misericordia, totius creaturae suae dilatandae subsidiis, etiam in extremitate terrae positarum gentium corda frigida, sancti Spiritus fervore in sui quoque agnitione mirabiliter est dignata succendere. Beda 2,10, S. 101. – Ebd. S. 476 (an König Edwin am 11.6.634): Praedicatoris igitur vestri domini mei apostolicae memoriae Gregorii lectione frequenter occupari, prae oculis affectum doctrinae ipsius, quem pro vestris animabus libenter exercuit, habetote, quatenus ejus oratio et regnum vestrum populumque augeat, et vos omnipotenti Deo inreprehensibiles representet. Vgl. Beda 2,17, S. 119. – Ebd. S. 477 (an Erzbischof Honorius am 4.6.634): Et ad augmentum Ecclesiae suae potiora per vos suscitet incrementa, ut fide et opere in timore Dei et charitate vestra acquisitio decessorumque vestrorum, quae per Domini Gregorii exordium pullulat, convalescendo amplius extendatur. Vgl. Beda 2,18, S. 121. – Gregor, *Moralium* lib. 29,17,31, Migne, PL 76, S. 493: *Latitudo namque bonorum interiorum nequaquam comprehenditur, nisi caute consideretur. Nam plerumque eos exterius inopia humiliat, poenae cruciatus augustat; sed tamen inter haec semper interior fortitudo se usque ad speranda coelestia dilatat. Und ähnlich ebd. S. 493: Tunc itaque haec terra, id est sanctorum conscientia, dilatatur, cum mundi hujus adversitatibus exterius premitur. Nam cum a praesentis vitae securitate repellitur, intus ad se impingitur, ut ad speranda superna tendatur.**

in einen Zustand der Aktivität. Allerdings in seiner Beziehung zur Aktivität bleibt Gregor ambivalent.

Gregor geht es am Anfang wie Augustin darum, sich Gott zuzuwenden: »Nachdem eine Schar von Dämonen von mir vertrieben worden war, wollte ich vergessen, was ich wußte, und nur zu den Füßen des Heilandes ruhen.«⁵⁴ Das Sehen gilt ihm mehr als das Produzieren: »Die Schönheit des betrachtenden Lebens liebte ich, die zwar in ihrer Ruhe weniger hervorbringt, das Licht jedoch genauer zu erkennen vermag.«⁵⁵ Aus dieser Grundhaltung heraus war ihm die Übernahme des päpstlichen Pontifikats eine Belastung: »Unter dem Vorwand, ein Bistum übernehmen zu sollen, bin ich in die Welt zurückgeführt worden, wobei ich mich so vieler irdischer Sorgen zu widmen habe wie – meiner Erinnerung nach – nicht einmal früher als Laie.«⁵⁶

Die Betrachtung Gottes jedoch veränderte den inneren Zustand eines Menschen und somit auch Gregors Einstellung zur Aktivität. Wenn der Durst, Gott zu sehen, meint Gregor, die Christen verzehrt, dann »entstehen im Inneren Flüsse, die später nach außen strömen«.⁵⁷

– F. Lieblang: Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien (= Freiburger theologische Studien, Bd. 37), Freiburg i. Br. 1934, belegt ausführlich die verschiedenen Stufen der Kontemplation (S. 107ff.), bespricht die Bilder, die nach Gregors Meinung der Christ sehen konnte (S. 145ff.), doch auf den Unterschied zu früheren Erfahrungen – etwa Athanasius' Schilderungen in der Antonius-Vita (Nitschke 1962, S. 29ff.) oder auf spätere Zeugnisse, etwa auf angelsächsische Berichte (→ S. 267ff.) – geht er nicht ein. So werden die epochenspezifischen Züge von Gregors Erfahrung nicht deutlich. Der Begriff der Erweiterung wird in diesen Zusammenhängen von Gregor gern verwandt, weitere Zeugnisse bei Lieblang S. 127, 165. – Die Untersuchung von Westhoff beschränkt sich auf eine Darstellung der sieben Gaben des Heiligen Geistes – Gottesfurcht, Pietät, Wissenschaft, Stärke, Rat, Verstand, Weisheit – und geht auf die von uns untersuchten Zusammenhänge nicht ein (F. Westhoff: Die Lehre Gregors des Großen über die Gaben des Heiligen Geistes, Hilstrup 1940, S. 60ff.). Hingegen findet sich eine allerdings sehr knappe Charakterisierung der Wirkungen des Heiligen Geistes auf das aktive Leben bei Gerard G. Carluccio: The seven steps to spiritual perfection according to St. Gregory the Great (= Universitas Catholica Ottaviensis, Ser. Theol. 3), Ottawa 1949, S. 189 ff.

⁵⁴ Gregorii registrum 1,3ff.; MG. Epp. 1, S. 4ff.; Nitschke 1962, S. 53ff.; Lieblang (wie Anm. 53) S. 160ff. Zum Vergleich zwischen dem aktiven und kontemplativen Leben allgemein s. K. S. Frank: Actio und Contemplatio bei Gregor dem Großen, in: Trierer Theologische Zeitschrift 78 (1968) S. 283ff.

⁵⁵ Siehe Gregorii registrum 1,5, S. 6.

⁵⁶ Ebd. 1,5, S. 5.

⁵⁷ Gregor, Moraliū lib. 30,2,8, Migne, PL 76, S. 527: *Nisi enim ad contemplandum Deum sollicita semper mente recurrerent, nimirum interna siccitas etiam exteriora praedicationis eorum verba siccaret. Sed dum videre Deum indesinenter sitiunt, quasi decursura foras flumina intus semper oriuntur, quatenus illic amando sumant unde ad nos praedicando defluant.*

Die Zuneigung zu Gott läßt die Christen etwas gewinnen, das in einer Predigt, die sich an andere Menschen wendet, »strömend fließt«.⁵⁸ Diesen Vorgang kann Gregor auch in einem anderen Bild schildern. Er vergleicht dann das Herz der Christen mit einer Wüste oder mit einem unwegsamen Stück Land. Diese Wüste kann durch den »Regen der Gnade« fruchtbar werden. Sie bringt dann »frische Gräser hervor«.⁵⁹ Diese Fruchtbarkeit äußert sich in »Worten der Predigt«.⁶⁰ In einem anderen Bild spricht er davon, daß die Bindung an Gott im Menschen ein strahlendes Feuer entstehen läßt.⁶¹ Die Bindung löst einen Strom aus; sie läßt »Söhne gebären«⁶². Auch kann er den inneren Raum im Menschen mit dem Raum der »feindlichen Mächte« vergleichen, die Jesus »sterbend überwindet«. Durch die Überwindung dieser feindlichen Mächte, sagt Gregor, »wächst die Kirche«⁶³. Sie wird unter den »Völkern ausgedehnt«⁶⁴. Das bedeutet aber, daß die Wüste ihn auf die Heidenschaft hinweist und eine Befruchtung von Missionen ausgeht.⁶⁵

⁵⁸ Zur Geschichte dieses Bildes, das sich zuerst bei Origines, dann bei Ambrosius findet, s. H. Rahner: *Flumina de ventre Christi*, in: *Biblica* 22 (1941) S. 274ff., 288ff. Augustin sieht in dem Fluß nur *benevolentia*, »die dem Nächsten raten will«, Migne, PL 35, S. 1643, Rahner ebd. S. 295f. Im Leben des Christen kann die »Zeit der Handlung« vor der Kontemplation stehen, Zeugnisse bei Lieblang (wie Anm. 53) S. 165ff.

⁵⁹ Gregor, *Moralium lib.* 29,26,53, S. 506: *Singularum corda sunt velut desertum, antequam imbre gratiae secundentur*. Und ebd. S. 506f.: *Et impletur terra in via, quia dum praebet auditum verbo, cumulatur mysterio. Et producit herbas virentes, quia per gratiam compunctionis infusa, praedicationis verba non solum libenter recipit, sed etiam ubertim reddit, ut quod audire non poterat jam loqui concupiscat*.

⁶⁰ Vgl. Anm. 59, 66, 70f.

⁶¹ Gregor, *Moralium lib.* 30,2,8, S. 527: *Mittuntur et vadunt cum ex abscondito speculationis intimae in activae vitae latitudinem diffunduntur. Sed revertentes dicunt Deo, adsumus, quia post opera exteriora quae peragunt semper ad sinum contemplationis recurrunt, ut illic ardoris sui flammam reficiant, et quasi ex tactu supernae claritatis ignescant*.

⁶² Ebd. 30,10,43, S. 548: *Qui per vigorem disciplinae patres sunt, per pietatis viscera sint matres*. Und ebd. S. 548: *Qui labores sanctae conceptionis tolerant, et proferendos Deo filios intra uterum charitatis portant. In edenda enim prole amplius matres laborant, quae crescentem intra uterum conceptionem longo mensium tempore sustinent, et quae ex utero procedentem non sine magnis doloribus deponunt*. Zu Gregors Forderung »das kontemplative Leben mit dem aktiven zu verbinden«, s. mit zusätzlichen Belegen Lieblang (wie Anm. 53) S. 167ff.; auch Lieblang ist nicht auf die Folgerungen eingegangen, die Gregor daraus für die Mission zog.

⁶³ Gregor, ebd. 29,13f., 25f., S. 490: *Quia vero post mortem resurrectionemque ejus crevit Ecclesia, atque in cunctis est gentibus dilatata, apte subjungitur: Nunquid considerasti latitudinem terrae? Morte Christi crevit Ecclesia*.

⁶⁴ Vgl. Anm. 53, 63.

⁶⁵ Gregor, *Moralium lib.* 29,25,50, S. 504: *Gentilitas desertum est, coelesti gratia tanquam inbre irroratum. Super terram absque homine in deserto pluere est verbum Dei gentilitati praedicare*.

Es sind erstaunlicherweise die Herrscher, die Könige etwa, die diesen Wandlungen unterliegen. Sie sind es, die die Predigt übernehmen und damit die Kirche wachsen lassen.⁶⁶

So wird die Veränderung im Inneren des Menschen zu einem Prozeß. Die Christen wurden durch die im Inneren mögliche Schau Gottes zur Weite eines handelnden Lebens geschickt. Wenn sie aus ihr zurückkehren, sagen sie zu Gott: »Wir sind da«; denn sie rennen zum »Schoß der Betrachtung zurück«.⁶⁷ Dort wird dann »die Flamme ihres Brandes« wieder hergestellt, und sie verwandeln sich gleichsam aus der Berührung mit der himmlischen Helligkeit in Feuer⁶⁸ und werden so erneut aktiv. Der ganze Vorgang fordert jedoch von ihnen, daß sie immer wieder Phasen der Betrachtung einschalten müssen: »Wenn Christen nicht mit eifrigem Sinn immer zur Gottesbetrachtung zurückliefen, würde eine innere Trockenheit auch die äußeren Worte der Predigt austrocknen.«⁶⁹

Diese beiden aufeinander folgenden Phasen werden im Neuen Testament nirgends beschrieben. Zwar sprechen Paulus und der uns unbekanntere Verfasser des Johannes-Evangeliums oft von der Liebe, aber sie schildern nicht den Wechsel zwischen einem Zustand der Dürre, der Trockenheit, der wüstenähnlichen Ausdörrung, der bei einer Betrachtung Gottes in Fruchtbarkeit, Feuer oder in einen überfließenden Strom verwandelt würde, was die Menschen zu Predigten und Heidenmission veranlaßte.

Diese Umwandlung hat für Gregor noch einen zweiten Aspekt. Zu den Predigten kommen die Wunder. Auch diese werden im Neuen Testament so nicht geschildert.

⁶⁶ Auf die Aufgabe der Herrscher zu predigen weist Gregor auch in dieser Schrift mehrfach hin, s. etwa ebd. 31,4,4, S. 574: *Ecce enim, sicut superius dictum est, ipsos humanarum rerum rectores ac principes dum metuere Deum in suis actionibus cernimus, quid aliud quam loris ligatos videmus? Cum vero eam fidem, quam dudum persequendo impugnaverant, nunc prolatis legibus praedicare non cessant, quid aliud faciunt, nisi aratri lab-Coribus insudant?* Ebd. 4,5, S. 575: *Ac si aperte dicat: Nunquid potentes hujus saeculi in sua fatua elatione confidentes, ad laborem praedicationis dirigis, et sub disciplinae vincula restringis? Subaudis: Ut ego, qui id egi cum volui, qui persecutores meos, quos prius hostes pertuli, ipsos postmodum rectae fidei defensores feci.* Ebd. 6,8, S. 576: *Temporalis principis potestatem sibi servire cogit Christus, eique suam Ecclesiam credidit ac commendavit. Und ebd.: Quo enim in mundum plus potest, eo pro mundi auctore plus praevalet. Nam quia a subjectis ipse metuitur, tanto facilius persuadet, quanto et eum potestate indicat qui vere metuatur.*

⁶⁷ Siehe oben Anm. 61.

⁶⁸ Siehe oben Anm. 61.

⁶⁹ Siehe oben Anm. 57.

Gregor unterschied nicht zwischen dem Wundertäter und dem Prediger. Die Wunder treten wie Blitze aus den Wolken hervor, ähnlich wie die wunderbaren Werke von den heiligen Predigern ausgehen.⁷⁰ So werden die Prediger von ihm auch »Wolken« genannt. Sie »zucken mit Wundern und regnen mit Worten«⁷¹. Menschliche Herzen, die durch die Predigt nicht bewegt würden, sollten »durch die Blitze der Wunder verwirrt« werden.⁷² Diese Predigten glichen Wurfspieren, mit denen Gegner vernichtet oder Gegnern Wunden beigebracht wurden.⁷³ Äußerungen dieser Art sind weder im Neuen Testament noch bei Augustin anzutreffen. So liegt es nahe zu vermuten: Gregors Schilderungen setzen wieder eine neue Wahrnehmungsweise voraus.

4. Vergleich

In einer Hinsicht gleicht sich die Art, in der Augustin und Gregor die Umwelt wahrnehmen. Sie gehen beide davon aus, daß eine überlegene Gestalt, Gott, von außen auf den Menschen einwirkt und diesen verändert. Ihnen geht es nicht um menschliche Fähigkeiten, auch nicht um die Zügelung und Lenkung von Trieben und Leidenschaften. Sie beide wollen vielmehr, daß Gott den Menschen wandelt, ihn in einen neuen Zustand versetzt.

Der Zustand allerdings ist unterschiedlicher Art. Augustin erfuhr ihn als eine tiefe Ruhe, die mit dem Gefühl der Süße verbunden war. Voller Dankbarkeit lobte er in diesem Zustand Gott. Seiner eigenen Aktivität maß er danach keine Bedeutung mehr bei. Gregor hingegen

⁷⁰ Gregor, *Moralium* lib. 30,2,6, S. 526: *Fulgura quippe ex nubibus exeunt, sicut mira opera ex sanctis praedicatoribus ostenduntur. Qui, ut saepe diximus, idcirco nubes vocari solent, qui et coruscant miraculis, et verbis pluunt. Et quia humana corda, postquam per praedicationem mota non fuerint, istis miraculorum fulgoribus conturbantur. Vgl. ebd. S. 525: A Deo exeunt sancti praedicatorum et ad eum revertuntur, miracula quibus coruscant, illi soli tribuendo.*

⁷¹ Ebd. 30,2,6, S. 526: *Armīs, namque nos tuemur, jaculis adversa destruimus. Arma ergo cum jaculis sunt miracula cum praedicamentis. Sancti enim praedicatorum verbis suis quasi quibusdam jaculis adversarios feriunt; armīs vero, id est miraculis, semetipsos tuentur, ut et quantum sint audiendi sonent per impetum jaculorum, et quantum sint reverendi clarescant per arma miraculorum.*

⁷² Siehe oben Anm. 70.

⁷³ Siehe oben Anm. 71.

erfährt den Zustand zwar auch als ein Glück, doch bleibt er nicht in der Ruhe. Gott verwandelt vielmehr, wenn er den Menschen erleuchtet, diesen und läßt ihn zu einem Strom werden, der in einer Wüste Pflanzen hervortreibt, oder zu einem leuchtenden Feuer, das die Umgebung in Brand setzt. So finden wir Gott auch in der Kunst der damaligen Zeit dargestellt als eine jugendliche, männliche Gestalt, zu deren Füßen die vier Paradiesströme hervorquellen. Die von Gottes Geist angetriebenen Heiligen sind Personen, die, wie der heilige Apollinaris in Ravenna, vor Gott mit erhobenen Armen treten und sich in dieser Gebetshaltung ausdehnen, und neben ihnen erscheinen vor Gott wachsende, aufspießende kleine Pflanzen, über ein weites Feld verteilt.

Es handelt sich somit um eine Variante der uns von Augustin her vertrauten Sicht der Wirklichkeit. Gott verändert einen Zustand – wie das Licht, das durch eine farbige Glasscheibe fällt, den Zustand der hinter dem Glas liegenden Dinge verändert. Diese Veränderung übermitteln den Menschen bei Gregor allerdings eine wirkende Kraft. Predigend, Wunder tuend, wirken sie nun missionierend in ihre Umgebung hinein. Das Licht, das durch eine grüne Glasscheibe fällt, verleiht dem Stein, der hinter der Scheibe liegt, nicht nur eine grüne Farbe, sondern eine grüne Farbe, die leuchtet.

Aufgrund dieser Sicht der Welt genügt es Gregor nicht mehr, auf Eigennutz, Leidenschaften, Triebhaftigkeit zu verzichten. Er erwartet vielmehr eine missionierende Tätigkeit. Diese lobt und unterstützt er, von ihr behauptet er, daß auch Gott sie verlange; denn der einzelne Gläubige würde beim Jüngsten Gericht Gott mit den Personen gegenüberstellen, die er durch seine Mission für den rechten Glauben gewonnen hatte.

Da es auf diese Zeichen der durch Gott gewonnenen Fruchtbarkeit ankam, mußten die Christen auch Situationen herbeiführen, in denen sie missionieren konnten. Gregor selber sandte aus diesem Grund Missionare unter die Angelsachsen Englands und gab Anweisungen, wie diesen der Übertritt zum Christentum zu erleichtern sei, in der Hoffnung, so die Zahl der Bekehrten zu vergrößern.⁷⁴ Den Königen und den Beamten des römischen Reichs billigte er zu, heidnische oder nicht rechtgläubige Völker im Krieg zu unterwerfen, um sie danach predigend und missionierend zu bekehren. Der neutestamentliche

⁷⁴ Zu Gregors Neigung, Bilder zur Belehrung der Gläubigen zu verwenden, s. Gregorii registorum 9,208, MG. Epp. 2, S. 195. Haller (wie Anm. 11) S. 296ff.

Missionsbefehl wird aufgrund der persönlichen Erfahrungen, die Gregor gewann, wenn Gott in seinem Inneren wirkte und ihn dabei verwandelte, so umgedeutet, daß sich daraus die Rechtfertigung eines Krieges ergab, wenn dieser das Gebiet der Christen ausdehnte und Heiden unterwarf, die dann missioniert werden konnten.

Diese erste zaghafte Rechtfertigung einer militärischen Expansionspolitik orientiert sich an der Frage von Recht und Unrecht gar nicht mehr. Nirgends ist davon die Rede, daß heidnische Reiche nur angegriffen werden dürften, wenn deren Herrscher internationale Verträge oder geltendes Recht mißachtet hätten. Es geht vielmehr darum, daß der einzelne sich verändern läßt, um andere zu verändern. Dieser Vorgang führt zu einer Wahrnehmungsweise, die Gregor sich, seine Mitmenschen und seine Umgebung in besonderer Weise sehen ließ: immer in Bezug zu einem Gott, der handelte, befruchtete, in Glut versetzte, lebendig werden ließ. Der Mensch erfuhr es – das war Gregors Überzeugung – in seinem Inneren, daß dieses trocken und steril oder fruchtbar und strömend sein konnte.

5. *Das Reich der Karolinger*

Die gerade geschilderte Art, sich und die Umwelt wahrzunehmen, verbreitete sich in der spätantiken Gesellschaft zwischen dem vierten und siebten Jahrhundert. Neben den Römern und bald zwischen den Römern lebten in dieser Zeit jedoch germanische Stämme, die Haltungen, Bewegungen und Gesten von göttergleichen Gestalten übernahmen, sich diesen angingen und so wie die Götter an großen kosmischen Auseinandersetzungen teilhatten.⁷⁵ Ähnliche Lebensformen waren bei den Kelten verbreitet,⁷⁶ und diese wandelten sie zum Teil in christliche Lebensweisen. Die Angleichung an Abraham, die die Kelten

⁷⁵ A. Nitschke: Die ungleichen Tiere der Sonne. Verhaltensformen und Verhaltenswandel germanischer Stämme, in: Festschrift für Wilhelm Messerer zum 60. Geburtstag, Köln 1980, S. 29ff.; ders.: Die Mutigen in einem System. Wechselwirkungen zwischen Mensch und Umwelt, Köln 1991, S. 93ff.

⁷⁶ A. Nitschke: Die Wege der Toten. Beobachtungen zur irischen Ornamentik, in: Frank Neidhart Steigerwald, Martin Gosebruch zu Ehren, München 1984, S. 49–60, hier S. 58f.; ders.: Kinder in Licht und Feuer – Ein keltischer Sonnenkult im frühen Mittelalter, in: Deutsches Archiv 39 (1983) S. 1–26, hier S. 10ff.

auf Wanderschaft trieb,⁷⁷ die Übernahme der Gethsemane-Haltung, die sie dazu veranlaßte, auf den eigenen Willen zu verzichten und sich ganz dem Willen eines anderen zu unterwerfen,⁷⁸ führten zu sehr eigenen Deutungen des Weltgeschehens und der christlichen Religion. Daß ein Gott in Kriegen handelte, war diesen Germanen selbstverständlich; wenn der Christengott sie siegen läßt, bekehrten sie sich zu ihm; doch eine eigene christliche Kriegstheorie entwickelten sie nicht.

Erst die Angelsachsen im siebten Jahrhundert und parallele Bewegungen im Frankenreich und bei den Päpsten in Rom veränderten die Sicht der Wirklichkeit so, daß wieder eine neue Interpretation der christlichen Lehre zu einer anderen Stellung der Christen zum Krieg führte. Jetzt wurde auch derjenige expansive Krieg gerechtfertigt, ja manchmal sogar gefordert, der sich gegen andere Christen wandte.

Der Vater Karls des Großen, Pippin, war ursprünglich noch Hausmeier. Bevor er den letzten Merowinger-König absetzte und ins Kloster steckte, holte er sich bei Papst Zacharias Rat, der ihn zu seinen Plänen ermunterte.⁷⁹ Dieser Papst schrieb auch an Pippin, den Fürsten und Kriegern komme es zu, voll Sorge und Eifer die List der Feinde zu durchschauen und das Land zu verteidigen. Bischöfe und Priester hingegen hätten nützliche Ratschläge zu geben und sich betend an Gott zu wenden, damit, »indem wir beten und jene kämpfen, das Land unversehr bleibt.«⁸⁰ Das war noch rein defensiv gedacht. Immerhin: die Bischöfe und Priester sollen nach Vorstellung des Papstes durch Gebete die Kämpfenden im Krieg unterstützen. Karl der Große hat in einem Schreiben an Papst Leo dies ähnlich formulieren lassen: »Unsere Aufgabe ist es, die heilige Kirche Christi vor dem Angriff der Heiden zu verteidigen und die Erkenntnis des katholischen Glaubens zu festigen – Eure, Heiliger Vater, mit zu Gott erhobenen Händen gemeinsam mit Moses unsere Truppen zu unterstützen, damit das christliche Volk über die Feinde seines heiligen Namens überall und immer den Sieg habe

⁷⁷ A. Nitschke: Junge Rebellen, München 1985, S. 21ff.

⁷⁸ Columban, Opera, hrsg. v. G. S. M. Walker, Dublin 1957, S. 104 = Instructio 10,3: ders., Regula monachorum 9, ebd. S. 140.

⁷⁹ Die Reichsannalen (= Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 5), Darmstadt 1962, S. 14.

⁸⁰ Codex Carolinus Nr. 3, MGH. Epp. 1, München 1978, S. 480: *Principes et seculares homines atque bellatores convenit curam habere et sollicitudinem contra inimicorum astutiam et provinciae defensionem, praesulibus vero sacerdotibus adque Dei servis pertinet salutaribus consiliis et oracionibus vacare, ut, nobis orantibus et illis bellantibus, Deo praestante, provincia salva persistat, fiatque vobis in salutem laudem et mercedem perpetuam.*

und der Name unseres Herrn Jesus Christus auf der ganzen Erde gerühmt werde.«⁸¹

Das klingt nun schon so, als ob der Papst auch eine expansive, kriegerische Politik zu unterstützen habe.

Dies hatten Päpste seit der Zeit Pippins, also lange bevor Karl diesen Brief formulierte, bereits getan. So schreibt Papst Paul I. an Karl den Großen und dessen Bruder Karlmann: »Daher erbitten wir auch die überaus huldvolle Großzügigkeit unseres Gottes, daß seine Gnade euch schützt und euch in ewigen und glücklichen Zeiten die königlichen Zepter zu genießen überlasse, daß er die Grenzen eures Reiches erweitere, daß er auch euch vom Himmel Siege zuerteile und alle eure Gegner zu euren Füßen unterwerfe und daß er wie das irdische so auch das himmlische Reich euch zum Besitz durch unbegrenzte Zeiten zuerteile.«⁸² Hier ist nicht nur vom Krieg, von Unterwerfung der Gegner, vom Sieg die Rede – all dies soll Gott bewirken –, sondern auch davon, daß in diesen Kriegen die Grenzen des Reiches durch Gottes huldvolle Großzügigkeit erweitert werden sollen.

Diese Kriege, von denen die Päpste hier sprechen, können Kriege gegen die Heiden sein. Meist sind es Kriege gegen Christen. So lag den Päpsten vor allem daran, daß Pippin, Karl und Karlmann die Langobarden bekämpften. Diese Päpste drohten im Namen des Apostelfürsten Petrus mit schrecklichen Strafen, wenn die Franken sich mit den Langobarden aussöhnten und Frieden mit ihnen schlossen. Sie fürchteten nämlich, daß dann die Langobarden gegen die Besitztümer des Papstes vorgingen, Besitztümer, die der Papst als »Güter des heiligen Petrus« bezeichnete. Einmal haben sie sogar Petrus selber an Pippin und seine Söhne schreiben lassen: »Ich, Petrus, der Apostel«, so konnten diese dann lesen, »ich habe euch Hilfe und Sieg über eure Feinde aufgrund göttlicher Stärke gegeben. Wenn ihr mir gehorcht, wird es euch großen Lohn bringen. Ihr werdet durch meine Hilfe im gegenwärtigen Leben eure Feinde überwinden und lange die Güter dieser Erde genießen. Ihr werdet danach am ewigen Leben euch erfreuen.«⁸³

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd. Nr. 33, S. 540: *Unde et petimus misericordissimam Dei nostri longanimitatem, ut, sua vos gratia protegens, aevis et prosperis temporibus regalia sceptrata concedat perfruenda, dilatans terminos regni vestri, et victorias vobis de caelo tribuat omnesque adversarios vestros prosternat vestigiis et sicut terrenum, ita et celeste regnum vobis per infinita secula tribuat possidendum.*

⁸³ Ebd. Nr. 10, S. 501f.: *Ideoque ego, apostolus Dei Petrus, qui vos adoptivos habeo filios,*

Gott läßt siegen, Petrus sorgt dafür, daß Gott siegen läßt. Durch die Siege wird das Reich erweitert. Von Mission ist in diesem Zusammenhang nirgends die Rede. Wer sollte auch missioniert werden, wenn es Christen waren, die besiegt wurden?

Die Selbstverständlichkeit, mit der hier Gott, Krieg, Sieg und Ausdehnung des Reiches in einem Zusammenhang stehen, wird nur verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, wie denn diese Päpste und Karolinger sich und ihre Umgebung sahen. Auf den ersten Blick scheint manches der Sehweise Gregors zu gleichen. In einem Brief Karls des Großen heißt es etwa: Erkenne eine Liebe, die »durch das Geschenk des Heiligen Geistes im Inneren des Menschen brenne« und die dann »nach außen in dem Wort der Predigt leuchte«. ⁸⁴ Doch sollen die Christen sich nicht in der Betrachtung Gott zuzuwenden, um dann von Gott wie eine dürre Wüste befruchtet zu werden. Vielmehr steht der Mensch mit anderen Menschen und mit der gesamten Natur in einer ständigen Abhängigkeit von Gott, der seinerseits auf die Menschen einwirkt, und dieses Wirken wird als Liebe bezeichnet. ⁸⁵ Es äußert sich jedoch in Ermahnungen. So meint Alkuin an den König Aethelred von Northumbrien: »Und weil ich dich immer lieben werde, werde ich nicht aufhören, dich zu ermahnen.« ⁸⁶ An anderer Stelle sagt er: »Das ist die volle und vollkommene Liebe, wo jeder, eingedenk des Heils der Brüder, nicht aufhört, die, die gegenwärtig sind, mit Worten, und die, die abwesend sind, mit Briefen zu ermahnen.« ⁸⁷ Diese

ad defendendum, de manibus adversariorum hac Romanam civitatem et populum mihi a Deo commissum seu et domum, ubi secundum carnem requiesco, de contaminatione gentium eruendam verum tamen omnium dilectionem provocans ad ortor et liberandam ecclesiam Dei mihi a divina potencia commendatam omnino pretestans admoneo pro eo, quod maximas afflictiones et oppressiones a pessima Langobardorum gente patiuntur.

⁸⁴ Alcuinus, Epistolae MGH. Epp. Karol. Aevi 2, Nr. 136, S. 208: *Quia, ubi caritas per donum sancti Spiritus intus ardescit in animo, mox foras in verbo clarescit praedicationis.*

⁸⁵ Ebd. Nr. 39, S. 82: *Quia in te, frater sanctissime, veram inveni caritatem, ideo nulla terrarum spatia me prohibent, secundum oportunitatem portantis cupiens te in Christo peremittere frui, cuius amor nostra utinam impleat corda, ut per eius dilectionem nobis inviolabilis permaneat fraternitas, cuius caritatem sicut sacerdos Dei summi, sicut tuba caelestis, sicut praeco salutis cunctorum ingerere cordibus studeas.* Nr. 43, S. 89: *Dei enim gratia faciente plurimis profuit amicitia, quam Deus mihi donavit cum illo.* Vgl. auch Nr. 28, S. 70; Nr. 67, S. 111: *Caritas me compulit loqui, quae omnia suffert; per quam ut meam imperitiam sufferas deprecor et ut diligentem te diligas, quia qui in caritate manet, in Deo manet; quia Deus caritas est.*

⁸⁶ Ebd. Nr. 30, S. 71: *Et quia semper te amabo, semper te ammonere non cessabo.* Vgl. auch Nr. 33, S. 75: *Obsecro, ne me praesumptiosum arbitreris haec tibi scribentem. Caritas Christi et vestrae salutis amor, et vestrae bonitatis fiducia, haec me monuit scribere.*

Orientierung an der Ermahnung nun löst eine neue Gesetzgebung bei den Karolingern aus. Diese Gesetze, die sogenannten Kapitularien, werden oft »Ermahnungen« genannt. Karl der Große selber sagt in einem dieser Gesetze: »Wir bitten, keiner soll diese liebevolle Ermahnung anmaßend finden, durch die wir Irrtümer korrigieren, Unmaß verhindern, Richtiges betonen wollen. Sie möge im Geist freundlicher Liebe angenommen werden.«⁸⁸

Der Inhalt der Ermahnungen hat nun einen besonderen Charakter: Er ermahnt, daß der Ermahnte andere ermahnen soll. Wieder formuliert es Karl so: »Darum haben wir, wie erwähnt, einige Kapitel aufschreiben lassen, daß ihr euch ebenfalls bemüht zu mahnen und daß ihr, wenn euch sonst noch etwas Notwendiges einfällt, dieses und jenes sogleich verkündet.«⁸⁹

In dieser großen Kette, in der Gott, Petrus und die anderen Apostel, die Heiligen, die Menschen und der gesamte Kosmos miteinander verbunden sind, äußert sich die Liebe Gottes darin, daß sie ermahnt, und die Ermahnungen haben den Inhalt, daß die Ermahnten andere ermahnen sollen. So ermahnt Petrus den Papst, der Papst die Karolinger, die Karolinger ihre Untertanen. Ein Aspekt der Ermahnungen ist, daß man anderen predigt und andere belehrt, so wie ja die Mission zur Ermahnung dient. Ein anderer Aspekt ist es jedoch, daß man die, die sich gegen diese Ermahnungen sperren, bekämpft und vertreibt, um so die von ihnen Abhängigen in die Ermahnung mit einzubeziehen und in Verbindung mit Gott zu bringen. »Und das glückliche Volk ist mit einem solchen Lenker erhöht und mit einem solchen Prediger gestärkt, und beides, das Schwert der triumphierenden Macht vibriert in der Rechten und die Tuba der christlichen Predigt tönt auf der Zunge.«⁹⁰ Die Liebe Gottes veranlaßt diesen, wie ein Licht zu leuchten, und das

⁸⁷ Ebd. Nr. 221, S. 365: *Et haec est plena et perfecta dilectio, ut non solum sibi quisque prospera cupiat, sed et, fratrum salutis memor, vel verbis praesens vel litteris absens admonere eos non cesset.*

⁸⁸ MGH. Capit. 1, Nr. 22, S. 53f.

⁸⁹ Ebd. Nr. 22, S. 54.

⁹⁰ Alkwin an König Karl Epp. Nr. 41, S. 84: *Et beatus populus tali rectore exaltatus et tali praedicatoris munitione et utrumque: et gladium triumphalis potentiae vibrat in dextera et catholicae praedicationis tuba resonat in lingua. Ita et David olim praecedentis populi rex a Deo electus et Deo dilectus . . . legisque Dei eximius praedicator in populo extitit. Cuius eximia filiorum nobilitate in salute mundi, de virga flos campi et convallium floruit Christus, qui istis modo temporibus ac eiusdem nominis, virtutis et fidei David regem populo suo concessit rectorem et doctorem.*

Erleuchtete vermag wiederum weiteres zum Leuchten zu bringen und alles, was sich dieser strahlenden Kraft widersetzt, wird zurückgestoßen, bekämpft und beseitigt. Gott ist so gar nicht anders vorstellbar als einer, der das Reich, das seinen Namen verehrt, erweitert, und die Erweiterung erfolgt gleichermaßen durch Predigt, Mission und Krieg.⁹¹

In dieser neuen Sicht der Wirklichkeit stehen sich nicht – wie bei Augustin und Gregor – Gott und Mensch als zwei Gestalten gegenüber, von denen die eine die andere zu verändern vermag, wenn sich diese andere der einen zugewandt hat. Vielmehr ist der Mensch in interpersonale Beziehungen hineingeraten, wird Glied in einer Kette. So wird der Mensch ein Medium. Von Gott geht ein Leuchten oder ein Strom aus. Dies verändert den Menschen so, daß er das Leuchten oder das Fließen des Stromes weitervermittelt und andere zum Leuchten und Fließen bringt. Das Bild der Evangelisten zeigt die Situation des Menschen. Ihr Symbol oder eine Taube vermittelt ihnen Gottes Wort. Sie nehmen es auf und vermitteln es an die Menschen weiter, indem sie es niederschreiben. Sie werden zum Medium in einem Prozeß.⁹²

Innerhalb dieses Prozesses sind die Menschen mit Gott verbunden. Die Verbindung wird in Gesten – in schenkenden und empfangenden Gesten – von Person zu Person weitergegeben. Hier auf Erden stehen an Gottes Stelle die Heiligen, wie der heilige Petrus. Wer nicht zu ihm – und zu seinen Nachfolgern, den Päpsten – die Verbindung aufrecht erhält, kann für die Menschen mit dieser Wahrnehmungsweise nicht Glied der Kette sein, droht diese zu zerreißen und ist daher, selbst wenn er wie die Langobarden Christ sein mag, zu bekämpfen. Es ist nur eine Variante dieser Vorstellung, wenn Gregor VII. dann meint, er müsse mit allen Mitteln Christen, die in Palästina unter heidnischen Herrschern leben mußten, befreien, auch mit Hilfe von Kampf und Krieg. Die »Befreiung« der Christen soll diese erneut in Kontakt zu Petrus bringen und so wieder in den Prozeß aufnehmen, der von Gott ausgeht. Die Herrschaft eines Schismatikers, eines Ketzers oder eines Heiden unterbrach den Fluß, der von Gott herkam; daher müssen diese, notfalls mit kriegerischen Mitteln, verdrängt werden.⁹³

Wer die Wirklichkeit so sah, den zwang das im Neuen Testament verkündete Gebot der Liebe, Kriege zu führen: Angriffskriege, Kriege,

⁹¹ Nitschke 1989, S. 170ff. 175ff.

⁹² Ebd. S. 165ff.

⁹³ Nitschke (wie Anm. 9) S. 163ff.

die zur Ausdehnung des Reiches führten und Kreuzzüge zur Befreiung von Christen. Wer ermahnt und ermahnd in dieser Reihe stand, für den waren auch Widersacher, die äußerlich Christen zu sein schienen, aufgrund der Tatsache, daß sie sich widersetzten und so dem Strom der Empfangenden und Weitergebenden nicht angehörten, bekämpfungswürdige Gegner. So haben es die Päpste gesehen zur Zeit Karls des Großen, so sah es Gregor VII. in der Zeit, in der er die erste Kreuzfahrt vorbereitete.⁹⁴ Wieder hatte somit eine veränderte Wahrnehmungsweise zur Folge, daß die Christen ihre Stellung zum Krieg neu definierten. Sie rechtfertigten jetzt eine militärische Expansionspolitik, wenn diese nur von den Personen ausgeführt wurde, die sich von Gott ermahnen ließen und bereit waren, predigend und belehrend andere zu ermahnen.

6. Folgerungen

Wie die Beispiele zeigen, verändert sich im Laufe der Jahrhunderte die Art der Menschen, sich und ihre Umgebung zu sehen. Zu jeder Sicht gehört für die Christen auch eine Interpretation der Liebe. Diese war Ursache dafür, und zwar sehr viel früher als die Historiker bisher annehmen, daß die Christen eine den Krieg bejahende Expansionspolitik guthießen oder sogar forderten.

Menschen, die in späteren Zeiten und anderen Gesellschaften eine andere Wahrnehmungsweise haben, wissen nicht mehr, aus welchen Zusammenhängen heraus Christen einen Verteidigungskrieg und einen Angriffskrieg rechtfertigten. Sie lesen nur, daß es Christen waren – Augustin, Papst Gregor I., Papst Paul I. –, die diese Rechtfertigungen formulierten. Deren Worte lösen sich dann aus dem Zusammenhang einer Wahrnehmungsweise und bestehen für sich fort, erhalten gelegentlich einen rechtsverbindlichen Charakter und werden als Rechtsätze zur Grundlage von Entscheidungen, die Christen dazu veranlassen, einen Krieg gutzuheißen. Das Töten anderer Menschen im Krieg wurde so von Christen nicht nur hingenommen und geduldet, sondern geradezu gefordert.

⁹⁴ Ebd. S. 168.

Uns, den später Lebenden, könnte dies eine Lehre sein. Wir sind mehr, als wir es ahnen, eingebunden in unsere Art, unsere Umgebung wahrzunehmen. So sollten wir auf zweierlei achten:

– Auch unsere Forderungen haben wohl kaum einen allgemeingültigen Charakter. Sie bezeugen jedenfalls auch, wie wir wahrzunehmen gewohnt sind.

– Alles, was wir für richtig halten und anderen Menschen nahelegen, wenn wir sie davon abbringen wollen, durch einen Krieg Menschen zu töten, wird später einmal seine Gültigkeit verlieren, weil sich bei unseren Kindern und Enkeln deren Wahrnehmungsweise ebenfalls wandeln wird.

Dies ist kein Grund zu resignieren. Wir sollten nur wissen, daß es nicht genügt, etwas zu fordern oder gut zu argumentieren. Unsere Aufmerksamkeit sollte immer auch den Wirkungen gelten, durch die wir mit unserer Umgebung verbunden sind;⁹⁵ denn diese entscheiden aller Wahrscheinlichkeit darüber, was wir wahrzunehmen vermögen, und davon hängt unsere Einstellung zum Tod und zum Töten ab.

Literatur

- Andresen, C. (Hrsg.) 1962: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart (= Wege der Forschung, Bd. 5), Darmstadt.
- Angermann, H. 1971: Ausweitung des Kampfgeschehens und psychologische Kriegsführung im frühen Mittelalter, Würzburg.
- Beumann, H. (Hrsg.) 1963: Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters, Darmstadt.
- Cram, K. G. 1955: Iudicium belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter, Münster.
- Erben, W. 1929: Kriegsgeschichte im Mittelalter, München.
- Erdmann, C. 1935: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, ND Stuttgart 1955.
- Fasoli, G. 1967: Pace e guerra nell'alto medioevo, in: Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 15, S. 13–47.
- Finke, H. 1935: Das Problem des gerechten Krieges in der mittelalterlichen theologischen Literatur, in:

⁹⁵ Nitschke 1991 (wie Anm. 75) S. 10.

August Nitschke

- Aus der Geisteswelt des Mittelalters, hrsg. v. A. Lang, Münster, S. 1426–1434.
- Hehl, E.-D. 1980: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, Stuttgart.
- Johnson, J. T. 1975: *Ideology, reason and the limitation of war. Religious and secular concepts 1200–1740*, Princeton: University Press.
- Mirbt, C. 1894: *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Leipzig.
- Nitschke, A. 1962: *Heilige in dieser Welt. Persönliche Autorität, politische Wirksamkeit*, Stuttgart.
- 1989: *Körper in Bewegung. Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte*, Stuttgart.
- Noth, A. 1966: *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf im Islam und Christentum*, Bonn.
- Prinz, F. 1971: *Klerus und Krieg im frühen Mittelalter*, Stuttgart.
- Schwinges, R. Ch. 1977: *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*, Stuttgart.
- Sivan, E. 1968: *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris: Maisonneuve.
- Staats, R. 1976: *Theologie der Reichskrone*, Stuttgart.
- Stürmer, W. 1987: *Peccatum und Potestas, der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen.
- Verbruggen, J. F. 1977: *The Art of Warfare in Western Europe During the Middle Ages from the Eighth Century to 1340 (= Europe in the Middle Ages, Bd. 1)*, übers. v. S. Willard u. S. C. M. Southern, Amsterdam: North Holland.

DER A PRIORI LEGITIME KRIEG IM ISLAM:
HAUPTASPEKTE DES ISLAMISCHEN RECHTS
ZUM THEMA »KRIEG UND FRIEDEN«

ALBRECHT NOTH

In diesem Beitrag soll von den wichtigsten islamrechtlichen Regelungen zu »Krieg und Frieden« die Rede sein, und zwar vor allem unter dem Aspekt des Hineinwachsens historischer Erfahrungen in das islamrechtliche Gesamtkorpus, die Scharia, die sich qua definitione und zum Teil auch de facto als Regelwerk präsentiert, welches neben der Offenbarung (Koran) die früheste islamische *Geschichte* zur Grundlage hat.¹ Ausgehend von der *Themenwahl* der islamischen Juristen bei ihren Diskussionen über die Phänomene Krieg und Frieden soll die Beantwortung der folgenden beiden Fragen im Mittelpunkt stehen:

– Warum hat man sich im Rahmen dieses Sachgebietes, das in den Rechtskompendien in Groß-Kapiteln mit dem Titel »Ġihād« (»Kampf für die Religion«) oder »Siyar« (»Verhaltensweisen der Kämpfer«) abgehandelt wird, gerade mit diesen (und nicht mit anderen, durchaus denkbaren) Themen juristisch befaßt?

– Warum wurden die Einzelthemen gerade so und (wiederum durchaus denkbar) nicht anders juristisch erschlossen?²

Abschließend seien einige Schlußfolgerungen aus dem dargelegten Befund diskutiert.

¹ Häufig, aber bei weitem nicht immer, in der literarischen Form der Propheten-tradition. Der neuere und neueste Stand der Diskussion zu den historischen Elementen (in welchem literarischen Gewand auch immer) in der Scharia bei Juynboll S. 9–39 und Motzki S. 22–49.

² Den folgenden Ausführungen liegen die einschlägigen Kapitel in den maßgeblichen Standardwerken (des 11.–13. Jhs.) zugrunde, vor allem die des Sarāḥsī (hanafitisch), des Ibn Ruṣd (malikitisch) und des Ibn Qudāma (hanbalitisch). Im folgenden Text dieser Übersicht finden permanente Verweise auf diese Kompendien nicht mehr statt. Eine nützliche Zusammenstellung der sehr differenzierten Scharia-Standpunkte zu diesem Generalthema bei Qādirī.

1. Die Rolle des Krieges für die Konstituierung der Umma

Der gemeinsame Nenner der einzelnen Problemkreise, die Gesamt-Thematik von »Krieg und Frieden« in der Scharia also, läßt sich vielleicht am besten so charakterisieren: Zur Debatte stehen – in abstrahierter Form – die Kollektiv-Erlebnisse der frühislamischen *Umma* (die ideale Gemeinschaft aller Muslime) in den Zusammenhängen: kriegerische Unternehmungen zur Zeit des Propheten (*mağāzī*), Kämpfe auf der Arabischen Halbinsel nach dem Tod des Propheten (*riḍḍa*), die muslimische Expansion im ersten *hiğra*-Jahrhundert (*futūḥ*) und die ersten innermuslimischen Auseinandersetzungen im gleichen Zeitraum (*fitna*).³

Allgemein läßt sich schon jetzt festhalten, daß dem zum Frieden führenden Arrangement mit dem Gegner zwar breiter Raum gewidmet wird, ebenso den juristischen Konsequenzen von Friedenszuständen, daß aber Frieden nicht als Eigenwert thematisiert wird; er erscheint ungefähr gleichbedeutend mit Nicht-Krieg oder Aufhören der Feindseligkeiten – mathematisch ausgedrückt: Frieden ist eine Funktion von Krieg.

Die schwerpunktmäßig behandelten Einzelthemen nun lassen sich ungefähr so benennen, wobei die hier gewählte Reihenfolge in etwa die Intensität der Behandlung in absteigender Linie wiedergibt:

- 1) Beute;
- 2) Verhalten während eines kriegerischen Unternehmens (das *ius in bello*);
- 3) Kampf als Gottesdienst und muslimischer Teilnehmerkreis;
- 4) die verschiedenen Arten der nicht-muslimischen Gegner;
- 5) Arrangements mit den Gegnern und ihre Konsequenzen;
- 6) Kämpfe mit »auführerischen« Muslimen;
- 7) Aufenthalt von Muslimen auf gegnerischem Territorium und umgekehrt: Nicht-Muslime von außerhalb (also nicht die unter islamischer Herrschaft lebenden Andersgläubigen, die Geschützten/*ahl ad-dimma*/*Dimmī's*) auf muslimischem Territorium.

Schon die Wahl der Themen und ihre Gewichtung hat Auffälliges zu bieten: Die Frage nach dem *bellum iustum* ist so gut wie nicht thematisiert,⁴ die Rolle des Herrschers – er wird durchweg unspezifisch als

³ Zu dieser Themengliederung der frühen Geschichtsüberlieferung vgl. Noth 1973a, S. 29–36.

Imām bezeichnet – ist eher marginal, diejenige eines Moderators; und den Fragen des Beuterechts kommt eine überragende, zentrale Bedeutung zu. Dieser Befund stellt sich allerdings als weniger überraschend dar, wenn man sich vor Augen hält, in welchem historischen Rahmen sich Kampf und Krieg in der muslimischen *Umma* etabliert haben.

Der Islam und die daraus resultierende Konstituierung eines neuen Personenverbandes auf der Arabischen Halbinsel, eben der *Umma*, entwickelten sich in einer tribalistisch bestimmten gesellschaftlichen Umwelt, in der Krieg und Kampf nicht nur als Selbstverständlichkeit, sondern als außerordentlich hohe Werte und zudem als die probatesten Mittel für eine tribale Gruppe oder eine Einzelperson galten, zu Ruhm und Ansehen zu gelangen. Als sich der Prophet Muḥammad sehr bald nach der *hiğra* dazu entschloß, seinen Ursprungsstamm, die Quraiş, auf kriegerischem Wege für den Islam zu gewinnen, stand er denn auch keineswegs vor der Schwierigkeit, kriegerische Aktivitäten an sich vor seinen Anhängern rechtfertigen zu müssen; sein Problem war es vielmehr, genügend kampfeswillige Gläubige für die höchst risikoreiche kriegerische Herausforderung der Quraiş zu gewinnen. Die Offenbarungen des Koran zu *ğihād* und *qitāl* spiegeln diesen Stand der Dinge wider: Nicht die Rechtfertigung des Kampfes an sich, also eine Diskussion der *bellum iustum*-Thematik, ist das beherrschende Thema, sondern eine äußerst intensive Werbung für die Teilnahme am Kampf. Die Marginalität der *bellum iustum*-Frage auch in der späteren islamischen Rechtsdiskussion dürfte hierin ihre Erklärung finden.⁵

Auch die eher marginale, mehr vermittelnde als bestimmende Position des unspezifischen Herrschers, des *Imām*, in der juristischen Diskussion zu unserem Thema läßt sich aus historischen Gegebenheiten ableiten: Der Prophet hat zwar einige wichtige, aber bei weitem nicht die meisten Razzien (*mağāzī*) der medinensischen *Umma* angeführt. Aber wichtiger noch: Keiner der frühen Kalifen ist im Rahmen der muslimischen Expansion als Anführer muslimischer Kontingente tätig gewesen, auch die Planung des Vorgehens, so eine solche überhaupt geschehen ist, geht allenfalls am Rande hin und wieder einmal auf die frühen »Stellvertreter« des Propheten zurück. In die Kanalisie-

⁴ So weiß z. B. Sarāḥī S. 2 von einer erst allmählichen Entwicklung zum *bellum iustum* in prophetischer Zeit (Koran), für ihn selbst ist jedoch das *bellum iustum* keine diskutabile Größe (mehr). Zur Thematik im Koran vgl. Khoury.

⁵ Dazu Noth 1966, S. 13–17, und ders. 1987, S. 52–57.

rung der *futūḥ*-Ergebnisse nach getaner Arbeit haben diese sich allerdings eingeschaltet, und sie sind hier auch als neutral regelnde und gegebenenfalls schlichtende Instanz benötigt und – bei Wohlverhalten – anerkannt worden.⁶ Genau diese Rolle wird ihnen später in der Rechtsdiskussion zugewiesen, gelegentlich mit deutlicher Betonung der Grenzen ihrer Verfügungsgewalt, etwa über die Kampfkraft und den Kampfeswillen des einzelnen muslimischen Kriegers oder über die angefallene Beute.

Mit dem dritten Punkt, den historischen Hintergründen der zentralen Position des Themas »Beute« im islamischen Kriegs- und Friedensrecht, sei zugleich die nähere Charakterisierung der vorhin benannten sieben Themenkomplexe begonnen.

2. Beute

Beute (*ḡanīma, fai'*), für unser Rechtsempfinden ein ganz marginaler, stark ins Negative tendierender, da mit »Plünderung«/»Raub« assoziierter Begriff, sollte der schiarechtlichen Auffassung gemäß eigentlich anders benannt, zumindest aber entsprechend anders definiert werden. Ein Vorschlag wäre: »durch Einsatz kriegerischer Mittel den Muslimen zugewachsene, mobile oder immobile Vermögenswerte oder Ansprüche darauf«. Beute war bekanntlich in vorislamischer Zeit das Ziel schlechthin aller kriegerischen Auseinandersetzungen der tribalen Gruppen untereinander; und obwohl mit dem Islam auch neue Ziele des Kampfes festgelegt worden sind, bleibt Beute im definierten Sinne ein bestimmendes Motiv. Und kaum etwas anderes als das Weiterbestehen des Beutegedankens als Thema Nummer Eins im islamisch bestimmten Kriegsgeschehen, dann eben auch in der Scharia, vermag die – in letzter Zeit in so vielen Punkten nachgewiesene⁷ – Kontinuität von der vorislamischen Zeit, der von den Muslimen sogenannten *ḡāhiliyya*, zum Islam besser zu verdeutlichen und darzustellen. In diesen Zusammenhang gehören sicherlich auch die Beuterechtsbestimmungen des Ko-

⁶ Vgl. Noth 1987, S. 86–90.

⁷ Im Rahmen des von M. J. Kister auf den Weg gebrachten internationalen Forschungsprogramms »From Jahiliyya to Islam«; wichtige Veröffentlichungen dazu vor allem in den *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2ff. (1980ff.).

ran,⁸ die den weit überwiegenden Teil der durch Kampf erworbenen Vermögenswerte (vier Fünftel) den beteiligten Kämpfern zusprechen (müssen!), ihn also »privatrechtlich« verankern, und nur das bescheidene Fünftel (*ḥums*) für Belange der Allgemeinheit reservieren (können).

Die *ḡāhiliya*-bestimmten Beuterechtsregelungen des Koran, die unterschiedlichen Verfahrensweisen des Propheten, die hinzugewonnenen Erfahrungswerte der Expansion/*fitūh* bis ins beginnende achte Jahrhundert und das Faktum einer schwankenden Grenze der muslimischen Ökumene zum byzantinischen Staatsgebiet liefern dann die Objekte für die Diskussionen der Scharia, wobei ein außerordentlich hoch angesetzter Anspruch der beteiligten Kämpfer auf die gewonnenen Vermögenswerte das bestimmende Motiv ist, gefolgt von dem Gedanken des Gemeinwohls der Muslime (*manfaʿa/maṣlaḥa/ḥair liʿl-muslimīna*). Damit ergeben sich die folgenden Schwerpunkte juristischer Deduktionen und Festlegungen:

– Verwendung des Beute-Fünftels nach dem Tode des Propheten (Tendenz Ausschluß der Propheten-Verwandten als Anspruchsberechtigte);

– die Frage, ob gewonnene Immobilien (Land) oder die Abgaben der sich Unterwerfenden als Beute verteilt werden müssen/dürfen: Hier spiegelt sich noch der heftige Streit zwischen den nicht »staatlich« gelenkten Eroberern und den herrscherlichen Vertretern der frühislamischen Gemeinschaft, der *Umma* (Kalifen, Statthalter), über den Beutecharakter von Land wider;⁹ allerdings erscheint er bereits als zugunsten der »Staatsgewalt« entschieden. Immerhin wird jedoch als Besitzer dieser nicht zu verteilenden Immobilien keineswegs ein abstrakter »Staat«, sondern, immer noch eher »privatrechtlich« gedacht, die Gemeinschaft der Muslime namhaft gemacht, ausgestattet mit einem Mitbestimmungsrecht über die Verwendung der daraus resultierenden Einkünfte.

Ausführliche Diskussionen sind der Definition des Kreises der Beute-Berechtigten und dem konkreten Akt der Beuteverteilung gewidmet: Im ersten Fall geht es vor allem darum, Teilnahme am Kampf, die Voraussetzung für das Anrecht auf Beute, möglichst genau zu umreißen (Hilfstruppen? zufällig Anwesende?), zudem die Berechtigung zum

⁸ In den Suren 8:41 und 59:7.

⁹ Vgl. Noth 1973b.

Kampf überhaupt, die gegeben sein muß, um bei Beteiligung am Kampf ein Anrecht auf Beute zu begründen, zu charakterisieren; die Frage vor allem, ob Personen minderen Rechts (das heißt Frauen, Sklaven, Minderjährige, Nichtmuslime) kampfberechtigt und damit – bei Teilnahme – beuteberechtigt sind. Im zweiten Fall (Konkreta der Beuteverteilung) stehen die Fragen im Vordergrund, wann (zeitliches Verhältnis zum Kampf), wo (noch im feindlichen Gebiet oder erst auf islamischem Boden?) und wie (vor allem: höhere Anteile für bestimmte Kämpfer, und wenn ja, in welcher Relation?) die gewonnenen Vermögenswerte aufzuteilen sind.

Mit manchmal geradezu atemberaubend diffiziler Kasuistik werden schließlich Beute-Probleme abgehandelt, die in dem historischen Faktum unstabiler Grenzen (vor allem wohl zu Byzanz) ihren Ursprung gehabt haben dürften: Es handelt sich um die Fälle, da in die Beute der Muslime Sachwerte (Wertgegenstände, Tiere, Sklaven) geraten sind, die die Ungläubigen nicht lange zuvor (noch lebenden) Muslimen abgenommen haben. Die juristische Brisanz dieser Fälle liegt darin, daß hier zwei wohlbegründete Rechtsansprüche gegeneinander abzuwägen sind: Das sehr hoch angesetzte Anrecht der muslimischen Kämpfer auf die von ihnen gemachte Beute und die Ansprüche der ehemaligen Besitzer auf die nun zur Kriegsbeute gewordenen Sachwerte.

Schon hier sei im übrigen darauf hingewiesen, daß die islamrechtliche Behandlung des Beutethemas an mehreren Stellen in rechtliche Zusammenhänge führt, die nach der uns geläufigen Rechts-Systematik gänzlich woanders anzusiedeln sind. Dies gilt in gleicher Weise für die Themenkreise, die jetzt noch zu charakterisieren sind – wir werden im Anschluß daran auf diese Frage noch kurz zurückkommen.

3. *Kriegführungsregeln*

Wenden wir uns also dem zweiten großen Fragenkreis, dem Verhalten während eines kriegerischen Unternehmens, dem *ius in bello* zu. Auch hier ist wohl vorwiegend vorislamischer Stoff, überzogen mit einem dünnen islamischen Firnis, zu reklamieren; denn kaum eine der hier zur Debatte stehenden Regelungen läßt sich aus spezifisch islamischen Grundsätzen herleiten. Dagegen besteht bei der einzigen eindeutig

islamischen Vorschrift, nämlich die Ungläubigen vor dem Kampf zum Bekenntnis des Islam aufzufordern (*da'wa*), sogar die Tendenz, sie wieder obsolet werden zu lassen. Das Argument: Mittlerweile müsse es sich bei den Ungläubigen doch herumgesprochen haben, daß die Muslime unter dem Vorzeichen des Islam kämpften, und eine jeweils vorangehende *da'wa* mache erfolgversprechende Überraschungsangriffe unmöglich – kurz das *da'wa*-Gebot hat sich als störend erwiesen. Möglicherweise sind hier auch Erfahrungswerte und/oder Praxis der *futuḥ* in die Scharia eingeflossen.¹⁰

Eine tribale Gesellschaft – und eben hier scheint der Ursprung der meisten anderen Bestimmungen zu liegen –, für die Krieg und Kampf zum Lebensstil gehörten, benötigte anerkannte Regeln, Regeln für das eigene Verhalten und solche für die Behandlung der Unterlegenen; letztere waren sogar überlebensnotwendig, denn die Gefahr, selbst Unterlegener zu sein, bestand immer. Genau dieser Sachbereich (Verfahren mit den Unterlegenen) trägt denn auch den stärkeren Akzent. Hier wird vor allem der Grundsatz in allen seinen Konsequenzen juristisch durchgespielt, daß nur wirklich kämpfende Gegner getötet werden dürfen, woraus sich der Komplementär-Aspekt ergibt, daß die »Zivilbevölkerung« (Frauen, Kinder, Alte, Behinderte) zu verschonen ist, sofern sie nicht doch Hilfsdienste während des Kampfes geleistet hat. Folterung und Verstümmelung unterliegen einem strikten Verbot. Für Kriegsgefangene wird die Frage diskutiert und unterschiedlich beantwortet, ob man sie töten, zum Loskauf anbieten oder versklaven solle. Das Nützlichkeitsprinzip (*manfa'a*), aber auch die Beuterechtserwägungen, können hier die Argumentation bestimmen; letztere insofern, als sich im Falle von Loskauf und Versklavung ein Anrecht der beteiligten muslimischen Kämpfer auf die Loskaufsummen und die Sklaven, beides durch Kampf erworbene Sachwerte (Sklave = Sache), ergeben könnte. Ein mit unterschiedlichen Ergebnissen behandeltes Thema ist schließlich, ob man Siedlungen oder Festungen mit sogenanntem »griechischen« Feuer oder durch Unterwassersetzen (Durchstich von Dämmen und Kanälen) zur Übergabe zwingen dürfe: Für dieses Vorgehen werden Nützlichkeitsabwägungen, dagegen wird die Gefahr ins Feld geführt, daß »Zivilbevölkerung« oder zufällig dort anwesende muslimische Reisende bei solchen Maßnahmen ums Leben kommen könnten.

¹⁰ Noth 1973a, S. 131–149.

Im Bereich des *ius in bello* für die eigene Partei seien hier vor allem zwei Aspekte hervorgehoben: ein striktes *pacta sunt servanda* und sehr ausdifferenzierte Verbote, Beute zu veruntreuen. Interessant in diesem Zusammenhang ist die Überlegung, daß Veruntreuung von Beute *vor* der Teilung nicht die koranische Strafe für Diebstahl (das Abhacken der Hand) nach sich zieht, da ein teilweiser Besitzanspruch eines jeden Kämpfers auf das Konglomerat Gesamtbeute besteht; auf die Logistik-Erfordernisse der Expansion *futūḥ* mag ferner die ausführlich diskutierte Ausnahmeregelung zurückgehen, daß die Verwendung von Viehfutter und Nahrungsmitteln aller Art zum direkten Verbrauch freigegeben, also nicht als Veruntreuung von Beute anzusehen ist.

4. Kampf als Pflicht des Muslim

Kampf als Gottesdienst und muslimischer Teilnehmerkreis, der dritte Themenkomplex, behandelt nicht etwa – darauf wurde hingewiesen – die Frage des *bellum iustum*. Daß der Kampf gegen Ungläubige gerechtfertigt ist, wird vorausgesetzt, sein Ziel fast formelhaft mit Stärkung der Religion (im weitesten Sinne, also des Kultus und seiner Träger – *i‘zāz ad-dīn*) definiert. *I‘zāz ad-dīn* kann natürlich dadurch geschehen, daß sich Ungläubige zum Islam bekennen, aber eben auch mindestens gleichberechtigt dadurch, daß – so die häufigste Formulierung – »sie [die bei ihrer Religion verbleibenden Ungläubigen] der Rechtsordnung des Islam unterworfen werden (*an yağriya ‘alaihim ḥukm al-islām*)«, was vor allem regelmäßige Abgaben an die Muslime bedeutete.

Ein zentraler Aspekt dieser Thematik ist im übrigen interessanterweise das Bemühen, bestimmte Tendenzen der koranischen *ğihād*-Offenbarungen zu relativieren. Intensive Werbung war – wir entsinnen uns – das hervorstechende Charakteristikum der »*ğihād*«-Verse des Koran gewesen. Diese nun geht an manchen Stellen so weit, daß Teilnahme am Kampf als Glaubensbeweis erscheint, das Fernbleiben entsprechend als Zeichen von Unglauben qualifiziert wird. Von hier ausgehend ist bekanntlich die Aufnahme des *ğihād* in den Pflichtenkanon der Muslime diskutiert worden. Die Rechtsdiskussion läuft jedoch nahezu einhellig in eine andere Richtung, auch hier offenbar – wie in

vielen anderen Punkten – Überlegungen und/oder Erfahrungen der Praktikabilität folgend. *Ġihād* ist Pflicht (daran kann man nicht vorbei), aber unter dem Aspekt des Genügens (*farḍ al-kifāya*): Stehen für die notwendigen Aufgaben genügend Kämpfer zur Verfügung, so entfällt die Pflicht für alle anderen.¹¹

Der Charakter des *ġihād* als (wenn auch nicht pflichtgemäßer) Gottesdienst bestimmt dann auch den Teilnehmerkreis auf muslimischer Seite: Es wird davon ausgegangen, daß die regulären Truppen (*aṣḥāb ad-dīwān*) immer wieder von »Freiwilligen« (*mutatawwi'a*) begleitet und verstärkt werden; besonderer Wert wird auf die Feststellung gelegt, daß beide Gruppen bei der Beuteteilung absolut gleichberechtigt sind; zudem wird die Berechtigung »privater« Initiativen zur Bekämpfung der Ungläubigen begründet und anerkannt, der *Imām* hat hier keine Mitspracherechte.¹² Diskutiert wird darüber hinaus die Möglichkeit einer *ġihād*-Steuer nach dem Motto: Ein Teil der Muslime kämpft, der andere zahlt.¹³ Die Konzeption schließlich des Kampfes als Gottesdienst führt zu der prinzipiellen Ablehnung der Teilnahme von Ungläubigen am Kampf, wobei vor allem an unter islamischer Herrschaft lebende, nichtmuslimische »Geschützte« (*ahl ad-dimma*, *Dimmī's*) zu denken wäre; Nützlichkeitsabwägungen können allerdings islamische Juristen auch hin und wieder über gewagte Analogien zur ausnahmsweisen Durchbrechung dieses Prinzips führen.

5. Klassifizierung der Gegner

Im Zusammenhang mit den zum Teil sehr detaillierten Ausführungen der Juristen zur Klassifizierung der ungläubigen Gegner (unserem vierten Punkt) möchte ich nur dies als besonders charakteristisch und bemerkenswert hervorheben: Es besteht die Tendenz, den Kreis der Ungläubigen, mit denen Unterwerfungsverträge möglich sind und die dann – bei ihrer Religion verbleibend – als »Geschützte« (*ahl ad-dimma*, *Dimmī's*) in ein muslimisches Gemeinwesen integriert werden können, möglichst weit zu definieren, entsprechend muslimischer Pra-

¹¹ Vgl. EI², Bd. 2, S. 539.

¹² Vgl. Noth 1966, S. 42–47.

¹³ Z. B. Sarāḥṣī S. 20.

xis während der *futūḥ*. Vertrags- und schutzfähig waren zu Lebzeiten des Propheten und ausweislich Sure 9:29 die »Schriftbesitzer« (*ahl al-kitāb*), also Juden und Christen; Polytheisten hatten dagegen nur die Alternative »Tod oder Islam«. In den ersten Jahrzehnten nach dem Tod des Propheten wurden nun Deduktionen entwickelt, die auch die Zoroastrier (*Mağūs*) den »Schriftbesitzern« gleichstellten oder sie sogar zu Schriftbesitzern machten; einige islamische Juristen haben dann schließlich durch Analogie auch noch die Polytheisten unter den Nichtarabern (*Mušrikū'l-ʿAğam*) in die Rechtsposition von Schriftbesitzern erhoben. Was zur kompromißlosen Bekämpfung bis zum bitteren Ende dann noch blieb, waren die Polytheisten unter den Arabern (*Mušrikū'l-ʿArab*); und solche gab es seit der Beendigung der *ridda*-Kämpfe im Kalifat Abū Bakrs (gestorben 634) nicht mehr!¹⁴ Das Ganze läuft also auf eine Generalisierung der Möglichkeit hinaus, mit – bei ihrer Religion verbleibenden – Nicht-Muslimen Unterwerfungs- und Schutzverträge schließen zu können; oder auch: Nützlichkeits-erwägungen siegen über eine strikte Option möglichst weitgehender Konversion zum Islam. Dem entspricht im übrigen, daß bei der gesamten Diskussion über die Typen nicht-muslimischer Gegner ein sehr nüchtern-trockener Stil vorherrscht: Die Ungläubigen werden rechtlich klassifiziert und nicht moralisch disqualifiziert.

6. Arrangements mit den Gegnern

Arrangements mit den Gegnern, der fünfte Themenkomplex, werden als normale mögliche Folgen von kriegerischen Auseinandersetzungen – vorwiegend nach dem Nützlichkeitsprinzip – diskutiert; anders ausgedrückt: Frieden ist möglich und gut, solange er den Muslimen nützt. Ein permanenter *ğihād* ohne Sinn und Verstand ist jedenfalls nicht das Ideal islamischer Juristen.

Drei Fälle von Friedenseintritt sind denkbar:

- 1) Die Gegner werden Muslime;
- 2) der (eben besprochene) Fall, daß Ungläubige als »Geschützte« (*ahl ad-dimma*) unter islamische Herrschaft kommen, und

¹⁴ Dazu Noth 1987, S. 66; vgl. Sarāḥsī S. 7, Z. 6–8.

3) die Notwendigkeit, mit einem überlegenen Gegner von Gleich zu Gleich zu paktieren (*muwādaʿa, ṣulḥ*).

Der erste Fall gibt juristisch wenig her, der dritte Fall wird – als gar nicht so ungewöhnlich – unter dem Gesichtspunkt »(größtmöglicher) Vorteil für die Muslime« (*ḥair liʿl-muslimīn/manfaʿa*) gerechtfertigt und in seinen möglichen Spielarten bis hin zu Tribut-zahlungen durch die Muslime juristisch traktiert; entsprechende Erfahrungen mit den Byzantinern scheinen hier die Thematik der Juristen bestimmt zu haben.¹⁵ Generell gilt, daß ein solcher Pakt sofort aufgekündigt werden kann und muß, wenn die Muslime wieder stark genug sind, die Kriegshandlungen mit Aussicht auf Erfolg erneut aufzunehmen; allerdings unter einer Bedingung: Die Gegner müssen von der Aufkündigung unterrichtet werden.¹⁶

Die bei weitem ausführlichste Behandlung durch die islamischen Juristen erfährt jedoch der zweite Fall (wohl auch der de facto häufigste): die Integration von Ungläubigen als »Geschützte« (*ahl ad-dimma*). Unter diesem Sachkomplex erscheint in ausgefeilter Form das gesamte Minoritätenrecht unter personenstandsrechtlichen und fiskalrechtlichen Gesichtspunkten. Es würde zu weit führen, hier auch nur die Hauptlinien der juristischen Diskussion nachzuzeichnen. Nur zwei – wohl bezeichnende – Aspekte seien hervorgehoben: Als Rechtsgründe für die *ḡizya*-Zahlung der Minderheiten werden verschiedene Denkmodelle durchgespielt; *ḡizya* sei Strafe für hartnäckigen Unglauben, *ḡizya* sei als Miete aufzufassen, die die Minderheiten an die muslimischen Hausherrn zu entrichten hätten, und schließlich – so im hanafitischen Recht –, *ḡizya* sei die Entschädigung dafür, daß die Minderheiten von den kriegerischen Aufgaben der Muslime befreit seien, da sie als Ungläubige am Kampf nicht teilnehmen dürften.¹⁷ Der zweite Aspekt: Bei der Behandlung einer Vielzahl von Rechtsfällen, in denen unter den Parteien auch Ungläubige von außerhalb der muslimischen Ökumene erscheinen, wird eindeutig eine Rechtsgemeinschaft von Muslimen und »ihren« Minderheiten sichtbar, das heißt, die Rechtsgrenze verläuft zwischen den Muslimen unter Einfluß der »Geschützten« (*ahl ad-dimma*) und den Ungläubigen von außerhalb, nicht etwa zwischen den verschiedenen Religionen.

¹⁵ Z.B. Ibn Rušd 1, S. 387f.

¹⁶ So Sarāḥsī S. 86f.

¹⁷ Die unterschiedlichen Definitionen der verschiedenen sunnitischen Rechtsschulen bei Sarāḥsī S. 77–79.

7. Kriege unter Muslimen

Kriege unter Muslimen – dies unser vorletzter Punkt – darf es eigentlich gar nicht geben; da sie aber mit und seit der Ermordung ʿUtmāns (656) an der Tagesordnung waren, hatte sich auch das islamische Recht mit diesem Phänomen zu befassen. Dies geschieht durch das Konstrukt, daß eine der sich bekämpfenden Parteien in die Nähe des Unglaubens gerückt wird, ihr entweder Apostasie (*ridda*) oder Aufruhr bescheinigt wird. So entsteht das Gegenüber Muslime–Apostaten/*murtaddūn* (hier konnte man sich auf historische Traditionen aus den *ridda*-Kämpfen auf der Arabischen Halbinsel nach dem Tode des Propheten berufen) oder das Gegenüber Muslime (auch: »Leute der gerechten Sache«/*ahl al-ʿadl*)–»Sich aus der Gemeinschaft Ausschließende«/*Ḥawāriġ* (auch: »Aufrührer«/*ahl al-baġy*).

Der Tenor der gesamten Diskussion läuft in diesem Themenkomplex darauf hinaus, erstens den Apostaten oder Aufrührern goldene Brücken für ihre Rückkehr zu bauen und zweitens den Schaden, den das Recht bei solchen Vorkommnissen nehmen könnte, möglichst zu begrenzen. Letzteres geschieht vor allem dadurch, daß man die Aufrührer als Rechtspersonen weiterhin Muslime bleiben läßt, mit der Folge etwa, daß sie als Kriegsgefangene nicht versklavt werden dürfen, und daß Urteile von *Qādī's* der »Aufrührer« in Routinefällen Gültigkeit haben. Generell erweckt die Behandlung dieses Themas – kennzeichnend scheint mir eine Art Flucht in die Kasuistik zu sein – den Eindruck, daß die islamischen Juristen mit dem gesamten Phänomen des Krieges unter Muslimen konzeptuell nicht recht fertig geworden sind.¹⁸

8. Fremde

Zum letzten Themenkomplex, dem Aufenthalt von Muslimen und Ungläubigen im jeweils fremden Territorium! Die Bezeichnung für den einzelnen im Ausland Befindlichen ist in beiden Fällen *mustaʿmin/mustaʿman* (»mit Schutzgarantie Versehener«). Solche Fälle werden in-

¹⁸ Z. B. ebd. S. 98–124 und 125–136.

direkt als normal, ja alltäglich vorausgesetzt; sie sind es – vor allem unter dem Gesichtspunkt des Handels – sicherlich auch gewesen. Die Juristen interessieren sich in diesem Sachzusammenhang vor allem für die Komplikationen bei solchen Auslandsaufenthalten, etwa Kriegsausbruch oder Tod des *musta'min/musta'man* im Ausland; hier schwelgen sie geradezu in ausgefeiltester Kasuistik. In unserem Zusammenhang möchte ich nur dies gesondert erwähnen: Es werden ausführlich »Handelsbeschränkungen« diskutiert, so vor allem ein fast modern anmutendes »Waffenembargo«: Alles, was die Kampfkraft der Ungläubigen stärken könnte, darf von Muslimen nicht ausgeführt und von den ungläubigen Kaufleuten nicht in ihr Territorium eingeführt werden. Deutlich wird ferner, daß die Ungläubigen außerhalb der muslimischen Ökumene unter bestimmten Aspekten auch Rechtspersonen im Sinne der Scharia sind: Rechtsbrüche des muslimischen *musta'min/musta'man* gegenüber seinen ungläubigen Gastgebern werden teilweise auch islamrechtlich sanktioniert. Dies gilt schließlich in gewissen Grenzen auch für den umgekehrten Fall: Ein ungläubiger *musta'min/musta'man* (auf muslimischem Territorium also) kann in den Genuß islamrechtlicher Bestimmungen kommen, wenn sie zur Erhaltung seines geschützten Status oder zum Schutz seines Vermögens beitragen können oder müssen.¹⁹

9. *Die Struktur der Rechtsdiskussion*

Die hier vorgetragene, sehr geraffte Übersicht über die einzelnen Themenkreise der Scharia im Gesamtkomplex »Krieg und Frieden«, verknüpft mit dem Versuch, die Herkunft der Thematik (warum so und nicht anders?) deutlich werden zu lassen, hat notwendigerweise die innere Struktur der ganzen Rechtsdiskussion in den Hintergrund treten lassen; hierzu muß noch ein Wort gesagt werden.

Die genannten Schwerpunktthemen, hier in etwa nach der Ausführlichkeit der juristischen Bearbeitung geordnet, erscheinen in der Rechtsliteratur weder in dieser Reihenfolge, noch sind sie in ein systematisches Schema einbezogen, noch sind sie – obwohl als gesonderte

¹⁹ Zu diesem Themenkomplex insgesamt Heffening.

Fragestellungen deutlich erkennbar – genau voneinander abgegrenzt. Vielmehr greift jeder der hier vorgeführten Themenkreise in mindestens eines, in der Regel mehrere, der anderen benannten Sachgebiete über. Zudem sind die einzelnen Argumentationsreihen zwar in sich schlüssig und zum Teil von sehr hohem rechtswissenschaftlichem Niveau, doch sind sie in ihrer Gesamtheit keiner übergreifenden Systematik zugeordnet, ihre Abfolge verrät ein eher zyklisches oder assoziatives Denken – ihre Herkunft aus den Diskussionszirkeln der frühen Rechtskenner²⁰ ist unverkennbar.

Bei diesem Stand der Dinge nimmt es denn auch nicht wunder, daß im Rahmen des Gesamtthemas »Krieg und Frieden« Rechtsverhalte zur Sprache kommen und Rechtspositionen bezogen und begründet werden, die für unsere Begriffe in gänzlich andere Rechtsbereiche gehören. So werden etwa im Zusammenhang mit »Beute« und »Kampf als Gottesdienst« Fragen der Staatstheorie behandelt; unter *ius in bello* kommen Sachverhalte zur Sprache, die wir unter »Menschenrechte« rubrizieren würden. Im Zusammenhang mit dem Thema »Muslime im ungläubigen Ausland« und umgekehrt ist über weite Strecken von Dingen die Rede, die wir bei »internationalem Recht« einordnen würden. Das Kapitel »Frieden« liefert wesentliches Material zum Vertragsrecht, handelt das gesamte Minoritätenrecht ab und ist in langen Passagen reinstes Fiskalrecht. Schließlich möchte ich noch erwähnen, daß mir im Kontext kniffliger Beuterechtsprobleme die – meiner bisherigen Kenntnis nach – feinsten Differenzierungen zum islamischen Besitzrecht begegnet sind.

10. Rechtsdiskussion und Kriegspraxis

Es dürfte aus den vorangegangenen Ausführungen deutlich geworden sein, daß Krieg und Frieden in einem islamischen Kontext, so wie ihn die Scharia, das islamische Recht, repräsentiert, Erscheinungsformen der Geschichte, des Lebens darstellen, die wenig Raum für Emotionen lassen. Beide Zustände sind weder besonders wünschenswert, noch besonders zu verabscheuen, sie gehören vielmehr zur Normalität, zur

²⁰ Dazu Schacht S. 15–22, und (modifizierend) Motzki S. 256–264.

Alltäglichkeit, und da dem so ist, müssen ihr Ablauf und ihre Konsequenzen geregelt werden. So erscheinen denn die entsprechenden, sehr umfangreichen Kapitel in den Standardwerken der Scharia als von juristischer Ratio (verbunden mit beachtlicher Freude am kasuistischen Detail) bestimmte, eher »trockene« Regelwerke, begeisternde Aufrufe und Anleitungen zu »heiligem Tun« stellen sie gewiß nicht dar.

Die mit dem Anspruch des »Islamgemäßen« juristisch traktierten Sachverhalte, die Themenkreise der einschlägigen Scharia-Kapitel also, erweisen sich bei genauem Hinsehen als die in eine abstrahierte Form gebrachten *möglichen Vorkommnisse* (samt deren Konsequenzen) im Rahmen eines kriegerischen Unternehmens gegen Nichtmuslime zur Zeit der muslimischen Expansion (im siebten und achten Jahrhundert): koranische Pflicht/Verdienstlichkeit des Kampfes, Führung und Teilnehmer, Verhaltensregeln für die Zeit des Unternehmens (*ius in bello*), die Gegner als Typus und in der konkreten Begegnung, Verfahren mit den im Kampf gewonnenen Sachwerten (Beute) und Formen des Abschlusses von Krieg (Frieden). Dabei wird der muslimische Sieg als das Normale vorausgesetzt, eine Niederlage nur indirekt und marginal mitgedacht. Über diesen Rahmen hinaus gehen nur die Regelungen zu dem eher »peinlichen« Faktum des Kampfes von Muslimen untereinander, die aber von dem Gedanken beherrscht werden, daß nur eine Seite Recht haben kann, die andere Seite folglich in assoziative Nähe zu Nichtmuslimen gerät, womit man sich dann doch nicht allzu weit vom Idealschema entfernt.

Abschluß und Ziel von Kampf und Krieg stellt durchweg eine in mannigfachen Formen mögliche *Pax Islamica* dar, wobei jeweils diejenige Form anzustreben ist, die der Gesamtgemeinschaft der Muslime, der *Umma*, im gegebenen Moment die größten Vorteile bringt, oder auch, wie *e contrario* mitunter formuliert wird, dem noch nicht bezwungenen Gegner am meisten schadet.²¹ Unter diesem Aspekt ist unsinniges Heldentum ebenso abzulehnen wie Nachlässigkeit in der Wahrnehmung günstiger Gelegenheiten.

Eine so definierte *Pax Islamica* kann durch Konversion der Gegner zum Islam erreicht werden, sie ist aber – im anderen Extrem – auch in der Form möglich und islamrechtlich abgesichert, daß mit (momentan) nicht bezwingbaren Gegnern ein Friedensabkommen geschlossen wird,

²¹ Z. B. Ibn Qudāma S. 220 u. ö.

dieses zu den jeweils für die Muslime günstigsten Bedingungen bis hin zur Tributzahlung durch Muslime.

Die in der Scharia mit weitem Abstand am ausführlichsten behandelte Form der *Pax Islamica* ist jedoch diejenige der Unterwerfung von Gegnern, die, als »Geschützte« in die muslimische Ökumene integriert, bei ihrer jeweiligen Religion verbleiben und dafür eine regelmäßige »Abgabe« *ǧizya* entrichten. Der breiten Ausführlichkeit der Scharia-Kompendien zu allen Aspekten dieses Themas entspricht im übrigen auch dessen maßgebliche Bestimmungsfunktion im Rahmen der Geschichte muslimischer Gesellschaften.

Manifestiert hat sich in der Scharia auch das für die muslimische Geschichte so charakteristische Splitting des Kampfes gegen Nichtmuslime in eine »staatlich« geregelte und eine »privat« religiöse Form der Durchführung, mit der Festlegung nämlich, daß *ǧihād* für den einzelnen Muslim nur noch dann Pflicht ist, wenn die kriegerische Bereitschaft der *Umma* den Erfordernissen nicht »genügt«. Da die Vertreter der jeweiligen politischen Formationen – schon im eigenen Interesse – durchweg dafür Sorge trugen (zunehmend mehr durch Söldner-, später Sklavenarmeen), daß den Erfordernissen »genügt« wurde, konnte der *ǧihād* aus dem Pflichtenkatalog eines Muslim (wie rituelles Gebet, Ramadanfasten und so weiter) ausscheiden und, freiwillig ausgeübt, zum religiösen Verdienst, zum guten Werk werden. Dieser freiwillige *ǧihād* als Gottesdienst, bezogen auf muslimisches Heerwesen insgesamt eher eine Randerscheinung, ist auch in der Scharia marginalisiert. Die damit verbundenen Vorstellungen von Opferbereitschaft, kriegerischer Askese, islamischem Heldentum und Erlangung des Paradieses auf direktem Wege beim Tod im Kampf sind Gegenstand anderer Literaturgattungen.²² Die außerordentlich große Zahl von Kriegen im Verlauf der muslimischen Geschichte ist gewiß nicht mit den *ǧihād*-Kapiteln der Scharia »im Gepäck« geführt worden. Daß aber die dort niedergelegten islamrechtlichen Richtwerte in die Kriegspraxis in mannigfacher Form hineinwirkten, läßt sich aus der historischen Literatur (im weitesten Sinne) zur Genüge belegen. Wie auch in anderen Bereichen des islamischen Rechts wurde die Scharia selten »flächendeckend« angewendet, aber sie spielte eine nicht zu unterschätzende Rolle als über verschiedene Kanäle wirksames Regu-

²² Vgl. Noth 1966, S. 47–61.

lativ.²³ Kampf und Krieg sind – so sehen wir – seit Jahrhunderten in die Religion des Islam als normale, dazugehörige Tatsachen integriert. Die Behandlung dieses Sujets durch die Scharia hat wohl deutlich werden lassen, daß man – eben gerade wegen dieser Normalität – mit Kampf und Krieg sehr nüchtern, rational und differenziert umzugehen gelernt hatte, bis hin zu der Tatsache, daß auch ungläubige Gegner in bestimmten Grenzen als rechtsfähig angesehen werden und man sich gemäß dem Sprichwort »Die Hand, die du nicht abschlagen kannst, mußt du ergreifen« gegebenenfalls mit ihnen arrangieren kann.

Kampf und Krieg haben auch, beginnend vor allem im elften Jahrhundert, in die »Friedensreligion« Christentum Eingang gefunden. Im Unterschied zum Islam bestand allerdings hier ein ganz erheblicher Rechtfertigungszwang. Dieser hat vor allem auch zu einem ungeheuer negativen Heidenbild geführt, mußte dazu führen, denn nur gegen diese extrem minderwertigen, gefährlichen Ungläubigen konnte der Kampf zum *bellum iustum* werden.²⁴ Vergleichen wir: Als die Kreuzfahrer 1099 Jerusalem eroberten, brachten sie nicht nur alles, was sich muslimischerseits bewegte, rücksichtslos um, sie hatten auch noch – so die zeitgenössische Berichterstattung – ihre helle Freude daran.²⁵ Knapp hundert Jahre später zog Ṣalāh ad-dīn (Saladin) in Jerusalem ein: Er vermochte zwischen »seinen« Christen, das heißt den »Geschützten«/D_immī's, und den »Franken« genauestens zu unterscheiden, ließ letztere – vertraglich geschützt, wenn auch nicht kostenlos – aus der Stadt abziehen und gestattete »seinen« Christen, die von den Franken hinterlassene Habe zu günstigen Preisen aufzukaufen.²⁶ Der doch wohl zulässige Vergleich des Verhaltens einer »Friedensreligion«, die den Krieg zu rechtfertigen hatte, mit dem Verhalten einer »Kriegsreligion«, die mit dem Krieg seit frühester Zeit umzugehen gelernt hatte, mag vielleicht zu denken geben.

²³ Zu dieser Funktionsbestimmung vgl. Noth 1980, S. 431–436.

²⁴ Dazu Erdmann S. 86–106.

²⁵ Anonymus, Gesta S. 466–474, bes. S. 467.

²⁶ Ibn al-Aṭīr S. 549f. 552f.

Literatur

- Anonymus Ed. 1890: *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, hrsg. v. H. Hagenmeyer, Heidelberg.
- EI² 1979ff.: *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Leiden: Brill.
- Heffening, W. 1925: *Das islamische Fremdenrecht*, Hannover.
- Ibn al-Afir 1966: *Kāmil*, Bd. 11, Beirut [zum Jahr 583 *Hiğra*].
- Ibn Qudāma 1969: *Muğnī* [Kompendium des hanbalitischen Rechts], Teil 9, Kairo.
- Ibn Rušd 1981: *Bidāya* [vergleichendes Kompendium des malikitischen Rechts], Bd. 1, Kairo.
- Juynboll, G. H. A. 1983: *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of the early ḥadīth*, Cambridge: University Press.
- Khoury, A. Th. 1991: *Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg? Gütersloh*.
- Motzki, H. 1991: *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, Stuttgart.
- Noth, A. 1966: *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Bonn.
- 1973a: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonn.
- 1973b: *Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit*, in: *Die Welt des Islams* 14, S. 150–162.
- 1980: *Die Scharia, das religiöse Gesetz des Islam – Wandlungsmöglichkeiten, Anwendung und Wirkung*, in: *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, hrsg. v. W. Fikentscher/H. Franke/O. Köhler (= *Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie*, Bd. 2), Freiburg/München, S. 415–437.
- 1987: *Früher Islam*, in: *Geschichte der arabischen Welt*, hrsg. v. U. Haarmann, München, S. 11–100, 523–602, 631–634.
- Qādirī, ‘AA. b. Aḥm. 1985: *al-Ğihād fi sabīli’llāh. Haqīqatuhu wa-ğāyatuhu* [Der ğihād für die Sache Gottes. Sein Wesen und Ziel], 2 Bde., Djidda.
- Saraḥsī 1978: *Mabsūt* [Kompendium des hanafitischen Rechts], Bd. 10, ND Beirut.
- Schacht, J. 1964: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon.

DER HEILIGE KRIEG IN CHRISTLICHER SICHT¹

GEORG KRETSCHMAR

1. *Absage an den messianischen Krieg*

Zu den fundamentalen Entscheidungen der ältesten Christenheit gehört die Absage an den messianischen Krieg. An den jüdischen Aufständen 66–70 und 132–135 nahmen die Christen offenbar nicht teil. Das gilt unabhängig davon, welchen Grad an historischer Glaubwürdigkeit man der Nachricht von der Flucht der Urgemeinde aus Jerusalem nach Pella im Ostjordanland noch vor 66, dem Ausbruch der Kämpfe, zumißt und ob die »Galiläer« in einem der Briefe des Führers des Bar-Kochba-Aufstandes 134, die im Wadi Murrabaat (*nahal hever*) gefunden wurden, nun Christen meinen oder nicht. Sie werden sich hierfür auf das Herrenwort berufen haben: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist,«² das – wieder unabhängig vom Verständnis im einzelnen – jedenfalls antizelotisch ist. Aber es ging bei dieser Entscheidung ja nicht primär um die Aufnahme eines einzelnen Herrenwortes. Die Christen wußten, wer der kommende Messias ist, sie konnten schon deshalb nicht für einen anderen zu den Waffen greifen. Für diesen König, den Gekreuzigten, streitet man aber überhaupt nicht mit dem Schwert – das hat wieder nach synoptischer Überlieferung der Herr selbst schon Petrus in der Nacht der Verhaftung verwehrt.³ Die Johannesoffenbarung bestätigt diese Überzeugung. Dort ist die apokalyptische Tradition vom Endkampf des Messias gegen alle Feinde Gottes und seines Volkes aufgenommen.⁴ Aber dieser »Reiter auf dem weißen Pferd« zieht vom Himmel aus und himmlische Heerscharen begleiten ihn. Die Christen auf Erden halten in der letzten

¹ Der Beitrag versucht, einen Durchblick durch das vielschichtige Thema zu eröffnen; deshalb ist die Form des ursprünglichen Vortrages beibehalten worden; auch auf Literaturhinweise zu den einzelnen Abschnitten wurde verzichtet.

² Mk 12,17 und parr.

³ Mt 26,52.

⁴ Offb 19,11–21.

Drangsal leidend aus, aber keiner greift zu den Waffen. Ihnen widerfährt der Sieg des Christus zum Heil und läßt sie jubeln, so wie dieser Sieg den Königen auf Erden widerfährt – nur eben zum Untergang. Insofern kann man sagen, daß frühchristliche Apokalyptik sehr wohl das überlieferte Motiv des Heiligen Krieges kennt, aber dies ist keine Handlungsanweisung für die Kirche, sondern Chiffre für Gottes Treue zu sich selbst, der durch seinen Sohn sein Recht aufrichten wird, gegen alle Verächter der Herrschaft Gottes und des erhöhten Christus.

Es wird gut sein, diese Absage an den messianischen Krieg als menschliche Verhaltensmöglichkeit nicht in die grundsätzlich gewaltfreie Ethik des frühen Christentums einzuebnen. Denn das Thema des Militärdienstes wird erst erheblich später akut, primär offenbar nicht dadurch, daß Christen der Wehrpflicht unterliegen konnten, sondern weil Soldaten den christlichen Glauben annahmen. Klemens von Alexandrien schrieb um 180 n. Chr.: »Als Kriegsmann hat dich die Erkenntnis vorgefunden, höre auf den Feldherrn, der gerechte Signale geben läßt«, also Christus.⁵ Die hier nur schwach anklingende Antithese zwischen der *militia Caesaris* und der *militia Christi* ist Teilaspekt der umfassenden Überzeugung, daß die Kirche Alternative zur bestehenden Gesellschaft und ihrer Verfaßtheit unter dem Kaiser ist. Dieses Selbstverständnis bestimmt die Theologie noch im dritten Jahrhundert. In der Praxis stimmen Kirchenordnungen, Martyriumsberichte und moraltheologische Traktate darin überein, daß nicht das Soldat-Sein als solches Konflikte schafft, sondern die vor allem mit Beförderungen verbundenen paganen Kulthandlungen und das konkrete Töten eines Feindes – was ja gerade im damaligen Soldatenleben zu den Ausnahmesituationen gehörte. Noch die viel diskutierte Bestimmung der Synode von Arles 314, die nun, unter Konstantin, den Militärdienst prinzipiell freigibt, anathematisiert nicht Kriegsdienstverweigerer, sondern solche, die »im Frieden ihre Waffen fortwerfen«⁶

Die von der Kirche nie vorhergesehene Entscheidung Konstantins, den Gott der Christen als seinen Schutzherm zu erkennen und anzuerkennen, hat die Unterscheidung von Kirche und Nichtkirche als zweier Gesellschaften überholt, unmöglich gemacht. Den Christen wuchs damit Weltverantwortung zu, wie sie kein Apostel und keiner der älteren Kirchenväter je für möglich gehalten hätte. Wie diese neue

⁵ Clem. Alex. protr. 100,4.

⁶ Can. 3.

Dimension der Ethik christlich zu füllen wäre, wird eines der großen Probleme des vierten und fünften Jahrhunderts. Wo finden sich in der urchristlichen Paränese Anleitungen dafür, wie man ein politisches Amt wahrnehmen soll, geschweige denn, wie man als Kaiser Christ sein könne? Die alten Kirchenordnungen reichten jetzt natürlich nicht mehr aus. Die Herrscher bis Theodosius wußten sehr genau, weshalb sie sich erst auf dem Sterbebett taufen lassen konnten. So hatte sich ja auch Theodosius verhalten wollen, aber er genas wieder von einer schweren Erkrankung, in der er 392 in Thessaloniki die Taufe erbeten hatte, und unterstand nun, als getaufter Kaiser, der Kirchenzucht; so sah es Bischof Ambrosius, und Kaiser Theodosius hat es akzeptiert.

In diesen ganzen Umbruch gehört es hinein, daß nun eben auch die Generäle wie ihre Armeen Christen sind. Ethisch ist diese Situation erst allmählich angenommen worden. Carl Erdmann hat mit Recht noch für das abendländische frühe Mittelalter eine seltsame Zwiespältigkeit gegenüber dem Kriegerstande konstatiert: »Das Töten in der Schlacht galt als eine Befleckung, die gebüßt werden mußte. Natürlich wurde die Tötung des Feindes im öffentlichen Kriege dem sonstigen Totschlag nicht gleichgestellt, aber der Hauptteil der Bußbücher setzte doch eine Bußfrist von vierzig Tagen dafür fest. Hrabanus Maurus hat sich ausführlich gegen die Meinung gewandt, daß der Totschlag in dem von Fürsten befohlenen Kriege keiner Buße bedürfe.⁷ Außerdem war die Vorschrift in Geltung, daß Büßende keine Waffen tragen und nach getaner Buße keinen Kriegsdienst mehr leisten dürften.«⁸

Man kann solche Zwiespältigkeit sehr unterschiedlich beurteilen. Die offenkundige Realitätsferne theologischer Aussagen oder kanonistischer Bestimmungen kann kirchliches Versagen ausdrücken, sie kann aber auch Ausdruck kritischer Distanz zu Verhaltensweisen sein, die sich nicht ohne weiteres ändern lassen und die dennoch nicht einfach hinzunehmen sind. Aber sei dem, wie es wolle, auch daß sich nun Kirche und Gesellschaft decken – in den frühmittelalterlichen Herrschaftsbereichen in noch anderer Weise als in der Reichskirche der Spätantike – und daß es in dieser Welt Kriege gibt, hat zu einer eingeschränkten Legitimierung des Kriegführens geführt, aber offenkundig ist dies kein heiliger Krieg. Daran ändert auch der Ausbau der

⁷ MG Epp V 464; PL 110,471.

⁸ C. Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedanken (1935) (= Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. 6), urv. ND Stuttgart 1955, S. 14.

Rede vom gerechten Krieg nichts. Die Ansätze hierzu liegen bekanntlich bei Augustin, von einer durchdachten Lehre wird man erst für die Scholastik reden können. Aber ein gerechter Krieg ist noch kein heiliger Krieg.

Dennoch sind auch in der Geschichte des Christentums Kriege sakralisiert worden. Dies ist am besten zu erfassen, wenn die spezifischen Situationen in den Blick genommen werden, in denen es zu christlich-religiös motivierten Militäraktionen kam. Die folgenden Skizzen zielen nicht in erster Linie darauf ab, eine Typologie solcher heiligen Kriege zu erstellen; sie wollen eher den Weg beschreiben, auf dem das für die Ursprungszeit Udenkbare plausibel wurde und sich faktisch neue geschichtliche Möglichkeiten eröffneten.

2. Heidenkrieg

Man wird mit Kaiser Herakleios (610–641) einsetzen müssen, auch wenn gerade für seine Zeit die Quellenlage nicht günstig ist und sich Geschichte von Legende nur schwer trennen läßt. Mit Herakleios geht jedenfalls ein Kapitel byzantinischer Geschichte zu Ende. Er trat an, um das Reich Justinians von Afrika aus zu erneuern; als er starb, war der ganze hellenistische Süden von Syrien bis Alexandria an die muslimischen Araber verloren. Dazwischen lag der große Perserkrieg. Der Sassaniden-Herrscher Chosrau II. (590–628) hatte sich die Schwäche der Byzantiner zunutze gemacht und war erfolgreich dabei, in die Fußstapfen Schapurs II. oder gar der alten Achämeniden zu treten. 613 eroberte er Syrien, am 5. Mai 614 kapitulierte Jerusalem, 619 fielen Ägypten und die Cyrenaika in persische Hand. Von Norden rückten die Awaren vor Konstantinopel. Tiefste Schichten der Frömmigkeit wurden vor allem dadurch berührt, daß die Eroberer im Heiligen Land alle Kirchen niederbrannten, auch die Christusmemorialstätten – außer der Geburtskirche in Bethlehem – und die Reliquie des heiligen Kreuzes in die Reichshauptstadt Ktesiphon raubten; auch der Patriarch wurde als Kriegsgefangener fortgeschleppt. In dieser äußersten Krise des oströmischen Reiches wuchsen Kaiser und Kirche in einer neuen, bisher nicht dagewesenen Weise zusammen.

Patriarch Sergios stellte die Kirchenschätze Konstantinopels zur Ausrüstung einer neu auszuhebenden Armee zur Verfügung, sogar die Kandelaber der Großen Kirche wurden eingeschmolzen. Am Ostermontag, dem 5. April 622 zog der Kaiser nach einem Gottesdienst selbst zum Perserkrieg aus; die Verantwortung für seinen Sohn übertrug er dem Patriarchen und dem Patrikios Bonos. Als 626 Perser und Awaren gleichzeitig vor Konstantinopel lagen, hatten Patriarch und Patrikios faktisch gemeinsam die Verteidigung zu übernehmen. Am Ende der damit eingeleiteten Feldzüge stand die völlige Unterwerfung des Erbfeindes der Römer; wohl im August 629 kehrt der Kaiser als Triumphator auf einem von vier Elefanten gezogenen Wagen in seine Hauptstadt zurück. Im Frühjahr 630 zieht er – nicht weniger triumphal – als erster christlicher Kaiser in Jerusalem ein, um hier das von den Persern zurückerstattete heilige Kreuz wieder an seinen alten Platz zu bringen.

Natürlich ist es für das Verstehen dieser Vorgänge relativ unerheblich, was historisch von der Identität und dem Erhaltungszustand dieser Reliquie zu halten sein mag, und auch die möglichen Nebenmotive des Kaisers für die Pilgerfahrt nach Jerusalem können beiseite bleiben. Unbestreitbar ist die religiöse Färbung dieses Krieges, offenbar auf beiden Seiten. Von einem Kreuzzug zu sprechen, ist dennoch ein Anachronismus, aber es war wohl auch für die Byzantiner ein heiliger Krieg. Die Errettung Konstantinopels meinte man wohl von Anfang an der Gottesmutter zu verdanken. Der 8. August ging (im achten Jahrhundert?) in den liturgischen Kalender ein; relativ früh brachte man auch den nach unserer Einsicht schon älteren marianischen Hymnus *Akathistos* – weil er stehend gesungen wird – mit dieser Bewahrung zusammen. Im Laufe der Zeit schieben sich dann alle Erfahrungen immer neuen Schutzes zusammen, das Kontakion beginnt nun mit der Strophe: »(Dir), der Heerführerin, der Beschützerin, (gelten) die Siegeslieder, (die) ich als deine aus den Nöten befreite Stadt Dir, o Gottesgebälerin, zum Dank (wie) eine Inschrift widme. Weil Du aber unüberwindliche Kraft hast, so befreie mich aus allen Bedrängnissen, damit ich Dir zurufe: Gegrüßtest seist Du, unversehrte Mutter.« Noch im Bildprogramm für die Außenbemalung der Moldau-Klöster im sechzehnten Jahrhundert gehört zur Darstellung des *Akathistos* die Szene der Rettung Konstantinopels. Nun ist himmlischer Schutz natürlich kein Beleg für heiligen Krieg. Aber anders als in der frühchristlichen

Apokalyptik sind eben göttliches Handeln und menschliche Kriegführung nicht mehr sich ausschließende Gegensätze.

Auch die Rückführung des heiligen Kreuzes nach Jerusalem ist in den liturgischen Kalender eingegangen, man brachte sie mit dem – ebenfalls bereits älteren – Fest der Kreuzerhöhung am 14. September zusammen, ursprünglich der Kirchweihstag der Grabeskirche. Noch im Römischen Brevier las man bis zur Neuordnung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil an diesem Tage die Geschichte vom Kaiser Herakleios. Wilhelm von Tyros hat um 1184 seine Darstellung der Kreuzzüge mit einem Kapitel über diesen Herrscher begonnen.

Damals war in apokalyptischen Traditionen Herakleios längst zum Urbild des Endkaisers geworden, der das heilige Kreuz nach Jerusalem bringt und über ihm seine Krone niederlegt. Die älteste Fassung dieses Pseudo-Methodios-Apokryphons scheint aus Syrien um 655 zu stammen, es sieht bereits auf die Erfolge der Araber zurück. Der endgültige Sieg über den Antichristen wird auch hier – natürlich – dem auf den Wolken des Himmels wiederkommenden Menschensohn zugeschrieben. Aber auch die Kriege des Kaisers gegen die »Ismailiten« haben ihren festen Platz im Endgeschehen. Bindeglied zwischen dem himmlischen und dem irdischen Tun ist jetzt offenbar bereits die Überzeugung, daß das christliche Reich der Römer das letzte Imperium ist und zugleich der Ordnungsfaktor, der die Katastrophen der Endzeit noch aufhält: Erst nachdem der Kaiser seine Krone niedergelegt hat und gestorben ist, kann der Antichrist seine Macht entfalten. Messianische Kriege sind diese Feldzüge des Kaisers also eigentlich nicht, aber eben doch in einem durchaus präzisen Sinn christliche Kriege.

Gerade diese neue Apokalyptik läßt klar erkennen, was die Voraussetzungen für dieses, wie mir scheint, früheste Konzept eines christlichen »heiligen« Krieges waren: Das neue Gottesvolk der Christen hat eine politische Gestalt erhalten im Reich der Römer. Dann ist ein Angriff auf dieses Reich auch ein Angriff auf die Kirche – was ja durchaus der historischen Erfahrung des Perserkrieges entsprach. Wichtiger ist die Umkehr: Die Feldzüge der Rhomäer können – jedenfalls in dieser apokalyptischen Situation – als christliche, ja heilige Kriege gelten.

Aber eben diese Gleichung war außerhalb des Rhomäer-Reiches weithin nicht anerkannt, das gilt nicht nur für die orientalischen Kirchen, die von Byzanz als Häretiker angesehen wurden und ihrerseits die

Reichskirche für häretisch hielten wie Kopten, syrische Jakobiten und Armenier, sondern auch für den lateinischen Westen.

3. *Missionskrieg*

Für die Ursprünge des heiligen Krieges als Missionskrieg im Christentum verweist man gern auf Augustin und seine fatale Auslegung von Lk 14,23: *coge intrare* (Vulgata: *compelle intrare*). Schon diese Aussagen lassen sich kaum aus der konkreten Konfliktslage gegenüber dem teilweise zur Aufstandsbewegung gewordenen Donatismus lösen – wenn man es dennoch täte, bliebe behördlicher Zwang gegenüber Häretikern oder Schismatikern immer noch von einem nach außen getragenen Krieg grundsätzlich unterschieden, der das Ziel hat, Nichtchristen zur Taufe zu zwingen und damit der Kirche zuzuführen. Auch die gewiß nicht weniger fatale Belobigung Gregors des Großen, des wohl einzigen frühmittelalterlichen Papstes, dem Mission ein Herzensanliegen war, für christliche Machthaber wie den afrikanischen Exarchen Gennadius, der gern Krieg führe, um seinen Staat auszuweiten und dafür Sorge, daß die unterworfenen Völker von der Glaubenspredigt erreicht würden,⁹ wie die Empfehlung erhöhter Steuerbelastung für Kirchenscheue und Juden,¹⁰ kennen den Missionskrieg noch nicht. Freilich wird der politische Druck auf Nichtchristen in den frühmittelalterlichen Herrschaftsgebieten immer stärker. Seit Dagobert I. 626 im Merowingerreich das Christentum für alle Bewohner seines Territoriums – außer den Juden – verbindlich gemacht hatte, mußte eine Reichsausweitung faktisch Zwangsmision mit sich bringen. Das ist kein Proprium des lateinischen Abendlandes; die Träger des christlichen Äthiopenreiches, die Amharen, verfahren noch im neunzehnten Jahrhundert nach dieser Logik, als sie die Orome-Stämme ihrer Herrschaft unterwarfen.

Den Übergang zum Missionskrieg im strengen Sinne sehe ich auch noch nicht in karolingischer Zeit, obgleich damals die Weichen gestellt wurden. Die Sachsenkriege Karls des Großen waren von Haus aus Unterwerfungsfeldzüge, aber nachdem der sächsische Adel gemäß der eben genannten Logik – man könnte anachronistisch fast von Staats-

⁹ Gregorii registrum 1, ep. 73.

¹⁰ Ebd. 4, 26; 5, 7.

raison sprechen – die Taufe gelobt hatte, nahmen sie den Charakter von Religionskriegen an: Die Bereitschaft zur Unterwerfung schloß die Annahme des Christentums ein; der Widerstand gegen die Franken war auch Revolte gegen die Mission. Zur Vorbereitung der Feldzüge gegen die Awaren gehörte dann – auf Druck der über die Geschehnisse im Sachsenland entsetzten Theologen – auch die Planung der Mission, die bei allem Zwang ein menschliches Gesicht haben sollte. Doch der Krieg selbst blieb ein profanes Geschehen, auch wenn Karl den Papst um seine Fürbitte bat und dann, nach dem Sieg, die Beute redlich mit dem obersten Bischof seines Reiches teilte.

Mir scheint, daß die Umdeutung der Feldzüge des großen Franken in Missionskriege ihren eigentlichen Ursprung im sächsischen Adel hatte, der den neuen Glauben in der nächsten Generation mit innerer Überzeugung bejahte, aber die politische Unterwerfung zu verarbeiten hatte: Um der Halsstarrigkeit der Väter willen mußte Karl das heilbringende Joch Christi uns mit Gewalt auferlegen. Die Konzeption ist klar ausgesprochen in der Narratio am Anfang der Stiftungsurkunde Ludwigs des Frommen 832 für das Erzbistum Hamburg: »Unser Ahnherr ruhmreichen Angedenkens, Karl, hat nämlich das ganze Sachsenland der kirchlichen Religion unterworfen, die wilden Herzen mit dem Schwert völlig bezwungen und so das Joch Christi bis zu den Grenzen der Dänen und Slawen gelehrt.«

Aus einer Sinndeutung vergangenen Geschehens zum politisch-militärischen Programm ist dies Konzept durch Otto den Großen geworden. Wie König Karl aus dem alten Grenzkonflikt zwischen Franken und Sachsen seinen Eroberungskrieg machte, so tritt bei Otto an die Stelle der kleinen wechselseitigen Übergriffe zwischen Sachsen und Slawen an der Elbe der klare Plan zur Eingliederung des Slawenlandes in den fränkisch-sächsischen Herrschaftsbereich. Die Mission der Slawen ist dabei für diesen Sachsen nicht mehr eigentlich logische, vielleicht auch theologische Konsequenz der Unterwerfung, sondern Triebfeder seines militärischen Ausgriffes nach Osten. Mit dem Gelingen der Mission steht und fällt der Sinn der Siege über die Nachbarn jenseits der Elbe, deshalb betreibt Otto die Errichtung eines Erzbistums für die Slawen in Magdeburg, das zugleich fest in der Kirche des fränkisch-sächsischen Reiches verankert ist. Modell hierfür war offensichtlich Hamburg. Indem der Erzbischof von Magdeburg Primas von Germanien wird, soll die Slawenmission eine zentrale Aufgabe der

ganzen deutschen Reichskirche werden. Der eigentlich Handelnde ist dabei der Kaiser selbst; militärisch und missionarisch in einem, wobei die missionarischen Ziele offenbar klarer beschreibbar sind als die Herrschaftsstrukturen in dem weiten, nach Osten nicht abgegrenzten Slawenland, das Otto vor Augen hatte.

Die Stiftungsurkunden für Magdeburg von 962 und 967/68 sind hierin eindeutig; 962 ist es die Sprache des Herrschers, der sie Johannes XII. abverlangt, nicht der päpstlichen Kanzlei; 967/68 wird die in mancher Hinsicht unrealistische Konzeption Ottos in Ravenna unter Johannes XIII. und auf einer Synode deutscher und italienischer Bischöfe kirchenrechtlich abgesichert. Wir können diese Urkunden deshalb als Spiegelung der Konzeption Otto des Großen lesen, gerade weil sie bisher so nie Vorgetragenes sagen.

Es geht darum, daß der *piissimus imperator* Otto um des Wohles der ganzen Christenheit willen dringend geltend macht, daß die Slawen, die er selbst besiegt und neu im katholischen Glauben gegründet hat, als Schafe, die Christus selbst erworben hat, eines Hirten bedürfen. Immer ist es der Herrscher, der sie – zusammen mit seinem gleichnamigen Sohn – zum Kult des christlichen Glaubens geführt hat. Es ist die Rede von den Völkern (*gentes*), »die der allerfrömmste Kaiser getauft hat oder die durch ihn und seinen Sohn, den König gleichen Namens, und deren Nachfolger mit Gottes Zustimmung künftig getauft werden« (962). Deshalb soll das Erzbistum Magdeburg auf Wunsch des Kaisers keiner anderen Metropole nachstehen; der Papst genehmigt, daß es *cum primis prima et cum antiquis antiqua* sei (967), ja dem Erzbischof in der kleinen Fischersiedlung an der Elbe wird ein Kardinalskollegium nach dem Vorbild Roms zugestanden (Oktober 968).

Auch dies ist das Konzept einer besonderen geschichtlichen Situation, eng verknüpft mit der Überzeugung, daß die Christenheit ein geistlich-politisches Gebilde sei, an dessen Spitze der deutsche König oder der Kaiser steht. Das Selbst- und Sendungsgewußtsein Ottos ist nicht schwächer als das des Basileus der Rhomäer am Bosporus. Der Einheit des Geistlichen und des Politischen auf allen Ebenen, auch der militärischen, entspricht es, daß gar keine Bedenken mehr bestehen, selbst den Krieg in den Dienst einer kirchlichen Aufgabe zu stellen. Jedenfalls scheint es dieser Generation, zumindest den Vertretern dieser Überzeugung, ganz unmöglich, zwischen der politischen Aufgabe des

Herrschers und dem geistlichen Dienst der Kirche zu unterscheiden. Natürlich bleibt die Expansion nach Osten ein Machtkampf, in dem viele Motive zusammenkommen. Aber gerade, daß dieser faktisch brutale Eroberungskrieg nicht nachträglich zum heiligen Krieg umstilisiert, sondern tatsächlich als Missionskrieg geführt wurde, macht das Neue der Situation aus.

Die große Vision Ottos ist mit ihm ins Grab gesunken. Das hat viele Gründe. Sie war nie realistisch. Doch ist das jetzt nicht weiter zu verfolgen. Die Möglichkeit des Missionskrieges aber blieb, obgleich die Warnungen Alkuins schon gegen die Sachsenpolitik Karls des Großen eigentlich nicht überholt sein konnten: Zum Glauben kann man niemanden zwingen. Daß sie ungehört verhallt sind, weist auf eine weitere Voraussetzung dieser Form des heiligen Krieges: Der einzelne war noch so sehr Glied des ihn tragenden Ganzen, der Sippe, des Stammes, daß auch Bekehrung in der Regel Sache des Gemeinwesens sein mußte, und hier spielen dann eben Zwänge jeder Art eine gewichtige Rolle.

4. *Kreuzzug*

Das Wort Kreuzzug ist nicht erst im modernen säkularisierten Sprachgebrauch generalisiert und damit abgeblaßt, so daß es als Bezeichnung für beinahe jedes planmäßige Engagement meist gegen verabscheute Praktiken oder Verhaltensweisen herhalten kann. Schon im Mittelalter hat man später jeden kirchlich legitimierten Krieg gegen Ungläubige zum Kreuzzug erklärt. Umgekehrt haben die Kreuzzüge im engeren Sinn, also der planmäßige Versuch der lateinischen Christenheit, das Heilige Land seinen jetzigen, muslimischen Herren zu entreißen, viele Wurzeln. Sie sind heilige Kriege als Heidenkrieg, aber eben gerade nicht als Missionskrieg. Carl Erdmann hat sie überzeugend als heilige Wallfahrt in Waffen beschrieben.¹¹ Träger dieser Kriege waren – und auch das ist von Erdmann herausgestellt worden – nicht primär der Kaiser oder Könige, sondern die Ritterschaft. Im Sinne der von Eugen Rosenstock-Huussy herausgestellten Abfolge der europäischen Revolutionen spiegeln sie also standesspezifische Verchristlichung einer brei-

¹¹ Siehe Anm. 8.

ten Schicht in der damaligen Gesellschaft.¹² Wenn man aber fragt, worin denn die besondere Heiligkeit dieser Kriege gründet, wird man darauf geführt, daß es Charakteristikum mittelalterlicher Kreuzzüge ist, daß sie päpstliche Kriege waren.

Damit gehören sie aber mitten hinein in den großen, revolutionären Umbruch, den wir die Gregorianische Reform nennen. Die Kirchenherrschaft des Kaisers ottonisch-salischer Prägung erschien den Reformatoren als tiefste Perversion des Willens Christi. Keinem weltlichen Herrscher, sondern einem Fischer vom See Genezareth, dem Apostel Petrus, hat der Herr seine Kirche anvertraut. Diese Gewißheit wird aber nun im Rahmen des ottonisch-salischen Modells der Christenheit als einer geistlich-politischen Einheit vorgetragen. Dann geht es nicht um Entflechtung von Kirche und Welt, sondern um die Unterscheidung von Klerus und Laien. Die Leitung der Christenheit obliegt dem Klerus unter dem Papst als dem Nachfolger Petri und nun Stellvertreter Christi; sie sind Kirche im engeren Sinn. Die Laien unter den weltlichen Herrschern repräsentieren die Welt, die auf die geistliche Stimme der Kirche, also letztlich des Papstes zu hören hat. So hat jedenfalls Gregor VII. dies Konzept entfaltet. Es schloß aber doch von Anfang an die Möglichkeit päpstlicher oder zumindest vom Papst gesegneter Kriege ein, schon bei Leo IX. Den Normannenkrieg 1053 führte der Lothringer persönlich an; es gab offenbar eine päpstliche Kriegsfahne; die in der Schlacht bei Civit  gefallenen Ritter wurden als Märtyrer anerkannt. Das Ziel des – völlig gescheiterten – Feldzuges war die Befreiung der Christenheit Süditaliens von den zwar tatsächlich katholischen, aber doch wilden, kirchenzerst renden Heiden gleichgesetzten Normannen.

Gregor VII. fa t sein Ziel weiter, es geht nicht mehr nur um Verteidigung, sondern um die Aufrichtung der Gerechtigkeit Gottes in der Welt. Hier sucht er dann die Bundesgenossenschaft der Ritter gegen die Fürsten. Die standesspezifische Gewissensentscheidung für Gott und die Gerechtigkeit schließt den Waffendienst ein. Das alles drückt noch das berühmte, in der Sache auch authentische Wort des Sterbenden aus: »Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt, deshalb sterbe ich in der Verbannung.« Der politische Rahmen ist bekannt, auch Gregor ist militärisch gescheitert, in Umkehr der B nd-

¹² Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen, Stuttgart ³1961.

nissituation unter Leo IX. sind es jetzt die Normannen, die ihn in Salerno 1085, fern vom Lateran und St. Peter, schützen, gegen die eigene Gemeinde und die Deutschen. Aber dieses Wort zeigt zugleich, daß es eben nicht zureichen würde, dies Konzept heiliger Kriege allein aus Machtstreben zu erklären. Weltverantwortung bis zur Kriegführung und Leidensübernahme gehören für diesen Papst zusammen, wie für die Märtyrer in der Normannenschlacht. Auch das sind innerhalb der Kirchengeschichte völlig neue Töne.

Was hier vom Papst gesagt ist, hat dann natürlich Konsequenzen für Bischöfe und Äbte. Gewiß ist es in Notzeiten auch früher vorgekommen, daß Kleriker zu den Waffen griffen. Aber erst seit dem Reformpapsttum ist doch das altkirchliche Verbot für Diener der Kirche, selbst Waffen zu führen, prinzipiell obsolet geworden, wenngleich es in der kanonistischen Literatur weiter tradiert wird. Erst jetzt konnten die geistlichen Ritterorden entstehen, wobei die Verbindung von Mönchsstand und Soldatentum auch auf andere Ordensgemeinschaften ausgestrahlt hat.

Die Kreuzzugsbewegung entstand, als Urban II. anscheinend spontan in Clairmont 1095 zur militärischen Unterstützung der bedrängten Christen des Orients aufrief; der päpstliche Krieg ist jetzt als Wallfahrt mit Waffen nach außen gewendet. Statt des Papstes selbst begleitet sein Legat, Ademar von Puy, das Ritterherr 1096 und gilt gerade bei den sonst so ungeordneten, bisweilen chaotischen Verhältnissen hinsichtlich des Oberbefehls als die höchste Autorität. Sicher ist die »Heiligkeit« gerade dieses Feldzuges nicht von dem konkreten Kriegsziel und der eschatologischen, ja apokalyptischen Tönung des Zuges nach Jerusalem abzulösen; das lehren schon die volkstümlichen Begleiterscheinungen wie der waffenlose Kreuzzug der Armen und später der sogenannte Kinderkreuzzug. Umgekehrt ist oft genug herausgestellt worden, welche Fülle von Motiven einschließlich Beutelust und Eroberungsdrang bei den Kreuzrittern und ihren Führern lebendig waren. Aber es hat ebenfalls seinen Sinn, den Zusammenhang mit dem neuen päpstlichen Anspruch auf Universalverantwortung herauszustellen, denn nur so wurde es möglich, das Kreuzzugsprogramm auch auf ganz andere Ziele zu übertragen als die Rückkehr des Gottesvolkes in das Heilige Land, etwa die Vertreibung der Mauren auch aus Spanien – diesen Zusammenhang hat schon Urban II. hergestellt –, die Christianisierung der Wenden in der Mitte des zwölften Jahrhunderts, die

Eroberung des bis dahin unbezwungenen christlichen Konstantinopels 1204 und den Kampf des Deutschen Ritterordens und der Schwertritter gegen Pruzen wie (zunächst noch heidnische) Litauer oder (orthodoxe) Russen im zwölften und dreizehnten Jahrhundert.

Es hat aber auch von Anfang an nicht an Widerspruch gegen dieses Konzept einer *ecclesia militans* gefehlt. Die Normannen haben bereits Leo IX. vorgeworfen, daß er zwar dem Anschein nach ein heiliger Mann gewesen sei, mit frommem Gemüt gehandelt habe, obgleich dies – der Krieg gegen sie mit Waffen – »weder seines Amtes noch ihm vom Herrn gestattet war, (des Herrn,) der gekommen war, um zu leiden und die Seinen gemahnt hat, daß sie eher von anderen Leiden anzunehmen hätten als daß sie andere verfolgten«.

Gegen Gregor VII. sind kräftige theologische Einwände laut geworden, besonders durch Wibert von Ravenna, den kaiserlichen Gegenpart. Er hat den Väterbeweis gegen einen Krieg der Kirche zusammengestellt und Gregor für seinen Aufruf zum Bürgerkrieg in Deutschland Mord angelastet. Den Byzantinern erregten die lateinischen Bischöfe in Waffen stets besonderen Abscheu. Ein heiliger Krieg des Kaisers war für sie nicht anstößig, wohl aber Kriege der Kirche unter Verantwortung des Papstes. Natürlich hat dann das Scheitern der Kreuzzüge im Heiligen Land das Konzept in Mißkredit gebracht. Vor allem ist aber auf die Einsicht des katalanischen Edelmanns Ramon Llull, der selbst als Kreuzfahrer Mallorca miterobert hatte, und des heiligen Franziskus zu verweisen, daß die Christenheit Muslimen und Juden anderes schuldig sei als den heiligen Krieg, nämlich die missionarische Christusbotschaft.

Dennoch ist zu konstatieren, daß dies Konzept eines von der Kirche zu proklamierenden und zu verantwortenden, nicht nur legitimierten Kreuzzuges zum Rahmen für alle anderen schon genannten und noch zu nennenden Formen des christlichen heiligen Krieges geworden ist. Es gibt heute wohl einen breiten Konsens innerhalb kirchlicher Theologie, daß der Kreuzzug im Sinne des Reformpapsttums des elften Jahrhunderts und seiner Abkömmlinge im Widerspruch zu dem Fundament steht, auf dem christliche Theologie gründet, dem Christusbekenntnis. Aber die Grundfrage, ob der Kirche die volle Weltverantwortung anvertraut sei und – wenn dies bejaht wird – in welcher Weise und durch wen, ist heute so aktuell wie damals.

Doch ehe ich am Ende auf dies Thema zurückkomme, sind noch zwei andere Formen des heiligen Krieges zu behandeln.

5. Ketzerkrieg

Daß eine christliche Obrigkeit die Orthodoxie der Kirche zu schützen habe, war eigentlich schon in der Proklamation des Christentums als Staatsreligion durch Kaiser Theodosius 380 impliziert. Jedenfalls mußte sein Edikt *Cunctos populos* bereits mitfestlegen, wo der orthodoxe Glaube zu finden sei. Zwangsmaßnahmen gegen Häretiker und Schismatiker hat Augustin befürwortet, davon war bereits die Rede. Im elften Jahrhundert nennt Bonizo von Sutri, ein Parteigänger Gregors VII., in einer Auflistung von sieben Geboten für den christlichen Ritter an fünfter Stelle: »Schismatiker und Ketzer zu bekriegen.« Aber das ist noch kein Ketzerkrieg im eigentlichen Sinn, wenngleich die Bürgerkriege des Investiturstreites leicht hätten dazu werden können.

Erst die tiefe innere Erschütterung des Abendlandes durch das Einsickern des orientalischen Dualismus der Paulikianer und Bogomilen in der »Großen Häresie« hat hier eine Wende gebracht. Eine Spielart der Katharer hatte in Südfrankreich, vor allem in der Grafschaft Toulouse Fuß gefaßt. Zur Ausrottung der Ketzerei hat Innozenz III. 1209 die Albigenserkriege als Kreuzzug begonnen, die sich mit wechselndem Kriegsglück bis 1229 hinzogen und mit der Aufteilung der Ländereien Raimunds VII. von Toulouse endeten. Die Grausamkeit der Kämpfe, besonders seit Simon von Montfort die Leitung übernommen hatte, der selbst 1218 bei einer Belagerung von Toulouse den Tod fand, sind Widerschein der Kluft, die sich hier zwischen den Inhabern der Macht und dem spiritualistischen Widerspruch gegen die Identifikation von Kirche und Gesellschaft aufgetan hatte. Gegen die Patarener in Bosnien, doch ein Zweig der Bogomilen, blieb noch 1325 ein Kreuzzug erfolglos; sie waren dort die herrschende Religion und konnten sich bis zur Türkenzeit halten. Glaubenskriege vergleichbarer Art werden erst wieder gegen die Hussiten geführt werden. In diese Kategorie gehören dann auch die Religionskriege des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts vor allem in West- und Osteuropa.

Jetzt zeigt es sich, daß die im Gewissen verpflichtenden Machtansprüche der einander als Häretiker bekämpfenden Religionsparteien, die von der jeweiligen Obrigkeit den Einsatz auch militärischer Mittel gegen den Glaubensfeind fordern, zu Bürgerkriegen ohne Ende führen müssen. Gegen das nun für den Frieden tödliche Konzept des Ketzerkrieges wird der moderne, absolute Staat sein säkulares Recht setzen, mit dem das Auseinanderdividieren von Kirche und Gesellschaft anhebt.

Aber schon zuvor, bereits bei den Albigenserkriegen, war das Interesse des werdenden Territorialstaates, zunächst der Krone von Frankreich, an religiöser Einheitlichkeit innerhalb der Grenzen des eigenen Herrschafts- und Interessensgebietes unverkennbar. In diesen Zusammenhang gehören auch die Beziehungen zwischen Ketzerkrieg und Inquisition.

6. Rückkehr des messianischen Krieges

Die Erneuerung der Apokalyptik reicht im abendländischen Mittelalter bis ins zehnte Jahrhundert zurück; die Kreuzzüge waren von eschatologischen Erwartungen begleitet, bisweilen getragen. Die Endkaiser-Legende sollte in dem vielgenannten Tegernseer Spiel vom Antichristen in frühstaufer Zeit eine neue, beeindruckende literarische Gestalt finden. Aber dies alles macht die Kreuzzüge nicht zu messianischen Kriegen. Es spricht nichts dafür, daß Friedrich Barbarossa, der vielleicht als junger Mann das Tegernseer Spiel gesehen hatte, dann als Kaiser an der Spitze des Kreuzzuges nach Jerusalem aufgebrochen wäre, um dort seine Krone im Tempel, dem Felsendom, oder am Ort der Kreuzigung Christi niederzulegen. Auch die neue eschatologische Welle, die an die Geschichtsspekulation des Johannes von Fiore anknüpfte und vor allem bei den Franziskanerspiritualen lebte, hat nicht zu messianischen Kriegen geführt. Sicher gab es im Zusammenhang der mancherlei sozial-religiösen Volksaufstände des späten Mittelalters auch Endzeiterwartungen. Aber von einem messianischen Krieg kann doch erst bei den Taboriten gesprochen werden.

Wurzeln, Gruppierungen und Phasen der hussitischen Bewegung sind in den letzten Jahren intensiv untersucht worden. Gegenüber den

reformerischen Tendenzen vor allem der Prager Magister setzte sich 1419 mit dem ersten Prager Fenstersturz die radikale auch sozialrevolutionäre Gruppe durch. Ihr Schlagwort wurde die Berufung auf das göttliche Gesetz, das die Armut der Priester, Kommunion unter beiderlei Gestalt und ein Zerschlagen der Bilder fordere. 1420 wandelte sich die zunächst auf Gottes Eingreifen in der Parusie Christi ausgegerichtete Haltung der Radikalen, eben der Taboriten, in einen gewalttätigen Chiliasmus. Die Verteidigung gegen den in Breslau beschlossenen Kreuzzug sahen auch die Prager Magister als gerechten Krieg an. Bei den Taboriten gab es nun Gruppen, die ihre Feldzüge tatsächlich chiliastisch begründeten. Ihnen standen die genialen Feldherren Žižka und Prokop der Kleine nahe. Auch als die taboritische Organisation 1452 zerschlagen worden war, blieben ihre Ideen lebendig. Sie wirkten auf die Begründung mittelalterlicher Bauernaufstände ein. Thomas Müntzer stand in dieser Tradition, wenn er den Zusammenschluß der wahrhaft Gläubigen und 1525 die Entmachtung des gottlosen Establishments als Zurüstung auf die Parusie Christi proklamierte. Es gab auch militante Täufer im Umkreis des Bauernkrieges, die nicht apokalyptisch argumentierten, wie Balthasar Hubmair in Waldshut. Daß alle Taufgesinnten, die in der Regel Pazifisten waren, durch Müntzer und Hut in den Ruch kamen, anarchisch gesinnte, apokalyptische Revolutionäre zu sein, war in dieser Pauschalisierung falsch mit furchtbaren Folgen. Daß der Verdacht aber nicht gänzlich unbegründet war, zeigen die Vorgänge um die Täuferherrschaft in Münster 1534.

Es waren im ganzen gesehen immer nur kleine Gruppen, die im 15. und 16. Jahrhundert heiligen Krieg als messianischen Krieg begründeten und praktizierten. Damit war aber das ganze Konzept des christlichen heiligen Krieges wieder zu seinem Ursprung zurückgekehrt und eine klare Stellungnahme gefordert. Voraussetzung für diese neue Apokalyptik war, daß ihren Vertretern die in der frühmittelalterlichen Mission gewachsene Identität von Christenschar und ständischer Gesellschaft zutiefst unglaubwürdig geworden war. Sie sahen die Gläubigen wieder wie in vorkonstantinischer Zeit als Alternative zur bestehenden Gesellschaft und als Gesellschaft der Zukunft. Aber die Erfahrung christlicher Weltverantwortung und Weltgestaltung im Mittelalter hatte doch ihre Spuren hinterlassen. Der – nur selten erkennbare – Versuch, dem kommenden Reich Gottes den Weg zu bereiten oder es im Vorgriff schon jetzt wenigstens partiell zu verwirklichen, will

die Einheit von Kirche und Gesellschaft auf einem neuen Niveau gerade authentisch erringen. Auch hier ist das Recht, wenn nicht die Pflicht zum heiligen Krieg also in der gleichen Totalvorstellung des Lebens verankert, die auch den heiligen Krieg als Missionskrieg, Kreuzzug, Ketzerkrieg trug.

Alle diese Formen der Begründung des heiligen Krieges haben eine besonders harte, unmenschliche Form der Kriegführung begünstigt, stand doch letztlich immer die Wahrheit und damit das Heil auch der Kriegsgegner mit auf dem Spiel. Von daher gesehen konnten Liebe und Krieg keine Alternativen sein. Auch das Töten wird dadurch relativiert; denn der mittelalterliche Mensch sah sich eben stets unter geöffnetem Himmel. Gottes Weg mit den Menschen konnte mit dem physischen Tod nicht enden. Aber gerade die Wirklichkeit dieser Kriege hat immer wieder Zweifel an der Gültigkeit solcher Prämissen geweckt.

7. Kritik am heiligen Krieg

Das sechzehnte Jahrhundert ist auch die Epoche einer radikalen Kritik am ganzen Konzept eines klerikalen heiligen Krieges. Sie ist von verschiedenen Ansatzpunkten aus entfaltet worden. Ich übergehe hier die humanistische Irenik eines Erasmus und auch den neutestamentlich orientierten Pazifismus der Mehrzahl der Täufer, um nur auf die Position Luthers zu verweisen, weil hier zwar auch Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und der politische Verantwortungsbereich scharf unterschieden werden, aber dennoch die Weltverantwortung der Christen nicht preisgegeben wird, an der alle Stände teilhaben, der geistliche, der politische und der Hausstand. Das schließt eine scharfe Absage an jede Form des heiligen Krieges ein, läßt aber die Möglichkeit der Beteiligung von Christen an einem gerechten profanen Krieg offen.

Auch die profane Welt steht unter Gottes Gesetz. Kreuzritter kann es nicht mehr geben, aber der ehemalige Hochmeister des Deutschen Ritterordens wird seit 1525 als weltlicher Herzog in Preußen durchaus auch in Kriege verwickelt werden. Dies kann sogar zu seinen Pflichten als Landesherr gehören.

So klar diese Position auf der theoretischen Ebene ist, so schwierig konnte die Unterscheidung in der konkreten Situation werden, das

zeigte der Bauernkrieg im gleichen Jahr 1525. Luther deutete den Aufstand der Bauern als heiligen Krieg zur Durchsetzung des Evangeliums und mußte ihn deshalb scharf verurteilen. Der Widerstand der Fürsten konnte dagegen nur ein profaner Krieg sein, in diesem Fall ein gerechter, ja notwendiger Waffeneinsatz. Weil es bei diesem Krieg der Fürsten aber in aller Profanität eben um ihr ihnen von Gott anvertrautes Amt in der Christenheit geht, deshalb unterstehen sie in diesem Widerstand gegen die Revolution dem göttlichen Gebot, insofern ist auch ihr Krieg profaner Gottesdienst. Die Argumentation ist stichhaltig, vielleicht überzeugend – wenn man die Frage nach der Angemessenheit der Situationsbeurteilung durch die Wittenberger Reformatoren einmal beiseite läßt –, aber die Bauern standen ihr mit derselben Hilflosigkeit gegenüber wie die Normannen einem Papst, den sie an der Spitze eines gegen sie zu Felde ziehenden Heeres sahen.

Faktisch hat diese Position aber die Fähigkeit gefördert, politische Kompromisse zu schließen, und dazu beigetragen, daß Deutschland Religionskriege als Kreuzzüge wie in Westeuropa und zum Teil Osteuropa erspart blieben. Auch der Dreißigjährige Krieg widerspricht dem nicht, er ist – wie schon der Schmalkaldische Krieg 1546 – von den lutherischen Ständen eben nicht als Religionskrieg geführt worden. Das war Schwäche und Stärke zugleich.

8. *Säkularisierte Kreuzzugsideen in der Neuzeit*

Außerhalb des Einflußbereiches lutherischer oder pazifistisch-täuferischer Theologie ist der heilige Krieg keineswegs so abgelehnt worden. Daß in der Fortschrittsideologie der Neuzeit christliche Eschatologie säkularisiert weiterlebt, ist eine oft vertretene These. Diese Ideologie macht es möglich, legitime Revolutionen von illegitimen Konterrevolutionen zu unterscheiden, weil man den Richtungssinn der Geschichte zu kennen meint. Dazu gehört auch das Bild der Geschichte als fortschreitende Emanzipation. Dies erlaubt dann die Rechtfertigung auch militärischer Interventionen, wenn sie dem Fortschritt der Freiheit im jeweils eigenen Verständnis dienlich sind. Damit ist dann aber doch die alte Frage nach der Möglichkeit heiliger Kriege im Bereich des christlichen Glaubens weiter gestellt, zugleich aber auch die Frage nach der

kirchlichen Instanz, die über die moralische Legitimität eines solchen Krieges entscheiden könnte.

Trotz der großen Tradition emanzipatorischer Begründung von Krieg in der angelsächsischen Welt mag uns heute das klare Nein zu allen Formen heiliger Kriege mit christlicher Begründung eher einleuchten; es entspricht allein der Ursprungsgewißheit der Kirche. Allerdings darf dies nicht den prinzipiellen Verzicht auf Mitverantwortung für die Welt, die Gesellschaft einschließen, eine Mitverantwortung, wie sie der Christenheit im Laufe der Geschichte seit dem vierten Jahrhundert zugewachsen ist, nicht zuletzt aus der Erfahrung des Scheiterns heiliger Kriege. Solche Mitverantwortung bedarf dann aber einer verstehbaren Begründung, die nicht mehr die Einheit von Kirche und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit voraussetzt und nicht den Eindruck erweckt, als wisse irgendeine kirchliche Instanz stets besser, was dem Frieden dient, als die anderen Christen. Das Stichwort Mitverantwortung stellt dabei klar, daß Christen bei der Wahrnehmung solcher Aufgaben und bereits bei der Begründung der damit verbundenen Entscheidungen nicht mehr unter sich sind.

Die verschiedenen Formen heiliger Kriege in der Geschichte der Kirche entstammen jeweils besonderen geschichtlichen Konstellationen und haben ihre Zeit gehabt. Heute sollte die Zeit heiliger Kriege abgelaufen sein. Es genügt, daß – leider – das Thema des gerechten Krieges oder der gerechten Rebellion uns nicht abgenommen ist.

Georg Kretschmar

DER KAMPF GEGEN DIE FEHDE UND DAS RECHT: EIN WEG ZUM FRIEDEN

AUGUST NITSCHKE

1. *Friedenskonzepte in karolingischer und ottonischer Zeit*

Cäsar schrieb in seinen Kommentaren, daß er Gallien »befriedet« habe. Was hatte er getan? Er führte jahrelang in Gallien Krieg, unterwarf die Kelten, die dort lebten, zwischen denen dann Frieden herrschte. Friede durch Eroberung.

Cäsar sah es etwas anders. Er nahm die verschiedenen keltischen und germanischen Stämme wahr, die miteinander stritten, er wies wie andere Beamte der Stadt Rom jedem dieser Stämme seinen Platz zu und schuf so ein Reich, in dem alles ausgeglichen schien.¹ Seine Wahrnehmungsweise prägte seine Vorstellung vom Frieden. Freilich, der Friede wurde dadurch herbeigeführt, daß Cäsar siegte.

Eine eigentümliche – freilich andere – Verbindung zwischen Frieden und Krieg ist in karolingischer und ottonischer Zeit zu beobachten. Ein König wird von derselben Person einerseits gerühmt, weil er Feinde so tapfer angreift, andererseits, weil er sich für den Frieden einsetzt. Dieser Widerspruch löst sich, sobald klar wird, was unter Frieden zu verstehen ist. Alkwin wünscht Coenulf, dem König von Mercien, einmal, er möge kluge Ratgeber haben, die Gott fürchten und die Gerechtigkeit lieben und die sich nach Frieden mit Freunden sehnen. In den nächsten Sätzen bereits wünscht er dem Stamm der Angeln Tapferkeit gegen Feinde, so daß die Kirche Christi wachse und gedeihe, und somit eine Tapferkeit, die zur Ausdehnung der Kirche führt.²

¹ Zu den römischen Staatsvorstellungen s. A. Nitschke: Körper in Bewegung, Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte, Stuttgart 1989, S. 40 f. 85. 89, vgl. ders.: Von Verteidigungskriegen zur militärischen Expansion → S. 241–276.

² Alcuinus, Epistolae Nr. 123, MGH. Epp. Karol. Aevi 2, gleich Epp. 4, S. 181: *Habeas consiliarios prudentes, Deum timentes, iustitiam amantes, pacem cum amicis desiderantes, fidem et cunctitatem in conversatione pia ostendentes. Gens enim Anglorum multis propter peccata fatigatur tribulationibus. Quae regum bonitate et sacerdotum Christi praedicatione et populi relegione erigenda est ad antiqui culmen honoris; quatenus benedicta patrum no-*

Der Friede ist somit ein Zustand, der zwischen den Personen bestehen soll, die einander in Freundschaft verbunden sind. Gegenüber den Gegnern ist Krieg notwendig. Freunde in diesem Sinne sind für Alkwin dabei Christen, die sich von Gott leiten lassen. Friede soll somit die Gruppe der von Gott gelenkten Personen verbinden. Das schließt Kriege gegen Gottes Gegner nicht aus. Diese gehören gewissermaßen zu diesem Frieden. – Ein konkretes Beispiel für diese Vorstellung:

Die Sachsen, meint Einhard, der Biograph Karls des Großen, sind, wie fast alle Stämme, die Germanien bewohnen, von Natur wild und dem Kult der Dämonen ergeben, Gegner unserer Religion. Sie halten es nicht für unehrenhaft, göttliche oder menschliche Gesetze zu beschmutzen oder zu übertreten. »Es kamen auch noch Ursachen hinzu, die die Voraussetzungen schufen, täglich den Frieden zu verwirren, nämlich unsere und deren Grenzen, die beinahe überall in einer Ebene benachbart waren . . . an denen sie nicht aufhörten, Mord, Raubzüge und Brände wechselseitig auszuführen. Durch dieses sind die Franken so verwirrt, daß sie urteilten, nicht Ähnliches im Wechsel zurückzugeben, sondern es für würdig hielten, gegen diese einen offenen Krieg zu beginnen.«³ Grenzen waren es somit, die den Frieden verwirren konnten. Der Friede ist hier wieder der Zustand, der unter den Christen besteht. Die Heiden, die dieser Friedenszustand in Verwirrung bringen konnten, wurden daher mit einem Krieg überzogen.

Dieselbe Vorstellung begegnete uns wieder bei der Krönung Ottos des Großen. Ihm wird als Insignie vom Erzbischof von Mainz das Schwert übergeben. Der Erzbischof sagt dazu: »Empfange dieses Schwert und vertreibe mit ihm alle Widersacher Christi, die Heiden und schlechten Christen, da durch Gottes Willen alle Macht im ganzen Frankenreich dir übertragen ist, zum bleibenden Frieden aller Christen.«⁴ Wieder ist der Friede nur auf die Personen im Reich, die gute

strorum progenies perpetuam mereatur possidere felicitatem, et praesentis regni stabilitatem et contra inimicos fortitudinem, ut ecclesia Christi crescat et proficiat . . .

³ Einhard, Das Leben Karls des Großen, MGH. in usum schol., Hannover/Leipzig 1911, c. 7, S. 9: *Suberant et causae, quae cotidie pacem conturbare poterant, termini videlicet nostri et illorum poene ubique in plano contigui, praeter pauca loca, in quibus vel silvae maiores vel montium iuga interiecta utrorumque agros certo limite disternant, in quibus caedes et rapinae et incendia vicissim fieri non cessabant. Quibus adeo Franci sunt irritati, ut non iam vicissitudinem reddere, sed apertum contra eos bellum suscipere dignum indicarent.*

⁴ Widukinds Sachsengeschichte (= Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 8), Darmstadt 1971, II 1, S. 88: *'Accipe', inquit, 'hunc gladium, quo eicias omnes Christi*

Christen sind, bezogen, und wer sich für deren Frieden einsetzen will, muß mit dem Schwert die Heiden und schlechten Christen bekämpfen, das heißt Krieg führen.

Auch hinter dieser Sicht von Krieg und Frieden steht eine Wahrnehmungsweise. Das Reich ist nicht mehr wie bei Cäsar einem Körper ähnlich, der in einem ausgeglichenen Zustand gehalten werden muß. Statt dessen handelt es sich um einen Personenverband. Diese im Reich lebenden Personen können von Gott mit einer Zuneigung, mit einer Freundschaft oder Liebe erfüllt werden – die Begriffe werden durcheinander gebraucht –, so daß sie, miteinander verbunden, sich in einem Frieden befinden. Dieser Gott versieht seine Getreuen gleichzeitig mit einer militärischen Kraft und Stärke, so daß diese alle Gegner – Heiden und schlechte Christen – bekriegen und überwinden können. Der Friede ist dann hergestellt, wenn sie diese unterworfen haben. So schildert Einhard auch die Handlungen Karls des Großen. Vom Krieg gegen die Sachsen sagt er: »Es steht fest, daß dieser Krieg, der durch viele Jahre geführt wurde, beendet worden ist, so daß die Sachsen, nachdem sie auf die Verehrung der Dämonen verzichtet und die väterlichen Kultformen aufgegeben hatten, die Sakramente des christlichen Glaubens und der christlichen Religion annahmen und mit den Franken vereint ein Volk mit ihnen wurden.«⁵

Eine Folge dieses Friedensverständnisses war es, daß Karl das Reich der Franken durch seine Kriege machtvoll ausdehnte: »Durch die Kriege erweiterte er das Reich der Franken, das er nach dem Vater Pippin groß und tapfer aufgenommen hatte, auf edle Weise so, daß er beinahe jenem das Doppelte hinzufügte.«⁶

Diese Vorstellungen von Krieg und Frieden sind noch im späten elften Jahrhundert anzutreffen. Dieser Friede war ja ein Zustand. Er

adversarios, Barbaros et malos Christianos, auctoritate divina tibi tradita omni potestate totius imperii Francorum, ad firmissimam pacem omnium Christianorum.

⁵ Einhard, c. 7, S. 10; zu dieser Wahrnehmungsweise s. Nitschke (wie Anm. 1) S. 159ff. 170ff.

⁶ Einhard, c. 15, S. 17: *Quibus regnum Francorum, quod post patrem Pippinum magnum quidem et forte susceperat, ita nobiliter ampliavit, ut poene duplum illi adiecerit.* Daß diese Kriege den Franken gerecht schienen, geht auch daraus hervor, daß sie meinten, sie würden das, was sie dabei eroberten, gerecht erobern, während die, denen sie es wegnehmen, es ungerecht gewonnen hätten: ebd. c. 13, S. 16: *Quippe cum usque in id temporis poene pauperes viderentur, tantum auri et argenti in regia repertum, tot spolia pretiosa in proeliis sublata, ut merito credi possit hoc Francos Hunis iuste eripuisse, quod Huni prius aliis gentibus iniuste eripuerunt.*

sollte unter den Christen bestehen. Nun war dies schon deswegen schwer möglich, weil eine Form des Krieges einen rechtlichen Charakter hatte: die Fehde. Wer vor Gericht das geforderte Recht nicht erhielt, konnte seinem Prozeßgegner die Fehde ansagen. Das war legal. In der Praxis allerdings unterschied sich diese Fehde kaum vom Krieg. In der Fehde verwüsteten die Gegner die Besitzungen ihres Feindes, sie verletzten oder töteten sich; sie kämpften wie Krieger gegeneinander. Wer nun wünschte, daß unter den Christen Frieden herrschen sollte, mußte gegen diese Kämpfe, die eine Folge der Fehde waren, angehen. Die Fehden unterbrachen ja immer wieder den Friedenszustand, der zwischen Christen herrschen sollte.

2. Gottesfrieden

Diese Unterbrechung suchten die Menschen nun seit dem zehnten Jahrhundert durch sogenannte »Gottesfrieden« oder »Waffenstillstände Gottes« einzuschränken. Es ging dabei ganz im Sinne der bisherigen Friedensvorstellungen nur darum, wenigstens die Christen frei von Krieg zu halten. Einschränkungen dieser Fehden waren, so lange man den Frieden so sah, nur zeitlich vorstellbar, und dies wird versucht, während man gleichzeitig Truppen aufstellte, ein Krieg gegen diejenigen, die diesen Frieden bedrohten.⁷ Ein verhältnismäßig später Gottesfrieden, der 1083 im Erzbistum Köln erlassen wurde, erläutert das Anliegen genau in der gerade geschilderten Weise:

»Da in unseren Zeiten die heilige Kirche an ihren Gliedern durch Trübsal über die Maßen und mannigfache Ängste so sehr heimgesucht wurde, daß man an Ruhe und Frieden gänzlich verzweifelte, haben wir voller Mitleid mit so vielen Bedrängnissen und Gefahren darüber beraten, ihnen mit Gottes Gunst zu Hilfe zu kommen, und schließlich haben wir mit dem Rat unserer Getreuen das folgende Heilmittel in Aussicht genommen, damit wir den Frieden, den wir wegen unserer Sünden nicht fort dauern lassen konnten, zum mindesten im Verlauf

⁷ C. Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935, S. 56ff.; H. W. Goetz: Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform. Zu den Zielen und zu dessen Wesen der frühen Gottesfriedensbewegung in Frankreich, in: Francia 11 (1983) S. 193–239.

einiger Tage, soweit es in unserer Rechtshoheit liegt, bis zu einem gewissen Grade wieder gewinnen.«⁸

Der Friede ist somit ein Zustand. Dieser Zustand ist verlorengegangen, doch für einige Tage, so ist der Plan, soll er wieder geschaffen werden. Dementsprechend werden dann Tage genannt, an denen Friede zu erhalten ist: »Vom ersten Tag des Advent bis zum Ablauf des Tages von der Erscheinung des Herrn und vom Beginn des Sonntags Septuagesima bis zum Oktavtag von Pfingsten einschließlich dieses Tages, ferner während des ganzen Jahres an jedem Sonntag, Freitag und Samstag« und noch an weiteren Tagen, die genau angeführt werden.⁹

So kann auch ohne Schwierigkeit die Verkündigung des Gottesfriedens mit dem Aufruf, in Palästina als Kreuzfahrer Krieg zu führen, verbunden werden.¹⁰ In verwandter Weise hatte zuvor schon der deutsche Kaiser Heinrich III. diesen Frieden zu erhalten gesucht. Er wandte sich mehrfach in persönlichen Ansprachen an seine Getreuen. Während dieser Ansprachen verzieh er seinen Gegnern und schuf so neue Freundschaften. Er legte nicht Zeiten fest, an denen der verlorengegangene Friedenszustand von nun an wenigstens einzuhalten sei, sondern versuchte durch persönliche vorbildhafte Maßnahmen, die andere zu übernehmen hatten, den Zustand zu schaffen, der zwischen von Gott miteinander verbundenen Freunden bestehen sollte.¹¹ Das waren

⁸ Der Gottesfriede im Erzbistum Köln, in: L. Weinrich: Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250 (= Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 32), Darmstadt 1977, S. 140: *Cum nostris temporibus ultra modum tribulationibus variisque augustiis sancta aecclesia in suis membris affligeretur, adeo ut tranquillitas et pax ex integro desperaretur, compatiendo tot pressuris totque periculis subvenire illi deo propitiante tractavimus et hoc tandem illi remedium consilio nostrorum fidelium providimus, ut pacem, quam peccatis nostris exigentibus continuare non potuimus, intermissis saltem diebus, quantum nostri iuris fuit, aliquatenus recuperaremus.* Zur Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Frieden s. E. Engel: Friedensvorstellungen im europäischen Mittelalter, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 37 (1989) S. 600–607.

⁹ Weinrich (wie Anm. 8) S. 140: *... videlicet ut a primo die adventus domini usque ad exactum diem epiphaniae et ab intrante septuagesima usque in octavas pentecostes et per totam illam diem et per annum omni die dominica feriaque VI. et in sabbato, addita IIII temporum feria IIII. omni que apostolorum vigilia cum die subsequuta, insuper indifferenter omni die canonice ad ieiunandum vel feriandum statuta vel statuenda hoc pacis decretum teneatur . . .*

¹⁰ Erdmann (wie Anm. 7) S. 313ff.; zur Gemeinsamkeit zwischen 8. und 11. Jh. s. Nitschke (wie Anm. 1) S. 189ff.

¹¹ Siehe Weinfurter: Herrschaft und Reich der Salier, Sigmaringen 1991, S. 86ff.; dort werden auch Quellen zitiert, die den wahren von dem falschen Frieden unterscheiden. Der falsche Friede ist ein Zustand ohne Krieg, der Menschen miteinander verbindet, die nicht von Gott zu ihrem Handeln veranlaßt werden. Im wahren Frieden stehen die Menschen unter göttlicher Einwirkung.

zwei sehr unterschiedliche Wege, aber beide gingen von der Überzeugung aus: Friede sei ein Zustand zwischen einer Personengruppe – zwischen Christen –, den es zu wahren gelte. Sie schlossen nie aus, daß diese Personengruppe andere im Krieg bekämpfte.

3. Der verordnete Friede

Diese karolingisch-ottonische Friedensvorstellung veränderte sich nun. Die ersten Zeugnisse für den Wandel liegen uns vom Anfang des zwölften Jahrhunderts vor. Die Augsburger Annalen berichten uns zum Jahr 1103: »Heinrich, der Kaiser, der in Mainz weilte, setzte zu Epiphania fest, daß das Reich für vier Jahre durch einen Eid befriedet werde.«¹² Hier wird durch eine Anordnung ein Frieden geschaffen – und nicht ein bestehender Zustand gewahrt. Dieser Friede ist uns auch selber überliefert, so daß wir die Aussage des Chronisten kontrollieren können. Die Überlieferung lautet: »Im Jahre nach der Geburt des Herrn 1103: Kaiser Heinrich sicherte mit seiner Hand zu Mainz einen Frieden, und er richtete ihn ein, und auch die Erzbischöfe und Bischöfe sicherten ihn mit ihren Händen. Der Sohn des Königs beschwor den Frieden und die Adligen des ganzen Reichs, die Herzöge, Markgrafen, Grafen und recht viele andere.«¹³

Dieser so erlassene Frieden gilt nun Gebieten und Personen: »den Kirchen, den Klerikern, den Mönchen, den Laien, den Kaufleuten, den Frauen, daß sie nicht mit Gewalt geraubt werden, und den Juden«¹⁴

Ein Jahr später wurde von dem Schwiegersohn Heinrichs IV., Friedrich, dem Herzog von Schwaben, ebenfalls ein Friede beschworen. Darin heißt es nun, welche Personen Frieden haben sollen, welche Orte Frieden haben sollen und an welchen Orten alle Menschen Frieden haben sollen. Es handelt sich wieder um einen angeordneten Frieden.¹⁵ Der Staufer Friedrich I. hat gleich nach seiner Wahl 1152

¹² Augsburger Annalen MGH. SS. 3, S. 135: *Heinricus imperator Mogontie commoratus in epiphania regnum per quadriennium cum iuramento pacificari constituit.*

¹³ Weinrich (wie Anm. 8) S. 166: *Anno ab incarnatione domini millesimo CIII. Heinricus imperator Mogontie pacem sua manu firmavit et instituit, et archiepiscopi et primates totius regni, duces, marchiones, comites et alii quam multi.*

¹⁴ Ebd. S. 166: *... iuraverunt, dico, pacem ecclesiis, clericis, monachis, laicis mercatoribus, mulieribus ne vi rapiantur, Iudeis.*

ebenfalls einen Frieden angesagt, und in dem Erlaß heißt es, daß er ein »festgesetzter Friede« ist.¹⁶ Im Jahre 1158 befiehlt er durch ein Gesetz, daß die Untertanen Frieden untereinander halten sollen.¹⁷ Wir haben somit einen befohlenen Frieden. Später kann er in Rheinfranken einen Frieden, von dem er annimmt, daß Karl der Große ihn erlassen hätte, erneuern.¹⁸

Friedrich II. spricht von einem »verordneten Frieden« im Jahre 1221.¹⁹ Er verbietet auch 1234 den Getreuen des Reiches, daß sie auf öffentliche Fehdefahrt gehen. Er ist der Meinung, daß er selber durch Bewahrung des Friedens und Ausübung der Gerechtigkeit »den Schlechten genauso schrecklich wird wie den Freundlichen willkommen«, so im Mainzer Reichslandfrieden.²⁰

Dieser verkündete, erlassene, befohlene Friede dient, wie der kurze Überblick schon zeigte, ebenfalls der Einschränkung oder Beseitigung der Fehde. Doch geht es diesen Herrschern jetzt nicht mehr darum, einen bestehenden Friedenszustand wenigstens an einigen Tagen zu erhalten oder den bestehenden Friedenszustand durch vorbildhafte eigene Handlungen zu stärken. Sie gehen vielmehr davon aus, daß der Friede etwas ist, das eingerichtet, angeordnet, geschaffen werden muß. Es liegt selbstverständlich nahe, daß diese neue Friedenskonzeption in einen größeren Zusammenhang einzuordnen ist; so ist zu fragen: Wie mögen sich die Vorstellungen vom Staat, wie mag sich die Wahrnehmungsweise gewandelt haben, daß man so vom Frieden sprechen konnte und meinte, ihn selber zu schaffen? Doch ehe wir darauf eingehen, wollen wir erst einmal untersuchen, was zu diesem neuen Friedenszustand gehört und was ihn charakterisiert. So werden wir erst einmal fragen: Was wurde den Menschen verboten? Und dann: Was

¹⁵ Ebd. S. 168: *Clerici et ecclesie et cimiteria et dotes ecclesiarum pacem habeant in domibus et in quolibet edificio et in curiis etiam infra legitimas areas domuum, quas hovesete vulgo vocamus, sive sint septe seu nulla sepe sind circumdate. Mulieres nullius violentiam paciantur. Mercatores et agricole pacem habeant.*

¹⁶ Ebd. S. 216: *Si quis hominem infra pacem constitutam occiderit, capitalem subeat sententiam . . .*

¹⁷ Ebd. S. 250: *Hac edictali lege in perpetuum valitura iubemus, ut omnes nostro subiecti imperio veram et perpetuam pacem inter se observent, et ut inviolatum inter omnes fedus perpetuo servetur.*

¹⁸ Ebd. S. 290: *. . . pacem antiquam a predecessore nostro Karolo divo augusto institutam renovavimus . . .*

¹⁹ Ebd. S. 386: *Quicumque vero contra pacem ordinatam aliquem occiderit, capite plectetur.*

²⁰ Ebd. S. 462.

wurde den Menschen geboten? Weiter wollen wir wissen: Wie wurden in diesen Friedensordnungen Orte und Zeiten gesehen? Schließlich müssen wir uns mit der Frage beschäftigen, in welchen kausalen Zusammenhängen sich Personen, Orte und Zeiten befanden. Wir beschränken uns dabei auf das zwölfte und dreizehnte Jahrhundert.

4. *Personen, Besitz und Verpflegung der Reisenden*

Verbote zum Schutz der Personen und ihres Besitzes: Bereits 1103 im ersten kaiserlichen Landfrieden wird bestimmt: Keiner soll in das Haus eines anderen feindlich eindringen. Er soll es auch nicht durch Brandstiftung verwüsten. Keiner soll den anderen des Geldes wegen gefangennehmen noch verwunden noch niederschlagen. Verboten ist somit Verletzung von persönlichem Besitz, Verletzung und Erpressung von Personen, um Geld zu gewinnen. Weiter wird bestimmt: »Wenn einer Diebstahl begeht im Wert von fünf Schilling oder mehr, soll er Augen oder Hand verlieren.« Somit wird das Gut, auch das bewegliche Gut, generell geschützt.²¹

Sehr viel genauer sind die Verbote, die Friedrich I. verkünden läßt. An erster Stelle wird das Leben der Menschen geschützt. Wer eine Person, die in diesem Frieden steht, tötet, soll der Todesstrafe unterliegen. Nur bei Notwehr ist er geschützt. Verboten ist auch, daß ein Friedensbrecher vor dem Angesicht des Richters flüchtet. Verwundung eines anderen ist verboten, körperliche Mißhandlung, Gefangennahme.²² Dann kommen schon recht konkrete Bestimmungen, die mögliche Verletzungen und Verwundungen erschweren sollen. So heißt es: »Ein Kaufmann, der in Geschäften über Land reist, soll sein Schwert an seinen Sattel binden oder auf seinen Wagen legen, damit er nicht etwa einen Unschuldigen verletzt, sich aber vor Räubern schützen kann. Niemand soll seine Netze oder Schlingen oder sonstige andere Geräte zum Wildfang spannen, es sei denn zum Fang von Bären, Wildschweinen oder Wölfen.«²³ Auch werden Zusammenhänge bedacht, die

²¹ Ebd. S. 166.

²² Ebd. S. 216.

²³ Ebd. S. 220: *Mercator negotiandi causa provinciam transiens gladium suum sue selle alliget vel super vehiculum suum ponat, ne quinquam ledat innocentem, sed ut a predone se*

nach einem Gerichtsurteil eintreten könnten, und mit entsprechendem Verbot belegt: »Jeder, der seine Vogtei oder ein anderes Lehen unordentlich verwaltet und von seinem Herrn ermahnt wird, jedoch nicht zur Vernunft kommt, in seiner törichten Haltung verharrt und daher durch ein gerichtliches Verfahren Vogtei und Lehen verliert, soll, wenn er danach in freventlichem Unterfangen Vogtei oder Lehen überfällt, als Friedensbrecher behandelt werden.«²⁴

So dehnen sich die Verbote aus, doch die Grundtendenz bleibt erhalten: Leben und Besitz der Menschen soll durch diese Verbote geschützt werden. Immer wird genau angegeben, welche Strafen beim Übertreten eines dieser Verbote verhängt werden.

Die Gebote: Eine Vielzahl von Geboten gilt der Pflicht, Gäste aufzunehmen. Der befohlene Friede soll somit auch dazu dienen, dafür zu sorgen, daß die Menschen frei reisen können.

Reist ein Mann zu Pferde, so hat er das Recht, sein Pferd weiden zu lassen. Er darf für sein Pferd Futter schneiden mit Schwert, Messer oder Sichel. Allerdings werden Grenzen festgelegt. Im sächsischen Frieden von 1084 durfte er für die Pferde nur drei Garben ernten, und ihm stand die Weide für das Tier und Obst für sich selber zur Verfügung.²⁵ In der Regierungszeit Friedrich Barbarossas dürfen Reisende Pferdefutter nur noch am Wegrand schneiden. Meist wird gesagt, daß sie beim Schneiden mit einem Fuß auf dem Weg stehenbleiben müssen und so keine Möglichkeit haben, in fremde Felder hineinzugehen. Auch dürfen sie das Geschnittene, wie es dann heißt, nur den ermüdeten Pferden geben und nicht etwa mitnehmen.²⁶ Hingegen ist es

defendat. (14) Nemo retia sua seu laqueos aut alia quelibet instrumenta ad capiendas venationes tendat, nisi ad ursos, apros vel lupos capiendos

²⁴ Ebd. S. 222: *Quicumque advocatiam suam vel aliquod aliud beneficium inornate tractaverit et a domino suo admonitus fuerit nec resipuerit et in sua perseverans insolentia ordine iudiciario tam advocatia quam beneficio exutus fuerit, si postmodum ausu temerario advocatiam vel beneficium incaserit, pro violatore pacis habeatur.*

²⁵ Ebd. S. 150: *Viator si necesse habuerit, duos in agro manipulos, aut si multum tres, equis suis tollat, quos in eodem agro aut in proxima villa depascat. Pascua pratorum et poma nullus prohibeat.* Vgl. auch den Bayrischen Landfrieden von 1094, ebd. S. 160: *In omni itinere fenum, herba ac lignum edificiis non adaptatum licenter aufertur.*

²⁶ Ebd. S. 294: *Si viator equitans necesse habuerit pascere equum suum, pedem unum ponat in via et falce vel cultro, quantum expedit, de frugibus resecat et in via equum suum reficiat et inde nil de frugibus deferat, gramen non incidat, set in ipso gramine equum suum quod satis est pascat.* Ebd., im Sächsischen Landfrieden von 1221, S. 386: *Viator, in via unum pedem tenens, equo suo segetes gladio, cultello vel falce potest incidere et equum suum fessum reficere, ita quod nichil inde deferat.* Ähnlich auf dem Königlichen Landfrieden von

immer erlaubt, Pferde auf die Weide zu schicken, »überall und bei jedem Bauern«²⁷

Auch wird für die Sicherheit der Reisenden gesorgt. Die Straßen und die Flüsse werden in den Friedensbezirk mit hineingenommen.²⁸ Denjenigen, die Fehde führen, ist es nicht erlaubt, einen Reisenden anzugreifen. Weiter wird festgelegt, daß Reisende das Recht haben, die Ware, die sie verkaufen wollen, ungehindert auf den Straßen zu transportieren.²⁹

Geboten wird weiter, daß alle Personen den Reisenden Unterkunft zur Verfügung stellen müssen. Jedermann wird verpflichtet, einen Reisenden in seinem Haus aufzunehmen: »Wenn er das Notwendige hat, soll er es ihm zum angemessenen Preis verkaufen; wenn er es nicht hat, soll er es vom Nachbarn, die es haben, zu denselben Bedingungen erwerben.« Sehr eigentümlich sind die Strafbestimmungen in diesem Zusammenhang: »Wenn ein Mann die Herberge verweigert und es ablehnt, das Notwendige zu kaufen oder zu erwerben, soll der Reisende den Bürgermeister des Ortes anrufen und in der Versammlung der Ortsbewohner soll dieser denjenigen, der das Erbetene verweigert hat, auf der Stelle scheren und dann stäupen.«³⁰ Im Interesse der Reisenden war es auch, daß Friedrich Barbarossa 1152 die Preise für Getreide von

1224, ebd. S. 398: *Viator, in via pedem unum tenens, equo suo cultello, gladio vel falce segetes incidere potest, ut ipsum reficiat, ita quod nihil inde deferat.*

²⁷ Ebd. S. 222: *Quicumque per terram transiens equum suum pabulare voluerit, quantum propinquius secundum viam stans amplecti potuerit ad refectionem et respirationem equi sui, impune ipsi equo porrigat. Licitum sit etiam, ut herba et viridi silva sine vastatione et noxa quilibet utatur pro sua commoditate et usu necessario.*

²⁸ Sächsischer Landfriede von 1221, ebd. S. 386: *Strate omnes cum in terra tum in aqua eandem pacem it ius habebunt, quod ab antiquo habuerunt.* Ähnlich im Königlichen Landfrieden von 1224, ebd. S. 396.

²⁹ Fürstenspruch zu Nürnberg von 1224, ebd. S. 404: *... per sententiam requisivit: an hominibus alicuius iter et actus et via in stratis regalibus et publicis quo ad mercimonia sua deportanda et alias negotiationes faciendas a domino terre vel a quoquam alio valeat vel debeat interdici. Dictavit igitur sententia principum: quod illud nulli liceat, nec aliquis debeat aliquos in suis commerciis et negotiationibus impedire.*

³⁰ Sächsischer Gottesfriede von 1084, ebd. S. 148ff.: *Viatori hospitium nemo deneget. Necessaria si habet, aequo sibi precio vendat, si non habet, a vicinis, qui habent, eadem ventione acquirat. Si hospitium negaverit et necessaria vendere vel acquirere neglexerit, magistrum villae viator appellet, qui convocatis civibus suis rogata negantem ad praesens decapillatum excoriet.* In den älteren Stammesrechten wird nur geregelt, wie die Reisenden Weideplätze benutzen dürfen, *Lex Visigothorum* 8,27, hrsg. von E. Wohlhaupter, Weimar 1936, S. 238; Karl der Große schützt unter den Reisenden speziell Pilger, für die er Dach, Herd und Wasser fordert, während er alles weitere der christlich begründeten Nächstenliebe überläßt, *MGH, Capitul.* 1, Hannover 1883, Nr. 33, c. 27, S. 96 (802).

einer Gruppe Sachverständiger jährlich neu schätzen und festlegen ließ.³¹ Die Käufer sollten nicht übervorteilt werden.

Diese Gebote lassen bereits erkennen, daß der angeordnete und befohlene Frieden nicht nur der Abwehr von kriegerischen oder kriegsähnlichen Handlungen dient. Er veranlaßt oder zwingt gar die Menschen, sich wohlwollend zueinander zu verhalten. Er nimmt sich vor allem derjenigen an, die von Ort zu Ort reisen, und verlangt, daß diese nicht nur respektiert, sondern gut behandelt werden.

5. Orte

Einzelne Orte werden geschützt, etwa vor Brandstiftung; das sahen wir schon. Orte haben aber in diesen Friedensordnungen auch einen besonderen Charakter. Heinrich IV. bestimmte im Landfrieden von 1103: »Wenn dir auf der Straße dein Feind entgegentritt und du ihm schaden kannst, magst du ihm schaden. Wenn er in jemandes Haus oder Hof flüchtet, soll er unbehelligt bleiben.«³² Ähnlich heißt es im schwäbischen Landfrieden des folgenden Jahres: »Ebenfalls sollen alle Menschen Frieden haben in den Wohnhäusern und jeglichem Gebäude, auch auf den Höfen sowie innerhalb der rechtmäßigen Hausgrundstücke – wir nennen sie gemeinhin »Hofstätten« –, seien sie nun eingezäunt oder von keiner Umzäunung umgeben.«³³

Eine Sonderregelung wird getroffen, wenn ein Friedensbrecher nicht in ein Haus flüchtet, um dort Schutz zu suchen, sondern in eine Burg geht, in der er verteidigt werden kann. Dann hilft ihm dieser Ort nichts. So wird im selben schwäbischen Landfrieden festgelegt: »Wenn sich der Friedensbrecher in einer Feste verbirgt, soll derjenige, an dem der Friede gebrochen wurde, beim Volk einen Aufruf machen, den Schuldigen einen ganzen Tag und eine Nacht verfolgen und zusammen mit dem Volk die Befestigung drei Tage und drei Nächte belagern, und wenn die Befestigung nicht binnen drei Tagen erobert werden kann,

³¹ Ebd. S. 220: *Post natale sancte Marie unusquisque comes septem boni testimonii viros sibi eligat et de qualibet provincia sagaciter disponat et, quanto pretio secundum qualitatem temporis annona sit vendenda, utiliter provideat.*

³² Ebd. S. 166: *Si in via occurrerit tibi inimicus tuus, si possis illi nocere, noceas; si fugerit in domum vel in curtem alicuius, illesus maneat.*

³³ Siehe oben Anm. 15.

soll der Herzog oder Graf mit den Großen zur Zerstörung der Burg herbeigerufen werden.«³⁴

Diese Bestimmung ist dann von Friedrich Barbarossa aufgenommen und etwas präzisiert worden. Danach muß ein Friedensbrecher auch aus der Burg seines Herrn von diesem Herrn ausgeliefert werden. Wie dies im einzelnen zu erfolgen hat, wird genau geregelt.³⁵

Doch abgesehen von diesem Sonderfall gibt es eine Reihe von Orten, in denen den Menschen keine Gewalt zugefügt werden darf. Dazu können die Dörfer, die Mühlen, manchmal sogar die Äcker und das bestellte Feld gehören.³⁶ Wenn der Bereich so ausgedehnt wird, ist das Kämpfen nur noch auf einem Gebiet gestattet, das vom Menschen weder bewohnt noch bearbeitet wurde.

Diese Achtung vor einzelnen Orten führt auch dazu, daß die Menschen auf die Orte mit ihren Umgangsformen Rücksicht nehmen. So haben sie ihre Waffen abzulegen, sobald sie in ein Dorf kommen.³⁷ Sie haben ihre Kleider zu wechseln, sobald sie ein Haus betreten.³⁸ So halten die Friedensordnungen die Menschen nicht nur dazu an, einander zu respektieren und für Reisende zu sorgen, sondern sie betonen auch, daß einzelne Orte durch eine besondere Eigenart ausgezeichnet sind, die beachtet und oft geachtet werden muß.

³⁴ Weirich (wie Anm. 8) S. 170: *Si corruptor pacis se in aliqua munitione absconderit, ille, in quo pax fuit corrupta, faciat apud populum proclamationem et persequatur reum per unum diem et per noctem et cum populo munitionem obsideat per tres dies et per tres noctes; et si municio expugnari non potest infra tres dies, dux vel comes cum maioribus ad destruendum castellum advocetur.*

³⁵ Ebd. S. 218.

³⁶ Rheinfränkischer Landfrieden von 1179, ebd. S. 292: *Si quis habet inimicum, quem persequi voluerit, persequatur eum in campo absque dampno rerum suarum aut capiat eum, statim iudici ipsum representans iudicandum. Quod si reus ad aratrum, molendinum seu villam confugerit, firma pace potiatur.* Sächsischer Landfriede von 1221, ebd. S. 386: *Ecclesie, cimiteria, aratra, molendina et ville infra sepes suas eandem pacem habebunt. Strate omnes cum in terra tum in aqua eandem pacem et ius habebunt, quod ab antiquo habuerunt.* Königlicher Landfriede von 1224, ebd. S. 396: *Ecclesie, cimiteria, aratra, molendina, ville infra sepes suas eandem pacem habebunt.*

³⁷ Rheinfränkischer Landfriede von 1179, ebd. S. 292: *Si quis fugientem inimicum insequitur usque ad villam et inpetu equi, non sua sponte in villa delatus fuerit, in porta ville lanceam et arma, quibus absolvi potest, abiciat; in villa autem sacramento asserere tenetur, non propria voluntate, set inpetu equi villam intrasse . . .*

³⁸ Ebd. S. 294: *Rustici et eorum condicionis viri extra villas eutes nulla arma preter gladios ferant. In villis autem neque gladios neque alia arma portent. In domibus autem quelibet arma habeant, ut sie iudex ad emendationem violate pacis eorum auxiliis indigerit, cum armis parati inveniantur, quoniam in hoc articulo iudicem sequi tenentur pro iudicis arbitrio et rei necessitate.*

6. *Zeiten und kausale Zusammenhänge*

In den älteren Gottesfrieden waren, wie wir schon sahen, einzelne Zeiten besonders geschützt. An diesen Tagen, etwa an kirchlichen Fest- oder Feiertagen oder am Freitag, Samstag und Sonntag, durften keine Kämpfe stattfinden. In den späteren Landfrieden, die einen Frieden geboten und anordneten, werden die Zeiten nicht mehr so hervorgehoben.

Die kausalen Zusammenhänge: In dem ältesten Landfrieden von 1103 werden diejenigen Orte und Personen mit Frieden geschützt, die sich an eine höher gestellte »Person« gebunden haben. Am Anfang werden Kirchen, Geistliche und Mönche genannt. Die Kirchen sind der Ort Gottes, die Geistlichen und Mönche stehen unter dem Schutz Gottes. Die nächste Gruppe – die Kaufleute, Frauen und Juden – sind unter den besonderen Schutz des Kaisers gestellt.³⁹

Dies heißt jedoch: Die Orte und die Personen sind in einen besonderen Stand versetzt, von Gott oder vom Kaiser. Er ist gewissermaßen der Urheber, der dafür sorgt, daß sie in diesen Stand kommen und in diesem Stand bleiben. Sie unterscheiden sich allerdings dabei durch ihre Tätigkeiten. Die Kaufleute und Juden sind im Handel tätig, die Geistlichen und Mönche in der Seelsorge und im Gottesdienst; die Frauen haben selbstverständlich auch eigene Tätigkeiten, sie werden jedoch nur in bestimmter Hinsicht geschützt: »... daß sie nicht gewaltsam entführt werden dürfen«.

Im späteren schwäbischen Landfrieden werden die Geistlichen eigens genannt. Dann kommen alle Menschen hinzu. Allerdings sollen sie nur Frieden haben, soweit sie sich in Wohnhäusern oder Gebäuden befinden.⁴⁰ Der Mensch verändert somit seine Position, wenn er sich an einem bestimmten Ort aufhält.

Diese beiden Charakteristika bleiben von nun an erhalten: Die ständischen Unterschiede werden auch von Friedrich Barbarossa hervorgehoben. Ein Bauer wird anders behandelt als ein Rittersmann, und die beiden unterscheiden sich selbstverständlich durch die Tätigkeit, die sie ihrem Stand entsprechend auszuführen haben. Der Zusammenhang zwischen Orten und Personen bleibt auch bei denen bestehen, freilich in modifizierter Weise, die auf Burgen flüchten.⁴¹

³⁹ Siehe oben Anm. 12.

⁴⁰ Siehe oben Anm. 13.

⁴¹ Siehe oben Anm. 32 und Landfrieden von 1152, Weinrich (wie Anm. 8) S. 218.

7. Der ständische Charakter der Landfriedensordnungen

Wer die Landfriedensordnungen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts überblickt, stellt somit fest: Sie unterstützen in erster Linie eine Ordnung, nicht jedoch den Frieden um jeden Preis. So heißt es in dem Bericht über den Kaiserlichen Landfrieden von 1103: »Wenn dir auf der Straße dein Feind entgegentritt und du ihm schaden kannst, magst du ihm schaden. Wenn er in jemandes Haus oder Hof flüchtet, soll er unbehelligt bleiben.«⁴² Dieser Feind ist dabei derjenige, der bei einer Fehde, die nach geltendem Recht ja Teil eines Prozesses sein kann, als Gegner zu bekämpfen ist. Im Verlaufe der Zeit wird dann die Fehde generell verboten. Immer jedoch bleiben Kriege gegen Friedensbrecher erlaubt, ja sie werden sogar gefordert, allerdings bestimmten Regeln unterworfen.

So sind die Landfriedensordnungen an einer Ordnung interessiert, und diese lernen wir in den Bestimmungen der Landfrieden kennen. (Auf diese beschränken wir uns und gehen auf Schlichtungen durch Dritte, die nicht so umfassende Anordnungen treffen, nicht ein.) Das Wichtigste erst einmal ist: Diese Ordnung muß angesagt, angeordnet und befohlen werden. Sie ist nicht einfach da. Hierin unterscheidet sie sich von den Ordnungen der karolingischen und ottonischen Herrschaft. Damals waren Ordnungen gegeben; sie entstanden, wenn Gott Menschen in Freundschaft miteinander verband, und die Verbindung war nur zu wahren und zu schützen und durch vorbildhafte Verhaltensweisen zu kräftigen. In dieser Epoche der Karolinger und Ottonen setzten die Herrscher voraus, daß es Verbindungen zwischen den Menschen gab. Diese schuf Gott und diese sollten möglichst erhalten bleiben.

Der neue Zustand, den seit Beginn des zwölften Jahrhunderts die Gesetze bereits reflektieren, schützt nicht die Bindungen zwischen den Personen, sondern geht davon aus, daß die einzelnen Personen unterschiedliche – standesspezifische – Tätigkeiten ausüben. Die Ordnung sorgt dafür, daß jede Person ihrem Stand entsprechend tätig werden kann. Zu dem Stand der Ritter gehört es auch, daß sie in Fehden ihr Recht verteidigen. Auch diese Möglichkeit wird ihnen gewährt. In einzelnen Ländern kann das soweit gehen, daß Ritter in Fehden gegen

⁴² Siehe oben Anm. 30.

ihren König kämpfen dürfen, wenn dieser sich an die rechtlich fixierte Ordnung nicht gehalten hat. So legten die Barone Englands in der Magna Charta ausdrücklich fest, unter welchen Umständen ein Krieg gegen den König nicht nur gestattet, sondern sogar gefordert wird und wer in diesen Krieg hineingezogen werden darf – nicht die Verwandten des Königs zum Beispiel.⁴³

Für andere Stände müssen andere Schutzmaßnahmen überlegt und befohlen werden. Die Kaufleute etwa können ihre Tätigkeit nur ausüben, wenn sie auf Straßen und Flüssen nicht angegriffen werden, wenn die Pferde, die ihre Fuhrwerke ziehen, unterwegs Futter finden und wenn sie selber in Orten, in denen es keine Gaststätten gibt, übernachten können und ausreichende Nahrungsmittel erhalten. Dies alles hat mit dem Frieden wenig ja nichts zu tun, doch die Landfriedensordnungen regeln, da sie für die Ordnung insgesamt sorgen, auch die Verhältnisse, die ein Kaufmann antreffen muß, um der Tätigkeit seines Standes nachzugehen.

Dabei sind die Landfriedensordnungen nicht nur darauf bedacht, dem einzelnen seine Tätigkeit zu sichern, sondern sie bestimmen auch, wie der Verkehr zwischen den verschiedenen Ständen ablaufen soll. Aus diesem Grunde wird festgelegt, wie sich ein Bauer im Konflikt mit einem Ritter und ein Ritter im Konflikt mit einem Bauern verhalten soll. Sie benötigen jeweils eine andere Zahl von Zeugen, um sich von dem Vorwurf vorsätzlichen Friedensbruchs zu reinigen.⁴⁴ Der Ordnung der Stände entsprechend wird auch entschieden, wie sie auftreten dürfen. Ein Kaufmann hat das Schwert, wenn er in Geschäften über Land reist, an seinen Sattel zu binden oder auf seinen Wagen zu legen.⁴⁵ Ein Bauer, der Waffen, Lanze oder Schwert trägt, muß sie bei dem Richter des Amtsbezirks, in dem er sich befindet, abgeben und auch noch zwanzig Schilling Buße zahlen;⁴⁶ so setzt Friedrich Barbarossa fest.

⁴³ Der König Johann selber setzt fest, was geschehen soll, wenn er sich nicht so, wie er versprochen hat, an das Recht hält. Magna Carta, in: J. E. Holt: Magna Carta, Cambridge 1965, S. 334: . . . *illi viginti quinque barones cum communa totius terre distringent et gravabunt nos modis omnibus quibus poterunt, scilicet per capcionem castrorum, terrarum, possessionum et aliis modis quibus poterunt, donec fuerit emendatum secundum arbitrium eorum, salva persona nostra et regine nostre et liberorum nostrorum; et cum fuerit emendatum intendunt nobis sicut prius fecerunt.*

⁴⁴ Landfriede Friedrichs I. von 1152, Weinrich (wie Anm. 8) S. 220.

⁴⁵ Siehe oben Anm. 23.

⁴⁶ Weinrich (wie Anm. 8) S. 220.

Zu dieser Ordnung gehört es auch, daß nicht jeder alle Waldtiere mit Stricken oder Fallen fangen darf, wie schon im schwäbischen Landfrieden 1104 festgesetzt wird.⁴⁷ Später bei Friedrich Barbarossa heißt es, daß mit Netzen und Schlingen nur Tiere, von denen eine Gefahr ausgeht, wie Bären, Wildschweine und Wölfe, gefangen werden dürfen.⁴⁸ Ein weiteres Charakteristikum dieser Ordnung ist, daß die Menschen an bestimmten Orten, im Haus, auf einer Hofstelle, manchmal auch innerhalb der Umzäunung, sicher sind.⁴⁹ Diese Orte schaffen somit ebenfalls innerhalb der Ordnung eine besondere Situation.

Somit ist es nicht so, daß diese Friedensordnungen eine beliebige Ordnung willkürlich setzen. Diese Ordnung – wir werden sie gleich charakterisieren – besteht, bevor sie erlassen wird. Sie umfaßt Menschen, das von Menschen bearbeitete Land und die Natur. In ihr hat jeder Stand, haben Tiere und einzelne Orte ihre Eigenart. Zu dieser Ordnung gehören nun auch Personen, die dafür sorgen, daß die einzelnen die ihrer Eigenart angemessene Tätigkeit ausführen können, ohne die Eigenart anderer Stände einzuschränken oder ihnen gar zu schaden – und die Ordnung sagt, wie die verschiedenen für sich auftretenden Stände und Orte miteinander umgehen sollen. Diese Aufgabe übernimmt für die Welt insgesamt Gott, für ein Land der Herrscher. Beide handeln durch Gebote und Verordnungen. Beide sind damit jedoch Teil dieser Ordnung – Wir müssen noch kurz darauf eingehen, welcher Art denn diese neue Ordnung ist, die standesbezogen den einzelnen besondere Tätigkeiten zuweist.

8. Soziale und naturgemäße Ordnung

In dieser Ordnung üben die Menschen unterschiedliche Tätigkeiten aus. Da sie nicht von einer Tätigkeit zur anderen wechseln können, sagen wir, daß diese Tätigkeiten standesbezogen sind. Diese Verbindung zwischen einer Tätigkeit und einem Stand setzt jedoch voraus, daß die Menschen durch unterschiedliche, und zwar durch standespezifische Antriebe zu ihren Tätigkeiten veranlaßt werden. So bewir-

⁴⁷ Ebd. S. 170.

⁴⁸ Siehe oben Anm. 23.

⁴⁹ Siehe oben Anm. 15, 32 und 36.

ken sie handelnd nicht nur etwas, sondern sie stellen handelnd auch ihren Stand dar. Zu der Ordnung muß es somit gehören, daß die Menschen, was ihre Antriebe betrifft, verschiedenartig sind.

Diese Verschiedenartigkeit drückt sich für alle sichtbar in Kleidung und Haltung aus. Die Ritter werden schon durch ihre Rüstung zu einer besonders aufrechten Haltung veranlaßt. Die Haltung der Handwerker und der Bauern ist arbeitsbedingt beweglicher; sie müssen sich bei ihrer Tätigkeit häufiger beugen oder bücken. Wieder andere Bewegungsweisen sind für Kaufleute charakteristisch, die Fernhandel betreiben.⁵⁰ – Wenn Tätigkeiten und Bewegungsweisen so miteinander zusammenhängen, dann unterscheiden sich die Stände durch ihre jeweils andersartige Beweglichkeit. Die Antriebe, die die Menschen eines Standes charakterisieren, verleihen diesem somit eine spezifische Beweglichkeit.

Die zweite Eigentümlichkeit der Ordnung besteht darin, daß in ihr sich auch die Orte unterscheiden. Die Burgen, die zur Verteidigung dienen, werden in den Friedensordnungen besonders behandelt, dann die Häuser, die Hofstätten und das umzäunte Gebiet, schließlich auch alles Land, das der Mensch bestellt hat; dies ist unterschieden von den Orten, die nicht vom Menschen kultiviert oder verändert wurden. Die Menschen leben somit ihrem Stand entsprechend an gewissen Orten. An diesen Orten sollen sie auch vor Angriffen geschützt werden.

Die Ordnung finden wir nun nicht nur in der Gesellschaft und im bewohnten beziehungsweise unbewohnten Land. Sie begegnet uns genauso in der damaligen Naturwissenschaft. Auch da unterscheiden sich die vier Elemente Wasser, Feuer, Luft und Erde durch unterschiedliche Formen der Beweglichkeit; auch da werden den Elementen jeweils ihnen spezifische Orte zugewiesen: Die Erde liegt im Zentrum des Weltalls, das Wasser darüber; dann schließt sich die Luft an, und im äußersten Bereich befindet sich die Zone des Feuers. In dieser Zone bewegen sich nach Vorstellung der meisten Naturwissenschaftler auch die Sterne.

Somit können wir sagen: Die Herrscher sorgen durch Erlaß ihrer Landfriedensordnungen dafür, daß eine menschliche Ordnung bestehen bleibt, die ihre Parallele in einer kosmischen Ordnung hat. Es geht nicht um den Frieden als solchen, es geht um Erhalt der Ordnung.⁵¹

⁵⁰ Nitschke (wie Anm. 1) S. 205ff.

⁵¹ Ebd. S. 198f.; ders.: *Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter. Körper – Bewegung – Raum*, Stuttgart 1967, S. 79ff.

Dabei ist die Ordnung keine theoretische Konstruktion; sie wird von den einzelnen Menschen unmittelbar erfahren, wenn diese die Antriebe kennenlernen, die sie in ihrem Stand handeln und sich bewegen lassen. Diese Antriebe eröffnen den Menschen eine spezifische Art, sich und ihre Umgebung zu sehen. Sie prägen ihre Wahrnehmungsweise.

Wir können nachträglich diese Antriebe etwas genauer beschreiben. Gerade die naturwissenschaftlichen Arbeiten jener Zeit verhelfen uns dazu. Die unterschiedlichen Beweglichkeiten der Elemente gehen ja, wie die Naturwissenschaftler hervorheben, auf die verschiedenen Wärmegrade der Elemente zurück. Mit steigender Wärme nimmt bei Wasser, Luft und Feuer ein Drang nach oben zu. Der Erde, dem Wasser und der Luft wird dabei – nach Ansicht der Naturwissenschaftler – ihre jeweils spezifische Wärme vom Feuer vermittelt – viel Wärme der Luft, weniger dem Wasser, fast keine der Erde. Diese Ordnung ist somit durch zwei Eigenheiten charakterisiert

- durch eine elementenspezifische Tendenz nach oben und
- durch ein Element, das diese elementenspezifische Tendenz den anderen Elementen verleiht.

Auf die Stände übertragen bedeutet dies: Auch die Beweglichkeit der verschiedenen Stände läßt sich mit dem Drang nach oben vergleichen, der ihnen eigen sind. Die Bauern und Handwerker müssen sich eher nach unten bücken, während die Ritter, Fürsten und Könige eine in die Höhe und über den Körper hinausreibende Kraft in sich spüren, die sie die aufrechte Haltung einnehmen läßt. Die Könige können darüber hinaus mit ihrer Qualität die Qualität der unter ihnen stehenden Stände erhalten und in ihrer jeweiligen Art stärken.

Die Wirkung dieser Antriebe ist auch an den Bewegungen der Menschen zu erkennen – am deutlichsten bei den in der Gesellschaft beliebten Tänzen. Es gehört zur Eigenart dieser Ordnung, daß die Menschen auf die Antriebe achten, die einen Körper an seinen verschiedenen Gelenken über sich hinausdrängen. Sie geben ihm eine C- oder S-förmige Haltung, schieben also die Hüfte zur einen und die Schulter zur anderen Seite. Sie bewerten die Antriebe, die im oberen Körperteil liegen, in Schulter- und Armpartie, höher als die Antriebe, die in den Beinen der Menschen nur dazu dienen, sich vorwärts zu bewegen oder den Körper auszubalancieren.⁵²

⁵² A. Nitschke: Tänze im Hochmittelalter und in der Renaissance, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. v. K. Schreiner u. N. Schnitzler, München 1992, S. 263–284.

Diese Antriebe erlöschen, sobald sich die Wahrnehmungsweise der Menschen wandelt. Erst verändert sich der sie umgebende Raum, der die Menschen nach unten und oben blicken läßt und sich in einer Ferne weitet.⁵³ Dann fangen die Menschen an, den Körper als Einheit zu sehen, der sich in diesem Raum bewegt. Der so einheitlich erfahrene Körper achtet nun darauf, wie weit er fähig ist, sich insgesamt schreitend, springend zu bewegen und andere in Bewegung zu versetzen. Unter diesem Aspekt gewinnen neue Übungen des Fechtens im Kriege einen eigenen Reiz. Sie dienen jetzt dazu, den Gegnern sein Handeln zu diktieren, und werden daher positiv bewertet. Die Politik orientiert sich jetzt an der Außenpolitik, und diese wird weitgehend eine militärische, zum Krieg bereite Politik,⁵⁴ die ebenfalls den anderen ihr Handeln vorschreibt.

9. *Voraussetzungen eines Friedens*

Gerade dieser Übergang macht noch einmal deutlich, unter welchen Umständen die Europäer bereit waren, partiell Kriege und damit das Töten einzuschränken oder zu verbieten. Einerseits ist es – äußerlich gesehen – das Werk der Gesetzgebung und somit der Juristen, eine Friedensordnung durch Gesetze zu schaffen. Dies wird wohl generell so sein: Frieden läßt sich nur durch neue Gesetze herbeiführen. Andererseits zeigt gerade diese Geschichte der Einschränkung und Abschaffung der Fehde, daß die Menschen keine Hoffnung haben dürfen, allein durch eine geschickte Gesetzgebung den Krieg und somit die legalisierte Form des Tötens zu beseitigen. Die Gesetzgeber im hohen und späten Mittelalter konnten Landfriedensordnungen nur erlassen, weil sie selber und die Menschen, mit denen sie zusammenlebten, eine Ordnung wahrnahmen, die für jeden von ihnen erfahrbar war, wenn er die in ihm wirkenden Antriebskräfte spürte. Es war eine Eigentümlichkeit dieser Antriebskräfte, daß sie die Menschen dazu anhielt, in Ständen zu leben, so daß eine Vielzahl von Ständen nebeneinander bestand. Auch gehörten Personen zu dieser Ordnung, die die Stände in ihren

⁵³ A. Nitschke: The Change in the Space Perception in the 15th Century, in: Report 23/12: Biological Foundation of Human Culture, Bielefeld 1992, S. 1–21, hier S. 7.

⁵⁴ Nitschke (wie Anm. 1) S. 239ff. 267ff.

Tätigkeiten und damit die Ordnung, die die Menschen erfahren, stärken.

Dies bedeutet für die Zukunft: Es ist sicher immer wieder gut, juristische Vorschläge auszuarbeiten, die einen Frieden herstellen, sichern und schützen. Doch erfolgreich werden diese Bemühungen nur sein, wenn sich diese Friedensordnungen auf die Wahrnehmungsweise beziehen, die unter den Menschen einer Gesellschaft verbreitet ist. Diese hängt offensichtlich mit den Antrieben der Menschen zusammen, die jedoch keineswegs mit den Antrieben identisch sind, die sich aus den sogenannten Trieben ableiten lassen. Die für die Wahrnehmungsweise relevanten Antriebe müssen vielmehr auf einem mühsamen Weg von uns erschlossen werden, in dem man sich die Wirkungen bewußt macht, die die Menschen einer Gesellschaft in ihren Handlungen beachtet.⁵⁵

Gelingt es einer Regierung, mit der Wahrnehmung der Bürger ihres Staates korrespondierende Gesetze zu erlassen, dann wird sie überzeugen. Dann werden ihre Gesetze respektiert. Wenn Wahrnehmung und Gesetze dann auch noch einen Friedenszustand herbeiführen, ist es ein Glücksfall, der selten in der Geschichte eintritt und für den die Menschen dankbar sein sollten.

Literatur

- Achter, V. 1955: Über den Ursprung der Gottesfrieden, Krefeld.
- Allmand, C. T. (Hrsg.) 1973: Society at War. The Experience of England and France During the hundred Year War, Edinburgh: Oliver and Boyd.
- Angermeier, H. 1966: Königtum und Landfriede im deutschen Spätmittelalter, München.
- Brock, J. 1887: Die Entstehung des Fehderechts im deutschen Reich des Mittelalters, Posen.
- Brunner, O. ⁵1965: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, ND Darmstadt 1990.

⁵⁵ A. Nitschke: Die Mutigen in einem System. Wechselwirkungen zwischen Mensch und Umwelt, Köln 1991, S. 193ff.

Kampf gegen die Fehde und das Recht

- Orth, E. 1973: Die Fehden der Reichsstadt Frankfurt am Main im Spätmittelalter. Fehderecht und Fehdepraxis im 14. und 15. Jahrhundert, Wiesbaden.
- Pistorius, W. F. 1731: Historische Nachrichten von dem Ursprung, Art und Beschaffenheit, deren in Teutschland ehemals in Schwung gegangenen Fehden und Diffikationen, Nürnberg (Faksimile Frankfurt a. M. 1980).
- Rosenau, P. U. 1959: Wehrverfassung und Kriegsrecht in der mittelhochdeutschen Epik. Wolfgang von Eschenbach . . ., Diss. Bonn.
- Schmidtchen, V. 1990: Kriegswesen im späten Mittelalter. Technik, Theorie, Taktik, Weinheim.
- Schultheiß, W. (Hrsg.) 1960: Die Acht-, Verbots- und Fehdebücher Nürnbergs von 1285–1400, Nürnberg.
- Töpfer, B. 1957: Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich, Berlin.

August Nitschke

AGGRESSION UND AGGRESSIONSKONTROLLE
AM BEISPIEL DER EIPO
AUS DEM HOCHLAND VON WEST-NEUGUINEA¹

WULF SCHIEFENHÖVEL

1. *Die Eipo*

Die im folgenden vorgestellten quantitativen und qualitativen Daten wurden bei einer ethnischen Gruppe erhoben, die, zu Beginn unserer Feldforschung im Jahre 1974, fast völlig isoliert in den schwer zugänglichen Bergen von Neuguinea lebte. Diese Befunde tragen vielleicht dazu bei, die »Morphologie« und die Funktion menschlicher Aggressionsneigung zu erhellen – ebenso können sie aber auch die bemerkenswerte menschliche Neigung belegen, Aggressionen zu kontrollieren und ein friedliches und ruhiges Leben zu führen.

Die Eipo gehören linguistisch und kulturell zu den Mek.² Sie sind Gartenbauer und benutzen Grabstöcke, um Süßkartoffeln – ihr Hauptnahrungsmittel – anzupflanzen. Sie bauen auch Taro und verschiedene Gemüsesorten an. Letztere stellen ihre wichtigste Proteinquelle dar; die Bedeutung der Jagd für die Ernährung ist gering. Es sind Pygmäen mit einer durchschnittlichen Größe von zirka 146 Zentimetern bei den Männern und 142 Zentimetern bei den Frauen. Sie leben in Dörfern von bis zu zweihundert Einwohnern in den unzugänglichen Bergen, die gerade nördlich des zentralen Bergmassivs auf einer Höhe von sechzehnhundert bis zweitausend Metern liegen.

Der Schwendbau beansprucht große Teile der Flächen im Tal und an den steilen Berghängen. Gelegentlich wird auch Wald gerodet, um neue Flächen anzulegen, das heißt, daß Anbauflächen nur beschränkt verfügbar sind. Unter anderem ist die Eipo-Kultur durch patrilineare exogame Clans (*yala*) gekennzeichnet ebenso wie durch eine starke

¹ Dieser hier überarbeitete und ergänzte Vortrag erschien zuerst in: *La Sociedad Naturalizada – Genética y Conducta*, hrsg. v. J. Sanmartín u. V. Simon u. M. L. García-Merita, Valencia, 1986, S. 309–327. Die Übersetzung aus dem Spanischen besorgte Frau Dr. Barbara Diehl-Eli, Tübingen.

² Schiefenhövel 1976.

Dichotomie Mann–Frau. An zentralem Ort liegen die Männerhäuser, von denen manche rituelle Funktionen haben, etwa die Aufbewahrung von Sakralgegenständen, aber auch politischen Gesprächen dienen. Die »wahre« Häuser genannten Familienhäuser sind dagegen klein. Dasselbe gilt für die Frauenhäuser, die für Menstruation und Geburt bestimmt sind und am Rande des Dorfes liegen. Die *big men* (*sisinang*) üben eine nicht ererbte Führungsfunktion aus, zu deren Qualifikationen Kampferfahrung und hohe soziale Kompetenz gehören. Es handelt sich bei den Eipo um eine materiell gesehen arme Kultur, deren Mitglieder spontan miteinander umgehen und sich einer guten Gesundheit erfreuen.³ In Redekunst und Dichtkunst sowie in ihren mythologischen Vorstellungen wird die eindrucksvolle Geistigkeit der Eipo deutlich.

2. Kampf und Krieg

In Übereinstimmung mit der ethnosemantischen Unterscheidung zwischen einem »Kampf innerhalb der Gruppe« (*abala*), und einem »Krieg zwischen den Gruppen« (*male febin/ise mal*) gegen einen traditionellen Gegner werden diese zwei Konfliktarten verschieden bewertet: Im ersten Fall, den man mit »Streit« übersetzen könnte und dem meistens eine verbale Auseinandersetzung vorausgeht, werden die – eher zufälligen – Opfer gemeinsam betrauert. »Streit« wird als Unglück betrachtet, das es einzudämmen gilt, auch wenn das oft nicht gelingt. Der zweite Fall wird dagegen als eine ständige, ja schicksalshafte und insofern immer wieder unabwendbar zum Krieg führende Bedrohung für die Gemeinschaft betrachtet. *Ise mal* heißt »Geister-Krieg«, ist Krieg gegen *isenang*, Menschen, die man gefährlichen Geistern gleichsetzt. Der Tod dieser Feinde, der von allen gefeiert wird, ist eine der seltenen Gelegenheiten, bei denen ein Festanz aufgeführt wird.

Beide Aggressionsarten werden von den Kriegern als sehr erregend empfunden; ihnen schließen sich oft junge Männer und Halbwüchsige an. Berücksichtigt man, wieviel Zeit die Männer bei der Vorbereitung und Durchführung von kriegerischen Auseinandersetzungen verbrin-

³ Die durchschnittliche Lebenserwartung Neugeborener liegt bei etwa 35 Jahren, die Kindermortalität ist mit 6–8 Prozent relativ gering.

gen, und vor allem, wie entschlossen einige der Attacken ausgetragen werden, erstaunt es nicht, daß diese Kämpfe mit Pfeil und Bogen hohe Verluste unter den Männern fordern. Im Gesamtbeobachtungszeitraum von 1974–1980 (Tabelle 1b) beträgt der Anteil der getöteten Männer an allen männlichen Todesfällen einschließlich derjenigen der männlichen Kinder zehn Prozent (fünf Getötete bei insgesamt neunundvierzig Personen). Klammert man die Zeit der Erdbeben und der nachfolgenden Epidemien aus (Tabelle 1c), die ungewöhnlich viele männliche Opfer forderte, erhöht sich der Satz auf vierundzwanzig Prozent (vier getötete Männer bei sieben männlichen Todesfällen). Bei den Frauen liegen die Werte für die Zeiten ohne Erdbeben und Epidemien bei dreizehn Prozent Getötete, wieder bezogen auf die Gesamtzahl der Verstorbenen.

Rechnet man die Kriegsoffer der anderen Seite mit ein, so ergibt sich eine Todesrate von sieben je tausend Personen Gesamtbevölkerung in einem Zeitraum von etwa fünf Jahren; davon bestand etwa ein Jahr Kriegszustand zwischen dem Eipomek- und dem Famek-Tal. In Intragruppenkämpfen innerhalb der im südlichen Eipomek-Tal lebenden Gruppen fielen im selben Zeitraum drei Männer aus einer Bevölkerung von vierhundertvierzig Personen; hochgerechnet auf tausend Einwohner ergäbe das nochmals eine Rate von sieben je Tausend. Beide Formen bewaffneten Kampfes führen also dazu, daß pro Jahr und tausend Einwohner etwa drei Personen, meist Männer, getötet werden. Diese Zahl liegt knapp um die Hälfte niedriger als diejenige, die Margaret McArthur für die Kuni im Bergland der Central Province Papua Neuguineas angibt (fünf je Tausend).

Tabelle 1a: *Gewaltsamer Tod (ausschließlich Infantizid): Daten aus genealogischer Erhebung*

Todesfälle	weiblich	männlich	insgesamt
n	324	475	799
getötet	23 (7 %)	22 (5 %)	45 (6 %)
Suizid	5 (2 %)	1 (0 %)	6 (1 %)
Summe	28 (9 %)	23 (5 %)	51 (6 %)

Tabelle 1b: *Daten aus den drei Beobachtungsperioden (1974–1980)*

Todesfälle	weiblich	männlich	insgesamt
n	34	49	83
getötet	3 (9 %)	5 (10 %)	8 (10 %)

Tabelle 1c: Daten der Beobachtungsperioden I und III (Daten aus der Zeit der Erdbeben und nachfolgenden Epidemien sind nicht enthalten)

Todesfälle	weiblich	männlich	insgesamt
n	8	17	25
getötet	1 (13 %)	4 (24 %)	5 (20 %)

Um die niedrige Aggressionsschwelle näher zu erläutern, folgt ein Bericht, den mir Kwengkweg – einer der Eipo-Informanten – im Jahr 1980 über einen Kampf gab, der kürzlich stattgefunden hatte.

Der Kampf zwischen Tintiningde und Beteb

»Tintiningde, ein Mann aus dem Dorfe Dingerkon, vermißte seinen Hund. Er dachte, der Hund, der die Angewohnheit hatte, allein in den Wald zu gehen, sei von Beteb, einem Mann aus dem Dorf Talim, getötet worden. In seiner Wut nahm sich Tintiningde eines von Betebes Schweinen und sagte: »Beteb hat meinen Hund getötet, deshalb habe ich sein Schwein genommen.« Die Bauern von Dingerkon opferten das Schwein und aßen es auf. Daraufhin ging Beteb an den kleinen Bach Boknanye, der in der Nähe des Dorfes Dingerkon fließt, und schrie: »Ich habe den Hund von Tintiningde nicht getötet!« Tintiningde brüllte zurück: »Doch, du hast es getan!« Das Wortgefecht wurde immer heftiger.

Tintiningde schoß den ersten Pfeil ab. Danach schoß Beteb, und dann wurde von beiden Seiten geschossen, da Beteb Männer aus seinem Dorf mitgebracht hatte, und die Männer von Dingerkon sich hinter Tintiningde stellten. Dann zogen sich die Krieger von Talim zurück und verwüsteten ein Feld der Bewohner von Dingerkon, das sich in der Nähe des großen Ba-Baumes befand, auf dem Wege nach Talim. Sie zerstörten die Taropflanzen, so daß kein Saatgut mehr übrig blieb, sie rissen die Süßkartoffeln heraus, warfen Steine und trampelten das Zuckerrohr, die *bace*-Pflanzen und die Bananenstauden nieder.

Die Einwohner von Dingerkon sahen ihr verwüstetes Feld und marschierten auf verschiedenen Wegen zu den Feldern, die dem Dorf Talim gehörten und die am Bach Mabun lagen. Dort zerstörten sie alle Taro, Süßkartoffeln und andere Pflanzen. Tintiningde schrie: »Beteb, du hast meine Taro, meine Süßkartoffeln, meine Bananen und alles zertrampelt. Ich werde dasselbe mit deinen machen!« Beteb brüllte zurück: »Nein, du hast schon mein Schwein gegessen, deshalb!« Tintiningde antwortete: »Ich hab' dein Schwein gar nicht so mir nichts dir nichts aufgegessen.« Beteb schrie: »Ich habe den Hund nicht getötet, und das ist die Wahrheit!« Beide brüllten sich so eine ganze Weile gegenseitig an.

Am nächsten Tag kämpften sie wieder und das ging so zwei bis vier Tage. Es gab zwei Verwundete auf jeder Seite. Am fünften Tag tauchte der Hund völlig unversehrt wieder auf. Tintiningde schrie wieder: »Der Hund ist zu mir zurückgekehrt, keine Pfeile mehr!« Beteb brüllte zurück: »Nein, du hast mein Schwein geklaut; wir müssen weiterkämpfen!« Sie kämpften weiter.

Die Männer aus Londinin, Lyandama und Kolmumdama waren auf Tintiningdes Seite, die Lalekon und Sirabun kämpften auf Beteb's Seite.⁴

Urwo, der auf der Seite des Dorfes Dingerkon kämpfte, schlug sich sehr tapfer; der Kampf hatte an jenem Tag am westlichen Ufer des Flusses Eipomek stattgefunden. Urwo sagte am Nachmittag: ›Es wird schon langsam dunkel, laßt uns nach Hause gehen!‹ Da schoß Ginyang einen *be*-Pfeil in Urwo's Bauch. Die Männer von Dingerkon holten ihn heraus und trugen ihn in das heilige Männerhaus ihres Dorfes. Dort vollzogen sie die *kamkaruna*-Zeremonie.⁵ Danach wurden die Krieger von Dingerkon mächtig wütend, und sie töteten Ebnal aus Talim, als sich der Kampf wieder einmal auf das westliche Ufer verlagert hatte.

Buwungde hatte sich am östlichen Ufer hinter einem Felsen versteckt. Indem er einen *dangub*-Pfeil benutzte, tötete er Ebnal mit einem einzigen Schuß. Ebnal starb sehr schnell. Buwungde rannte noch hinter den anderen Talim-Kriegern her, er erwischte Ginyang, doch der entwich ihm wieder. Buwungde schoß viele Pfeile auf Ginyang, doch der rannte weg und konnte sich erholen.

Sie kämpften weiter. Buwungde hatte nicht gemerkt, daß Ebnal durch seinen Pfeil gefallen war; er dachte, er sei ihm entflohen. Deshalb erzählte Buwungde seinen Kameraden auch nicht, was geschehen war. Die Männer aus Dingerkon kamen an den Ort, an dem Buwungde Ebnal getötet hatte und sahen viel Blut. Sie suchten und fanden auch Ebnal, der dort zusammengekauert lag, als ob er schlief.

Daraufhin schrie Tintiningde zu Beteb: ›Ich habe einen deiner Männer umgebracht!‹ Die Bewohner von Talim weinten sehr. Der Name Buwungdes wurde hierbei nicht erwähnt. Es ist verboten, den Namen des Schützen zu erwähnen. Die Leute aus Talim kamen, um den Leichnam abzuholen; in der Zeit zogen sich die Männer aus Dingerkon zurück. Das ist bei *abala* eine Regel im Tal: Keine Pfeile während der Tote abgeholt wird. Die Leute von Talim legten Ebnal in eine Baumkrone,⁶ dann kämpften sie weiter und töteten Melase aus Dingerkon just am Flusse Eipomek, als dieser sich allein am östlichen Ufer befand. Lingban war der Schütze, und sein Pfeil bohrte sich in Melase's Knie. Melase versteckte sich in den Felsen, aber die Männer von Talim fanden ihn und töteten ihn, indem sie ihn mit Pfeilen durchbohrten. Die Leute von Dingerkon hatten von Melase's Verwundung nichts mitbekommen, und er konnte sie auch nicht rufen, weil er weit weg und der Fluß sehr laut war. Sie holten seinen Leichnam ab und legten ihn in einen Baum.

Der Kampf dauerte etwa zwei Monate. Die Talim-Krieger und ihre Verbündeten stellten eine Falle an einem Abhang in der Nähe des Baches

⁴ Das ganze Tal südlich von Eipomek war folglich in zwei Parteien aufgeteilt, die sich gegenseitig beschossen.

⁵ Neben einem Heilungsritual versucht man hierbei voranzusehen, ob der verwundete Krieger überleben wird.

⁶ Das ist die gewöhnliche Bestattungsform.

Minmin. Als die Männer von Dingerkon auf ihrem Nachhauseweg an diesem Ort vorbeikamen, schoß Somsom dem Lekwoleb in die Brust, und dann durchlöcheren ihn die Krieger aus Talim mit ihren Pfeilen wie ein Sieb. Lewkoleb fiel den Abhang hinunter, aber er war schon tot. Die Leute aus Dingerkon trugen den Leichnam ins Dorf und bestatteten ihn in einem Baum. Der Kampf ging noch anderthalb Monate weiter. Dann schlossen sie Frieden. Tintiningde sagte zu Beteb: »Du hast zwei meiner Männer getötet, während ich von deinen Männern nur einen tötete. Wir beide haben genug gekämpft. Jetzt werden wir Frieden schließen.« Alle Krieger schlossen am Ufer des Flusses Eipomek Frieden, dort wo alle Friedenszeremonien stattfinden.«

Aggressionsepisoden zwischen verbündeten Gruppen wie die in diesem authentischen Bericht erwähnte zeigen, daß die Aggressionsschwelle bei den Eipo wirklich niedrig ist, da ein verlaufener Hund genügte, um Gewalt auszulösen. Aus unseren Aufzeichnungen läßt sich die Vermutung ableiten, daß solch ausgedehnte und organisierte Feindseligkeiten innerhalb einer Gruppe von Verbündeten nur dann geschehen können, wenn kein Krieg herrscht. Es ist tragisch, daß ausgerechnet ein Hund die Ursache eines Streites war, der drei Menschen das Leben kostete, wenn man bedenkt, daß diese Tiere meistens sehr schlecht behandelt werden, und daß das Tier ja schließlich unversehrt zurückkehrte.

3. *Frühzeitiges Kampftraining*

Mädchen und Jungen wachsen in den ersten Lebensjahren in einer gleichsam symbiotischen Beziehung mit ihren Müttern auf, die ihnen, wann immer sie wollen, die Brust und Körperkontakt geben, und somit auch eine »sichere Basis«.⁷ Aber sie bekommen auch Gelegenheit, mit anderen in Beziehung zu treten und unabhängig zu werden. Im Alter zwischen vier und fünfzehn Jahren werden die Jungen in die Welt der Männer initiiert, vorausgesetzt, es finden sich genügend Kandidaten für die aufwendige Zeremonie. Diese zeichnet sich dadurch aus, daß sich die Jungen harten physischen und psychischen Proben unterziehen müssen: Offenbar ist diese Vorstellung einer männlichen

⁷ Ainsworth.

Initiation vielen Kulturen gemeinsam.⁸ Die Kandidaten werden auch über besonders wichtige religiöse Inhalte ihrer Kultur belehrt. Diese erste und wichtigste Initiation (*kwit*) markiert die Verwandlung des Jünglings von der mütterlichen Abhängigkeit bis zu seiner Integration in die männliche Form der Existenz; dabei werden Nahrungs- und andere Tabus miteinbezogen, die von dem *kwitnang* beachtet werden müssen.

Im Alter von drei bis vier Jahren beginnen die kleinen Jungen bereits, an den spielerischen Wettkämpfen teilzunehmen. Etwa ab fünf bis sechs Jahren bewerfen sie ihre Gegner mit Grasgeschossen und beschießen sich auch gegenseitig mit Pfeilen, die zwar stumpf aber nicht ungefährlich sind. Pfeile und Bogen sind das einzige Spielzeug, das bei den Eipo regelmäßig hergestellt wird. Daran, daß die Erwachsenen die Teilnahme der Jungen an diesen Spielen beobachten und sich zustimmend über ihre Schnelligkeit und Geschicklichkeit äußern, wird der Stellenwert deutlich, dem in dieser Kultur ein frühes Kampftraining zukommt. Dies ist übrigens auch ein Merkmal anderer Papuakulturen.

Die Mädchen nehmen an diesen ziemlich groben und nicht ungefährlichen Spielen nicht teil, es sei denn, als Zuschauerinnen oder, indem sie Gegenstände den Hang hinunterrollen lassen, die von den Jungen gezielt getroffen werden müssen. Während Männer kulturell »gemacht« werden, wachsen die Frauen eher »naturwüchsig« heran. Dem entspricht auch die überlegene rituelle Kompetenz der Männer, doch sind Frauen beim Tanz auf dem sakralen Dorfplatz zugelassen. Ihre Existenz und Rolle wird von den Eipo als komplementär zu jener der Männer angesehen.

Manche Jungen wurden von Pfeilen schwer getroffen; zwei von ihnen verloren ein Auge; dies war aber noch kein Grund, mit dem kriegerischen Spiel aufzuhören. Eine solche Haltung ließe sich wie folgt beschreiben: »Ein Mann muß lernen zu kämpfen und muß die Risiken auf sich nehmen, die sowohl in der Vorbereitung auf den Kampf als auch später im Kampf selbst liegen.« Ein Ausschnitt aus einem Sechzehn-Millimeter-Film von Irenäus Eibl-Eibesfeldt⁹ zeigt eine kurze Epi-

⁸ Während die männliche Initiation in der Gruppe erfolgt, ist die erste Menstruation der Mädchen und ihr Erwachsenwerden bestenfalls Anlaß für Reaktionen der Frauen, die dem individuellen Mädchen gelten.

⁹ Siehe Eibl-Eibesfeldt 1984.

sode aus einem solchen Spiel-Kampf; in diesem Falle handelt es sich um das Werfen von Graspfeilen auf eine »feindliche« Gruppe; manchmal werden auch schwerere Stengel genommen, die Schmerzen und Wunden verursachen können. Aufschlußreich ist die Veränderung, die in dem kleinen, etwa fünfjährigen Jungen vor sich geht: Aus einem freundlichen, lächelnden Spielkameraden wird ein wild entschlossener Kämpfer.

Es wäre interessant, die dabei entstehenden chemischen und neurophysiologischen Veränderungen zu verfolgen. Solange wir noch über keine geeigneten telemetrischen Mittel verfügen, müssen wir uns auf Gebärden und Gesichtsausdruck verlassen, um die Veränderung in Emotion und Motivation zu beurteilen. In solchen Augenblicken muß so etwas wie eine kleine Revolution an den Synapsen vor sich gehen.

4. *Die Freude am Kampf*

Nicht nur die Jungen begeistern sich für Kampfspiele, auch die Erwachsenen legen großen Wert darauf, am Kampf teilzunehmen, gleichgültig wie gefährlich er auch sein mag. Diese Schnelligkeit, aggressiv zu reagieren, sich einem Gegner zu stellen, ungeachtet, ob er zur eigenen Gruppe oder zu einem feindlichen Stamm im Nachbartal gehört, diese Bereitschaft, Tod und Verwundung zu riskieren, ist sicherlich auf die Ausschüttung von Adrenalin und anderen Botenstoffen (etwa Endorphine) zurückzuführen. Es scheint daher logisch, daß der Tod im Kampf nicht schwer genommen wird, sondern eher als ein Schicksalsschlag, der jeden treffen kann. Eines Tages fragte ich einen etwa dreizehnjährigen Jungen, den ich an einem Kampf hatte teilnehmen sehen und der abends mit den Männern zurückkehrte, ob er keine Angst vor dem Sterben habe. »Nein«, sagte er »im Kampf zu sterben ist gut, schlecht ist es, wenn man krank im Bett stirbt.« Man muß hinzufügen, daß dieser Junge über keinen geflochtenen Brustpanzer verfügte, der die Männer sonst schützt. Diese Brustpanzer werden nicht in Kindergrößen hergestellt.

5. *Aggressionen in der Ehe*

Bei den Eipo gibt es – wie in anderen Kulturen auch – aggressive Handlungen in der Ehe. Verschiedentlich mußte ich sowohl Männer als auch Frauen medizinisch versorgen, die durch ihren Ehepartner verletzt worden waren. In einem Fall wurde ein Ehepartner wütend, weil seine Frau, eine der besten Tänzerinnen im Dorf, nachts zum Tanz auf den Dorfplatz gegangen war, wobei der Ehemann annahm, sie hätte es nur getan, um andere Männer zu betören. Er schlug sie mehrmals, und sie trug Kopfverletzungen und blaue Flecken davon. Aber auch Frauen greifen Männer an. Wir hatten den Fall einer Frau, die ihrem Mann ein Messer in den Schenkel rammte. Manchmal rotteten sich auch drei oder vier Frauen zusammen und verfolgten Männer; dabei drangen sie sogar ins Männerhaus, was unter normalen Umständen für Frauen verboten ist. Die Männer hatten anscheinend große Angst vor den wütenden »Amazonen«.

Dennoch dauern diese Konflikte nicht lange an. In einem Fall, da die Ehefrau mit viel Emphase im ganzen Dorf die Wunden aus der ehelichen Auseinandersetzung herumzeigte und dabei ihren Ehemann unflätig beschimpfte, sah man sie kurz danach friedlich bei Süßkartoffeln neben dem Aggressor sitzen. Aggressive Gefühle werden spontan ausgedrückt. Diese Gewaltausbrüche scheinen die Funktion eines Sicherheitsventils zu haben, das bisweilen die geladene eheliche Atmosphäre entspannen kann. In anderen Fällen, wenn Konfliktpotential und physische Aggression zu groß sind, zerbricht die Ehe. Die Wahrscheinlichkeit einer Wiederverheiratung ist für Frauen groß, da es aufgrund der praktizierten Kindstötung von weiblichen Säuglingen¹⁰ zu einer für Frauen günstigen Relation Mann–Frau kommt. Siebenundzwanzig Prozent der Männer müssen wenigstens zeitweise ohne Frauen auskommen. Gerade bei unverheirateten jungen Männern läßt sich in ihrem Bemühen um Zugang zu Frauen eine besonders hohe Risikobereitschaft erkennen.

Faklob, ein etwa fünfundzwanzigjähriger Mann, der für seine vielen Amouren bekannt war, stand eines Tages vor unserer Hütte und unterhielt sich mit mir, als er plötzlich von einem Pfeil in den Rücken getroffen wurde. Der Pfeil kam von einem Ehemann, mit dessen Frau

¹⁰ Schiefenhövel 1989.

Faklob angeblich sexuelle Beziehungen gehabt hatte. Ich zog den Pfeil heraus, der etwa zwölf Zentimeter tief im Thorax steckte, und bevor ich noch irgendetwas weiter tun konnte, rannte Faklob davon und verfolgte seinen Gegner. Diese Thoraxwunden sind jedoch in den meisten Fällen nicht tödlich. Einmal wurde ein von Feinden umringter Krieger von vier Pfeilen in die Brust getroffen. Er überlebte trotzdem. Die Narben alter Wunden hielten die Lunge an den Thoraxwänden fest, so daß Atmung – trotz eines bilateralen Pneumothorax – möglich war. Wenigstens so weit, um das Überleben zu sichern. So schützten alte Narben im Thoraxbereich vor den Folgen neuer Wunden.

Sexuelle Untreue ist oft die Ursache für aggressive Reaktionen. Oletto, eine vitale, gutaussehende dreißigjährige Frau, ging mit einem Mann aus dem feindlichen Nachbardorf durch, und somit fing eine neue Kriegsepisode an. Die Brüder dieser Helena aus dem Papualand – beide für ihren Kampfesmut bekannte Führer – holten sie und provozierten damit einen Krieg, der ein Jahr dauerte und manches Leben auf beiden Seiten kostete.

6. *Phallische Elemente:
Ritualisiertes Aggressions- und Dominanzverhalten*

Kleine Jungen und Heranwachsende führen im Spiel ihren Penis vor und machen sich über einander lustig. Das Aggressionselement in diesem Verhalten wird besonders im Kampf deutlich, wenn die Krieger, auf und ab tanzend, dem Gegner in einer für Primaten charakteristischen Art und Weise die Genitalien zeigen, wobei sie ihren Gegnern Beleidigungen zuschreien. Dem eigentlichen Kampf gehen oft lange Beschimpfungen der in einer Art Phalanx stehenden Kämpfer voraus. Dieser Spott ist in der Tat oft sehr viel wichtiger als die ziemlich seltenen Gelegenheiten, bei denen die Pfeile auf den Gegner fliegen; Pfeile sind kostbare Waffen und nur beschränkt verfügbar. Treffer, aber auch »Fast-Treffer« werden auf der Seite der Schützen durch Hüpfen, Schreien und Vorschieben des Beckens kommentiert.

Einige Papuagruppen halten gegen den starken Widerstand engagierter Missionare an der Gewohnheit fest, den Penis in einem Kürbisfutteral zu tragen. Die Betonung des Penis und der Gebrauch dieser

Futterale für die Genitalien haben einen evolutionsbiologischen Ursprung und erlauben es, eine interessante Hypothese über die männliche Sexualität aufzustellen. W. Wickler und I. Eibl-Eibesfeldt haben auf die phylogenetische Basis dieser Genitalornamente hingewiesen: Manche Primaten zeigen ihren erigierten und leuchtend bunten Penis dann, wenn die Gruppe angegriffen wird.¹¹ Es scheint ziemlich klar, daß die Erregung in diesem Fall kein sexuelles Motiv hat – die Weibchen sind weit weg –, sondern vielmehr in Dominanzmotivation begründet ist. Die Erektion soll möglichen Angreifern signalisieren: »Ich bin stark, und ich werde mich und die Gruppe verteidigen.« Manche Elemente des männlichen Sexualverhaltens weichen also von der Zeugungsfunktion, zu der sie normalerweise gehören, ab. So glaube ich, daß manche Vergewaltigung, so wie sie unglücklicherweise jeden Tag passiert, auch von einem ethologischen Standpunkt zu betrachten ist; dies gilt etwa für Vergewaltigungen in Kriegszeiten, wo Soldaten alte Frauen sexuell mißbrauchen. Es fällt schwer, in diesem Verhalten ein reproduktiv-sexuelles Element zu entdecken. Vielmehr hat ein solches Verhalten mit Dominanz zu tun. Was die Kürbisfutterale für den Penis betrifft, so könnte man sagen, daß es sich hierbei um eine kulturell bewerkstelligte quasi »gefrorene« Dominanzerektion handelt.

7. *Propaganda: Kulturelles Mittel zur Beförderung des Krieges*

Während spontane aggressive Handlungen ziemlich häufig sind und von der Gesellschaft bis zu einem gewissen Grade gefördert werden, scheint ein längerer Krieg andere Mechanismen zu benötigen, deren Ursprung nicht in den primären, biopsychologischen Verhaltensmustern zu finden ist. Propaganda ist ein wirksames und typisch menschliches Instrument, um Mißtrauen, Unfrieden und Haß zwischen den Gruppen zu säen, die im Grunde einander sehr ähnlich sind.

Die »Erbfeinde«, die in einem westlich gelegenen Tal leben, werden, wie erwähnt, *isenang* genannt, was soviel wie böse Geister heißt; man spricht abschätzig von ihnen und stellt sie somit außerhalb der Gemeinschaft der »richtigen« Leute. Dies ist so, obwohl manche von

¹¹ Eibl-Eibesfeldt u. Wickler.

ihnen Verwandte und Freunde bei den Feinden haben und sogar in Kriegszeiten gewisse Kontakte und Besuche gestattet sind.

Während der einjährigen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Bewohnern des Eipo-Tales, in dessen Zentraldorf Munggona ich wohnte, und jenen des Fa-Tals reagierten unsere Gesprächspartner stets mit starken nonverbalen Signalen, zum Beispiel dem Ekel-Gesicht, wenn die Rede auf die Feinde kam, und sagten: *Mem, isenang* (»Red' nicht von ihnen, die sind wie böse Geister«) oder *Sik yuknang* (»Die gehören nicht zu uns«). Man sprach sehr oft von den Angriffen der Feinde, den Verlusten, der (realen und andauernden) Bedrohung und von den Erfolgen der eigenen Krieger. Spontane Bekundungen des Triumphes über die Tötung oder schwere Verwundung eines Gegners mündeten zum Teil in Tanzfesten, bei denen die Krieger in Formation vom Schauplatz des Kampfes weit außerhalb des Dorfes zurückkehrten und dabei an verschiedenen Orten den typischen Kreistanz (*mote*) tanzten. Auch bei der nichtbeteiligten Dorfbevölkerung einschließlich der Frauen, war ein hoher Grad freudiger Erregung festzustellen. Einen der (in dieser Periode als verhaßt deklarierten) Feinde getötet zu haben, gab offenbar den Mitgliedern der Dorfgemeinschaft das Gefühl tiefer Befriedigung.

In dieser Zeit planten wir einen Besuch bei den Feinden im Fa-Tal. Die Leute aus Munggona versuchten, das zu verhindern. Als ich sagte, einige von ihnen hätten ja auch aufgrund verwandtschaftlicher Bande weiter Beziehungen dorthin, gaben sie zögernd nach, versuchten mich aber darauf festzulegen, unter keinen Umständen Personen zu behandeln, die von ihnen verwundet worden seien und vielleicht deshalb sterben würden. Ich lehnte mit dem Hinweis ab, ich hätte mich auch von niemand davon abhalten lassen, ihnen, den Bewohnern des Eipo-Tals, meine ärztliche Hilfe zukommen zu lassen. Schließlich willigten sie ein. Zu diesem Zeitpunkt waren die kriegerischen Aktivitäten etwas abgeflaut. Es begleiteten uns sogar einige Personen, die Verwandte im Fa-Tal hatten. Als wir nach einigen Tagen zurückkamen, fragte man mich, ob ich Kriegsverletzte behandelt hätte. Wahrheitsgemäß verneinte ich das. Unser Ausflug wurde uns nicht weiter übel genommen. Für die Bewohner des Eipo-Tals galt jedoch weiter die strenge, floskelhaft immer wieder in Gespräche eingefügte Abgrenzung gegen den Feind.

Eine ritualisierte Form der Propaganda besteht in einer besonderen Zeremonie: Eine Gruppe Krieger stellt sich gut sichtbar und mit hoch-

gestreckten Armen bewegungslos auf einen Hügel. Die helle Farbe der Pfeilköcher kontrastiert mit den dunklen Körpern, so daß alle in den umliegenden Dörfern die schweigende Reihe von Männern sehen können, die signalisiert: »Vergeßt nicht, daß wir uns im Krieg mit dem Feind befinden, bekämpft ihn, wo immer ihr ihn auch antrefft.« Im Dorf wird diese Waffenschau (*mal tekene*) mit großer Anteilnahme verfolgt. Den Kindern wird gesagt, sie sollen ruhig sein und sie sollen aufhören zu lachen: Propaganda im Stil der Jungsteinzeit.

8. *Das Gegengewicht: Aggressionskontrolle und Ritualisierung*

Nach dem bisher Gesagten könnte man annehmen, die Eipo-Gesellschaft fördere generell aggressives Verhalten, indem sie Gewalttaten dulde. Diese Ansicht stimmt allerdings nicht mit der Wirklichkeit überein. Selten habe ich mich sicherer gefühlt als unter diesen Bergbewohnern, deren Männer immer bewaffnet sind. Das tägliche Leben zeichnet sich durch Gespräche und Lachen, durch menschliche Nähe in der Gruppe ebenso wie durch gegenseitige Hilfsbereitschaft und soziale Ausgeglichenheit aus. Aggressivität ist nur ein Aspekt des Lebens. In vielen sichtbaren Handlungen, in vielen sozialen und religiösen Regeln ist auch die Aggressionskontrolle fest verankert.

In Übereinstimmung mit der ethnosemantischen Differenzierung, die zwischen dem Kampf in der Gruppe und dem Krieg der Gruppen untereinander unterscheidet, nimmt die Aggressionskontrolle verschiedene Formen an. Kämpfe innerhalb des Dorfes oder zwischen Verbündeten werden als Unglück betrachtet, und man bedauert das daraus entstehende Blutbad. Trotzdem reicht diese Ritualisierung nicht aus, um die langen bewaffneten Konflikte zu vermeiden, wie wir aus dem Bericht über den Kampf zwischen Tintingde und Beteb ersehen konnten.

Ein anderer Faktor zur Aggressionskontrolle liegt in dem Wettkampfcharakter der Auseinandersetzungen, der in Kämpfen innerhalb der Gruppen viel stärker ausgeprägt ist als im Krieg der Gruppen untereinander. Im ersten Fall werden gegnerische Parteien aufhören zu schießen, wenn Frauen auf dem Weg zum Feld oder nach Hause vorbeikommen.

Eines Tages kam es zu einer Auseinandersetzung im Dorf Talim. Von dort aus, wo ich stand, konnte man die beiden Gegner sehen, die sich, von der Rundung des Männerhauses verdeckt, einander näherten. Mit gespanntem Pfeil und Bogen gingen sie aufeinander zu. Sobald sie sich von Angesicht zu Angesicht gegenüberstanden, zögerten sie und ließen gleichzeitig die Waffen sinken. Direkter Blickkontakt, vor allem unter Menschen die sich kennen, kontrolliert aggressive Handlungsmotivation.¹² Verschiedentlich konnte ich beobachten, wie Frauen versuchten, einander attackierende Gegner im Dorf auseinanderzubringen und zu beruhigen. Sie hielten den ausgestreckten Arm ganz nahe am Körper des tobenden Kämpfers, jedoch – und das scheint mir für das Moment der »Ritualisierung« wichtig – ohne ihn zu berühren; sie ermahnten ihn, mit dem Blutvergießen aufzuhören und so Leben zu retten, die zum Schutze des Dorfes gegen die (auswärtigen) Feinde sehr nötig gebraucht würden. In Kämpfen Mann gegen Mann, bei dem Äxte und Stöcke benutzt wurden, konnte man sehen, wie nicht direkt betroffene Personen den Kämpfenden die Waffen aus den Händen rissen.

Im Krieg der Gruppen untereinander ist die Ritualisierung weniger klar ersichtlich, aber sie ist dennoch vorhanden. Einmal gelangten die Krieger in einer nächtlichen Attacke ganz in die Nähe des feindlichen Dorfes. Es wäre ihnen ein leichtes gewesen, die Feinde im Schlaf umzubringen. Statt dessen stießen sie vor dem Angriff Schreie aus, warnten so den Feind und gaben ihm Gelegenheit, sich zu verteidigen.

Historischen Berichten zufolge und auch nach unseren eigenen Beobachtungen scheint es unter den Eipo bei Kriegen, und seien sie noch so grausam, selten zu Massakern zu kommen, denen ein großer Teil der Bevölkerung zum Opfer fällt. Offensichtlich existiert ein wie auch immer geartetes Regulativ, bei dem viele Faktoren mitspielen und das eine maßlose Aggressivität kontrolliert, auf beiden Seiten für Gleichgewicht sorgt. Hierbei darf ja auch nicht vergessen werden, daß beide Gruppen in vieler Hinsicht voneinander abhängig sind. Von außen betrachtet wirken die kleinen Ethnien des Berglands von Neuguinea in ihrer Subsistenzwirtschaft völlig autark. In Wirklichkeit jedoch gibt es keine strenge Isolation, Güter wie etwa Kauri-Schnecken, Nassa-Schnecken, Stücke von Schildkrötenpanzern und andere Wertgegen-

¹² Vgl. Eibl-Eibesfeldt 1984.

stände aus den sehr weit entfernten Küstenzonen oder die zum Überleben unbedingt erforderlichen Steinbeilklingen sowie Paradiesvogelfedern, Schwarzpalmholz für die Bögen und Ähnliches müssen eingehandelt werden. Dies geschieht stets kleinräumig von Gruppe zu Gruppe, also nicht zentral, vom Inhaber eines Monopols aus. Daher ist der Kontakt zu Nachbargruppen, wie sehr er auch immer durch Spannungen und regelrechte »Erbfeindschaften« belastet ist, lebenswichtig. Dieser ökonomisch-funktionalen Betrachtung aus unserer »etischen« Sicht entspricht die »emische« Praxis des gelegentlichen Heiratens über die Grenzen und die verbindenden Rituale, die selbst erbittert verfeindete Täler zusammenschließen. Etwa, wenn es gilt, die Fruchtbarkeit der Erde als ganzes zu sichern. Dann kommen auch die Bewohner des Eipo- und des Fa-Tales in Frieden zusammen und führen gemeinsam die so wichtige Zeremonie (*kwaning tokwe*) durch.

Ein anderer, sehr interessanter Kontrollmechanismus besteht in einer Regel, nach der der Name eines Mannes, der einen tödlichen Pfeil abgeschossen hat, nicht ausgesprochen werden darf, zumindest nicht, solange der Kampf andauert. Er bleibt anonym und wird so vor einem unmittelbaren Racheakt geschützt; für den Toten ist dann der Kampfführer (*mal deyenang*), wörtlich »der Verursacher des Pfeils«, das heißt derjenige, der mit dem Streit anfing und seine Freunde und Verbündete herbeirief, verantwortlich. Diese Männer sind in der Regel stark und mächtig und sie gewinnen so weiteres Prestige. Die Wahrscheinlichkeit, daß sie einem Racheakt zum Opfer fallen, ist geringer als bei anderen Männern.

9. Religiöse Riten als Aggressionskontrolle

Für jeden Tod, außer bei sehr alten Menschen, werden böse Kräfte verantwortlich gemacht: sei es schwarze Magie, von Menschen in Gang gesetzt, sei es der Einfluß von Totenseelen oder anderen Geistern (*isi*). In Zusammenhang mit Aggression ist diese Vorstellung sehr interessant, denn sie bietet sozusagen ein Ventil für die starken Emotionen, die durch den Tod eines geliebten Menschen freigemacht werden. Irgendein Feind »muß« für den Tod dieses kostbaren Menschenlebens, dieses Verwandten verantwortlich sein; wenn man zu dem Schluß kommt, daß schwarze Magie im Spiel war, nimmt man meist Rache.

So geschah es bei Ebnas Tod. Sein Bruder Babesikna, ein sehr vitaler Mann, geriet in Zorn über den Tod seines Bruders und schoß auf einen Mann im Nachbardorf, den er als mitverantwortlich für den Todeszauber ansah. Die Verletzung war so schwer, daß der Mann kurz darauf starb. Der Leichnam Ebnas, der bereits durch die übliche Aussetzung in einer Baumkrone – vor Feuchtigkeit geschützt – mumifiziert war, wurde in einem sekundären Bestattungsritual in einen kleinen, einfachen Schrein, unter dem Dach eines kürzlich errichteten Gartenhauses, gelegt. Dann fand ein sehr interessanter Dialog mit dem Geist des Verstorbenen statt. Die Männer, die an der Zeremonie teilnahmen, erklärten der Totenseele, ein Leben sei als Preis genommen worden, damit sei die Rechnung beglichen. Sie baten Ebnas Geist, keine Rachegefühle in ihren Träumen zu entfachen; statt dessen baten sie um Hilfe bei der nächtlichen Jagd im Wald. Der Tod Ebnas hatte bei Babesikna so starke Gefühle der Rache und des Zorns entfacht, daß er den Mann im Nachbardorf getötet hatte – eine die soziale und politische Balance bedrohende Tat. Die Überführung der Leiche und die Totenzeremonie wurden dazu benutzt, weitere Aggressionen unter Kontrolle zu halten und die Bande innerhalb der Allianz wieder zu festigen.

10. *Schuldgefühle: Biopsychologischer Ausdruck von Tötungshemmungen*

Es ist oft argumentiert worden – zu Unrecht, wie ich meine –, daß der Mensch keine spezifischen biopsychologischen Hemmungen hat, seine Mitmenschen zu töten.¹³ In dem weniger spekulativen Teil seiner Arbeiten beschrieb Freud ein Schuldgefühl, das bei demjenigen entsteht, der einen Mitmenschen umgebracht hat. Bei den Eipo konnte verschiedentlich ein Ritual beobachtet werden, das diese Argumentation unterstützt. Sobald vom Schlachtfeld die Nachricht eintraf, daß die eigenen Krieger einen Feind getötet hatten, wurden den Kindern ockerfarbene Ringe um die Augen gemalt. Nach dem Grund ihres Handelns befragt, antworteten die Eipo, daß dies als Schutz für die

¹³ Vgl. Vogel.

Kinder geschehe, die andernfalls erkranken würden, da sie Kontakt mit Vätern und Brüdern hatten, an deren Händen »das Blut des Feindes klebte«.

11. *Schlussbetrachtungen*

In der Diskussion über Aggressionsverhalten wird immer noch M. Mead zitiert mit dem Beispiel der angeblich aggressiven Mundugumur (wegen fehlender Mutterliebe) und der friedlichen Arapesh (die im Gegensatz dazu einen Sozialisationsprozeß durchmachten, der von einem Übermaß an Nachsicht und Liebe geprägt sei). Obwohl diese Hypothese auf den ersten Blick sehr plausibel erscheint, gibt es keine Grundlage dafür, eine so stark vereinfachte Gleichung aufzustellen. Die simplifizierenden Thesen des Kulturrelativismus sind meiner Ansicht nach nicht geeignet, stringente Kausalzusammenhänge zwischen verschiedenen Sozialisationsmustern und Aggressionsverhalten nachzuweisen; nicht zuletzt deshalb, weil von Vertretern dieser Schule relevante Verhaltensdaten nur selten sauber dokumentiert wurden. Daß die Bewohner etwa von Alor ihre Säuglinge hartherzig schreien und bis zur späten Rückkehr der Mutter von der Feldarbeit in der Obhut von anderen Personen ließen,¹⁴ kann nur als Faktum ansehen, wer keine engeren Kontakte zu Menschen in malaiisch-indonesischen Kulturen gehabt hat. Wenn eine Kultur unbiologisch und deshalb psychologisch unangepaßt mit Säuglingen umgeht, dann ist es unsere eigene, in deren Kernfamilien denkbar schlechte Bedingungen gegeben sind für das Vermitteln all der psychischen, sozialen, emotionalen und intellektuellen Stimuli, deren Kleinkinder bedürfen.¹⁵ Großfamilie und Dorfgemeinschaft waren im evolutionsbiologisch relevanten Zeitraum Ort und Agens der Sozialisation. Mit der Dissoziation von diesen Sozialformen haben wir zwar ungekannte Freiheiten für das erwachsene Individuum erlangt, dessen frühen Reifungsprozeß aber nachhaltig geschädigt, wie die ungezählten Psychotherapiestunden zu belegen scheinen. In dieser Hinsicht gibt es also vermutlich durchaus Kausalzusammenhänge zwischen Kindheit/Jugend und Persönlichkeitsstruktur.

¹⁴ Du Bois.

¹⁵ Vgl. Schiefenhövel 1983, 1990.

Doch ausgerechnet vermeintlich gravierende Unterschiede in den Sozialisationspraktiken traditionaler Kulturen als Kronzeugen dafür zu benennen, ist meines Erachtens völlig ungerechtfertigt.

Wie kommt es aber dann zu der Ausbildung kriegerischen Verhaltens, der beispielsweise für die Eipo so typischen Aggressivität? Die Grundlage dafür wird in der Phase der Spielgruppen-Sozialisation ab etwa fünf bis sechs Jahren gelegt. Jetzt erfolgt das übliche Training in spielerischem Raufen und Bekriegen. Dabei werden, wie erwähnt, Grasstengel geworfen, die durchaus verletzen, und stumpfe Pfeile abgeschossen, die eventuell ein Auge kosten können. Diese Risiken werden von den Eltern als normal betrachtet. Sie unterstützen die kleinen Krieger durch ihr Interesse und ihre aufmunternden Kommentare. Die Buben folgen in diesen Spielen sehr genau dem Muster der bewaffneten Auseinandersetzungen der Männer: Blitzartige Angriffe, genaues Zielen, Ducken und Fliehen, Hinterhalt legen und Ähnliches mehr. Eibl-Eibesfeldt hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die Söhne gerade deshalb ihre kämpferischen Qualitäten ausbilden, weil sie dem Vorbild der Väter folgen.¹⁶ Wenn sie, wie von der kulturellrelativistischen These postuliert, ihren »bösen« Eltern durch Vernachlässigung entfremdet wären, würde das wohl nicht erfolgen. Die Loyalität der Tradition gegenüber und die weitgehend problemlose Übernahme geschlechtstypischer Rollen kann sich eben gerade dort besonders günstig vollziehen, wo es zu keiner Entfremdung zwischen Eltern und Kindern kam. So wurden die Krieger der nächsten Generation herangebildet, die im Experiment der Eipo-Kultur bisher offenbar erforderlich waren. Entzug elterlicher Liebe produziert wohl eher asoziale, psychisch defekte Gewalttäter, nicht den Werten der Gemeinschaft verpflichtete Kämpfer.

Manche Kulturen, vor allem jene der Buschleute (San) und andere noch lebende Jäger-und-Sammler-Gruppen, werden oft als »friedlich« bezeichnet. Es stimmt, daß manche ihrer kulturellen Werte und manche ihrer Verhaltensregeln Konflikte in frühem Stadium zu kontrollieren suchen, damit der Tod eines Gegners vermieden wird. Aber wie zum Beispiel P. Wiessner bewiesen hat, gibt es dennoch – allen sozialen Normen zum Trotz – schwere Kämpfe und Massaker.¹⁷ Wir wissen auch, daß die San früher mit ihren Nachbarn, den Bantu, Krieg führten. Heute ist es ziemlich klar, daß die noch oft bemühte Vorstellung

¹⁶ Eibl-Eibesfeldt 1984.

¹⁷ Siehe Wiessner.

vom friedlichen Jäger und Sammler im Gegensatz zum aggressiven Bauern, der sein Land verteidigt, ein Mythos ist. Die Felsmalereien aus der Altsteinzeit zeigen in schrecklichen Einzelheiten wie damals Menschen Menschen umbrachten.¹⁸ Die Bereitschaft, aggressiv zu reagieren, muß infolgedessen als eine biologische Tatsache angesehen werden, die verschiedene Funktionen erfüllt, unter anderen die der Gebietssicherung sowie jene, sich einen Sexualpartner zu sichern.

Am Beispiel der Eipo kann man diese Grundfunktionen der Aggressivität gut beobachten. Die Migration in die Gebirgstäler liegt wahrscheinlich schon etliche tausend Jahre zurück,¹⁹ so daß Niederlassungsgebiete und ihre Abgrenzungen ziemlich fest stehen. Aggression zwischen den Gruppen dient dem politischen Zusammenhalt innerhalb der Gruppe, ist also quasi der Kitt, der die stets durch zentrifugale Tendenzen bedrohte Einheit erzeugt. In der Definition als »Selbst«, anders als die Nachbarn und getrennt von ihnen, erlebt sich die Gruppe als existent und zusammengehörig. Die Aggression nach außen ist die *raison d'être* für innen. Aggressivität und kriegerisches Verhalten zeigen dem potentiellen Gegner die eigene Bereitschaft zu Angriff und Verteidigung. Die Kriege der Eipo und der Mek generell sind dagegen wohl schon lange keine Instrumente der Landerobertung mehr. Allerdings mag das in der Vergangenheit eine Rolle gespielt haben.

Neuguinea ist ein interessantes Beispiel für die kulturelle Evolution von Klein- und Kleinstgruppen: Etwa vier Millionen Einwohner sprachen viele Hunderte Sprachen. Diese Tatsache beweist erstens eine sehr lange Siedlungsgeschichte; die erste Einwanderung nach Neuguinea wird für eine Zeit vor etwa fünfzig- bis sechzigtausend Jahren angenommen; wir haben es also mit sehr alten und offenbar recht archetypisch gebliebenen Kulturen zu tun, was für die sozialanthropologischen und humanethologischen Aussagen von Bedeutung ist. Zweitens ist hier jener Mechanismus besonders deutlich, den die Evolutionsbiologen »Kontrastbetonung« nennen: In Tierpopulationen geschieht die Ausbildung neuer Charakteristika und damit neuer Spezies vor allem durch Veränderungen im Verhalten: Bestehende leichte Unterschiede werden überbetont, dadurch kommt es dann zur Separierung ganzer Gruppen und in der weiteren Evolution zu getrennten Spezies. Die menschlichen Kulturen ahmen diesen Mechanismus offenbar nach und

¹⁸ Eibl-Eibesfeldt 1984.

¹⁹ Swadling.

bewirken in der »Pseudospeziation« (Erikson) eine quasi morphologische Abgrenzung der Gruppen untereinander, als wären sie bereits verschiedene Spezies – was, wie man weiß, ja bemerkenswerter Weise nicht der Fall ist, Homo sapiens kann mit jedem Art-Partner fruchtbare Nachkommen haben.

Die Hochlandkulturen Neuguineas sind meiner Ansicht nach ein Lehrbuchbeispiel für die Verschränkung von Pseudospeziation und Aggression: Die Ausbildung kleinräumiger »isolierter« Kulturen und Sprachen wurde nicht nur durch das Terrain und die lange Geschichte begünstigt, ihr Motor war wohl vor allem die aggressive Absetzung der Gruppen untereinander. Besonders in Krisensituationen ist kriegerische Aggression ein Mittel, die Abgrenzung gegen »die Anderen« und damit die eigene Identität zu zementieren. Die Bürgerkriege im ehemaligen Jugoslawien machen das derzeit in erschreckender Weise deutlich.

Die wichtigste technologische Erfindung zur Überwindung der Tötungshemmung sind die auf Entfernung tötenden Waffen. Die Pfeile der Eipo können leicht hundert Meter weit fliegen und auf zwanzig Meter ihr Ziel treffen. Die modernen Waffen hingegen sind auf große Distanz wirkende Tötungsmaschinen. Die Technologie hat die Möglichkeit zum Mitleid ausgeschaltet.

Eine leider sehr wirksame kulturelle Erfindung ist die der Kategorienverschiebung: Feinde werden als nicht menschlich definiert. Aggressive Handlungen werden so auf eine andere Ebene verlagert, und einen Feind zu töten, ähnelt dann dem Töten eines wilden und gefährlichen Tieres. So überwindet man die biopsychologische Hemmschwelle, jemanden der eigenen Art zu töten; ein verteufelt wirksamer Etikettenschwindel, der in allen bewaffneten Auseinandersetzungen von der Antike bis in unsere Tage verwandt worden ist. Die Dehumanisierung nach Eipo-Muster stammt wahrscheinlich aus der Frühzeit der Menschheit. Wir müssen erkennen, daß wir es uns unter den obwaltenden Umständen nicht mehr leisten können, weiter nach diesem Prinzip zu handeln. I. Eibl-Eibesfeldt sagt, daß der Krieg, also die destruktive Gruppenaggression zwar auf angeborene Anlagen zurückgreift, aber das Ergebnis einer kulturellen Entwicklung ist, und infolgedessen auch kulturell überwunden werden müsse.²⁰ Er warnt davor, den Krieg nur als pathologisches Phänomen einzuordnen, und argu-

²⁰ Eibl-Eibesfeldt 1984.

mentiert, daß die Funktionen, die der Krieg bisher ausgeübt hat, nämlich territoriale Abgrenzung und Garantie der Ressourcen, durch andere unblutige Methoden ersetzt werden müssen. Das Beispiel der Eipo und anderer traditioneller Kulturen belegt verschiedene wesentliche biologische und kulturelle Elemente aggressiver Auseinandersetzung. Hier soll nicht geprüft werden, ob das vieldiskutierte Lorenz'sche »psychohydraulische« Aggressionsmodell die Verhältnisse beim Menschen gut abbildet. Es sei aber doch berichtet, daß etliche Eipo, die ich fragte, warum sie an einer bewaffneten Auseinandersetzung teilgenommen hatten, zur Antwort gaben: *Olane fatan* (Hunger auf Kampf).

Die bei den Eipo erhobenen Befunde belegen aber, neben der Tendenz aggressiv zu (re)agieren, auch die wohl ebenso universale Tendenz, Partnerschaft und Frieden zu wünschen. Wie erwähnt, sind es vor allem die Frauen, die als Friedensstifterinnen wirken und bei Innergruppen-Konflikten versuchen, enragierte Kämpfer zu beruhigen und zur Vernunft zu bringen. Interessant erscheint, daß verschiedene Mechanismen der Ritualisierung die aggressiven Akte kanalisieren und begrenzen. Die Kultur begünstigt einerseits den bewaffneten Kampf, legt ihm aber andererseits wirksame Zügel an. In der einjährigen Phase kriegerischer Auseinandersetzungen hatte ich wiederholt den Eindruck, daß der sich ausbreitenden Kriegsmüdigkeit vor allem durch die propagandistischen Manöver entgegengewirkt wurde. Ohne die verbalen Ausfälle, die kognitive Aufrüstung gegen den Feind, wäre die Bereitschaft zum Kampf wohl eher erlahmt.

Die persönliche Begegnung mit Blickkontakt und den anderen Elementen der freundlichen nonverbalen und verbalen Kommunikation ist, bei den Eipo wie in anderen Kulturen, ein wirksames Mittel der Aggressionskontrolle. Das belegen auch die bekannten Beispiele aus dem deutsch-französischen Krieg von 1914–1918. Soldaten, die über lange Zeiträume in ihren Stellungen lagen, lernten mit der Zeit ihren Gegner persönlich kennen. In den Kampfpausen tauschten sie dann Zigaretten aus und unterhielten sich. Die Führung verlegte diese »fraternisierenden« Truppen.²¹ Der moderne Krieg kann menschliche Reaktionen nicht gebrauchen.

Bei den Eipo wird das Ende von Kriegshandlungen gegen den »Erbfeind« mit besonderen Zeremonien besiegelt, bei denen gegenseitiger

²¹ Eibl-Eibesfeldt 1984; s. Ulrich → S. 406f.

Respekt und der Wille zu friedlicher Kooperation zum Ausdruck kommen. Daß dieser Zustand labil, daß der Friede zerbrechlich ist, wissen die Eipo genau. Sie konnten bisher aus dem *Circulus vitiosus* »Aggression–vergeltende Aggression« immer nur periodisch aussteigen, weil bei ihnen das Prinzip der Vermittlung durch eine dritte Macht²² nicht entwickelt wurde. Unsere Chancen sind hoffentlich etwas besser, wohl vor allem dann, wenn wir die Mechanismen der Aggressionskontrolle auch auf der Basis evolutionsbiologischer Erkenntnisse entwickeln.

Literatur

- Ainsworth, M. D. S. 1969: Object relations, dependency and attachment. A theoretical review of the infant–mother relationship, in: *Child Development* 40, S. 969–1025.
- Chagnon, N. 1968: *Yanomamö. The fierce people*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
- du Bois, C. 1944: *The people of Alor. A social-psychological study of an East Indian island*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eibl-Eibesfeldt, I. 1979: *The biology of peace and war*, New York: Viking
- 1984: *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*, München.
- Eibl-Eibesfeldt, I. und Wickler, W. 1968: Die ethologische Deutung einiger Wächterfiguren auf Bali, in: *Zeitschrift für Tierpsychologie* 25, S. 719–726.
- Freud, S. 1913: *Totem und Tabu*, Leipzig
- Koch, K. F. 1974: *War and Peace in Jalemo. The management of conflict in Highland New Guinea*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lorenz, K. 1966: Stammes- und kulturgeschichtliche Ritenbildung, in: *Mitteilungen der Max-Planck-Gesellschaft*, 1, S. 3–30.
- McArthur, M. 1971: Men and spirits in the Kunimaipa valley, in: *Anthropology in Oceania*, hrsg. v. L. R. Hiatt u. C. Jayawardena, New York: Morrow.

²² Vgl. K. F. Koch.

Aggression und Aggressionskontrolle in West-Neuguinea

- Schiefenhövel, W. 1983: Zur Situation des Kindes in »primitiven«
Gesellschaften, in: Behinderte Kinder im
Heim, hrsg. v. C. Lipinski u. a., München,
S. 22–41.
- 1989: Reproduction and Sex-Ratio Manipulation
through Preferential Female Infanticide
among the Eipo in the Highlands of West-
New Guinea, in: The Sociobiology of Sexual
and Reproductive Strategies, hrsg. v. A. Ra-
sa, Ch. Vogel u. E. Voland, London: Chap-
man & Hall, S. 170–193.
- 1990: Ethnologisch-humanethologische Feldbeob-
achtungen zur Interaktion mit Säuglingen,
in: Der unruhige Säugling, hrsg. v. M. J.
Pachler u. H.-M. Straßburg, Lübeck, S. 25–
40.
- Swadling, P. 1981: Papua New Guinea's Prehistory. An Intro-
duction, Boroko: National Museum.
- Vogel, Ch. 1989: Vom Töten zum Mord. Das wirklich Böse
in der Evolutionsgeschichte, München.
- Wickler, W. 1966: Ursprung und biologische Bedeutung des
Genital-Präsentierens männlicher Primaten,
in: Zeitschrift für Tierpsychologie 23,
S. 422–437.
- Wiessner, P. 1977: Hxaro. A regional system of reciprocity for
reducing risk among the !Kung San, Ann
Arbor: University Microfilms.

Wulf Schiefenhövel

ZUR LEGITIMATION VON GEWALT BEI OSTAFRIKANISCHEN HIRTENNOMADEN

MICHAEL BOLLIG

0. *Einführung*¹

Die Pokot, ein Hirtennomadenvolk in Nordwestkenia, tragen interne Interessengegensätze sehr friedlich aus. Todesfälle in Folge interner Auseinandersetzungen sind äußerst selten. Dagegen führten sie gegen ihre nördlichen Nachbarn, die Turkana, über ein Jahrzehnt (1976–1984) einen blutigen Krieg. Während physische Gewalt in intra-ethnischen Konflikten nur in stark ritualisierter Form als akzeptable Konfliktstrategie gilt, wird Gewalt im Konflikt mit anderen ethnischen Gruppen als den Normen entsprechend angesehen und eindeutig positiv sanktioniert. Der Schwerpunkt der Darstellung wird im folgenden auf der Legitimation der Gewalt in interethnischen Konflikten liegen.

Ich möchte zunächst zeigen, wie Krieger emotional auf einen Angriff vorbereitet werden, wie ihnen die Angst vor eigenen Verletzungen, der Schrecken vor dem Töten der Gegner genommen wird. Dieser Prozeß

¹ Die vorliegenden Daten beruhen auf einer zweijährigen Feldforschung bei den pastoralnomadischen Pokot Nordwestkenias. Die Feldarbeit war Bestandteil eines ethnologischen Konfliktforschungsprojektes unter der Leitung von Prof. Th. Schweizer und PD H. Lang, das innerhalb des DFG-Schwerpunktes »Entstehung militanter Konflikte in der Dritten Welt« gefördert wurde. Ziel dieses Projektes ist es, ein multifaktorielles Modell zu erstellen, das Ursachen und Bedingungen kriegerischer Auseinandersetzungen erklärt (Lang). Andere ethnologische Konflikttheorien sehen gewaltsame Konflikte häufig einseitig durch den Wettstreit um knappe Ressourcen, durch bestimmte Formen sozialer Organisation (Altersklassen), durch spezifische Normen des Wertesystems einer Kultur (Kriegerideale, Feindbildstereotype) oder bestimmte Sozialisationstypen verursacht. Dagegen vertreten wir die Meinung, daß Hypothesen über Ursachen für Krieg erst dann erklärungsrelevant werden, wenn sie Variablen verschiedener Bereiche miteinander vernetzen und auf das zu erklärende Phänomen Krieg beziehen. Wir wählten zwei Strategien, um zu verwertbaren Resultaten zu kommen: Sechs Mitarbeiter ermittelten in einem statistischen interkulturellen Vergleich Zusammenhänge zwischen den Variablen (Samplegröße: 100 Kulturen des Standard Cross-Cultural Sample, G. P. Murdock u. D. White: Standard Cross-Cultural Sample, in: *Ethnology* 8 [1969], S. 329–369). Daneben sollten zwei Feldarbeiten (Kenia, Ruanda) den bestehenden Hypothesenapparat verfeinern.

des »psyching up«² vor dem Krieg scheint in vielen Kulturen notwendige Bedingung zu sein, um Männer auf aggressives Verhalten vorzubereiten. Wir werden dann den Weg eines Töters (*kolin*) weiterverfolgen: Über mehrere Purifikationsrituale verliert er den »Schatten« des Getöteten; im abschließenden Ritual verleiht ihm die Gemeinschaft einen Töternamen und er wird als Heiler initiiert. Seine Tat wird als eine für die Gesellschaft wertvolle Leistung rationalisiert und belohnt.

Abschließend werde ich aufzeigen, wie sowohl lethale Gewalt in interethnischen Konflikten als auch friedliche Konfliktlösungsstrategien in Männer- und Kriegeridealen, in der Konzeptualisierung aggressiver Gefühle und in Auto- und Fremdstereotypen legitimiert sind. Ein Ausblick soll zeigen, daß diesen Variablen zwar ein hoher Erklärungswert zukommt, aber auch sie können erst im Zusammenspiel mit anderen Variablen internen Frieden und externen Krieg erklären.

Der Beitrag bezieht sich auf die Legitimation von Gewalt in einer spezifischen Kultur Nordwestkenias. Die benachbarten Hirtennomaden Nordkenias, Ugandas, des Sudans und Äthiopiens kennen ähnliche Formen der Legitimation von Gewalt, und der Status des Töters in der Gesellschaft ist ebenfalls vergleichbar.³ Trotzdem halte ich es in diesem Rahmen für interessanter, einen gut dokumentierten Fall vorzustellen, als regional kulturvergleichend das Problem der Legitimation von Gewalt zu behandeln.

Ethnographischer Rahmen

Die vorliegende Arbeit bezieht sich ausschließlich auf die pastoralnomadischen Pokot des Baringo District.⁴ Sie nutzen ihre Umwelt durch große Viehherden. Weidegebiete und Wasserstellen werden kollektiv besessen und genutzt. Dagegen sind Viehherden Privateigentum. Wirtschaftliche Alternativen in Form von Lohnarbeit, Handel oder Handwerk existieren kaum. Nur wenige Pokot wandern als Arbeitsmigranten in die Städte Kenias.

² Goldschmidt 1989.

³ Baxter, Almagor.

⁴ Als Pokot bezeichneten sich im Zensus von 1979 etwa 190000 Menschen. Etwa 150000 leben im West Pokot District, 27000 im Baringo District (geschätzt für 1989: 39000). Weitere 15000 Pokot leben in Uganda (Dietz S. 132).

Häufig schließen sich zwei oder drei Haushalte zusammen, um die Organisation der Weidewirtschaft zu koordinieren. In der Trockenzeit werden die Rinderherden von jungen Männern auf Hochweiden getrieben. Während diese Rinder-Camps hochmobil sind, migriert der Haupthaushalt nur selten. Gegen die Risiken des Ökosystems »Trockensavanne« – Dürren und Epidemien sind häufige Erscheinungen im semiariden Norden Kenias – schützen sich die Hirtennomaden durch Diversifikation der Haushaltsherden (Rinder, Kamele, Ziegen, Schafe, Esel), die Verteilung des Viehbesitzes auf mehrere Haushalte und weitverzweigte Austauschnetze.

Die soziale Organisation beruht auf wenig korporierten patrilinearen Lineages und Clans sowie auf Alters- und Generationsklassen. Weitgehend informelle Nachbarschaftsräte koordinieren die gemeinschaftliche Weide- und Wassernutzung und dienen als Forum der Konflikt-schlichtung. Im traditionellen System waren Häuptlinge nicht existent. Erst die Kolonialherren setzten »Chiefs« ein, um die Verwaltung der akephalen Ethnie zu vereinfachen. Chiefs, heute durch die Nationalregierung eingesetzt, haben auch weiterhin gravierende Probleme, ihre Forderungen durchzusetzen. Interventionen staatlicher Autoritäten betreffen in erster Linie die Einhaltung der öffentlichen Ordnung (hier definiert als Abwesenheit militanter interethnischer Auseinandersetzungen) und die gelegentliche Einziehung von Steuern (*Harambee*).

1. *Interner Frieden und externer Krieg*

Konfliktaustragungsmuster unterscheiden grundsätzlich intra- und interethnische Konfliktkonstellationen. Da in diesem Zusammenhang gewaltsame Konfliktaustragung im Mittelpunkt des Interesses steht, werden die friedlichen Formen der intraethnischen Konfliktaustragung nur kurz angesprochen.⁵

⁵ Siehe dazu Bollig 1990, 1991.

1.1. Intraethnischer Friede⁶

Intraethnische Interessengegensätze werden friedlich ausgetragen: Konflikte zwischen Individuen werden durch die Schlichtung Dritter, Verhandlungen im Nachbarschaftsrat oder durch das Eingreifen ritueller Spezialisten gelöst. In Folge von Mord- und Totschlagsfällen – die sehr selten sind – garantieren komplexe Kompensations- und Versöhnungsrituale (*lapai*) den Ausgleich zwischen den beteiligten Deszendenzgruppen. Konflikte zwischen Altersgruppen werden in stark ritualisierten Stockkämpfen (*ametö*) und in Rededuellen ausgetragen. Aggressionen artikulieren sich meist in verbaler und magischer Gewalt.

1.2. Interethnische Konflikte

Nachdem die Kolonialmacht über vierzig Jahre interethnische Kriege durch militärischen Druck verhinderte, nahm bereits Mitte der fünfziger Jahre die Militanz in interethnischen Auseinandersetzungen in Ostuganda zu.⁷ Ende der sechziger Jahre griffen die Konflikte auf den nördlichen Baringo District über. Seit 1967 überfielen mit modernen Gewehren bewaffnete Turkana immer wieder Pokot-Haushalte im Grenzgebiet, raubten Vieh und töteten Menschen. Mehrere Vergeltungsaktionen der Angegriffenen scheiterten aufgrund ihrer waffentechnischen Unterlegenheit. Mitte der siebziger Jahre, nachdem auch Pokot Schußwaffen erworben hatten, nahm das Ausmaß der Gewalt sprunghaft zu. Überfälle reichten nun weit in das Gebiet des Gegners. Beide Seiten stellten Trupps von mehreren hundert bewaffneten Männern zusammen. Sowohl Turkana als auch Pokot verfügten über moderne Schußwaffen und brauchten auch vor Gefechten mit der lokalen Polizei nicht zurückzuschrecken.⁸ Für einige Jahre folgte Überfall auf Überfall.

Mehrfach versuchte die Regierung – mit begrenztem Erfolg –, Frieden zwischen Pokot und Turkana zu erzwingen. Zunächst wählten sie den bereits in der Kolonialzeit praktizierten Weg. Im Grenzort Kapedo wurden angesehene Senioren und Chiefs beider Konfliktgruppen zusammengebracht. Die Senioren wurden dazu aufgerufen, die Friedens-

⁶ Zur Dialektik intra- und interethnischer Konfliktaustragung s. a. Turton.

⁷ Dietz S. 71ff.; Gartrell.

⁸ McCabe und Dyson-Hudson u. McCabe S. 28.

vereinbarungen durch Schwüre (*muma*) zu sanktionieren.⁹ 1979 und 1984 führte die kenianische Armee Entwaffnungsaktionen durch. Die starke Präsenz des Militärs und deren teilweise brutales Durchgreifen machte auf beide Gruppen einen starken Eindruck.¹⁰ Nach 1984 fanden keine erneuten Aggressionen statt.

Obwohl bestimmte Mindestanforderungen an die Vorbereitung eines Überfalls gestellt werden, differieren verschiedene Überfälle doch in der Ausführung. Unterschiede können beispielsweise damit zusammenhängen, daß ein Überfall nur eine unmittelbare Reaktion auf einen Angriff des Feindes darstellt, so daß für eine angemessene Vorbereitung kaum Zeit bleibt; besondere Eile ist auch dann geboten, wenn man befürchtet, bei Zeitverlust dem Gegner eine zu lange Vorbereitungszeit einzuräumen. Ein weiterer wesentlicher Faktor, der den Ablauf der Überfälle bestimmt, ist die Präsenz von Einheiten der Armee im Gebiet. Im folgenden soll die organisatorische Struktur eines Überfalls dargestellt werden.

Ghot – die Spähexpedition

In einer Zeit des Krieges sind Gespräche über potentielle Angriffsziele häufig. Die Möglichkeiten, einen Überfall zu organisieren, sind ein bevorzugtes Thema der Junioren. Oft beginnen solche Gespräche bei Fleischfesten (*asiwa*) oder am Rande von Tänzen: In die Atmosphäre, die durch kriegerische Tänze (*anyakar*) und Lieder (*akiwiyar*) der jungen Männer geschaffen wird, passen Unterhaltungen über martialische Themen. Die Gespräche werden von bestimmten Charakteren, den *nyakan* – Männern, die in der Vergangenheit durch besondere Tapferkeit auffielen – eingeleitet und dominiert. Um solche Gespräche beginnen zu können, müssen sie sich in einem Gefühlszustand befinden, der als *sirumoi* (Wut) beschrieben wird.

Nachdem die Segnungen ritueller Spezialisten eingeholt wurden, können sich die Späher auf den Weg machen. Die Männer durchwandern bis zu zwei Wochen lang das Gebiet der Gegner, um eine Lokalität ausfindig zu machen, die einen gewinnbringenden Überfall verspricht. Spähen wird als eine eigene Kunst angesehen. Die Späher müssen sorgfältig ihre Spuren verbergen und Hunger und Durst aus-

⁹ Siehe Bollig 1993.

¹⁰ Dietz S. 271ff.

halten. Wenn die Teilnehmer der Expedition nach ein oder zwei Wochen zurückkehren, werden ihre Gehöfte zu Anlaufpunkten für alle, die an einem Überfall interessiert sind.

Sanktionierung des Überfalls durch rituelle Spezialisten

Noch bevor die Spähexpedition beginnt, wird ein Prophet (*werkoyon*) zum ersten Mal befragt.¹¹ Neben Empfehlungen zur Vorbereitung eigener Überfälle, gibt der Prophet auch Warnungen vor bevorstehenden Überfällen der Feinde. Der Prophet ist der einzige, der in diesem Stadium einen Überfall aufhalten kann. Wenn seine Visionen für den geplanten Angriff zu deutlich einen schlechten Ausgang befürchten lassen, werden die jungen Männer ihre Planungen einstellen. Bei keinem der von mir aufgezeichneten Überfälle regte der Prophet allerdings selbst einen Überfall an. Er kommentierte die Pläne der Krieger aufgrund seiner Visionen und machte Angaben über mögliche Zielgebiete und die Wege dorthin.

Der Prophet versucht in seinen Visionen, die Pläne des Gegners zu ergründen. Da der Prophet der Gegenseite für die Pläne des Feindes mitverantwortlich ist, werden die Visionen besonders auf ihn gerichtet: Auf einer Versammlung im Herbst 1988 wurde geschildert, wie sich ein Pokot-Prophet in die Visionen eines Turkana-Propheten »einschaltete«. Dort sah er, daß dem Turkana-Prophet die Vorbereitung eines Überfalls auf die Pokot vor Augen stand. Der Pokot-Prophet konnte so seine Gruppe vor dem Überfall der Gegner warnen.

Neben den auf Visionen basierenden Auskünften des Propheten müssen die Späher die Segnungen eines weiteren rituellen Spezialisten (*kapolokyon*) einholen. Er segnet sie mit weißer Erdfarbe (*kaatapogh*), gibt ihnen Segenssprüche mit und versucht, durch magische Formeln die Aufmerksamkeit der Gegner zu bannen.

¹¹ In vielen ostafrikanischen Nomadengruppen nimmt der Prophet in interethnischen Konflikten eine zentrale Position ein (vgl. Jacobs; Fratkin; arap Magut). Im Widerstand gegen die koloniale Machtergreifung waren es wiederum diese rituellen Spezialisten, die Aktionen koordinierten (Lamphear; Bollig 1987).

Kokwö luk – die Versammlung der Krieger vor dem Angriff

Zwei oder drei Wochen nach der Spähexpedition treffen sich die Männer zur Vorbereitung des Überfalls (*kokwö luk*). Es ist nicht notwendig, daß alle Männer in einem einzigen *kokwö luk* auf den Überfall vorbereitet werden. Da oft mehr als fünfhundert Männer an einem Überfall teilnehmen, finden vorbereitende Versammlungen an verschiedenen Stellen statt. An dem *kokwö luk* nehmen neben den Kriegern die Senioren der Region teil.

Der *kokwö luk* ist sowohl Heerlager als auch soziokulturelles Ereignis. Er bereitet die Krieger praktisch und rituell auf den Überfall vor. Neben taktischen Absprachen sind hier die Segnungen durch die Senioren wichtig. Zahlreiche Schlachtungen sollen sicherstellen, daß sich alle Männer kurz vor dem kraftraubenden Überfall nochmals an Fleisch satt essen können. Die fast ausschließliche Ernährung mit Fleisch hat symbolische Konnotationen: Fleisch gilt als stärkend und als Nahrung der Männer und Krieger. Männer, die selten Fleisch essen, fühlen selten *sirumoi* (Wut, Mut). Zu den praktischen Vorbereitungen im *kokwö luk* gehört der Tausch von Munition. Einige Männer haben zu wenige Patronen oder die falschen Typen (die Pokot besitzen eine Vielzahl verschiedener Gewehrtypen). Die Waffen werden nochmals gereinigt und gegebenenfalls auf ihre Funktionstüchtigkeit hin überprüft.

Zwei zentrale Elemente des *kokwö luk* sollen hier eingehender diskutiert werden: die emotionale Vorbereitung auf den Überfall und die rituelle Reinigung und Segnung der Krieger durch die Senioren. Wesentliche Elemente sind dabei Reden, Tänze und Lieder. Goldschmidt weist diesem »psyching up for battle« in einem interkulturellen Vergleich einen zentralen Platz in der organisierten gewaltsamen Konfliktaustragung zu: Männern wird durch emotionales Aufstacheln die Angst vor Verletzungen und Tod genommen und durch Segnungen wird ihr aggressives Verhalten legitimiert.¹²

Alle geschlachteten Tiere werden im Zentrum des Versammlungsplatzes (*kirket*) gegessen, der über mehrere Tage Schauplatz der Vorbereitung für den Kriegszug ist. Der *kirket* ist der angemessene Ort, um feurige Reden zu halten, um Tänze aufzuführen und martialische Lieder anzustimmen. Bekannte *nyakan* erzählen von erfolgreichen vergan-

¹² Goldschmidt 1986, S. 19; 1989.

genen Überfällen, greifen eventuell sogar in die ruhmreiche Geschichte vergangener Generationen zurück und beschreiben eingehend, wie schändlich die Furcht vor dem Feind sei. Die Fähigkeit, zu solchen Anlässen Reden zu halten, die auch die Zögernden mitreißen, wird hoch bewertet. Die Reden versetzen alle Männer in einen emotionalen Zustand von *sirumoi* (Wut, grimmige Entschlossenheit). Immer wieder finden sich die jungen Männer vor dem *kirket* zusammen und führen Tänze mit deutlich martialischen Konnotationen auf (*anyakar*). Laut rufen sie ihre Ochsenamen¹³ und Töternamen und schwingen ihre Waffen über dem Kopf. Tänzerisch nehmen sie Kampfpositionen ein. Gelegentlich gibt jemand im Überschwang der Gefühle einen Schuß in die Luft ab. Andere *anyakar*-Teilnehmer drücken im Staccato kurzer Sätze ihre äußerste Entschlossenheit aus.

Geschürt wird die martialische Stimmung darüber hinaus durch *akiviyar*-Lieder, die in poetischer Form die siegreichen Taten der nahen und fernen Vergangenheit besingen. Wie viele andere Lieder auch werden die *akiviyar* in Turkana – der Sprache der Feinde – gesungen. Pokot meinen, daß ihre Sprache nicht den richtigen Klang für solche Lieder habe:

Sänger: *Ekirepe loyangatome*
ekirepe nyikwa Yelele
Der Kriegstrupp der gelben Gewehre,
der Kriegstrupp von Yeleles Sohn.
Gruppe: *aliwori ngichomi kanyi kwiapa, ooh*
Die Bewohner des Landes wurden zu Affen.
Sänger: *ooh yalelo*
Ooh yalelo.
Sänger: *ekirepe nyikwa Asiriyara, ekirepe nyikwa Kilikili*
Dies ist der Kriegstrupp von Asiriyas Sohn,
dies ist der Kriegstrupp von Kilikilis Sohn.
Gruppe: *remerupe myeriongo aliwori ngichominia kanyakwapa, ooh*

¹³ Bereits im Knabenalter sucht sich ein junger Hirte einen Ochsen aus der Herde seines Vaters, der ihm unter ästhetischen Gesichtspunkten besonders gefällt. An diesem Ochsen bringt er zur weiteren Verschönerung Brandzeichen (*machey*) an und deformiert mit viel Geduld die Hörner nach seinem Geschmack. Zu Ehren dieses Ochsens dichtet er ein Lied, das Fellfärbung, Hornstellung, Kraft und Ausdauer des Ochsens thematisiert. Dieses Lied wird er bei Festen und Tänzen vortragen. Es gilt als sein persönlicher Besitz. Nach einiger Zeit wird er mit dem Namen dieses Ochsens, der sich auf Fellfärbung, Musterung oder Hornstellung bezieht, gerufen werden. Nach und nach drängt der Ochsenname den Kindernamen in den Hintergrund.

Legitimation von Gewalt bei ostafrikanischen Hirtennomaden

Wir griffen im Frühjahr an,
wir brachten Rinder mit nach unten zeigenden Hörnern zu-
rück,
wir machten die Bewohner des Landes zu Affen.

Sänger: *ooh yalelo*

Ooh yalelo.

Sänger: *ekirepe nyimeritome, ekirepe ngingatome kireme Marti*

Der Kriegstrupp der gefleckten Gewehre,
der Kriegstrupp der gelben Gewehre, der Merti überfiel.

Gruppe: *aliwori ngichominia kamakwapa, ooh*

Wir machten die Feinde zu Affen.

Sänger: *ooh yalelo*

Ooh yalelo.

Dieses Lied wurde nach dem erfolgreichen Angriff auf Merti 1979 komponiert. Bei dem Überfall waren »gelbe Gewehre«, das heißt Gewehre mit Holzschäft, und »gefleckte Gewehre«, das heißt Gewehre mit Schäften, die mit grün-brauner Tarnfarbe übermalt waren, von besonderer Bedeutung. Der Überfall war so erfolgreich, daß die Turkana nachher gezwungen waren, »wie Affen« vom Jagen und Sammeln zu leben.

Über mehrere Tage hin bringen sich die Männer so in Stimmung. Alle dominiert der Wunsch, den Gegner vernichtend zu schlagen und mit Rindern und Ruhm nach Hause zurückzukehren. Die Angst vor eigenen Verletzungen tritt offenbar immer weiter in den Hintergrund. Zurückhaltung und Zaudern zu äußern, wäre jetzt verpönt.

Während des Treffens werden im *kirket* jeden Tag Segnungen für den Kriegszug, aber auch für einzelne Krieger gesprochen. Vor allem die abschließende Segnung soll das gute Gelingen des Unternehmens garantieren. Symbolik und Ausführung dieser Segnung erinnern stark an ähnliche Symbolzusammenhänge bei Initiations- und Promotionsfesten. Unter dieser Perspektive scheint der Kriegszug nur ein anderer, gefährlicher *rite de passage*. Segnungen sollen die physischen und psychologischen Gefahren für die Initianden mindern: Zunächst bestreichen alle Krieger ihre Brust mit dem Darminhalt einer Ziege (*eghyanto ghöt*). Diese Substanz gilt als glückbringend und bewirkt darüber hinaus eine Reinigung von rituellen Verunreinigungen. Danach werden alle Männer mit weißer Erdfarbe bestrichen. Das Weiß hat mehrere Konnotationen: Es bewirkt Glück und Harmonie innerhalb der Gruppe und tilgt die negativen Konsequenzen vergangener Streitereien.

Abschließend kriechen alle Männer durch die gespreizten Beine eines rituellen Spezialisten (*kirat luk*). Dies soll verhindern, daß der *luk*

durch die Feinde zerstreut wird. Während dieses Rituals werden auch die Waffen mit dem Mageninhalt geschlachteter Tiere und weißer Erdfarbe gesegnet.

Der *kokwö luk* ist auch im Hinblick auf Restriktionen der Teilnehmer mit den großen Initiationsfesten zu vergleichen: Niemand sollte während der Zeit Geschlechtsverkehr haben. Alle Streitigkeiten sollten auf die Zeit nach dem Überfall verschoben werden. Die den Überfall vorbereitende Versammlung soll *tilil*, soll rein sein; und eben dies ist der Grund, warum Ehebrecher, die ihre Schuld noch nicht bezahlt haben, und auch Verfluchte von der Teilnahme ausgeschlossen werden müssen. Sie würden Unglück auf die gesamte Gruppe ziehen.

Der Angriff

Nach der abschließenden Segnung bricht der Kriegstrupp (*luk*) bald auf. Der *luk* marschiert ohne viel Bemühung um Geheimhaltung. Befürchtet man, daß der Feind vorgewarnt ist, marschiert man Tag und Nacht. Selbstverständlich will man dem Feind durch unnötige Verzögerungen keine Zeit geben, das Vieh wegzutreiben oder eine Verteidigung aufzubauen. Der eigentliche Überfall beginnt meist in den frühen Morgenstunden. (Einen Überfall am Tag durchzuführen, wäre sinnlos, da das Vieh dann auf den Weiden ist.)

Der *luk* zerfällt in viele kleine Gruppen, die nun Gehöft auf Gehöft plündern. Zunächst werden die Bewohner verjagt oder erschossen, dann die Hütten geplündert und schließlich das Vieh weggetrieben. Der Überfall dauert drei oder vier Stunden. Nach einigen Stunden sammelt man sich und das erbeutete Vieh und beginnt mit dem Rückzug.

Verteilung der Beute

Sobald der Kriegstrupp zurückgekehrt ist, wird die Beuteherde aufgeteilt. Es existieren weder strikte Regeln, die die Aufteilung der Beute ordnen, noch gibt es jemanden, der die Autorität besäße, die Verteilung der Beute zu übernehmen. Allgemein anerkannt ist, daß die Späher zuerst ihren Anteil nehmen sollten. Ihr Anteil an der Beute ist größer als der aller anderen. Danach kommen die zum Zuge, die Gewehre und Munition mitbrachten und so wesentlich zum Gelingen

des Überfalls beitragen. Aber hier beginnen bereits die Unstimmigkeiten. Wer darf zuerst wählen? Selbstverständlich existieren Präferenzen. Jeder möchte lieber eine Kuh mit Kalb als eine Färsen, jeder eine Färsen lieber als einen Ochsen und so weiter. Bei der Verteilung der Beute entscheiden jedoch auch rhetorische Fähigkeiten und die Stärke der Lobby, die man für die eigenen Forderungen aktivieren kann. Die Beschreibungen der Beuteverteilung vermitteln den Eindruck, daß sich die zunächst geordnete Verteilung sehr schnell im Chaos verliert. Jeder greift einige Tiere aus der Herde heraus und hofft, daß er damit durchkommt. Immer wieder kommt es am Rande der Beuteverteilung zu Handgreiflichkeiten um bestimmte Tiere. Einige Tiere werden für die rituellen Spezialisten, die den Überfall vorbereiteten, reserviert. Wer seinen Anteil aus der Beuteherde genommen hat, verläßt den Ort offensichtlich recht schnell. Der *luk* zerfällt. Es finden keine gemeinsamen Siegesfeiern, keine abschließenden Rituale statt. Nur für die Krieger, die getötet haben, ist der Überfall noch nicht beendet. Sie müssen sich in der Folge einer Vielzahl von Purifikationsritualen unterwerfen.

2. *Die Karriere eines erfolgreichen Kriegers als Töter*

Während eine Tötung in einem intraethnischen Konflikt komplexe Kompensationsrituale nach sich zieht und als kollektive Katastrophe konzeptualisiert wird, gilt es bei Tötungen in interethnischen Konflikten, gemeinschaftlich die vielfältigen Gefahren vom Töter abzuwenden. Der Töter läßt weniger Schuld als eine Vielzahl übernatürlicher Gefahren auf sich. Durch die Tötung hat er sich in einen Zustand der »Wildheit« begeben. Zahlreiche Verhaltensvorschriften zeigen an, daß er außerhalb der kulturell geformten Welt steht. Schrittweise wird er durch Rituale in die Gesellschaft resozialisiert.

2.1. Erste Reinigungsrituale

Die ersten Purifikationsrituale beginnen bereits kurz nach der Tat. Noch an der Leiche des erschlagenen Feindes sollte der Töter einige Freunde zusammenrufen, die mit ihm ein *kioronöt* singen. In diesen

kurzen Liedern verspotten sie den getöteten Feind, betonen aber auf der anderen Seite, daß der Töter zu seiner Tat gezwungen war, da er sonst selbst oder einer seiner Freunde getötet worden wäre.

I

aya lope ʷ, oh lope ʷ, oh lope ʷ oh
Aya, Geist der Toten, oh Geist der Toten, oh Geist der Toten.
omyru koko kawaghe, a ʷa ʷ oh, lope, ʷ
Ich habe die Frau einer Hyäne getötet.
omychö koko kawaghe,
Ich bin dir zuvorgekommen, Frau einer Hyäne.
aya lope ʷ, lope ʷ oh
Aya, Geist der Toten, oh, Geist der Toten.

II

aah, lapurörörö, ah lahooh, aah, lapurörörö, aah lahooh
Dieser Mensch ist tatsächlich tot (lautmalerisch: mausetot).
omyru koko kawaghe, ah lahooh, aah, lapurörörö, aah lahooh
Ich hab die Frau einer Hyäne getötet, tatsächlich, sie ist tot.
omychö koko kawaghe, ah lahooh, aah, lapurörörö, aah lahooh
Ich bin dir zuvorgekommen, Frau einer Hyäne, tatsächlich sie ist tot.

III

ore ʷe, ore ʷe, ore ʷe, ore ʷe
(Bedeutung unklar)
omychö koko kawaghe, ore ʷe, oh, ore ʷe oh
Ich bin dir zuvorgekommen, Frau einer Hyäne,
ore ʷe oh, ore oh, apar kichongone ore ʷe oh
ich habe sie durchstoßen.

IV

ato kilenchin nchüle, inchil,
Wenn man dir sagt, »spring«, dann spring.
kilowisa iwäs, iwö le špirir
Wenn man dir sagt, »spring auf den Zehenspitzen«, dann spring auf den
Zehenspitzen, gehe und bleibe ungesehen.
inam myi kiyona
Nimm du dieses Ding (den Tod) (anstelle von mir).

Die schlimmsten Gefahren des »vergossenen Blutes« werden für den Töter durch das *kioronöt* gebarnt.

Noch auf dem Heimweg finden weitere kleine Reinigungsrituale statt. Ohne diese dürfte der Töter keine Speisen zu sich nehmen. Einige Männer haben zu dem Überfall Fasern der magischen Wurzel *moikut* (*cyperus rotundus*) mitgenommen. Diese Wurzel wird in verschiedenen Ritualen benutzt, um außer Kontrolle geratene Zustände wieder kontrollierbar zu machen: Lange eiternde Wunden werden mit

moikut bestrichen, und auf ein wild gewordenes Tier wird *moikut* gespuckt. Bei dem kleinen Ritual hockt sich ein Töter, der bereits alle Purifikationsrituale durchlaufen hat, vor den, der gerade getötet hat. Er kaut das *moikut* und spuckt seinem Gegenüber ein wenig davon auf das Herz, unter die Achselhöhlen, auf Brust und Stirn. Erst danach darf der Neu-Töter wieder Nahrung zu sich nehmen. Nicht einmal Wasser hätte er ohne dieses Ritual trinken dürfen. Versuchte er diesen Verboten zuwiderzuhandeln, würde er sterben. Nach einiger Zeit stellte sich in diesem Fall eine seltsame Krankheit, *anges*, ein, und ohne sichtbare äußere Zeichen würde der Töter immer kranker und schwächer, bis er schließlich nach längerem Siechtum stürbe.

Kimokat¹⁴

Trotz dieser ersten Reinigungsrituale bleibt eine Reihe weiterer Tabus bestehen. Wenn der Töter nach Hause zurückkehrt, darf er auch weiterhin keine Milch trinken und das Fleisch, das er isst, soll er nicht selbst schneiden. Zudem ist es ihm verboten, solange das *kimokat*-Ritual noch nicht durchgeführt wurde, sein Gehöft zu betreten. Falls er diesen Regeln zuwiderhandelte, würde er die Fruchtbarkeit seiner Frauen und seiner Herden fahrlässig aufs Spiel setzen. Unweit des Gehöftes bleibt er im Busch. Dort nimmt er seine Nahrung zu sich und dort schläft er. Das Essen darf ihm nur von kleinen Mädchen und alten Frauen (nach der Menopause) gebracht werden. Frauen im gebärfähigen Alter würden ihre Fruchtbarkeit riskieren; denn der noch nicht gebändigte Schatten des Getöteten würde unweigerlich auf sie fallen.

Kurz nachdem der Töter heimgekehrt ist, wird eine Ziege mit schwarzer Fellfärbung geschlachtet. Schwarz symbolisiert den Tod.¹⁵ Das gesamte Fleisch der Ziege wird geröstet und ausschließlich von Männern verzehrt. Ein Töter, der bereits alle Rituale durchlaufen hat (*kolin*), reibt den Neu-Töter mit dem Mageninhalt der Ziege ein. Diese erste Schlachtung stellt nur den Auftakt des *kimokat*-Rituals dar. Der Töter muß weiter außerhalb des Gehöftes in der Wildnis leben. Er bleibt solange im Busch, bis der Mond wieder zunimmt.

¹⁴ Die Daten für die beiden im folgenden beschriebenen Rituale *kimokat* und *dia* stammen im ersten Fall ausschließlich aus Befragungen mehrerer Informanten, im zweiten Fall aus teilnehmender Beobachtung und Interviews.

¹⁵ Nach dem Tod eines Angehörigen schlachten seine Verwandten eine schwarze Ziege, um ihrer Trauer Ausdruck zu geben.

Jetzt wird er zum Ratsplatz der Nachbarschaft gerufen. Dort wird eine Ziege mit weißem Fell für ihn geschlachtet. Weiß symbolisiert hier, wie auch in anderen Ritualen, Versöhnung und Harmonie. Wiederum wird er von einem *kolin* mit dem Mageninhalt der Ziege gesegnet. Das Fell der weißen Ziege wird jedoch nicht weggegeben, sondern in lange Schnüre (*maasa*) geschnitten. Für das Ritual wird in kleinen Kalebassen Medizin (eine Lauge aus Wurzeln von *siyowö*, *ficus dekdekena*, und *lakatetwö*, *barleria eranthemoides*), Honigbier, Honig und *chepö roriyon* (Milch einer Kuh, die nie krank war) zum *kokwö*-Platz mitgebracht. Der *kolin* wäscht den Töter zunächst mit der Medizin, dann mit dem Honigbier, dann mit Milch und reibt ihn schließlich mit Honig ein. Abschließend bindet er dem Töter die *maasa*-Schnüre um. Diese Schnüre wird er in Zukunft wieder bei Tänzen und Festen der Nachbarschaft anlegen. Sie kennzeichnen ihn als Töter.

Nun unterliegt der Töter keinen direkten Beschränkungen des alltäglichen Lebens mehr. Er darf wieder alle Speisen zu sich nehmen, sein Gehöft wieder betreten; seine Frauen können wieder Kontakt zu ihm haben. Nur als Akteur bei rituellen Handlungen muß er weiterhin Beschränkungen beachten. Das abschließende *dia*-Ritual wird häufig erst einige Jahre später gefeiert.

Dia

Schon vor Sonnenaufgang holen zwei bereits initiierte Töter, die den Ablauf des Rituals dirigieren, den Initianden in die Mitte seines Gehöftes. Sie sind festlich geschmückt und tragen rotgefärbte Straußenfedern im Kopfschmuck. Wieder werden dem Initianden die *maasa*-Schnüre angelegt, und er wird mit rotem Lehm eingerieben. Dann wird seine Rinderherde auf den Festplatz getrieben. Der Initiand ersticht mit seinem Speer einen Ochsen. Anders als bei Initiationsfesten – denen das *dia* sonst in vielem ähnelt – wird aber niemand mit dem Mageninhalt des Ochsen gesegnet: Das Tier beziehungsweise der Anlaß, zu dem es geschlachtet wurde, gilt als *mötülmje lasiny* (nicht ganz rein), noch von der Tötung des Feindes verunreinigt.¹⁶

¹⁶ Beim Initiationsfest *sipana* wird zunächst der Initiand mit dem Mageninhalt des Ochsen (*eghyan*) gesegnet. Der übrige *eghyan* bleibt in der Mitte (*kwen*) des Halbkreises (*kirket*) liegen, den die Männer um den Festplatz bilden (s. Bollig 1990, S. 261). Im

Erst am späten Nachmittag folgt die eigentliche Initiation. Die beiden *kolin* und der Initiand hocken sich in die Mitte des *kirket* vor den Mageninhalt (*eghyan*) des am Morgen geschlachteten Ochsen. Hierher haben die beiden Zeremonienmeister vier kleine Kalebassen gelegt. Wie beim *kimokat* sind sie mit Medizin gefüllt (wiederum die Lauge aus *lakatetwö*- und *siyyowö*-Wurzeln), Honigbier, *chepö roriyon* und Honig, der nun mit Hirsekörnern gemischt ist. Dann ziehen die Zeremonienmeister dem Initianden *maasa*-Schnüre und Kleidung aus. Der *kolin* nimmt nun einen Schluck aus der mit Medizin gefüllten Kalebasse. Er spuckt einmal über und unter seine rechte Schulter, dann über und unter seine linke Schulter und schließlich durch seine gespreizten Beine. Danach gibt er dem Initianden einen Schluck aus der Kalebasse, der das gleiche Spuckritual wiederholt. Schließlich wäscht er den Initianden mit der Medizin. Dasselbe Ritual erfolgt auch mit den anderen Flüssigkeiten. Schließlich wird der Initiand mit dem Honig-Hirse-Gemisch eingerieben.

Nachdem er »gewaschen« wurde, wird er von den Zeremonienmeistern um den *kwen*, den Mittelpunkt des Versammlungsplatzes, herumgeführt. Er trinkt aus einer Schale ein Blut-Milch-Gemisch – ein Element des Rituals, das wiederum der Initiation gleicht. *Kolin* und Initiand hocken sich wieder in die Mitte des *kirket*. Der Initiand bekommt von dem *kolin* eine rotgefärbte Straußenfeder, ein Zeichen des Töters, in den Kopfschmuck gesteckt.

Den letzten Teil des Rituals stellt die Namengebung dar; der Initiand erhält einen Töternamen. Wieder hocken Initiand und der bereits initiierte Töter in der Mitte des *kirket*. Der *kolin* ruft in die Menge: »Wie sollen wir diesen Mann hier nennen?« Er nennt einen ersten Töternamen. Die versammelten Männer antworten zunächst nicht. Der *kolin* wählt einen anderen Töternamen, aber erst beim dritten oder vierten Namen antworten die Männer mit einem leisen Brummen. Der *kolin* wiederholt den Namen und das Brummen wird lauter. Noch einige Male ruft er den Namen in die Runde, und die immer lauter gebrumnte Zustimmung gibt ihm die Sicherheit, einen allseits akzeptierten Töternamen gefunden zu haben. Schließlich begrüßt der Zeremonienmeister den Initianden erstmals mit dem neuen Namen.

Laufe des Tages paradiert Besucher immer wieder am *kwen* vorbei, nehmen etwas von dem *eghyan* und segnen sich damit, indem sie mit einer Handvoll Mageninhalt einen vertikalen Streifen auf ihre Brust zeichnen.

Der Initiand trägt von nun an nicht nur einen neuen Namen, er ist auch selber *kolin* und kann jetzt als ritueller Experte Kleinkinder und schwangere Frauen heilen. Erst nach dem *dia* darf er sich von einem Spezialisten die Schmucknarben der Töter (*kola*) anlegen lassen.

2.2. Der Töter als Heiler

Kaum ein Kind wird ohne Hilfe eines Töters ausgetragen. Zu irgendeinem Zeitpunkt hat jede schwangere Frau oder Mutter den Verdacht, daß gesundheitliche Probleme durch einen bösen Schatten hervorgerufen wurden. Sie bittet dann einen Töter, sie oder ihr Kind zu behandeln. Er kann dies auf zweierlei Weise tun. Meist führt er für die Frau ein kurzes Ritual durch. Er mischt etwas Bullenmist mit roter Erdfarbe und bestreicht sie dann mit dem Gemisch. Mit den Fingern zeichnet er lange vertikale Linien über ihren Körper. Der Töter legt der Erkrankten symbolisch die Schmucknarben des Töters, *kola*, an. Seine Schmucknarben zeigen an, daß er den gefährlichen Schatten des getöteten Feindes gebändigt hat. Nun sollen die über den Leib der Frau gemalten symbolischen Narben eine Bändigung des Schattens bewirken, der die Frau peinigt. Aber auch andere Symbole, die der Töter während seiner Purifikationsrituale brauchte, werden im Heilritual wiederverwandt.

2.3. *Kolin*: Töter und Gesellschaft

Der Töter erfüllt wichtige Funktionen innerhalb der Gesellschaft. Er hat einen Feind getötet, und damit schon Gefahr von seiner Gruppe abgewandt. Nun sorgt er durch die Heilung Schwangerer und Kleinkinder für die Reproduktion seiner Gesellschaft. Die Gruppe gesteht im dafür Prestige zu.

Um die Rolle des Töters in der Gesellschaft zu illustrieren, erzählte ein älterer Informant folgende Geschichte. Er bezieht sich hier zwar auf einen präkolonialen Fall, seine Beschreibung gilt aber *cum grano salis* auch für die heutige Situation.

»Jemand, der nie einen Feind getötet hatte und daher keine *kola*-Narben trug, bekam bei Festen von dem guten Fleisch nichts ab. Er durfte seinen Lieblingsochsen nicht die Ohren schlitzen. Nur demjenigen, der *kola*-Narben vorweisen konnte und dessen Ochsen geschlitzte Ohren hatten, gehörte das Wohlwollen der Leute. Solchen *nykan* wurde auf Festen be-

sonders viel Milch und gutes Fleisch gereicht. Die Schmucknarben des Töters machten den Betreffenden reich und sicherten Respekt. Bei Tänzen sang der Töter von seinen Taten. Jemand, der erzählte, daß er einen Büffel getötet habe, galt als tapfer; jemand, der besang, wie er einen Feind getötet habe, galt als tapfer; und jemand, der berichtete, daß er große Viehherden von den Feinden stahl, galt als tapfer.

Wenn ein Feigling heiraten wollte, hatte er es schwer: Die Frauen machen sich über ihn lustig, er sei wie eine Frau, und niemand wolle eine Frau als Schwiegersohn. Der junge Mann ist beschämt. Er sehnt nun den Tag herbei, an dem er sich als *nyakan* zeigen kann. Am nächsten Tag sitzt er vor seiner Hütte und zittert vor Erregung. Sein Herz ist voll *sirumoi*. Er ruft junge Männer zusammen, um mit ihnen einen Überfall zu planen. Er spricht: ›Ihr habt mich einen Feigling genannt, aber wartet bis morgen, ihr werdet sehen, wie ich bei dem Überfall Feinde töte.‹ Die Männer gehen bald los. In der Morgendämmerung überfallen sie die Feinde. Sie umzingeln ein Gehöft und springen dann über die Umzäunung. Als die Bewohner flüchten wollen, töten sie, und töten und töten (*kepīšīgh pich*). Wenn sie viele Feinde getötet haben, machen sie sich mit den erbeuteten Rindern auf den Rückweg. Nach einigen Stunden werden sie von den Feinden eingeholt. Der junge Mann sagt: ›Laßt mich vorangehen!‹ Es dauert nicht lange, und er tötet einen Feind und kurz darauf einen weiteren. Wenn sie nach Hause kommen, werden *kola*-Narben auf den Schultern des Mannes angebracht, während die Mädchen zuschauen. Ein Ochse wird geschlachtet und viel Milch wird gebracht. Mädchen stehen um den jungen Mann herum, während der Narbenschneider seine Arbeit beendet. Dieser Mann wird nun von allen als *nyakan* respektiert.«

Durch seine Tat gewinnt oder vergrößert der Töter sein Prestige, er akkumuliert symbolisches Kapital: So erhält er beim abschließenden Purifikationsritual einen Töternamen. Diese sind von den üblichen Namen leicht zu unterscheiden. Männer, die eine Frau töteten, erhalten einen Namen, der auf die Suffixe *-moi* oder *-tum* endet. Ist ein Mann getötet worden, endet der Tötername mit dem Suffix *-le*. Vom Tag des *dia* an wird der Töter nur noch selten mit seinem Ochsenamen, sondern meist mit seinem Töternamen angesprochen.

Schon bald nach dem *dia* wendet sich der Töter an einen geschickten Narbenschneider, der ihm die *kola*-Narben an der Schulter anbringt. Für jeden getöteten Feind erhält er einen zirka fünf Zentimeter breiten Narbenstreifen, der von der Brust über die Schulter bis zum Schulterblatt reicht. Durch die *kola*-Narben ist der Status des Töters sichtbar. Neben die Schmucknarben, deren Wirkung gelegentlich noch durch Bemalung mit roter Erdfarbe verstärkt wird, tritt bei Feiern die rotgefärbte Straußenfeder.

Wenn ein Töter beim Tanz sein Lied anstimmt, beeindruckt er damit die Gruppe besonders. Diese Lieder (*arite*) enthalten mehr oder weniger offene Anspielungen auf die Tat. Junge Männer sagen, daß besonders Mädchen von der Aufzählung der ruhmreichen Taten eines Töters beeindruckt seien.

3. *Legitimation von Gewalt*

In der Literatur zu ostafrikanischen Hirtennomaden wurde häufig deren kriegerische Einstellung, ihr Sinn für Autonomie und Egalität und die Idealisierung der eigenen pastoralnomadischen Kultur hervorgehoben.¹⁷ Diese Merkmale des Weltbildes wurden sowohl in ethnologischer,¹⁸ als auch in belletristischer Literatur¹⁹ als Erklärungen für militante Aggressivität in interethnischen Auseinandersetzungen herangezogen. Welch und Mazrui weisen auf die Kontinuität von Kriegeridealen in der Ideologie von Rebellen, Guerilla und Militärs im ostafrikanischen Kontext hin.

3.1. Männer-, Krieger- und Heldenideale

Der ideale Pokot-Junior ist ein *nyakan*. Er zeichnet sich durch bestimmte Charakterzüge (Mut, Entschlossenheit, Großzügigkeit), Fähigkeiten (Singen bei öffentlichen Anlässen, Tanzen, Jagen, geschickter Umgang mit Waffen) und durch Intelligenz aus. Sein Prestige erwirbt ein *nyakan* als junger Mann. Durch heroische Taten bei Überfällen und Jagd, durch sicheres Auftreten und soziales Verhalten (Gastfreundschaft, Mitteltätigkeit) lenkt er die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich. Auch als Senior wird er noch als *nyakan* angesehen werden – vor allem dann, wenn er es verstanden hat, neben seinem Ruf als *nyakan* auch einen großen Haushalt, das heißt eine große Herde aufzubauen.

¹⁷ Fukui u. Turton S. 4; Dyson-Hudson u. Dyson-Hudson S. 44; Mazrui 1977, S. 71.

¹⁸ Unter anderen von den obengenannten Autoren.

¹⁹ Zum Beispiel Marshall-Thomas.

Normen für das Alltagsverhalten eines nyakan

Das Alltagsverhalten des idealen Mannes ist durch das Konzept *anisa* (Stolz) geprägt. Pokot unterscheiden *anisa nyo pö por*, »den Stolz der äußeren Erscheinung«, und *anisa nyo pö otöp*, »den Stolz des Charakters«. Ein *nyakan* achtet sorgsam auf seine äußere Erscheinung: Er pflegt seinen Kopfschmuck, läßt seine Lehmhaube häufig von Freunden erneuern und frisch bemalen, kauft ab und zu neue Straußenfedern zu seinem Federschmuck hinzu, weißt die Federn sorgfältig vor Festen und schmückt sich mit bunten Perlen. Sein Hüfttuch ist immer gewaschen und ohne Löcher. Nie verläßt ein *nyakan* unbewaffnet seinen Haushalt. Wo immer er öffentlich auftritt, hat er einen Speer in der Hand. Meist trägt er neben dem Speer noch einen Stab oder eine Peitsche mit sich.

Aber alle äußeren Merkmale wären hohl und unbedeutend, hätten sie nicht in einer für *nyakan* typischen Einstellung zum sozialen Umfeld (*anisa nyo pö otöp*) ihre Entsprechung. Ein Mann, der auf seinen Ruf Wert legt, befolgt sorgsam die Regeln der Essenaufnahme; er ißt alleine oder mit anderen Männern, aber nicht gemeinsam mit Frauen und Kindern. Er lebt *tilil*, rein. Weder ißt er unreine Speisen (beispielsweise Eselsfleisch, Heuschrecken oder Fisch), noch hat er Kontakt zu Unreinen (etwa menstruierenden Frauen). Er reinigt seinen Körper von innen und außen: Um sein äußeres Erscheinungsbild zu pflegen, wäscht er sich häufig. Um auch innerlich »rein« zu bleiben, führt er häufig Kuren durch, die den Magen und Darm »entschlacken« sollen. Dazu zerstößt er die Rinde von *kamakitin* (konnte nicht spezifiziert werden) und legt sie in Wasser ein. Nach einem Tag trinkt er die bittere Brühe, die sofort starkes Erbrechen auslöst. Schlacken (*kolol* und *kimnyiril*) werden aus dem Magen-und-Darm-Trakt durch Erbrechen entfernt. Milch und Fleisch, die idealisierten Speisen der Hirtennomaden, können wieder in der gewohnten Weise konsumiert werden.

Heute besitzen alle *nyakan* moderne Gewehre. Der Kauf und sachkundige Gebrauch einer Waffe trägt erheblich dazu bei, das Prestige eines jungen Mannes in der Öffentlichkeit aufzuwerten. Gewehrbesitzer ziehen aus der Beute eines Kriegszuges einen wesentlich höheren Anteil als dies Männer tun, die »nur« mit Speer oder Pfeil und Bogen ausgerüstet an einem Kriegszug teilnehmen.

Normen für das Konfliktverhalten

Wesentlich für das Verständnis des Männer- und Kriegerideals ist eine Reflektion über das von einem *nyakan* erwartete Verhalten in Konflikten. Aus emischer Perspektive unterscheidet den *nyakan* sein Umgang mit aggressiven Gefühlen von anderen Männern.

Der semantische Gehalt des zentralen Begriffs *sirumoi* ist wohl am ehesten mit einer Synthese der Begriffe »Wut«, »Mut«, »Entschlossenheit« zu übersetzen.²⁰ Der Begriff beinhaltet zwei Dimensionen: auf der einen Seite die emotionale Bereitschaft zu Gewaltanwendung, auf der anderen Seite die Kontrolle aggressiver Emotionen und die Fähigkeit, gezielt aus dieser Emotion heraus zu handeln. Jeder Mann, der sich an einem Überfall beteiligt, der einen Büffel gestolt hat und erlegen will oder der einem Feind (*pung*) gegenübersteht, sollte *sirumoi* fühlen. Nur durch dieses Gefühl getragen, wird er seine Handlung zielgerichtet und erfolgreich durchführen können. Nicht allen Menschen ist es gegeben, *sirumoi* zu fühlen. Für einen *nyakan* ist es jedoch unabdingbare Voraussetzung, dieses Gefühl deutlich zu zeigen. Leichtes Körperzittern, eine starre Mimik und eine bestimmte Art zu gehen, kommunizieren den Gefühlszustand über außersprachliche Zeichen der Umwelt.

Das *sirumoi* eines *nyakan* ist immer mit *körömmjö* (Entschlossenheit) verbunden. Erst *sirumoi* führt zur Mobilisierung aller emotionalen und physischen Reserven. Fühlt er *sirumoi*, so schlägt er nicht gleich los, sondern entwirft besonnen einen Plan, wie er diejenigen, gegen die sich seine Wut richtet, treffen kann. So bleibt ihm Zeit zu orten, ob physische Gewalt gegen den jeweiligen Gegner eine mögliche und sinnvolle Reaktion ist, oder ob er – bei Gegnern innerhalb der Gesellschaft – mit anderen Mitteln zurückschlagen muß. Die Kontrolle aggressiver Gefühle ist ein wesentlicher Aspekt des Konzepts *sirumoi*.²¹

Um zu veranschaulichen, daß das *sirumoi* eines *nyakan* »Berge versetzen kann«, erzählten Informanten die Heldentaten Aremules. Die geschilderte Handlung muß sich etwa um 1870 abgespielt haben. Die Geschichte hat vielleicht weniger historischen Wert, sondern exemplifiziert vielmehr Vorstellungen über die vernichtende Kraft von *sirumoi*.

²⁰ Mazrui übersetzt ähnliche Begriffe in benachbarten Sprachen mit »purposeful ruthlessness« und paraphrasiert, auf I. M. Lewis zurückgreifend, entsprechende Konzepte im Somali mit »display of force, however brutal and ruthless . . . associated with manly virility and contrasted with weakness«.

²¹ Vgl. Edgerton S. 118.

Der Text stammt aus einem Interview Todoluks zur Geschichte seiner Lineage. Aremule, der irgendwann in den frühen fünfziger Jahren starb, war der Vater von Todoluk.

»Während Aremule nach der Flucht seiner Mutter aus dem Turkana-Gebiet bei seinem Großvater Kongol blieb, kehrte sein Bruder Lokiriam kurze Zeit später ins Turkana-Gebiet zurück. Eines Tages verkündete ein Turkana-Prophet, daß man einen Pokot opfern solle, um den Erfolg des nächsten Überfalls sicherzustellen. Der Prophet sagte, man solle Kongol, der für lange Zeit im Turkana-Gebiet gelebt hatte, töten. Es solle eine große Herde zusammengetrieben und Kongol viermal um die Herde geführt werden. Dann solle Kongol durch einen Schnitt durch die Kehle getötet werden. Lokiriam erklärte sich bereit, seinen Großvater zu überreden, ins Turkana-Gebiet zu kommen, damit er dann gefangen genommen werde und das Opfer vollzogen werden könne.

Lokiriam wurde in Kongols Gehöft freundlich empfangen. Hinterhältig erzählte er dem Vater seiner Mutter, daß er große Probleme habe: Ein Turkana, dem er vor einiger Zeit einen Teil seiner Herde überlassen habe, wolle nun die Tiere nicht mehr herausgeben. Er bat Kongol, sich für ihn einzusetzen. Beide machten sich auf den Weg. Tatsächlich verriet Lokiriam seinen Großvater an die Turkana. Kongol wurde getötet. Zwei Pokot, die gerade im Turkana-Gebiet weilten, um Tabak zu kaufen, hörten seine Schreie. Sie brachten die Nachricht von dem schrecklichen Verrat zu Aremule.

Aremule tobte. Erst wollte er sich in seiner Wut (*sirumoi*) selber umbringen, doch konnte er von Freunden daran gehindert werden. Dennoch wollte er sich sofort und alleine auf den Weg machen, um Lokiriam und die Turkana, die seinen Großvater ermordet hatten, zu töten. Um ihn vor sich selber zu schützen, fesselten Freunde Aremule und banden ihn in seiner Hütte fest. Aremule flehte, sie sollten seine Fesseln lösen, er müsse die Schandtät rächen und Lokiriam auf der Stelle töten. Er selber schlug dann vor, daß er sich nicht alleine, sondern mit einer Gruppe von Freunden auf den Weg mache. Gemeinsam wollten sie die Turkana überfallen.

Einige Tage später machten sie sich auf den Weg. Aremule war immer noch voll von *sirumoi* und kaum aufzuhalten. An langen Schnüren hielten ihn seine Freunde. So ging man, der gefesselte Aremule an langen Lederriemen von seinen Freunden gehalten immer vorne weg, bis in die Nähe des großen Turkana-Lagers, das man überfallen wollte. Dort übernachteten sie. Aremule wollte nicht schlafen, sondern gleich losschlagen. Seine Freunde mußten ihn wieder fesseln und an einen Baum binden. Im Morgengrauen griffen sie an. Kurz bevor sie die Turkana-Siedlung erreichten, nahmen sie Aremule die Fesseln ab. Der sprang über die Einzäunung des Gehöftes und tötete allein viele Turkana.«

Die Helden der Pokot zeichneten sich allesamt durch Taten aus, in denen sie ein Übermaß an *sirumoi* zeigten. Sie alle begingen Taten, in denen sie durch *sirumoi* beflügelt schier Unglaubliches vollbrachten.

Durch diese Heldentaten markieren sie Eckpunkte in der Geschichte der Pokot oder ihrer Familien.²²

Nicht nur in der interethnischen Aggression sollte der ideale Mann Mut und Entschlossenheit zeigen. Wann immer er angegriffen wird, soll er zur Verteidigung seiner eigenen Person, seines Haushaltes und des Kollektivs (Nachbarschaft, Ethnie) bereit sein. Um jederzeit wehrhaft zu sein, trägt er Waffen mit sich. Mit dem Speer kann er den Haushalt gegen Feinde (Viehdiebe und Raubtiere), mit dem Stab sich selber gegen Mitglieder anderer Altersgruppen verteidigen.

3.2. Konzeptualisierung von aggressiven Gefühlen und Konfliktaustragung

Die Konzeptualisierung aggressiver Emotionen gibt bereits bestimmte Formen der Konfliktaustragung vor. Während bestimmte Emotionen dieses Spektrums vor allem mit verbaler Aggression verbunden werden, beinhalten andere die Bereitschaft zu physischer Gewalt.

Alle Konflikte werden aus Sicht der Pokot durch Gefühle ausgelöst und ihre Austragung wird durch Gefühle bestimmt. Bei kleineren Auseinandersetzungen fühlt ein Akteur *sinjoryö* (Ärger). Am besten für beide Akteure ist, wenn der Ärger noch an Ort und Stelle offen ausbricht. Ein offener Streit ist laut: Beide Akteure stehen voreinander und schimpfen lauthals aufeinander ein; mit viel Gestik und Schreierei wird der andere angegriffen. Oft inszeniert einer der Akteure theatralisch den Versuch, sich vom Ort des Geschehens zu entfernen: Nach wenigen Schritten dreht er sich, wie von unsichtbarer Hand herumgerissen, um und schreit wieder auf seinen Widersacher ein. Eine kurzfristige Folge des Streites kann sein, daß sich beide Akteure für einige Zeit meiden. Langfristige Folgen haben solche Konflikte meist nicht.

Nur wenn der Streit in der Situation unausgetragen bleibt, entstehen dauerhafte negative Emotionen. Aus anfänglichem Ärger wird *kilemasat* (Wut), *osonöt* (Grimm, Haß), *ghöityö* (böser Wille). Diese Emotionen gelten als *nikis*, als schwer. Werden sie nicht von einem Spezialisten gebannt, müssen sie unweigerlich zu einer andauernden Belastung der sozialen Beziehung führen. Aus diesen aggressiven Emotionen ergeben sich wiederum bestimmte Handlungsabläufe. Entweder trifft der so

²² Vgl. Orywal.

Fühlende ohne eigenen Willen und ohne bewußtes Handeln, allein durch die Kraft seiner negativen, unkontrollierbaren Gefühle seinen Gegner. Er kann aber auch direkte Maßnahmen – Fluch oder Hexerei wären mögliche Strategien – gegen seinen Kontrahenten ergreifen. Die Aggressionen artikulieren sich also in verbaler und magischer Gewalt. Jedoch kann Wut auch in Rage (*woyogh*) umkippen: Der Rasende vergißt alle Normen innergesellschaftlicher Konfliktaustragung, greift wahllos zu einer Waffe und versucht, den Gegner zu töten. Ein solcher Gefühlsablauf ist bei Kindern und jungen Menschen häufiger, bei erwachsenen Menschen, die ihre aggressiven Gefühle besser kontrollieren, dagegen selten. Senioren können das Objekt ihrer Wut effektiver durch Flüche treffen.

Ein Informant interpretierte die Zusammenhänge zwischen verschiedenen Schattierungen der Wut und damit zusammenhängenden Handlungen in der im folgenden Schema dargestellten Art. Nicht jeder Pokot würde Zusammenhänge zwischen aggressiven Gefühlen und Handlungen genauso darstellen. Einigkeit herrscht jedoch über die wesentlichen Zusammenhänge und deren Bewertungen. Während laute verbale Konflikte eher als ein unvermeidliches Übel angesehen werden, sind *ghöityö*, *kingoyat* und vor allem *osonöt* Gefühle, die den Fortbestand der sozialen Beziehungen zwischen den Kontrahenten gefährden. Rituellen Spezialisten kommt die Aufgabe zu, diese sozial disruptiven Gefühle für die betroffenen Personen und die Gesellschaft unschädlich zu machen.

Die Wertung von *woyogh* (Rage, Raserei) ist offenbar situationsabhängig. *Woyogh* hat dann deutlich negative Konnotationen, wenn sich die Rage gegen einen Gegner innerhalb der eigenen Gesellschaft richtet. Ist das Ziel des unkontrollierten Wutausbruchs jedoch Mitglied einer anderen Gesellschaft, kann Rage auch als äußerste Entschlossenheit ausgelegt werden, wird aber dann als *sirumoi* interpretiert. Selbst bei Überfällen wird jedoch eher entschlossen abwartendes Verhalten als waghalsiger Aktionismus geschätzt.

Schematische Darstellung von Zusammenhängen zwischen aggressiven Emotionen und Handlungen:

<i>simyryö</i> (Ärger) →		<i>sula</i> (offener, lauter verbaler Streit)
	<i>ghöityö</i> (schlechtes Gefühl) →	löst Krankheiten beim Kontrahenten aus
<i>kilemasat</i> (Wut)	<i>kingoyat</i> (tief-sitzende Wut) →	<i>woyogh</i> (Raserei, offener Streit mit Waffen) <i>chipö</i> (Fluch)
	<i>osonöt</i> (Haß) →	Fluch, Hexerei, Isolation von der Gemeinschaft
<i>sirumoi</i> (Wut) →		direktes zielgerichtetes Vorgehen gegen den Gegner

Es sind eher Nicht-*nyakan*, Feiglinge (*nyokor*), deren *sirumoi* bald in *woyogh* umschlägt, eine wilde Raserei, die eher einem selbst schadet, als daß sie tatsächlich den Gegner trafe. *Woyogh* gehört zu den Emotionen, vor denen sich jeder Mann (in intraethnischen Konflikten) fürchtet. Man verliert die Kontrolle über Gefühle und Handlungen und wird so für sich und die Gesellschaft unberechenbar.

In interethnischen Konflikten spielen die Konzepte *ghöityö*, *kingoyat*, *osonöt* eine unbedeutende Rolle. Aggressive Emotionen werden grundsätzlich anders konzeptualisiert. *Pung* (Feinde) sind weder durch bösen Willen, noch durch Fluch oder Hexerei zu treffen. Nur enge Beziehungen können durch negative Emotionen belastet werden. Aggressive Emotionen werden im interethnischen Bereich meist mit dem Begriff *sirumoi* belegt.

3.3. Stereotype, Feindbilder und Konfliktaustragung

Die Hypothese, daß die negative Stigmatisierung eines potentiellen Gegners Konflikte verursacht und eine gewaltsame Konfliktaustragung begünstigt, gehört zu den allgemein für gültig befundenen Sätzen verschiedener Konflikttheorien. Über zwei Jahre nahm ich die Auto- und Fremdstereotype der Pokot auf. Gegen Ende der Feldforschung wurden gezielt von zehn Informanten Stereotype für die eigene Gruppe und die übrigen sieben Ethnien der Region (Turkana, Samburu, Maasai, Njemps, Somali, Tugen, Marakwet) erhoben. Verschiedene Informanten bat ich, die Ethnien der Region entlang von mir bestimmter

Fragen zu skalieren. Hier gebe ich wieder, auf welche Weise die Informanten Konfliktaustragung innerhalb der eigenen Gruppe mit Konfliktmustern in anderen Ethnien verglichen.

Interne Friedfertigkeit (kalya)

Folgende Merkmale wurden von den Informanten als Indikatoren für interne Friedfertigkeit gewählt: 1) Respekt zwischen Altersgruppen (*te-kotön*), 2) Solidarität zwischen Mitgliedern der Gesellschaft (*tilyontön*), 3) Kompensation an Stelle von Blutfehden, 4) geringe Anzahl von Mord- und Totschlagsfällen innerhalb der Ethnie, 5) Tabuisierung von gefährlichen Waffen und 6) Kontrolle aggressiver Emotionen in internen Konflikten.

Pokot sahen die eigene Gruppe als die intern friedfertigste an. Respekt zwischen Altersgruppen und Solidarität zwischen Mitgliedern der Gesellschaft sind bei ihnen Garant für friedliche Konfliktaustragung. Strikte Regeln schränken das Ausmaß physischer Gewalt in intraethnischen Konflikten ein. Bei Todesfällen in Folge von Mord, Totschlag oder Unglücksfällen mit klarer Verantwortlichkeit, setzt ein Kompensationsritual ein (*lapai*), das unkontrollierte Racheakte ausschließt. Viele kommunale Feste wurden als weiterer Indikator der internen Friedfertigkeit genannt: Pokot sind untereinander *tölene* – sanft.

Alle Informanten waren sich einig, daß bei den Turkana prinzipiell dieselben Werte Geltung haben. Auch ihre Gesellschaft wird durch Respekt und Solidarität geprägt. Interne Konflikte sind strengen Regeln unterworfen und Blutfehden sind auch dort ausgeschlossen. Einig war man sich aber auch, daß alle diese Indikatoren für interne Friedfertigkeit in der Turkana-Gesellschaft um einiges schwächer ausgeprägt waren als in der eigenen: Häufig hatte man gehört, daß sich Junioren über Befehle der Senioren hinwegsetzen. Als ein Beweis dafür, daß Solidarität unter Turkana weniger stark ausgeprägt ist, wurden die vielen Turkana in städtischen Slums gewertet – Personen denen augenscheinlich weder Freunde noch Verwandte geholfen hatten. Mit einigem Abstand rangieren dahinter die Somali, die Maasai, die Marakwet und die Samburu. Diesen Gruppen ist gemeinsam, daß Mitglieder der Gesellschaft ihre aggressiven Emotionen nur unzureichend beherrschen können und es so zu zahlreichen Gewalttaten innerhalb der Gesellschaft kommt.

Njemps und Tugen wurden als intern am wenigsten friedfertig eingeschätzt: Gewaltsame interne Auseinandersetzungen nehmen hier häufig bei Trinkgelagen ihren Anfang. Nicht selten greifen die Ange-trunkenen im Streit zu Messer oder Pfeil und Bogen. Morde und Totschlagsfälle haben gelegentlich Rachemorde zur Folge, da keine Regeln eingehalten werden, Rache zu unterbinden. Respekt vor Seni-oren und Solidarität innerhalb der Gesellschaft sind schwach ausgebil-det und nehmen aufgrund der raschen Modernisierung beider Gesell-schaften weiter ab.

Hexerei (pan)

In den beiden intern friedfertigsten Gesellschaften (Pokot, Turkana), stellt – auf den ersten Blick in paradoxer Weise – Hexerei eine ständige Bedrohung dar. Turkana verhexen Fußspuren, zerschneiden diese, be-hexen Haare und Exkremete von Gegnern. Turkana-Hexer töten Mensch und Vieh. Pokot beherrschen ebenfalls alle Arten der Hexerei. Einige Informanten fügten aber hinzu, daß Hexerei hier vielleicht nicht ganz so häufig und vor allem nicht so gefährlich sei, weil der Neid, die intern gefährlichste aggressive Emotion zwischen Mitgliedern der Po-kot-Gesellschaft, doch nicht in dem Maße ausgeprägt sei wie bei den Turkana. Daß »interne Friedfertigkeit« und »Häufigkeit und Effizienz von Hexerei« tatsächlich wenig miteinander zu tun haben, zeigt die Tatsache, daß die Tugen, die intern am wenigsten friedliche Gruppe, mit den Pokot in puncto »Hexerei« von den Informanten ähnlich eingeschätzt wurden.

Den Hexern der Marakwet und Njemps wird fehlende Effizienz nachgesagt. Maasai und Samburu können durch Hexerei nicht töten. Einige wenige Hexer können zwar Unglück bringen, aber gefährliche Krankheiten bewirken sie nicht. Somali kennen keine Hexerei. Die von Somali getragenen Amulette ließen die Informanten nicht als Indika-toren für Hexerei oder Zauberei gelten.

Wut/Mut (sirumoi)

Mut, wütende Entschlossenheit bei gleichzeitiger Beherrschung gelten den Pokot als hohe Werte. Diese Qualität verkörpern am ehesten Pokot und Turkana. In beiden Gruppen haben die Männer aggressive Ge-

fühle soweit unter Kontrolle, daß sie trotz emotionaler Erregtheit zielgerichtet handeln. In intraethnischen Konflikten greifen sie nicht zu gefährlichen Waffen, sondern fechten die Gegensätze in strikt reglementierten Stockkämpfen aus. Wenn sie dagegen Überfälle auf andere Gruppen unternehmen, führen sie schnelle bedachte Aktionen durch und sind jederzeit zur Gewaltanwendung bereit. Ihr *sirumoi* kann sich in starkem Körperzittern (*potenö*) und im Extremfall in Ohnmachtsanfällen (*longunogh*) niederschlagen. *Sirumoi* verändert Gang, Sprache und Physiognomie eines derart Erregten.

Alle anderen Gruppen verwirklichen dieses Ideal in viel geringerem Maße. Am ehesten sind es noch Somali, die in Auseinandersetzungen Mut und Entschlossenheit demonstrieren.

Bei den Maasai, Samburu und Njemps werden aggressive Gefühle schnell zu *woyogh* (Rage). Wohl sind sie mutig und auch aggressiv, es fehlt ihnen jedoch die nötige Selbstbeherrschung, um diese Emotion in zielgerichtetes und effizientes Handeln in einer Konfliktsituation zu transferieren. Ein Informant gab ein fiktives Beispiel: Wenn ein Löwe ein Njemps-Gehöft heimsucht, machen sich gleich alle Krieger auf den Weg, das Raubtier zu töten. Jeder will den ersten Wurf machen und außer sich vor Wut laufen sie hinter dem Löwen her. Selbst wenn der Löwe viele Männer verletzt hat, setzen diese weiter nach. Pokot würden dagegen erst einen Plan machen, wie der Löwe am schnellsten und ohne die Gefährdung der Menschen getötet werden könne. Das *sirumoi* der Maasai, Samburu und Njemps gleicht (aus der Sicht der Pokot-Männer) dem der Pokot-Frauen; denn ähnlich wie Pokot-Frauen fallen auch sie, wenn sie von *sirumoi* ergriffen werden, häufig in Ohnmacht (*longunogh*).

Das Zusammenleben in der eigenen Gruppe wird durch Respekt und Solidarität geprägt. Die Abhängigkeit des Individuums von der Solidarität des Kollektivs wird betont. Großzügigkeit, Freundlichkeit und Kontrolle aggressiver Gefühle werden hoch bewertet. Gewaltfreie Formen der Konfliktaustragung galten den Informanten als distinktive ethnische Merkmale für die eigene Gruppe. Ökonomische oder psychologische Krisen des einzelnen werden als soziales Problem interpretiert. Für deren Lösung wird die Gemeinschaft aktiv, indem sie dem Betroffenen durch Rituale beisteht oder durch solidarische Geschenke hilft. Der Mangel an Harmonie zwischen einzelnen Mitgliedern wird als Problem der Gruppe perzipiert und muß von dieser oder einem ihrer Spezialisten »behandelt« wer-

den.

Obwohl die soziale Umwelt deutlich dichotomisiert ist und in Wir-Gruppe (Pokot) und *pung* (Feinde) zerfällt, differenzierten die Informanten sorgsam Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Fremdgruppen. Pokot sehen sich und die Turkana in fast allen Bereichen als sehr ähnlich an: Turkana sind ähnlich gastfreundlich, ähnlich mutig, intern ebenso friedlich wie die Pokot. In beiden Gruppen besteht eine große Furcht vor Hexerei. Pokot und Turkana sind auf ähnliche Weise im modernen Nationalstaat marginalisiert.

Stereotype und gewaltsame Konfliktaustragung scheinen jedoch nicht ursächlich eng zusammenzuhängen. Die Beziehungen der beiden Gruppen, die als sehr ähnlich gewertet wurden, waren in den letzten zwanzig Jahren durch einen permanenten, grausamen Buschkrieg geprägt.

Dagegen sehen die Pokot ihre Kultur und die der Njemps, Tugen und Marakwet als sehr verschieden an. Letztere sind nicht gastfreundlich, sind feige und ihre Wut schlägt schnell in unkontrollierte Raserei um. Sie achten weder auf ihr Äußeres noch auf irgendwelche den Pokot wichtigen Reinheitsgebote. Dennoch – die Pokot führen blutige Kriege gegen die Turkana, nicht gegen die Tugen oder Njemps. Das Verhältnis zu Tugen und Njemps ist eher durch Austausch charakterisiert. Aggressionen in der Konfliktaustragung werden hier sehr viel stärker kontrolliert. Über Stereotype kann also nicht ohne weiteres auf Arten der Konfliktaustragung geschlossen werden. Sie reflektieren eher das komplexe anthropologische Wissen der Pokot über die Nachbar-ethnien, als daß sie eine Verhaltenscharta für Konflikte vorgeben würden.

Vom Stereotyp zum Feindbild

Turkana- und Pokot-Kultur unterscheiden sich aus der Sicht der Pokot-Informanten nur in zwei Bereichen wesentlich: Turkana empfinden in stärkerem Maße Neid (*ngatkong*) als Pokot, und Turkana-Männer achten weit weniger auf Etikette (*anisa*) als dies Pokot-Männer tun. In den Berichten über Turkana wurden häufig gerade diese beiden Stereotype verwandt: Turkana seien gierig, neidisch und unrein.

Diese Bruchstücke komplexerer Stereotype werden als Feindbilder im Konflikt benutzt. Erst in der Konfliktaustragung werden die Ge-

gensätze besonders betont; sie dienen dazu, den Gegner zu diffamieren. Doch selbst dann werden sie allerdings kaum als Rechtfertigung für gewaltsame Übergriffe herangezogen. Vielmehr sind sie häufig gebrauchte Topoi in Unterhaltungen über die feindliche Gruppe.

4. Zusammenfassung: Die Legitimation von Gewalt

Entschlossenes, effizientes gewalttätiges Handeln und die Kontrolle aggressiver Emotionen sind wesentliche Merkmale eines tapferen Kriegers (*nyakan*). Beides resultiert aus emotionalen Abläufen, die kulturell vorgeprägt sind. Die männliche Idealrolle begünstigt individuelle Aggressivität, solange sich diese nach »außen« richtet, und fördert Kontrolle der Aggression, wenn der Kontrahent zur eigenen Gesellschaft gehört. Männer-, Krieger- und Töterideal sind untrennbar.²³

Männer können durch Gewalt in interethnischen Konflikten symbolisches Kapital akkumulieren: Beute, Prestige, spezielle Titel (Töternamen), prestigeträchtige Embleme (Federn, Schmucknarben). Erfolgreichen Kriegern wird auch von Frauen offenbar mehr Beachtung geschenkt – zumindest glauben dies die Männer.

Aggressive Gefühle, in der emischen Konflikttheorie häufig als Ursachen für Konflikte genannt, werden so konzeptualisiert, daß sie sowohl für intraethnisches als auch interethnisches Konfliktmanagement eine Verhaltenscharta vorgeben. In internen Konflikten schlagen sich Neid und Haß in Akten verbaler und magischer Aggressivität nieder. Vor negativen Gefühlen dieser Art fürchtet man sich. Neid, Wut, böser Wille, Rage sind (mit den genannten Einschränkungen) deutlich negativ bewertete Gefühle, deretwegen man angegriffen und in der Öffentlichkeit bloßgestellt werden kann. Die Kontrolle von Aggressionen gegenüber Kontrahenten aus der eigenen Gruppe wird sehr hoch bewertet.

Richtet sich Wut jedoch gegen Kontrahenten anderer ethnischer Zugehörigkeit wird dies allgemein positiv bewertet. Das Gefühl *sirumoi* impliziert im interethnischen Konfliktmanagement die Bereitschaft zu

²³ Edgerton S. 118 kolportiert die Aussage eines Informanten zum Status des Töters: »A man must go and steal cattle from the Turkana. I have stolen many and I have killed eight Turkana. That is why people respect me.«

Gewaltanwendung. Die Charakterzeichnung des *nyakan* zeigte, daß seine Eigenschaft, in einem Zustand von *sirumoi* zu handeln und seine Fähigkeit, durch Reden und Lieder andere in diesen emotionalen Zustand zu versetzen, hoch geschätzt wird.

Pokot sehen die eigene Gesellschaft und die der Turkana als extrem friedlich an. Interne Friedfertigkeit beruht auf dem strikten Reglement interner Konflikte und den Möglichkeiten, aggressive Emotionen bedacht in zielgerichtetes Handeln zu transferieren. Die intern unfriedlichen Ethnien sind aus der Sicht der Pokot zügellos – Wut schlägt bei ihnen oft in Raserei um. Konfliktlösungsstrategien, die von vornherein die Anwendung physischer Gewalt ausschließen, gelten den Pokot als distinktive Merkmale zur Bestimmung der eigenen ethnischen Identität.

Eine enge Beziehung zwischen Stereotypen und Legitimation von Gewalt in interethnischen Konflikten konnte nicht nachgewiesen werden. In interethnischen Konflikten werden aus komplexeren Stereotypen einzelne Bilder herausgegriffen und als Feindbilder funktionalisiert. Daher können selbst gegen Turkana – Angehörige einer Hirtenkultur, mit der man sich selber identifiziert – Feindbilder entwickelt werden.

Den abschließenden, vorläufigen Überlegungen liegt die Frage nach der Rationalität aggressiven Verhaltens zugrunde. Warum ist es für einen Akteur sinnvoll, Gewalt gegenüber Mitgliedern anderer Gesellschaften anzuwenden, und warum hält er sich in internen Konflikten an die Regeln friedlicher Konfliktaustragung? Es ist naheliegend hier den kulturell geprägten individuellen Motivationen der Akteure zunächst nachzugehen.

Für einen Mann existieren drei wesentliche Lebensziele: die Akkumulation von Besitz (Herden), die Vergrößerung des individuellen Prestiges und der Aufbau von ökonomischen Sicherheiten: Junioren können in intraethnischen Konflikten durch friedliche, in interethnischen Konflikten aber durch gewaltsame Strategien Prestige (symbolisches Kapital) akkumulieren. In interethnischen Konflikten können sie darüber hinaus Vieh für den Aufbau eines selbständigen Haushalts erbeuten. In intraethnischen Konflikten ist Selbstbeherrschung der Kontrahenten kulturelle Norm; nur der gilt als tapferer Mann, der zwar entschlossen, aber doch wohlüberlegt in einem Interessenskonflikt »mit Verstand« (*sirumoi nyo pö akili*) nach einer Lösung sucht. Dagegen

erhoffen junge Männer, durch Gewaltbereitschaft in interethnischen Konflikten nicht nur zu Reichtum zu gelangen, sondern sehen hier eine Möglichkeit, um sich eine Reputation als *nyakan* zu verschaffen. Gewaltbereitschaft in interethnischer Konfliktaustragung wird intern belohnt: Innerhalb der Gesellschaft nehmen tapferere Männer und insbesondere Töter prestigeträchtige Positionen ein.

Nutzenmaximierung muß jedoch nicht ausschließlich auf das Anhäufen von Besitz und Ruhm abzielen. Akteure müssen angesichts einer risikoreichen Umwelt langfristig planen: Ein zentrales Lebensziel ist daher die Akkumulation von Sicherheiten. Ökonomisches Kapital wird in reziproke Austauschbeziehungen investiert und so als Rückversicherung für Krisenzeiten angelegt. Auch symbolisches Kapital kann auf dieses Ziel bezogen werden. Bourdieu geht davon aus, daß symbolisches Kapital in ökonomisches transferiert werden kann.²⁴ Diese Hypothese könnte ein entscheidender Schritt sein, um das aggressive Verhalten in interethnischen (selbst bei unsicherem materiellen Gewinn) und das kontrollierte Verhalten in intraethnischen Konflikten als rationale Strategie der langfristigen Ressourcensicherung zu interpretieren. In Situationen, in denen die Akkumulation ökonomischen Kapitals risikoreich ist (Dürren, Epidemien, Kriege), ist die Akkumulation symbolischen Kapitals die einzige zuverlässige Form, Besitz zu erhalten.²⁵

In einer idealen Karriere erwirbt ein junger Mann zunächst Ruhm als *nyakan* oder gar als *kolin*. In späteren Jahren bemüht er sich, seinen Viehbesitz zu mehren und diesen durch vielfältige Austauschbeziehungen abzusichern. Aus seinem bisher akkumulierten symbolischen Kapital als Krieger und Töter kann er Profit schlagen: Männer mit »gutem Ruf« gelten als bevorzugte Heirats- und Tauschpartner. Gleichzeitig ist der Akteur bemüht, einmal akkumuliertes Kapital nicht durch interne Konflikte zu gefährden. Das zweckrationale Handeln des Akteurs im Konflikt wäre somit keineswegs ausschließlich an der Maximierung von ökonomischem und symbolischem Kapital (Beute und Prestige) interessiert, sondern – vielleicht sogar in erster Linie – an Sicherheiten in einer äußerst unsicheren Welt.

²⁴ Bourdieu S. 348f.

²⁵ »Wie gesehen bildet demnach das symbolische Kapital, das . . . sich unschwer in ökonomisches Kapital zurückverwandeln läßt, möglicherweise die kostbarste Akkumulationsform . . .« angesichts klimatischer Bedingungen und begrenzter technischer Möglichkeiten (ebd. S. 349).

Literatur

- Almagor, U. 1979: Raiders and elders. A confrontation of generations among the Dassanetch, in: Fukui und Turton, S. 119–146.
- Baxter, P. T. W. 1979: Boran age-sets and warfare, in: Fukui und Turton, S. 69–96.
- Bollig M. 1987: The imposition of colonial rule in North West Kenya. Interethnic conflicts and anti-colonial resistance, in: Afrikanistische Arbeitspapiere 11, S. 5–41.
- 1990: Der Kampf um Federn und Farben. Promotion von Altersgruppen bei den Pokot Westkenias, in: G. Völger u. K. von Welck: Männerbande und Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Köln, S. 259–266.
- 1991: Intra- und interethnische Konfliktmanagement in Nordwestkenia, in: Ethnizität und Gewalt (= Schriften des Deutschen Orient-Instituts), hrsg. v. T. Scheffler, Hamburg, S. 33–66.
- 1993: Die Krieger der Gelben Gewehre. Intra- und interethnische Konfliktaustragung bei den Pokot Nordwestkenias, Münster.
- Bourdieu, P. 1979: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt a. M.
- Dietz, T. 1987: Pastoralists in Dire Straits. Survival Strategies in a Semi-Arid Region at the Kenya/Uganda Border. Western Pokot 1900–1986 (= Nederlandse Geografische Studies, Bd. 49). Amsterdam: Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap.
- Dyson-Hudson, N. und 1980: Nomadic pastoralism, in: Annual Reviews in Anthropology 9, S. 1–33.
- Dyson-Hudson, R. und 1985: South Turkana Nomadism. Coping with an Unpredictably Varying Environment, New Haven: HRAF.
- McCabe, T.
- Edgerton, R. B. 1971: The Individual in Cultural Adaptation. A Study of Four East African Peoples, Berkeley: University of California Press.
- Fratkin, E. 1979: A comparison of the role of prophets in Samburu and Maasai warfare, in: Fukui u. Turton, S. 53–68.

Legitimation von Gewalt bei ostafrikanischen Hirtennomaden

- Fukui, K. und Turton, D. (Hrsg.) 1979: Warfare among East African Herders (= SENRI Ethnological Studies, Bd. 3), Osaka: National Museum of Ethnology.
- Gartrell, B. 1985: Searching the Roots of Famine. The case of Karamoja, in: Review of African Political Economy 33, S. 102–110.
- Goldschmidt, W. 1986: Personal motivation and institutionalized conflict, in: Peace and War. Cross Cultural Perspectives, hrsg. v. M. LeCron Foster u. R. Rubinstein, New Brunswick: Transaction Books.
- 1989: Inducement to military participation in tribal societies, in: The Anthropology of War and Peace. Perspectives on the Nuclear War, hrsg. v. P. R. Turner u. D. Pitt, Massachusetts: Bergin & Garvey, S. 15–31.
- Jacobs, A. 1979: Maasai inter-tribal relations. Belligerent herdsmen or peaceable pastoralists? in: Fukui u. Turton, S. 33–52.
- Lamphear, J. 1976: Aspects of Turkana leadership during the era of primary resistance, in: Journal of African History 17, S. 225–243.
- Lang, H. 1990: The anthropology of conflict and the Tübingen-Cologne project on conflict at the local level, in: Zeitschrift für Ethnologie 115, S. 9–11.
- Magut, arap P. K. 1969: The rise and fall of the Nandi orkoiyot, 1850–1957, in: Ngano 1, S. 95–110.
- Marshall Thomas, E. 1965: Warrior Herdsmen, London: Secker & Warburg.
- Mazrui, A. 1977: The Warrior Tradition and the Masculinity of War, in: ders.: The Warrior Tradition in Eastern Africa, Leiden: Brill, S. 69–81.
- Orywal, E. 1991: Überzeugungen zur Legitimation gewaltsamen Handelns. Der Baluchistan Konflikt von 1973–1977 und seine Ursachen, in: Ethnizität und Gewalt (= Schriften des Deutschen Orient-Instituts), hrsg. v. T. Scheffler, Hamburg S. 151–175.
- Peristiany, J. C. 1975: The Ideal and the Actual. The Role of Prophets in the Pokot Political System, in: Studies in Social Anthropology, hrsg. v. J. W. M. Beattie u. R. G. Lienhardt, London: Tavistock, S. 167–212.

Michael Bollig

- Turton, D. 1979: War, peace and Mursi Identity, in: Fukui und Turton, S. 179–210.
- Welch, C. 1977: Warrior, Rebel, Guerilla and Putschist. Four Aspects of Political Violence, in: The Warrior Tradition in Eastern Africa, hrsg. v. A. Mazrui, Leiden: Brill, S. 82–98.

KAMPFMOTIVATIONEN
UND MOBILISIERUNGSSTRATEGIEN:
DAS BEISPIEL ERSTER WELTKRIEG

BERND ULRICH

»Aber ich gestehe, daß ich den Feind nicht genügend kenne, um ihn zu hassen. Man haßt keine Granate, man fürchtet sie.«¹

Für Bedrich Loewenstein

1. *Kollektive Kampfmotivation*

Als allgemeinstes Kennzeichen traditioneller soldatischer Kampfmotivation – zunächst einzig verstanden als Sinnangebot an die Kämpfenden – kann in der Neuzeit das bezeichnet werden, was ich ihren kollektiven Bezug nennen möchte, das heißt: ihre Inhalte beziehen sich auf Gruppen beziehungsweise auf ganze Völker, Nationalitäten oder Rassen und Religionen. Positiv besetzte Identitätskonstrukte beispielsweise des Patriotismus als Kampfmotivation sind immer mehr oder weniger umfassende Kollektive oder deren sie verkörpernde Führer, wie es umgekehrt auch *ex negativo* jener bedarf, die diese Kollektive zu bedrohen scheinen: »der« Feinde.

Dieser kollektive Bezug und seine Bindungen an Symbolwelten mit religiösen, ideologischen oder auch materiellen Inhalten geriet nicht ernsthaft in Gefahr, zum inhaltsleeren Sinnkorsett oder gar potentiell demotivierenden Moment abzusinken, solange im neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhundert die »Periode der personal-intensiven Rüstung« nicht abriß, das heißt »einer Rüstung, in der die Verpflichtung von Soldaten im Mittelpunkt stand und der Soldat das hauptsächlichste Kriegsmittel war«². Das endgültige Ende dieser Ent-

¹ Alain S. 46. – Diese Arbeit entstand im Rahmen eines von der Stiftung Volkswagenwerk geförderten Projektes.

² Geyer S. 13.

wicklung brachte der Erste Weltkrieg; es begann die Periode der »material-intensiven Rüstung zwischen 1914/16 und 1945, in der die Substitution von Waffen und Gerät für Soldaten in das Zentrum der Rüstungsanstrengungen rückte«³.

Es muß ergänzt werden, daß es sich hierbei um eine aus spezifisch westeuropäischen Verhältnissen destillierte Periodisierung handelt. Denn insbesondere der amerikanische Bürgerkrieg – länger andauernd als jeder europäische Krieg im gleichen Zeitraum – hatte bereits das anschauliche Beispiel eines »ausgewachsenen, industrialisierten Krieges« geboten, »in dem maschinell hergestellte Waffen eine neue, defensive Taktik diktierten«. Die amerikanischen Erfahrungen mit einem von technisch-industriellen Kapazitäten abhängigen Krieg, inklusive zermürbender Strategien und einer relativ großen Zahl psychisch zusammenbrechender Soldaten, wurden in Europa jedoch, von den verantwortlichen Militärs zumal, nicht ernst genommen.⁴

Der oben skizzierte komplexe, soziale und wirtschaftliche Prozeß war eingebettet in ein noch ganz am neunzehnten Jahrhundert orientiertes und daher mehr und mehr unzeitgemäßes Kultursystem. Es regelte über die geschlechtsspezifische Erziehung und seine Institutionen wie Schule oder militärische Ausbildung, wie Aggressionen sich legitim äußern und gegen wen sie sich richten durften.⁵ Diese Entwicklung zeitigte auch Folgen für die soldatische Kampfmotivation und die darin eingeschlossene Bereitschaft zum Töten und Sterben. Tendenziell wird der kollektive Bezug dieser Bereitschaft in der Konfrontation mit dem ersten modernen europäischen Krieg, mit weittragender Artillerie, Trommelfeuer, Gasgranaten, Fliegerbomben, Flammenwerfern, Panzern und Maschinengewehren, immer stärker um einen individuellen Bezug erweitert. Um es thesenhaft zuzuspitzen: Ebenso wichtig wie das äußere wird von nun an das, was das innere Feindbild genannt werden kann. Nicht mehr nur das Fremde, vorgeblich Feindliche wird kate-

³ Ebd.

⁴ McNeill S. 215. Als Gründe für diese Ignoranz führt McNeill das völlige Fehlen eines traditionellen, militärischen Aufbaus in den Vereinigten Staaten an: »Die Schlachten hatten keine Ordnung, waren ein Durcheinander; Feldzüge führen sich fest; nicht einmal im Süden gab es eine herrschende Klasse, mit der europäische Offiziere sich verbunden gefühlt hätten« (ebd.). Freilich wurden auch die Erfahrungen jener kurzen Kriege vor 1914, an denen europäische und feudal verankerte Offizierskorps teilgenommen hatten (russisch-japanischer Krieg, Burenkrieg) nicht verarbeitet. Zusammenfassend: Hüppauf 1985 und Schulte.

⁵ Vgl. Adams.

gorisiert, um eigene Identität durch Abgrenzung im Kampf herzustellen und zu stabilisieren, sondern auch und in zunehmendem Maße die individuelle psychische Disposition der Kombattanten. Wie stand es um die »moralische Gesundheit des deutschen Volkes«, wie um »das geistige und psychische Gleichgewicht der Krieger«?⁶

Dieser Kategorisierungsprozeß reagierte auf die »seelischen Erscheinungen des Krieges«⁷, die analog zur Entwicklung weitreichender, das Töten und den Tod anonymisierender Waffen und deren taktischem Einsatz zunahmen. Er ergänzte die sozial vermittelten Stereotypen des »äußeren« um die psychologisch, neurologisch und schließlich psychoanalytisch vermittelten des »inneren Feindes«. Der war zwar in der Vorkriegsgesellschaft real – in Gestalt der Sozialdemokraten, der Juden und anderer ethnisch-religiöser Minderheiten – immer schon vorhanden gewesen und behielt auch während des Krieges trotz des propagierten »Burgfriedens« seine Ventilfunktion. Nun aber gewann ein weiterer, gleichsam bloß immateriell in der individuellen Psyche agierender »innerer Feind« mehr und mehr an Kontur. Er wurde durch jene Soldaten personifiziert, die nicht fähig oder bereit waren, dem »Schrecken und Grauen des Vernichtungskrieges«⁸ standzuhalten, und in denen »das Verlangen nach Sicherstellung der Person psychisch wirksam« zu werden begann.⁹

⁶ Vgl. K. Scheffler: Berlin, in: *Der große Krieg*, Bd. 1: *Das Erlebnis*, hrsg. v. E. Jaeckh, Gotha 1916, S. 185–208, hier S. 187; C. Abel-Musgrave: *Die geistige und psychische Pflege der Deutschen Krieger im Felde. Eine Denkschrift*, Königstein/Ts. 1915, o. S. (S. 5).

⁷ K. Lamprecht: *Seelische Erscheinungen des Krieges*, in: *Der große Krieg*, Bd. 1: *Das Erlebnis*, hrsg. v. E. Jaeckh, Gotha 1916, S. 209–216.

⁸ R. Gaupp: *Schreckneurosen und Neurasthenie*, in: *Handbuch der ärztlichen Erfahrungen im Weltkriege 1914/1918*, Bd. 4: *Geistes- und Nervenkrankheiten*, hrsg. v. K. Bonhoeffer, Leipzig 1922/1934, S. 68–101, hier S. 72.

⁹ K. Bonhoeffer: *Über die Bedeutung der Kriegserfahrungen für die allgemeine Psychopathologie und Ätiologie der Geisteskrankheiten*, in: ders. (wie Anm. 8) S. 3–44, hier S. 28. Vgl. Ulrich 1992.

2. *Eiserne Nerven*

Einige der einander bedingenden Ursachen lassen sich unschwer ausmachen: Die angesichts neuer Waffen und ihrer Wirkungen, angesichts neuer, während des Weltkriegs allmählich entwickelter Taktiken und Strategien einsetzenden Umwälzungen des Kampfes zur mehr oder weniger anonymen Tötungsmaschinerie hatten quantitativ und qualitativ bis dahin unbekannte Gewalterfahrungen zur Folge. Eindrucksvoll schilderte sie der psychoanalytisch geschulte Neurologe und Militärarzt Ernst Simmel am Ende des Krieges:

Man muß die Kriegereignisse selbst oder ihre Rekapitulation in der analytisch-kathartischen Hypnose miterlebt haben, um zu verstehen, welchen Anstürmen das Seelenleben eines Menschen ausgesetzt ist, der nach mehrfacher Verwundung wieder ins Feld muß, bei wichtigen Familienereignissen von den Seinen auf unabsehbare Zeit getrennt ist, sich unrettbar dem Mordungetüm eines Tanks oder einer sich heranwälzenden feindlichen Gaswelle ausgesetzt sieht, der durch Granattreffer verschüttet und verwundet, oft stunden- und tagelang unter blutigen, zerrissenen Freundesleichen liegt und nicht zuletzt der, dessen Selbstgefühl schwer verletzt ist durch ungerichte, grausame, selbst komplexbeherrschte Vorgesetzte, und der doch still sein, sich selbst stumm niederdrücken lassen muß von der Tatsache, daß er als einzelner nichts gilt und nur ein unwesentlicher Bestandteil der Masse ist.¹⁰

Diesen Verhältnissen war etwa eine tradierte, patriotische Todesethik, die eine Dehumanisierung des Feindes mit der Heroisierung des eigenen Sterbens koppelte, nicht gewachsen oder nur dort begrenzt instrumentalisiert, wo die Frontrealität durch die Organe der öffentlichen Meinung gefiltert und verzerrt vermittelt wurde: an den »Heimatfronten«. An der Front selbst aber entsprach das Stereotyp vom »opferwilligen, ehrfürchtigen, vaterlandsliebenden, tapferen und treuen Helden« bereits in der ersten, kurzen Phase des Bewegungskrieges nicht mehr der Realität.¹¹

Daß der zunächst relativ schnelle Vormarsch im Westen mit ungeheuren Verlusten verbunden war und kriegsstark im August ausmar-

¹⁰ E. Simmel: Zweites Korreferat, in: Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen. Diskussion gehalten auf dem V. Internationalen Psychoanalytischen Kongress in Budapest 28./29.9.1918 (= Internationale Psychoanalytische Bibliothek, Nr. 1), hrsg. v. Internationalen Psychoanalytischen Verein, Leipzig/Wien 1919, S. 45.

¹¹ Siehe Ulrich 1989 und Latzel.

schieernde Kompanien (zweihundertfünfzig Mann) kurz darauf nur noch achtzig Mann und weniger zählten, daß schließlich eben aus der Front genommene Truppen von Vorgesetzten zu hören bekamen, daß sie »Rindviecher« wären, »nicht mehr wert, (sic) als Kanonenfutter«¹² – solche bitteren Realitäten verdeutlichten die Kluft zwischen der Darstellung des Krieges und der individuellen Wahrnehmung durch die Soldaten in dieser frühen Phase des Krieges. In den Feldpostbriefen wurde diese Kluft bisweilen auch ausdrücklich thematisiert:

»Ich weiß gar nicht, wofür weiter gekämpft werden soll, vielleicht, weil die Zeitungen die Geschichte in einem anderen Lichte erscheinen lassen, als es in Wirklichkeit eigentlich ist . . . Wer für den Krieg weiter ist, der ist überhaupt kein Mensch mehr. Die Not könnte nicht größer sein im Feindesland und auch daheim. Es können das nur Leute sein, die von allem keine Ahnung haben«, heißt es in einem Brief von der Westfront am 17. Oktober 1914. Und der Verfasser berichtet weiter: »Wir haben oft drei Tage nichts zu essen bekommen. In den Zeitungen steht zu lesen, dass die Verpflegung vorzüglich sei. Das kann vielleicht bei den Offizieren sein: es ist ja oftmals so, dass das Pferd, das den Hafer verdient, ihn nicht bekommt. Wenn ich am Leben bleibe, werde ich die Sache in die Öffentlichkeit bringen . . . Wir alle wollen den Frieden.«¹³

Besonders die entscheidende, ab November 1914 im bewegungslosen Stellungskrieg verharrende Westfront – für viele Soldaten Inbegriff für einen »langsamen Selbstmord«¹⁴ – verlangte eine Einstellung der Kämpfenden, in der der »passive Mut der Nerven den aktiven Mut der Muskeln« ablöste.¹⁵

Der »passive Mut der Nerven« diese, einer aspektreichen Vorkriegsdiskussion um die Folgen moderner Entwicklungen auf die nervöse Konstitution der Bevölkerung geschuldete Charakterisierung war im Grunde nichts anderes als eine zeitgemäße Umschreibung für das, was Clausewitz die »moralischen Größen des Krieges«¹⁶ genannt hat. Kaltblütig-ruhig inmitten der Schlacht, das heißt, trotz eigener Furcht

¹² Bayerisches Hauptstaatsarchiv/Kriegsarchiv, Mkr 13346, Feldpostbrief v. 14.11. 1914 (Abschrift).

¹³ Bayerisches Hauptstaatsarchiv/Kriegsarchiv, Mkr 13346, Feldpostbriefe v. 16. und 17.10.1914, in Abschrift mitgeteilt dem Bayerischen Kriegsministerium von August Trendel, Mitglied des Reichstags, am 2.11.1914.

¹⁴ P. Plaut: Psychographie des Kriegers, in: Beiträge zur Psychologie des Krieges (= Zeitschrift für angewandte Psychologie, Beih. 21), Leipzig 1920, S. 1–123, hier S. 42.

¹⁵ F. v. Mattanovich: Mut und Todesverachtung, Graz 1915, S. 9; zit. n. Plaut (wie Anm. 14) S. 43.

¹⁶ C. v. Clausewitz: Vom Kriege, Ausgabe Dresden 1893, S. 124.

handlungsfähig zu bleiben – diese Aspekte der Kampfmoral gewannen vor 1914 auch im zivilen Leben an Bedeutung, als es darum ging, in der rapide sich verändernden industriellen Welt der psychischen Stabilität nicht verlustig zu gehen. Deren Labilität schien in der »Modekrankheit Nervenleiden« beziehungsweise Neurasthenie oder Nervosität auf den Begriff gebracht. Unabhängig von der zeitgenössischen medizinischen und kulturkritischen Diskussion über Ursachen, Verlauf und Therapien dieser »Krankheit« muß das in den Krankengeschichten nachlesbare Mißempfinden ernst genommen werden. Es bezog seine Intensität aus dem individuell erlebten Gegensatz gesellschaftlich provoziertes und – im Zuge der technischen Entwicklung¹⁷ – auch normierter Ansprüche und dem Leistungsvermögen oder der Leistungsbereitschaft von Körper und Seele. Im Kontext einer »psychischen Behandlung« empfahl bereits 1889 der »Specialarzt für Nervenkrankheiten«, Leopold Loewenfeld, seiner stetig wachsenden Patientenklientel die »Nothwendigkeit der Selbstbeherrschung« und die »Aufbietung der vollen Willenskraft«.¹⁸

Als vor dem Krieg Willy Hellpach – zu diesem Zeitpunkt (1906) noch Nervenarzt in Karlsruhe – für die eindeutig klassenbezogene Zuordnung der Neurasthenie zum Bürgertum und der Hysterie zum Proletariat plädierte, schilderte er unter anderem Elemente des Alltags, dem der Arbeiter krankheitsverursachend ausgesetzt war: »... die Freudlosigkeit des Daseins, bedingt durch die Freudlosigkeit der von der Maschine atomisierten Arbeitsweise, und die Zwecklosigkeit seines Daseins, bedingt durch die Existenzfristung von heute auf morgen, von morgen auf übermorgen, die Atomisierung des Lebensplanes.«¹⁹ Damit hatte Hellpach als Interpret des zivilen »nervösen Zeitalters«²⁰ zugleich eine Erfahrung vorformuliert, deren Gehalt sich mit der alltäglich erlebten an der Front decken konnte. Großer Gefühle bedurfte das Ertragen physischer und psychischer »Atomisierung« nicht noch weckte es sie. Eben noch lebende Kameraden im nächsten Augenblick durch

¹⁷ Vgl. Radkau. Ich danke im übrigen Joachim Radkau, daß er mir Einblick gewährte in sein noch unveröffentlichtes Manuskript: Die wilhelminische Ära als »nervöses Zeitalter«, oder: Sind die Nerven ein Netzwerk zwischen Geschichte und Technik.

¹⁸ L. Loewenfeld: Die moderne Behandlung der Nervenschwäche (Neurasthenie), der Hysterie und verwandter Leiden, Wiesbaden 1889, S. 117.

¹⁹ W. Hellpach: Nervenleben und Weltanschauung. Ihre Wechselbeziehungen im deutschen Leben von heute, Wiesbaden 1906.

²⁰ Vgl. Steiner.

die »Maschine Krieg« tot und entsetzlich verstümmelt zu sehen – solche traumatisierende Situationen machten manchen schlaf-, wenn auch nicht sprachlos:

»Plötzlich sah ich direkt vor mir einen Feuerstrahl, dann eine Rauchwolke und mitten in dieser Wolke sah ich einen Infanteristen. Sein Körper war bis zu den Schultern durch Rauch verdeckt und was auf seinen Schultern stand, schienen mir blutige Fetzen eines Menschenkopfes zu sein. Der Anblick war so schrecklich, so grauenhaft, daß ich die zwei letzten Nächte nicht schlafen konnte. Immer steht der Infanterist vor mir ohne Kopf und an Stelle des Kopfes ein blutiger Fleischklumpen. Das Bild will mir nicht aus dem Gedächtnis heraus.«²¹

Zorn oder Haß auf den Feind – als Bestandteile des kollektiven Bezugs soldatischer Kampfmotivation –, die sich Ausdruck verschaffen konnten im besinnungslosen Sturmangriff ohne Artillerievorbereitung auf gut ausgebaute Stellungen, das waren keine Emotionen mehr, die ein verlässliches Kennzeichen für die Gefechtstauglichkeit der Truppen darstellten. Gefragt war vielmehr die kognitive Orientierung und »Aufgabenerfüllung« in einer von Unübersichtlichkeit geprägten, von teils unvorstellbarem Lärm berstender Granaten erfüllten und ständig durch das eigene und das jeweils feindliche Feuer bedrohten »Kriegslandschaft«²².

Mit dieser Entwicklung brach, wie es Michael Geyer prägnant formuliert hat, »das der Militäranstalt eigene Herrschaftssystem der direkten Verfügung von Menschen über Menschen zusammen.«²³ Ihr Verhalten an der Front war nur noch eingeschränkt und während einer konkreten Kampfsituation so gut wie überhaupt nicht mehr abhängig vom disziplinierten Korsett der durch den direkten Vorgesetzten bestimmten Befehlshierarchie von oben nach unten. Ein Umstand übrigens, der in groteskem Gegensatz zu den disziplinierten, vor diesem Hintergrund um so entwürdigender empfundenen Subordinationsverhältnissen in der Etappe oder während eines Heimaturlaubes stand.²⁴

²¹ Bergarbeiter Zeitung Nr. 42 v. 17.10.1914, Feldpostbrief v. Oktober 1914/Westfront.

²² Vgl. K. Lewin: Kriegslandschaft, in: Zeitschrift für angewandte Psychologie 12 (1917) S. 440–447. Vgl. auch Hüppauf 1991.

²³ Geyer S. 100.

²⁴ Vgl. M. Hobohm: Soziale Heeresmißstände als Teilursache des deutschen Zusammenbruchs von 1918, in: Das Werk des Untersuchungsausschusses 1919–1930, hrsg. im Auftrage des Reichstages. 4. Reihe: Die Ursachen des deutschen Zusammenbruchs 1918. 2. Abt.: Der Innere Zusammenbruch, Bd. 11,1, Berlin 1929.

Die Kampfmotivation reduzierte sich auf die mehr oder weniger vorhandene »unerschütterliche Ruhe und Überlegungskraft, ja Starrköpfigkeit bis zur Abgebrühtheit und völligen Empfindungslosigkeit«, kurz »eiserne Nerven oder wie der Laienmund sagt: »am besten gar keine«²⁵.

Wenn die individuelle Motivation, die sich dem einzelnen Soldaten, sofern er die ersten Kampfhandlungen unverwundet überstand, als eine Vielzahl erlernter Überlebensstrategien darstellte, in Krisen geriet – quasi die »Nerven rissen« –, so manifestierten sich diese, »dem Selbsterhaltungstrieb entstammenden Vorstellungskomplexe mit der Dauer des Krieges und der Verstärkung der Anstrengungen in zunehmenden Maße in einer Häufung der Subordinationsvergehen, der Fahnenflucht, des Überlaufens, der Selbstbeschädigungen«²⁶. Sie mündeten schließlich in Deutschland in die kollektive Krise des »verdeckten«, das heißt in seinen Verweigerungsmitteln eben unterhalb der offenen Meuterei verbleibenden »Militärstreiks«, der die Revolution vorbereitete.²⁷ Damit schien, nachdem bereits der kollektive Bezug der Kampfmotivation unter den Kriegsbedingungen obsolet geworden war, auch der individuelle nur noch Fragment.

Es wäre allerdings ein Irrtum zu vermuten, daß die individuelle, unter anderem auch psychisch begründete Verweigerung als Überlebenshoffnung erst gegen Ende des Krieges wirksam wurde.

Was mit den ersten, kurzzeitigen Verbrüderungen deutscher und englischer Soldaten zu Weihnachten 1914 begann, setzte sich in den folgenden Jahren in vielfältigen Formen fort. Dazu zählten unter anderem vereinbarte Waffenruhen zwischen den verfeindeten Soldaten. Sie konnten mit Vorkommnissen verbunden sein, wie sie der Gefreite Adolf Benedict aus Nürnberg von der Westfront berichtete.

Am 16. Juni 1915 schrieb er seinen Eltern: »Wir liegen den Franzosen ziemlich nahe gegenüber und es soll oft vorkommen, daß wir den Franzosen Bonbons hinüberreichen und hierfür Schokolade erhalten. Auch werfen die Franzosen Zettelchen herüber wo sie uns anzeigen, daß von Ihrer Seite ein Sturmangriff bevorsteht und uns bitten stärker Feuer zu eröffnen, damit der Ansturm unterbleibt.« Und einen Tag später ergänzte er: »Heute warfen uns die Franzosen einen Zettel herüber auf dem folgende Worte standen: Nix schießen alte Mannschaft . . . Tatsächlich wurde in dieser Nacht kein einziger Schuß abgefeuert, außer Artilleriegeschosse.«²⁸

²⁵ Plaut (wie Anm. 14) S. 43f.

²⁶ Bonhoeffer (wie Anm. 9) S. 28.

²⁷ Siehe Deist.

Blieben solche Abmachungen über einen zeitweiligen Waffenstillstand oft unentdeckt, wenn nicht von den direkten Vorgesetzten sogar geduldet, fand die Verweigerung im »verdeckten Militärstreik« – also dem eigenmächtigen Entfernen von der Front beziehungsweise der eigenmächtigen Verzögerung auf dem Weg dorthin oder der freiwilligen Gefangennahme und dem Überlaufen²⁹ – nur ihren gesellschaftlich schließlich kriegsentscheidend wirksamsten Ausdruck. Die »ungeheure Umstellung des Seeleninhalts und die alltägliche Gewöhnung an Lebensgefährdung« hatte von Kriegsbeginn an eine »psychische Infektion« zur Folge,³⁰ die die Kampfmotivation bedrohte und in Gestalt der »Kriegszitterer« zum sichtbarsten Inbegriff des Schockerlebnisses Krieg wurde. Diese Entwicklung begann in der für den kriegsbereiten Staat instabilen Situation höchster, »innere[r] Gesellschaftsabhängigkeit«³¹: der Mobilmachungsphase.

3. *Psychische Mobilisierung*

Die Mobilisierung zu Anfang des Ersten Weltkriegs umschloß die ganze Gesellschaft; ein Prozeß, der sich unter den Bedingungen des gemeinhin unerwartet langen Krieges immer stärker organisatorisch und institutionell verfestigte. Doch spiegelte sich darin nicht bloß, wie es Ende 1914 triumphierend hieß, »eine der größten politischen und volkswirtschaftlichen Maßnahmen der letzten hundert Jahre«³². Die

²⁸ Bundesarchiv/Militärarchiv Freiburg, MSg 2/3461, Feldpostbriefe des Gefreiten Benedict/Westfront, Briefe v. 16./17.6.1915.

²⁹ Siehe Deist S. 156. Zwischen August und November 1918 haben sich vermutlich nahezu eine Million Soldaten in Deutschland vor dem oder während eines Fronteinsatzes »verdrückt«.

³⁰ W. Hellpach: Die Kriegsneurasthenie, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 45 (1919) S. 177–229, hier S. 224; H. Resch: Geisteskrankheiten und Krieg, in: Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und Psychisch-forensische Medizin 72 (1916) S. 121–131, hier S. 123.

³¹ Die Formulierung stammt von dem Soziologen Hans Joas. Sie bezieht sich auf den hellsichtigen Aufsatz Emil Lederers (»Zur Soziologie des Weltkriegs«, 1915), der die wichtige Frage reflektiert, »wie es möglich ist, daß die innere Gesellschaftsabhängigkeit des Staates steigt« – die nicht zuletzt aus dem Angewiesensein auf die Mobilisierung des Volkes resultierte – »und gleichzeitig dieser scheinbar schwächer werdende Staat nach außen verstärkt als Machtstaat auftritt« (Joas S. 195f.).

³² M. Erzberger: Die Mobilmachung, Stuttgart/Berlin 1914, S. 5.

sich anbahnende Totalisierung des Krieges erforderte darüber hinaus den breit angelegten »Seelenfang«³³. Denn unabhängig von aller in Schule und Militärdienst, in Sparten der Jugendliteratur, der Militaria und der von Veteranen verfaßten Erinnerungsliteratur, in nationalen Verbänden und Kriegervereinen offen und verdeckt betriebenen Sozialisierung für den Krieg, ungeachtet auch einer durch die Jahre des Vorkriegs hindurch forcierten Kultivierung des Bedrohungsbewußtseins, kurz über die langfristige Modellierung einer Kriegsmentalität hinaus,³⁴ stellte sich für den kurzfristigen Übergang vom kalten zum heißen Krieg nicht allein in Deutschland und dort nicht einzig für den Reichskanzler Bethmann-Hollweg die Frage neu, wie es um die Ernsthaftigkeit »des patriotischen Empfindens« stand.³⁵

Zwar war das Feld kriegerisch-mentaler Infrastruktur gut bestellt. Aber hatte sein Ertrag – Vaterlandsliebe, Bedrohungsgefühle, Feindbilder – in der Konfrontation mit der nun eingeforderten Bereitschaft, zu töten und vor allem zu sterben, Bestand? War – um eine auf die mechanistische Metapher von Reiz und Reaktion gemünzte, bissige Bemerkung Kenneth Burkes aufzunehmen – wirklich Kriegslust herausgekommen, nachdem weitgehend menschliche, verharmlosende Bilder des Krieges hineingesteckt worden waren?³⁶ Die ersten Prokriegsversammlungen knapp einen Monat nach der Ermordung des erzherzoglichen Paares in Sarajewo schienen zu bestätigen, daß die »Ergänzung der individuellen durch eine Kollektivseele« gelungen war.³⁷ Freilich wurden diese ersten, von den »besten und besseren Gesellschaftsklassen« initiierten Demonstrationen wenig später durch die machtvollen Antikriegskundgebungen der SPD mit nahezu 750000 Teilnehmern konterkariert.³⁸ Wichtiger aber noch als die Stärke oder Schwäche solcher und folgender Demonstrationen waren die darin sich zeigenden Emotionen, die durch einen Großteil der bürgerlichen Presse – nur einige sozialdemokratische Blätter machten hier eine Ausnahme –

³³ W. Bauer: Der Krieg und die öffentliche Meinung, Tübingen 1915, S. 6.

³⁴ Vgl. Dülffer u. Holl.

³⁵ Vgl. Mai S. 29.

³⁶ Burke S. 77.

³⁷ R. Sommer: Krieg und Seelenleben, Leipzig 1916, S. 9.

³⁸ Vgl. dazu jetzt: Kruse. Insgesamt, so hält Kruse fest, entsprachen »aller Wahrscheinlichkeit nach die Reaktionen auf den Kriegsbeginn . . . keineswegs dem von den Medien entworfenen Bild allgemeiner nationalistischer Kriegsbegeisterung« (S. 78). Vgl. auch Ullrich.

durch ständig neue, bisweilen einander widersprechende Extrablätter und eine Vielzahl von Gerüchten angeheizt wurden, die wie »Bakterienbrut auf Nährgelatine« zunahmen.³⁹

Die durch das »nervöse Zeitalter« forcierte, an der Nervosität als Inbegriff eines Bruchs traditioneller Erfahrungen geschärfte Psychologisierung der Wahrnehmung ließ den »Krieg als ein Massensexperiment über die Auslösung von Affekten« erscheinen.⁴⁰ »Affekte«, die letztlich der individuellen Bereitschaft zum Töten und Sterben vorausgingen. Nach allem, was wir bisher wissen, ist dieses »Experiment« bei Beginn des Weltkrieges nicht so reibungslos verlaufen, wie die rein organisatorisch und technisch zu bewerkstellende militärische Mobilisierung der Armeen seit dem 1. August 1914. Diese Diskrepanz zwischen der psychischen Mobilisierung und der davon unabhängig sich entfaltenden Kriegsmaschine wird nicht allein den psychosozialen Verlauf des Krieges prägen, soweit er sich in den psychischen Zusammenbrüchen seiner Opfer manifestiert und in den weit in den Nachkrieg reichenden Auseinandersetzungen mit deren Rentenansprüchen institutionalisiert; in ihr liegt auch der Keim für das, was eingangs der individuelle Bezug das »innere Feindbild« genannt wurde. Was war geschehen?

4. *Opferbereitschaft*

Folgende Momente fallen bei Durchsicht der Quellen – das sind im wesentlichen nach wie vor im Umfeld der Nervositätsdiskussion entstandene Schriften zur Psychologie beziehungsweise zur psychiatrischen Auswirkung des Krieges – ins Gewicht. Feststellbar ist die immer wiederkehrende Erkenntnis der Beobachter, welche große Anforderungen an die »Affekttoleranz« der Bevölkerung mit Beginn der Mobilisierung gestellt wurden. Zum nicht geringen Teil bezog sich dies auf deren Sterbensbereitschaft:

Eine langdauernde Friedenszeit, der durch reichliche Mittel ermöglichte Ausbau sozialer, hygienischer und humanitärer Friedenswerke hatte zu einer weitgehenden Schonung und einer außergewöhnlich hohen Bewertung des menschlichen Einzellebens, zu einer gesteigerten Empfindsamkeit gegen

³⁹ O. Binswanger: *Die seelischen Wirkungen des Krieges*, Stuttgart 1914, S. 28.

⁴⁰ Sommer (wie Anm. 37) S. 13.

gewaltsame Todesarten geführt. Lebensverlängerung und natürliches Lebensende nach einem langen, möglichst sorgenlosen Leben war hygienisches und humanitäres Ziel. Abweichungen davon wurden sehr stark empfunden.⁴¹

Die größte denkbare »Abweichung« war natürlich der drohende Krieg. Und es ist kein Zufall, daß in der kurzfristigen Rückschau manchem der Vergleich zwischen Krieg und Gefängnisstrafe in den Sinn kam. Gemeinsam wäre beiden die »schwere und plötzliche Aenderung der gesamten Lebenslage und die plötzliche und totale Unterdrückung der Selbstbestimmung gegenüber dem freien Schalten« im zivilen Leben, »endlich die Gemütslage der unbestimmten Erwartung oder der Besorgnis und Angst usw.«⁴².

»Anspannung« und »Entspannung« sind wohl die Charakteristika, die ab Juli 1914 bis zum ersten Mobilmachungstag am 1. August und darüber hinaus bis zum Oktober 1914 – also etwa bis zur Erstarrung der Front im Westen – zur Beschreibung des seelischen Zustands der Menschen am häufigsten von Zeugen der Geschehnisse genannt wurden. Es waren dies die Stichworte für den »psychologischen Aufbau des Krieges«⁴³. Er wurde von Theologen, Soziologen und Medizinern aller Fachrichtungen wahrgenommen und beschrieben. Vor allem aber taten sich Psychologen, in der Psychiatrie tätige Ärzte und psychologisch interessierte Pädagogen dabei hervor. Ihnen fiel es angesichts der allgemein auffallenden emotionalen Irritationen zu Kriegsbeginn leichter, »ins Seelenleben unserer Mitmenschen zu blicken«⁴⁴. Vor dem Hintergrund einer weitgespannten Kulturkritik der Vorkriegsjahre an der »fast revolutionären Umwälzung unserer Lebensbedingungen und Lebensverhältnisse«, die »Ursachen für die steigende Nervosität unserer

⁴¹ Bonhoeffer (wie Anm. 9) S. 5. Vgl. auch die Ausführungen Max Webers über die Todesbereitschaft des »Kulturmenschen«, in: *Wissenschaft als Beruf*. Vortrag, gehalten vor Studenten der Münchener Universität, Winter 1918. Abgedruckt in: K. Rossmann: *Deutsche Geschichtsphilosophie. Ausgewählte Texte von Lessing bis Jaspers*, München 1969, S. 357–381, hier S. 362f.

⁴² M. Löwy: *Neurologische und psychiatrische Mitteilungen aus dem Kriege*, in: *Zeitschrift für Neurologie und Psychiatrie* 37 (1915) S. 380–388, hier S. 381. Vielleicht wird erst vor diesem Hintergrund ganz deutlich, warum sich das Bild offenbar allgemeiner Kriegsbegeisterung so nachdrücklich im kollektiven Gedächtnis verankern konnte, schien es doch zu belegen, daß die »Abweichung« akzeptiert wurde.

⁴³ M. Dessoir: *Kriegspsychologische Betrachtungen*, Leipzig 1916, S. 6.

⁴⁴ K. W. Dix: *Psychologische Beobachtungen über die Eindrücke des Krieges auf einzelne wie auf die Masse* (= Beihefte zur *Zeitschrift für Kinderforschung*, H. 127), Langensalza 1915, S. 6.

Zeit« bereit stellte, diagnostizierten sie in einer Vielzahl von Artikeln und Broschüren die zu beobachtende Unruhe der Bevölkerung bei Kriegsbeginn als »Erregung« und »Spannung« darüber, ob und wie »der im Frieden geborene Deutsche durch die Jahre des Krieges hindurchgehen werde.« Dem folgte in der Wahrnehmung dieser Intellektuellen, nach ersten, publizistisch aufgebauchten Siegen, die »Entspannung«, verbunden mit »lustbetonten Lösungsgefühlen«⁴⁵. Damit wurde die Befreiung vom tradierten Zivilisationskorsett begrüßt, näherte sich doch »die durch den Krieg erregte seelische Haltung in vielen Punkten der Haltung niederer Kulturen: sie ist urzeitlichen Charakters«⁴⁶. Während sich Freud mit diesem wiedererweckten »Urmenschen in uns« unter dem Aspekt der Todesverdrängung auseinandersetzte, standen ansonsten »Todesverachtung, Opferbereitschaft und Kameradschaftlichkeit« als vermeintliches Ergebnis »primitiver Seelenzustände« im gefeierten Mittelpunkt, und sei es, weil sie Schutz boten, »Schutz vor haltlosem Versinken in ein Meer von Jammer . . .«⁴⁷.

Zum zentralen Begriff wird in diesem Kontext die »Suggestion«⁴⁸. Dieser, vom Pariser Hysterieforscher Charcot in die Diskussion um die Entstehung der traumatischen Neurose beziehungsweise der Hysterie eingeführte Terminus, betraf ursprünglich eine krankmachende Idee oder Vorstellung, die der Patient selbst nach einem organisch folgenlosen Schock oder Schreck »entwickelte«. Unter Ausschaltung der Bewußtseinskontrolle gelangte sie ins Unterbewußtsein und setzte sich dort als fixe Idee fest.⁴⁹ Dieser angenommene Krankheitsverlauf ließ nur noch die Option einer gleichsam antisuggestiven Therapie unter Hypnose zu; ein Verfahren, das sich um so mehr anbot, als die krank-

⁴⁵ Vgl. Dessoir (wie Anm. 43); Binswanger (wie Anm. 39) S. 8.

⁴⁶ Lamprecht (wie Anm. 7) S. 214.

⁴⁷ Neue Preußische Zeitung (Kreuz-Zeitung) Nr. 368/Abendausgabe v. 7.8.1914: A. Teutenberg, Gedanken eines Ausziehenden. Vgl. S. Freud: Zeitgemäßes über Krieg und Tod (1915), in: ders.: Studienausgabe, Bd. 9, hrsg. v. A. Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M. 1982, S. 33–60, hier S. 59.

⁴⁸ »Die Suggestion ist die – freiwillige oder unfreiwillige – Überlassung eines Teils unseres Willensbereiches an den Willen eines anderen . . . Jeder Suggestionvorgang ist eine Bewußtseinsausschaltung.« So, im Rückblick auf den August 1914: B. Willner: Betrachtungen über das Wesen und die Entstehung der funktionellen Neurose, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 42 (1918) S. 140–168, hier S. 150. Das wurde im gleichen Kontext auch poetisch-brutaler die »erhabene Ausschaltung des Grosshims« genannt (W. Fuchs: Kriegspsychologisches, in: Münchener Medizinische Wochenschrift v. 18.4.1916, S. 565f., hier S. 565).

⁴⁹ Fischer-Homberger S. 53; vgl. auch S. 109ff.

machende Selbstsuggestion des Patienten ebenfalls unter Hypnose, nämlich im Schockzustand erfolgt war.

Naheliegender, wenngleich wohl zu naheliegender wäre es sicherlich, der Bevölkerung vor diesem Hintergrund einen durch die akute Gefährdung des Lebens ausgelösten kollektiven Schock zu attestieren, in dessen Therapie es zwischen dem 28. Juni und 1. August 1914 gelungen war, die »fixe Idee« der persönlichen Lebensgefährdung nicht zuletzt durch die suggestive Macht der Presse⁵⁰ in die »überwertige Idee« eines »Gefühls der Lebensbedrohtheit der Nation« zu kanalisieren.⁵¹ Dabei konnte auf bereits vor dem Kriege forcierte Bedrohungsszenarien wie die diplomatisch freilich selbst verschuldete, »schleichende Einkreisung« und die dadurch ausgelöste Furcht vor der politischen und wirtschaftlichen Isolierung Deutschlands aufgebaut werden.

Festzuhalten bleibt dennoch, daß die suggestive Macht der Worte schon bald nicht mehr diesen kollektiven Bezug der Kampfmotivationen herzustellen vermochte, und von hier ein direkter Weg zur brutalen »Suggestivmethode« des Elektroschocks gegen sterbens- und tödungsunwillige Soldaten führte.⁵²

Für unseren Zusammenhang bleibt wichtig, daß es überhaupt der Suggestion, ob nun unter gleichsam gesamtgesellschaftlicher Hypnose oder nicht, bedurfte beziehungsweise gerade dieser Begriff zur Beschreibung jener Seelenzustände herangezogen wurde, in denen sich »nationale Opferbereitschaft« auf den Straßen und Plätzen zu zeigen schien. Denn gerade dies, »gerade die Bedeutung, welche der Suggestion, besonders, wenn es sich um gewaltige Menschenglieder handelt, zukommt, macht die Ausschaltung aller Schädlinge notwendig«⁵³. Wer waren diese »Schädlinge«, die die suggerierte Einheit des Empfindens bedrohten?

⁵⁰ »Der Kampf mit Worten ist es, der den Kampf der Geschütze vorbereitet hat . . . Nie hatte die Gewalt der Suggestion größere Triumphe zu verzeichnen als in unseren Tagen« (Cincinnatus [Pseudonym für: Josef Lettenbauer]: Der Krieg der Worte, Stuttgart 1916, S. 8f.).

⁵¹ Vgl. Bonhoeffer (wie Anm. 9) S. 9.

⁵² Fischer-Homberger S. 150. Vgl. Ulrich 1992.

⁵³ Prof. Friedländer: Nerven- und Geisteskrankheiten im Felde und im Lazarett, Wiesbaden 1914, S. 25.

5. *Mobilmachungspsychosen*

Anthony F. C. Wallace hat in seiner Analyse psychologischer Bedingungen für den Mobilmachungsprozeß darauf hingewiesen, daß die »Intensität der aktivierten Emotion nie so groß werden (darf), daß die zu mobilisierende Person völlig von ihr beherrscht wird.«⁵⁴, also quasi der Suggestion erliegt. Eben dies aber geschah zu Beginn des Ersten Weltkriegs in zweierlei, so nicht erwarteter Weise. Zwar sollten »Wahrnehmung und Erinnerung in den Dienst der überwertigen Idee«⁵⁵ treten, das heißt, die Opferbereitschaft vor allem durch das äußere Feindbild rationalisiert werden. Allein, gerade in den ersten Mobilmachungstagen empfand offensichtlich ein Teil der Zivilbevölkerung dieses bloß imaginierte Feindbild als wenig geeignet, die Suggestion in die Tat umzusetzen. Was folgte, ist unter anderem als »Spionitis« oder »Spionagefanatismus« in die zeitgenössischen Artikel und Betrachtungen eingegangen. Diese nahm zum Teil »groteske Formen an, Wahrnehmungs- und Erinnerungstäuschungen folgten der Einzelsuggestion mit drolliger Geschwindigkeit, Thermosflaschen wurden zu Bomben; auf der Tübinger Neckarbrücke traf ich einen Kreis gelehrter Herren und Damen, die Planeten und Fixsterne des Himmels als feindliche Flieger beobachteten«⁵⁶. Zum Teil wuchs es sich zur Verdächtigung und realen Bedrohung von auch nur entfernt fremd aussehenden oder sonst auffälligen Menschen aus. Bereits kurz nach solchen Ereignissen wurde diese »Volkskrankheit«, die erst durch »behördliche Mahnungen und Verbote«⁵⁷ beendet werden konnte, literarisch verarbeitet. Alfred Lemm schilderte 1915 in einer kurzen Erzählung das Schicksal eines jungen Mannes, dessen »sonderbare Brille«, deren Gläser »wie böse grüne Blasen« über einer »begeisterten« Menschenansammlung »schwammen«, Anlaß zu Befremden und Argwohn gab: Er wird schließlich gelyncht, »zerknäult, zerquetscht, zerrührt, zerstreut. In wenigen Minuten war nichts mehr von ihm zu sehen.«⁵⁸

Weitaus besorgniserregender für den kriegführenden Staat waren jedoch jene Verhaltensweisen, an denen abgelesen werden konnte, daß

⁵⁴ Wallace S. 211.

⁵⁵ Bonhoeffer (wie Anm. 9) S. 9.

⁵⁶ R. Gaupp: Wahn und Irrtum im Leben der Völker, Tübingen 1916, S. 20.

⁵⁷ Binswanger (wie Anm. 39) S. 28.

⁵⁸ A. Lemm: Der Herr mit der gelben Brille, in: ders.: Mord, Bd. II: Versuche, München 1918, S. 9–18, hier S. 11. 18.

aus der propagierten Bereitschaft zum Sterben und Töten und der individuell zu leistenden einer direkten Teilnahme keineswegs eine homogene Reaktion resultierte. Daß der Krieg »das Beste gegen die Nervosität ist«, nach dem Motto: »wenn es ernst wird, hört die Empfindsamkeit auf«⁵⁹, erwies sich als Trugschluß. Es fing nun erst richtig an.

Am weitesten in der Beurteilung der eigentlich »beherrschenden Stimmungen der Mobilmachungstage«, nämlich »Sorge, Furcht und Angst«, ging der Medizinalrat Walter Fuchs, der dafür den Begriff der »Mobilmachungspsychosen«⁶⁰ einführte. Dahinter verbargen sich unzählige Einzelschicksale in der Zivilbevölkerung und in Teilen der Rekrutierten und Freiwilligen, deren »Feuertaufe« noch ausstand. Ihr als atypisch definiertes Verhalten schien einer »habituellen Erlebnisunfähigkeit« zu entspringen, sie selbst wurden als »psychisch Wurmstichige« stigmatisiert und für »per defektum vaterlandslos« erklärt, weil hier »keine Spur eines durch Intellekt und Gemüt erfaßten und getragenen Patriotismus«⁶¹ sich zeigte.

Als relativ harmlos mochte noch der »Fall« einer jungen Frau gelten, die, »melancholisch verstimmt, lebensmüde geworden«, weil der von ihr erwartete Tod »so vieler Soldaten ihr jede Aussicht auf Verheiratung nehme«⁶². Bedrohlicher erschien, wenn die Trennung vom Ehemann zum öffentlichen Suizid führte und dadurch die Kampfmotivation der Umstehenden Einbußen erlitt. So muß im August 1914 ein eingezogener Schuhmacher erleben, wie sich die »Frau eines eingerückten Reservisten . . . nachdem sie von ihrem Manne sich verabschiedet hatte, unter die Räder des davonfahrenden Zuges warf«. In der Folge machen ihn Seh- und Sprachstörungen nur noch »etappendienstfähig«⁶³. Gänzlich demotivierend und disziplingefährdend wirkte natürlich die »zwangsmäßig auftretende Gegenvorstellung« eines sechs- und zwanzigjährigen Unteroffiziers – »schon in Friedenszeiten sehr ner-

⁵⁹ O. Domblüth: *Gesunde Nerven*, Leipzig 1916, S. 138.

⁶⁰ W. Fuchs: *Mobilmachungspsychosen*, in: *Aerztliche Sachverständigen-Zeitung* 3 v. 1.2.1915, S. 25–29, hier S. 26.

⁶¹ Ebd.; K. Alt: *Im deutschen Heer während des Krieges aufgetretene psychische Störungen und ihre Behandlung*, in: *Zeitschrift für ärztliche Fortbildung* 1915, S. 331–335, hier S. 334; O. Juliusburger: *Zur Kenntnis der Kriegsneurosen*, in: *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* 38 (1915) S. 305–318, hier S. 316.

⁶² A. Alzheimer: *Der Krieg und die Nerven*, Breslau 1915, S. 5.

⁶³ E. Redlich: *Über Encephalitis pontis et cerebelli*, in: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 37 (1917) S. 1–36, hier S. 23.

vös« –, der seine »Mannschaften zur Zeit nicht auf die Feinde schießen lassen wollte«, weil »die feindlichen Männer Frauen und Kinder haben.«⁶⁴ Und mit solchen und ähnlichen Reaktionen blieben die auf Waffenwirkungen beruhenden noch gänzlich unberücksichtigt. Dagegen, gegen den »Trieb nach Leben, der Furcht vor dem Tode« halfen schließlich auch keine Militärärzte, die sich in vordersten Stellungen oder kurz dahinter als »moralische Hoffmannstropfen«⁶⁵ versuchten.

6. Zusammenfassung

In der Mobilmachungsphase des Ersten Weltkriegs beginnt in Deutschland, was sich während des Krieges dann vor allem in der Konfrontation mit den »Nervenzusammenbrüchen« nach Trommelfeuern und Verschüttungen bedeutend verschärfte: die Definition und Stigmatisierung eines »inneren Feindes«, der nicht bereit war, »die höchste Leistung aufopfernder sozialer Liebe, den Tod für das Vaterland«⁶⁶ zu geben. Die eigentliche Evidenz psychischer Zusammenbrüche und Verweigerungen jedoch fand langfristig kaum Eingang in das kollektive Gedächtnis der Nation, oder eben nur insoweit, als sie der Instrumentalisierung des »inneren Feindes« diene. Die Ursachen dafür sind vielfältig. Sicherlich aber spielte die »Dolchstoßlegende« – quasi als Ergänzung zur Macht der Suggestion bei Kriegsbeginn, die jeden der psychischen Störung verdächtig machte, der den Ansprüchen des Staates an Fühlen und Handeln nicht genüge – eine wichtige Rolle. Sie gab mehr oder weniger erfolgreich den unter anderem auch psychischen Kollaps der »inneren Front« in der Heimat als kriegsentscheidend vor.⁶⁷ Darüber hinaus suggerierte der bereits während des Weltkriegs sich durchsetzende und künftig ganz auf ihn bezogen blei-

⁶⁴ Dr. Steiner: Neurologie und Psychiatrie im Kriegslazarett, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 30 (1915) S. 305–318, hier S. 316.

⁶⁵ Juliusburger (wie Anm. 61) S. 308; M. Rohde: Neurologische Betrachtungen eines Truppenarztes im Felde, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 29 (1915) S. 379–415, hier S. 406.

⁶⁶ A. Hoppe: Militärischer Ungehorsam aus religiöser Überzeugung, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 45 (1919) S. 393–412, hier S. 409.

⁶⁷ Vgl. z. B. E. Kahr: Psychopathen als revolutionäre Führer, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 52 (1919) S. 90–106.

bende Begriff »Kriegserlebnis« Einheit dort, wo Zerrissenheit und Vereinzelung vorherrschten. Die Erfahrungen jener Generationen, die – in der Erziehungs- und Vorstellungswelt kurzer, siegreicher Kriege sozialisiert – mit den Strategien, Waffen und der alle psychischen und physischen Kräfte aufbrauchenden Dauer des Ersten Weltkriegs konfrontiert worden waren, verloren sich im Nebel des Mythos vom Soldaten als »Überwinder des Grauens und der Furcht«⁶⁸.

Seinen realen Kern hatte dieser Mythos in einer seit etwa Mitte des Krieges sich anbahnenden neuen Kampftechnik, besonders an der Westfront. Speziell ausgebildete, in ihren Entscheidungen auf dem Gefechtsfeld selbständige und zumeist kleine Infanterieeinheiten waren gebildet worden, um die erstarrten Fronten in Bewegung zu bringen und um bei gegnerischen Angriffen durch ein »dünnes Spinnwebennetz von Kämpfern«, wie es Ludwig Beck genannt hat, standzuhalten.⁶⁹ Diese individualisierte Kampftechnik erforderte eine entsprechend hohe individuelle Kampfmotivation. Die »Kampffreudigen«, charakterisiert durch »Kaltblütigkeit, Angriffsgeist und Ausdauer«, ließen sich nicht »niederdrücken und verwirren von den rohen Gewalttätigkeiten«⁷⁰. Jene aber, die sich den psycho-physischen Belastungen des modernen Krieges nicht gewachsen zeigten, wurden im gleichen Zeitraum mit den traditionell im nationalen Arsenal der »Sündenböcke« vorhandenen »inneren Feinden« identifiziert: es schienen mithin politische »Hetzer« oder »Polen und Juden leichter zu erkranken«⁷¹. Und womöglich ist es unter anderem auch diese denunziatorische Zuordnung sowie der dann vor allem im nationalen Kriegsroman und in den antidemokratischen Zirkeln und Verbänden der zwanziger Jahre gefeierte, die Niederlage negierende symbolisch überhöhte Sieg über die Angst als »inneren Feind«, der wenig später dessen phylogenetische Stigmatisierung und Vernichtung ermöglichte.

⁶⁸ E. Limpach: Die Front im Spiegel der Seele, München 21930, S. 87.

⁶⁹ Deist S. 159.

⁷⁰ F. Schmid: Über die Psyche des Infanteristen im Kampfe, Diss. Greifswald 1919, S. 50. 66.

⁷¹ R. Gaupp: Die Nervenkranken des Krieges, ihre Beurteilung und Behandlung (Vortrag), Stuttgart 1917, S. 8.

Literatur

- Adams, M. C. C. 1990: *The Great Adventure. Male Desire and the Coming of World War I*, Bloomington: Indiana University Press.
- Alain [E. A. Chartier] 1983: *Mars oder die Psychologie des Krieges*, Düsseldorf.
- Burke, K. 1967: *Krieg, Reaktion, Widerspruch*, in: ders.: *Die Rhetorik in Hitlers »Mein Kampf« und andere Essays zur Strategie der Überredung*, Frankfurt a. M., S. 68–92.
- Deist, W. 1992: *Verdeckter Militärstreik im Kriegsjahr 1918?* in: *Der Krieg des kleinen Mannes. Eine Militärgeschichte von unten*, hrsg. v. W. Wette, München, S. 146–167.
- Dülffer, J. und Holl, K. (Hrsg.) 1986: *Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, Göttingen.
- Fischer-Homberger, E. 1975: *Die traumatische Neurose. Vom somatischen zum sozialen Leiden*, Bern: Francke.
- Geyer, M. 1984: *Deutsche Rüstungspolitik 1860–1980*, Frankfurt a. M.
- Hüppauf, B. 1985: *Über den Kampfgeist. Ein Kapitel aus der Vor- und Nachbereitung des Ersten Weltkriegs*, in: *Der Feind den wir brauchen oder: Muß Krieg sein?* hrsg. v. A.-A. Guha u. S. Papcke, Königstein/Ts., S. 71–98.
- 1991: *Räume der Destruktion und Konstruktion von Raum. Landschaft, Sehen, Raum und der Erste Weltkrieg*, in: *Krieg und Literatur/War and Literature* 3, H. 5/6, S. 105–123.
- Joas, H. 1989: *Die Klassiker der Soziologie und der erste Weltkrieg*, in: *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften*, hrsg. v. dems. u. H. Steiner, Frankfurt a. M., S. 179–210.
- Kruse, W. 1991: *Die Kriegsbegeisterung im Deutschen Reich zu Beginn des Ersten Weltkrieges. Entstehungszusammenhänge, Grenzen und ideologische Strukturen*, in: *Kriegsbegeisterung und mentale Kriegsvorbereitung. Interdisziplinäre Studien*, hrsg. v. M. van der Linden u. G. Mergner, Berlin, S. 73–87.

- Latzel, K. 1988: Vom Sterben im Krieg. Wandlungen in der Einstellung zum Soldatentod vom Siebenjährigen Krieg bis zum II. Weltkrieg, Warendorf.
- Mai, G. 1987: Das Ende des Kaiserreichs. Politik und Kriegführung im Ersten Weltkrieg, München.
- McNeill, W. 1984: Krieg und Macht. Militär, Wirtschaft und Gesellschaft vom Altertum bis heute, München.
- Radkau, J. 1989: Technik in Deutschland. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M.
- Schulte, B. F. 1977: Die deutsche Armee 1900–1914. Zwischen Beharren und Verändern, Düsseldorf.
- Steiner, A. 1964: Das nervöse Zeitalter. Der Begriff Nervosität bei Laien und Ärzten in Deutschland und Österreich um 1900 (= Zürcher medizinisch-geschichtliche Abh., N. R. 21), Zürich: Juris.
- Ullrich, V. 1992: Kriegsalltag der deutschen Arbeiterschaft 1914–1918, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 4, S. 220–230.
- Ulrich, B. 1989: Kriegsfreiwillige. Motivationen – Erfahrungen – Wirkungen, in: August 1914. Ein Volk zieht in den Krieg, hrsg. von der Berliner Geschichtswerkstatt, Berlin, S. 232–241.
- 1992: Nerven und Krieg. Skizzierung einer Beziehung, in: Geschichte und Psychologie: Annäherungsversuche, hrsg. v. B. Loewenstein, Pfaffenweiler, S. 163–192.
- Wallace, A. F. C. 1971: Die psychologische Vorbereitung auf den Krieg, in: Der Krieg. Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konflikts, hrsg. v. M. Friedl, M. Harris u. R. Murphy, Stuttgart, S. 207–219.

KRIEGSVERRARBEITUNG UND REALITÄTSFLUCHT
IN DEUTSCHLAND
IM ZEITALTER DER WELTKRIEGE

GOTTFRIED NIEDHART

»Hier machen die Leute in den Geschäften sogar ihre Scherze über den geringen Wert der Mark seit dem ›letzten Krieg‹, wie sie ihn nennen; sie scheinen in Kriegen zu denken.« So schrieb die englische Schriftstellerin Vita Sackville-West, die sich ansonsten wenig für Politik interessierte, im Oktober 1921 von einem Aufenthalt in München nach Hause.¹ Sie traf damit ganz intuitiv einen Punkt, der für die Deutschen nach der Kriegsniederlage im Zentrum ihrer politischen Gefühlswelt stand. Die hohen Erwartungen, die alle Bevölkerungsschichten bei Kriegsbeginn in der einen oder anderen Form an den Ausgang des Krieges hatten, waren tief enttäuscht. Doch es konnte keine Rede davon sein, daß die große Mehrheit der Bevölkerung Krieg als Mittel der Politik in der Zwischenkriegszeit nun grundsätzlich abgelehnt hätte. 1939 gab es zwar keine Kriegsbegeisterung in Deutschland wie 1914, aber es gab zumindest schweigende Befehlserfüllung. Auch die im Ersten Weltkrieg entwickelten Einstellungsmuster wirkten nach, wie sich an einer Formulierung Ernst Jüngers, des Autors der ›Stahlgewitter‹, von Ende August 1939 ablesen läßt: »Fortgang der Mobilisation in allen Ländern. Noch wäre Zeit für den Deus ex machina. Was könnte er aber bringen? Doch höchstens Aufschub. Das Strittige ist so gehäuft, daß nur das Feuer es aufarbeiten kann.«²

Überblickt man die Geschichte von militärischer Gewalt und Krieg in diesem zu Ende gehenden Jahrtausend, so muß es erstaunen, daß ungeheure Verluste durch Krieg und der massenhafte Kriegstod nicht zu größeren Anstrengungen geführt haben, den Prozeß der Zivilisation mit seiner Reduzierung physischer Gewalt entschiedener voranzutreiben. Gewiß: Der neuzeitliche Mensch hat versucht, die Anwendung von Gewalt und das Führen von Kriegen unter Kontrolle zu bringen.

¹ V. Glendinning: Vita Sackville-West. Eine Biographie, Frankfurt a. M. 1990, S. 172.

² E. Jünger: Gärten und Straßen, Tübingen 1950, S. 57. Jüngers kriegsverherrlichende Darstellung »In Stahlgewittern« war 1920 erschienen.

Der moderne Staat erhielt das Gewaltmonopol und trat damit als Garant des inneren Friedens auf. Das Führen von Kriegen unterlag gewissen Regeln, seit es im Rahmen des neuzeitlichen Völkerrechts zu einer »Hegung« des Krieges kam. Aber der Staat als legitimer Organisator militärischer Gewaltmittel setzte diese Mittel immer wieder und in autonomer Entscheidungsfreiheit ein, obwohl sie keine Probleme dauerhaft lösten und obwohl auch die Herrschenden, die für die Kriegsentscheidungen verantwortlich waren, materielle Verluste, körperliche Verletzungen und Tod erlitten. Die Staaten und die politischen Systeme der Neuzeit unterschieden sich zweifellos graduell im Hinblick auf ihre Kriegsbereitschaft. Doch weder ihre politisch-sozialen Oberschichten noch die Masse der Bevölkerung entwickelten einen gesellschaftlichen Druck gegen den Kriegstod. Krieg erschien als naturwüchsiges Phänomen wie eine Epidemie oder wie eine Naturkatastrophe, gar als von Gott gesandt, so daß es auch nicht schwerfiel, für den Sieg zu beten. Seit der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert begann sich das Bild in einer sehr langsamen Entwicklung zu verändern. Aus verschiedenen Motiven wurde die Institution des Krieges in Frage gestellt: Angefangen von liberalen Ökonomen, die den Kostenfaktor ins Spiel brachten und in der arbeitsteiligen Welt der industriellen Moderne Krieg nur noch als letztes Mittel gelten lassen wollten, bis hin zu Pazifisten oder pazifistisch orientierten Friedensgruppen, die den Krieg überhaupt überwinden wollten und der Schutzbehauptung, wonach Kriege ausbrechen, die These entgegenstellten, sie würden vorbereitet und ausgelöst. Bis heute freilich sprechen viele davon, daß Kriege ausbrechen, einem Vulkan vergleichbar. Die Sprache verrät manches vom Beharrungsvermögen alter Strukturen im zwanzigsten Jahrhundert, das zwar zur Anerkennung von Gewaltverzicht und Frieden als politischer Norm geführt hat, das aber zugleich so kriegsmörderisch war wie kein Jahrhundert zuvor.

Die Geschichte lehrt, daß jede historische Konstellation durch die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen geprägt wird. Das Denken in alten Bahnen steht neben der Kritik an ihnen. Rüstungspolitik, heroisierende Kriegsfilme und -bücher, Friedenspolitik und Friedenserziehung existieren nebeneinander her. Militarisierungs- und Zivilisationsprozesse sind offenbar auf sehr komplexe Art verflochten. Was das Ende des zwanzigsten Jahrhunderts von seinem Beginn unterscheidet, ist das relative Erstarken von friedensorientierten Kräften in Gesellschaft und

Politik. Von einem Paradigmenwechsel, der den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Alltag erfaßt hätte, wird man indessen noch nicht sprechen können. Begreift man die Umorientierung von Gewalt und Krieg auf Gewaltminimierung, gewaltfreien Konfliktaustrag und Friedenspolitik als gesellschaftlichen Lernprozeß, so ist nicht zu übersehen, daß kollektives Lernen nur als Prozeß von langer Dauer vorstellbar ist.

In diesem Prozeß scheinen sich subjektive und objektive Faktoren, Einstellungswandel und technisch-industrielle Gegebenheiten miteinander zu verschränken. Ohne Zweifel spielten im neunzehnten und mehr noch im zwanzigsten Jahrhundert Friedensbewegungen oder die Friedensforschung eine wachsende Rolle, wenn militärische Gewalt und Krieg zunehmend delegitimiert worden sind. Manches aber spricht dafür, daß die Militärs und die politische Klasse samt der sie tragenden Bevölkerungsmehrheit in den Industriestaaten in erster Linie von der Tatsache beeinflusst worden sind, daß der Krieg außer Kontrolle geriet und nicht mehr, wie im vorindustriellen Zeitalter, wirklich gewinnbar war. Es begann im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert, als sich vor dem Hintergrund der Hochindustrialisierung abzeichnen begann, daß der Krieg totalen Charakter annahm und der technisch-naturwissenschaftliche Sachverstand die Waffen zu Massenvernichtungswaffen von zunehmend größerer Perfektion weiterentwickeln würde. Nicht nur Autoren wie der Warschauer Bankier Jan de Bloch oder die Friedensnobelpreisträger Alfred Hermann Fried und Norman Angell haben von der unkontrollierbaren destruktiven Eigendynamik des modernen Kriegs gesprochen, der damit ein »kranker Krieg« und eine »falsche Rechnung« geworden sei.³ Auch ein General wie Helmuth von Moltke warnte 1890 gegen Ende seines Lebens vor dem modernen Krieg, der sich von den älteren sogenannten Kabinettskriegen grundlegend unterscheiden werde.

Solche Einschätzungen konnten den Ersten Weltkrieg nicht verhindern, der viele Prognosen der Warner bestätigte; und auch nicht den Zweiten Weltkrieg, den die deutsche Regierung gezielt vorbereitete und auslöste. Eine Neubewertung des Krieges im Sinne seiner Delegitimierung hat es erst im Zuge des nächsten Schubs der Waffentechnologie gegeben, als seit 1945 nukleare Vernichtungswaffen existierten und die

³ J. de Bloch: *Der Krieg*, 6 Bde., Berlin 1898; A. H. Fried: *Der kranke Krieg*, Leipzig 1909; N. Angell: *The Great Illusion*, London 1910 (dt. *Die falsche Rechnung. Was bringt der Krieg ein?* Berlin o. J.).

wechselseitige Vernichtung der Kriegsparteien zu befürchten stand. Ob man in Zukunft darauf setzen kann, daß die Zerstörungskraft der Waffen ihre Besitzer von ihrem Einsatz abhält, bleibt abzuwarten. Tatsache aber ist, daß unterhalb der Atomschwelle massenhafter Kriegstod geschehen ist und geschieht.

Warum dies so ist und Menschen aus individuell und gesellschaftlich erfahrenem Kriegsleid so wenig friedenspolitische Konsequenzen gezogen haben, hängt damit zusammen, daß dem individuellen Sterben übergeordnete Sinn- und Zweckstiftungen gegenübergestellt werden, die den Krieg ganz oder zum Teil rechtfertigen; oder daß – wie in Deutschland vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg – die eigene Verstrickung in den Krieg und die eigene Täterschaft geleugnet werden. Erste Hinweise auf solche Zusammenhänge geben Begründungen, die schon vor dem Ersten Weltkrieg oder nach seinem Beginn gegeben wurden und dem kriegesischen Einsatz der Waffen eine sinnhaltige Funktion zusprachen. Daß Krieg der nationalen Sache dienen sollte, ist geläufig. Ebenso, daß der Krieg den Krieg abschaffen und eine neue Weltordnung herbeiführen sollte – eine bis heute gebräuchliche Argumentationshilfe. Neben solchen Versuchen der Identitätsfindung im Krieg sind Funktionsbeschreibungen des Krieges aufschlußreich, die den Krieg an sich zwar ablehnen, ihn unter den gegebenen Umständen aber nicht nur als Vernichtung von Leben sehen. So erwartete Friedrich Engels vom Weltkrieg, den er schon 1887 voraussagte, den endlichen Sieg der Arbeiterklasse, und der sozialdemokratische Reichstagsabgeordnete Ludwig Frank, der sich 1914 freiwillig meldete und schon in den ersten Tagen des Krieges fiel, tröstete sich damit, für das »preußische Wahlrecht«, also für die im Kriegsverlauf unvermeidliche Abschaffung des preußischen Dreiklassenwahlrechts, in den Krieg zu ziehen (statt in einen Generalstreik gegen den Krieg einzutreten).⁴

Wie wurde über den Krieg gesprochen, nachdem er länger gedauert hatte, als die meisten vorhergesehen hatten und ganz im Gegensatz zu allen Erwartungen äußerst verlustreich verlaufen war und zum Ausscheiden des Deutschen Reiches aus dem Kreis der tonangebenden

⁴ Ludwig Frank an Gustav Mayer 27.8.1914: »Die internationale Idee ist auf lange hinaus zurückgedrängt durch die Realität einer nationalen Arbeiterbewegung. Statt eines Generalstreiks führen wir für das preußische Wahlrecht einen Krieg.« G. Mayer: Erinnerungen. Vom Journalisten zum Historiker der deutschen Arbeiterbewegung, München 1949 (ND hrsg. v. G. Niedhart, Hildesheim 1993), S. 210.

Weltmächte geführt hatte? Welche Auswirkungen hatten die erstmalig gemachten Erfahrungen eines modernen Großkriegs auf das Denken über den Krieg? Solchen Fragen galt ein Tagungsprojekt des Arbeitskreises Historische Friedensforschung, das auf einen Vergleich der beiden Nachkriegszeiten in Deutschland abzielte. Im folgenden wird versucht, einige für den vorliegenden Sammelband relevante Ergebnisse zusammenzufassen.⁵ Die Leitfragen lauteten: Wie lernbereit und lernfähig waren die deutschen Nachkriegsgesellschaften? Vor allem: *Was* wollten sie nach den verlorenen Kriegen lernen? Neue Formen gewalt-samen Konfliktaustrags oder lediglich andere, vielleicht effizientere Formen alten kriegerischen Konfliktverhaltens? Anders formuliert: Wie setzte man sich mit Kriegsursachen, Kriegsschuld und Kriegsfolgen auseinander?

Ein Vergleich beider Nachkriegszeiten hat einerseits die gänzlich unterschiedlichen Ausgangslagen 1918 und 1945 in Betracht zu ziehen. Das Ausmaß der Niederlage war 1945 ungleich größer. Die Realität der Niederlage, die man 1918 verdrängen wollte, war 1945 schlechterdings nicht zu leugnen. Aber auch 1945 gab es Ausblendungen von Realität. Beiden Nachkriegszeiten gemeinsam ist das Phänomen der Verdrängung von Realität, der extrem selektiven Wahrnehmung des vorangegangenen Krieges. Das Schockerlebnis ging 1945 mehr von der Zerstörung der Städte und der Fabrikanlagen aus als vom Krieg an sich.

In beiden Nachkriegszeiten wurde der Krieg vor allem von seinem Ausgang her und damit sehr verkürzt gedacht, nämlich von der Niederlage her, die Tod und Zerstörung mit sich brachte. Wiederaufbau und Rückkehr zur Normalität hießen die Gebote der Stunde. Nach 1918 gehörte für die meisten Deutschen dazu auch die Rückkehr zum Großmachtstatus. Nach 1945 überwogen der materielle Wiederaufbau und die Sehnsucht nach Wiedereinlassung zur zivilisierten Welt. An die Stelle der Feindbilder traten nach einer kurzen Übergangsphase neue Bilder. Jetzt waren es Wunschbilder, genauer: Freundbilder. Die Westdeutschen und die Ostdeutschen wurden die verlässlichsten Freunde ihrer jeweiligen Sieger- und Besatzungsmächte. An die Stelle des Antisemitismus trat – zumindest im Westen – der verordnete Philosemitismus. Dies alles hatte direkt mit dem Krieg zu tun. Man glaubte, sich mit seinen Verbrechen dann nicht befassen zu müssen, wenn man

⁵ Dem Essay-Charakter dieses Beitrags entsprechend wird auf Einzelbelege verzichtet und generell auf Niedhart u. Riesenberger 1992 verwiesen.

den neuen Menschen anzog. Aus dem Herrenmenschen wurde der Musterschüler. Man beschäftigte sich nicht mit der Vergangenheit, sondern mit den materiellen Schäden, die der Krieg hinterlassen hatte, und zwar in erster Linie mit den Schäden in Deutschland, nicht mit der Hinterlassenschaft von Tod und Zerstörung, zu der die Kriege in anderen Ländern geführt hatten. In beiden Nachkriegszeiten war man vor allem vom eigenen Leid gebannt. Wen interessierte in Deutschland nach Versailles noch der Diktatfrieden von Brest-Litowsk oder die Kriegsschäden in Nordfrankreich und in Belgien? Wer sprach nach 1945 von den siebenundzwanzig Millionen Toten, die in der Sowjetunion zu beklagen waren? Oft erlag man der Versuchung, eigene gegen fremde Opfer aufzurechnen, wie es beispielsweise in einem offenen Brief der Evangelischen Kirche im Dezember 1945 geschah, als das unbezweifelbare Leid der Heimatvertriebenen mit dem Schicksal der Juden in Beziehung gesetzt wurde.

Solche Reaktionsweisen sind verständlich und kritisierbar zugleich. Nach der Streßphase des Krieges dominiert das Verlangen nach Wiederaufbau und Normalität, nicht nach selbstkritischen Fragen, die neuen Streß mit sich bringen würden. In dem Wunsch nach Streßvermeidung liegt ein Stück Verdrängung, aber auch ein Stück Überlebenswille. Man war vor allem »aufs Überleben bedacht, doch sonst ohne Begriff«, wie es Günter Grass für die Jahre nach 1945 einmal treffend formuliert hat. »Das Leben und nichts anderes« – um den Titel eines Films von Bertrand Tavernier aus dem Jahr 1989 zu zitieren, wo die Nachkriegszeit in Frankreich nach dem Ersten Weltkrieg eindrucksvoll gestaltet wird – ist eine menschliche Sehnsucht, die nicht eigens begründet oder gar gerechtfertigt werden müßte. Gleichzeitig ist aber nach dem Preis zu fragen, der für die Streß eindämmende Verdrängung zu zahlen ist. So wichtig und allgemein menschlich die pure Hinwendung zum Leben ist, so menschlich ist auch die Erfahrung, daß es im Leben keine Stunde Null geben kann. Die psychischen Kosten für vergangene Täterschaft sind nicht künstlich zu senken oder gar vermeidbar. Hier hat historisch und gegenwartsbezogen Friedensforschung mit ihrer Kritik anzusetzen. Soll sich die Anwendung von Gewalt nicht wiederholen, müssen diejenigen, die Gewalt angewandt haben, neue Formen des Konfliktaustrags lernen.

Der Sehnsucht nach Wiederaufbau, nach Wiederherstellung des an Vorkriegszuständen orientierten privaten, beruflichen, gesellschaftli-

chen, wirtschaftlichen oder nationalen Glücks entsprach die erstaunliche Kontinuität der Eliten in Verwaltung, Justiz, Wirtschaft, Publizistik, Erziehung, Bildung und nicht zuletzt auch im Militär über Krieg und Niederlage, über Revolution 1918/1919 und Re-education 1945 hinaus, obwohl sie mit den für den Krieg verantwortlichen Herrschaftssystemen untrennbar verbunden gewesen waren und zu ihrer Stabilisierung beigetragen hatten. Für unser Thema besonders signifikant ist die Kontinuität der militärischen Führungsschicht nicht nur über das Ende des Ersten Weltkriegs hinaus, als der Kaiser ging, seine Generäle aber blieben, sondern auch über 1945 hinaus, als auch die Generäle zunächst gehen mußten, aber in großer Zahl wiederkamen. Es ging in der Bundesrepublik um ein *anderes* Militär und nicht um seine Abschaffung. Die Berufssoldaten der Wehrmacht hatten zwar ihre Stellung, nicht aber ihr Ansehen völlig verloren. Schon im März 1948 wandte sich Theodor Heuss gegen die pauschale Verurteilung eines »Berufs, der in seinen Elementen so ehrenhaft ist wie der eines Lehrers, Richters oder Verkehrsbeamten«⁶

Im Unterschied zu 1918 war nach dem Zweiten Weltkrieg in beiden deutschen Staaten der nationalistische Bezugspunkt deutscher Politik völlig beseitigt. Rüstung und Krieg waren nach 1945 nur im Rahmen und als Folge der beiden Militärblöcke denkbar, denen man angehörte. In der weltpolitischen Konstellation des Kalten Kriegs konnte in Westdeutschland mühelos an die antikommunistische Grundhaltung der Weimarer und NS-Zeit angeknüpft werden. In völliger Verdrehung von Ursache und Wirkung erschien die Sowjetunion nach 1945 zunächst nur als Bedrohung. Die deutsche Täterrolle im Vernichtungskrieg, wie er gegen die Sowjetunion geführt worden war, blieb dagegen unerwähnt.

Statt die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit von Gewalt und Krieg in vollem Umfang und ungeschminkt zu suchen und die »Fähigkeit zu trauern« zu entwickeln,⁷ begnügte man sich mit der Beseitigung des materiellen Schutts. Man folgte der Fiktion der Stunde Null. Das Massenpublikum der fünfziger Jahre wandte sich in seiner Freizeit dem alt vertrauten Heimatfilm zu und erfreute sich gewohnter

⁶ Theodor Heuss in: Rhein-Neckar-Zeitung vom 4.3.1948. Höfner S. 117.

⁷ A. u. M. Mitscherlich: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967; M. Mitscherlich: Erinnerungsarbeit. Zur Psychoanalyse der Unfähigkeit zu trauern, Frankfurt a. M. 1987.

Unterhaltungsmusik mit Künstlern, die schon geholfen hatten, über die mörderischen Realitäten des Krieges hinwegzutäuschen. Zur neuen Normalität, die oft die alte war, gehörte auch die bald breit akzeptierte Bundeswehr mit allem, was dazugehörte: Kriegsfilme und Kriegsbücher, Landserhefte, Kameraderie der Weltkriegsgeneration und Traditionspflege. Krieg blieb verwerflich, aber die im Krieg gezeigte Leistung fand Anerkennung. Stolz war man auf die soldatische Leistung: »Was der Soldat ertragen mußte und was er zu ertragen vermochte, macht seine Größe aus«, hieß es 1958 in dem Roman von Fritz Wöss »Hunde, wollt ihr ewig leben?« Der zur Tugend erhobenen Pflichterfüllung der Soldaten entsprach in der rückblickenden Darstellung des Krieges die Leistungsfähigkeit der deutschen Stahlindustrie oder die organisatorische Effizienz der deutschen Kriegführung.

Ob unter individual- oder sozialpsychologischen Gesichtspunkten betrachtet: auch das tödlichste Grauen scheint nach Sinnstiftung zu verlangen. Um individuell, gesellschaftlich oder national überleben zu können, scheint ein Bedarf an Identifikation auch mit der Todesmaschine des Krieges zu bestehen. So bleibt in der Kriegsdarstellung oft der Überlebensinstinkt und der Stolz auf die – ja tatsächlich erbrachte – Leistung wichtig. Um sich für die Nachkriegszeit Mut zu machen, wird die kriegsspezifische Leistung herausgestellt. Ihre politische und moralische Bewertung unterbleibt dagegen weitgehend. Das unterschiedliche Ausmaß der Niederlage bewirkte unterschiedliche Bewältigungsformeln. Konnte sie nach dem Ersten Weltkrieg noch »Im Felde unbesiegt!« lauten, bedurfte es nach dem Zweiten Weltkrieg einer subtileren Formulierung. Sie fiel 1947 dem Liberalen Franz Blücher ein, Teilnehmer beider Weltkriege und später Vizekanzler im ersten Kabinett Adenauer: »Eine Nation, die solche gewaltigen Dinge während des Krieges vollbracht hat, hat keinen Grund für einen Minderwertigkeitskomplex.«⁸

Realitätsflucht ist auch festzustellen, wenn man sich der Frage der Kriegsschuld zuwendet. Der Kampf gegen die »Kriegsschuldlüge« der Siegermächte war »die Integrationsklammer der politischen Kultur Weimars«⁹ Er wurde nicht nur seitens der politischen Rechten geführt,

⁸ J. Foschepoth: Zur deutschen Reaktion auf Niederlage und Besatzung, in: Westdeutschland 1945–1955, hrsg. v. L. Herbst, München 1986, S. 151–165, hier S. 159.

⁹ U. Heinemann: Die Last der Vergangenheit. Zur politischen Bedeutung der Kriegsschuld- und Dolchstoßdiskussion, in: Die Weimarer Republik 1918–1933, hrsg. v. K. D. Bracher u. a., Bonn 1987, S. 371–386, hier S. 385.

sondern auch – wenn auch in deutlichen Abstufungen – von Teilen der SPD und der Gewerkschaften mitgetragen. Bestand der nationale Konsens nach dem Ersten Weltkrieg in der Kriegsunschuldlegende, so bildete sich nach 1945 sehr rasch ein Konsens über die Schuld am Krieg heraus. Es handelte sich dabei aber nicht um eine deutsche, sondern um eine nationalsozialistische Schuld. Hitler und seinen unmittelbaren Gefolgsleuten allein wurde die Schuld am Krieg und den damit verbundenen Verbrechen aufgebürdet, nicht aber auch den politischen und gesellschaftlichen Gruppen, die in Staatsverwaltung, Justiz, Wirtschaft, Reichswehr oder Kirchen seit der Auflösung der Weimarer Republik mit dem Nationalsozialismus bereitwillig kooperiert und damit zur Festigung der nationalsozialistischen Herrschaft beigetragen hatten. Die Parallellität ist erstaunlich. Die Politik an der Ruhr stellte Hugo Stinnes als absolut unschuldig am Ersten Weltkrieg hin. Auch nach 1945 reklamierten Wirtschaftsführer den unpolitischen Charakter ihrer Arbeit in den dreißiger Jahren. Von der aktiven Mitwirkung an Aufrüstung und kriegsvorbereitender Autarkiepolitik wurde nicht gesprochen.

Neue Bewertungs- und Verhaltensmuster deuteten sich mit dem Stuttgarter Schuldbekennnis der EKD im Oktober 1945 an. In ihm wurde, wenn auch in sehr allgemeiner Form, von kirchlicher Mitschuld gesprochen. Genau dies aber stieß in den Gemeinden auf Ablehnung. Nur vier von siebenundzwanzig Landeskirchen stellten sich hinter die Stuttgarter Erklärung. Dem affektiven Wunsch nach Frieden und den Nie-Wieder-Krieg-Parolen folgten auf breiter gesellschaftlicher Basis keine friedenspolitischen Handlungen. In keiner der beiden Nachkriegszeiten erlangte der organisierte Pazifismus größeren Einfluß.

Gleichzeitig darf nicht übersehen werden, daß nach dem Zweiten Weltkrieg gradueller Wandel stattgefunden hat, der Unterschiede zur Zwischenkriegszeit erkennbar werden läßt. Die Europa-Bewegung ist hier ebenso zu nennen wie das Recht auf Kriegsdienstverweigerung. Die Remilitarisierung der fünfziger Jahre traf auf erheblichen Widerstand in der Öffentlichkeit. Daß die Friedensbewegung in der Anfangsphase der Bundesrepublik nicht den Charakter einer Massenbewegung annahm, wie dies in den achtziger Jahren zu beobachten war, hängt nicht zuletzt mit der Zuspitzung des Ost-West-Konflikts im Kalten Krieg zusammen, der mit seinen realen Konflikten und vorgestellten Bedrohungen zu einer Festungsmentalität und zum Glauben an Feindbilder führte.

Die beiden deutschen Nachkriegszeiten haben zwar einen gänzlich unterschiedlichen Verlauf genommen. Übereinstimmend aber ist festzustellen, daß es zunächst eine Phase des Schweigens über die volle Realität des Krieges gab und daß die Zerstörungen und Verletzungen des Krieges nicht dazu führten, das Übel an der Wurzel zu packen. Krieg gehört zu den hochgradig traumatischen Erfahrungen, die ein Mensch machen kann. Traumatische Erfahrungen aber bedürfen der Distanz, um über sie sprechen zu können. Dies gilt sowohl für die Opfer, als auch für die Täter.

Die Flucht aus der Realität ist ein von Menschen oft gewählter Ausweg, obwohl jeder weiß, daß sich Realität nicht von selbst erledigt. Unser Thema liegt zwischen diesen beiden Polen, die Konstanten menschlicher Reaktionsweisen einerseits und die Forderung nach Realitätsnähe andererseits umfassen. Beides hat auch Primo Levi empfunden, der als italienischer Jude Auschwitz überlebte und später die Sprachlosigkeit folgendermaßen deutete: »Wer im Tiefsten verletzt worden ist, neigt dazu, die Erinnerung daran zu verdrängen, um den Schmerz nicht zu erneuern; und derjenige, der diese Wunden zugefügt hat, drängt seine Erinnerung in die Tiefe ab, um sich von ihr zu befreien, um sein Schuldgefühl zu erleichtern.« Auf seiner beschwerlichen Rückreise von Auschwitz nach Turin 1945 beobachtete er bei einem Zwischenhalt die Menschen in München. Jetzt sprachen sie nicht mehr vom »letzten Krieg« wie 1921. Aber sie waren auch nicht in der Lage, »mit den Opfern« zu denken:¹⁰ »Während ich durch Münchens trümmerübersäte Straßen irrte, in der Gegend des Bahnhofs, wo unser Zug wieder einmal festlag, war mir, als bewege ich mich unter einer Schar zahlungsunfähiger Schuldner, als sei jeder einzelne mir etwas schuldig und weigere sich, es zu bezahlen . . . Mir war, als müsse jeder uns Fragen stellen, uns an den Gesichtern ablesen, wer wir waren, demütig unseren Bericht anhören. Aber niemand sah uns in die Augen, niemand nahm die Herausforderung an: sie waren taub, blind und stumm, eingeschlossen in ihren Ruinen wie in eine Festung gewollter Unwissenheit, noch immer stark, noch immer fähig zu hassen und zu verachten, noch immer Gefangene der alten Fesseln von Überheblichkeit und Schuld.«¹¹

¹⁰ J. Straub: Denken mit den Opfern. Nationalsozialismus und Zweiter Weltkrieg in autobiographischen Erzählungen, in: *Psychologie und Geschichte* 2 (1990) H. 3, S. 24–38.

¹¹ P. Levi: *Ist das ein Mensch?* Die Atempause, München 1989, S. 6. 359f.

Literatur

- Ceadel, M. 1987: *Thinking About Peace and War*, Oxford: Oxford University Press.
- Cooper, S. E. 1991: *Patriotic Pacifism. Waging War on War in Europe 1815–1914*, Oxford: Oxford University Press.
- Craig, G. A. und George, A. L. 1984: *Zwischen Krieg und Frieden. Konfliktlösung in Geschichte und Gegenwart*, München.
- Czempiel, E.-O. 1986: *Friedensstrategien. Systemwandel durch Internationale Organisationen, Demokratisierung und Wirtschaft*, Paderborn.
- Dietzfelbinger, E. 1984: *Die Protestaktionen gegen die Wiederaufrüstung in der Bundesrepublik Deutschland 1948–1955*, Diss. Erlangen.
- Düllfer, J. 1981: *Regeln gegen den Krieg? Die Haager Friedenskonferenzen von 1899 und 1907 in der internationalen Politik*, Berlin.
- (Hrsg.) 1992: *Parlamentarische und öffentliche Kontrolle von Rüstung in Deutschland 1700–1970*, Düsseldorf.
- Düllfer, J. und Holl, K. 1986: *Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im Wilhelminischen Deutschland*, Göttingen.
- Geyer, M. 1990: *Krieg, Staat, Nationalismus im Deutschland des 20. Jahrhunderts*, in: *Deutschland in Europa. Kontinuität und Bruch. Gedenkschrift für Andreas Hillgruber*, hrsg. v. J. Düllfer u. a., Frankfurt a. M., S. 250–272.
- Gleichmann, P. R. 1992: *Sind Menschen in der Lage, vom gegenseitigen Töten abzulassen? Zum Verflechten von Militarisierungs- und Zivilisationsprozessen*, in: J. Seifert u. a.: *Logik der Destruktion. Der zweite Golfkrieg als erster elektronischer Krieg und die Möglichkeiten seiner Verarbeitung im Bewußtsein*, Frankfurt a. M., S. 89–119.
- Goldschmidt, D. (Hrsg.) 1989: *Frieden mit der Sowjetunion – eine unerledigte Aufgabe*, Gütersloh.
- Grünewald, G. (Hrsg.) 1992: *Nieder die Waffen! Hundert Jahre Deutsche Friedensgesellschaft (1892–1992)*, Bremen.
- Höfner, K. 1990: *Die Aufrüstung Westdeutschlands. Willensbildung, Entscheidungsprozesse und Spielräume westdeutscher Politik 1945 bis 1950*, München.

- Holl, K. 1988: Pazifismus in Deutschland, Frankfurt a. M.
- Holl, K. und Wette, W. (Hrsg.) 1981: Pazifismus in der Weimarer Republik, Paderborn.
- Howard, M. 1981: Der Krieg in der europäischen Geschichte, München.
- Huber, W. und Schwerdtfeger, J. (Hrsg.) 1976a: Frieden, Gewalt, Sozialismus. Studien zur Geschichte der sozialistischen Arbeiterbewegung, Stuttgart.
- (Hrsg.) 1976b: Kirche zwischen Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus, Stuttgart.
- Krippendorff, E. 1985: Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft, Frankfurt a. M.
- Lipgens, W. 1977: Die Anfänge der europäischen Einigungspolitik 1945–1950, 1: 1945–1947, Stuttgart.
- Loth, W. 1990a: Die Europa-Bewegung in den Anfangsjahren der Bundesrepublik, in: Vom Marshallplan zur EWG. Die Eingliederung der Bundesrepublik in die westliche Welt, hrsg. v. L. Herbst u. a., München, S. 63–77.
- 1990b: Die Teilung der Welt. Geschichte des Kalten Krieges 1941–1955, 8. Aufl. München.
- McNeill, W. H. 1984: Krieg und Macht. Militär, Wirtschaft und Gesellschaft vom Altertum bis heute, München.
- Michalka, W. (Hrsg.) 1989: Der Zweite Weltkrieg, München.
- Nicklas, H. 1990: Wie wir den Krieg herstellen. Die Institution des Krieges als gesellschaftliches und psychisches Konstrukt, in: R. Steinweg und Chr. Wellmann (Redaktion): Die vergessene Dimension internationaler Konflikte: Subjektivität (= Friedensanalysen, Bd. 24), Frankfurt a. M., S. 62–92.
- Niedhart, G. 1984: Das liberale Modell der Friedenssicherung: allgemeine Grundsätze und Realisierungsversuche im 19. und 20. Jahrhundert, in: M. Schlenke und K.-J. Matz (Hrsg.): Frieden und Friedenssicherung in Vergangenheit und Gegenwart, München, S. 67–83.
- Niedhart, G. und Riesenberger, D. (Hrsg.) 1992: Lernen aus dem Krieg? Deutsche Nachkriegszeiten 1918 und 1945, München.
- Picht, G. und Eisenbart, 1973: Frieden und Völkerrecht, Stuttgart.

Kriegsverarbeitung und Realitätsflucht in Deutschland

- C. (Hrsg.)
Sozialwissenschaftliche Informationen 1990: H. 19,2: Verheerungen. Kriegsleiden und Kriegsfolgen 1600–1990.
- Steinweg R. (Redaktion) 1987: Kriegsursachen (= Friedensanalysen, Bd. 21), Frankfurt a. M.
1990: Lehren aus der Geschichte? Historische Friedensforschung (= Friedensanalysen, Bd. 23), Frankfurt a. M.
- Stern, F. 1991: Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg. Gerlingen.
- Vondung K.
Wette, W. 1988: Apokalypse in Deutschland, München.
1971: Kriegstheorien deutscher Sozialisten, Stuttgart.
1991: Militarismus und Pazifismus. Auseinandersetzung mit den deutschen Kriegen, Bremen.
- (Hrsg.) 1992: Der Krieg des kleinen Mannes. Eine Militärgeschichte von unten, München.

Gottfried Niedhart

LEGITIMIERTES TÖTEN IN UNSERER ZEIT

GOTTFRIED SCHRAMM

1. *Radikale Kritik*

Aus einer jahrelangen Diskussion in einem Kreis, der sich aus Vertretern ganz unterschiedlicher Geisteswissenschaften zusammensetzt, ist herausgekommen, daß in allen Geschichtsepochen und allen höherentwickelten Kulturen klar abgesetzt von Mord und Totschlag, die als Frevel betrachtet und, so weit möglich, bestraft wurden, durchweg verschiedene Formen des Tötens in Übung waren, die von ganzen Gesellschaften (oder solchen Eliten, die das Verhalten eines Kollektivs und die vorherrschenden Normen bestimmten) als legitimiert angesehen wurden. Erst in jüngster Vergangenheit hat die Todesstrafe aufgehört, eine gleichsam selbstverständliche Einrichtung zu sein. In vielen Zivilisationen wurden Menschen, gefangene Feinde, aber manchmal auch andere, in feierlichem Ritus einer Gottheit zum Opfer gebracht. Nach der Zahl der Gegner, die einer zur Strecke gebracht hatte, wurde vielerorts bemessen, welcher Rang jemandem in seiner Gruppe zukam. Fehden waren, wie uns Otto Brunner erläutert hat, in der europäischen Ritterzeit ein Teil der geltenden Rechtsordnung, weil die öffentlichen Organe gar nicht in der Lage waren, die Rechtsansprüche von einzelnen ausreichend durchgängig durchzusetzen. Außerdem ist diese Institution auch durch die Ehrenvorstellungen der Ritterkultur gefördert worden. Im vormodernen Japan war es, wie ich vermuten möchte, ähnlich bestellt. Bei solchen Fehden konnte, wenn das auch in der Regel vermieden werden sollte, getötet werden. An zahlreichen Ecken der Erde begegnen uns archaische Lebensordnungen, deren Kennzeichen es ist, daß eine Sippe Blutrache für die Tötung eines ihrer Glieder zu üben hat, wobei die Sühne oft gar nicht an dem Töter selber, sondern an seinem ranghöchsten Verwandten vollzogen wird.

Legitimierte Formen des Tötens stellen nach Meinung des Milieus, in dem sie gelten, keine Verfahrensweisen dar, die man überwinden möchte. Vielmehr beschränkt sich die zivilisatorische Anstrengung, die diesen Maßnahmen gewidmet wird, meist darauf, sie durch festgelegte Verfahrensweisen zu regulieren und einer mißbräuchlichen oder exzessiven Anwendung entgegenzuwirken. Einen wichtigen Schritt nach vorn bedeutet, daß der frühmoderne Staat ein Gewaltmonopol durchsetzte, mit dem Fehden im Innern und Privatkriegen von mächtigen Adligen (auch gegen Auswärtige) ein Ende gemacht wurde.¹ Namentlich in der Neuzeit zeichnen sich Versuche von Humanisierung ab, die sehr wohl mit der zeitlich parallelen Tendenz zu vergleichen sind, bei der Schlachtung von Tieren die Verschreckung des Opfers und seine körperlichen Qualen zu vermindern. Die 1792 als humane Errungenschaft der Revolution eingeführte Guillotine und die Ächtung von Dum-Dum-Geschossen durch die Haager Landkriegsordnung von 1907 gehören hierher.

Immer wieder haben sich Stimmen erhoben, die allen Formen der Tötung von Menschen durch Menschen (mit Ausnahme allenfalls der Notwehr) die sittliche Legitimation abgesprochen haben. Am Anfang zweier Weltreligionen stehen Buddha und Jesus, die beide für unbedingte Friedfertigkeit eingetreten sind. Beiden war auch dies gemeinsam, daß sie in ihrer Lehre die vorfindliche Vielfalt menschlicher Lebensverhältnisse auf einfache Grundsituationen und Verhaltensweisen reduzierten. Eine Kasuistik, die Töten im einen Fall rechtfertigte, im anderen verbot, dürfte beiden gleich ferngelegen haben. Die Sätze »Wer von euch ohne Schuld ist, der werfe den ersten Stein auf sie« und »Wer das Schwert nimmt, kommt dadurch um« wird man für unseren Bedarf zu der provozierend einfachen Kontur ausziehen dürfen, daß im Neuen Testament die Berechtigung verneint wird, menschliches Leben auszulöschen. Die gleiche Folgerung darf man auch für Buddha wagen. Daß der Buddhismus, wo er sich am reinsten entfalten konnte, tatsächlich geholfen hat, Gesellschaften friedlicher zu machen, habe ich läuten gehört, aber kann es nicht nachprüfen.² Für das Christentum jedoch

¹ In einer berühmten Formulierung: »Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes . . . das Monopol *legitimer physischer Gewalt* für sich (mit Erfolg) beansprucht«; s. M. Weber: Politik als Beruf, in: ders.: Gesammelte politische Schriften, hrsg. v. J. Winkelmann, Tübingen 1988, S. 505–560, hier S. 506.

² Eine Orientierungshilfe leistete mir der Beitrag von McFarlane über »Buddhismus und Friede«.

muß ich bedauernd feststellen, daß es in der Rolle einer Mehrheitsreligion, die ganze Gesellschaften bestimmte, keineswegs mehr Frieden zwischen Ethnien und Gemeinwesen gestiftet hat. Ja, den Feldzug gegen die Todesstrafe haben keine christlichen Großkirchen, sondern erst Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts eröffnet. Zwei Jahrtausende haben Christen immer wieder und aufrichtig um die Fortdauer des Friedens und, wenn Krieg war, um ein baldiges Ende gebetet. Aber es waren durchweg nur Minderheiten in der Christenheit, die das so eindeutige Gebot des Heilands, auf die Anwendung von Gewalt zu verzichten, in praktisches Handeln umsetzten.

So vertrat, um mit einem Beispiel aus meinem engeren Interessenbereich zu beginnen, jener als Antitrinitarier bezeichnete »linke Flügel« des eben erst entstandenen Lagers eines polnischen Protestantismus, der sich in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts abgespaltete und einer vom Katholizismus wie vom übrigen Protestantismus abweichenden Christologie anhing, die Überzeugung, das Richtende wie das kämpfende Schwert seien in gleicher Weise unchristlich und unsittlich. Einige Adlige in den Reihen dieser Gemeinschaft haben dem dadurch Ausdruck verliehen, daß sie statt eines eisernen Schwertes ein hölzernes umbanden. Wäre es nicht in Polen vergleichsweise lax zugegangen, hätte man ihnen daraufhin die Zugehörigkeit zum Adel absprechen müssen. Denn dieser Stand war ja berufen, Ämter mit richterlicher Funktion zu bekleiden und dem Staate Militärdienste zu leisten. Da man sich innerhalb des polnischen Adels aber gegenseitig viel Spielraum ließ, sind die Holzscherter wohl eher als Kinderspielzeuge am Gürtel von Erwachsenen verspottet worden. Die Mennoniten, die sich ebenfalls im sechzehnten Jahrhundert formierten, haben, wo immer es sie hin verschlug, Gegenden erblühen lassen und Wohlstand begründet. Aber sie blieben stets bereit, zum Wanderstabe zu greifen, wann immer ein Staat sie der Pflicht zum Militärdienst unterwerfen wollte. Die Quäker sind ein erstes Mal, in den Vereinigten Staaten während des Sezessionskrieges, und ein zweites Mal, seit Beginn des Ersten Weltkrieges zunächst in England, unbeeinflusst von der Kriegsbegeisterung ihrer Umgebung auf den radikal-pazifistischen Standpunkt der Bergpredigt getreten.³ Aber solche Haltungen bildeten sich – im Sinne der Typologie von Ernst Troeltsch – immer von neuem

³ Den historischen Kontext für die Bewährungsprobe des englischen Quäker-Pazifismus skizziere ich in meinem Aufsatz Schramm 1980.

als das Sondergut von Gruppen oder Sekten heraus, die das Christentum so ernst und unbedingt leben wollten, wie es ihnen das Neue Testament verkündigte, und dafür auch Ächtung und Verfolgung in Kauf nahmen. Dagegen haben sich die Großkirchen von Anfang an in eine Welt eingepaßt, in der legalisiertes Töten seit alters fest verankert war. Warum sich in langen Jahrhunderten, in denen das Christentum die im Abendland unangefochten herrschende geistige Kraft war, diese traurige Diskrepanz erhalten konnte, wird uns später beschäftigen.

Bevor unsere Gesprächsgruppe, die im vorliegenden Bande die Ergebnisse ihrer Diskussionsrunden sammelt, zu einem neuen Thema übergehen darf, sollte sie, so schlecht ihr das auch gelingen mag, versuchen, sich einen Überblick zu verschaffen, wie es denn auf unserem gegenwärtigen Globus einer immer enger zusammenwachsenden Weltgesellschaft mit dem legitimierten Töten bestellt ist. In unseren Reihen findet sich niemand, der – etwa als Politologe, Friedensforscher oder Strafrechtler – für diese Frage ein besonderes professionelles Rüstzeug mitbringt, mit dem er den anderen kompetent weiterhelfen könnte. Wenn ich als Lückenbüßer einspringe, dann möge der Leser im Auge behalten, daß ich auf die Geschichte Osteuropas spezialisiert bin und in meinen Forschungen, in denen das Töten übrigens nur selten vorkam, nie über 1941 hinausgegangen bin. Ja, selbst in meiner Lehre habe ich das 1945 beginnende Weltalter mehr, als mir mittlerweile gerechtfertigt erscheinen will, vernachlässigt. In der folgenden Skizze soll die Spärlichkeit der Anmerkungen zu erkennen geben, daß ich gar nicht erst versucht habe, mir in Eile die Kenntnisse zusammenzulesen, über die man eigentlich verfügen müßte, wenn man sich an ein Thema wie das meine wagt. Ich werde nicht aus der eigenen Werkstatt berichten, sondern sozusagen über einen Zaun blicken, hinter dem andere forschen und dabei zu Ergebnissen gekommen sind, von denen ich leider wenig weiß. Als Zeitgenosse versuche ich eine Vogelschau über Vorgänge, die ich, wie jeder andere von uns, als oft verwirrende, ordnungslose, manchmal erschreckende Vielfalt miterlebt habe, ohne mich bislang darum zu bemühen, das Erfahrene in meinem Denken zu ordnen.

2. *Krieg: Gewinn- und Verlustrechnung*

Die amerikanische Ethnologin Margaret Mead, die in ihrer Forscher-generation das Bild der Humanwissenschaften vom Menschen entscheidend mitgeprägt hat und zugleich, wie sich immer deutlicher abzeichnet, als Forscherin von mitgebrachten, generationstypischen Wertvorstellungen geleitet wurde, hat formuliert, Kriege zu führen sei nur eine Erfindung und keine biologische Notwendigkeit. Weder den Eskimos noch den Ureinwohnern Australiens seien Begriffe für organisierte Kriege geläufig.⁴ Daran ist natürlich richtig, daß unsere Gene uns nicht auf militärische Gewaltanwendung programmieren, wie sie uns zur Ausübung von Sexualität drängen oder zur Nahrungsaufnahme zwingen. Aber wer hier von »Erfindung« redet, der läßt als einen Unterton den Wunsch mitschwingen, ein nicht naturgegebener Weg möge sich, von der Wissenschaft ins Visier genommen, als widernatürlicher Irrweg entlarven. Für Frau Mead bewahren – wenn ich ihre Ansicht einmal überscharf herausmodellieren darf – die Eskimos und die australischen Aborigines die ursprüngliche, echte Natur des Menschen. Andere Völker, die sich als höher entwickelt vorkämen, hätten die ursprüngliche Mitgift dagegen verfälscht und verdorben. Bei realistischer Betrachtung muß man sich freilich eingestehen, daß die Bereitschaft von Gruppen, um Reviere, wenn nötig, zu kämpfen, uns schon aus unserer tierischen Vergangenheit überkommen ist.⁵ Und die sozialdarwinistische These, durch den Mechanismus des Kriegführens seien Gesellschaften im Laufe der Geschichte einem ständigen Selektionsdruck ausgesetzt gewesen, bei der Gemeinschaften mit nicht mehr leistungskräftigen Organisationen und Verhaltensmustern aus dem Rennen gefallen oder ausgemerzt wurden, läßt sich nicht einfach vom Tisch wischen, weil sie einem nicht gut in den Ohren klingt.⁶ Ver-

⁴ M. Mead: *The Anthropology of War*, in: *War. Studies from Psychology, Sociology, Anthropology*, hrsg. v. L. Branson u. G. W. Gluthals, New York 1972, S. 273.

⁵ Über die Ergebnisse einer Forschungsrichtung, die Frühstadien des Humanverhaltens durch den Vergleich mit den übrigen Primatenarten rekonstruiert, s. u. a. Ch. Vogel: *Vom Töten zum Mord. Das wirkliche Böse in der Evolutionsgeschichte*, München 1989.

⁶ Die Ansicht, der »ursprünglich Wilde« habe den Daseinskampf zum bitteren Ende wie jedes andere Tier ausgefochten, wurde klassisch formuliert von T. H. Huxley: *The Struggle for Existence in Human Society*, in: *The Nineteenth Century* 23 (1888) S. 161–180. – Daß auch in einer Welt ohne Kriege ein Mechanismus von Kampf erhalten bleiben muß, der in der Natur – anders als Sozialdarwinisten und Faschisten behaupten – auf »einen relativ unbedrohten und relativ stabilen Zustand« abzielt, erläutert G. Picht: *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Stuttgart 1989, S. 355.

mutlich haben Revierkämpfe an Häufigkeit und Intensität zugenommen, wo Menschen sesshaft wurden und ackerbarer Boden zum immer knapperen Gut wurde. Wehrhaftigkeit war notwendig, wenn eine Gruppe oder ein Stamm überleben wollte, und Bewährung im Kampf mit dem äußeren Feind lieferte einen der wichtigsten Maßstäbe für Ansehen und Macht innerhalb der Gruppe. Durch eine lange, sehr lange Folge von Generationen hatten immer von neuem die erfolgreichen Krieger (oder Skalpjäger) die besseren Möglichkeiten, sich fortzupflanzen, und wir sollten, um uns gegen blauäugige Idealisierung der Natur zu feien, ruhig eingestehen, daß der »Killer-Bonus«, der über so viele Generationen gewirkt hat, vermutlich bis in unsere Erbsubstanz durchgeschlagen hat. Das aber verurteilt uns keineswegs, das alteingebürgerte Kriegführen solange fortzusetzen, bis wir, die schon so viele Säugerarten ausgerottet haben, schließlich auch noch unsere eigene Spezies zur Strecke bringen. Es gibt – was auch immer früher gegolten haben mag – ein wachsendes, mittlerweile erdallumspannendes Bewußtsein, daß es an der Zeit ist, unser Verhalten zu ändern. Krieg darf im neuen Regelfall nicht mehr gewollt werden, weil er durch nichts zu rechtfertigende Zerstörungen auslöst und Risiken heraufbeschwört, und er erscheint immer seltener als eine Handlungsweise, von der sich ein vernünftig Kalkulierender hinreichend große und sichere Gewinne versprechen kann.

Im Beispiel gesprochen: Unter den reichsten Staaten dieser Erde sind – die Schweiz und Schweden seien als die astreinen Beispiele herausgegriffen – einige, die sich im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert aus allen Kriegen heraushalten konnten. Hier haben sich die Leute längst gründlich abgewöhnt, von Waffenerfolgen irgendeinen Vorteil zu erhoffen. Mit Deutschland und Japan sind in diese Spitzengruppe zwei Staaten eingerückt, die, wie es scheint, ihre Lektion gelernt haben und heute beherzigen, daß die Reichtümer, die sie einmal mit kriegerisch-aggressiven Mitteln und katastrophalen Resultaten angegriffen hatten, ihnen in ungeahntem Ausmaß in den Schoß gefallen sind, seitdem sie ihre Tüchtigkeit auf den Bereich friedlicher Arbeit eingeschränkt haben.

Wir sollten keinem Optimismus das Wort reden, der für die großen uns umgebenden Gefahren blind macht. Aber es gilt auch dankbar zur Kenntnis zu nehmen, daß eine Regel, die lange als eine anthropologische Konstante betrachtet worden ist, sich als Variable entpuppt hat.

Nachdem die Erfahrung lange, sehr lange immer wieder erhärtete, daß durch Kriege etwas zu gewinnen ist, liegt für einen großen Teil der Weltbevölkerung mittlerweile das Gegenteil am Tage. Die Bewahrung des Friedens und gerade nicht der Krieg mehren Reichtum und Einfluß.

Diese Einsicht war schon nach 1918 weit verbreitet: am Ende eines Weltkrieges, dessen Schrecken alles vorher Ausdenkbare in den Schatten gestellt hatten. Aber dann eröffnete Japans Griff nach der Mandchurei 1931 eine Reihe geplanter – auf Raumeroberung zielender und mit Überraschungseffekten arbeitender – Überfälle. Die Friedensbrecher, die jetzt nacheinander auf den Plan traten, setzten sich über die Einsicht von 1918 hinweg und wagten noch unverfrorener und zielstrebigere als irgendeine Macht in der Epoche vor dem Ersten Weltkrieg das Abenteuer, durch rüde Eroberungen ihre Machtstellung in der Welt entscheidend zu heben. Als aggressiv erwies sich der nach eigener Einschätzung zu kurz gekommene Teil der Großmächte: Japan, Deutschland, die Sowjetunion (im Krieg mit Finnland 1939) und die Mächtegroßmacht Italien. Das Fazit des Zweiten, noch verheerenderen Weltkrieges war, daß an die Stelle des traditionellen Mächtekonzerts die Polarität von zwei, alle anderen weit überragenden Supermächten trat. Nach den Erfahrungsregeln der bisherigen Geschichte, nach den Schulbeispielen von Sparta und Athen, Rom und Karthago, verhieß dieser Zustand eine böse Zukunft. Sobald die Waffenbrüderschaft von 1941 bis 1945 in den Kalten Krieg übergegangen war, standen neue und unkalkulierbar heiße Kriege zu befürchten. Als das von China und der Sowjetunion gestützte Nordkorea 1950 über einen Satelliten der Vereinigten Staaten, Südkorea, herfiel, erschien das vielen Zeitgenossen als Auftakt für weit Schlimmeres.

Es macht das erste Wunder jener Weltepoche aus, die 1945 begann und 1989 bis 1991 mit dem Debakel von Ostblock und Sowjetunion endete, daß die Supermächte sich (anders als 1950 zu erwarten!) friedlich, ja immer friedlicher miteinander einrichteten, obwohl die Außenansicht des wahnwitzigen Rüstungswettlaufs den genau gegenteiligen Eindruck erweckte. Keine der beiden Supermächte hat sich von einem »Großen Krieg« einen Machtgewinn versprochen. Man plante ihn lediglich als einen Ernstfall ein, den der Gegner einmal auslösen könne, oder als einen Notbehelf, auf den man sich in extremer Bedrohung einmal nolens volens selber angewiesen sehen könnte.

Nur im Herbst 1962 ergab sich eine Konfrontation, bei der ein kriegerischer Ausgang nicht klipp und klar ausgeschlossen werden konnte. Als man sich in Washington vergewisserte, daß die Sowjetunion drauf und dran war, auf Kuba und damit vor der Tür der Vereinigten Staaten Raketenbasen zu installieren, registrierte John F. Kennedy, daß Chruschtschow frech genug war, sich durch ein rasch und heimlich vorbereitetes *fait accompli* Positionsvorteile zu verschaffen. Doch rechnete der junge und forsche Präsident sich aus, sein Gegenspieler werde, wenn man ihm sein Spiel vereitele, besonnen genug sein, die Existenz seines Staates nicht aufs Spiel zu setzen. Das war richtig kalkuliert und wurde zudem dadurch abgefedert, daß der Sowjetunion Konzessionen auf einem Teil des Globus angeboten wurden. Ein Weg für einen Rückzug ohne allzu krassen Gesichtverlust war damit vorgezeichnet. Gerade die Kubakrise bewies, wie weit man über den Stand von 1914 hinausgelangt war. Denn damals war »dem Äußersten« eben keine ständige, die Interessen des Kontrahenten berücksichtigende Fühlungnahme vorausgegangen. Die Supermächte sind einem unmittelbaren kriegerischen Zusammenstoß seit 1945 immer sorgfältiger aus dem Wege gegangen. Natürlich gab es immer wieder Reibungen und Konfrontationen, aus denen sich in früheren Epochen leicht ein großer Krieg hätte ergeben können. Aber unverkennbar ist, daß immer wieder und im ganzen erfolgreich Regelungen angestrebt wurden, die eine Wiederholung eben desselben Krisenfalles erschweren sollten. Das gilt für die Details der Zugänge nach Berlin ebenso wie für die Nachgeschichte des Skandalfalls, daß eine 1983 (vermutlich) auf falschen Kurs geratene südkoreanische Verkehrsmaschine über Sibirien abgeschossen wurde.⁷

Wir können heute nicht mehr mit Sicherheit ausmachen, wieviel zu dieser gründlich verwandelten Weltlage, in der ein Krieg zwischen den am höchsten gerüsteten, stärksten Staaten immer unwahrscheinlicher wurde, der Tatsache zu danken ist, daß beide Giganten über Atomwaffen verfügten. Denn auch ein konventioneller Krieg verhielt seit 1945 keiner Seite einen hinreichend sicheren Gewinn, aber mit Sicherheit verheerende, unabsehbare Schäden.

Solange wir Geschichte verfolgen können, haben sich reiche Gemeinwesen, mächtige Staaten immer auch mit Hilfe militärischer Mit-

⁷ Dazu s. u. a. Patchen S. 321.

tel herausgebildet und aufrechterhalten. Man brauchte den bewaffneten Arm, um das eigene Land zu schützen und um Gebiete hinzuzuerobern, aus denen sich hohe Einkünfte ziehen ließen. Nur mit Waffen in der Hinterhand konnte man seinem Willen in einer Welt konkurrierender Mächte Geltung verschaffen. Die Eroberung Schlesiens durch Friedrich den Großen zog eine hochriskante Phase nach sich, in der die Eroberung gegen die in ihren vitalen Interessen wie in ihrem Stolz getroffene und zudem diplomatisch wendige Großmacht Österreich verteidigt werden mußte. Fast hätte das große Wagnis den Staat Preußen, das Erbe des Großen Kurfürsten, während des Siebenjährigen Krieges zerbersten lassen. Aber im Endergebnis sollten sich die drei Kriege mit all ihrem Blutvergießen für Preußen lohnen. »Vernünftig« war im achtzehnten Jahrhundert auch das Ringen der beiden am weitesten entwickelten Großstaaten Europas, in dem es um Kolonien und letztlich um die Vorherrschaft in der Welt ging. (Daß die eine von ihnen, Frankreich, nicht zuletzt wegen ihrer militärischen Anstrengungen die eigenen Staatsfinanzen ruinierte, lieferte zwar 1789 den Anstoß zum Sturz des Ancien régime. Aber diese Negativfolge für das eine von beiden kriegführenden Systeme der äußeren Politik für den inneren Staatszustand hätten sich bei einer energischen, geradlinigeren Innen- und Finanzpolitik vermeiden lassen.)

Immer wieder ist vorgekommen, daß ein Staat zu den Waffen griff, obwohl er – bei Lichte besehen – schlechte Karten in der Hand hatte. Dafür mögen drei (man möchte sagen voreilige) Kriege gegen Napoleon, 1806 von Preußen und – nach der preußischen Niederlage! – von Rußland und 1809 von Österreich gewagt, als Beispiele dienen. In solchen Fällen sind die Verursacher einer allzu optimistischen Einschätzung ihrer Möglichkeiten zum Opfer gefallen. Wir werden diesem Typus – am Beispiel von Saddam Hussein – auch in der Gegenwart wiederbegegnen. Aber seit 1945 ist er (vorerst) zur Spezialität von Hasardeuren an der Spitze kleinerer Mächte geworden.

Nun hat die sorgfältige Vermeidung des Großmächtekrieges nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß man, statt unmittelbar übereinander herzufallen, in Stellvertreterkriegen um Positionsvorteile rang. Aber mir scheint, daß die Bereitschaft zu dieser Übung, die jahrtausendlang im Schwange war, seit längerem abnimmt.⁸ Der Triumph, daß vor den

⁸ Dazu – mit dem Horn von Afrika, Afghanistan und Mittelmeer als hauptächlichsten Testräumen – O'Longhin.

Toren der Vereinigten Staaten ein Inselstaat kommunistisch wurde, war kein Ergebnis einer Moskauer Weltstrategie. Ja, er zog den lästigen Zwang nach sich, das Prestigeobjekt Kuba durch ständige hohe Subventionen über Wasser zu halten. Ein vernünftiger Politiker im Kreml durfte sich nicht einmal im Traume wünschen, ein Sieg wie der von 1959 könne sich in einer anderen Ecke Lateinamerikas wiederholen. Denn die Folgekosten hätten die knappen Kassen des Ostblocks überfordert. Und wenn das von den Russen hochgerüstete Ägypten auf die Seite Amerikas umschwenkte, dann hat das die längst angebaute Einsicht befestigt, daß listige Machtspiele im Nahen Osten leicht ins Auge gehen können. Noch bevor die Großmacht Sowjetunion abdankte, hatte sie bereits auf ihre Rolle als eine Kraft verzichtet, die im Vorderen Orient entscheidende Drähte zog.

3. *Kriegszonen*

Es gibt Gegenden der Welt, in denen der Krieg, wenn er nicht schon, wie im ehemaligen Jugoslawien und in Transkaukasien, tobt, doch ständig in der Luft liegt. Das gilt für den Nahen Osten. Aber auch die drei ehemals französischen Teile des südostasiatischen Festlandes sind vergleichbare Erdbebenzonen.⁹ Indes hebt sich, wenn auch vom öffentlichen Bewußtsein weit weniger zur Kenntnis genommen, eine wachsende Zahl von Großräumen ab, in denen der Friede zwischen den Staaten zu einem eingeübten, vertrauten Dauerzustand geworden ist. Das dauerhafteste, aber schließlich durch die Moderne aus den Angeln gehobene Beispiel liefert dem Historiker das 1911 untergegangene alte China: nach Max Weber ein »pazifistisches Weltreich«. Die längste, bis heute ungebrochene, Friedenstradition hat wohl Nordamerika, nachdem dort Frankreich das Feld räumen mußte und England von seinen bisherigen Untertanen im Unabhängigkeitskrieg auf die Herrschaft über Kanada eingeschränkt wurde. Seit dem kurzen Nachspiel des englisch-amerikanischen Krieges von 1812 herrscht dort äußere Ruhe.

⁹ Einen Überblick, wann und wo es seit dem Wiener Kongreß zu Kriegen gekommen ist, vermittelt am bequemsten Small u. Singer. Daß der Globus sich in Räume mit unterschiedlicher Kriegshäufigkeit gliedert, wird dargelegt in dem Sammelband Kliot u. Waterman.

Im lateinischen Süden Amerikas ist der denkwürdige Vertrag von Tor-desillas, der schon 1494, zwei Jahre nach der Entdeckung des neuen Erdteils, die Machtsphären der Spanier und Portugiesen weltweit gegeneinander abgrenzte, bemerkenswert dauerhaft respektiert worden. Die beiden iberischen Kolonialmächte haben, jeder für sich, den Frieden in Gebieten von riesigen Ausmaßen sichergestellt.¹⁰ Und dieser Zustand hatte sich, als die amerikanischen Kolonisten nach dem Muster der Vereinigten Staaten das Joch der Mutterländer abschüttelten, bereits so im Bewußtsein eingestiftet, daß er im großen und ganzen fort dauerte. Bei genauem Zusehen gibt es – wie hätte es bei so viel Nachbarschaften und so langen Grenzen anders sein können! – Ausnahmen. Reiht man sie auf, dann will Chiles Sieg über Bolivien und Peru (1839), nach Risiko und Gewinn abgewogen, als der rationalste Fall erscheinen, weil er dem Lande den Zugriff auf Kupferminen sicherte, die zu seinem größten Devisenbringer werden sollten. Dagegen stellt der Chaco-Krieg, den sich zwei bitterarme Länder, Bolivien und Paraguay, von 1932 bis 1935 lieferten, das andere Extrem dar. Denn die Ölschätze, um derentwillen zwei nordamerikanische Firmengiganten das Gemetzel finanzierten, entpuppten sich als weitgehend eingebildete Reichtümer, und die kriegführenden Länder sind aus dem unsinnigen Abenteuer beide noch ärmer hervorgegangen. Die, wie mir scheinen will, vergleichsweise kleine Zahl und zuallermeist kurze Dauer der Zusammenstöße zwischen lateinamerikanischen Staaten dürfte die Regel, die skizziert wurde, eher erhärten als erschüttern.

Blieb die Möglichkeit, daß der Krieg von außen in die Nachfolgestaaten der iberischen Kolonialreiche hineingetragen wurde. Die europäischen Mächte sind von Interventionen durch die Vereinigten Staaten abgehalten worden, die ihr Prinzip 1823 in der Monroe-Doktrin verankerten. Nur als sie im Sezessionskrieg absorbiert erschienen, haben Spanien und Frankreich versucht, aus dieser Lage Kapital zu schlagen, ohne freilich einen dauerhaften Erfolg zu erzielen. Aber der Krieg konnte natürlich auch von den Vereinigten Staaten ausgehen. Um die Südausdehnung ihrer Machtsphäre ist zuletzt 1848 (mit Mexiko) und 1898 (mit Spanien) gekämpft worden. Zur Eingliederung Puerto Ricos (1900) und der De-Facto-Annektion der Panamakanalzone 1903 waren Waffen schon nicht mehr notwendig. Fortsetzen

¹⁰ Zu parallelisieren ist damit die friedensstiftende Leistung Englands auf dem indischen Subkontinent.

sollte sich dagegen die Reihe der Überfälle der nördlichen Großmacht, die von dieser als Polizeiaktionen verstanden wurden. Meist sollten Regime gestürzt werden, mit denen sich der Gigant des Nordens nicht abzufinden bereit war. Die letzten Fälle stehen uns noch aus jüngster Vergangenheit vor Augen: der Sturz eines Usurpators auf der Insel Grenada und ein – mehr als vorgesehen – blutiger Eingriff in Panama, mit dem ein Machthaber gefangen und als Drogenkrimineller vor ein US-Gericht gestellt werden sollte.¹¹

Ist eigentlich bereits aufgefallen, daß sich in Schwarzafrika ein durchaus paralleler Vorgang abgespielt hat, der zu einer großräumigen Friedensregion führte? Das Wettrennen um eine Aufteilung dieses Weltteils unter europäische Kolonialmächte hätte – gerade in der Epoche des Hochimperialismus, die damals eingeleitet wurde – leicht zu militärischen Zusammenstößen führen können. Aber so wie Spanien und Portugal sich rasch und erfolgreich auf eine friedliche Koexistenz in abgesteckten Revieren geeinigt hatten, so wurde schon 1885 der erste brisant werdende Fall auf einer von Bismarck in die Wege geleiteten internationalen Konferenz durch die Kongoakte entschärft. Das Verfahren, die Kollision von expandierenden Machtinteressen durch Demarkationslinien zu beheben, ist im Helgoland-Sansibar-Vertrag von 1890 und dann 1898/1899, in der zunächst bedrohlich anmutenden Fashoda-Krise, mit gleichem Erfolg angewandt worden.¹² Mir scheint, daß die schwarzafrikanischen Staaten, die nach dem Zweiten Weltkrieg aus den geräumten Kolonien hervorgegangen sind, in ihrem Außenverhalten in die Fußstapfen der ehemaligen europäischen Herren getreten sind, die nur im Burenkrieg und 1914 bis 1918 untereinander mit Waffen um afrikanischen Boden gerungen hatten. Wenn tansanische Truppen in ugandische Wirren eingriffen, dann scheint das ein seltener Ausnahmefall zu sein, während die Bewahrung des Friedens zwischen den neuen Staaten als Regel gelten darf. Wie in Lateinamerika gelang das, obwohl die Grenzziehungen künstlich waren: Ja, es gab

¹¹ Wie fest Einsätze dieser Art im Außenverhalten der Vereinigten Staaten eingebürgert sind, zeigt etwa Gärtner S. 82–84, der für 1946 bis 1980 71 Militärinterventionen der USA zählt.

¹² In Asien entspricht dem, daß Rußland nach der Niederlage von 1905 auf die Einflußräume verzichtete, auf die teils England, teils Japan Ansprüche erhoben. Das hat die russischen Beziehungen mit beiden Großmächten erstaunlich rasch ins Reine gebracht. Gleichzeitig wurde der Trend zu einer Aufteilung Chinas unter fremde Mächte durch eine stillschweigende Einigung auf eine open-door-policy abgelöst.

nicht wenig Gebiete, auf die von zwei Seiten Anspruch erhoben wurde. Das hat manchmal (etwa im Fall von Kenia und Tansania) über lange Zeit zu gespanntesten Beziehungen zwischen Nachbarstaaten, aber nicht zum Krieg geführt.

Was sich für Lateinamerika und Schwarzafrika ergeben hat, mutet mir besonders deshalb bemerkenswert an, weil die untereinander Frieden wahrenden Staaten zweier Erdteile innerhalb ihrer Grenzen von Bürgerkriegen, gewaltsamen Systemumstürzen und anderen Formen nackter Gewalt nur so wimmeln.¹³ Die Schießbereitschaft nach außen und nach innen kann also kraß auseinanderklaffen.

4. Kriegsverzicht, Demokratie und Abschaffung der Todesstrafe

Vom Zusammenbruch des weströmischen Reiches bis 1945 ist Europa der vermutlich unfriedlichste Großraum der Welt gewesen. Das ist durch das Christentum, das bis ins achtzehnte Jahrhundert als oberste geistige Norm unangefochten war und durch Kirchen von in der Regel großer Macht und Einfluß vertreten wurde, nie im Kern angetastet worden.¹⁴ Ich erkläre mir das aus der Tatsache, daß sich das nachantike Europa – verglichen etwa mit dem Römischen Reich, aber auch mit China, solange sich dort eine einzige kaiserliche Gewalt durchsetzen konnte – kleinräumig organisierte. Ansätze, auch Europa zu einem Riesenreich zusammenzuschließen, sind von Karl dem Großen und von Napoleon und, wenn man will, von Hitler gemacht worden, aber haben keine dauerhafte Ordnung begründet. Die Kleinräumigkeit der Gemeinwesen hat sich in einem bis heute nie unterbrochenen Prozeß als unerhört produktiv erwiesen.¹⁵ Denn sie schuf Vielfalt und Wettbewerb, verringerte den räumlichen Abstand zwischen Herrschenden

¹³ Dazu u. a. Halperin.

¹⁴ Der von uns nicht verfolgte Parallelstrang der Todesstrafe entwickelte sich so, daß sie in den Reichen, die aus der Völkerwanderung hervorgegangen waren, nach germanischer Tradition selten angewandt wurde. Es waren gerade die Schübe der Bemühungen um mehr Rechtssicherheit im Lande im 9. Jh. und dann wieder in der Land- und Gottesfriedensbewegung des 12.-13. Jhs., die aus guten, ehrenwerten Gründen für seinen Wandel sorgten: Jetzt rollten wieder Köpfe, wo die Übeltäter früher, wenn sie überhaupt verfolgt wurden, mit einer Geldstrafe davongekommen wären.

¹⁵ Der folgende Gedanke wurde genauer ausgeführt in meiner Skizze: Schramm 1988.

und Beherrschten und wirkte schließlich der Diskrepanz zwischen einer hypertrophen, vom übrigen Lande ausgehaltenen Metropole und einer gleichsam austrocknenden, manchmal verödenen Provinz entgegen. Der Preis für einen solchen Vorteil bestand darin, daß die Oberschicht dieser Gemeinwesen ein Adel war und sehr lange blieb, der militärische Tüchtigkeit und Bewährung als Leitideal seines Standes betrachtete. Kein Wunder unter diesen Voraussetzungen, daß in Europa, seitdem Rom nicht mehr für Frieden sorgte, unzählig viele Kriege geführt wurden. (Wann immer das Großreich China in Kleinreiche zerfiel, haben sich ähnliche Verhältnisse angebahnt, während die Oberschicht innerhalb des wiederhergestellten Großreiches von Mandarinen gestellt wurde, die sich durch literarische Bildung qualifiziert hatten. Ihre langen Fingernägel brachten zum Ausdruck, daß man als Würdenträger sich stolz über die niederen Beschäftigungen, über das Kämpfen ebenso wie über das Arbeiten, hinaushob.)

Im Fazit haben die vielen Kriege die meisten europäischen Länder weniger ruiniert als bürokratische Steuersysteme, die weite Landstriche schröpften, um angreifende Feinde, für deren Abwehr ja Berufsarmeen zuständig waren, möglichst fern zu halten. Eindeutig seit dem vierzehnten Jahrhundert haben die Kriege, haben immer besser trainierte und ausgerüstete Truppen den technischen und staatsorganisatorischen Fortschritt Europas vorangetrieben und entscheidend dazu beigetragen, daß unser Kontinent seine Vorherrschaft auf dem Globus erringen konnte.

In den beiden Weltkriegen unseres Jahrhunderts ist nun dies Erfolgsprinzip endgültig in sein Gegenteil umgeschlagen. Das mittlerweile hochentwickelte Europa, dessen Zerstörungsfähigkeit ebenso steil angestiegen war wie seine Zerstörbarkeit, sah sich aufgerufen, das Steuer radikal herumzuwerfen. Und eben das ist erstaunlich rasch, einmütig und mit ungesäumtem Erfolg für alle Lebensbereiche angegriffen worden. Stichworte genügen, um anzudeuten, warum das gelingen konnte:

– Deutschland, der Hauptstörenfried unter denen, die das europäische Desaster von 1914 bis 1918 zu verantworten haben, ja, das den Zweiten Weltkrieg allein entfesselte, wurde entmachteter, geteilt. Im Westen und – strenger noch – im Osten blieb es gleichsam an die Kandare gelegt. Westdeutschland erkannte, daß es nur in engster europäischer Einbindung gesunden konnte, und sah sich im Westen einem – verglichen mit 1919 – bemerkenswert kooperativen Frankreich gegenüber.

– Die Vereinigten Staaten, die sich aus den (kläglich scheiternden) Ordnungsversuchen seit 1919, die den Frieden in Europa gewährleisten sollten, weitgehend heraushielten, haben sich nun endlich mit ihrer mittlerweile unbestrittenen Vormacht engagiert: nicht nur, damit Westeuropa wirtschaftlich wieder zu Kräften kam, sondern auch mit dem Ziel, eine enge politische Verzahnung der Staaten zustandezubringen.

– Die Sowjetunion hat durch den Aufbau eines kommunistischen Staatenblocks, so rüde sie auch Völker unterjochte und so gewaltsam die wirtschaftliche, soziale und politische Ordnung umgestülpt wurde, immerhin einen besonders labilen und traditionell kriegsträchtigen Teil Europas befriedet.

– Der Ost-West-Gegensatz hat den Zusammenschluß Westeuropas wie ein mächtiger Motor vorangetrieben.

Für uns wichtig ist, daß die neuentstehende Familie der mittel- und westeuropäischen Staaten, die keineswegs auf die Teilnehmer an der NATO und an der EG beschränkt blieb, sich nicht nur als Zweckverband begriff, in dem auch Staaten mit krass abweichenden Grundprinzipien willkommen waren, sofern sie sich in bestimmten Bereichen als nützlich erwiesen, sondern auch als Gesinnungsgemeinschaft. Man war aus der Zeit heraus, wo Frankreich zur Zeit seines Ancien régime, mit einem *roi très chrétien* als Haupt, die islamischen Sultane und, mittlerweile zur demokratisch verfaßten Republik geworden, die beiden letzten autokratischen Zaren als hochwillkommene Bundesgenossen betrachtete. Vielmehr wurde die gemeinsame Bindung an die nur im Detail abweichende demokratische Verfassungsordnung zu einer Klammer, die ergänzend zu der Friedfertigkeit untereinander und der Bereitschaft trat, im Falle eines Angriffs von außen notfalls einander beizustehen. In der Zwischenkriegszeit ist die Demokratie, beginnend mit Mussolinis Machtergreifung von 1923, in weiten Teilen unseres Kontinents, Land für Land, abgebröckelt. Sie war eben über weite Strecken eher eine Kriegsfolge und noch nicht in den Herzen verankert. Nach 1945 erwies sie sich als wichtiger Hebel für eine stabile, ja expansive Ordnungsform. Die autoritären Regime Portugals und Spaniens haben vor ihr kapituliert. Und in Griechenland hatte das durch einen Putsch eingeführte Obristensystem keine Dauer. In Osteuropa haben sich die vom Kommunismus beherrschten Länder nach einer Demokratie der westlichen Art gesehnt und sind jetzt, wo der Kom-

munismus zusammengebrochen ist, darangegangen, so gut als das unter den Bedingungen wirtschaftlicher Not gehen will, das eigene Haus zu demokratisieren.

Hinzufügen möchte ich einen – für unsere Fragestellung wichtigen – Aspekt, bei dem ich wieder einmal nicht weiß, ob ein Zusammenhang mit der Geschichte des Kriegführens schon reflektiert worden ist. Eine zunächst kleine, aber bald anwachsende Gruppe von Aufklärern des achtzehnten Jahrhunderts hat – endlich! – die Todesstrafe für verwerflich erklärt. Die Pioniere dieses Gedankens empfanden sich nicht, wie ihre christlichen Vorläufer, als Glieder von Minderheiten, die gar nicht annahmen, daß ihre Unbedingtheit und tiefe Ernsthaftigkeit von den laxen Mehrheiten übernommen werden würden. Vielmehr traten sie um die Mitte dieses Jahrhunderts in der Hoffnung auf, die ganze europaweite Bewegung der Aufklärung werde sich gegen eine Sühneform mobilisieren lassen, die seit undenklichen Zeiten gegolten hatte. Sie verstanden ihre Forderung nicht als ein vorerst utopisches Idealziel, sondern als logische Konsequenz aus der unter Aufklärern weit weniger strittigen Überzeugung, daß endlich Schluß mit der Folter als Mittel der Geständniserzwingung und mit Strafen sein sollte, die am Leibe des Verurteilten vollzogen wurden, ohne daß dieser getötet werden sollte.

Wo der Hinrichtung der Rang einer Form von »legitimiertem Töten« auch tatsächlich aberkannt wurde, da geschah das vorerst ohne jede Beziehung zu deren anderer Form, nämlich dem Krieg. Kaiserin Elisabeth von Rußland nahm sich bei ihrer Thronbesteigung 1741 vor, ein Regiment ohne Hinrichtungen zu führen und hielt das durch die einundzwanzig Jahre ihrer Herrschaft auch tatsächlich durch. Katharina II. hat die bedeutendste geistige Demontage des herkömmlichen Strafrechts, die von dem Aufklärer Cesare Beccaria 1764 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde, erstaunlich rasch zur Kenntnis genommen und, soweit das unter den Bedingungen des damaligen Rußlands möglich war, auch beherzigt. Ordnet man indes beide Zarinne in die Machtgeschichte ihres Reiches ein, dann markieren sie Etappen einer höchst erfolgreichen Expansion, die sich auf das zahlreichste Heer der Welt stützte.¹⁶ Und wenn in Österreich der – wie so oft: ungestüm

¹⁶ Katharina bestimmte 1775, daß lediglich Staatsverbrechen und Quarantänedurchbrechung mit dem Leben bezahlt werden sollten. Über die – von den Phasen extremer Bedrohtheit des Regimes durch revolutionäre Kräfte abgesehen – erstaunlich spärliche Anwendung der Todesstrafe im Rußland der ausgehenden Zarenzeit s. den Aufsatz meines Schülers Liessem.

vorpreschende – Reformen Joseph II. 1787 durch eine Regelung, die bis 1795 in Kraft bleiben sollte, die Todesstrafe abschaffte, dann wäre niemand in den Sinn gekommen, die Reform verträge sich nicht mit dem Versuch der konservativen Mächte Europas, eine Militärallianz gegen die Französische Revolution zusammenzubringen. Im neunzehnten Jahrhundert aber zeichnet sich die Tendenz ab, die Abschaffung der Todesstrafe mit der Abkehr von einer Politik zu verzahnen, die ein starkes Heer für unabdingbar hielt oder gar Gebiete durch Krieg erobern wollte. Es versteht sich leicht, daß die Brücke zumeist in kleineren, militärisch schwachen und außenpolitisch nicht ambitionierten Ländern geschlagen wurde: 1864 in Rumänien, 1867 in Portugal, 1870 in den Niederlanden, 1902 in Norwegen, 1919 in Österreich, 1921 in Schweden und den baltischen Staaten.¹⁷

Wesentlich punktueller blieben die Ansätze, den Verzicht auf die Todesstrafe im Zusammenhang mit einer Parlamentarisierung des politischen Systems zu begreifen und so mit einer großen politischen Reform zu verzahnen. Eindeutig scheint mir das für die Paulskirche 1848 zu gelten, während die Reichsgründung von 1871 ein ebenso klares Kontrastbeispiel liefert. Wenn Bismarck gegen den Mehrheitswillen eines Reichstages, der das Erbe von 1848 aufrechterhalten wollte, die Todesstrafe in die Reichskonstruktion von 1871 hinüberrettete, so darf man das als Teil seines Konzepts begreifen, jedem Abdriften des neuen Staatsmodells in ein Gemeinwesen, wie es den 1848ern vorgeschwebt hatte, Riegel vorzuschieben. Wie zu erwarten, hat Mussolini die 1889 in Italien abgeschaffte Todesstrafe wieder eingeführt. Wenn die Weimarer Republik in der umstrittenen Frage, ob der Staat die schwersten Verbrecher hinrichten solle oder nicht, an Bismarck und nicht an 1848 ansetzte, dann läßt das im Schlaglicht erkennen, welche Kräfte in dieser Phase deutscher Geschichte die Oberhand bekamen oder am Ruder blieben.

Nach den Schrecken der Nazizeit war es für die Entwerfer unseres Grundgesetzes selbstverständlich, daß eine konsequente Demokratie, aber auch eine Rechtsordnung zu schaffen war, aus der die Todesstrafe verbannt bleiben sollte.¹⁸ Seither hat sich das Prinzip, über lebenslange

¹⁷ Als Kontrastbeispiele zu *war prone conflict systems* wählen N. Choucri u. R. C. North, in: *Peace, War and Numbers*, hrsg. v. B. M. Russell, Beverley Hills/Ca. 1972, S. 239–274, Norwegen, Schweden und (bereits mit Abstrichen) Dänemark und die Niederlande.

¹⁸ Dazu Düsing.

Haft als Maximalstrafe nicht hinauszugehen, ähnlich expansiv erwiesen, wie die europäische Festlegung auf das demokratische Prinzip.¹⁹ Bezeichnenderweise blieben die Barrieren, hinter denen eine urchimliche Sühneform fortexistieren konnte, besonders hoch in England und Frankreich: Staaten, die sich nicht nur in Europa eingebunden fühlten und die – etwa 1956 um den Suezkanal – weiterhin auswärtige Kriege geführt haben.

Zu konstatieren bleibt, daß die Vereinigten Staaten, die Europas wichtigste Freunde und Bundesgenossen darstellen, unter dem Blickwinkel, den wir gewählt haben, ein kraß anderes Bild zeigen, als in Europa vorherrscht.²⁰ Auch in den USA hat es nicht an leidenschaftlichen Protestaktionen gegen die Todesstrafe gefehlt. Ein spezifisch amerikanisches Argument im Feldzug gegen den elektrischen Stuhl war, daß die Hingerichteten sich zu einem erschreckend hohen Teil aus schwarzen Unterschichten rekrutieren, die durch die Lebensumstände der Slums schon von frühester Jugend an auf den Weg des Verbrechens gedrängt werden. Aber, obwohl die Todesstrafe in vier US-Staaten seit 1847 bis 1872 aufgehoben ist, ja, sie 1972 bis 1976 schon bundesweit abgeschafft war, scheint sie heute wieder fest verankert. Alle ernstzunehmenden Kandidaten für die Präsidentenwahl vom November 1992 versprachen, in dieser Frage nicht am Herkommen rütteln zu wollen. Dabei hat am 8. Dezember 1977 die Generalversammlung der Vereinten Nationen die weltweite Abschaffung der Todesstrafe gefordert.

Was unter den entwickelten Staaten zur Besonderheit der USA geworden ist, muß, meine ich, in enger Strukturparallelität mit anderen Eigentümlichkeiten gesehen werden. Aus der Kolonistenvergangenheit hat sich die Überzeugung erhalten, man müsse, wenn nötig, sein Recht in die eigene Hand nehmen und stets in der Lage sein, Gewalt mit Gewalt zu begegnen. Daher der bemerkenswert große Drang so vieler Bürger, eine Waffe in der Schublade bereit zu halten. Im Vergleich zu anderen Staaten, deren Zivilisation ähnlich hoch entwickelt erscheint, ist die Quote der Gewaltverbrechen in den Vereinigten Staaten be-

¹⁹ Bezeichnend für die ansteckende Wirkung erscheint mir, daß die Todesstrafe 1987 erstmals auch in einem kommunistischen Staat, der DDR, abgeschafft wurde. Eine offizielle Hinrichtung – wegen eines vorbereiteten Überlaufs in die Bundesrepublik unter Mitnahme von Akten – hatte hier zuletzt im Juni 1981 stattgefunden. An einem »normalen Kriminellen« war die Höchststrafe zuletzt 1975 vollstreckt worden.

²⁰ Dazu lege ich zugrunde: Todesstrafe in den USA. Ein Kurzbericht von Amnesty International, Bonn 1987.

stürzend hoch. Es lohnt sich, die amerikanische Außenpolitik, soweit sie nicht die Konfrontation mit der anderen Supermacht und den Umgang mit befreundeten Staaten betrifft, einmal unter die kritische Lupe zu nehmen, wie weit sie mit dem Verbund, der eben skizziert wurde, verstrickt ist.

Ich stelle zur Diskussion, ob nicht der Dreierverbund von Friedlichkeit im Umgang mit anderen Staaten, von einem demokratischen System, in dem möglichst wenig Gewalt innerhalb des Landes ausgeübt wird, und einem Strafrecht ohne Todesstrafe als Vorbild mitgewirkt hat, wenn der länderübergreifende Umsturz im östlichen Europa vom Herbst 1989 sich so erstaunlich friedfertig vollzogen hat. Bezeichnenderweise haben sich nur in Rumänien, wo, in weitem Abstand zu Mittel- und Westeuropa, dieses Vorbild offenbar nur mit starken Brechungen eingewirkt hat, die alten Gewalten mit den Gewehren von Armee und Geheimpolizei dem aufbegehrenden Volk entgegengestellt. Und nur hier haben finstere Macher der alten Garde das Potential der Bergarbeiter dazu gebracht, sich als Schlägertrupps in der Hauptstadt auszutoben und dadurch das Rad der Geschichte zurückzudrehen. Schon heute ist abzusehen, daß, wo immer kommunistische Systeme in echte Demokratien überführt werden, auch die Todesstrafe über Bord geht. In der Tschechoslowakei geschah das durch den Parlamentsbeschluß vom 4. Mai 1990.

Vergleicht man unsere Gegenwart von 1992 mit der Vergangenheit von 1939 bis 1945, dann erscheint der Friede zwischen den europäischen Staaten zur Selbstverständlichkeit geworden, die Todesstrafe weithin abgeschafft und das »legitimierte Töten« auf Reste zusammengeschmolzen zu sein. Vorgesehen bleibt weiterhin, daß die Polizei bei zwingender Notwendigkeit von der Waffe Gebrauch machen darf, während die Streitkräfte bereit stehen, in einem Notstandsfall und bei Angriff von außen den Staat und seine Staatsform sowie seine Bundesgenossen zu verteidigen. Viele Staaten (und eines Tages wohl auch der unsere) leisten, wenn aufgerufen, ihren Beitrag zu militärischen UNO-Einsätzen. Daß die Staaten die Anwendung tötender Gewalt auf diesen Restbereich eingeschränkt haben, darf – nach so vielen Jahrhunderten mit so viel Blutvergießen gerade in unserem Erdteil – als das zweite große Wunder der Nachkriegszeit gelten. Es stellt sich gleichrangig neben die erstaunliche Friedfertigkeit, die den beiden Supermächten und den von ihnen geführten Blöcken nie abhanden kam.

5. *Tendenzen am Beginn der neunziger Jahre*

In den Jahren 1989/1990 keimten große Hoffnungen auf, das Ende des Wettrüstens zwischen Ost und West und das Wunder der friedlichen Revolutionen in Osteuropa würden dem Prinzip des Friedens, der auf jeden Fall nach außen und – soweit irgend möglich – auch innen gelten sollte, weltweit voranhelfen. Aber dann überfiel im August 1990 Saddam Hussein das ebenso reiche wie wehrlose Kuwait.²¹ Diesen Raub nahmen die Vereinigten Staaten mit Unterstützung durch britische und französische Truppen Anfang 1991 dem Irak in einem Krieg wieder ab, der dank eines großen technologischen Vorsprungs zu einem raschen Siege führte. Aber das Schlachtfeld blieb übersät mit Leichen und brennenden Ölquellen.

Beunruhigen darf uns an diesem Kapitel Weltgeschichte, dem wir alle mit Herzklopfen gefolgt sind, nicht nur, daß die Reihe der Harsardeure, die auf ein rasches *fait accompli* hoffen, keineswegs mit dem grotesken Abenteuer eines argentinischen Militärregimes abgerissen war, das seine längst brüchige Autorität durch die Eroberung von ein paar kargen, windzerzausten Inseln im Südatlantik zu festigen versuchte.²² Saddam Hussein hat die Kette der frechen Überfälle um ein neues Glied verlängert, und es gibt keine Gewähr, ja nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, daß der Welt neue Abenteurer erspart bleiben werden, die auf das gleiche Verfahren setzen.

Unsere Besorgnis sollte aber auch erregen, daß die Großmächte, deren Interessen durch die beiden Schläge von 1982 und 1990 verletzt wurden, das Problem in beiden Fällen durch Krieg gelöst haben. In der Falkland-Krise konnte England geltend machen, die dreiste Wegnahme eines Stücks bislang (außerhalb Argentiniens) unangefochten britischen Bodens habe sich durch keine andere Gegenmaßnahme rückgängig machen lassen als eben durch den Eingriff einer Kriegsflotte. An der Vorgeschichte des Golfkrieges muß dagegen höchst bedenklich stimmen, daß die Führung der Vereinigten Staaten von vornherein keinen anderen Gegenzug anvisiert hat, als mit seiner ganzen, nur das Atompotential aussparenden Waffengewalt zuzuschlagen. Ungesäumt ist sie

²¹ Zu der offenbar weltweiten Blindheit für die Gefahr, die sich zusammenbraute, hat u. a. beigetragen, daß seit 70 Jahren Grenzkonflikte zwischen arabischen Staaten in der Regel friedlich beigelegt wurden, s. Blake.

²² Zum Typus der Überraschungsschläge s. Roberto.

darangegangen, eine von Monat zu Monat anschwellende Truppenmacht auf dem Boden Saudi-Arabiens aufzufahren. Die Alternative einer Politik, die mit einer Stufenleiter von Repressalien arbeitete und sich die Abhängigkeit des Aggressorstaats von ausländischen Zufuhren zunutze machte, ist offenbar überhaupt nicht ernsthaft ins Auge gefaßt, geschweige denn ausprobiert worden.²³ Ja, sobald der Massentransport von Truppen und Material ins Vorfeld von Kuwait angelaufen war, ist aus psychologischen Gründen so gut wie ausgeschlossen gewesen, jetzt noch auf andere Verfahren umzuschwenken.

Das scheint, nachdem alles so überraschend schnell, so scheinbar zufriedenstellend abgspult ist, vergeben und vergessen. Wem es aber um einen immer durchgängigeren Friedenszustand auf unserem Globus zu tun ist, der darf die Gänsehaut nicht mehr loswerden. An welchen Katastrophen sind wir vorbeigeschlittert! Vielleicht hätte der Krieg zu einer Konfrontation führen können, bei der sich auf der einen Seite die Erste, westliche, hochentwickelte Welt, verbunden mit einigen keineswegs demokratisch legitimierten arabischen Staatschefs, den entfesselten Massen von Muslimen gegenübergesehen hätten, die bei dieser Gelegenheit endlich zu der bisher nie verwirklichten politischen Einigkeit, zu einer auf Haß gegründeten Solidarität gefunden hätten. Amerikanische, britische und französische Ölinteressen, das Problem Israel, die angemäße Rolle der Vereinigten Staaten als Weltpolizist – das alles hätte leicht zu einem einzigen Feindbild, zu einer Verteufelung von großer mobilisierender Kraft zusammenwachsen können. Und wer von den Planern des Krieges könnte auf seinen Eid nehmen, daß die ökologischen Folgen sich – wie wir heute absehen können – in vergleichsweise engen Grenzen halten würden? Welches Schicksal schließlich wäre dem Frieden in unserem eigenen Lande zuteil geworden, wenn die Grenzlinie zwischen Bejahung und Ablehnung der amerikanischen Politik, die im Grunde durch das Herz jedes abwägenden Deutschen verlief, mit dem Eintreten unliebsamer, katastrophaler Folgen im politischen Feld zur Deckung mit den Frontlinien zwischen Regierungsparteien und Opposition gekommen wäre: wenn CDU und FDP sich vor Bush, SPD und Grüne wiederum sich gegen ihn gestellt hätten, wobei beide Gruppen, wie in aufgeladenen Situationen unvermeidbar, ihre Positionen zu griffigen Klischees vereinfacht hätten?

²³ Rekonstruiert wird das in dem Buch des – bereits an der Aufklärung des Watergatefalles beteiligten – B. Woodward: *The Commanders*, New York 1991.

Die für mich und andere bedauerliche Tatsache, daß man in der Golfkrise gerade nicht auf dem Wege weitergekommen ist, internationale Konflikte ohne Bomben zu lösen, hat sich, wie mir scheinen will, schon in der nächsten Kriegskrise, nämlich in Jugoslawien gerächt. Die eigentümliche Scheu der USA, auch hier die Rolle als unbestrittene, einzige Supermacht auszuspielen, hat etwas mit der – richtigen! – Einsicht zu tun, daß dieser neue Schauplatz nicht mit bewaffneten Schlägen durch Dritte, nicht durch das in Grenada, in Panama, am Golf erneut bewährte Mittel der Polizeirazzia zu befrieden war. In Jugoslawien wären eskalierende Verfahren sehr wohl angebracht gewesen. Schließlich war die Belgrader Führung durch Boykottmaßnahmen noch rascher und entscheidender lahmzulegen als Saddam Hussein, weil sie ja, anders als der Irak, dringend auf die Ölzufuhr von außen angewiesen war. Wie hätten sonst über jenen einen Monat, für den die im Lande bereitliegenden Reserven reichten, hinaus die Bomber fliegen, die Panzer und Transportfahrzeuge der Bundesarmee fahren sollen? Als es dann – endlich – zu Maßnahmen kam, die Belgrad zu isolieren und zu boykottieren versuchten, hatten sich die Serben längst und in Ruhe auf die entstandene Lage einstellen können. Daß der Westen mit den Vereinigten Staaten als Führungsmacht da, wo sich kein Golfkrieg wiederholen ließ, halbherzig und hilflos bleiben würde, wurde zu einem Festpunkt im serbischen Kalkül. Wenn die Amerikaner in Somalia zuschlugen, dann paßt das wiederum in ihr erprobtes Verhaltensschema. Daß die Verhältnisse einen Strich durch die Rechnung einer raschen Befriedung machten, steht auf einem anderen Blatt.²⁴

Zur Zeit scheint die Welt in die überwunden geglaubte Epoche zurückgeworfen, in der Krieg etwas Normales war. Aber wir sollten über den quälenden Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit der Fortschritte eingedenk bleiben, die trotz allem gelungen sind. Der große Krieg in Nahost scheint mir – die Kurdenfrage einmal ausgeklammert – unwahrscheinlicher geworden zu sein, als er vorher war. Ja, im Windschatten von Ereignissen, die gleichsam die Augen der Welt abzogen, ist eine erstaunliche Befriedung im Libanon gelungen. Zwei Umstände haben einen großen, bewegenden Erfolg möglich gemacht: die Ame-

²⁴ Licht auf die eigenartige Erfahrung, daß in Deutschland zwar der Golfkrieg, aber nicht der Krieg in Kroatien Demonstrationen protestierender Massen auslöste, werfen die von B. Jürgen herausgegebenen Studien über »Massenmedium« Straße. Zur Kulturgeschichte der Demonstration, Frankfurt a. M. 1991.

rikaner sehen mittlerweile ein, daß ohne Zugeständnisse an Syrien und Assad im Vorderen Orient nicht weiterzukommen ist, und Assad, nunmehr ohne sowjetische Rückendeckung, weiß genauer als früher, daß er sich mit Amerika und Israel arrangieren muß. Das so lange geschundene, zerschossene Beirut wird in Windeseile wieder aufgebaut und verspricht erneut als Paris des Nahen Ostens zu glänzen. Mittlerweile sind über das Palästinenserproblem Verhandlungen zwischen Delegationen in Gang gekommen, die man sich vor kurzem noch nicht an einem Tisch vorstellen konnte. Damit ist das letzte große, übriggebliebene Nahostproblem unter Bedingungen angepackt, die einen Erfolg nicht von vornherein ausschließen. Gewiß, es wird, realistisch eingeschätzt, lange dauern, bis etwas Handfestes herauskommen mag. Aber es ist schon viel, wenn Parteien sich daran gewöhnen, an einem Tisch zu sitzen.

6. *Perspektiven*

In unserer Skizze hat sich – gegen allen schrecklichen, oft entmutigenden Augenschein – eine starke Hoffnungslinie freilegen lassen: eine Erfolgsreihe auf dem Wege zu einer friedlicheren Welt. Wir könnten sie durch den Ausblick nach Kambodscha fortsetzen, wo die Tatsache, daß Vietnam seinen sowjetischen Rückhalt verloren hat, mit einem anderen, höchst erfreulichen Wandel konvergiert.²⁵ Scheint doch das kommunistische China, das sich in den ersten Jahrzehnten seines Bestehens ein paar imperialistische Ausgriffe nach außen geleistet hat, ohne dabei irgendwelche realen Gewinne hereinzuspielen, mittlerweile auf einen Kurs einzuschwenken, der sich als Wiederaufnahme des bewährten Alten interpretieren läßt. Denn das kaiserliche China hatte ja, von wenigen Etappen seiner Geschichte abgesehen, nicht expandieren wollen, sondern im wesentlichen seinen Besitzstand verteidigt. (Daß die

²⁵ Als reihenweise »kleine Wunder«, die mit Hilfe von »Geduld, Beharrlichkeit und stiller Diplomatie« nicht zuletzt durch den UN-Generalsekretär Pérez de Cuéllar eintreten, verzeichnet für 1988 B. Grill in: *Die Zeit* Nr. 35, 24.8.1990, S. 2: »Am Golf [= zwischen Irak und Iran] schwiegen die Waffen, die Sowjets beendeten ihr Afghanistan-Abenteuer, in der spanischen Sahara ließen sich die Polisario-Rebellen und die marokkanische Regierung auf einen Friedensplan ein, in der Krisenregion Angola/Namibia setzten sich die Kontrahenten an einen Tisch.«

Führung in Peking heute wie früher Tibet zum chinesischen Erbe rechnet, bleibt der Kummer eines kleinen Volkes mit ehrwürdiger, religiös begründeter Kultur und starkem Bewußtsein von Eigenständigkeit, das den Würgegriff einer im Innern rücksichtslosen Staatsmacht aushalten muß.) Ermutigend ist auch, welch friedliches Ende der lange, schreckliche Bürgerkrieg in Äthiopien gefunden hat. Und in Südafrika sieht es so aus, als sei – mit Willem de Klerk und Nelson Mandela als den großen Hoffnungsträgern – dem Ausgleich zwischen Schwarz und Weiß, der solange undenkbar schien, die Bahn gebrochen.

Aber alle Fortschritte, die wir dankbar und aufmerksam zur Kenntnis nehmen sollten, dürfen uns nicht zu dem verblendeten Schluß führen, das Ende der Kriege sei in Sichtweite gerückt. Nein, die Welt bleibt übersät mit Bürgerkriegsherden. In einer ganzen Reihe von Ländern sind Guerillabewegungen – wie der »Leuchtende Pfad« in Peru – gleichsam zu resistenten Bakterienstämmen geworden. Es gibt Sezessionsbewegungen, in denen Völker wie die Kurden, Religionsgemeinschaften wie die Sikhs im Pandschab und eine Irredenta wie in Kashmir sich von einer Staatsmacht befreien wollen, die sie als Fremdherrschaft empfinden. Im islamischen Fundamentalismus stecken – in Algerien zur Zeit am deutlichsten spürbar – riesige Sprengkräfte. Schließlich hat der Ausverkauf des Kommunismus den Zerfall zweier Vielvölkerstaaten, Jugoslawien und der Sowjetunion, nach sich gezogen. Die Teile liegen sich jetzt im offenen Kampf oder doch mißtrauisch und problemgeladen gegenüber. Hochgepöppelte Streitkräfte sehen sich ihres Sinns und ihres Prestiges beraubt, um ihre Privilegien, ja um ein bloßes Auskommen betrogen. Das stellt Potentiale für blutige Auseinandersetzungen bereit. Ja, es gibt Tausende sowjetischer Spezialisten für modernste Waffensysteme, die jeder Staat der Erde für wenig Geld abwerben kann. Wie soll unsere Welt aus so vielen Hexenkesseln heil herauskommen?

Da gibt es keine Patentrezepte. Aber, nachdem der Friede in unserer Generation immerhin weiter vorangekommen ist als in jedem Zeitalter vor uns, ist es weit mehr als ein frommer Wunsch, wenn wir für wahrscheinlich halten, daß weitere Fortschritte zu erwarten stehen, wenn wir den Frieden auf der Welt mit der gleichen Leidenschaft zu unserem Ziel machen, wie – sagen wir – die Vervollkommnung der Technik. Jede ohne Waffen gemeisterte Krise macht es leichter, die nächste ebenfalls unblutig zu beenden. Rückschläge, die mit Sicherheit

zu erwarten sind, sollten wir nutzen, um aus ihnen zu lernen. Die kommunistische Ideologie ist, so gründlich, wie Ideologien selten, durch die Wirklichkeit widerlegt worden. Aber es wäre Unsinn, daraus die Folgerung zu ziehen, jede Utopie sei Irrwitz. Nur kühler, skeptischer Realismus werde dieser Welt gerecht. Nein: Friede auf Erden, das bleibt eine höchst vernünftige, heilsame, für unser Überleben notwendige Utopie. Den Friedensstiftern und Friedensbewahrern ist verheißen worden, ihnen würde das Erdreich gehören. Oder es wird eines Tages kein Erdreich mehr geben, das irgendwelche Menschen bewohnen könnten.

Literatur

- Blake, G. 1990: International Boundaries of Arabia. The Peaceful Resolution of Disputes, in: Kliot und Waterman, S. 153–165.
- Düsing, B. 1952: Die Geschichte der Abschaffung der Todesstrafe in der Bundesrepublik Deutschland, Diss. jur. München.
- Gärtner, H. 1983: Hegemoniestrukturen und Kriegsursachen, Wien: Braumüller.
- Halperin, E. 1983: Violence in Latin America – Insurgencies, in: T. Adeniran und Y. Alexander: International Violence, New York: Praeger, S. 106–115.
- Kliot, N. und Waterman, S. (Hrsg.) 1990: The Political Geography of Conflict and Peace, London: Belhaven Press.
- Liessem, P. 1989: Die Todesstrafe im späten Zarenreich. Rechtslage, Realität und öffentliche Diskussion, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 37, S. 492–523.
- McFarlane, S. 1986: Buddhism, in: World Encyclopedia of Peace, Bd. 1, hrsg. v. E. Laszlo u. J. Youl Yoo, Oxford: Pergamon, S. 97–103.
- O’Longhin, J. 1985: World-Power Competition and Local Conflict in the World, in: A World in Crisis. Geographical Perspectives, hrsg. v. R. J. Johnston u. P. J. Taylor, Oxford: Blackwell, S. 231–268.
- Patchen, M. 1988: Resolving Disputes between Nations. Coercion or Conciliation, Durham: Duke.

Gottfried Schramm

- Roberto, A. 1986: *The Logic of Surprise in International Conflict*, Lexington, Mass.: Lexington Books.
- Schramm, G. 1980: Minderheiten gegen den Krieg. Motive und Kampfformen 1914–18 am Beispiel Großbritanniens und seines Empires, in: *Geschichte und Gesellschaft* 6, S. 164–188.
- 1988: Europas vorindustrielle Modernisierung, in: *Deutschland und Europa in der Neuzeit. Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. R. Melville u. a., Stuttgart, S. 205–222.
- Small, M. und Singer, J. D. 1982: *Resort to Arms. International and Civil Wars 1816–1980*, Beverley Hills: Sage.

Zu den Autoren:

Jan Assmann, geboren 1938, studierte Ägyptologie, Klassische Archäologie und Griechisch in Heidelberg, München, Göttingen und Paris. 1965 Promotion. 1966/1967 Stipendiatenreise durch verschiedene Länder des Vorderen Orients und Ägypten. Habilitation 1971; seit 1976 ord. Professor für Ägyptologie in Heidelberg. Gastprofessuren in Paris (Collège de France), Yale und Jerusalem. 1984/1985 Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin; ordentliches Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Schwerpunkte: archäologisch-epigraphische Aufnahme thebanischer Gräber; Religion und Literatur des Alten Ägypten (im Rahmen allgemeiner religions- und literaturwissenschaftlicher Fragestellungen).

Wichtigste Publikationen: *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 1975; *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*, 1975; *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie* (OBO, Bd. 51), 1983; *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, 1984; *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, 1990; *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, 1991; *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 1992.

Michael Bollig, geboren 1961, studierte Völkerkunde, Geschichte und Afrikanistik in Bonn und Köln. Von 1986 bis 1991 Mitarbeiter im DFG-Projekt »Entstehung militanter Konflikte in Ländern der Dritten Welt« (Prof. Dr. Th. Schweizer/Dr. H. Lang). 1991 Promotion in Tübingen. Seit 1991 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Völkerkunde der Universität zu Köln. Mehrjährige Feldarbeit in Zentral- und Nordwestkenia. Forschungsschwerpunkt: Krisenmanagement und risikominimierende Strategien in pastoralnomadischen Gesellschaften.

Publikationen: *Ethnic Relations and Spatial Mobility in Africa* (in: A. Rao [Hrsg.]: *The Other Nomads*), 1987; *An Outline of pre-Colonial Pokot History* (in: *Afrikanistische Arbeitspapiere*), 1990; *Intra- und interethnische Konflikte in Nordwestkenia* (in: Th. Scheffler [Hrsg.]: *Ethnizität und Gewalt*), 1991; *Bridewealth and Stockexchange – the accumulation of security through reciprocal exchange* (in: *Zeit-*

schrift für Soziologie), 1992; Intra- und interethnische Konfliktaustragung bei den Pokot Nordwestkenias, 1992.

Walter Burkert, geboren 1931, studierte Klassische Philologie, Geschichte und Philosophie in Erlangen und München, promovierte 1955 in Erlangen und habilitierte sich dort 1961. Nach einem Aufenthalt in den USA 1965/1966 Professor an der Technischen Universität Berlin 1966–1969, seit 1969 an der Universität Zürich. Gastprofessor an der Harvard University 1968, an der University of California in Berkeley 1977, Balzan-Preis 1990. Hauptarbeitsgebiet ist griechische Religion und Philosophie, insbesondere Mythologie und Opferrituale.

Wichtigste Buchpublikationen: *Weisheit und Wissenschaft*, 1962; *Homo Necans*, 1972; *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977; *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 1979; *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, 1985; *Ancient Mystery Cults*, 1987.

Hubert Cancik, geboren 1937, wurde 1965 im Fach Klassische Philologie promoviert, 1970 habilitiert. Professor für Klassische Philologie in Tübingen. Forschungsschwerpunkte: Antike Kulturwissenschaft, Geschichte der antiken Religionen, Wissenschaftsgeschichte. Herausgeber des »Neuen Pauly«.

Wichtige Publikationen: *Untersuchungen zur lyrischen Kunst des P. Papinius Statius*, 1965; *Mythische und historische Wahrheit*, 1970; *Christus Imperator* (in: H. v. Stietencron [Hrsg.]: *Der Name Gottes*), 1975; *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*, 1976; *Römische Rationalität* (in: P. Eicher [Hrsg.]: *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*), 1979; *Christentum und Todesstrafe* (in: H. v. Stietencron [Hrsg.]: *Angst und Gewalt*), 1979; *Augustin als constantinischer Theologe* (in: J. Taubes [Hrsg.]: *Der Fürst dieser Welt*), ²1985; *Disziplin und Rationalität* (in: *Saeculum 37*), 1986; *Rationalität und Militär* (in: H.-J. Glücklich [Hrsg.]: *Lateinische Literatur – heute wirkend*), 1987; *Geschichte, -schreibung* (in: M. Görg u. B. Lang: *Neues Bibellexikon*), 1991; *Der Ismus mit menschlichem Antlitz. Humanität und Humanismus* (in: R. Faber u. B. Kytzler: *Antike heute*), 1992.

Zu den Autoren

Herbert Franke, geboren 1914, Promotion zum Dr. jur. an der Universität Köln 1937, zum Dr. phil. ebenfalls in Köln 1947, dort auch Habilitation für Sinologie 1949. Seit 1952 ord. Professor für ostasiatische Kultur- und Sprachwissenschaft an der Universität München, 1980 emeritiert. 1958 ordentliches Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, deren Präsident er von 1980 bis 1985 war. Seit 1969 Vorsitzender der Kommission für zentralasiatische Studien. Hauptarbeitsgebiete bilden die Geschichte Chinas und seiner Nachbarländer sowie die Mongolistik.

Bibliographie 1933–1979 in: W. Bauer (Hrsg.): *Studia Sino-Mongolica*, 1979, S. 451–470; für 1979–1989 in: *Münchener Beiträge zur Völkerkunde* 2 (1989) S. 11–17.

Hans G. Kippenberg, geboren 1939, wurde 1968 im Fach Allgemeine Religionsgeschichte in Göttingen promoviert, 1975 Habilitation an der Freien Universität Berlin. 1977 Professor für Allgemeine Religionsgeschichte und Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Groningen/Niederlande, 1988 Gastprofessor auf dem Lehrstuhl Max Weber in Heidelberg, seit 1989 Professor für Religionswissenschaft in Bremen; Fellow des Wissenschaftskollegs zu Berlin. Herausgeber der Zeitschrift »Numen«.

Buchpublikationen: *Garizim und Synagoge*, 1971; *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, ²1982; *Magie* (Hrsg. zusammen mit B. Luchesi), 1987; *Religionswissenschaft und Kulturkritik* (Hrsg. mit ders.), 1991; *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, 1991.

Georg Kretschmar, geboren 1925, studierte Evangelische Theologie in Tübingen, Bonn, Heidelberg und Oxford. Promotion 1950 in Heidelberg, Habilitation in Tübingen 1953. Ord. Professor für Neues Testament und Kirchengeschichte in Hamburg 1956; 1967–1990 in München. Heute Vertreter des Bischofs der Ev.-luth. Kirche in Rußland und anderen Staaten sowie Rektor des Theologischen Seminars dieser Kirche in Riga. Arbeitsschwerpunkte: Patristik, frühmittelalterliche Mission, Reformation, Liturgiegeschichte, kirchliche Zeitgeschichte.

Wichtigste Publikationen: *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, 1956; *Der Taufgottesdienst in der alten Kirche* (in: *Liturgia*

V), 1970; Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im ersten Jahrtausend, 1985; Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit (in: H. Busse u. G. Kretschmar: Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit), 1987; Der christliche Glaube als Confession (in: FS H. Fries), 1992.

Gottfried Niedhart, geboren 1940, Professor für Neuere Geschichte an der Universität Mannheim. Arbeitsschwerpunkte: Geschichte der internationalen Beziehungen, deutsche Geschichte seit dem Ersten Weltkrieg, englische Geschichte seit der Industriellen Revolution.

Neuere Publikationen: Englische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert, 1987; Internationale Beziehungen 1917–1947, 1989; Lernen aus dem Krieg? Deutsche Nachkriegszeiten 1918 und 1945 (Hrsg. zusammen mit D. Riesenberger), 1992.

August Nitschke, geboren 1926. Nach zweieinhalbjährigem Militärdienst Studium in Göttingen und Mainz. Promotion 1950. Nach einer Tätigkeit in Tübingen dreijähriger Forschungsaufenthalt in Rom im Auftrag der Monumenta Germaniae Historica. 1958 Habilitation in Münster, 1960 Berufung auf den Lehrstuhl für Geschichte nach Stuttgart. 1970 Direktor des Historischen Instituts und der Abteilung für Historische Verhaltensforschung. Fellow des Wissenschaftskollegs in Berlin und des Zentrums für interdisziplinäre Forschung in Bielefeld. Hauptarbeitsgebiete: Kirchengeschichte, Rechtsgeschichte, Geschichte der Naturwissenschaft und der Bewegungen in Spiel, Tanz und Sport.

Wichtigste Publikationen: Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter, 1967; Soziale Ordnungen im Spiegel der Märchen, 1976/1977; Körper in Bewegung, 1989; Die Mutigen in einem System, 1991.

Albrecht Noth, geboren 1937, studierte 1956–1964 Mittlere und Neuere Geschichte, Islamwissenschaft und Historische Hilfswissenschaften in Bonn und Freiburg i. Br. 1964 in Bonn Promotion in Mittlerer und Neuerer Geschichte, 1970 Habilitation in Arabistik und Islamwissenschaft. 1971 Professor am Seminar für Orientalische Sprachen in Bonn, 1973 Gastprofessor an der University of California in Los Angeles; seit 1980 Professor am Seminar für Geschichte und Kultur des

Zu den Autoren

Vorderen Orients in Hamburg. Hauptarbeitsgebiete: Islamische Geschichte mit dem Schwerpunkt Islamgeschichte und Europäische Geschichte, Islamische Rechts- und Sozialgeschichte, Islamische Historiographie.

Wichtige Publikationen: Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum, 1966; Quellenkritische Studien zur frühislamischen Geschichtsüberlieferung, 1973; Die arabischen Dokumente Rogers II. von Sizilien, 1978; Studien zum Minderheitenproblem im Islam (bisher 7 Bde), 1973ff.

Wolfgang Röllig, geboren 1932, studierte in Berlin, Heidelberg und Wien. Seit 1961 Assistent in Münster, seit 1966 Professor für Altorientalistik und Direktor des Altorientalischen Seminars in Tübingen. Hauptarbeitsgebiete: Geschichte; Kultur- und Literaturgeschichte des Alten Orients; Historische Geographie; nordsemitische Epigraphik mit Schwerpunkt Phönizisch-Punisch.

Publikationen: Tübinger Atlas des Vorderen Orients, 1972–; Kanaanäische und aramäische Inschriften, ⁴1978–80 (zusammen mit H. Donner); Das Akkadische Syllabar, ⁴1991 (zusammen mit W. von Soden); Phönizisch-punische Grammatik, ³1992 (zusammen mit J. Friedrich u. M. G. Amadasi Guzzo); Das Bier im Alten Mesopotamien, 1970; Altorientalische Literaturen (Hrsg.), in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, 1978.

Jörg Rüpke, geboren 1962, studierte Religionswissenschaft, Klassische Philologie und Katholische Theologie in Bonn, Lancaster und Tübingen, dort 1989 Promotion. Nach einjähriger Tätigkeit am Militärgeschichtlichen Forschungsamt Freiburg i. Br. seit 1990 Mitarbeiter im DFG-Projekt »Sozialgeschichte der römischen Religion« (Prof. Dr. H. Cancik) in Tübingen. Habilitation für Religionswissenschaft 1994. Schwerpunkte: Römische Kultur- und Religionsgeschichte sowie europäische Religionsgeschichte.

Wichtigste Publikationen: *Domi militiae*. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, 1990; Römische Religion bei Eduard Norden, 1993; Livius, Priesternamen und die *Annales Maximi* (in: *Klio*), 1993; Eduard Norden (Hrsg. zusammen mit B. Kytzler u. K. Rudolph), 1994; Kalender und Öffentlichkeit, 1995.

Zu den Autoren

Wulf Schiefelhövel, geboren 1943, studierte Medizin in München und Erlangen. Promotion 1970, Habilitation in den Fächern Ethnomedizin und Medizinische Psychologie 1984. Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Forschungsstelle für Humanethnologie in der Max-Planck-Gesellschaft, Andechs. Apl. Professor an der Universität München, Lehrbeauftragter an der Universität Innsbruck. Seit 1965 Felduntersuchungen vor allem in Papua-Neuguinea und Irian Jaya (West-Neuguinea, Indonesien), dort 1974–1980 Felddirektor des interdisziplinären Schwerpunktprogramms der DFG. Gastprofessuren in Zürich (1982) und Toronto (1984 und 1987). Kooperation mit der Humboldt-Universität seit 1988. Fellow des Wissenschaftskollegs zu Berlin (1988/1989). Mitglied des Forschungsprojekts »Biological Foundations of Human Culture« des Zentrums für interdisziplinäre Forschung Bielefeld (1991/1992). Vorstandsmitglied der Gesellschaft für Anthropologie.

Bücher, Aufsätze und Filme zu ethnomedizinischen, ethnologischen und humanethnologischen Themen.

Gottfried Schramm, geboren 1929, studierte 1948–1952 in Göttingen, Erlangen und Tübingen und wurde 1953 mit einer altgermanistischen Arbeit promoviert. Zur Historie übergewechselt, habilitierte er sich 1964 in Marburg mit einer Studie über den polnischen Adel und die Reformation. Seit 1965 lehrt er Neuere und Osteuropäische Geschichte an der Universität Freiburg. Seine besondere Aufmerksamkeit gilt der Analyse von Ortsnamen und Lehnsnamen als Hilfsdisziplin zur Erhellung früherer Phasen der Geschichte Osteuropas, der Verfassungs- und Kirchengeschichte der früheren Neuzeit in Ostmitteleuropa sowie den Reformen im Rußland der ausgehenden Zarenzeit.

Buchpublikationen unter anderen: *Der Polnische Adel und die Reformation 1548–1607*, 1965; *Nordpontische Ströme. Namensphilologische Zugänge zur Frühzeit des europäischen Ostens*, 1973; *Eroberer und Eignesessene. Geographische Lehnnamen als Zeugen der Geschichte Südosteuropas im 1. Jt. n. Chr.*, 1981.

Heinrich von Stietencron, geboren 1933, studierte Indologie, Iranistik und Philosophie in München und London. Promotion 1965 in München, Habilitation 1970 in Heidelberg; seit 1973 Professor für Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Tübingen. Gastprofessuren in Philadelphia 1983–1984, Rom 1989. Vor-

sitzender der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (1980–1988) und des Instituts für Historische Anthropologie (1982–1991), Schriftleiter für »Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte« (seit 1979). Mehrfach längere Feldforschungen zur Religionsgeschichte Indiens.

Ausgewählte Publikationen zur Indologie: Indische Sonnenpriester, 1966; Gaṅgā und Yamunā, 1972; The Cult of Jagannāth and the Regional Tradition of Orissa, 1978 (Hrsg. A. Eschmann u. a.); Das Alte Indien, 1990 (Hrsg. G. Franz); Hahnenkampf. Gedichte von S. Mahapatra, ausgewählt und aus dem Oriya übertragen, 1991; Epic and Puranic Bibliography (up to 1985) annotated and with indexes, two parts, (Hrsg.; Purana Research Publications, Tübingen, Bd. 3), 1992. Zur Religionswissenschaft: Der Name Gottes (Hrsg.), 1975; Angst und Gewalt, ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen (Hrsg.), 1979; Dämonen und Gegengötter (Hrsg., Saeculum 34,3–4), 1983; Christentum und Weltreligionen (Hrsg. H. Küng), 1984; Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen (Hrsg.), 1986; Krieg und Kultur (Hrsg., Saeculum 37,2), 1986; Angst und Religion (Hrsg.), 1991.

Rolf Trauzettel, geboren 1930, studierte 1951–1956 in Leipzig Sinologie mit Japanologie und Indologie. Wissenschaftlicher Bibliothekar an der Universitätsbibliothek Leipzig. 1962 nahm er in München das Studium derselben Fächer wieder auf, wurde 1964 promoviert und habilitierte sich dort 1968. Als Wissenschaftlicher Rat und Professor 1972 nach Göttingen berufen, baute er dort das Sinologische Seminar neu auf; seit 1975 Ord. Professor für Sinologie in Bonn. Der anfängliche historische Schwerpunkt hat sich in den letzten zehn Jahren auf die Gebiete der historischen Anthropologie sowie der Geschichte der chinesischen Philosophie verlagert.

Publikationen: Ts'ai Ching (1046–1126) als Typus des illegitimen Ministers, 1964; Das chinesische Kaiserreich (zusammen mit H. Franke), 1968; Werdende Einheit und Widersprüchlichkeit der politischen Welt (Saeculum Weltgeschichte, Bd. 7), 1976; Literaturbericht zur Geschichte Chinas, 1980; Confucianism and the Modernization of China (Hrsg. zusammen mit S. Krieger), 1991.

Zu den Autoren

Bernd Ulrich, geboren 1956, Historiker, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Universität Berlin. Sein besonderes Interesse gilt der subjektiven Verarbeitung von Krieg.

Publikationen: Dominik Richert, *Beste Gelegenheit zum Sterben. Meine Erlebnisse im Kriege 1914–1918* (zusammen mit A. Tramitz), 1989; »Eine wahre Pest in der öffentlichen Meinung.« Zur Rolle von Feldpostbriefen während des 1. Weltkriegs und der Nachkriegszeit (in: G. Niedhart u. D. Riesenberger [Hrsg.]: *Lernen aus dem Krieg?*), 1992; »Als wenn nichts geschehen wäre.« Anmerkungen zur Behandlung der Kriegsoffer (in: G. Hirschfeld u. G. Krumeich [Hrsg.]: *Erlebnis und Wirkung des Ersten Weltkriegs*), 1993.

Hans G. Kippenberg



Abb. 1



Abb. 2

Krieg und Erlösung in der vorderasiatischen Religionsgeschichte



Abb. 3



Abb. 4

