

Karen Armstrong
Im Namen Gottes
Religion und Gewalt

Aus dem Englischen von
Ulrike Strerath-Bolz

DROEMER 

Die englische Originalausgabe erschien 2014 unter
dem Titel »Fields of Blood« bei Bodley Head, Random House,
20 Vauxhall Bridge Road, London SW IV 2SA
www.rbooks.co.uk

Besuchen Sie uns im Internet:
www.droemer.de



Vollständige Taschenbuchausgabe November 2016
Droemer Taschenbuch
© 2014 by Karen Armstrong
© 2014 der deutschsprachigen Ausgabe
Pattloch Verlag GmbH & Co. KG, München
Ein Imprint der Verlagsgruppe
Droemer Knauer GmbH & Co. KG, München
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk darf – auch teilweise –
nur mit Genehmigung des Verlags wiedergegeben werden.
Covergestaltung: ZERO Werbeagentur, München
Satz: Adobe InDesign im Verlag
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
ISBN 978-3-426-30122-7

Für Jane Garrett

Inhalt

Einleitung	11
------------------	----

Teil 1

Anfänge

1 Bauern und Hirten	35
2 Indien: Der edle Pfad	70
3 China: Krieger und Edelleute	111
4 Das hebräische Dilemma	146

Teil 2

Den Frieden erhalten

5 Jesus – nicht von dieser Welt?	183
6 Byzanz: Die Tragödie des Reiches	216
7 Das muslimische Dilemma	247
8 Kreuzzug und Dschihad	280

Teil 3

Neuzeit

9 Der Aufstieg der Religion	323
10 Der Triumph des Säkularen	363
11 Die Wiederkehr der Religion	418
12 Heiliger Terror	469
13 Der globale Dschihad	508

Nachwort	547
----------------	-----

Danksagung	559
Anmerkungen	561
Bibliographie	629
Register	667

Abel wurde ein Schäfer, Kain aber wurde ein Ackermann.

...

Da sprach Kain zu seinem Bruder Abel: Lass uns aufs Feld gehen! Und es begab sich, als sie auf dem Felde waren, erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und schlug ihn tot. Da sprach der Herr zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er sprach: Ich weiß nicht; soll ich meines Bruders Hüter sein? Er aber sprach: Was hast du getan? Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde.

Genesis 4,2.8–10

Einleitung

Im alten Israel brachte der Hohepriester jedes Jahr zum Versöhnungsfest Jom Kippur zwei Ziegen in den Jerusalemer Tempel. Eine opferte er, um die Sünden der Gemeinschaft zu sühnen; der zweiten legte er die Hände auf, übertrug sämtliche Missetaten des Volkes auf ihr Haupt und brachte das sündenbeladene Tier dann aus der Stadt. Die Schande wurde buchstäblich an einen anderen Ort gejagt. Auf diese Weise, so erklärte Mose, sorgte er dafür, »dass also der Bock alle ihre Missetat auf sich nehme und in die Wildnis trage« (Levitikus 16,22; ML 1984¹). In einer klassischen Untersuchung zum Thema Religion und Gewalt vertritt René Girard die These, das Sündenbock-Ritual habe Rivalitäten innerhalb der Gemeinschaft aufgelöst.² Und ich füge hinzu, die moderne Gesellschaft hat in ähnlicher Weise den Glauben zum Sündenbock gemacht.

In der westlichen Kultur geht man heute selbstverständlich davon aus, dass Religion zwangsläufig mit Gewalt einhergeht. Der Befund scheint offensichtlich. Wo auch immer ich über Religion spreche, bekomme ich zu hören, wie grausam und aggressiv Religion sei. Und es ist geradezu unheimlich, dass immer wieder das Gleiche dazu gesagt wird: »Bei allen großen Kriegen der Menschheitsgeschichte war die Religion die Ursache.« Wie ein Mantra wird dieser Satz von amerikanischen Kommentatoren und Psychiatern, Londoner Taxifahrern und Oxford-Absolventen rezitiert. Dabei ist die Behauptung seltsam genug: Es liegt auf der Hand, dass die beiden Weltkriege keine religiösen Ursachen hatten. In allen Diskussionen über die Gründe für kriegерische Handlungen bestätigen Militärhistoriker, dass eine Vielzahl ineinander verschränkter gesellschaftlicher, materieller und ideologischer Faktoren Gewalt begründen; einer der wich-

tigsten ist der Kampf um knappe Ressourcen. Auch Experten für die Themen politische Gewalt und Terrorismus erklären, dass Greueltaten aus verschiedenen, sehr komplexen Gründen begangen werden.³ Und doch ist das aggressive Image des religiösen Glaubens in unserem säkularen Bewusstsein so unauslöschlich verankert, dass wir die gewalttätigen Sünden des 20. Jahrhunderts routinemäßig auf den Schultern der »Religion« abladen und sie in die politische Wildnis hinausjagen.

Selbst diejenigen, die zugeben, dass Religion nicht für alle Gewalt und jeden Krieg der Menschheit verantwortlich ist, halten ihren grundlegend kriegerischen Charakter für eine Selbstverständlichkeit. Sie vertreten den Standpunkt, gerade der »Monotheismus« sei besonders intolerant, und jeglicher Kompromiss werde unmöglich, sobald Menschen glauben, dass »Gott« auf ihrer Seite stehe. Und dann führen sie die Kreuzzüge, die Inquisition und die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts an. Außerdem sprechen sie von der Flut des religiös begründeten Terrorismus, um nachzuweisen, dass der Islam besonders aggressiv sei. Wenn ich die Gewaltlosigkeit des Buddhismus anspreche, erwidern sie, der Buddhismus sei eine säkulare Philosophie und keine Religion. Und damit kommen wir zum Kern des Problems. Der Buddhismus ist sicher keine *Religion* in dem Sinne, wie der Begriff im Westen seit dem 17./18. Jahrhundert verstanden wird. Aber unsere moderne westliche Vorstellung von »Religion« ist auch eigenwillig und exzentrisch. Keine andere kulturelle Tradition kennt etwas Entsprechendes, und selbst europäische Christen hätten sie in der Zeit vor der Moderne als eng und fremd beschrieben. Tatsächlich verkompliziert diese Vorstellung jeden Versuch, die Neigung der Religion zur Gewalt zur Sprache zu bringen.

Und noch komplizierter werden die Dinge, wenn man bedenkt, dass eine Tatsache im wissenschaftlichen Bereich seit etwa fünfzig Jahren Gemeingut ist: nämlich die Erkenntnis, dass es keine allgemein gültige Definition von Religion gibt.⁴ Im Westen verstehen wir »Religion« als zusammenhängendes System aus verpflichtenden Glaubenssätzen, Institutionen und Ritualen, das

sich um einen übernatürlichen Gott dreht und dessen Praxis seinem Wesen nach in den privaten Bereich fällt und hermetisch von allen »säkularen« Aktivitäten abgegrenzt ist. Aber wenn wir in anderen Sprachen die Wörter betrachten, die wir als »Religion« übersetzen würden, dann beziehen sie sich fast alle auf etwas Größeres, Unbestimmteres und Umfassenderes. Das arabische *din* bezeichnet eine ganze Lebensweise. Das Sanskrit-Wort *dharma* beschreibt ebenfalls »ein umfassendes, eigentlich nicht übersetzbares Konzept, das Recht, Gesetz, Moral und gesellschaftliches Leben umfasst.«⁵ Das Oxford Classical Dictionary erklärt mit großer Klarheit: »Kein Wort im Griechischen oder Lateinischen entspricht ganz dem englischen Wort ›religion‹ oder ›religious‹.«⁶ Die Vorstellung von Religion als einer privaten und zugleich auf einem festen System beruhenden Praxis war dem klassischen Griechenland, Japan, Ägypten, Mesopotamien, dem Iran, China oder Indien vollkommen fremd.⁷ Und auch die hebräische Bibel kennt keine abstrakte Vorstellung von Religion. Die talmudischen Rabbis hätten unmöglich mit einem einzelnen Wort oder auch nur einer Formulierung ausdrücken können, was sie unter Glauben verstehen, denn der Talmud war ausdrücklich darauf angelegt, die Gesamtheit des menschlichen Lebens in den Bereich des Heiligen zu rücken.⁸

Die Ursprünge des lateinischen Wortes *religio* liegen im Dunkeln. Dahinter stand ursprünglich kein objektiver Sachverhalt, sondern eine eher unscharfe Konnotation im Sinne von »Verpflichtung« und »Tabu«: Wenn man sagte, die Einhaltung einer kultischen Regel, ein Familienbesitz oder ein Eid sei *religio* für einen bestimmten Menschen, dann stand dahinter ein »Obliegen«, eine Verpflichtung.⁹ Bei den frühchristlichen Theologen nahm das Wort dann eine wichtige neue Bedeutung an: Es bezeichnete eine Haltung der Verehrung gegenüber Gott und der Ganzheit des Universums. Für den hl. Augustinus (um 354–430 u. Z.) war *religio* weder ein System von Ritualen und Doktrinen noch eine historisch institutionalisierte Tradition, sondern zum einen die persönliche Begegnung mit der Transzendenz, die wir Gott nennen, zum anderen eine Bindung zwischen uns und dem

Göttlichen und untereinander.¹⁰ Im mittelalterlichen Europa bezog sich *religio* vor allem auf das monastische Leben und unterschied den Mönch vom »säkularen« Priester, der in der Welt (*saeculum*) lebte und arbeitete.¹¹

Die einzige Glaubenstradition, die zur westlichen Vorstellung von Religion als etwas Festgeschriebenem und zugleich Privatem passt, ist die protestantische Ausprägung des Christentums, und sie ist, wie alle Religion in diesem Sinne, ein Ergebnis der frühen Neuzeit. Zu dieser Zeit hatten Europäer und Amerikaner begonnen, Religion und Politik voneinander zu trennen, weil sie – nicht unbedingt zutreffend – annahmen, der theologische Zank der Reformation trage die Alleinschuld am Dreißigjährigen Krieg. Die Überzeugung, Religion müsse rigoros aus dem politischen Leben herausgehalten werden, wurde zum Gründungsmythos des souveränen Nationalstaats.¹² Die Philosophen und Staatsmänner, die diesem Dogma den Weg bereiteten, glaubten, sie würden damit zu jenem besseren Zustand zurückkehren, der noch nicht davon geprägt war, dass ehrgeizige katholische Geistliche zwei ganz und gar getrennte Bereiche miteinander vermischten.

Tatsächlich war die säkulare Ideologie eine ebenso radikale Innovation wie die Marktwirtschaft, die der Westen zur gleichen Zeit entwickelte. Nicht-Westlern, die diesen Modernisierungsprozess nicht durchlaufen hatten, blieben beide Innovationen fremd und sogar unbegreiflich. Die Gewohnheit, Religion und Politik voneinander zu trennen, ist heute im Westen so fest verankert, dass es uns schwerfällt, wahrzunehmen, wie sehr die beiden Bereiche in der Vergangenheit eins waren. Es ging nie nur darum, dass der Staat die Religion »benutzte«: Die beiden Bereiche waren untrennbar ineinander verwoben. Eine Grenzziehung wäre ungefähr so schwierig gewesen wie der Versuch, den Gin aus einem Cocktail zu entfernen.

In der vormodernen Welt durchdrang die Religion alle Aspekte des Lebens. Ich werde in diesem Buch zeigen, dass eine ganze Reihe von Aktivitäten, die man heute für profan hält, als zutiefst heilig galten: Waldrodung, Jagd, Fußballspiele, Würfel-

spiele, Astronomie, Landwirtschaft, Staatsgründungen, Kriegszüge, Stadtplanung, Handel, das Trinken alkoholischer Getränke und vor allem der Krieg. Die frühen Völker hätten nicht sagen können, wo die »Religion« endet und die »Politik« beginnt. Und das nicht etwa, weil sie zu dumm gewesen wären, den Unterschied zwischen beiden zu erkennen, sondern weil sie all ihrem Tun einen letztgültigen Sinn geben wollten. Wir Menschen sind sinnsuchende Geschöpfe, und anders als Tiere verzweifeln wir schnell, wenn wir keinen Sinn in unserem Leben erkennen. Wir finden die Aussicht auf unser unvermeidliches Ende nur schwer erträglich. Wir reagieren verstört auf Naturkatastrophen und menschliche Grausamkeit und sind uns unserer körperlichen und seelischen Zerbrechlichkeit schmerzlich bewusst. Wir finden es erstaunlich, *dass* wir überhaupt hier sind, und möchten wissen, *warum* wir hier sind. Und wir haben die große Fähigkeit zu staunen. Die Philosophen der Antike waren wie verzaubert von der Ordnung des Kosmos, sie bewunderten die geheimnisvolle Kraft, die die Himmelskörper auf ihrer Bahn und die Meere auf der Erde hielt, jene Kraft, die auch dafür sorgte, dass die Natur nach der winterlichen Bedrängnis wieder zum Leben erwachte. Und sie wünschten sich, an dieser reicheren, dauerhafteren Existenz teilzuhaben.

Diese Sehnsucht drückten sie in dem aus, was wir heute als ewige Weisheitstradition bezeichnen, weil sie auf irgendeine Weise in den meisten vormodernen Kulturen vorhanden war.¹³ Jeder Mensch, jedes Ding und jede Erfahrung wurde als Abbild, als Schattenbild einer Wirklichkeit angesehen, die stärker und dauerhafter war als jegliche Alltagserfahrung, den Menschen aber nur in visionären Augenblicken oder Träumen kurz zuteilwurde. Indem sie im Ritual die vermeintlichen Gesten und Handlungen ihrer himmlischen Gegenstücke – Götter, Ahnen oder Kulturheroen – nachahmten, fühlten sich die vormodernen Menschen als Teil einer größeren Dimension.

Wir Menschen neigen von Natur aus zu Archetypen und Mustern.¹⁴ Ständig streben wir danach, die Natur zu verbessern und uns einem Ideal anzunähern, das das Alltägliche übersteigt.

Selbst unser heutiger Kult um »Prominente« kann als Ausdruck unserer Verehrung für »übermenschliche« Vorbilder und unserer Sehnsucht nach einer vergleichbaren Stellung verstanden werden. Indem wir uns mit einer außergewöhnlichen Wirklichkeit verbinden, befriedigen wir ein wesentliches Bedürfnis. Es berührt uns im Inneren und hebt uns für einen Augenblick über uns selbst hinaus, so dass wir unser Menschsein intensiver erfahren und das Empfinden haben, wir kämen in Kontakt mit den tieferen Strömen des Lebens. Wenn wir diese Erfahrung in einer Kirche oder einem Tempel nicht mehr finden, suchen wir sie in der Kunst, bei einem Konzert, in Sex und Drogen – oder im Krieg. Was diese letztgenannte Möglichkeit mit all den anderen zu tun hat, ist auf den ersten Blick vielleicht nicht klar, aber tatsächlich ist »Kampf« einer der ältesten Auslöser ekstatischer Erfahrungen. Um zu verstehen, warum das so ist, werfen wir einen kurzen Blick auf die Entwicklung unseres Gehirns.

Jeder von uns hat nicht nur ein Gehirn, sondern drei, und deren Zusammenwirken geschieht nicht immer reibungslos. In den tiefsten Tiefen unserer Gehirnmasse gibt es das »alte Gehirn«, das wir von den Reptilien geerbt haben, die sich vor etwa 500 Millionen Jahren aus dem Urschlamm herausgekämpft haben. Sie waren nur aufs Überleben aus, kannten überhaupt keine altruistischen Impulse und waren nur durch Mechanismen motiviert, die sie dazu brachten, zu fressen, zu fliehen (wenn nötig) und sich fortzupflanzen. Diejenigen, die am besten dafür ausgestattet waren, gnadenlos um Futter zu kämpfen, jede Bedrohung abzuwehren, ein Revier zu verteidigen und sich in Sicherheit zu bringen, gaben ihre Gene weiter, so dass diese egoistischen Impulse zwangsläufig stärker wurden.¹⁵ Aber nachdem irgendwann die Säugetiere aufgetaucht waren, vor etwa 120 Millionen Jahren, entwickelten sie, was die Neurowissenschaft das »limbische System« nennt.¹⁶ Es bildete sich rund um das »Reptiliengehirn« und sorgte für alle möglichen neuen Verhaltensweisen – darunter die Brutpflege und das Schließen von Bündnissen mit ihresgleichen –, die im Überlebenskampf von unschätzbarem Wert waren. Und so entstanden zum ersten Mal empfindsame

Wesen mit der Fähigkeit, zu lieben und sich um andere Geschöpfe zu kümmern.¹⁷

Das limbisch bedingte Verhalten war zwar nie so stark wie die egoistischen Triebe, die immer noch aus unserem Reptilien-Kern aufstiegen, aber wir Menschen haben inzwischen doch eine stabile Neigung zur Empathie für andere Geschöpfe und eine besondere Bindung an unsere Mitmenschen entwickelt. Der chinesische Philosoph Mencius (371–288 v.u.Z.) war der Erste, der behauptete, kein Mensch sei ganz ohne solche Gefühle. Wenn ein Mann ein Kind sieht, das auf einem Brunnenrand balanciert und in Gefahr ist hineinzufallen, dann spürt er die Gefahr körperlich und wird aus einem Reflex heraus, ohne an sich selbst zu denken, einen Satz nach vorn machen und zupacken, um das Kind zu retten. Ein Mensch, der an einer solchen Szene ohne jegliches Gefühl von fürsorglicher Verantwortung vorübergeht – mit dem stimmt etwas nicht. Den meisten Menschen, so Mencius, sind diese Gefühle angeboren, jedoch bis zu einem gewissen Grad dem persönlichen Willen unterworfen. Man könne diese Keime des Wohlwollens ebenso zertrampeln, wie man sich verstümmeln oder körperlich deformieren könne. Andererseits erreichten sie eine ganz eigene Kraft und Dynamik, wenn man sie kultivierte.¹⁸

Wir können Mencius aber nicht richtig verstehen, ohne uns mit dem dritten Teil unseres Gehirns zu beschäftigen. Vor etwa zwanzigtausend Jahren, im Paläolithikum, entwickelten die Menschen ein »neues Gehirn«, den sogenannten Neocortex, in dem die Kräfte des Verstandes und der Selbstwahrnehmung angesiedelt sind, die uns in die Lage versetzen, uns den instinktiven, primitiven Leidenschaften zu entziehen. Durch diese Entwicklung wurden die Menschen im Prinzip zu dem, was sie heute sind, den widerstreitenden Impulsen ihrer drei verschiedenen Gehirnnareale unterworfen. Die Männer der Altsteinzeit waren geübt im Töten. Vor der Erfindung der Landwirtschaft waren die Menschen abhängig davon, Tiere zu schlachten, und sie benutzten ihre großen Gehirne, um eine Technologie zu entwickeln, die es ihnen erlaubte, Geschöpfe zu töten, die viel größer

und kräftiger waren als sie selbst. Durchaus denkbar ist jedoch, dass ihre Fähigkeit zum Mitgefühl ihnen das Töten nicht unbedingt einfach machte. Das könnten wir jedenfalls vermuten, wenn wir heutige Jägergesellschaften betrachten. Anthropologen beobachten, dass die Angehörigen dieser Völker nur mit großer Besorgnis Tiere töten, die sie eigentlich als Freunde und Beschützer ansehen, und dass sie versuchen, diese Besorgnis durch Reinigungsrituale abzumildern. In der Kalahari-Wüste, wo Holz sehr selten ist, haben die Buschmänner nur leichte Waffen, die gerade einmal die Haut des Tieres ritzen. Deshalb versehen sie ihre Pfeile mit einem Gift, das das Tier tötet – allerdings sehr langsam. In einer geradezu unbeschreiblichen Solidarität bleibt der Jäger bei seinem sterbenden Opfer, klagt mit ihm und nimmt symbolisch an seinem Todeskampf teil. Andere Völker kostümieren sich als Tiere oder streichen das Blut und die Exkremente des Opfers auf Höhlenwände, um das Tier an die Unterwelt zurückzugeben, aus der es gekommen ist.¹⁹

Die altsteinzeitlichen Jäger hatten möglicherweise ähnliche Vorstellungen.²⁰ Die Höhlenmalereien in Nordspanien und Südwestfrankreich gehören zu den frühesten erhaltenen Dokumenten unserer Spezies. Diese ausgemalten Höhlen hatten ziemlich sicher eine zeremonielle Funktion; Kunst und Ritual waren also von Anfang an nicht voneinander zu trennen. Unser Neocortex lässt uns die Tragik und Verwirrung unserer Existenz intensiv spüren, und sowohl in der Kunst als auch in einigen Erscheinungsformen der Religion finden wir Möglichkeiten, uns zu lockern und die weichen, limbischen Emotionen zum Vorschein kommen zu lassen. Die Fresken und Ritzungen in der Höhle von Lascaux in der Dordogne, die ältesten 17 000 Jahre alt, rufen selbst heute noch Staunen hervor. In ihren numinosen Tierdarstellungen haben die Künstler den grundlegenden Zwiespalt der Jäger eingefangen. Sosehr ihnen auch daran gelegen war, für Nahrung zu sorgen: Ihre Wildheit wurde gemildert durch ein respektvolles Mitgefühl für die Tiere, die sie töten mussten und deren Blut und Fett sie mit ihren Farben vermischten. Rituale und Kunst halfen den Jägern, ihr Mitgefühl und ihre Verehrung

(*religio*) für die Mitgeschöpfe zum Ausdruck zu bringen – so wie Mencius es später beschreiben sollte – und mit der Notwendigkeit des Tötens ins Reine zu kommen.

In Lascaux gibt es keine Darstellungen von Rentieren, obwohl diese Tiere in der Ernährung dieser Jäger eine große Rolle spielten.²¹ Aber ganz in der Nähe, in Montastruc, fand man eine kleine Skulptur, die um 11 000 v.u.Z. aus dem Stoßzahn eines Mammuts geschnitzt worden war, also ungefähr zu der Zeit, als die Höhlenmalereien in Lascaux entstanden sind. Diese Skulptur wird heute im British Museum aufbewahrt, und sie zeigt zwei schwimmende Rentiere.²² Der Künstler muss seine Beutetiere ganz genau beobachtet haben, wie sie auf dem Weg zu neuen Weiden Seen und Flüsse durchschwammen und sich damit besonders verletzlich machten. Er empfand durchaus Zärtlichkeit für seine Opfer, denn er gibt den Schmerz in ihren Gesichtern ohne jede Sentimentalität wieder. Neil MacGregor, der Direktor des British Museum, erklärt dazu, die anatomische Genauigkeit dieser Skulptur zeige, »dass sie sicher nicht nur mit dem Wissen eines Jägers, sondern auch mit der Einsicht eines Schlachters« angefertigt worden sei, also eines Menschen, »der seine Tiere nicht nur angeschaut, sondern auch aufgeschnitten hat«.²³ Rowan Williams, der frühere Erzbischof von Canterbury, spricht außerdem sehr einsichtsvoll von der »riesigen, phantasievollen Großzügigkeit« dieser Steinzeitkünstler: »In der Kunst dieser Epoche sehen wir Menschen, die den Versuch unternehmen, ganz und gar in den Strom des Lebens einzutauchen, so dass sie an allem Tierleben teilhaben, das sie umgibt ... und das ist tatsächlich ein sehr religiöser Impuls.«²⁴

Von allem Anbeginn an bestand also eine der Hauptbeschäftigungen sowohl der Religion als auch der Kunst darin, einen Gemeinschaftssinn zu entwickeln: im Hinblick auf die Natur, die Tierwelt und die Mitmenschen.

Wir können unsere Vergangenheit als Jäger und Sammler, die längste Epoche der Menschheitsgeschichte, niemals leugnen. Alles, was wir als zutiefst menschlich ansehen – Gehirn, Körper, Gesicht, Sprache, Emotionen und Gedanken –, trägt den Stempel

dieses Erbes.²⁵ Einige Rituale und Mythen, die unsere prähistorischen Vorfahren entwickelten, überlebten bis in die religiösen Systeme späterer Schriftkulturen hinein. So bewahrte das Tieropfer, wichtigster Ritus nahezu aller antiken Kulturen, die prähistorischen Jägerzeremonien und die Ehrerbietung für das Tier, das für die Gemeinschaft sein Leben gab.²⁶ Die frühesten Formen von Religion wurzelten in der Anerkennung der tragischen Tatsache, dass alles Leben von der Zerstörung anderer Geschöpfe abhängig ist. Und ihre Rituale wurden entwickelt, um den Menschen ihren Umgang mit diesem unauflösbaren Dilemma zu erleichtern. Trotz ihres ehrlichen Respekts, ihrer Ehrerbietung und sogar Zuneigung für ihre Opfer betrieben die frühen Jäger das Töten durchaus mit Leidenschaft. Jahrtausende des Kampfes gegen große, aggressive Tiere führten dazu, dass die Jägergruppen verschworene Einheiten bildeten, die Keimzelle unserer modernen Armeen. Sie waren bereit, alles für das Gemeinwohl zu riskieren und ihre Kameraden vor Gefahr zu bewahren.²⁷ Und es gab noch ein zusätzliches widerstreitendes Gefühl, das integriert werden musste: Vermutlich liebten sie die Aufregung und Intensität der Jagd.

Hier kommt das limbische System wieder ins Spiel. Die Aussicht aufs Töten erregt unser Mitgefühl, aber während wir dann tatsächlich jagen, verfolgen und kämpfen, werden diese Emotionen vom Serotonin weggespült, und dieser Neurotransmitter ist für das ekstatische Gefühl verantwortlich, das wir auch mit bestimmten Formen religiöser Erfahrungen in Verbindung bringen. So konnte es geschehen, dass diese Gewalthandlungen als natürliche religiöse Aktivitäten wahrgenommen wurden, so bizarr uns das mit unserem heutigen Verständnis von Religion auch vorkommen mag. Die Menschen, vor allem die Männer, empfanden eine starke Bindung an ihre Mitkrieger, ein berauschendes Gefühl des Altruismus und der Lebendigkeit, wenn sie ihr Leben für andere riskierten. Und diese Reaktion auf Gewalt ist immer noch Teil unserer menschlichen Natur. Chris Hedges, Kriegsberichterstatter der *New York Times*, hat den Krieg sehr zutreffend als eine »sinnstiftende Kraft« beschrieben:

Krieg macht die Welt verständlich, er legt uns ein Schwarz-Weiß-Bild vor: Sie und wir. Er setzt das Denken außer Kraft, vor allem das selbstkritische Denken. Alles verneigt sich vor der übergeordneten Anstrengung. Wir sind eins. Die meisten von uns akzeptieren den Krieg bereitwillig, solange wir ihn in ein Glaubenssystem integrieren können, das das zwangsläufige Leiden als notwendig im Interesse eines höheren Guts darstellt. Denn Menschen sind nicht nur auf der Suche nach Glück, sondern nach Sinn. Und tragischerweise ist der Krieg manchmal die mächtigste Form der Sinnstiftung in der menschlichen Gesellschaft.²⁸

Es ist auch vorstellbar, dass Krieger sich im Einklang mit den elementarsten, unerbittlichsten Kräften der Existenz fühlen – Leben und Tod –, wenn sie den aggressiven Impulsen ihrer tiefsten Gehirnschichten freien Lauf lassen. Oder anders gesagt: Krieg ist eine Gelegenheit, sich der Rücksichtslosigkeit unseres Reptilienghirns zu ergeben, einem der stärksten menschlichen Triebe, ohne von den selbstkritischen Bemerkungen des Neocortex gestört zu werden.

Deshalb erlebt der Krieger im Kampf die ekstatische Selbstbestätigung, die andere Menschen im Ritual finden, manchmal mit krankhaften Auswirkungen. Psychiater, die Kriegsveteranen mit posttraumatischen Störungen behandeln, haben festgestellt, dass manche Soldaten bei der Zerstörung anderer Menschen eine Selbstbestätigung erleben, die fast schon erotische Ausmaße annimmt.²⁹ Danach jedoch, wenn sie darum kämpfen, ihre Gefühle von Mitleid und Rücksichtslosigkeit wieder zu entwirren, stellen diese PTSD-Kranken fest, dass sie nicht mehr stimmig als Menschen funktionieren können. Ein Vietnam-Veteran hat ein Foto beschrieben, auf dem er zwei abgeschlagene Köpfe an den Haaren hochhielt. Der Krieg, so sagte er, war die »Hölle«, ein Ort, an dem »jede Verrücktheit normal« und »alles außer Kontrolle« war. Aber er schloss mit den Worten:

*Das Schlimmste, was ich über mich selbst sagen kann, ist: Solange ich dabei war, habe ich mich sehr lebendig gefühlt. Ich fand es wunderbar, so wie man einen Adrenalinstoß liebt, seine Freunde oder enge Kumpel. Es ist vollkommen unreal und doch das Realste, was je passiert ist ... Und vielleicht ist das Schlimmste für mich jetzt, dass ich im Frieden lebe, ohne jede Möglichkeit, einen derartigen Rausch zu erleben. Ich hasse alles, was mit diesem Rausch zusammenhängt, aber den Rausch selbst, den habe ich geliebt.*³⁰

»Erst wenn wir uns mitten in einem Konflikt befinden, wird die weitgehende Flachheit und Fadheit unseres Lebens deutlich«, erklärt Chris Hedges. »Unsere Gespräche und das meiste, was durch den Äther zu uns gelangt, werden von Nichtigkeiten beherrscht. Der Krieg dagegen ist ein verführerisches Elixier. Er gibt uns Entschlossenheit, einen Grund für unser Tun. Er gestattet uns sogar, edel zu sein.«³¹ Eines der vielen, ineinander verschränkten Motive für Menschen, in den Krieg zu ziehen, ist seit jeher die Langeweile und Sinnlosigkeit der normalen alltäglichen Existenz. Derselbe Hunger nach intensivem Leben bringt andere dazu, Mönche und Asketen zu werden.

Solange der Kampf andauert, fühlt sich der Krieger möglicherweise mit dem Kosmos verbunden, aber hinterher kann er die inneren Widersprüche nicht mehr auflösen. Das Tabu gegen das Töten innerhalb unserer eigenen Art ist einigermaßen unumstritten – ein Trick der Evolution, der das Überleben der Spezies gesichert hat.³² Trotzdem kämpfen wir. Aber um uns selbst dazu zu bringen, hüllen wir unser Tun in eine – oft genug religiöse – Mythologie, die uns von unserem Feind distanziert. Wir übertreiben die Unterschiedlichkeit auf Gebieten wie ethnische Abstammung, Religion und Ideologie. Wir entwickeln Narrative, um uns selbst davon zu überzeugen, dass der Kampf nicht wirklich menschlich ist, sondern ein Monster, das Gegenteil von Ordnung und Güte. Heute sagen wir uns vielleicht, dass wir für Gott und Vaterland kämpfen oder dass ein bestimmter Krieg »gerecht« oder »rechtmäßig« sei. Aber diese Ermutigung greift

nicht immer. Während des Zweiten Weltkriegs hat eine Gruppe von Historikern unter der Leitung von US-Brigadegeneral S. L. A. Marshall Tausende von Soldaten aus mehr als vierhundert Infanterie-Kompanien befragt, die die Kämpfe in Europa und im Pazifik aus eigener Anschauung erlebt hatten. Die Ergebnisse waren verblüffend: Nur 15 bis 20 Prozent der Infanteristen sahen sich in der Lage, direkt auf den Feind zu schießen, alle anderen versuchten es zu vermeiden oder entwickelten komplexe Methoden, danebenzuschießen oder ihre Waffen nachzuladen, um ihr Verhalten zu verbergen.³³

Es fällt uns schwer, unserer Natur zu entkommen. Um als Soldaten zu funktionieren, müssen Rekruten eine zermürbende Initiation durchlaufen, während der sie lernen, ihre Emotionen zu unterdrücken, nicht viel anders als Mönche oder Yogis im Übrigen. Die Kulturhistorikerin Joanna Bourke erklärt den Vorgang so:

*Individuen mussten gebrochen werden, um anschließend zu effizienten Kämpfern aufgerichtet zu werden. Die grundlegenden Methoden umfassten Entpersonalisierung, Uniformen, Mangel an Privatsphäre, erzwungene Sozialkontakte, enge Zeitpläne, Schlafmangel, Desorientierung, gefolgt von Reorganisationsriten nach militärischen Kriterien, willkürliche Regeln und strenge Strafen. Die Methoden der Brutalisierung ähnelten denen totalitärer Regime, wenn Männern beigebracht wurde, Gefangene zu foltern.*³⁴

Wir könnten also sagen: Der Soldat muss genauso inhuman werden wie der »Feind«, den er in seinem Kopf erschaffen hat. Tatsächlich werden wir noch feststellen, dass in einigen Kulturen, selbst – oder gerade – in solchen, die den Krieg verherrlichen, das Bild des Kriegers ein Stück weit verdorben, schmutzig und angstbesetzt ist. Er ist gleichzeitig eine heroische Gestalt und ein notwendiges Übel, das gefürchtet und ausgesondert wird.

Unsere Beziehung zum Krieg ist also vielleicht deshalb so komplex, weil er eine relativ neue Entwicklung darstellt. Die

Jäger und Sammler konnten sich die organisierte Gewalt, die wir Krieg nennen, nicht leisten, weil dazu große Armeen, eine kontinuierliche Führung und ökonomische Ressourcen nötig sind, die ihnen bei weitem nicht zur Verfügung standen.³⁵ Archäologen haben Massengräber aus dieser Epoche gefunden, die zwar auf eine Art Massaker hindeuten,³⁶ aber es gibt wenig Hinweise darauf, dass die frühen Menschen regelmäßig gegeneinander kämpften.³⁷ Das menschliche Leben änderte sich allerdings von Grund auf um etwa 9000 v. u. Z., als die ersten Bauern im Vorderen Orient lernten, wie man wildes Getreide anbaut und lagert. Sie brachten Ernten ein, die wesentlich größere Bevölkerungsgruppen ernähren konnten, und bald produzierten sie sogar mehr Nahrungsmittel, als sie selbst brauchten.³⁸ In der Folge wuchs die Bevölkerung in einem solch hohen Maß, dass in einigen Regionen eine Rückkehr zum Leben als Jäger und Sammler unmöglich wurde. Zwischen etwa 8500 v. u. Z. und dem ersten Jahrhundert u. Z. – also in einer bemerkenswert kurzen Zeit, wenn man die vier Millionen Jahre der Menschheitsgeschichte zum Maßstab nimmt – vollzog der größte Teil der Menschheit überall auf der Erde und relativ unabhängig voneinander den Übergang zum Ackerbau. Mit dem Ackerbau kam die Zivilisation – und mit der Zivilisation der Krieg.

In unseren Industriegesellschaften blicken wir oft mit einer gewissen Nostalgie auf dieses Agrarzeitalter zurück und stellen uns vor, die Menschen hätten damals gesünder gelebt, erdverbundener und in Harmonie mit der Natur. Aber in der Anfangsphase war der Übergang zur Landwirtschaft eine traumatische Erfahrung. Die frühen Siedlungen waren starken Produktivitätsschwankungen ausgesetzt, die eine ganze Bevölkerung auslöschen konnten, und ihre Mythologie beschreibt den verzweifelten Kampf der ersten Bauern gegen Unfruchtbarkeit, Dürre und Hungersnot.³⁹ Zum ersten Mal im Leben der Menschheit war schwere körperliche Arbeit die Regel. Skelettfunde zeigen, dass die pflanzliche Ernährung Menschen hervorbrachte, die einen Kopf kleiner waren als die fleischessenden Jäger. Sie neigten zu Blutarmut, Infektionskrankheiten, fauligen Zähnen und

Knochenanomalien.⁴⁰ Die Erde wurde als Muttergottheit verehrt, ihre Fruchtbarkeit als Offenbarung erlebt. In Mesopotamien wurde sie Ishtar genannt, in Griechenland Demeter, in Ägypten trug sie den Namen Isis und in Syrien hieß sie Anat. Allerdings war sie kein tröstendes Wesen, sondern extrem gewalttätig. Mutter Erde verstümmelte regelmäßig und gleichermaßen Gefährten und Feinde – so wie das Getreide zu Mehl vermahlen und die Trauben zu einem einheitlichen Brei zerstoßen wurden. Landwirtschaftliche Gerätschaften wurden als Waffen dargestellt, die die Erde verwundeten, so dass die Felder zu Blutäckern wurden. Wenn Anat den Gott der Unfruchtbarkeit tötete, einen Gott mit Namen Mot, dann zerschnitt sie ihn mit einer rituellen Sichel in zwei Teile, strich ihn durch ein Sieb, zermahlte ihn in einer Mühle und verstreute sein zerstückeltes blutiges Fleisch auf den Feldern. Nachdem sie die Feinde Baals – des lebenspendenden Regengottes – niedergemetzelt hatte, schmückte sie sich mit roter Farbe und Henna, machte sich eine Kette aus den Händen und Köpfen ihrer Opfer und watete durch knietiefes Blut zum Siegesbankett.⁴¹

Diese gewalttätigen Mythen spiegeln die politischen Realitäten des Lebens in der Agrargesellschaft. Zu Beginn des 9. Jahrtausends v. u. Z. hatte die Siedlung in der Oase von Jericho im Jordantal dreitausend Einwohner – eine Zahl, die vor der Entwicklung der Landwirtschaft undenkbar gewesen wäre. Aber Jericho war eine Festung mit einer massiven Mauer, deren Bau Zehntausende von Arbeitsstunden erfordert haben muss.⁴² In dieser trockenen Region müssen die reich gefüllten Vorratsspeicher der Stadt Jericho wie ein Magnet auf hungrige Nomaden gewirkt haben. So schuf die intensivierte Landwirtschaft Bedingungen, die alle Bewohner dieser wohlhabenden Kolonie in Gefahr bringen und ihr Nutzland in einen Blutacker verwandeln konnten. Jericho jedoch war etwas Besonderes: ein Wegweiser in die Zukunft. Die nächsten fünftausend Jahre wurde der Krieg noch nicht zum Problem, aber er war bereits eine Möglichkeit, und zu Beginn dieser Phase war organisierte Gewalt nicht mit Religion verknüpft, sondern mit organisiertem Diebstahl.⁴³

Aber die Landwirtschaft brachte noch eine andere Art von Aggression hervor: eine institutionelle oder strukturelle Gewalt, die Menschen innerhalb der Gesellschaft in ein derartiges Elend und solche Unterdrückung zwingt, dass sie nicht mehr in der Lage sind, ihr Los zu verbessern. Diese systemische Unterdrückung ist als vielleicht »subtilste Form der Gewalt«⁴⁴ beschrieben worden. Nach Aussage des Weltrats der Kirchen ist sie dort vorherrschend, wo

*Ressourcen und Macht ungleich verteilt und in den Händen einiger weniger konzentriert sind, die sie nicht dazu nutzen, die mögliche Selbstverwirklichung aller Mitglieder einer Gesellschaft zu erreichen, sondern Teile davon zur Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse heranziehen oder dazu, andere Gesellschaften oder die unterprivilegierten Mitglieder der eigenen Gesellschaft zu beherrschen, zu unterdrücken und zu kontrollieren.*⁴⁵

Die Entwicklung einer agrarischen Zivilisation ließ diese systemische Gewalt zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte entstehen.

Die altsteinzeitlichen Gemeinschaften waren vermutlich egalitär, weil die Jäger und Sammler es sich gar nicht leisten konnten, eine privilegierte Klasse zu unterstützen, die an den Härten und Gefahren der Jagd nicht teilhatte.⁴⁶ Weil diese kleinen Gemeinschaften nahe am Subsistenzniveau lebten und keinen wirtschaftlichen Überfluss produzierten, war eine ungleiche Verteilung des Wohlstands unmöglich. Der Stamm konnte nur überleben, wenn alle Nahrungsmittel geteilt wurden. Herrschaft durch Zwang war kaum praktikabel, weil alle körperlich fähigen Männer über genau dieselben Waffen und Kampfmöglichkeiten verfügten. Anthropologen haben festgestellt, dass moderne Jäger- und-Sammler-Gesellschaften klassenlos sind und dass ihre Wirtschaft durch »eine Art Kommunismus«⁴⁷ charakterisiert ist. Sie schätzen Fertigkeiten und Eigenschaften wie Großzügigkeit, Freundlichkeit und Ausgeglichenheit, die der gesamten Ge-

meinschaft nützen.⁴⁸ Aber in Gesellschaften, die mehr produzieren, als sie brauchen, kann eine kleine Gruppe genau diesen Überschuss nutzen, um sich selbst zu bereichern, ein Gewaltmonopol zu errichten und den Rest der Bevölkerung zu beherrschen.

Wie wir im ersten Teil dieses Buches sehen werden, war diese systembedingte Gewalt ein Merkmal sämtlicher Agrargesellschaften. In den großen Reichen des Nahen Ostens, Chinas, Indiens und Europas, die von der Landwirtschaft abhängig waren, beraubte eine kleine Elite – nicht mehr als zwei Prozent der Bevölkerung – mit Hilfe weniger Steigbügelhalter die Bevölkerung systematisch ihrer Ernten, um die eigene aristokratische Lebensweise abzusichern. Historiker argumentieren allerdings, dass die Menschen ohne diese Ungerechtigkeit vielleicht nie über das Subsistenzniveau hinausgekommen wären, weil nur so eine privilegierte Klasse entstehen konnte, die die Zeit und die Mittel hatte, um jene Künste und Wissenschaften zu entwickeln, die ihrerseits Fortschritt möglich machten.⁴⁹ Alle vormodernen Zivilisationen übernahmen dieses Unterdrückungssystem, als gäbe es keine Alternative. Das hatte unvermeidliche Auswirkungen auf die Religion, die alles menschliche Tun durchdrang, selbst den Aufbau und die Verwaltung von Staaten. Wir werden in der Tat noch sehen, dass die Politik der vormodernen Zeit von der Religion gar nicht zu trennen war. Und wenn eine herrschende Elite eine ethische Tradition übernahm – Buddhismus, Christentum oder Islam –, dann übernahm in der Regel auch der Klerus die jeweilige Ideologie und unterstützte damit die strukturelle staatliche Gewalt.⁵⁰

In Teil eins und zwei werden wir dieses Dilemma untersuchen. Krieg war eine notwendige Voraussetzung des Agrarstaats, er wurde durch Zwang ins Leben gerufen und durch militärische Aggression am Leben erhalten. Wenn das Land und die Bauern, die es bewirtschafteten, die Hauptquelle allen Wohlstands waren, dann konnte ein agrarisches Königreich seine Einnahmen nur durch Gebietseroberungen steigern. Das Mittel des Krieges war deshalb unverzichtbar für jede Agrargesellschaft.

Die herrschende Klasse musste ihre Kontrolle über die Bauern-
dörfer erhalten, das nutzbare Land gegen Angreifer verteidigen,
noch mehr Land erobern und jedes Anzeichen von Ungehorsam
rücksichtslos unterdrücken. Eine Schlüsselfigur in unserer Be-
trachtung dieser Geschichte ist der indische Kaiser Ashoka
(268–223 v. u. Z.). Entsetzt über das Leid, das seine Armee über
eine aufständische Stadt gebracht hatte, forderte er unermüdlich
eine Ethik des Mitgefühls und der Toleranz, konnte aber seine
Armee am Ende doch nicht auflösen. Kein Staat kann ohne seine
Soldaten überleben. Und sobald die Staaten wuchsen und die
Erfahrung von Krieg zu einem Menschenleben fest dazugehör-
te, schien eine noch größere Streitmacht, die militärische Macht
eines Reiches, oft die einzige Möglichkeit zu sein, den Frieden
zu bewahren.

Militärische Macht ist für den Aufstieg von Staaten und letzt-
lich großen Reichen so wichtig, dass die Historiker den Milita-
rismus für eine wichtige Phase der Zivilisation halten. Ohne dis-
ziplinierte, gehorsame und gesetzestreue Armeen, so sagen sie,
wäre die menschliche Gesellschaft vermutlich auf einem primiti-
ven Niveau mit sich endlos bekriegenden Horden verblieben.⁵¹
Aber wie unser innerer Konflikt zwischen gewalttätigen und
mitfühlenden Impulsen, so blieb auch der Widerspruch zwi-
schen friedlichen Zielen und gewalttätigen Mitteln aufs Ganze
gesehen ungelöst. Ashokas Dilemma ist das Dilemma der ge-
samten Zivilisation. Und auch die Religion geriet in dieses Tau-
ziehen hinein. Da alle Staatsideologie der vormodernen Staaten
religiös durchtränkt war, nahm der Krieg unvermeidlich sakrale
Züge an. Tatsächlich hat jede größere Glaubenstradition die po-
litische Gemeinschaft geprägt, in der sie entstanden ist. Keine
Glaubenstradition ist zur »Weltreligion« geworden ohne die
Förderung durch ein militärisch mächtiges Reich, und jede von
ihnen hat eine imperiale Ideologie entwickelt.⁵² Aber bis zu wel-
chem Grad hat die Religion zur staatlichen Gewalt beigetragen,
mit der sie so untrennbar verbunden war? Wie groß ist der An-
teil an der Geschichte der menschlichen Gewalt, den wir der Re-
ligion selbst zuschreiben können? Die Antwort ist nicht so ein-

fach, wie ein Großteil unseres öffentlichen Diskurses vermuten lässt.

Unsere heutige Welt ist in einem gefährlichen Maße polarisiert, und dies zu einer Zeit, da die Menschheit politisch, wirtschaftlich und elektronisch stärker vernetzt ist als je zuvor. Wenn wir die Herausforderung unserer Zeit bestehen und eine globale Gesellschaft errichten wollen, in der alle Völker in Frieden und gegenseitigem Respekt leben können, dann kommen wir nicht umhin, die Dinge sorgfältig zu betrachten. Vereinfachte Annahmen über den Charakter der Religion oder ihre Rolle in der Welt können wir uns nicht leisten. Was der amerikanische Wissenschaftler William T. Cavanaugh als »Mythos von der religiösen Gewalt«⁵³ bezeichnet, hat den Menschen im Westen in der frühen Phase der Modernisierung gute Dienste geleistet, aber in unserem globalen Dorf brauchen wir nuanciertere Sichtweisen, um unsere missliche Lage besser zu verstehen.

Dieses Buch konzentriert sich weitgehend auf die abrahamitischen Traditionen des Judentums, des Christentums und des Islam, weil sie im Moment im Rampenlicht stehen. Aber nachdem es eine sehr weit verbreitete Überzeugung gibt, dass der Monotheismus, also der Glaube an einen einzigen Gott, besonders stark zu Gewalt und Intoleranz neige, werde ich im ersten Teil meiner Ausführungen Vergleiche heranziehen. Am Beispiel der Traditionen, die den abrahamitischen Glaubensrichtungen vorangingen, werden wir nicht nur sehen, wie unabdingbar militärische Gewalt und Religion für den vormodernen Staat waren, sondern auch, dass es immer Menschen gab, die unter dem Dilemma der notwendigen Gewalt gelitten und »religiöse« Mittel gegen aggressive Impulse und mitfühlendere Zielsetzungen gefordert haben.

Es würde mehr als ein Leben brauchen, um alle Fälle religiös formulierter Gewalt zu analysieren, aber wir werden einige der wichtigsten in der langen Geschichte der abrahamitischen Religionen erforschen, darunter den heiligen Krieg Josuas, den Ruf zum Dschihad, die Kreuzzüge, die Inquisition und die europäischen Religionskriege. Es wird sich zeigen, dass die Menschen

der Vormoderne in religiösen Begriffen dachten, wenn sie sich politisch betätigten, und dass ihr Glaube die Suche nach Sinn in dieser Welt in einer Weise prägte, die uns heute fremd geworden ist. Aber damit ist die Geschichte noch nicht zu Ende. Ein Werbeslogan der Post in Großbritannien lautet: »The weather does a lot of different things and so does the Post Office.« So ist es auch mit der Religion. In der Geschichte der Religionen war der Kampf um Frieden genauso wichtig wie der heilige Krieg. Religiöse Menschen haben alle möglichen genialen Methoden entwickelt, um mit dem aggressiven Machismo des Reptiliengehirns zurechtzukommen, um Gewalt zu umgehen und respektvolle, lebensfördernde Gemeinschaften aufzubauen. Aber ähnlich wie Ashoka, der sich gegen den systemischen Militarismus des Staates stellte, konnten sie die Gesellschaften, in denen sie lebten, nicht von Grund auf verändern. Im besten Fall gelang es ihnen, einen Weg aufzuzeigen, um freundlichere, mitfühlendere Formen des Zusammenlebens für die Menschen zu entwickeln.

Wenn wir uns im dritten Teil des Buchs der Moderne widmen, werden wir natürlich die Welle der Gewalt während der achtziger Jahre untersuchen, die religiös begründet war und später in der Schreckenstat des 11. September 2001 ihren Höhepunkt fand. Wir werden aber auch den Siegeszug des Säkularismus betrachten, der trotz all seiner vielfältigen Vorteile nicht immer eine friedliche Alternative zur religiösen Staatsideologie angeboten hat. Denn die Philosophien der frühen Neuzeit, die den Versuch unternahmen, Europa nach dem Dreißigjährigen Krieg zu befrieden, offenbarten ihrerseits ausgesprochen rücksichtslose Züge, vor allem wenn sie sich mit den dunklen Seiten der säkularen Moderne beschäftigten, einer Epoche, die sie als eher befremdend denn als stärkend und befreiend erlebten. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, dass der Säkularismus die Religion nicht abschaffte, sondern Ersatzreligionen schuf. Unser Verlangen nach einem letzten Sinn ist so tief in uns angelegt, dass unsere säkularen Institutionen, vor allem der Nationalstaat, fast zwangsläufig eine »religiöse« Aura annehmen – auch wenn es

ihnen weniger als den Religionen der Antike gelingt, Menschen bei der Auseinandersetzung mit den grausamsten Realitäten der menschlichen Existenz, auf die es keine einfachen Antworten gibt, behilflich zu sein.

Doch der Säkularismus ist bei weitem nicht das Ende der Geschichte. In einigen Gesellschaften, die versucht haben, einen Weg in die Moderne zu finden, hat er lediglich die Religion beschädigt und die Seelen von Menschen verletzt, die nicht darauf vorbereitet waren, aus Lebens- und Denkweisen herausgerissen zu werden, die ihnen immer eine Stütze gewesen waren.

So leckt der Sündenbock in der Wüste seine Wunden und kehrt mit all seinem schwelenden Groll zurück in die Stadt, aus der er vertrieben wurde.

Teil 1

Anfänge

Bauern und Hirten

Gilgamesch, der legendäre fünfte König von Uruk, galt als der »stärkste der Männer, riesig, schön, strahlend, vollkommen«¹. Es heißt, er habe alles gesehen, sei bis zu den Enden der Erde gereist, habe die Unterwelt besucht und große Weisheit erlangt. Im frühen dritten Jahrtausend v. u. Z. war Uruk, das im heutigen Südirak lag, der größte Stadtstaat im Staatenbund von Sumer, der ersten Zivilisation der Welt. Der Dichter Sin-leqi, der seine Version von Gilgameschs bemerkenswertem Leben um 1200 v. u. Z. aufschrieb, platzte noch vor Stolz über die Tempel, Paläste, Gärten und Läden der Stadt. Aber er beginnt und beendet sein Epos mit einer überschwenglichen Beschreibung der großartigen, sechs Meilen langen Stadtmauer, die Gilgamesch für sein Volk wiedererrichtet hatte. »Geht auf der Mauer von Uruk!«, drängt Sin-leqi seine Leser voller Begeisterung. »Folgt ihrem Weg rund um die Stadt, betrachtet ihre mächtigen Fundamente, untersucht die Ziegel und wie meisterhaft sie gebaut ist.«² Diese phantastische Stadtbefestigung zeigte, dass der Krieg im Leben der Menschen schon gegenwärtig geworden war – allerdings nicht als Ergebnis einer zwangsläufigen Entwicklung. Hunderte von Jahren hatte Sumer keinerlei Notwendigkeit gesehen, seine Städte vor Angriffen von außen zu schützen. Gilgamesch jedoch, der vermutlich um 2750 v. u. Z. regierte, war eine neue Art sumerischer König: »Ein wilder Stier von einem Mann, ein unbesiegter Führer, Held der vordersten Schlachtreihe, geliebt von seinen Soldaten. *Festung* nannten sie ihn, *Beschützer des Volkes, rasende Flut, die alle Verteidigungslinien zerstört*.«³

Trotz seiner Leidenschaft für Uruk musste Sin-leqi zugeben, dass die Zivilisation auch unschöne Seiten hatte. Die Dichter hatten schon kurz nach Gilgameschs Tod damit begonnen, seine

Geschichte zu erzählen, weil es eine archetypische Geschichte ist, eine der ersten schriftlichen Aufzeichnungen vom »Weg des Helden«. ⁴ Aber diese Geschichte ringt auch mit der unausweichlichen strukturellen Gewalt des zivilisierten Lebens. Denn das Volk von Uruk – unterdrückt, verarmt und elend – bat die Götter, es vor Gilgameschs Tyrannei zu retten:

*Die Stadt ist sein Besitz, er stolziert
hindurch, voll Arroganz, den Kopf erhoben,
trampelt ihre Bürger nieder wie ein wilder Stier.
Er ist der König, er tut, was ihm gefällt.
Verfolgt die jungen Männer von Uruk ohne Urteil.
Gilgamesch lässt keinen Sohn frei zu seinem Vater gehen.* ⁵

Diese jungen Männer wurden wohl für die Arbeitstrupps zwangsverpflichtet, die die Stadtmauer errichteten. ⁶ Das Leben in der Stadt wäre nicht möglich gewesen ohne die skrupellose Ausbeutung der großen Bevölkerungsmehrheit. Gilgamesch und der sumerische Adel lebten in bis dahin unbekanntem Prunk, aber für die bäuerlichen Massen brachte ihre Herrschaft nichts als Elend und Unterdrückung.

Die Sumerer waren wohl das erste Volk, das die Ernteüberschüsse der Gemeinschaft privatisierte und eine privilegierte herrschende Klasse hervorbrachte. Das war nur mit Gewalt möglich. Um 5000 v.u.Z. waren die ersten wagemutigen Siedler in die fruchtbare Ebene zwischen den Flüssen Tigris und Euphrat gezogen. ⁷ Der Boden dort war jedoch zu trocken für den Ackerbau, so dass sie ein Bewässerungssystem entwickelten, um das Schmelzwasser von den Bergen, das die Ebene jedes Jahr überflutete, zu kontrollieren und zu verteilen. Das war eine außerordentliche Leistung. In einer gemeinsamen Anstrengung mussten Kanäle und Deiche geplant, entworfen und erhalten werden, und das Wasser musste gerecht zwischen den wett-eifernden Gemeinschaften aufgeteilt werden. Das neue System fing vermutlich klein an, führte aber bald zu einem dramatischen Anstieg der landwirtschaftlichen Produktion und damit zu

seiner Bevölkerungsexplosion.⁸ Um 3500 zählte das Volk der Sumerer eine halbe Million Seelen – eine bis dahin undenkbare Zahl. Nun wurde eine starke Führung unabdingbar, aber bis heute ist nicht klar, was diese einfachen Bauern zu Stadtbewohnern machte. Vermutlich war es eine ganze Reihe von miteinander verbundenen, sich gegenseitig verstärkenden Faktoren: das Bevölkerungswachstum, eine bisher ungekannte Fruchtbarkeit der Landwirtschaft und die intensive Arbeit an der Bewässerung – ganz zu schweigen von schlichtem menschlichem Ehrgeiz – trugen zur Herausbildung einer neuen Gesellschaftsform bei.⁹

Was wir sicher wissen, ist nur dies: Um 3000 v.u.Z. gab es zwölf Städte in der Ebene von Mesopotamien, die alle von den Ernten der Bauern in dieser Region lebten. Diese Bauern betrieben Subsistenzwirtschaft. Jedes Dorf musste seine gesamte Ernte in der Stadt abliefern, der es diente; Beamte sorgten dafür, dass die Bauern einen Teil davon zum Leben bekamen, der Rest wurde in den Tempeln der Stadt für den Adel gelagert. Auf diese Weise sicherten sich einige wenige große Familien mit Hilfe ihrer Gefolgsleute – Bürokraten, Soldaten, Kaufleute und Hausdiener – die Hälfte bis zwei Drittel des Ertrags.¹⁰ Diesen Überschuss nutzten sie, um ein ganz anderes Leben zu führen, frei für vielfältige Beschäftigungen, die Muße und Wohlstand voraussetzten. Im Gegenzug sorgten sie für das Bewässerungssystem und ein gewisses Maß an Recht und Ordnung. Alle vormoderne Staaten fürchteten die Anarchie: Eine einzige Missernte durch Dürre oder soziale Unruhen konnte Tausende von Menschen das Leben kosten, und so war für die Elite klar, dass das System der gesamten Bevölkerung nützte.

Die Bauern freilich, die man um die Früchte ihrer Arbeit brachte, waren kaum mehr als Sklaven: Sie pflügten, ernteten, gruben Bewässerungskanäle, wurden unterdrückt und lebten im Elend. Die harte Arbeit auf den Feldern saugte ihnen das Mark aus den Knochen. Wenn ihre Aufseher nicht zufrieden waren, schossen sie den Bauern die Zugtiere lahm oder fällten ihre Olivenbäume.¹¹ Hier und da sind bruchstückhafte Aufzeichnungen

über die Not der Bauern erhalten: »Der Arme ist tot besser dran als lebendig«, klagt einer von ihnen.¹² »Ich bin ein Vollblut-hengst«, beschwert sich ein anderer, »aber man hat mich zum Maultier gemacht, und ich muss den Karren ziehen, mit Kraut und Stoppeln beladen.«¹³

Sumer hatte ein System struktureller Gewalt entwickelt, wie es in jedem Agrarstaat bis in die Moderne hinein vorherrschen sollte, also bis zu dem Zeitpunkt, da die Landwirtschaft als wirtschaftliche Grundlage der Zivilisation an Bedeutung verlor.¹⁴ Symbol der rigiden sumerischen Hierarchie waren die Zikkurats: riesige stufenförmige Tempeltürme, die zum Markenzeichen der Zivilisation in Mesopotamien wurden. Auch die sumerische Gesellschaft bestand aus nach oben zunehmend kleiner werdenden sozialen Schichten, die in eine adelige Spitze mündeten und jedem Individuum seinen unverrückbaren Platz zuwiesen.¹⁵ Historiker argumentieren freilich, ohne diese grausame Ordnung, die der großen Mehrheit der Bevölkerung Gewalt antat, hätten die Menschen niemals die Künste und Wissenschaften entwickelt, die Fortschritt erst möglich machen. Die Zivilisation selbst brauchte eine freigestellte Schicht von Menschen, die sie kultivierte, und so bauten die besten Errungenschaften der Menschheit jahrtausendlang auf dem Rücken ausgebeuteter Bauern auf. Es ist kein Zufall, dass die Sumerer die Schrift erfanden, um sie als Mittel der sozialen Kontrolle einzusetzen.

Welche Rolle spielte aber die Religion in dieser schändlichen Unterdrückung? Alle politischen Gemeinschaften entwickeln Ideologien, die ihre Institutionen mit der natürlichen Ordnung begründen, wie sie sie wahrnehmen.¹⁶ Die Sumerer wussten, wie empfindlich ihr bahnbrechendes städtisches Experiment war. Ihre Gebäude aus Lehmziegeln brauchten ständige Pflege; Euphrat und Tigris traten oft über die Ufer und vernichteten die Ernten; Wolkenbrüche verwandelten den Boden in Schlamm, und schreckliche Stürme zerstörten Besitz und töteten das Vieh. Aber die Angehörigen des Adels hatten begonnen, die Gestirne zu beobachten, und dabei wiederkehrende Muster in den Bewegungen der Himmelskörper entdeckt. Sie staunten darüber, wie

die verschiedenen Elemente der natürlichen Welt zusammenwirkten, um ein stabiles Universum zu erhalten, und sie vermuteten, der Kosmos selbst müsse eine Art Staat sein, in dem jedes Ding seine feste Aufgabe hatte. Wenn sie nun ihre Städte nach dieser himmlischen Ordnung einrichteten, so dachten sie, dann stünde ihr Gesellschaftsexperiment in Einklang mit der Welt und würde deshalb gedeihen und die Zeit überdauern.¹⁷

Der kosmische Staat, so glaubten sie, wurde von Göttern regiert, die untrennbar mit den Naturkräften verbunden waren, sich ihrem Charakter nach also vollkommen von dem Gott unterschieden, den Juden, Christen und Muslime heute verehren. Diese Gottheiten konnten keine Ereignisse beeinflussen, sondern waren an dieselben Gesetze gebunden wie die Menschen, Tiere und Pflanzen. Es gab auch keinen großen existenziellen Abstand zwischen Mensch und Gott – Gilgamesch war beispielsweise zu einem Drittel menschlich und zu zwei Dritteln göttlich.¹⁸ Die Anunnaki, die höheren Götter, entsprachen in ihrem vollkommenen und wirkungsvollsten Selbst den Adeligen – von den Menschen unterschieden sie sich lediglich durch ihre Unsterblichkeit. Die Sumerer stellten sich vor, dass diese Götter mit Stadtplanung, Bewässerung und Regierung ebenso beschäftigt waren wie sie selbst. Anu, der Himmelsgott, regierte diesen archetypischen Staat von seinem himmlischen Palast aus, aber seine Gegenwart machte sich auch in jeder irdischen Autorität bemerkbar. Enlil, der Herr des Sturms, offenbarte sich nicht nur in den verheerenden Gewittern Mesopotamiens, sondern auch in jeder Art menschlicher Macht und Gewalt. Er war Anus oberster Ratgeber im Rat der Götter (dessen Abbild die sumerische Ratsversammlung war) – Enki, der den Menschen die Kunst der Zivilisation gebracht hatte, war eine Art Landwirtschaftsminister.

Jeder Staat – selbst unsere heutigen säkularen Nationalstaaten – beruht auf einem Mythos, der den besonderen Charakter und die Aufgabe des Staates bestimmt. Das Wort »Mythos« hat in der Moderne jedoch an Kraft verloren und wird heute so verstanden, als bezeichnete es etwas Unwahres, nie Geschehenes.

In der vormodernen Welt jedoch war die Mythologie Ausdruck einer zeitlosen, nicht so sehr einer historischen Wirklichkeit und stellte die Blaupause für das Handeln in der Gegenwart zur Verfügung.¹⁹ In Bezug auf diese frühe geschichtliche Phase, aus der uns nur spärliche archäologische und historische Aufzeichnungen überliefert sind, ist die schriftlich bewahrte Mythologie unser einziger Zugang zum Denken der Sumerer. Für diese Pioniere der Zivilisation war der Mythos eines kosmischen Staates eine Übung in politischer Wissenschaft. Die Sumerer wussten, dass ihre gegliederte Gesellschaft in erschreckender Weise von der egalitären Norm abwich, die seit unvordenklichen Zeiten galt, aber sie waren auch überzeugt davon, dass sie in irgendeiner Weise in der Natur der Dinge aufgehoben war und dass selbst die Götter an sie gebunden waren. Lange bevor Menschen überhaupt existiert hatten, so sagten sie, hatten Götter in den Städten Mesopotamiens gelebt, die Felder bewirtschaftet und das Bewässerungssystem betrieben.²⁰ Nach der großen Flut hatten sie sich von der Erde in den Himmel zurückgezogen und die sumerische Aristokratie dazu bestimmt, an ihrer Stelle die Städte zu regieren. Diese herrschende Schicht war ihren göttlichen Herren rechenschaftspflichtig, und sie hatte keine andere Wahl, als zu gehorchen.

Die politischen Einrichtungen der Sumerer folgten der ewigen Philosophie und ahmten die Einrichtungen ihrer Götter nach. Auf diese Weise, so glaubten sie, versetzten sie ihre fragilen Städte in die Lage, an der Kraft des Göttlichen teilzuhaben. Jede Stadt besaß ihre eigene Schutzgottheit und war im persönlichen Besitz des jeweiligen Gottes.²¹ Der herrschende Gott lebte, repräsentiert durch eine lebensgroße Statue, im Haupttempel, umgeben von seiner Familie und einem ganzen Hofstaat mit göttlichen Bediensteten und Sklaven, die ebenfalls durch Standbilder dargestellt wurden und in einer Reihe von Räumen im Tempel lebten. Mit ausgefeilten Ritualen wurden die Götter ernährt, gekleidet und unterhalten, und jeder Tempel unterhielt riesige Flächen Ackerland und große Viehherden in ihrem Namen. Jeder Mensch in dem Stadtstaat, so untergeordnet seine

Tätigkeit auch sein mochte, stand im Dienst der Götter. Die Menschen waren mit dem Tempelritus beschäftigt, arbeiteten in ihren Brauereien, Manufakturen und Werkstätten, fegten ihre Schreine, hüteten und schlachteten ihre Tiere, buken ihr Brot und kleideten ihre Statuen. Im mesopotamischen Staat war nichts Säkulares, und an dessen Religion war nichts Persönliches. Es war eine Theokratie, in der jeder – vom höchsten Aristokraten bis zum niedrigsten Handwerker – eine heilige Handlung vollführte.

Die mesopotamische Religion war ihrem Wesen nach gemeinschaftlich ausgerichtet. Männer und Frauen suchten die Begegnung mit dem Heiligen nicht nur in der Stille ihres Herzens, sondern in erster Linie in einer heiligen Gemeinschaft. Die vormoderne Religion existierte nicht als abgegrenzte Institution; sie war eingebettet in die politischen, sozialen und häuslichen Einrichtungen einer Gesellschaft, die sie mit einem alles überwölbenden Sinn versorgte. Ihre Ziele, Sprache und Rituale wurden von diesen weltlichen Überlegungen bestimmt. Indem sie das Muster für die Gesellschaft bereitstellte, war die religiöse Praxis Mesopotamiens wohl das genaue Gegenteil unserer modernen Vorstellung von »Religion« als privatem spirituellem Erlebnis: Sie war ihrem Wesen nach eine politische Beschäftigung, und es gibt auch keine Überlieferungen irgendeiner persönlichen Frömmigkeitspraxis.²² Die Tempel der Götter waren nicht nur Orte der Verehrung, sondern von größter Bedeutung für die Wirtschaft, weil dort alle Überschüsse aus der Landwirtschaft gelagert wurden. Die Sumerer hatten kein Wort für »Priester«: die Aristokraten, die auch die Verwaltungsbeamten, Dichter und Astronomen der Stadt stellten, dienten dem Kult. Das entsprach ihrem Selbstverständnis, denn für sie war jegliches Tun – auch und gerade politisches Tun – heilig.

Dieses ausgefeilte System war nicht nur einfach eine heuchlerische Rechtfertigung für die strukturelle staatliche Gewalt, sondern in erster Linie ein Versuch, diesem kühnen, höchst problematischen menschlichen Experiment einen Sinn zu geben. Die Stadt war das größte Artefakt der Menschheit: künstlich,

verletzlich und abhängig von institutionalisierter gemeinsamer Anstrengung. Zivilisation fordert Opfer, und die Sumerer mussten sich selbst davon überzeugen, dass der Preis, den sie von den Bauern verlangten, notwendig und letztlich die Sache wert war. Indem sie für sich in Anspruch nahmen, dass ihr System der Ungleichheit mit den grundlegenden Gesetzen des Kosmos im Einklang stand, fanden die Sumerer den mythischen Ausdruck für eine unwiderrufliche politische Realität.

Und dahinter schien ein eisernes Gesetz zu stehen, für das es keine Alternative gab. Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts u.Z. etablierten sich im Nahen Osten, in Süd- und Ostasien, Nordafrika und Europa Agrargesellschaften, und in jeder einzelnen – sei es in Indien, Russland, der Türkei, der Mongolei, dem Vorderen Orient, in China, Griechenland oder Skandinavien – beutete die Aristokratie die Bauern aus, genauso wie es die Sumerer getan hatten. Ohne diese aristokratische Gewalt hätte man die Bauern niemals dazu zwingen können, einen Überschuss zu erwirtschaften, weil das Bevölkerungswachstum immer mit dem Zuwachs an Produktivität Schritt gehalten hätte. So schrecklich es klingen mag: Indem die Massen dazu gezwungen wurden, auf Subsistenzebene zu leben, hielt die Aristokratie das Bevölkerungswachstum in Schach und machte den Fortschritt der Menschheit erst möglich. Hätte man den Bauern ihre Überschüsse nicht genommen, dann hätte es keine wirtschaftlichen Ressourcen gegeben, um die Techniker, Wissenschaftler, Erfinder, Künstler und Philosophen zu unterstützen, die unsere moderne Zivilisation irgendwann ins Leben riefen.²³ Bereits der amerikanische Trappistenmönch Thomas Merton sagte: Wir alle haben von der strukturellen Gewalt profitiert, die vor mehr als fünftausend Jahren großes Leid über die Mehrheit der Menschen brachte.²⁴ Und der Philosoph Walter Benjamin stellte fest: »Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.«²⁵

Die Herrscher der Agrargesellschaft betrachteten den Staat als ihr Privateigentum und fühlten sich berechtigt, ihn zu ihrer persönlichen Bereicherung auszubeuten. Es gibt keinerlei histori-

sche Aufzeichnungen, die darauf hindeuten, dass diese Herrscher irgendeine Verantwortung für ihre Bauern empfanden.²⁶ Oder wie die Menschen im Gilgamesch-Epos klagten: »Die Stadt ist in seinem Besitz ... Er ist der König, er tut, was er will.« Allerdings unterstützte die sumerische Religion diese Ungleichheit nicht ohne Einschränkung. Als die Götter die Klagen hörten, riefen sie Anu zu: »Gilgamesch, so edel und großartig er ist, hat alle Grenzen überschritten. Die Menschen leiden unter seiner Tyrannei ... Willst du, dass dein König so regiert? Soll der Hirte seine eigene Herde zerfleischen?«²⁷ Anu schüttelte den Kopf, konnte das System aber nicht ändern.

Das Erzählgedicht *Atrahasis* (um 1700 v. u. Z.) ist in der mythischen Periode angesiedelt, in der die Götter noch in Mesopotamien lebten und »an Stelle der Menschen die Arbeit taten«, auf der die Zivilisation beruhte.²⁸ Der Dichter erklärt, dass die Anunnaki, die Angehörigen der göttlichen Aristokratie, die Igigi, also die niedrigeren Götter, dazu zwangen, eine viel zu große Last zu tragen: Dreitausend Jahre lang pflügten und bebauten sie die Felder und gruben Bewässerungskanäle – sie mussten sogar die Flussbetten von Euphrat und Tigris ausheben. »Tag und Nacht stöhnten sie und beschuldigten sich gegenseitig«, aber die Anunnaki kümmerten sich nicht darum.²⁹ Schließlich versammelte sich eine zornige Menge vor Enlils Palast: »Jeder Einzelne von uns Göttern hat euch den Krieg erklärt. Wir graben nicht mehr!«, riefen sie. »Die Last ist zu groß, sie bringt uns um!«³⁰ Enki, der »Landwirtschaftsminister«, stimmte ihnen zu. Das System war grausam und unerträglich, und die Anunnaki hatten kein Recht, die Plage der Igigi zu missachten. »Ihre Arbeit war zu schwer, ihre Mühe zu groß! Jeden Tag hallte die Erde davon wider. Die Warnsignale waren laut genug!«³¹ Aber wenn niemand mehr produktiv arbeitete, würde die Zivilisation zusammenbrechen, also befahl Enki der Muttergöttin, Menschen zu erschaffen, die den Platz der Igigi einnehmen sollten.³² Auch für die Mühen ihrer menschlichen Arbeiter empfanden die Götter keine Verantwortung. Die schuftenden Massen durften ihre privilegierte Existenz nicht stören, und als die Menschen so zahl-

reich wurden, dass ihr Lärm die göttlichen Herren nicht schlafen ließ, beschlossen die Götter ganz einfach, die Bevölkerung durch eine Seuche zu dezimieren. Drastisch beschreibt der Dichter ihr Leiden:

*Ihre Gesichter mit Geschwüren bedeckt, wie Malz,
bleich sahen sie aus,
gingen gebeugt umher,
ihre breiten Schultern zusammengefallen,
ihre aufrechte Haltung zerbrochen.³³*

Aber auch diesmal entging die Grausamkeit der Aristokratie nicht der Kritik: Enki, den der Dichter als »weitsichtig« bezeichnet, setzte seinen Göttergefährten tapferen Widerstand entgegen und erinnerte sie daran, dass ihr Leben von den menschlichen Sklaven abhing.³⁴ Widerwillig erklärten sich die Anunnaki bereit, sie zu schonen, und zogen sich in die friedliche Stille des Himmels zurück. Dies war der mythische Ausdruck für eine harte soziale Realität: Die Kluft zwischen Adel und Bauern war so groß geworden, dass sie wirklich in unterschiedlichen Welten lebten.

Das *Atrabasis* war wohl für den öffentlichen Vortrag gedacht, und die Geschichte scheint auch mündlich überliefert worden zu sein.³⁵ Bruchstücke des Textes aus tausend Jahren sind gefunden worden, die Erzählung scheint also auch weit verbreitet gewesen zu sein.³⁶ Die Schrift, ursprünglich erfunden, um der strukturellen Gewalt der Sumerer zu dienen, hatte angefangen, auch die Unruhe der nachdenklicheren Mitglieder der herrschenden Klasse aufzuzeichnen. Die konnten zwar auch keine Lösung für das Dilemma der Zivilisation finden, versuchten aber wenigstens, das Problem direkt zu betrachten. Wir werden noch sehen, dass auch andere – Propheten, Weise und Mystiker – ihre Stimme zum Protest erhoben und versuchten, eine gerechtere Form des menschlichen Zusammenlebens zu finden.

* * *

Das Gilgamesch-Epos spielt in der Mitte des 3. Jahrtausends, als Sumer militarisiert worden war, und deshalb begreift es kriegs-
rische Gewalt als Zeichen der Zivilisation.³⁷ Als die Menschen
die Götter um Hilfe anflehten, versuchte Anu, ihr Leiden zu
lindern, indem er Gilgamesch einen ebenbürtigen Gegner zu-
führte, mit dem er kämpfen sollte, um so einen Teil seiner über-
schüssigen Aggressivität abzubauen. Die Muttergöttin erschuf
Enkidu, den Urmenschen. Er war riesengroß, behaart und sehr
stark, aber er war auch eine sanfte, freundliche Seele, die glück-
lich mit den pflanzenfressenden Tieren umherwanderte und sie
vor Raubtieren schützte. Um jedoch Anus Plan zu erfüllen,
musste sich Enkidu vom friedlichen Barbaren in einen aggressi-
ven Zivilisationsmenschen verwandeln. Die Priesterin Shamhat
übernahm die Aufgabe, ihn zu unterrichten, und unter ihrer
Obhut lernte Enkidu zu denken, Sprache zu verstehen und
menschliche Nahrung zu sich zu nehmen. Seine Haare wurden
geschnitten, er wurde mit süßem Öl eingerieben, und schließlich
»verwandelte er sich in einen Menschen. Er zog Kleidung an
und wurde wie ein Krieger.«³⁸ Der zivilisierte Mann war seinem
Wesen nach ein Mann des Krieges, randvoll mit Testosteron. Als
Shamhat Gilgameschs militärisches Können erwähnte, wurde
Enkidu bleich vor Zorn. »Bringt mich zu Gilgamesch!«, rief er
und schlug sich an die Brust. »Ich will es ihm ins Gesicht schrei-
en: Ich bin der Mächtigste! Ich bringe die Welt zum Zittern! Ich
bin der Höchste!«³⁹ Und sobald diese beiden Alpha-Männchen
sich zu Gesicht bekamen, begannen sie einen Ringkampf, tau-
melten durch die Straßen von Uruk, die wirbelnden Gliedma-
ßen in einer fast erotischen Umarmung verschlungen, bis sie
schließlich genug davon hatten, »sich küssten und Freunde wur-
den«.⁴⁰

Inzwischen hatte die mesopotamische Aristokratie begonnen,
ihr Einkommen durch Kriege aufzubessern, und so kündigt Gil-
gamesch dann auch schon im nächsten Kapitel an, er werde eine
Gruppe von fünfzig Männern in den Zedernwald begleiten, den
der grausige Drache Humbaba bewacht, um sein kostbares Holz
nach Sumer zu bringen. Vermutlich kamen die mesopotami-

schen Städte durch solche räuberischen Kriegszüge zur Herrschaft über das nördliche Hochland, das reich an Luxusgütern war, wie sie die Adligen liebten.⁴¹ Schon seit längerer Zeit waren ihre Kaufleute nach Afghanistan, ins Indusdal und in die heutige Türkei ausgezogen, um Holz, seltene und wichtige Metalle sowie Edelsteine und Halbedelsteine mitzubringen.⁴² Für einen Aristokraten wie Gilgamesch jedoch war die einzig edle Art, an diese seltenen Rohstoffe heranzukommen, der gewaltsame Raub. In sämtlichen späteren Agrarstaaten unterschied sich die Aristokratie vom Rest der Bevölkerung dadurch, dass sie überleben konnte, ohne zu arbeiten.⁴³ Der Kulturhistoriker Thorstein Veblen hat erklärt, dass in solchen Gesellschaften »Arbeit ... mit Schwäche und Unterwerfung gleichgesetzt wurde«. Arbeit, selbst der Handel, war nicht nur »anrühlich ... sondern *moralisch* unmöglich für einen edlen, freieborenen Mann«.⁴⁴ Und weil der Aristokrat seine Privilegien der gewaltsamen Ausbeutung des landwirtschaftlichen Überschusses verdankte, »wurde das Aneignen von Gütern, sofern es nicht durch Raub erfolgte, als unehrenhaft betrachtet.«⁴⁵

So war für Gilgamesch der organisierte Diebstahl im Zuge eines Krieges nicht nur edel, sondern moralisch. Er unternahm seine Kriegszüge nicht nur um seiner persönlichen Bereicherung willen, sondern im Interesse der Menschheit. »Wir müssen jetzt in den Zedernwald ziehen, wo das wilde Ungeheuer Humbaba lebt«, verkündete er wichtiguerisch. »Wir müssen ihn töten und das Böse aus der Welt vertreiben.«⁴⁶ Für den Krieger ist der Gegner immer ein Ungeheuer, eine Antithese zu allem Guten. Aber wir sehen deutlich, dass der Dichter diesem Kriegszug jede religiöse oder ethische Rechtfertigung versagt. Die Götter waren dagegen. Enlil hatte Humbaba ausdrücklich dazu bestimmt, den Wald gegen derartige Raubzüge zu verteidigen. Gilgameschs Mutter, die Göttin Ninsun, war entsetzt über den Plan und machte zuerst Shamash, dem Sonnengott und Gilgameschs Herrn, Vorwürfe, weil er ihrem Sohn diese widerwärtige Idee in den Kopf gesetzt hatte. Als er jedoch befragt wurde, schien Shamash nichts davon zu wissen.

Selbst Enkidu war zunächst gegen diesen Krieg. Humbaba, so argumentierte er, war nicht böse, er hatte eine ökologisch wichtige Aufgabe für Enlil übernommen, und dass er Eindringlingen Angst einjagte, war Teil seines Jobs. Aber Gilgamesch ließ sich durch den aristokratischen Ehrenkodex blenden.⁴⁷ »Warum sprichst du wie ein Feigling, lieber Freund?«, reizte er Enkidu. »Wenn ich bei diesem großen Abenteuer im Wald mein Leben lasse, wirst du dich dann nicht schämen, wenn die Leute sagen: ›Gilgamesch hat den Heldentod erlitten, als er das Ungeheuer Humbaba bekämpfte. Und wo war Enkidu? Er saß zu Hause.«⁴⁸ Gilgamesch wurde also nicht von den Göttern oder schlichter Gier zum Kampf getrieben, sondern durch seinen Stolz. Er war besessen von dem Gedanken kriegerischer Ehre und von der Sehnsucht, wegen seines Muts und seiner Tapferkeit über den Tod hinaus berühmt zu sein. »Wir sind Sterbliche«, erinnerte er Enkidu:

*Nur die Götter leben ewig. Unsere Tage
sind gezählt, und was wir erreichen,
ist nur ein Windhauch. Warum sollen wir uns also fürchten,
wenn der Tod doch früher oder später kommen muss? ...
Aber ob du mitkommst oder nicht,
ich werde den Baum fällen, ich werde Humbaba töten,
ich werde mir einen Namen machen,
ich werde meinen Ruhm für immer ins Gedächtnis
der Menschheit eingraben.*⁴⁹

Gilgameschs Mutter machte sein »rastloses Herz« für das idiotische Projekt verantwortlich.⁵⁰

Eine Klasse, die nicht arbeiten muss, hat viel Zeit zur Verfügung; Pacht eintreiben und das Bewässerungssystem überwachen war eine zahme Arbeit für einen Typus Mensch, der als unerschrockener Jäger geboren worden war. Das Gedicht weist darauf hin, dass die jungen Männer schon gegen die Trivialität des zivilen Lebens rebellierten und dass deshalb, wie Chris Hedges erklärt, so viele ihren Lebenssinn auf dem Schlachtfeld suchten.

Mit einem tragischen Ergebnis. In jedem Krieg kommt der Augenblick, in dem die schreckliche Wahrheit den Glamour überstrahlt.⁵¹ Humbaba erwies sich als ein sehr vernünftiges Ungeheuer: Er bat um sein Leben und bot Gilgamesch und Enkidu so viel Wald an, wie sie haben wollten. Trotzdem schlugen sie ihn brutal in Stücke. Danach fiel ein sanfter Regen, als betrauerte die Natur diesen sinnlosen Tod.⁵² Die Götter zeigten ihr Missfallen, indem sie Enkidu mit einer tödlichen Krankheit schlugen, und Gilgamesch wurde gezwungen, sich mit seiner eigenen Sterblichkeit auseinanderzusetzen. Unfähig, sich den Folgen des Krieges zu stellen, wandte er sich von der Zivilisation ab, zog unrasiert durch die Wildnis und stieg sogar in die Unterwelt hinab, um ein Mittel gegen den Tod zu finden. Am Ende war er müde und resigniert gezwungen, die Grenzen des menschlichen Daseins zu akzeptieren und nach Uruk zurückzukehren. Als er den Stadtrand erreichte, machte er seine Gefährten auf die große Mauer aufmerksam, die die Stadt umgab: »Schaut euch das Land an, das sie umgibt, die Palmen, Gärten, Obstgärten, die großartigen Paläste und Tempel, die Läden und Märkte, die Häuser und Plätze.«⁵³ Er selbst würde sterben, aber er würde eine Art Unsterblichkeit erlangen, weil er das zivilisierte Leben und die Freuden kultiviert hatte, die die Menschen in die Lage versetzten, sich neue Dimensionen ihrer Existenz zu erschließen. Inzwischen war Gilgameschs Mauer allerdings überlebensnotwendig für Uruk geworden, weil die sumerischen Stadtstaaten nach Jahrhunderten friedlicher Zusammenarbeit angefangen hatten, einander zu bekämpfen. Wie war es zu dieser tragischen Entwicklung gekommen?

* * *

Nicht alle Bewohner des Nahen Ostens strebten nach Zivilisation: Die nomadischen Hirtenvölker zogen es vor, mit ihren Herden frei durch das Bergland zu ziehen. Sie waren früher Teil der Agrargesellschaft gewesen und hatten am Rand des Ackerlandes gelebt, so dass ihre Schafe und Rinder das Getreide nicht in Mit-

leidenschaft ziehen konnten. Allmählich waren sie aber immer weiter weggezogen, bis sie schließlich die Orte des sesshaften Lebens hinter sich ließen.⁵⁴ Die Hirten des Nahen Ostens waren vermutlich schon um 6000 v. u. Z. zu einer ganz eigenen Gesellschaft geworden, obwohl sie Häute und Milchprodukte immer noch in die Städte brachten, um Getreide dafür einzutauschen.⁵⁵ Bald stellten sie fest, dass die einfachste Methode, um verlorene Tiere zu ersetzen, darin bestand, das Vieh aus nahen Dörfern oder von rivalisierenden Stämmen zu stehlen. So wurde der Kampf zu einem wichtigen Element ihrer wirtschaftlichen Ordnung. Seit sie Pferde hielten und Fahrzeuge mit Rädern besaßen, verbreiteten sie sich auf der gesamten innerasiatischen Hochebene, und im 3. Jahrtausend erreichten einige von ihnen China.⁵⁶ Inzwischen waren sie großartige Krieger, ausgerüstet mit Bronzewaffen, Kriegswagen und dem tödlichen Kompositbogen, mit dem man auf große Entfernungen mit zerstörerischer Präzision schießen konnte.⁵⁷

Die Hirtenvölker, die um 4500 v. u. Z. in den kaukasischen Steppen des südlichen Russland siedelten, besaßen eine gemeinsame Kultur. Sie nannten sich »Arya«, die Edlen; wir kennen sie als Arier oder Indoeuropäer, weil ihre Sprache die Grundlage für verschiedene asiatische und europäische Sprachen bildete.⁵⁸ Um 2500 v. u. Z. verließen einige Arier die Steppen und eroberten große Gebiete in Asien und Europa. Sie waren die Vorfahren der Hethiter, Kelten, Griechen, Römer, Germanen, Skandinavier und Angelsachsen. Die Stämme, die im Kaukasus geblieben waren, trennten sich. Sie lebten – nicht immer freundschaftlich – nebeneinander und sprachen verschiedene Dialekte der protoindoeuropäischen Sprache, bis auch sie um 1500 v. u. Z. die Steppen verließen. Die Avesta-Sprechenden siedelten im heutigen Iran, die Sanskrit-Sprechenden kolonisierten den indischen Subkontinent.

Für die Arier war das Leben als Krieger dem mühsamen, stetigen Fleiß einer bäuerlichen Existenz bei weitem vorzuziehen. Der römische Historiker Tacitus (um 55–120) bemerkte später, dass die germanischen Stämme, die er kennenlernte, es vor-

zogen, »den Feind herauszufordern und ehrenvolle Wunden davonzutragen«, statt mühsam das Land zu pflügen und darauf zu warten, dass das Getreide wuchs. »Nein, sie halten es tatsächlich für zahm und dumm, im Schweiß ihres Angesichts zu erlangen, was sie auch mit ihrem Blut gewinnen können.«⁵⁹ Wie die städtischen Aristokraten verachteten sie die Arbeit, betrachteten sie als Zeichen der Unterlegenheit und als unvereinbar mit einem »edlen« Leben.⁶⁰ Mehr noch: Sie wussten, dass die kosmische Ordnung (*rita*) nur möglich war, weil die großen Götter (im Sanskrit *devas*, im Avesta *daevas* genannt) das Chaos unter Kontrolle hielten: Mithra, Varuna und Mazda. Sie sorgten für den Lauf der Jahreszeiten, hielten die Himmelskörper an ihrem Platz und machten die Erde bewohnbar. Die Menschen konnten nur dann ein geordnetes, produktives Leben führen, wenn sie gezwungen wurden, ihre eigenen Interessen denen der Gruppe unterzuordnen.

Deshalb war Gewalt ein Herzstück der gesellschaftlichen Existenz, und in den meisten alten Kulturen fand dies seinen Ausdruck im ritualisierten Blutvergießen der Tieropfer. Wie die prähistorischen Jäger begriffen die Arier die tragische Tatsache, dass das Leben auf der Zerstörung anderer Lebewesen beruht. Diese Überzeugung drückten sie durch die mythische Geschichte von einem König aus, der sich edelmütig von seinem Bruder, einem Priester, hatte töten lassen und damit die geordnete Welt erst erschaffen hatte.⁶¹ Ein Mythos war nie nur eine Geschichte über ein historisches Ereignis, er drückte vielmehr eine zeitlose Wahrheit aus, die der täglichen Existenz des Volkes zugrunde lag. Im Mythos geht es immer um das Jetzt. Die Arier riefen sich die Geschichte vom geopfertem König jeden Tag wieder ins Gedächtnis, indem sie ein Tier rituell schlachteten, um sich daran zu erinnern, welches Opfer von jedem einzelnen Krieger erwartet wurde, der sein Leben täglich für sein Volk aufs Spiel setzte.

Man hat behauptet, die Gesellschaft der Arier sei ursprünglich friedliebend gewesen und habe sich erst am Ende des 2. Jahrtausends gewaltsamen Raubzügen zugewandt.⁶² Andere Forscher haben jedoch festgestellt, dass Waffen und Krieger schon

in den frühesten Texten eine Rolle spielen.⁶³ Die mythischen Geschichten über die Kriegsgötter der Arier – Indra in Indien, Verethragna in Persien, Herkules in Griechenland und Thor in Skandinavien – folgen einem ähnlichen Muster; das kriegerische Ideal muss sich also noch in der Steppe entwickelt haben, bevor die Stämme sich trennten. Es gründete sich auf den Helden Triton, der den allerersten Vieh-Raubzug gegen die dreiköpfige Schlange geführt hatte, einen der Ureinwohner eines Landes, das gerade von den Ariern erobert worden war. Die Schlange hatte es gewagt, den Ariern ihr Vieh zu stehlen. Triton tötete sie nicht nur und holte das Vieh zurück; sein Zug wurde zu einer kosmischen Schlacht, die die himmlische Ordnung wiederherstellte, ähnlich wie der Tod des geopfertem Königs.⁶⁴

Die Religion der Arier versah die organisierte Gewalt und den Diebstahl also mit einer höheren Erlaubnis. Jedes Mal, wenn man zu einem Raubzug aufbrach, tranken die Krieger einen rituellen Trank aus dem berauschenden Soma, dem Saft einer heiligen Pflanze, der sie mit wütender Kampflust erfüllte. Genauso hatte es Triton gemacht, bevor er die Schlange verfolgte. Die Krieger fühlten sich also eins mit ihrem Helden. Der Triton-Mythos besagte, dass alles Vieh, also das Maß allen Wohlstands bei den Hirtenvölkern, den Ariern gehörte und dass andere Völker kein Recht darauf hatten. Die Triton-Geschichte gilt als »der imperialistische Mythos par excellence«, weil er die indoeuropäischen Kriegszüge in Europa und Asien mit einer religiösen Rechtfertigung versah.⁶⁵ Durch das Bild der Schlange wurden die eingeborenen Völker, die es wagten, dem Angriff der Arier zu widerstehen, als unmenschliche, missgestaltete Ungeheuer dargestellt. Vieh und Wohlstand waren aber nicht der einzige Preis, um den es sich zu kämpfen lohnte: Wie Gilgamesch suchten auch die Arier auf dem Schlachtfeld nach Ehre, Ruhm und Ansehen.⁶⁶

Aber Menschen ziehen selten nur aus einem einzigen Grund in den Krieg. Sie werden vielmehr von einer Reihe untereinander verbundener Motive angetrieben: materielle, soziale und religiöse. In Homers *Ilias* drängt der trojanische Krieger Sarpedon

seinen Freund Glaukos zu einem höchst gefährlichen Angriff auf das griechische Feldlager. Bei dieser Gelegenheit zählt er, ohne es zu merken, alle materiellen Vorteile des Heldenruhms auf: einen guten Platz, das beste Stück Fleisch, Beute und ein großes Stück Land. All dies sind Bestandteile der Kriegerethre.⁶⁷ Es fällt auf, dass die englischen Wörter »value« und »valour« – Wert und Tapferkeit – eine gemeinsame indoeuropäische Wurzel besitzen, ebenso wie »virtue« und »virility« – Tugend und Männlichkeit.

Aber die Religion der Arier glorifizierte den Krieg nicht nur, sie anerkannte auch, dass diese Form der Gewalt problematisch war. Jeder Kriegszug führt zu Handlungen, die im Zivilleben als scheußlich und unethisch betrachtet würden.⁶⁸ In der Mythologie der Arier wurde der Kriegsgott deshalb oft als Sünder bezeichnet, weil die Soldaten gezwungen waren, in einer Weise zu agieren, die ihre Integrität in Frage stellte. Der Krieger trug immer einen Makel.⁶⁹ Selbst Achilles, einer der größten Krieger der Arier, konnte dem nicht entkommen. Hier folgt Homers Beschreibung der »aristeia«, des triumphalen Angriffs, in dem Achilles einen trojanischen Soldaten nach dem anderen wild abschlachtete:

*Wie ein entsetzlicher Brand die gewundenen Tale durchwütet,
Hoch im dürren Gebirg':
 es entbrennt unermesslich die Waldung,
Und rings wehet der Wind mit sausenden Flammenwirbeln:
So rings flog mit der Lanze der Wütende,
 stark wie ein Dämon,
Folgend zu Mord und Gewürg';
 und Blut umströmte die Erde.⁷⁰*

Achilles war zu einer unmenschlichen Macht mit ausschließlich zerstörerischer Kraft geworden. Homer vergleicht ihn mit einem Dreschflegel, der die Gerste auf der Tenne drischt, aber statt Nahrung hervorzubringen, tritt er »auf tote Männer und Schilde«, als wären sie in seinen »unbesiegbaren Händen ... be-

sudelt mit blutigem Schmutz« nicht mehr zu unterscheiden.⁷¹ Die Krieger konnten in den indoeuropäischen Gesellschaften nie eine herausgehobene Stellung erlangen.⁷² Sie mussten immer darum kämpfen, die Besten oder Ersten (griechisch: aristos) zu sein, und trotzdem standen sie unter den Priestern. Die Hirtenvölker konnten ohne Kriegszüge nicht überleben, die Gewalt war ein lebenswichtiger Teil ihres Wirtschaftslebens, aber die Aggression des Helden stieß oft genug die Menschen ab, die ihn gleichzeitig verehrten.⁷³

Die *Ilias* ist sicher kein Antikriegsgedicht, aber im gleichen Moment, in dem sie ihre Helden feiert, erinnert sie uns auch an die Tragödie des Krieges. Wie im Gilgamesch-Epos durchbricht der Kummer über die eigene Sterblichkeit manchmal alle Begeisterung und allen Idealismus. Der dritte Mensch, der in der *Ilias* getötet wird, ist der Trojaner Simoeisios, ein schöner junger Mann, der, so sagt Homer, die Freuden des Familienlebens hätte kennenlernen sollen, aber von dem griechischen Krieger Ajax erschlagen wird:

*Flog das Geschoss in die Scham,
da zurück den Toten er schleifte:
Auf ihn taumelt' er hin, und der Leichnam
sank aus der Hand ihm.
Um den erschlagenen Freund entbrannt im Herzen Odysseus,
Ging durchs Vordergefecht mit strahlendem Erze gerüstet,
stand dann jenem genäht, und schoss den blinkenden
Wurfspeer,
Rings umschauend zuvor, und zurück ihm stoben die Troer.*⁷⁴

In der Odyssee ging Homer noch weiter und untergrub das gesamte aristokratische Ideal. Als Odysseus die Unterwelt besucht, ist er entsetzt über die Schwärme von lallenden Toten, deren Menschlichkeit auf so obszöne Weise verkommen ist. Als er den betrübnen Schatten des Achilles trifft, versucht er ihn zu trösten: Wurde er denn nicht verehrt wie ein Gott, bevor er starb, und herrscht er denn nicht jetzt über die Toten? Aber

Achilles will davon nichts hören. »Tröste mich nicht, Odysseus, strahlender, über den Tod hinweg«, sagt er. »Lieber wollt ich als Tagelöhner den Acker bestellen bei einem armen Mann, der nicht viel hat an Besitztum, als über alle die Toten, die hingeschwundenen, herrschen.«⁷⁵

* * *

Es gibt keine klaren Beweise dafür, aber vermutlich brachten die Hirtenvölker, die in den Bergregionen rund um den fruchtbaren Halbmond lebten, den Krieg nach Sumer.⁷⁶ In ihren Augen war der Wohlstand der Städte unwiderstehlich, und sie hatten die Technik des Überraschungsangriffs perfektioniert. Mit ihrer Schnelligkeit und Beweglichkeit erschreckten sie die Stadtbewohner, die die Reitkunst noch nicht beherrschten. Nach einigen solchen Blitzangriffen sorgten die Sumerer dafür, dass ihre Menschen und Vorrathshäuser besser geschützt wurden. Aber vermutlich kamen sie dadurch auch auf die Idee, ähnliche Techniken anzuwenden, um Beute zu machen und den Nachbarstädten Ackerland abzunehmen.⁷⁷ Mitte des 3. Jahrtausends v. u. Z. vollzog sich eine regelrechte Mobilmachung auf der sumerischen Hochebene: Archäologen haben eine deutliche Erhöhung der Stadtbefestigungen entdeckt, und in der entsprechenden Ausgrabungsschicht finden sich Bronzewaffen. Diese Entwicklung wäre durchaus vermeidbar gewesen; eine ähnliche Eskalation bewaffneter Konflikte fand in Ägypten nicht statt – auch dort hatte sich eine ausgefeilte Zivilisation entwickelt, aber dieser Agrarstaat war wesentlich friedlicher.⁷⁸ Der Nil überflutete die Felder mit fast unfehlbarer Regelmäßigkeit, und Ägypten war weder dem unsteten Klima Mesopotamiens ausgesetzt, noch war es von Bergen voller räuberischer Nomaden umgeben.⁷⁹ Die ägyptischen Königreiche besaßen wohl Milizen, um gelegentliche Nomadenangriffe aus der Wüste abzuwehren, aber die Waffen, die bei archäologischen Ausgrabungen gefunden wurden, sind grob und gering an Zahl. Ein Großteil der altägyptischen Kunst feiert die Freuden und die Eleganz des zivilen Le-

bens, und auch in der frühen ägyptischen Literatur findet sich nur selten eine Glorifizierung des Krieges.⁸⁰

Wir können das Fortschreiten der Militarisierung in Sumer nur aus den Bruchstücken archäologischer Erkenntnisse zusammenstellen. Zwischen 2340 und 2284 v. u. Z. verzeichnen die sumerischen Königslisten vierunddreißig Kriege zwischen den Städten.⁸¹ Die ersten Könige von Sumer waren priesterliche Spezialisten für Astronomie und Rituale gewesen, jetzt waren sie immer häufiger Krieger wie Gilgamesch. Sie entdeckten, dass der Krieg eine unschätzbare Einkommensquelle war, dass er ihnen Beute und Gefangene brachte, die zur Arbeit auf den Feldern eingesetzt werden konnten. Statt auf den nächsten Durchbruch an Produktivität zu warten, sorgte der Krieg für schnelleren, reicheren Gewinn. Die Stele der Geier (um 2500 v. u. Z.), die heute im Louvre steht, zeigt Eanatum, den König von Lagash, der eine eng verbundene, schwer bewaffnete Phalanx von Truppen in die Schlacht gegen die Stadt Umma führt. Diese Gesellschaft war ganz klar für den Krieg ausgerüstet und ausgebildet. Die Stele zeigt, dass an diesem Tag dreitausend Soldaten aus Umma getötet wurden, obwohl sie um Gnade flehten.⁸² Nachdem die Hochebene militarisiert worden war, musste jeder König verteidigungsbereit sein und wenn möglich sein Territorium, die Quelle seines Wohlstandes, vergrößern. Die meisten dieser sumerischen Konflikte waren wechselseitige Kriegszüge, in denen es um Beute und Land ging. Keiner scheint zu irgendeiner Entscheidung geführt zu haben, und vieles deutet darauf hin, dass die Menschen das Ganze für sinnlos hielten: »Ihr geht und nehmt dem Feind sein Land«, ist auf einer Inschrift zu lesen. »Der Feind kommt und nimmt euch euer Land.«⁸³ Und doch wurden Streitigkeiten jetzt häufiger mit Gewalt ausgetragen als mit Diplomatie, und kein Staat konnte es sich mehr leisten, militärisch unvorbereitet zu sein. »Ein schwach bewaffneter Staat«, heißt es in einer anderen Inschrift, »kann den Feind nicht von seinen Toren vertreiben.«⁸⁴

In diesen endlosen Kriegen wurden sumerische Aristokraten und Untertanen verletzt, getötet und versklavt, aber die Bauern

litten ungleich mehr. Da sie die Grundlage für den Wohlstand aller Aristokraten bildeten, wurden sie und ihr Vieh immer wieder von den angreifenden Armeen abgeschlachtet, ihre Scheunen und Häuser zerstört und ihre Felder in Blut getränkt. Das Land und die Bauerndörfer lagen öde, und die Zerstörung der Ernten, Herden und landwirtschaftlichen Ausrüstung hatte oft schwere Hungersnöte zur Folge.⁸⁵ Da niemand diese Kriege gewinnen konnte, litten alle, und niemand hatte dauerhaft einen Vorteil davon, denn der Sieger von heute war vermutlich der Verlierer von morgen.

Daraus entwickelte sich ein grundlegendes Problem der Zivilisation, denn gleichwertige Aristokratien standen immer im aggressiven Wettstreit um spärliche Rohstoffe, und damit zerstörten sie die Produktivität, auf der ihre gesamte Herrschaft beruhte. Paradoxerweise sorgte also der Krieg, der doch eigentlich die Aristokratie bereichern sollte, für einen Niedergang der Produktivität. Schon zu dieser frühen Zeit wurde die Notwendigkeit offensichtlich, die widerstreitenden Aristokratien unter Kontrolle zu halten, um das sinnlose und selbstzerstörerische Leiden zu beenden. Eine höhere Autorität musste die militärische Kraft erlangen, um den Frieden zu erzwingen.

Im Jahr 2330 v.u.Z. entwickelte sich in Mesopotamien ein neuer Herrschertyp, als Sargon, ein einfacher Soldat semitischer Abstammung, in der Stadt Kisch putschte, nach Uruk marschierte und seinen König absetzte. Diesen Vorgang wiederholte er in einer Stadt nach der anderen, bis Sumer zum ersten Mal überhaupt von einem einzigen Monarchen beherrscht wurde. Sargon hatte das erste agrarische Reich der Welt erschaffen.⁸⁶ Es heißt, er habe mit seinem massiven stehenden Heer mit einer Stärke von 5400 Mann Gebietseroberungen im heutigen Iran, Syrien und Libanon gemacht. Er baute Akkad, eine ganz neue Hauptstadt, vermutlich in der Nähe des heutigen Bagdad. In seinen Inschriften behauptet Sargon – der Name bedeutet »wahrer, gerechter König« –, er habe »alles Land unter dem Himmel« regiert, und spätere Generationen verehrten ihn als idealtypischen Helden, ähnlich wie es später mit Karl dem Großen und

König Artus geschah. Jahrtausendlang bezeichneten sich mesopotamische Herrscher nach seinem Vorbild als »Herr von Akkad«. Aber wir wissen nur sehr wenig über diesen Mann und sein Reich. Akkad ist in der Erinnerung eine exotische, kosmopolitische Stadt und ein wichtiges Handelszentrum, aber ihre exakte geographische Lage ist bis heute nicht bekannt. Das Reich hat nur wenige archäologische Spuren hinterlassen, und Sargons Lebensgeschichte ist weitgehend Legende.

Trotzdem markiert sein Reich eine zivilisatorische Grenze. Als weltweit erstes supraregionales Gemeinwesen wurde es zum Modell für jeglichen künftigen Agrar-Imperialismus, nicht nur wegen Sargons Ruhm, sondern auch, weil es keine brauchbare Alternative gab. Kriegführung und Steuern würden die tragenden Säulen jedes künftigen agrarisch strukturierten Reiches sein. Ein Reich wurde durch die Eroberung fremden Territoriums errichtet, unterworfenen Völker wurden zu Vasallen, und Könige und Stammesherrscher wurden zu regionalen Statthaltern, die die Aufgabe hatten, ihren Völkern Steuern abzupressen und nach Akkad zu schicken: Silber, Getreide, Weihrauch, Metalle, Bauholz und Tiere. Sargons Inschriften sprechen von vierunddreißig Kriegen, die er in seiner außerordentlich langen, sechs- und fünfzigjährigen Regierungszeit geführt habe. In allen späteren agrarischen Reichen wurde der Krieg zum Normalfall, er war nicht nur ein »Sport der Könige«, sondern eine wirtschaftliche und soziale Notwendigkeit.⁸⁷ Neben der Aneignung von fremden Gütern durch Plünderung war das Hauptziel jedes imperialen Waffengangs die Eroberung und Besteuerung weiterer Bauern. Wie der britische Historiker Perry Anderson erklärt, war »Krieg vermutlich die *rationalste* und *schnellste* Methode zur wirtschaftlichen Expansion, zur Erwirtschaftung von Überschüssen, die einer herrschenden Klasse zur Verfügung stand«⁸⁸. Kampf und das Erwirtschaften von Wohlstand waren untrennbar miteinander verbunden: Befreit vom Zwang zur produktiven Arbeit, hatte der Adel die Muße, seine kriegerischen Fähigkeiten zu kultivieren.⁸⁹ Natürlich kämpften diese Männer um Ehre und Ruhm und aus reiner Freude am Kampf, aber der

Krieg war »vielleicht in erster Linie eine Einkommensquelle: Er war der Hauptberuf des Adligen«⁹⁰. Er bedurfte keiner Rechtfertigung, weil seine Notwendigkeit offensichtlich war.

Wir wissen so wenig über Sargon, dass wir die Rolle der Religion in seinen imperialen Kriegen kaum bestimmen können. In einer seiner Inschriften behauptet er, nach dem Sieg über die Städte Ur, Lagasch und Umma habe ihm »der Gott Enlil keinen Rivalen mehr geschickt, ihm das obere und untere Meer gegeben und die Bewohner von Akkad als Regierung eingesetzt«⁹¹.

Religion war immer ein integraler Bestandteil mesopotamischer Politik gewesen. Die Stadt war erfolgreich, weil sie ihre Götter ernährte und ihnen diente. Zweifellos unterstützten die Orakel dieser Götter Sargons Kriegszüge. Sein Sohn und Nachfolger Naram-Sin, der von 2260 bis 2223 regierte und das akkadische Reich weiter ausdehnte, trug sogar den Beinamen »Gott von Akkad«. Da Akkad eine neue Stadt war, konnte sie nicht für sich in Anspruch nehmen, von einem der Annunaki gegründet worden zu sein; also erklärte Naram-Sin, er sei ein Vermittler zwischen der göttlichen Aristokratie und seinen Untertanen. Wir werden noch sehen, dass agrarische Herrscher oft in dieser Weise vergöttlicht wurden, die ihnen auch ein nützliches Propagandamittel in die Hand gab, um größere administrative und wirtschaftliche Reformen zu begründen.⁹² Wie seit jeher griffen Religion und Politik ineinander, und die Götter dienten nicht nur als *alter ego* des Monarchen, sondern auch zur Rechtfertigung der strukturellen Gewalt, die unabdingbar war für das Überleben der Zivilisation.

Das agrarische Reich repräsentierte nicht etwa das Volk oder vertrat seine Interessen. Die herrschende Klasse betrachtete die bäuerliche Bevölkerung im Grunde genommen als eine andere Gattung, nicht als Menschen. Der Herrscher sah das Reich als persönlichen Besitz und die Armee als Privatmiliz. Solange die Untertanen einen Überschuss erwirtschafteten und ablieferten, ließ die Aristokratie sie in Ruhe, und die Bauern verwalteten ihre Gemeinschaften selbst. Die Kommunikationsmöglichkeiten der Vormoderne ließen es nicht zu, dass die Herrschenden

den unterworfenen Völkern ihre Religion oder Kultur aufzuzwingen. Es hieß, ein starkes Reich könne die zerstörerischen Kleinkriege verhindern, die Sumer geplagt hatten, aber auch Sargon starb, als er einen Aufstand unterdrückte, und außerdem war er ständig damit beschäftigt, Möchtegern-Usurpatoren zu bekämpfen. Und sein Sohn Naram-Sin musste die Grenzen des Reiches gegen Hirtenvölker verteidigen, die in Anatolien, Syrien und Palästina eigene Staaten gegründet hatten.

Nach dem Niedergang des akkadischen Reiches folgten weitere Versuche von Reichsgründungen in Mesopotamien. Von 2113 bis 2094 v.u.Z. beherrschte Ur ganz Sumer und Akkad vom Persischen Golf bis zum südlichen Jezirah (das heutige al-Dschazira) sowie große Teile des westlichen Iran. Im 19. Jahrhundert v.u.Z. gründete dann Sumu-abum, ein semitisch-amoritischer Stammesfürst, eine Dynastie in der kleinen Stadt Babylon. König Hammurabi (ca. 1792–1750 v.u.Z.), der sechste Herrscher aus dieser Dynastie, erlangte die Kontrolle über das südliche Mesopotamien und die westlichen Gebiete des mittleren Euphratals. Eine berühmte Stele zeigt ihn, wie er vor dem Sonnengott Marduk steht und die Gesetze seines Königreichs in Empfang nimmt. In seinem Gesetzeskodex verkündete Hammurabi, er sei von den Göttern ausgewählt, um »Gerechtigkeit über das Land zu bringen, die Bösen zu zerstören und dafür zu sorgen, dass die Starken die Schwachen nicht unterdrückten.«⁹³ Trotz aller strukturellen Gewalt nahmen die Herrscher des Nahen Ostens dies regelmäßig für sich in Anspruch. Die Verkündung dieser Gesetze war nicht viel mehr als eine politische Pflichtübung, bei der der König erklärte, dass er mächtig genug war, den niederen Adel zu umgehen und zur höchsten Instanz für die unterdrückten Massen zu werden.⁹⁴ Seine wohlwollenden Gesetze, so heißt es am Ende des Kodex, waren »Gesetze der Gerechtigkeit, die Hammurabi, der starke König« erlassen hatte.⁹⁵ Und bezeichnenderweise veröffentlichte er den Kodex am Ende seiner Regierungszeit, nachdem er ganze Völker erfolgreich unterdrückt und ein Steuersystem in seinem Reich eingeführt hatte, das seine Hauptstadt Babylon bereicherte.

Aber keine agrarische Zivilisation konnte über eine bestimmte Grenze hinaus wachsen. Ein expandierendes Reich musste irgendwann seine Ressourcen überstrapazieren, wenn seine Bedürfnisse die Produktionsmöglichkeiten überschritten, die von der Natur, den Bauern und deren Vieh bestimmt wurden. Und trotz all des hochfahrenden Geredes von Gerechtigkeit für die Armen blieb jeglicher Wohlstand auf eine Elite beschränkt. Anders als in der Moderne mit ihrem institutionalisierten Wandel waren radikale Neuerungen eine Seltenheit: Die Zivilisation war so zerbrechlich, dass es wichtiger erschien, das Erreichte zu erhalten, statt etwas ganz Neues zu wagen. So wurde auch Originalität nicht gefördert, weil jede neue Idee, die größere wirtschaftliche Investitionen nötig machte, soziale Unruhe wecken konnte. Neuheiten waren also grundsätzlich verdächtig, nicht aus Furchtsamkeit, sondern weil sie wirtschaftlich und politisch riskant waren. Die Vergangenheit blieb die oberste Autorität.⁹⁶

Kontinuität war von grundlegender politischer Bedeutung. So wurde das Akitu-Fest, das die Sumerer Mitte des 3. Jahrtausends v.u.Z. eingeführt hatten, zweitausend Jahre lang von jedem mesopotamischen Herrscher gefeiert, Jahr für Jahr. Ursprünglich fand es in Ur zu Ehren Enlils statt, nachdem Sumer militarisiert worden war; in Babylon drehten sich die Rituale um Marduk, den Schutzherrn der Stadt.⁹⁷ Wie immer in Mesopotamien besaß die Verehrung des Gottes eine wichtige politische Funktion und begründete die Legitimität der Herrscher. Im vierten Kapitel dieses Buches werden wir sehen, dass ein König abgesetzt werden konnte, wenn er die Zeremonie nicht durchführte, die den Beginn des neuen Jahres markierte: das alte Jahr starb, und damit schwand auch die Macht des Königs dahin.⁹⁸ Indem die Aristokratie den kosmischen Krieg wiederholte, der zu Beginn aller Zeit das Universum geordnet hatte, hoffte sie, aus dieser machtvollen Quelle die Kraft für weitere zwölf Monate ihrer Herrschaft zu ziehen.

Am fünften Tag des Festes demütigte der vorsitzende Priester den König in Marduks Schrein und rief das Schreckbild der so-

zialen Anarchie ins Bewusstsein, indem er die königlichen Herrschaftszeichen konfiszierte, den König auf die Wange schlug und ihn grob zu Boden stieß.⁹⁹ Der verletzte, erniedrigte König erklärte Marduk daraufhin, er habe sich nicht als schlechter Herrscher erwiesen:

*Ich habe Babylon nicht zerstört; ich habe seinen Untergang nicht befohlen; ich habe den Tempel nicht zerstört ... Esagil. Ich habe seine Rituale nicht vergessen; ich habe die schutzbefohlenen Bewohner der Stadt nicht geschlagen; ich habe sie nicht gedemütigt. Ich habe Babylon bewacht. Ich habe seine Mauern nicht niedergerissen.*¹⁰⁰

Dann schlug der Priester den König noch einmal, so heftig, dass ihm die Tränen kamen: ein Zeichen der Reue, das Marduk zufriedenstellte. Solchermaßen wieder ins Amt gehoben, umklammerte der König die Hände des Marduk-Standbildes, er bekam seine Insignien zurück, und seine Herrschaft war für ein weiteres Jahr gesichert. Als Zeichen kultischer und politischer Loyalität mussten die Statuen aller Schutzgötter und -göttinnen sämtlicher Städte in Mesopotamien anlässlich des Festes nach Babylon gebracht werden. Wenn sie nicht alle anwesend waren, konnte das Akitu-Fest nicht gefeiert werden, und das Reich war in Gefahr. Die Liturgie war also ebenso wichtig für die Sicherheit der Stadt wie ihre Befestigungen, und am Tag zuvor hatte sie das Volk denn auch an die Zerbrechlichkeit der Stadt erinnert.

Am vierten Tag des Festes zogen die Priester und Chorsänger nämlich in den Marduk-Schrein ein und sangen das *Enuma Elish*, eine Hymne, die von Marduks Sieg über das kosmische und politische Chaos erzählte. Die ersten Götter, die aus der schleimigen Urmaterie (ähnlich wie der Schwemmboden Mesopotamiens) erschienen, waren »ohne Namen, ohne Natur und ohne Zukunft«.¹⁰¹ Wie die frühen bäuerlichen Gesellschaften waren sie praktisch untrennbar von der Natur abhängig und deshalb entschiedene Feinde jeden Fortschritts. Aber die nächsten Götter, die aus dem Urschlamm erschienen, nahmen immer

klarere Gestalt an, bis ihre Entwicklung in Marduk ihren Höhepunkt fand, dem größten der Anunnaki.

In gleicher Weise hatte sich die mesopotamische Kultur aus bäuerlichen Gemeinschaften entwickelt, die ganz in den natürlichen Rhythmen des Landes lebten und inzwischen als rückständig, statisch und träge angesehen wurden. Aber die alten Zeiten konnten jederzeit zurückkehren: Dieser Hymnus erzählte von der Angst der Zivilisation vor dem Rückfall in den Abgrund des Nichts. Die gefährlichste unter den primitiven Göttinnen und Göttern war Tiamat, deren Name »Leere« bedeutet: das salzige Meer, das im Nahen Osten nicht nur das Urchaos symbolisierte, sondern auch die gesellschaftliche Anarchie, die Hunger, Krankheit und Tod über das gesamte Volk bringen konnte. Sie war die immer gegenwärtige Bedrohung, der jede Zivilisation, so mächtig sie auch sein mochte, gegenübertreten musste.

Der Hymnus gab auch der strukturellen Gewalt in der babylonischen Gesellschaft ihre heilige Begründung. Denn Tiamat hatte eine Horde von Ungeheuern erschaffen, die die Anunnaki bekämpften, eine »grollende, brüllende Rotte, bereit zur Schlacht« – ein Bild der Gefahr, die die unteren Schichten für den Staat darstellten. Die Gestalt der Ungeheuer repräsentierte die perverse Verachtung normaler Kategorien und die Verwirrung von Identitäten, die mit dem sozialen und kosmischen Chaos einhergingen. Anführer der Horde war Tiamats Ehemann Kingu, ein »grober Arbeiter« aus dem Göttervolk der Igi-gi (was »harte Arbeit« bedeutet).¹⁰² Die Erzählung des Hymnus wurde immer wieder durch den folgenden stampfenden Refrain unterbrochen:

*Sie hat die Schlange, den Drachen, das weibliche Ungeheuer,
den großen Löwen, den wilden Hund, den wilden Skorpion
und den heulenden Sturm gemacht, den Fischmann und den
Zentaur.*¹⁰³

Aber Marduk besiegte sie alle, warf sie in ein Verlies und schuf ein geordnetes Universum, indem er Tiamats Leichnam in zwei

Teile zerschlug und Himmel und Erde trennte. Dann befahl er den Göttern, die Stadt *bab-ilani*, das »Tor der Götter«, als ihr irdisches Zuhause zu bauen, und erschuf den ersten Mann, indem er Kingus Blut mit einer Hand voll Staub vermischte. Dieser Mann sollte die Arbeit tun, von der die Zivilisation abhängig war. Die »Söhne der harten Arbeit«, die Massen, waren zu einem Leben als Sklaven verurteilt und in Abhängigkeit gehalten. Von der Arbeit befreit, sangen die Götter ein Dankes- und Loblied. Der Mythos und die damit verbundenen Rituale erinnerten die sumerische Aristokratie an die Wirklichkeit, auf der ihre Zivilisation und ihre Privilegien beruhten; sie mussten ständig zum Krieg bereit sein, um rebellische Bauern, ehrgeizige Adelige und fremde Feinde niederzuhalten, die die zivilisierte Ordnung bedrohten. Die Religion der Sumerer war insofern zutiefst verbunden mit imperialer Gewalt und nicht zu trennen von den wirtschaftlichen und politischen Realitäten, die jeden Agrarstaat am Leben erhielten.

* * *

Die Zerbrechlichkeit der Zivilisation wurde im 17. Jahrhundert v. u. Z. besonders deutlich, als die indoeuropäischen Horden immer wieder die mesopotamischen Städte angriffen. Selbst Ägypten wurde militarisiert, nachdem es den Beduinenstämmen, die die Ägypter »Hyksos« nannten (»Häuptlinge aus fremden Ländern«), gelungen war, im Bereich des Nildeltas während des 16. Jahrhunderts eine eigene Dynastie zu errichten.¹⁰⁴ Die Ägypter vertrieben die Hyksos im Jahr 1567 v. u. Z., aber seitdem wurde der herrschende Pharao als Krieger an der Spitze einer mächtigen Armee dargestellt. Und nachdem Reichsgründungen die beste Verteidigung zu sein schienen, sicherte Ägypten seine Grenzen durch die Unterwerfung der Nubier im Süden und des Küstenstreifens Palästina im Norden. Mitte des 2. Jahrtausends jedoch wurde der alte Nahe Osten von fremden Eroberern beherrscht: Kassitische Stämme aus dem Kaukasus übernahmen das babylonische Reich (um 1600–1155 v. u. Z.), eine indoeuropäische

Adelsschicht erschuf das Reich der Hethiter in Anatolien (1420–1200), und die Mitanni, ein weiterer arischer Stamm, kontrollierten Groß-Mesopotamien von etwa 1500 bis zur Eroberung durch die Hethiter Mitte des 14. Jahrhunderts. Ashur-uballik I., Herrscher der Stadt Ashur in östlichen Tigris-Gebiet, profitierte von den Turbulenzen nach dem Zusammenbruch der Mitanni und machte Assur zu einer neuen Macht im Nahen Osten.

Assur war kein traditioneller Agrarstaat.¹⁰⁵ Nachdem Assur in einer Region lag, die landwirtschaftlich kaum nutzbar war, war die Stadt mehr als andere Städte vom Handel abhängig, gründete Handelskolonien in Kappadozien und Niederlassungen in verschiedenen babylonischen Städten. Etwa hundert Jahre lang war sie ein echtes Handelszentrum, importierte Zinn (das für die Herstellung von Bronze benötigt wurde) aus Afghanistan und exportierte es neben Textilien aus Mesopotamien nach Anatolien und ins Schwarzmeergebiet. Die historischen Aufzeichnungen darüber sind aber so spärlich, dass wir nicht wissen, inwieweit die Bauern Assurs davon betroffen waren oder ob der Handel die strukturelle staatliche Gewalt abmilderte. Auch über die religiöse Praxis Assurs wissen wir nur wenig. Seine Könige bauten eindrucksvolle Tempel für ihre Götter, aber wir wissen nichts über die Persönlichkeit und die Taten des Schutzgottes Assur – seine Mythologie ist nicht überliefert.

Die Assyrier begannen die Region zu dominieren, als ihr König Adad-nirari I. (1307–1275 v. u. Z.) die alten Mitanni-Gebiete und einiges Land im südlichen Babylon eroberte. Ihre Kriege waren immer ökonomisch motiviert. Die Inschriften von Schalamaneser I. (1274–1245 v. u. Z.) betonen seine kriegerischen Fähigkeiten: Er war ein »tapferer Held, fähig im Kampf mit seinen Feinden, dessen Angriffslust wie eine Flamme leuchtet und dessen Waffen wie eine gnadenlose Todesfalle angreifen.«¹⁰⁶ Er begründete die assyrische Praxis, Völker gewaltsam innerhalb seines Reiches umzusiedeln, und zwar nicht nur, wie man früher annahm, um die eroberten Völker zu demoralisieren, sondern hauptsächlich, um die Landwirtschaft zu fördern, indem unterbevölkerte Regionen stärker besiedelt wurden.¹⁰⁷

Die Regentschaft seines Sohnes Tukulti-Ninurta I. (1244–1208 v. u. Z.), der Assyrien zur stärksten militärischen und wirtschaftlichen Macht seiner Zeit entwickelte, ist besser dokumentiert. Er machte Assur zur rituellen Hauptstadt seines Reiches und ließ dort das Akitu-Fest feiern, bei dem jetzt der Gott Assur die Hauptrolle spielte. Offenbar führten die Assyrier einen nachgestellten Kampf ein, bei dem Assurs Krieg gegen Tiamat nachgespielt wurde. In seinen Inschriften achtete Tukulti-Ninurta sehr darauf, seine Siege den Göttern zuzuschreiben: »Im Vertrauen auf Assur und die großen Götter, meine Herren, schlug ich zu und besiegte sie.« Aber er macht auch deutlich, dass Krieg nie nur eine Sache der Frömmigkeit war:

*Ich ließ sie schwören bei den großen Göttern des Himmels und der Unterwelt. Ich zwang ihnen das Joch meiner Herrschaft auf und ließ sie dann frei, damit sie in ihr Land zurückkehrten. ... Befestigte Städte unterwarf ich meinen Füßen und zwang sie zum Frondienst. Jedes Jahr empfangen sie in einer Zeremonie ihre wertvollen Tributzahlungen in meiner Stadt Assur.*¹⁰⁸

Auch die assyrischen Könige litten unter innerer Zerstrittenheit, Intrigen und Aufständen, aber Tiglat-Pileser I. (um 1115–1093 v. u. Z.) dehnte das Reich weiter aus und festigte seine Herrschaft über die Region durch ständige Kriegszüge und Deportationen im großen Stil; im Grunde genommen war seine Regierungszeit ein durchgehender Krieg.¹⁰⁹ Pedantisch, wie er war in seiner Verehrung der Götter, und als tatkräftiger Bauherr von Tempeln wurde seine Strategie doch immer von wirtschaftlichen Erwägungen bestimmt. Sein Hauptmotiv für die Nord-Expansion in den Iran war beispielsweise die Aneignung von Metallen und Tieren, die er nach Hause schickte, um in einer Zeit chronischer Missernten die Produktivität in Syrien zu fördern.¹¹⁰

Inzwischen war der Krieg gegenwärtig geworden, von zentraler Bedeutung für die politische, soziale und wirtschaftliche Dynamik der agrarischen Reiche, und er hatte wie jegliches mensch-

liche Tun immer eine religiöse Dimension. Diese Staaten hätten ohne ständige militärische Anstrengungen nicht überlebt, und die Götter, die *alter egos* der herrschenden Klasse, standen für die Sehnsucht nach einer Stärke, die menschliche Instabilität überwinden half. Gleichzeitig waren die Mesopotamier keine Glaubensfanatiker. Religiöse Mythologien stützten ihre strukturelle und krieglerische Gewalt, stellten sie aber gleichzeitig immer wieder in Frage. In der mesopotamischen Literatur gab es eine starke skeptische Strömung. Ein Adliger klagt, er sei immer rechtschaffen und voller Freude den Prozessionen der Götter gefolgt, habe all die Menschen auf seinem Land angehalten, die Muttergöttin zu verehren, und seinen Soldaten befohlen, den König als Stellvertreter der Götter zu verehren. Und doch sei er von Krankheit, Schlaflosigkeit und Schrecken geplagt, und »kein Gott kam mir zu Hilfe oder reichte mir die Hand«. ¹¹¹ Auch Gilgamesch bekam keine Hilfe von den Göttern, als er darum kämpfte, Enkidus Tod zu akzeptieren. Als er die Muttergöttin Ishtar traf, machte er ihr heftige Vorwürfe, weil sie nicht in der Lage gewesen war, die Menschen vor den bösen Tatsachen des Lebens zu schützen: Sie sei wie ein Wasserbehälter, der den Träger durchnässt, wie ein drückender Schuh, wie eine Tür, die den Wind hereinlässt. Am Ende, so haben wir gesehen, fand sich Gilgamesch damit ab, aber das Epos in seiner Gesamtheit besagt, dass die Sterblichen keine andere Wahl haben, als sich auf sich selbst zu verlassen statt auf die Götter. Das städtische Leben begann die Denkweise der Menschen in Bezug auf das Göttliche zu verändern, aber eine der wichtigsten damaligen religiösen Entwicklungen trat ungefähr zur selben Zeit auf, als Sin-leqi seine Version von Gilgameschs Leben niederschrieb. Und sie trat nicht in einer hochentwickelten Stadt auf, sondern war eine Reaktion auf die Eskalation der Gewalt in einem arischen Hirtenvolk.

* * *

Eines Morgens ungefähr im Jahr 1200 v.u.Z. ging ein Avesta sprechender Priester in der kaukasischen Steppe zum Fluss, um Wasser für das Morgenopfer zu holen. Dort hat er eine Vision von Ahura Mazda, dem »Herrn der Weisheit«, einem der größten Götter im arischen Pantheon. Zoroaster – so der Name des Priesters – war entsetzt über die Grausamkeit der Sanskrit sprechenden Viehdiebe, die eine avestanische Gemeinde nach der anderen überfallen hatten. Und während er über diese Krise meditierte, führte ihn die Logik der ewigen Philosophie zu dem Schluss, dass diese irdischen Kämpfe ein himmlisches Gegenstück haben mussten. Die wichtigsten Daevas – Varuna, Mithra und Mazda, die Götter mit dem Ehrentitel Ahura, »Herr« – waren Hüter der kosmischen Ordnung und standen für Wahrheit, Gerechtigkeit und Respekt vor Leben und Besitz. Der größte Held der Viehdiebe hingegen war der Kriegsgott Indra, ein Daeva zweiten Ranges. Vielleicht, so überlegte Zoroaster, waren die friedliebenden Ahuras in der himmlischen Welt von böswärtigen Daevas angegriffen worden. In seiner Vision teilte ihm Ahura Mazda mit, dass er recht hatte und dass er sein Volk zu einem heiligen Krieg gegen den Terror aufrufen musste. Gute Männer und Frauen sollten von nun an nicht mehr Indra und den niedrigen Daevas opfern, sondern den Herrn der Weisheit und seine Mit-Ahuras verehren. Die Daevas und die Viehdiebe, ihre irdischen Handlanger, sollten vernichtet werden.¹¹²

Immer wieder werden wir sehen, dass die Erfahrung ungewöhnlich heftiger Gewalt bei ihren Opfern eine dualistische Vision hervorrief, die die Welt in zwei unversöhnliche Lager spaltete. Zoroaster schloss, dass es einen böswärtigen Gott geben musste, Angra Mainyu, den »feindlichen Geist«, der dem Herrn der Weisheit an Macht gleichgestellt, aber sein unversöhnlicher Gegner war. Jeder Mann, jede Frau und jedes Kind müsse sich daher zwischen dem absoluten Guten und dem absoluten Bösen entscheiden.¹¹³ Die Anhänger des Herrn der Weisheit sollten ein geduldiges, diszipliniertes Leben führen und alle guten Geschöpfe tapfer gegen die Angriffe von Übeltätern verteidigen. Sie sollten für die Armen und Schwachen sorgen und sanft mit

ihrem Vieh umgehen, statt es von den Weiden wegzutreiben wie die grausamen Diebe. Fünfmal am Tag sollten sie beten und über die Bedrohung durch das Böse meditieren, um seine Kraft zu schwächen.¹¹⁴ Die Gesellschaft sollte nicht mehr von Kämpfern (*nar-*) beherrscht werden, sondern von Männern (*viras*), die freundlich und der höchsten Tugend, der Wahrheit, verpflichtet waren.¹¹⁵ Aber Zoroaster war so traumatisiert durch die Wildheit der Angriffe, dass selbst diese sanfte, ethische Vision von Gewalt durchdrungen war. Er war überzeugt, die ganze Welt eile auf eine letzte Katastrophe zu, bei der der Herr der Weisheit die böartigen *Daevas* vernichten und den »feindlichen Geist« in einem feurigen Fluss verbrennen würde. Es würde einen großen Gerichtstag geben, bei dem die irdischen Anhänger der *Daevas* ausgelöscht würden. Dann würde die Erde in ihre ursprüngliche Vollkommenheit zurückversetzt. Es würde keinen Tod und keine Krankheiten mehr geben, und Berge und Täler würden eingeebnet, um eine große Ebene zu bilden, auf der Götter und Menschen in Frieden zusammenleben könnten.¹¹⁶

Zoroasters apokalyptisches Denken war einzigartig und hatte keine Vorgänger. Wie wir schon gesehen haben, anerkannte die traditionelle arische Ideologie seit langem die verstörende Zweideutigkeit der Gewalt im Herzen der menschlichen Gesellschaft. Indra war ein »Sünder«, aber sein Kampf gegen die Kräfte des Chaos – so verdorben er auch sein mochte durch die Lügen und betrügerischen Praktiken, auf die er dabei zurückgreifen musste – hatte ebenso viel zur kosmischen Ordnung beigetragen wie die Taten der großen *Ahuras*. Indem er jedoch alle Gewalt seiner Zeit auf Indra projizierte, dämonisierte Zoroaster die Gewalt und machte Indra zu einer Gestalt des absoluten Bösen.¹¹⁷ Allerdings bekehrte er zu Lebzeiten auch nur wenige. In den Steppen konnte keine Gemeinschaft ohne die Kämpfer überleben, die er ablehnte. Die Frühgeschichte des Zoroastrianismus liegt im Dunkeln; immerhin wissen wir, dass die avestanischen Arier ihren Glauben mitnahmen, als sie in den Iran weiterzogen. Entsprechend an die Bedürfnisse des Adels angepasst, wurde der Zoroastrianismus zur Ideologie der persischen Herrschafts-

schicht, und seine Ideale sickerten in die Religionen der Juden und Christen ein, die unter persischer Herrschaft lebten. Aber bis dahin sollte noch viel Zeit vergehen. Inzwischen begannen die Sanskrit sprechenden Arier damit, den Indra-Kult auf dem indischen Subkontinent zu etablieren.