

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg
Title: "Religion und Krieg: Überlegungen zur religiösen Konstruktion des Krieges einer Gesellschaft"
Published in: Religion und Gewalt, Gewaltlosigkeit: Probleme – Positionen - Perspektiven
Münster: Aschendorff
Year: 2004
Pages: 119 - 134
ISBN: 3-402-03434-4

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

JÖRG RÜPKE

Religion und Krieg: Überlegungen zur religiösen Konstruktion des Krieges einer Gesellschaft

„Religion und Krieg“ ist eine Zuspitzung und zugleich eine Einengung des Themas „Religion und Gewalt“. Gerade weil ich mich bemühen möchte, die große Bandbreite des Verhältnisses vor Augen zu stellen, liegt mir daran zu betonen, daß es nur ein kleiner Ausschnitt ist, der dieser Behandlung unterzogen wird.

1. Begriffsklärungen

1.1 Krieg

Ich betrachte „Krieg“ als eine Form der Konfliktlösung. Das ist nur eine Option unter vielen, sie bietet aber einige Vorteile: Der Prozeßcharakter des Krieges, der die letzte Stufe einer gescheiterten friedlichen Konfliktlösung darstellt, kommt so in den Blick.¹ Auf dieser Stufe ist die massenhafte und weitgehend unbegrenzte Gewaltanwendung unter dem Führungsmonopol dazu bestimmter gesellschaftlicher Instanzen – in staatlich organisierten Gesellschaften ein regelrechter Militärapparat – gesellschaftlich legitimiert. Das kann von der aktuellen Gewaltanwendung durchaus unterschieden sein: Auch klassische Kriege kulminierten wiederum in einzelnen Schlachten, Gewaltexzesse von wenigen Stunden, nach Tagen und Wochen des Vorbereitens und Marschierens. Wir selbst befinden uns ja unter der Perspektive des Nordatlantikpaktes in einer Art Kriegszustand, auch wenn intern diese Eskalation nicht durch die Ausrufung des Verteidigungszustandes begleitet worden ist.

Der Prozeß der Eskalation ist nicht unumkehrbar, auf jeder Stufe der Eskalation kann eine Deeskalation einsetzen – und umgekehrt. Aber solche Stufen sind auch nicht klar unterschieden: Kriegführung selbst ist ohne entsprechende Vorbereitung nicht denkbar, jenseits von der Aufrechterhaltung einer kriegerischen Infrastruktur benötigen auch

Prozesse der Mobilisierung für einen konkreten Konflikt Zeit und sind durch Intensivierungsstufen charakterisiert.

1.2 „Heiliger Krieg“

Fortführen möchte ich meine Vorüberlegungen mit der Abgrenzung von einem Begriff, der in besonderer Weise ein Nahverhältnis von Krieg und Religion zu bezeichnen scheint, der Begriff des „heiligen Krieges“.² Es ist unstrittig, daß religiöse Motive, Konflikte zwischen Religionen und Konfessionen, vielfach als Kriegsursachen erscheinen. Ein solches Bild trägt aber. Aus geschichtlichen Gründen decken sich Religionsgrenzen häufig mit sozialen, wirtschaftlichen und ethnischen Trennungslinien, sind Folgen von Unterwerfungs- oder Überschichtungsprozessen. Zudem bietet, steht die Kriegführung unter einem hohen Legitimationsdruck, der Rückgriff auf religiöse Symbole und ihren Anspruch auf Letztbegründung große Vorteile. Das trifft vor allem dort zu, wo den Konfliktparteien nicht die Grenzen politischer Systeme, Staaten entsprechen. Nordirlands Katholiken sind die Nachkommen der unterworfenen armen Iren, die der Herrschaft der benachbarten Briten unterworfen worden waren. Konfessionszugehörigkeit eignet sich wunderbar, um ein ganzes Bündel von Konfliktkonstellationen auf den Begriff zu bringen. Und das nicht nur in der Binnensicht. Der Blick auf Israel neigt leicht dazu, in Islam und Judentum die Kontrahenten auszumachen. Die christlichen Palästinenser bleiben im Schatten. „Religionskrieg“ ist ein geläufiger Begriff für solche Konflikte; er suggeriert eine Dominanz religiöser Motive gegenüber machtpolitischen oder ökonomischen Interessen – eine Dominanz, die im Einzelfall oft nicht gegeben ist. Die Rolle der Beobachter in einer Welt globalisierter Konflikte ist nicht zu unterschätzen: Unsere Zuschreibungen sind auch Teil der lokalen Probleme, vielleicht – das räume ich gerne ein – ein geringer. Selbst für die Kreuzzüge und die europäischen Reformationskriege sollten, so sagen uns jedenfalls die Historiker, die nichtreligiösen Motive nicht unterschätzt werden.³

Aber nehmen wir einen klareren Testfall. Eindeutig in den Bereich religiös motivierter Kriege scheint das islamische Konzept des *Jihad* zu gehören. Dieser Krieg richtet sich gegen „Ungläubige“, er wird geführt zur „Stärkung der Religion“. Ein näherer Blick in die islamische Rechtsdiskussion um den *Jihad* zeigt aber, daß dieser sich keineswegs nahtlos in den zuvor skizzierten Typus des „Religionskrieges“ einfügt.

Zunächst einmal ist festzustellen, daß nicht Rechtfertigung, sondern Werbung um Teilnahme am Krieg im Vordergrund steht.⁴ Historisch gesehen führt das auf die kriegerischen Auseinandersetzungen der Gründungszeit und frühen Expansionszeit zurück; vorstaatliche Verhältnisse scheinen durch in der Vernachlässigung politischer wie religiöser Autoritäten in Vorbereitung wie Durchführung solcher Kriege; erst in der Nachkriegsphase, der Beuteverteilung wird die politische Führung als Schlichtungsinstanz gesucht.⁵ Auch hier ist die Unterscheidung von Phasen und den unterschiedlichen – internen – Konfliktkonstellationen in ihnen wichtig. Vergleichbare Phänomene lassen sich im übrigen auch für religiös motivierte kriegerische Aktionen im europäischen Spätmittelalter und in der Reformationszeit feststellen: Es sind vor allem kleine Gruppen ohne stabilisierte politische Strukturen, die religiös überdeterminierte, „messianische“ Kriegskonzepte verwenden.⁶ Gerade hier könnte auch nach Gründen für eine mögliche besondere Brutalisierung „heiliger Kriege“ zu suchen sein: Sie dürfte gerade mit der fehlenden Professionalisierung der in „heiligen Kriegen“ mobilisierten Kämpfer zusammenhängen; nicht der gesteigerten Propaganda solcher Kriegführung muß der Primat in der Erklärung zukommen.

Schon in den wenigen hier genannten Fällen sind die religions- oder machtpolitischen Interessen ganz unterschiedlich. Der Begriff des „Heiligen Krieges“ trägt zu einer Klärung nichts bei. Carsten Colpe hat die Begriffsgeschichte nachgezeichnet und aufgewiesen, daß der verbreitete Gebrauch im 20. Jahrhundert seine Wurzeln in den Befreiungskriegen vom Anfang des 19. Jahrhunderts hat; insbesondere Ernst Moritz Arndt dürfte dabei für die Verbreitung im deutschen Sprachraum von Bedeutung sein.⁷ „Heilig“ weist hier gerade keine *spezifisch* religiöse Bedeutung auf, steht vielmehr in dem semantischen Feld von Qualifikationen der Nation als des Erhabenen und fraglos Verpflichtenden. In diesen Bereich gehört auch die keineswegs antike Traditionen widerspiegelnde Opfersemantik für die Kriegstoten.⁸ Die Rede vom Opfer für das Vaterland bedient sich zwar antike Bilder, ist aber als solche nicht antik, sondern aufs engste mit den Mobilisierungsbedingungen in den jungen europäischen Nationalstaaten verbunden. Greifbar wird hier eine religiöse Deutung des Politischen selbst, die aber in der Situation des neuzeitlichen Europa in besonderer Weise von institutionalisierten Religionen losgelöst ist. Das müßte jede analytische Trennung von politischem und religiösem System in diesem Moment bedenken. Was sich hier anschließt, ist die Frage nach der „Zivilreligi-

on“, einem Symbolsystem, das aus religiösen Symbolen besteht und dem Funktionieren des politischen Systems insgesamt dient, aber nicht mit einer der historisch tradierten religiösen Systeme identisch ist. Gerade für die Analyse neuzeitlicher Konflikte unter Beteiligung religiös pluralistischer, staatlich organisierter Gesellschaft scheint mir dieser Punkt wichtig. Da er eine beträchtliche Komplizierung jedweden Modells bedeutet, möchte ich im folgenden aber davon absehen, diese Linie weiterzuverfolgen.

2. Religiöse Konstruktion des Krieges

2.1 Zum Begriff der Konstruktion

Der methodische Rahmen, den ich hier vorstellen und zur Anwendung bringen möchte, ist der Konstruktionsbegriff. Er geht davon aus, daß eine Eskalationsstufe wie „Krieg“ nicht einfach gegeben und empirisch feststellbar ist, sondern wie andere kulturelle „Fakten“ auch, konstruiert wird: In einer Welt fließender Übergänge und Variationen werden kulturelle Institutionen in bewußten Akten von Denken und Handeln, von Kommunikation und Aktion abgegrenzt, hergestellt. Das gilt sowohl von konkreten Gesellschaften wie von den wissenschaftlichen Beobachtern solcher Gesellschaften.

Auf unseren Gegenstand bezogen hieße das kurz gesagt: Wie konstruiert, wie faßt, definiert Religion, genauer: historische Religionen, in einer konkreten Gesellschaft eine Eskalationsstufe „Krieg“, die sich durch zahlreiche Ausnahmen gesellschaftlicher Regeln auszeichnet – die partielle Aufhebung des Tötungsverbotes ist vielleicht die augenfälligste und folgenreichste, statistisch aber nur beschränkt ins Gewicht fallende: Nur Bruchteile selbst des militärischen Personals kommen in staatlichen Kriegen zum Töten.

2.2 Religion und Krieg: Problemfelder

Ich möchte nun versuchen, zunächst noch einmal breiter mögliche Berührungs- und Spannungspunkte vorzustellen, um mich dann auf das, was ich soeben als „religiöse Konstruktion des Krieges“ bezeichnet habe, zu konzentrieren. Dabei wähle ich meine Beispiele frei aus den Tiefen der Menschheitsgeschichte, möchte aber gerade mit dem Hin-

weis auf die Geschichtlichkeit, auf historischer Veränderlichkeit religiöser Kriegskonstruktionen und einem ausgeführten Beispiel schließen.

Organisierte Religion und staatliche Kriegführung

In nichtstaatlichen Gesellschaften sowie den archaischen und antiken Hochkulturen wird Religion so wenig selbständig, daß gesellschaftliche Grundentscheidungen zur Kriegführung regelmäßig religiös thematisiert und abgesichert werden. Interessant wird die Frage nach religiös induzierten Kriegen damit erst dort, wo das religiöse System hinreichend ausdifferenziert ist, um als Subjekt eigener Ansprüche aufzutreten. Mögliche Gesichtspunkte bilden die wirtschaftliche Absicherung oder personelle Expansion einer Religionsgemeinschaft; beide setzen aber eine sehr enge Verknüpfung von religiösem und politischem System voraus, wenn der Gewinn direkt aus dem Krieg erzielt werden soll. In diesem Fall kämen die Beute oder die neu unterworfenen Personen und Territorien dem religiösen System direkt zugute. Geläufig ist der Rückgriff auf militärische Siege als Plausibilitätsargumente für die eigene Religion: Der Sieg beweise, daß Gott mit uns ist, daß die eigene Göttin die stärkste ist. Religiöse Spezialisten machen solche Argumentationen jedoch üblicherweise durch intellektuelle, weniger zufallsabhängige Strategien überflüssig: Militärische Siege sind eine allzu dünne Grundlage für einen Gottesbeweis.⁹

Herrscht religiöser Pluralismus, kann intensive Bejahung des staatlichen Konfliktlösungsverhaltens, gegebenenfalls der staatlichen Kriegspolitik, einen verbesserten Zugang zu staatlich verwalteten Mitteln bedeuten und so einen „Wettbewerbsvorteil“ versprechen: Baugrund, Gelder und Medien werden einer systemkonformen Religion eher zur Verfügung gestellt; die Zeugen Jehovas in der Zeit des Nationalsozialismus, die „ernsten Bibelforscher“ zeigen die negativen Folgen einer Verweigerung deutlich. Umgekehrt kann auch religiöser Protest gegen Krieg zu einer Positionsverbesserung beitragen; diese Haltung setzt aber Unabhängigkeit von den zentral verwalteten Ressourcen voraus. Auf der Glaubensebene wird dabei mit einer Absolutsetzung religiös definierter Güter wie Leben oder mit kultischen Verpflichtungen, die durch Krieg gefährdet wären, argumentiert: Alle denkbaren Konfliktstoffe und Kriegsziele können sie nicht aufwiegen. Für den Staat wird religiöser Protest in dem Umfang akzeptabler, wie er seine Kriegführungsfähigkeit auf professionelle Kader abstellen kann.¹⁰ Damit wird aber zugleich der Spannungsfall geschaffen, zu dessen Lösung Militärseelsorge beitragen soll.

Religion überschreitet aber die Ebene interner oder gar individueller Motive. Sie trägt zur Gruppenbildung auch über die eigene Gesellschaft hinaus bei. Im Kontext von Krieg bietet sie ein Kommunikationsmedium für die Bildung und Bekräftigung von Allianzen, etwa in Eiden und Festen. Dem militärischen Unternehmen kann sie insofern abträglich werden, als sie in der Mobilisierungsphase dem in Anspruch genommenen Individuum gesellschaftlich akzeptierte Wege des Ausscheidens, der Verweigerung bereitstellt.¹¹ Die Berufung auf den letzten Legitimationshorizont kommt einer Immunisierungsstrategie gegen solche Kritik gleich, die sich auf politische, also „sekundäre“ Ziele beruft. Zahlreiche Krisenrituale stärken die Kohärenz der Gesellschaft oder der Zurückgebliebenen; für Rom wäre hier an das Prodigenwesen zu denken.¹²

Feindbilder

Mit der Definition der Gruppenzugehörigkeit verbindet sich immer eine Abgrenzung nach außen, die Bestimmung des Anderen. An die Stelle natürlicher Feinde tritt der „Fremde“, der im Konfliktfall kulturell als Feind konzipiert wird.¹³ Das muß nicht religiös geschehen, doch bietet die Verwendung von religiösen Kriterien den Vorteil, auf das „eigentlich“ Trennende, wie wenig es auch verifizierbar sein mag, verweisen zu können.

Feindbilder haben ihre wesentliche Funktion somit in der Vergewisserung kollektiver eigener Identität. Darüber hinaus tragen sie zum Abbau von Tötungshemmungen in face-to-face-Situationen bei. Militärisch, zumal mit der zunehmenden Maschinisierung des Krieges, spielen Feindbilder eine leicht überschätzte Rolle;¹⁴ das Engagement im Kampf wird in erster Linie durch die Disziplin, das heißt durch die Angst vor Sanktionen der eigenen Seite, durch Überlebensangst und Kleingruppensolidarität bestimmt: Die Mitglieder eines Kampfverbandes in exponierter Lage setzen sich den Gefahren von Spähtrupp, Wache oder Angriff nicht aus Haß auf den Feind, sondern eher in Solidarität mit den Zeltnachbarn und in Hoffnung auf das Optimieren des gemeinsamen Überlebens aus.¹⁵

Feindbilder wirken sich stärker in der Siegesphase aus, wenn das Ausmaß der fortsetzbaren Aggression nur noch der kulturellen Selbststeuerung unterliegt. Hier handeln „Volksheere“ anders als professionelle Soldaten – Differenzen in der Behandlung von Kriegsgefangenen bieten gute Beispiele.¹⁶ Für die jüngere deutsche Geschichte ist die

unmenschliche Behandlung der italienischen „Militärinternierten“ nach dem Kriegsausritt dieses ehemaligen Verbündeten vielleicht noch aufschlußreicher als die Massenvernichtung sowjetischer Kriegsgefangener.¹⁷ Wichtig ist vielleicht der Hinweis auf die eigene Dehumanisierung des Kriegers, etwa durch Tierimitation,¹⁸ aber auch Formen der Bewaffnung und Uniformierung. Das Erschrecken und die Verdrängung eigener Schuldgefühle – man handelt nicht als Mensch – spielt dabei sicher eine Rolle.¹⁹ Wichtiger scheint mir aber der Aspekt der „Supra-Humanisierung“: Beide sind Tiere, der Gegner aber Wurm, man selbst Löwe: Überlegenheitsphantasien – der Gegner wird „zermalmt“ oder „zerquetscht“ – suggerieren einen verlustlosen Sieg und haben so angstüberwindende und motivierende Funktion.

Medien der religiösen Konstruktion des Krieges

Krieg zwingt die beteiligten Gesellschaften zur Inanspruchnahme und Belastung zentraler Elemente ihres wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Systems: Die Außengrenzen sind klar zu formulieren; Macht wird in besonderem Maße ausgeübt, um Disziplin zu gewährleisten; Ausnahmeregelungen werden verkündet und durchgesetzt. Privat wie öffentlich müssen große Kontingenzen – Unsicherheit, Verwundung, Tod, Sieg und Niederlage – bewältigt werden. Die Anspannung kann den Zusammenhalt stärken (Solidarität), sie kann aber auch zu Spannungen und Friktionen bis hin zum Zerfall einer Gruppe oder eines politischen Systems führen. Legt man einen funktionalistischen Religionsbegriff zugrunde, steht ein erhöhtes Maß an religiöser Aktivität unter solchen Bedingungen zu erwarten.

Für den Umgang mit dem Außeralltäglichen prädestiniert, kann Religion wesentlich zur Organisation und regelhaften „Normalisierung“ der extremen Konfliktform Krieg beitragen. In einem Geflecht von Riten, Rechtssätzen und Glaubenssätzen – je nach Charakter der spezifischen religiösen Tradition – erfolgt eine religiöse Konstruktion des Krieges. Ihre Leistung besteht darin, den konkreten Konflikt zum „Krieg“ zu machen, ihn also in eine institutionalisierte Form zu übertragen und so zu kanalisieren.

Unabhängig davon, ob damit eine eskalierende oder dämpfende Wirkung verbunden ist, bedeutet die Regulierung zugleich eine Legitimierung: Krieg erscheint als kulturell definierte, von plausiblen Führern oder den legitimen Autoritäten getragene Tätigkeit. Je expliziter die Ausnahmenormen formuliert (und gegebenenfalls trainiert) werden,

desto größer wird die implizite Legitimitätsvermutung, unter der sie ausgeführt werden. Das religiöse Moment in der Eskalationsphase ist nicht vorrangig daraufhin zu untersuchen, ob es den Krieg verhindert oder fördert. Wichtiger ist der Gesichtspunkt der Beschleunigung. Religion trägt dazu bei, die Konfliktslage eindeutiger zu gestalten: Divination bestimmt den Schuldigen genau, Eidbruch *muß* einfach bestraft werden. Wichtig ist auch, daß alternative Konfliktlösungen offengehalten werden: Sühneleistungen etwa sind ritualisiert, damit sind sie begrenzt und für den Betroffenen akzeptabel; unbeteiligte Experten bringen möglicherweise über Orakel Rationalität in den sich hochschaukelnden Konflikt.

Die religiöse Konstruktion umfaßt die unterschiedlichsten rituellen Elemente, doch siedeln diese sich mit Vorliebe an bestimmten Punkten des Konfliktverlaufes an: Divinationsverfahren haben ihren Ort vor allem im Vorfeld des Krieges (oder einer Schlacht); der Übergang in den Krieg wird rituell markiert, sowohl kollektiv wie für die einzelnen Krieger; das Kriegersein muß fortlaufend als Ausnahmezustand qualifiziert werden, etwa durch Kennzeichen an Körper oder Kleidung und sexuelle Enthaltsamkeit (oder gemeinsame Vergewaltigungen). Schließlich sind noch Schutzrituale sowie Riten beim Kriegsabschluß und der Beutefreigabe zu nennen.

Auffällig ist die religiöse Privilegierung der Kriegstoten²⁰ in Ritualen wie in Vorstellungen über postmortale Fortexistenz. Sie zielt insbesondere auf die „Kameraden“ und Angehörigen der „Gefallenen“,²¹ sie legitimiert den sanktionsbewehrten Anspruch der Gesellschaft, die den Soldaten zwingt, das tödliche Risiko des Kämpfens einzugehen. Wo solche Vorstellungen vorhanden sind, erweitern sie das taktische Spektrum der betreffenden Partei um verlustintensive Varianten, sogenannte „Himmelfahrtskommandos“ – die muslimischen Assassinen seien hier ebenso genannt wie die frühneuzeitliche Lineartaktik, der Abnutzungskrieg vor Sedan und japanisches Kamikaze. Für die Kämpfenden selbst darf die Rolle solcher Vorstellungen allerdings nicht überbewertet werden; vermutlich sind sie an der „Heimatfront“ wichtiger. In einem so dauerhaft expansionistischen und aggressiven Staat wie Rom spielte der Heldentod keine Rolle.²²

Krieg der Götter

Konzepte mitkämpfender Götter sind weit verbreitet. Die eigenen stehen natürlich auf der eigenen Seite. Eine mögliche Identität mit

jenen der Gegenseite wird üblicherweise nicht reflektiert oder aber durch den Vorwurf des Frevels, der die Feinde gegenüber den gemeinsamen Göttern ins Unrecht setzt, entwertet. Der Vorstellung eines Kampfes der Götter gegeneinander liegt ein hohes kulturelles Überlegenheitsgefühl, ein stark ethnozentrisches Weltbild zugrunde. Es läßt andere Götter zu, ohne sie wichtig nehmen zu müssen: Der Kampf ist immer schon entschieden. Einen Polytheismus mit relativ offenen Systemgrenzen setzt dagegen der Versuch voraus, feindliche Götter zum Überlaufen zu bewegen; bekannt ist die *evocatio*, das Herausrufen der Schutzgötter belagerter Städte, bei Hethitern und Römern. In Assur und in der Theologie Israels²³ wurde eine Theorie ausgefeilt, wonach der eigene Gott mitkämpft, ja eigentlich als einziger kämpft: Das eigene Heer scheint gar keine Rolle zu spielen. Diese Theorie dürfte in Verbindung mit einer besonders aggressiven Form der Expansion stehen – wenn auch in Israel eher als gedankliches Konstrukt: die sogenannte „Landnahme“. – Transzendente Götter, wie sie vor allem der Reflexionsschub des Monotheismus hervorbringt, können nur noch in indirekten Formen eingreifen. Auf der Ebene (europäischer) Volksreligiosität wird dieser Verlust göttlicher Unmittelbarkeit etwa durch Amulette oder „Schutzbriefe“ kompensiert.

Wie sehr mythologisch-theologisches Gestalten und rituelle Praxis auseinanderfallen können, zeigt gerade das Beispiel Roms. Als römischen Kriegsgott dürfte man unwidersprochen Mars bezeichnen. Mit Helm und Speer bewaffnet, schmückt Mars Münzen und Steinquader, in gehobenen literarischen Texten steht *Mars* als Synonym für „Kampf“. Sieht man aber von der königszeitlichen und frührepublikanischen Epoche und einem – man muß deutlich sagen: gescheiterten – Versuch des Augustus ab, spielt Mars in der rituellen Praxis des Krieges kaum eine Rolle: Für so wichtige Dinge ist Iuppiter selbst zuständig.²⁴

Begrenzung des Krieges

Regeln zur Kriegsbegrenzung weisen ethnographisch eine weite Verbreitung auf. Neben zeitlichen („Gottesfrieden“), räumlichen (Asyl) und personellen Ausschlüssen (Nichtkombattanten, Neutrale) treten Einschränkungen im Waffengebrauch am häufigsten auf.²⁵ Der Verzicht auf Fernwaffen, Giftpfeile oder ABC-Waffen soll die „Ritterlichkeit“ des Kampfes garantieren. Im Extremfall kommt es zu hochritualisierten Schlachten, in denen aufgrund der maximalen Gleichheit in Ausrüstung, Zahl und Platzvorteilen allein die Qualität des einzelnen

Kriegers den Ausschlag geben soll.²⁶ Religion kann hierbei nicht nur die Regelverletzungen mit Sanktionen belegen; sie dient vor allem dazu, die einschränkenden Vereinbarungen als solche zu begründen. Die Bedingungen, unter denen solche Kontrakte zustande kommen und funktionieren, sind hoch spezifisch. In lang anhaltenden Konflikten annähernd gleich starker Parteien, die immer wieder die Schwelle zum Krieg überschreiten, minimieren derartige Regelungen das kurzfristige Risiko von Kriegen und versprechen vorübergehend eine Stabilität, die langfristig als vorteilhaft beurteilt wird. Ändert sich die Perspektive, liegt eine erneute Eskalation jederzeit im Bereich des Möglichen.

Die kriegerische Konstruktion der Religion

Nur kurz hingewiesen sei hier auf die Verwendung des Krieges als religiöses Denkmodell. Das gesellschaftliche Ausnahmeszenario Krieg fungiert als Bildspender ersten Ranges. Wo Konflikte jeglicher Art durchdacht und nicht durch „faule Kompromisse“ „heruntergespielt“ werden, bietet sich Krieg, besonders der auf Vernichtung des Gegners zielende Krieg, als Metapher an. Religiöse Extremisten, vor allem die sich im Kampf gegen die – christlich formuliert – „Welt“ profilierenden Märtyrer, können im Vokabular der Heldenideologie beschrieben werden; umgekehrt dient eine Opfermetaphorik der Überhöhung des Kriegstodes. Dualistische Weltbilder werden häufig als permanenter Kampf konzipiert. Die endgültige Aufhebung des Konfliktes, die Eschatologie, wird verbreitet als Endkampf gefaßt. Wo sich solche Ideen mit einer Endzeiterwartung verbinden, erwächst ein Aggressionspotential, das sich zwar nicht selbst als Krieg entfalten muß, ihn aber schnell als Gegenreaktion provozieren kann (Chiliasmus).

3. Ein Beispiel: Religiöse Elemente des Krieges im republikanischen Rom

Die vorstehenden Bemerkungen sollen nun in einer konkreten historischen Analyse ausgeführt werden. Als Beispiel wähle ich dazu die religiöse Konstruktion des Krieges im republikanischen Rom, immerhin einer Gesellschaft, die gerade in Sachen Kriegführung und militärischer Symbolik eine Quelle ersten Ranges für das europäische Militär seit der frühen Neuzeit gebildet hat. Dabei möchte ich versuchen, die religiösen Elemente nicht zu isolieren, sondern – soweit das in der Kürze möglich ist – in die Gesamtkultur einzubetten.

3.1 Vorbereitung

Wie in vielen antiken *poleis* war in Rom die Wehrpflicht ein definierendes Element der „staatsbürgerlichen“ Identität: In den römischen Legionen durften nur römische Bürger (*cives Romani*) Dienst leisten.²⁷ Der militärische Apparat beschränkte sich jedoch nicht auf diese Gruppe. Auch wenn man von dem wohl vor allem aus nichtrömischen Elementen bestehenden Troß absieht, spielten nichtrömische Truppenteile – in der Republik vor allem die italischen Bundesgenossen, in der Kaiserzeit die erst bei der Entlassung mit dem Bürgerrecht belohnten Auxiliareinheiten – in der Kriegführung selbst eine große Rolle. Römer wie Nicht Römer wurden durch einen auf die Person des Feldherrn (später des Kaisers als imaginären Feldherrn) zu leistenden bedingungslosen Eides der militärischen Disziplin unterstellt; die auf dem Ausmarsch vorgenommene *lustratio exercitus* dürfte wie eine (früh-)neuzeitliche Truppenparade die hierarchisch strukturierte und auf den Feldherrn fixierte Einheit der agierenden Streitmacht ihren Mitgliedern vorgeführt haben.

Sieht man von der Musterung ab, begann für den individuellen Krieger der Krieg erst hier. Auch als römischer Bürger, selbst wenn er in Rom wohnte, war er an der *Entscheidung* über den Krieg praktisch nicht beteiligt. Der – nicht immer bemühte²⁸ – Kriegsbeschluß in der Volksversammlung war ein Akt demonstrativer Zustimmung, ein „Konsensritual“,²⁹ das nur ein einziges Mal (und nur im ersten Anlauf) scheiterte (200 v. Chr.). Streitthemen in der Mobilisierungsphase waren die Einbeziehung von Römern ohne hinreichend qualifizierendes Vermögen oder von Nichtbürgern, desgleichen die Mißachtung früher erreichter Ränge bei der Einstufung einzelner, erneut eingezogener „Veteranen“: Statusfragen, Prestige, nicht die *Entscheidung* über den Krieg als solchen wurden nach Auskunft unserer Quellen thematisiert – das muß nicht bedeuten, daß über diesen Krieg einhelliger Konsens herrschte.

Die religiöse Ebene wurde erst dort berührt, wo es um die Frage ging, wer das Heer leitete. Eine Reihe von divinatorischen Akten (Auspizien) stellte die Legitimation des ausziehenden Feldherrn (Feldherinnen hatte nur der ein oder andere „barbarische“ Gegner) sicher. Der politische Charakter dieser Akte ist zumeist darin gesehen worden, daß der Beamte, der die Auspizien für sich selbst einholte, das Ergebnis weitestgehend kontrollieren konnte: Er tat, was er wollte, und konnte das Volk glauben machen, er habe den göttlichen Segen dazu. Eine

solche Interpretation verkennt die in der Konstruktion des Rituals liegenden Möglichkeiten und Wirkungen. Die in der späten Republik praktizierten Auspikationsrituale zeichnen sich durch das weitgehende Fehlen von Öffentlichkeit aus; die Öffentlichkeit erfährt nur das von dem jeweiligen Beamten *behauptete* Ergebnis des in der Nacht zuvor (bei der Vogelschau im engeren Sinne) oder abseits von einem Spezialisten (beim Tripudium, dem Beobachten des Freßverhaltens dazu gehaltener Hühner) durchgeführten Aktes. Das waren keine (von hydraulischen Konstruktionen) wie von Götterhand bewegten Tempeltüren während eines öffentlichen Opfers,³⁰ war keine vor Schlachtbeginn (aus einem Versteck freigelassene) wie göttergesandt auftauchende weiße Hirschkuh, die die Unsicherheit vor der Schlacht beseitigen sollte.³¹ Die Funktion solcher Rituale dürfte statt dessen in der politischen Elite zum Tragen gekommen sein, die Magistrate wie Priesterämter besetzte: Die fehlende beweisbare „Objektivität“ des Ergebnisses des divinatorschen Aktes ermöglichte nicht nur die Behauptung des aktiv werdenden Beamten, sondern auch den Widerspruch der etwa im Augurenkollegium sitzenden *peers*, die *obnuntiatio*. Der so handelnde zukünftige Feldherr öffnete seine Aktionen damit für letzte Einspruchsmöglichkeiten in einem komplizierten Prozeß der Herstellung von Konsens in der Führungsschicht. Erst die im Fehlen göttlicher Einsprüche konzeptualisierte Herstellung endgültigen Konsenses in der Führungsschicht bot die Legitimation, auf die der Akteur auch im Falle des Scheiterns, der Niederlage zurückgreifen konnte.³² Typischerweise ist es nur der tote, nicht mehr im fortgesetzten Dialog repräsentierte Gescheiterte, dessen religiöse Legitimation anschließend bezweifelt wird.³³ Anders als im mittelalterlichen China wurde der unterlegene römische General nicht hingerichtet; die Konsequenzen für die weitere Karriere waren sogar auffallend schwach.³⁴

Das bisher beschriebene System zeigt Grundmuster oligarchischer Systeme. Während die Führungsgruppe, im republikanischen Rom die Nobilität, nach außen gegenüber dem Volk ein hohes Autoritätsgefälle aufrechterhalten mußte, sollte das Innere durch Homogenität ausgezeichnet sein. Das republikanische Rom löste das zweite Problem vor allem durch konkurrierende Kompetenzen (Kollegialität, Vetorecht) in der „Exekutive“, unter den wenigen Beamten, und einer peinlich beachteten Rangordnung unter den Senatoren insgesamt.³⁵ Zu den *checks and balances* gehörte das Auspizienwesen und – neben dem Prinzip kurzer Amtszeiten (Annuität) – auch ein räumliches Kriterium, das ein

Maximum an Durchgriffsmöglichkeiten im äußeren und militärischen Bereich mit starken Einschränkungen magistratischer Gewalt im Stadttinneren verband. Entsprechend ihrer politischen Bedeutung wurde diese Trennlinie religiös stark markiert; das schlug sich in elaborierten Grenzüberschreitungsriten, die Kleiderwechsel einschlossen, nieder.³⁶ In dieses System korrespondierender Rituale gehörte die ursprüngliche Form der Öffnung der Ianus-Pforten beim Auszug³⁷ ebenso wie ein feierlicher Wiedereinzug des Siegers, der spätere Triumphzug.

3.2 Kriegszug

Ein vollständiges Inventar der im Krieg durchgeführten Rituale oder gar aller in militärischen Einrichtungen ausgeübten Kulte soll hier nicht gegeben werden.³⁸ Spektakuläres fand sich im Normalfall nicht darunter; es handelte sich zum größten Teil um Routinerituale, die der Feldherr wohl im engen Kreis seines Stabes durchführte oder gar an Spezialisten delegierte. Immerhin definierten solche Handlungen Ordnungen: räumliche Ordnungen vor allem, wenn ein Fluß überschritten oder ein Lager errichtet wurde, gelegentlich auch zeitliche Ordnung, wenn ein populärer Feiertag, soweit es die militärische Situation zuließ, im Heer gefeiert wurde – dann allerdings unter allgemeiner Beteiligung mit Essen und Trinken in jeder Zeltgemeinschaft (*contubernium*). Derartigen Feiern dürften aber kultische Zentren, wie sie in Rom durch die zugehörigen Tempel oder bestimmte, auch außerstädtische Kultorte gegeben waren, gefehlt haben.

Um Öffentlichkeit freilich war der Feldherr bemüht, wenn er in der Schlacht ein Gelübde ablegte. Nicht nur, daß die angerufene Göttin (oder Gott) ihn hören sollte oder die umstehenden Kämpfer ihre Anstrengungen im Vertrauen auf die erwartete göttliche Hilfe steigern würden – beides besaß große Bedeutung, da das Gelübde (*votum*) zu den elementaren und verbreitetsten Formen altmediterraner Religiosität gehörte.³⁹ Unter einer politischen Perspektive ist aber wichtiger, daß mit dem Gelübde, das üblicherweise die Errichtung eines Tempels (und Kultes) für die angerufene Gottheit oder die Abhaltung von Spielen (*ludi votivi*) zum Inhalt hatte, Entscheidungen gefällt wurden: Entscheidungen über die Verwendung der Beute, über die Art der Festschreibung des erhofften Sieges – und des Siegers! – im kollektiven Gedächtnis (eben über einen Tempel oder dergleichen) sowie – durch Einzug

einer ganz neuen Gottheit – Entscheidungen über die Zusammensetzung des stadtrömischen Pantheons. Der Großteil der römischen Tempel ging auf solche Schlachtgelübde zurück, Entscheidungen über die Architektur und Topographie der Stadt, die nur in geringem Maße noch durch den Rest der Nobilität korrigiert werden konnten.

3.3 Rückkehr

Der bislang gewonnene Eindruck, daß die politische Relevanz der kriegerischen Riten mehr an der „Heimatfront“ als auf dem Schlachtfeld lag, bestätigt sich bei der Untersuchung der Wiedereinzugsriten, der Rückkehr des Feldherrn, eventuell auch des Heeres. Das zentrale und komplexeste Ritual war der Triumph, der einen siegreichen Feldzug abschloß: ein Einzug des geschmückten Heeres in die Stadt, eine lange Prozession, die Gefangene und Beute, sogar Kriegsszenen in lebenden Bildern oder Gemälden präsentierte; im Zentrum der wie der Stadtgott Iuppiter Optimus Maximus geschmückte Triumphator auf einem Wagen.

Es ist unstrittig, daß der Triumphzug, insofern er Teil eines alten Systems kriegerischer Riten der Beutedarstellung und Einlösung des Auszugsgelübdes vor dem auf dem Kapitol residierenden Iuppiter Optimus Maximus war, stattfinden mußte (sofern der Kriegsverlauf Anlaß zur Dankbarkeit vor dem Gott bot). Gleichwohl war der Triumphzug in historischer Zeit (und bis er zum kaiserlichen Monopol wurde) Gegenstand von Verhandlungen, langen und zähen Verhandlungen, die Ausrichtung, Finanzierung und Terminierung der Feier betrafen. Der Anspruch des Feldherrn war prinzipiell gegeben, aber in jedem Einzelfall prekär. Es ist sicher nicht verkehrt, sich den antagonistischen Charakter der Situation vor Augen zu führen: Vor der Stadt ein siegreicher Feldherr mit gerüstetem Heer, der in rituellem Rahmen als Militär und mit Militär in die „entmilitarisierte Zone“ der *urbs Roma* einziehen und mit der feierlichen Präsentation seiner Beute ein Höchstmaß an Prestige bei der städtischen Bevölkerung einheimsen wollte. Im Innern die *peers*, die den Anspruch kannten und – sie wären vielleicht bald selbst in der Lage – anerkannten, aber dennoch das Schlimmste, einen *unaufholbaren* Prestigevorsprung des Kandidaten, verhindern wollten.

Religion nimmt hier offensichtlich eine andere Funktion wahr als bei den bisher besprochenen Ritualen. Sie dient nun – darin vergleichbar mit dem aus der Gelübdeerfüllung resultierenden Tempelbau – als Me-

dium, äußeren, militärischen Erfolg in inneres, binnengesellschaftliches, städtisches Prestige umzusetzen. Dieses Prestige ist nicht amorph, sondern wird, soweit es geht, in feste Formen, die Vergleichbarkeit in der Nobilität gestatten, gegossen. Was zählt, ist nicht die Frage, ob auf dem Schlachtfeld fünf- oder zehntausend Gegner getötet wurden, zehn oder zwanzig feindliche Stämme sich unterworfen haben: alles Dinge, die sich ohnehin einer praktikablen Nachprüfung entziehen. Was zählt, sind die (im mathematischen Sinn) Funktionswerte dieser Erfolge, wie sie sich nach den Verhandlungen mit dem Senat, dem repräsentativen Organ der Nobilität, darstellen: Reicht es für einen Triumph, nur für einen Einzug zu Fuß (*ovatio*) – oder fühlt sich der Feldherr so hintergangen, daß er auf eigene Kosten einen Triumphzug auf dem Albanerberg organisiert? Was später im Leichenzug des Feldherrn zählen und seiner Familie auf alle Zeiten zuzurechnen sein wird, ist, ob der Verstorbene mit dem Triumphalgewand bekleidet werden darf oder nicht.

Es ist klar, daß solche Entdifferenzierungsstrategien nur eingeschränkten Erfolg haben konnten. Was für die Zeitgenossen genauso zählte, war die Dauer des Triumphzugs – ein, zwei, gar drei Tage –, war die Länge des Zuges, Zahl und Ansehen der Gefangenen, der Aufwand für die anschließende Volksspeisung, war der Umfang der sich anschließenden *ludi triumphales*, die Ausstattung, Länge, Qualität der Vorführungen. Was das Ritual der *pompa funebris*, der Prozession der Totenmasken im Trauerzug des jüngstverstorbenen Familienmitgliedes, mit der jeweiligen Kleidung auf das höchste erreichte Amt reduzierte, verschaffte sich in der Explosion der Ehreninschriften seit Augusteischer Zeit anderweitig Raum: Vollständigkeit der Ämter und weitere Qualifikationen (gewählt als Kandidat des Kaisers, im gesetzlichen Mindestalter und ähnliches) wurde in diesen Texten geradezu zur Manie.

4. Historische Bedingtheit

Es lohnt sich die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom noch ein paar Jahrhunderte in die Kaiserzeit hinein zu verfolgen. Viele der zentralen Riten – der feierliche Aus- und Einzug, der Triumph, die Siegestitulaturen wie die Ausrufung als „Imperator“ finden sich bis in die Spätantike hinein. Aber sie haben sich vielfach von tatsächlicher Kriegführung gelöst. Die Symbolik der religiösen Konstruktion des Krieges

wird herangezogen zur religiösen, zur zunehmend religiösen Konstruktion des Herrschers und der Herrschaft.⁴⁰ Der Kaiser, der selbst kaum noch auf dem Schlachtfeld erscheint, wird zum Dauertriumphator: Jeder Einzug in eine Stadt geschieht im Triumph. Er ist der Dauerimperator: Eine Qualität, die er mit der durch eben diese Bezeichnung erfolgten Erhebung zum Kaiser annimmt und immer wieder aktualisieren läßt, aber nie verliert. Er ist Dauersieger: *Pius felix maximus victor ac triumphator semper Augustus, pontifex maximus, Germanicus maximus, Alamannicus maximus, Francicus maximus, Gothicus maximus* läßt sich ein Kaiser wie Gratianus im Jahr 369 nennen,⁴¹ „größter Sieger und immerwährender Triumphator ... größter Sieger über Germanen, Alamannen, Franken und Gothen“ – wir hören heraus, wo die Feinde sitzen. Aber der so geehrte ist ein Kind. Die Forschung spricht von einer *théologie de la victoire*, einer „Theologie des Siegers“.⁴²

Gerade dieses Beispiel lehrt, wie sehr religiöse Kriegskonstruktionen zeitbedingt sind, wie sehr sie im jeweiligen politischen, im jeweiligen Kontext von Herrschaftskonstellationen untersucht werden müssen. Das Beispiel lehrt auch, daß man nicht auf den Krieg warten muß, um nach der religiösen Konstruktion des Krieges fragen zu können.