

Homo publice necans

Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens

Von
BURKHARD GLADIGOW
Tübingen

1. *Homo necans*

Im natürlichen System der Lebewesen ist die Species Mensch, der wir angehören, dem linnéischen binären Klassifikationssystem entsprechend, als *homo sapiens* bezeichnet. Dieses System aus *genus proximum*, gemeinsamer Gattung, und spezifischer, artbildender Differenz¹ hat zu einer Fülle weiterer, meist plakativer Bestimmungsversuche geführt. Ohne strenge Bindung an das Deskriptionssystem der Biologie, in einem Versuch, Wesensmerkmale herauszustellen, die ihn von den nächsten tierischen Verwandten unterscheiden, wird der Mensch so unter anderem als *homo faber*, der Werkzeugherstellende der Gattung *homo* bezeichnet, als *homo creator* und *innovator*, der Schöpferische, als *ludens*, der Spielende, *religiosus*, der einen Glauben hat, und schließlich als *homo militaris*², der Krieg führt, *homo interfector*³, der mordet, und, wieder etwas allgemeiner, *homo necans*, der tötet und opfert. Die letzten Bestimmungen betreffen das Thema „Krieg und Kultur“ an zentralen Punkten; als *homo necans*, der *auch* seine Artgenossen tötet, an der entscheidenden letzten Konsequenz. „Homo necans“ ist der Titel eines Buches des Züricher Graezisten und Religionshistorikers Walter Burkert⁴, der mit einem weitergehenden ethologischen Rahmen altgriechische Opferriten und Mythen behandelt. Bezugspunkt ist für ihn das blutige Opfer; der *homo necans* wird vor allem als Opfernder verstanden: „Grunderlebnis des Heiligen ist die Opfertötung, der homo religiosus agiert und wird sich seiner bewußt als homo necans.“⁵

1.1 Homo publice necans hominem

Von dieser Themenstellung unterscheidet sich der Gegenstand der folgenden Ausführungen vor allem dadurch, daß nicht das Töten von Tieren, sei es auf der Jagd, sei es im Rahmen des Opfers, im Mittelpunkt steht, sondern die Tötung von Menschen durch Menschen⁶. Der Sonderfall der Menschenopfer⁷ liegt allerdings im Interferenzbereich beider Themenbestimmungen. Orien-

¹ Überblick über die naturwissenschaftlichen Probleme einer zoologischen Taxonomie des Menschen bei O. H. Schindewolf, Phylogenie und Anthropologie aus paläontologischer Sicht, in: H.-G. Gadamer und P. Vogler (Hrsg.), Neue Anthropologie I. Biologische Anthropologie 1 (Stuttgart 1972) 230–292.

² Y. Garlan, War in the Ancient World: A Social History (London 1975) 21.

³ S. Andreski, Military Organisation and Society (Berkeley u. Los Angeles 1968) 10.

⁴ W. Burkert, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (= Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten 32) (1972); vgl. auch ders., Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt, in: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen XL (1983).

⁵ Burkert, Homo Necans (wie Anm. 4) 9.

⁶ Im Rahmen der Kulturmorphologie interpretiert von A. E. Jensen, Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung, in: Paideuma 4 (1950) 23–38 (Mythos und Kult bei Naturvölkern [Wiesbaden 1951] 197–229). Positionen des sich etablierenden Christentums, mit Ausblicken auf die gesamte Antike, stellt zusammen B. Schöpf, Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins (= Studien zur Gesch. der kath. Moraltheologie 5) (Regensburg 1958).

⁷ A. R. W. Green, The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East (= American School of Orien-

tiert man sich – wie skizziert – an dem biologischen Klassifikationsschema im Blick auf eine *differentia specifica*, ist nicht das Töten fremder Lebewesen zum Gewinn von Nahrung – dies ist der Hauptzweck auch des Schlachtopfers⁸ – ein Spezificum des Menschen, sondern daß er in systematisierter, kollektiver Weise Mitglieder der eigenen Species tötet: *homo publice necans hominem*. Auch dies unterscheidet ihn von den anderen Lebewesen.

2. Aggression und Töten

Das Töten läßt sich im Bereich innerartlicher und zwischenartlicher Aggression⁹ als deren Extremfall beschreiben, wobei sich der engere Aggressionsbegriff auf innerartliche Aggression, also Aggression innerhalb derselben Art¹⁰, beschränkt. Konkurrenz zwischen Tieren derselben Art um Beute, Territorien, Status oder Weibchen sind die Standardfälle dieser Form von Aggression. Sie ist formal dadurch charakterisiert, daß im allgemeinen einzelne Tiere gegeneinander kämpfen und daß die Tötung des Artgenossen der Sonderfall¹¹ ist. Beschwichtigungss- oder Demutssignale oder die Flucht, vielleicht eine angeborene intraspezifische Tötungshemmung, wohl auch der erhebliche Aufwand, einen Gegner der gleichen Art zu töten, verhindern im allgemeinen einen tödlichen Ausgang.

2.1 Innerartliche und Zwischengruppen-Aggression

Als ein besonderer Typ der innerartlichen Aggression wird nun aus guten Gründen seit einigen Jahren die Zwischengruppenaggression¹² behandelt, die erst den systematischen Rahmen für den Krieg von Menschen abgibt. Zwischengruppenaggression findet – zunächst nur systematisch und formal definiert – zwischen Gruppierungen derselben Art statt; wobei noch einmal unterschieden ist, ob Einzeltiere einer fremden Gruppe in ein anderes Rudel oder einen anderen Stock, mehr oder weniger durch Zufall, eindringen – oder ob zwei verschiedene Gruppierungen kollektiv und aktiv gegeneinander vorgehen. Der erste Fall findet sich bei in Rudeln lebenden Säugetieren, etwa bei Ratten, Wölfen und Löwen, bei denen ein in die Gruppe eindringendes Nichtmitglied getötet wird¹³, wenn es nicht fliehen kann; die Flucht ist sicher der Normalfall.

tal Research Diss. Series 1) (1975); F. Schwenn, Die Menschenopfer bei Griechen und Römern (= Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XV, 3) (Gießen 1915); E. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen, in: Abh. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. (1909) 607–643.

⁸ Dies eine der zentralen Thesen von K. Meuli, Griechische Opferbräuche, in: Phyllobolia. Festschrift Von der Mühl (Basel 1946) 185–288 (= Gesammelte Schriften [Basel 1975] II, 907–1021). Zum Problem einer Aggression gegenüber ‚Freißeinden‘ R. L. Holloway, Die menschliche Aggression und ihre Einordnung in einen spezie-spezifischen Bezugsrahmen, in: M. Fried, M. Harries und R. Murphy (Hrsg.), Der Krieg. Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konflikts (Frankfurt a. M. 1971) 35ff.

⁹ Die Forschungslage ist durch die Auseinandersetzung mit K. Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (Wien 1963), bestimmt; vgl. auch ders., Über das Töten von Artgenossen, in: ders., Das Wirkungsgefüge der Natur (München 1983) 275–298. Kritik und Modifikation bei M. F. Ashley Montagu (Hrsg.), Mensch und Aggression (Basel 1974); A. Plack, Die Gesellschaft und das Böse (München 1969); ders., Der Mythos vom Aggressionstrieb (München 1973); kritische Einordnung bei R. Denker, Angst und Aggression (Stuttgart 1974); differenzierende Rezeption bei I. Eibl-Eibesfeldt, Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung (München 1984) 42ff.

¹⁰ So etwa H. Kummer, Aggression bei Affen, in: Plack, Der Mythos (wie Anm. 9) 69–91.

¹¹ Eibl-Eibesfeldt (wie Anm. 9) 51ff.

¹² Überblick über die Diskussion bei Eibl-Eibesfeldt (wie Anm. 9) 147ff.

¹³ Vgl. G. B. Schaller, The Serengeti Lion (Chicago 1972); Th. Schultze-Westrum, Biologie des Friedens (München 1974); Eibl-Eibesfeldt (wie Anm. 9) 51ff.

Der zweite Fall, die aktive Auseinandersetzung von zwei Gruppen derselben Art, ist bei Tieren so exzeptionell, daß Conradt ihn in einem Aufsatz von 1973¹⁴ zum artspezifischen Merkmal des Menschen erheben wollte: Die nicht durch eine Tötungshemmung¹⁵ begrenzte Zwischengruppenaggression sei das charakteristische Merkmal des Menschen, das, phylogenetisch fixiert, wesentlich zu der scharfen Selektion in der menschlichen Evolution beigetragen habe. Es konkurrieren in diesem Modell nicht nur Menschen innerhalb ihrer Gruppe – wie auch bei vergleichbaren Tierpopulationen – nach bestimmten Regeln untereinander, sondern auch Menschengruppen aktiv mit anderen Menschengruppen. Der Krieg wäre somit die spezifisch ‚menschliche‘ Form der Zwischengruppenaggression, nicht *homo necans*, sondern *homo publice necans*.

2.2 Kulturbedingte Zwischengruppenaggression

Conradts Unterscheidung zwischen Innergruppenaggression und Zwischengruppenaggression hat erheblich zu einer Präzisierung der Problemstellung beigetragen. Eibl-Eibesfeldt hat diese Unterscheidung 1984¹⁶ grundsätzlich übernommen, allerdings die genetische, phylogenetische Fixierung der Zwischengruppenaggression mit Recht als unwahrscheinlich zurückgewiesen und statt des phylogenetischen Erwerbs den *kulturellen* Erwerb, den Krieg als Teil der kulturellen Evolution, postuliert. Weder ein Aggressionstrieb noch genetische Fixierungen seien für den Krieg als universelles menschliches Merkmal zuständig, sondern der Krieg sei das Ergebnis kultureller Evolution. In dieser Einordnung gibt es inzwischen unter Anthropologen und Ethologen einen gewissen Konsens: „Es ist gerechtfertigt zu sagen, daß das Überwiegen von Tötungshandlungen in unserer eigenen Species eine Folge des Kulturerwerbs ist“, notiert Andreski¹⁷; im Blick auf seine 5000jährige Geschichte bezeichnet schließlich Malcom Webb¹⁸ den Staat als einen „inhärent aggressiven Organisationstyp“.

¹⁴ R. Conradt, Intergruppenaggression – ein artspezifisches Merkmal des Menschen, in: Universitas 28 (1973) 1013–1018. – Zunächst wurde vielfach auch für Affenpopulationen ein völliges Fehlen von Zwischengruppenaggression behauptet: J. v. Lawick-Goodall, Wilde Schimpansen (Hamburg 1971); C. Russell und W. M. S. Russell, Unsere Vettern, die Affen (Hamburg 1971). In Sonderfällen sind inzwischen aber auch „Bandenkriege“ unter Schimpansen beobachtet worden: J. Goodall u. a., Intergroup Interactions in the Chimpanzee Populations of the Gombe National Park, in: D. A. Hamburg und E. R. Cown, The Great Apes (Menlo Park CA 1979) 13–53; J. Goodall, Bild der Wissenschaften 8 (1985) 41–46 in einem Vorbericht von ders., The Chimpanzees of Gombe.

¹⁵ Die These von der angeborenen Tötungshemmung spielt in den verschiedenen ethologischen Theorien eine wesentliche Rolle; im allgemeinen wird sie als Spezialfall von Aggressionshemmung verstanden, vgl. Eibl-Eibesfeldt (wie Anm. 9) 123 und 113 ff.; D. Morris, Der nackte Affe (München 1970) 144 ff. In Auseinandersetzung mit K. Lorenz leugnet W. Schmidbauer, Die sogenannte Aggression (Hamburg 1972) mit einem Aggressionstrieb auch die Existenz einer Tötungshemmung. Beispiele für konkrete Tötungshemmungen in modernen Kriegen sind gesammelt bei S. L. A. Marshall, Men Against Fire (New York 1966), und M. Walzer, Gibt es den gerechten Krieg? (Stuttgart 1982) 206 ff. – Auf den menschlichen Jäger bezogen spielt die Tötungshemmung auch gegenüber dem Tier für Meuli (wie Anm. 8) eine konstitutive Rolle; daß Ähnliches auch noch für das Töten in modernen Schlachthäusern gilt, zeigt das Material von E. Rudolph, Schuldenerlebnis und Entschuldung im Bereich säkularer Tiertötung (Diss. Frankfurt a. M. 1972) sehr deutlich. Als „Ehrfurcht vor dem Leben“ hat Albert Schweitzer eine vergleichbare Vorstellung zu einer Maxime erhoben.

¹⁶ Eibl-Eibesfeldt (wie Anm. 9) 150: „Die Mechanismen der Pseudospeziation, die zur Abschließung und Dehumanisierung des anderen führen, ebenso wie die Erfindung der Waffen – alles Voraussetzungen zur destruktiven Aggression des Krieges – sind eindeutig Ergebnisse der *kulturellen Evolution*.“

¹⁷ Andreski (wie Anm. 3) 10: „So we are justified in saying that the prevalence of killing within our species is the consequence of the acquisition of culture. This explains why homo faber might be named with equal justification homo interfactor.“ – Ein nur schwer einzuordnendes kognitivistisches Argument führt F. B.

3. Ethologische und kulturwissenschaftliche Analysen des Tötens

Dies ist der Punkt, an dem – unter Berücksichtigung der biologischen und ethologischen Substruktur – eine Behandlung des Krieges in den Bereich der Kulturwissenschaften zurückverwiesen wird – gewissermaßen unter Zustimmung der Biologen. Die Übernahme der ethologischen Prämissen in den kulturwissenschaftlichen Bereich wird durch den von Erikson 1966 vorgeschlagenen Begriff der Pseudospeziation¹⁹ noch einmal erleichtert; biologische Bedingungen und historische Daten lassen sich unter dieser Perspektive auf einer definierbaren Ebene miteinander vergleichen.

3.1 Pseudo-Speziation und Zwischengruppenaggression

Mit Pseudospeziation wird – aus der Sicht der Biologie – eine Differenzierung von Kulturen bezeichnet, die sich so voneinander unterscheiden und abgrenzen, als seien sie durch verschiedene Arten gebildet. Aggressionen zwischen diesen Kulturen laufen dann gewissermaßen nach dem Muster zwischen-, nicht innerartlicher Auseinandersetzungen²⁰ ab: Die jeweiligen Feinde „sind keine Menschen“, die andere Kultur wird als Ausdruck einer grundsätzlich fremden Gruppierung verstanden. Kriegspropaganda dehumanisiert üblicherweise den Gegner in dieser Form, aktiviert die angeborene Ablehnung des Fremden und erzeugt so die Bedingungen einer Auseinandersetzung zwischen vermeintlich verschiedenen Species. Übernimmt man nun die ethologischen Ansätze von *Kontrolle* von Innergruppenaggression²¹ versus *tolerierete* Zwischengruppenaggression²² in den Bereich von Stammeskulturen und komplexen Kulturen, so zeigt sich an dem einfachen Beispiel der kulturellen Wertung von Tötungshandlungen²³ (Mord, Exekution, Tötung im Kriege) eine beachtliche Bestätigung: Die nicht kollektiv veranlaßte,

Livingstone, Auswirkungen des Krieges auf die Biologie der Spezies Mensch, in: M. Fried u. a. (wie Anm. 8) 17, an: „Viele Anthropologen haben betont, daß der Mensch das einzige Tier ist, das weiß, daß es sterben wird, und folglich dürfte er auch das einzige Tier sein, das weiß, daß ein besiegtter Feind bei der nächsten Begegnung älter, klüger und stärker geworden sein kann.“

¹⁸ In der Diskussion zu dem Beitrag von E. R. Service, Der Krieg und unsere „zeitgenössischen Vorfahren“, in: M. Fried u. a. (wie Anm. 8) 202: „Ich möchte jedoch die Hypothese zur Diskussion stellen, daß die Institution des Krieges derart mit der Staatenstruktur – der Struktur der Staatengesellschaften – verquickt ist, daß die Aufgabe der Abschaffung des Krieges schwieriger sein dürfte, als es nach den bisherigen Äußerungen der Diskussionsteilnehmer den Anschein hat.“ Etwas später das Zitat oben im Text.

¹⁹ E. H. Erikson, Ontogeny of Ritualization in Man, in: Philos. Trans. Royal Soc. London 251 B (1966) 337–349; von K. Lorenz in verschiedenen Zusammenhängen rezipiert, so etwa in: Die Rückseite des Spiegels (München 1977) 223–245.

²⁰ Conradt (wie Anm. 14) 1017ff. – Eine von Conradts Prämissen, „daß Affen auch unter verschärften Umweltbedingungen keinerlei Intergruppenaggression zeigen“ (ebd.), ist allerdings inzwischen modifiziert worden (s. oben Anm. 14); Eibl-Eibesfeldt (wie Anm. 9) 147ff.

²¹ Die verschiedenen Aggressionen hemmenden Signale und Rituale (Beschwichtigungsgesten, Ritualisierung des Kampfes) sind von den Aggressionstheoretikern von Anfang an beachtet worden: K. Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (Wien 1963) 165 ff.; Eibl-Eibesfeldt, Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen (München 1970) 113 ff.; ders. (wie Anm. 9) 113 ff. – Als Indiz für die Effizienz einer Kontrolle der Innergruppenaggression auch beim Menschen wird die – statistisch gesehen – geringe Mordrate von ca. 0,1‰ angesehen; Russell und Russell (wie Anm. 14); Conradt (wie Anm. 14) 1013f.; Eibl-Eibesfeldt (wie Anm. 9) 115.

²² Eibl-Eibesfeldt (wie Anm. 9) 203f.

²³ Allgemeine Einordnung bei M. Adler, Tod als Notwendigkeit, Töten als Alltäglichkeit, in: R. Winau und H. P. Rosemeier (Hrsg.), Tod und Sterben (Berlin 1984) 262–288; zum archaischen Interpretationsmuster, jeden Tod als Tötung zu verstehen, kurz W. Fuchs, Todesbilder in der modernen Gesellschaft (Frankfurt a. M. 1973) 26–50.

vorsätzliche Tötung eines Gruppenmitglieds, der „Mord“, unterliegt extremer sozialer Mißbilligung²⁴, bis hin zu der Konzeption, daß, wer ein Mitglied des eigenen Volkes tötet, durch die Tat bereits selber Nicht-Mitglied²⁵ ist, ein Monstrum oder ‚vogelfrei‘. Eine Tötung *innerhalb* der Gruppe ist gleichsam unvorstellbar.

3.2 Kulturelle Wertungen des Tötens von Menschen

Die kollektiv geplante und ‚gerechtfertigte‘ Tötung eines Mitglieds der eigenen Gesellschaft, die Exekution als Teil eines Strafverfahrens²⁶, steht gewissermaßen in der Mitte der Skala sozialer Wertungen. Im Auftrag des Kollektivs vollzogen, etwa als letzte Konsequenz des staatlichen Gewaltmonopols, stigmatisiert die Exekution trotzdem den Scharfrichter oder Henker. In vielen Kulturen durfte der Henker nicht innerhalb der Stadtmauern leben, galt als unehrlich, nicht zur Gesellschaft – auch im weitesten Sinne – gehörig²⁷, wohnte außerhalb der „Welt“, etwa auf einer Insel. Auch durch diese formalen Konventionen wird, im Blick auf den Scharfrichter, die Fiktion aufrechterhalten, *innerhalb* der Gruppe sei eine Tötung eigentlich nicht möglich. Kollektive Straftötungen wie Steinigung oder Erschießen durch ein Peloton, verhindern neben anderem zumindest eine eindeutige Zuordnung der Tötungshandlung zu einer einzelnen Person; in der Steinigung wird zudem zuerst exkommuniziert²⁸ und dann der Delinquent getötet. Am äußeren, positiven Ende der Skala sozialer Wertungen von Tötungshandlungen steht – in herausgehobener Weise – das Töten im Krieg²⁹. Hier wird das Töten traditionell hoch bewertet und durch Beuteanteil, Prestige, Orden, Beförderung usw. prämiert.

3.3 Wertung der Tiertötung

Wenn auch in abgeschwächter Form, so doch nach demselben Schema gestuft, finden sich vergleichbar differierende Wertungen von Tötungsakten auch im Bereich der Tiertötung: Schlachten, Opfern, Jagen sind untereinander durch aufsteigende soziale Bewertung charakterisiert. Die Jagd ist in Hochkulturen häufig königliches Vorrecht³⁰, sichert den Bestand der

²⁴ Zu den kollektivierenden Tendenzen der Sanktion passim H. v. Hentig, *Die Strafe I. Frühformen und kulturgeschichtliche Zusammenhänge* (Berlin 1954).

²⁵ Ebd. 87 ff.; umfassend H.-P. Hasenfratz, *Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften* (= Beih. der Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 24) (Leiden 1982) 39 ff.

²⁶ H. v. Hentig (wie Anm. 24) 159 ff.

²⁷ E. Angstmann, *Der Henker in der Volksmeinung* (= Teuthonista Beih. 1) (Bonn 1928); H. v. Hentig, *Vom Ursprung der Henkersmahlzeit* (Tübingen 1958) 199 ff.

²⁸ R. Hirzel, *Die Strafe der Steinigung*, in: *Abh. d. königl. sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl. XXVII 7* (Leipzig 1909) 225–266; zur Verbindung mit besonderen Bestattungsriten G. J. Baudy, *Exkommunikation und Reintegration. Zur Genese und Kulturfunktion frühgriechischer Einstellungen zum Tod* (Frankfurt a. M. 1980) 129 ff.

²⁹ Statistische Aufarbeitung der Tötungsakte in Kriegen bei L. F. Richardson, *Statistics of Deadly Quarrels* (London 1960); als companion book dazu ders., *Arms and Insecurity. A Mathematical Study of the Causes and Origins of War* (London 1960) mit weiterem Material. Die absoluten Zahlen und Proportionen differieren signifikant zu Tötungsraten innerhalb von Gruppen (s. oben Anm. 21 und 15). Zum Töten im Krieg vgl. auch Walzer (wie Anm. 15) 206 ff., mit Beispielen, bei denen das Töten kollektiv geboten erscheint, sich der Einzelne aber verweigert. – Kriegsberichte pflegen noch heute akribisch die Zahl der getöteten feindlichen Soldaten zu notieren (‚body-counting‘).

³⁰ Besonders deutlich vertreten in Ägypten, vgl. H. Kees, *Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik*, in: *Nachr. Göttinger Akad., phil.-hist. Kl.* (Göttingen 1942) 71–88; E. Otto, *An Ancient Egyptian Hunting Ritual*, in: *Journ. Near East. Studies* 9 (1950) 164–177, und für den altorientalischen

Welt gegen Unordnung und Unheil. Königliche Macht wird gern in Jagdszenen dargestellt, die Tötung der Schlange, des Nilpferdes oder des Löwen rettet die ‚Welt‘. Das Opfern steht in der Mitte der Wertskala, das Schlachten am unteren Ende³¹, wobei zu berücksichtigen ist, daß in vielen antiken Kulturen schlachten und opfern zusammenfallen.

3.4 Töten des ‚Fernen‘ und Bedrohenden

Trotz dieser Einschränkung wird deutlich, daß auch die Typen der Tiertötung in ihrer sozialen Bewertung die Nähe der Beziehung zum Tier reflektieren: Die Tötung des ‚fernen‘, wilden Tieres ist am höchsten bewertet, die Tötung trägt den höchsten symbolischen Mehrwert; die Tötung des kooperierenden Tieres, etwa des Pflugstieres³², ist geradezu tabuiert. Tötungsszenen des ‚fernen‘ Tieres und des ‚fremden‘ Menschen, sogar des Kriegsgefangenen, gehören in den Altkulturen zur Ikonographie und Inszenierung von Macht: Während des Triumphzuges werden die Gefangenen erwürgt³³; der König erschlägt eigenhändig die Gefangenen³⁴; Beile für die Hinrichtung im Amtsbereich *militiae*³⁵ gehören zur Ausstattung der römischen Magistrate.

Den Vorstellungen über königliche Macht entsprechend sind auch die Götter konzipiert³⁶: Sie sind bewaffnet, mit Doppelaxt, Lanze, Wurfhammer, Wurfkeulen, Schwertern, Donnerkeilen, Bogen. Und sie können selbstverständlich töten und tun dies auch in besonders hervorgehobenen Fällen. Tötende Götter³⁷ bieten eine weitere Reflexionsebene für kulturelle Wertungen von Tötungshandlungen.

Bereich, W. Fauth, Der königliche Gärtner und Jäger im Paradiesos. Beobachtungen zur Rolle des Herrschers in der vorderasiatischen Hortikultur, in: *Persica. Jaarboek voor het Genootschap Nederland-Iran* 8 (1979) 1–53, mit weiterer Literatur.

³¹ Hierzu auch Rudolph (wie Anm. 15).

³² Dazu Burkert, *Homo Necans* (wie Anm. 4) 153 ff., am Beispiel des rituellen „Ochsenmordes“.

³³ W. Ehlers, RE der class. Altertumswiss. 13 (1939) 510 s. v. Triumphus.

³⁴ Vgl. S. Schoske, ptp t h3swt – Die Unterwerfung des Feindes im alten Ägypten, *Orbis Biblicus et Orientalis* (im Erscheinen, frdl. Hinweis von Sabine Schloz).

³⁵ B. Gladigow, Die sakralen Funktionen der Liktoren. Zum Problem von institutioneller Macht und sakraler Präsentation, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2, hrsg. von H. Temporini (Berlin 1972) 306 ff.

³⁶ Zum Grundsätzlichen B. Gladigow, Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe, in: ders., *Staat und Religion* (Düsseldorf 1981) 7–22.

³⁷ Dieser Gegenstand ist, soweit ich sehe, noch nicht systematisch behandelt worden: Daß Götter Menschen töten, gehört zum allgemeinen Vorstellungsmuster jagender und kämpfender Götter, wie es sich vor allem in den polytheistischen Religionen findet. Die Tötung von Menschen wird freilich üblicherweise nur berichtet, wenn es sich um besondere Menschen oder einen besonderen Tod handelt. Daß Götter andere Götter töten, ist eine ebensoweit verbreitete Komponente der Darstellung von Götterkämpfen; vgl. dazu B. Gladigow, Strukturprobleme polytheistischer Religionen, in: *Saeculum* 34 (1983) 298 ff. Die Tötung von Göttern zieht natürlich grundsätzliche konzeptionelle Probleme nach sich; eine folgenlose Destruktion eines Gottes kollidiert mit verbreiteten Vollkommenheitspostulaten. Lösungen dieses Problems lassen aus Teilen des getöteten Gottes die „Welt“ entstehen (Tiamat, Ymir; zum altorientalischen Bereich Mary K. Wakeman, *God's Battle with the Monster* [Leiden 1973]) oder lassen mit dem Tod der Götter auch die Welt untergehen (J. Stanley Martin, Ragnarok. An Investigation into Old Norse Concepts of the Fate of the Gods [Assen 1972]); verbreitet ist auch die Vorstellung, daß der Gott zwar getötet wird, aber – meist im Rahmen des Vegetationszyklus – wiederaufersteht (J. Leipoldt, *Sterbende und auferstehende Götter* [Leipzig 1923]). Einen Sonderfall stellt die entwickelte Osiris-Konzeption dar, bei der der Gott nach Tod und Zerstückelung zwar restituiert wird, aber das Totenreich nicht mehr verläßt; zu Altern und Sterben ägyptischer Götter E. Hornung, *Der Eine und die Vielen* (Darmstadt 1971) 143 ff. Einen anderen, eher terminologisch bedingten Sonderfall bilden die sogenannten Dema-Gottheiten; hierzu A. E. Jensen, *Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart 1966) 27 ff.

4. Tötungshemmung

Es besteht ein gewisser Konsens – auch über die biologische Anthropologie hinaus –, daß Menschen, wie andere kooperierend jagende Raubtiere, eine intraspezifische Tötungshemmung³⁸ besitzen. Sie wird im allgemeinen durch Beschwichtigungs- und Unterwerfungssignale³⁹ ausgelöst, Signale, die meist aus dem Kontext des Umgangs mit Jungen oder Weibchen entnommen und ritualisiert verwendet werden. Eine Kommunikation nach diesem Code setzt zwischen Angreifer und präsumtivem Opfer körperliche Nähe voraus. Dies gilt auch für das letzte mögliche, hemmende Signal, das Fließen des Blutes⁴⁰ beim Opfer. Das Töten auf Distanz oder die (zu) schnelle Tötung erlauben es nicht mehr, zwischen Täter und Opfer eine erfolgreiche Kommunikation herzustellen: das Opfer wird getötet. Die Fernwaffe⁴¹ und die wirksame Waffe⁴² verhindern diese Kommunikation. Daß Götter auffallend häufig Fernwaffen führen, ist ein besonderes Problem, auf das wir hier nicht eingehen können, das aber durchaus auch in diesen Kontext gehört.

4.1 Interspezifische und intraspezifische Tötungshemmungen beim Menschen

Für eine weitere Anwendung dieses theoretischen Ansatzes ist zu beachten, daß die Grenzen von interspezifischen und intraspezifischen Aggressionen, von Gewaltanwendung innerhalb der eigenen Art und zwischen Arten, durchaus nicht immer mit den Grenzen biologischer Klassifikation übereinstimmen müssen.

In Gesellschaftsformen, in denen bestimmte Tiere in einen sozialen Kontext miteinbezogen werden, wie in manchen eurasischen Jägerkulturen, ist auch die Tötung des Jagdtieres ‚problematisch‘⁴³, von Hemmungen und Reue begleitet. Durch eine Reihe ritueller Maßnahmen – die Schuld wird von den Jägern abgewälzt, eine Freiwilligkeit des Tieres wird behauptet; man versucht, das Tier nach seinem Tod zu versöhnen, deutet seine Wiederherstellung an⁴⁴ – wird eine latente Tötungshemmung überspielt und werden doch noch vorhandene Schuldgefühle in einer ‚Sinnggebung‘ aufgefangen: Man tötet nur, um zu leben und gibt zugleich nach der Tötung dem Tier seine wesentlichen Teile, sein ‚Leben‘, zurück.

4.2 Abbau und Überwindung von Tötungshemmungen

Ist die Ausweitung von Tötungshemmungen auf – biologisch gesehen – andere, nichtmenschliche Arten möglich, so ist allerdings auch, wie schon angesprochen, der umgekehrte Vorgang möglich; historisch gesehen ist es der Regelfall: nicht alle Menschen werden als Menschen

³⁸ Vgl. oben Anm. 15. Zurückhaltend auch zu einer biologischen Tötungshemmung gegenüber Mitgliedern der gleichen Gruppe B. Hassenstein, Das spezifisch Menschliche nach den Resultaten der Verhaltensforschung, in: H.-G. Gadamer und P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie 2. Biologische Anthropologie 2* (Stuttgart 1972) 83 ff.; vgl. auch K. Jettmar, Die anthropologische Aussage der Ethnologie, in: *Neue Anthropologie 4. Kulturanthropologie* (Stuttgart 1973) 63 ff.

³⁹ Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Haß* (wie Anm. 21) 124 ff.

⁴⁰ Zum Blutschock G. Devereux, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (Washington 1961) 42 ff.; Burkert, *Homo Necans* (wie Anm. 4) 29 und 51 ff.

⁴¹ Vgl. dazu den Beitrag von M. Korfmann, *Die Waffe Davids*, o. S. 129.

⁴² Ein schneller Wechsel in der Waffentechnik verschärft gegebenenfalls noch die angedeuteten Probleme, vgl. Eibl-Eibesfeldt (wie Anm. 9) 222 f.

⁴³ Dazu mit reichem Material Meuli (wie Anm. 8).

⁴⁴ Ebd. 185 ff.; B. Gladigow, *Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik*, in: ders., *Religion und Moral* (Düsseldorf 1976) 104 ff.

anerkannt⁴⁵, die Mehrzahl, die außerhalb der eigenen Gruppe Lebenden, sind eigentlich keine Menschen.

Was als Pseudo-Arten-Bildung, Pseudo-Speziation durch kulturelle Systeme besonders weitreichende Folgen hat – ich werde im folgenden noch darauf eingehen –, ‚funktioniert‘ gewissermaßen schon auf unterster systematischer Ebene. Kriegsbemalung, Panzer und Helm, besonders der Gesichtshelm, verändern schon mit geringem Aufwand das Aussehen eines Kriegers⁴⁶ derart, daß er nicht als ‚Mensch‘, zumindest nicht als normaler Mensch, gesehen wird – und zunächst auch so nicht gesehen werden will. Mit vielen Zwischenformen gilt das gleiche natürlich auch für Krieger, die aus Fahrzeugen heraus kämpfen.

Eine ganz andere Möglichkeit, intraspezifische Tötungshemmungen zu überwinden, läuft über Training und Gewöhnung. Ein Training in realistisch gestalteten Kampfsituationen⁴⁷ – der Gladiator übt die Waffenführung an der Stoffpuppe, der Schütze schießt auf eine Zielscheibe mit menschlicher Silhouette –, ein solches Training hat neben der technischen Perfektionierung auch die Funktion, Tötungshemmungen auf dem Wege von Gewöhnung und Trivialisierung zu überwinden.

Die römischen Gladiatorenspiele⁴⁸ – für die Freud-Schule ein wichtiger Beleg für die Existenz eines Aggressionstriebes – waren nach Ansicht zeitgenössischer römischer Autoren geeignet, auch bei den Zuschauern Härte und Todesverachtung hervorzurufen⁴⁹ – so die positiven Wertungen. Letzten Endes den gleichen Vorgang und dasselbe Ergebnis werten die Kritiker als

⁴⁵ Vgl. A. Plack, *Die Gesellschaft und das Böse – Eine Kritik der herrschenden Moral* (München 11/1974) 33 ff. Die Reklamation der Bezeichnung ‚Menschen‘ nur für den eigenen Stamm ist eine der üblichen Ausdrucksformen dieses Verhaltens. Zur Differenzierung anderer Gruppen mit Hilfe der Sprache P. Hanser, *Krieg und Recht. Wesen und Ursachen kollektiver Gewaltanwendung in den Stammesgesellschaften* (Berlin 1985).

⁴⁶ Eine ethologische Analyse der Uniform hat O. Koenig versucht: *Grundzüge eines Ethogramms der Uniform*, in: ders., *Kultur- und Verhaltensforschung. Einführung in die Kulturrethologie* (München 1970) 33–182.

⁴⁷ Schein- und Schaukämpfe gehören wohl nicht in diese Funktionsgruppe, da sie als rituelle Wiederholung eines Antagonismus in der Schöpfung verstanden werden können; vgl. etwa für den indonesischen Bereich K. Volprecht, *Beitrag zur Problematik des Schau- und Scheinkampfes* (Köln 1963). Als Parteiwettkämpfe können sie durchaus eine Konflikt begrenzende und kontrollierende Funktion haben; das Material ist zunächst von W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* (Berlin 2/1905) 1, 548 ff. gesammelt worden; dann von H. Usener, *Heilige Handlung*, in: *Kleine Schriften* 4 (1914) 422 ff. als rituelle Präsentation des Kampfes des Sommers mit dem Winter interpretiert worden; kosmische oder göttliche Präzedenzfälle betont A. E. Jensen, *Wettkampf-Parteien, Zweiklassen-Systeme und geographische Orientierung*, in: W. E. Mühlmann und E. W. Müller (Hrsg.), *Kulturanthropologie* (Köln 1966) 167–185; vgl. ferner A. Lesky, *Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern*, in: ders., *Gesammelte Schriften* (Bern 1966) 310–317. Nützliche Zusammenfassung durch A. di Nola, in: *Enciclopedia delle Religioni* 3 (1971) Sp. 685–694 s. v. *Guerra e competizione rituale*.

⁴⁸ Nützlicher Überblick bei M. Grant, *Die Gladiatoren* (Frankfurt a. M. 1982); auf S. 8 die Wertung des Gladiatorenwesens im Vergleich mit anderen grausamen Epochen und Institutionen: ... „aber die beiden schlimmsten Erscheinungen, die es je gegeben hat, sind – an der Zahl der Opfer gemessen – der Nazismus und das römische Gladiatorenwesen“.

⁴⁹ Vgl. etwa Cicero, *Tusc. disp.* 2, 17: „Wer von ihnen hat sich stehend oder im Niedergehen eine Blöße gegeben, wer hat den Nacken eingezogen, wenn er zu Boden gehen mußte und dann aufgefordert wurde, den Todesstoß entgegenzunehmen? Solche Kraft verleihen Training, Vorbereitung, Gewöhnung (*exercitatio, meditatio, consuetudo*) ... Vielen Leuten kommt das Gladiatorenschauspiel grausig und menschenunwürdig vor, und ich weiß nicht, ob es in seiner jetzigen Form nicht wirklich so ist. Aber als noch Verbrecher mit dem Schwert auf Leben und Tod kämpften, da konnte es, zwar nicht für die Ohren, doch für die Augen keine eindrucksvollere Schule gegen Schmerz und Tod geben (*oculis quidem nulla poterat esse fortior contra dolorem et mortem disciplina*).“ Weitere Belege bei Grant (wie Anm. 48) 96 ff.

Erzeugung von ‚Gefühllosigkeit‘ gegenüber menschlichen Wesen und Grausamkeit; „ich komme grausamer und unmenschlicher, crudelior et inhumanior, von den Gladiatorenspielen zurück“, notiert Seneca⁵⁰. Eine regelrechte Conversion eines zunächst widerstrebend zuschauenden Freundes schildert Augustin⁵¹; der Freund verfällt als Zuschauer in einem Amphitheater in einen Blutausch.

4.3 Töten als Schauspiel

Die Gladiatorenspiele sind das wohl extremste Beispiel einer organisierten, massenhaften Tötung von Menschen, die als Schauspiel⁵² konzipiert ist; ein Schauspiel, das sich beim Publikum über Jahrhunderte außerordentlicher Beliebtheit erfreute⁵³. Dieses Schauspiel lieferte eine Gewöhnung an Gewalt, eine Trivialisierung von Tötungsakten: In den Nachmittagsvorstellungen wird nicht einmal mehr nach Regeln gekämpft, stellt Seneca überrascht fest, sondern nur noch abgeschlachtet, *mera homicidia*, purer Mord sei es, aber das vor allem wollten die Zuschauer sehen. *Satis spectaculi ex homine hominis mors est*⁵⁴, „ein prächtiges Schauspiel ist der Tod eines Menschen durch die Hand eines anderen Menschen“. *Homo publice necans* in einem anderen, noch unerfreulicheren Wortsinn. Die breite Wiedergabe von Tötungshandlungen in den modernen Massenmedien ist – wenn ich diese übergreifende Aktualisierung hier vornehmen darf – nicht gerade geeignet, die bitteren Worte vom Unterhaltungswert von Tötungen zu widerlegen⁵⁵.

5. Krieg und Kultur

Wenn man Krieg als bewaffneten, organisierten Konflikt zwischen Gruppen bezeichnet, zu dessen Begleiterscheinungen oder Zielen es gehört, Gegner zu töten, ohne daß dies als Mord gilt⁵⁶, so können gegebenenfalls Tötungshemmungen und Kriegsführung miteinander in Konkurrenz stehen. Folgt man dem bisher diskutierten systematischen und historischen Rahmen,

⁵⁰ Seneca, ep. mor. 7, 3: „Avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior, immo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui.“ Zum anthropologischen Rahmen der Stelle Anne Bäumer, *Die Bestie Mensch. Senecas Aggressionstheorie, ihre philosophischen Vorstufen und ihre literarischen Auswirkungen* (= Studien zur klassischen Philologie 4) (Frankfurt a. M. 1982) 118 ff.

⁵¹ Augustinus, conf. 6, 8.

⁵² Öffentliche Hinrichtungen (als die die Gladiatorenspiele zum Teil auch fungierten) werden im allgemeinen mit dem Ziel der Generalprävention begründet; trotzdem ist unverkennbar, daß – bis in die Gegenwart hinein – die Attraktivität von Hinrichtungen als „Schauspiel“ in vielen Ländern noch ungebrochen ist. Reflexionen über die Intimität des Todes wohl schon bei Plinius, ep. mor. 7, 4 im Blick auf die Tötung eines Verbrechers in der Arena: „Quia occidit, ille meruit ut hoc pateretur: tu quid meruisti miser, ut hoc spectes?“ (Weil er selber getötet hat, geschieht zu Recht dasselbe mit ihm: Mit welchem Recht aber bist Du, Unseliger, dabei Zuschauer?) – Einige Bemerkungen zur „Grausamkeitsentladung“ in Kriegergesellschaften finden sich bei N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation 1* (Frankfurt a. M. 1976) 267 ff.

⁵³ Dazu Grant (wie Anm. 48) 78 ff. Die Gladiatorenspiele sind im übrigen durch eine ganze Reihe mehr oder weniger wirksamer Edikte *verboten worden*, nicht etwa durch eine Distanzierung des Publikums untergegangen.

⁵⁴ Ep. mor. 95, 33: „Ein prächtiges Schauspiel ist der Tod eines Menschen durch die Hand eines anderen Menschen.“

⁵⁵ Die Überfülle von Tötungshandlungen im amerikanischen Film und Fernsehen ist mehrfach eindringlich dargestellt worden; sie steht in einem auffallenden Kontrast zu der Zensur, die lange Zeit bereits die Darstellung leichter Intimbeziehungen unterdrückt hat.

⁵⁶ So die Definition von M. Mead, *Alternativen zum Krieg*, in: Fried u. a. (wie Anm. 8) 235 f.

so lassen sich gewisse Elemente des organisierten Krieges als kulturelle Überformungen antagonistischer Verhaltensmuster verstehen.

5.1 Verteidigung als Loyalitätsbeziehung

Im weitesten Sinne gehört dazu die Entwicklung von Sozialstrukturen, die durch Kooperation nach innen und Abgrenzung nach außen einen erhöhten Gruppendruck⁵⁷ herstellen. Die Kooperation wird, insbesondere unter Männern⁵⁸, perfektioniert durch den Gebrauch von konventionellen Zeichen und, auf derselben systematischen Ebene, spezialisierten und standardisierten Werkzeugen. Gemeinsame Sprache und ein gemeinsames Ensemble von Vorstellungen, durch Symbole vermittelt⁵⁹, setzen den Prozeß in Gang, den wir früher als Pseudospesiation, Pseudoartenbildung bezeichnet hatten. Solche kollektiven Identitäten werden bevorzugt über religiöse Konzepte vermittelt – Durkheim hat diese Tatsache zu einer grundsätzlichen Bestimmung von Religion überhaupt⁶⁰ benutzt. Die Loyalitätsbeziehung zu einem Gemeinwesen ist etwa als Schutz der Götter der Stadt⁶¹ interpretierbar, so wie diese wiederum die Stadt in ihrer Gesamtheit schützen. Krieg kann entsprechend nur mit Zustimmung der Götter geführt werden; der Königsgott, der Stammesgott oder oberste Staatsgott ist als der den Krieg bestimmende Gott⁶² prädestiniert.

5.2 Krieg als Kultakt

Die Römer, die unter den antiken Kulturen das Militärwesen wohl am weitesten rationalisiert haben, haben auch das geschlossene religiöse System von Kriegsführung⁶³. Jede Phase steht unter der Prämisse göttlicher Zustimmung, das Auspizienwesen verbindet jede wesentliche Handlung mit Juppiter *optimus maximus*.

⁵⁷ Sehr pointiert hierzu R. L. Holloway, Die menschliche Aggression und ihre Einordnung in einen spezies-spezifischen Bezugsrahmen, in: M. Fried u. a. (wie Anm. 8) 51: „Die menschliche Aggressivität ist (wenigstens zum Teil) das Ergebnis einer natürlichen Auslese, die verstärkte und auf das individuelle Selbstbewußtsein ebenso wie auf kooperative soziale Zusammenhänge ausgerichtete Sentimentsstrukturen gefördert hat. Die natürliche Auslese unter den Bedingungen der fortgesetzten und komplexen Kooperation hat den Menschen mit einem höheren Grad des Affektaustauschs ausgestattet als andere Tiere, was wiederum eine Voraussetzung der auf dem Wege über die Selbstorientierung erreichten Orientierung auf andere ist.“ Vgl. auch Morris (wie Anm. 15) 163 ff.

⁵⁸ Thesen zu den Charakteristika ‚männlicher Bindung‘ bei L. Tiger und R. Fox, Das Herrentier (München 1976) 281 f. – Zu kultisch organisierten Männerbünden mit kriegerischem Charakter O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen (Frankfurt a. M. 1934), oder S. Wikander, Der arische Männerbund (Lund 1938).

⁵⁹ Vgl. Mead (wie Anm. 56) 238 f.; grundsätzlich M. Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik (Frankfurt a. M. 1981) 79–98. – Es sei in diesem Zusammenhang aber auch darauf verwiesen, daß Abgrenzung die Existenz der ‚Anderen‘ voraussetzt: Eine neue Solidarität der Erdbewohner wird, wenigstens in phantastischen Entwürfen, nicht selten über die postulierte Existenz anderer Welten gefordert; dazu E. Benz, Kosmische Bruderschaft. Die Pluralität der Welten (Freiburg i. Br. 1978).

⁶⁰ E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse (Paris 1912). Zur Fortführung des Ansatzes M. Mol, Identity and the Sacred (Oxford 1976).

⁶¹ Für die Antike fallen im Kult der Stadtgötter kultische Referenz und politische Loyalität zusammen; zum Typ der Stadtgöttin vgl. T. Dohrn, Die Tyche von Antiochia (Berlin 1960).

⁶² Kriegsgott im funktionalen Sinne und Stammes- oder Staatsgott sind im allgemeinen unterschieden.

⁶³ Überblick bei A. D. Nock, The Roman Army and the Roman Religious Year, in: ders., Essays on Religion and the Ancient World 2 (Oxford 1972) 736–790, und mit etwas weiterem Rahmen A. Wardman, Religion and Statecraft among the Romans (London 1982).

Die systematische Geschlossenheit des gesamten Krieges als Kultakt liefert nicht nur eine umfassende Legitimation und Versicherung des Unternehmens, sondern präzisiert auch die Grenzen zwischen Krieg und Frieden, zeitlich wie räumlich. Eine solche Grenzziehung⁶⁴, die auf eine Sakralisierung des Kriegers hinausläuft, ist die *lustratio exercitus* oder *classis*, die kultische Reinigung von Heer und Flotte zu Beginn des Krieges. Ihr steht als Pendant das *armilustrium*, die Reinigung der Waffen nach dem kalendarischen Kriegsende, gegenüber. Die den Reinigungsriten zugeordneten Veranstaltungen *vor* Beginn von Krieg und Schlacht und *nach* der endgültigen Beendigung des Krieges bestätigen auf einer sehr konkreten Ebene die Differenz der kulturell *gebilligten* Aggression *militiae*, außerhalb der Stadt, und der *untersagten* Aggression *domi*, in der Stadt. Diese lebenswichtige Differenz *domi* und *militiae*⁶⁵ wird in einer Fülle redundanter Signale wiederholt: Die Magistrate dürfen im Stadtbereich nicht im Kriegskleid auftreten, die Liktoren tragen keine Beile in den *fasces*⁶⁶, selbst die Bürgerschaft durfte in der Stadt nicht in militärischer Gliederung, in Centuriatskomitien, zusammenzutreten, schließlich durften Kriegsgötter⁶⁷ und ‚fremde‘ Götter⁶⁸ im Stadtbereich keine Kultlokale besitzen.

5.3 Loyalitätsgrenzen und die Bestimmung des Feindes

Plakativ formuliert, Kulturen wie die römische liefern nicht nur die materiellen Bedingungen einer Differenzierung von Kultur zu Kultur, sondern auch Kriterien und Definitionen der Zugehörigkeit von Menschen zu Städten und Staaten. Mehrfache Staatsangehörigkeiten, die unsichere Loyalitäten nach sich ziehen, werden ausgeschlossen oder vermieden⁶⁹; bis heute übrigens. Die modernen Begründungen beziehen sich meist auf die Kollisionen bei der Ableistung der Wehrpflicht. An dem für unser Thema zentralen Punkt liegt die gravierendste Kollisionsmöglichkeit: Bei einem Krieg der beiden Staaten, denen jemand gleichzeitig angehört, würde dieselbe Tötungshandlung von dem einen Staat mindestens als Totschlag, von dem anderen als Teil des Kriegsdienstes bewertet.

Die Römer, deren Militärwesen schon mehrfach herangezogen wurde, haben die Loyalitätsgrenzen über die üblichen Regelungen hinaus präzise und pragmatisch gezogen: Ein römischer Bürger, der in Kriegsgefangenschaft⁷⁰ fiel, verlor automatisch seinen Status und seine Rechte als Römer. Bei seiner Rückkehr mußte er erst den *status libertatis*⁷¹, seine *potestas* als Familienvater und andere Verfügungsrechte formell zurückgewinnen. Ein Konflikt des Kriegsgefangenen als *servus hostium* mit dem Status und seinen Interessen als römischer Bürger ist damit nicht

⁶⁴ Die räumlichen Grenzen behandelt systematisch P. Catalano, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso Romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 16, 1 (Berlin 1978) 440–553; zu den zeitlichen Grenzen Nock (wie Anm. 63).

⁶⁵ Systematische Aufgliederung des Imperiums *domi* und *militiae* bei Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht I* (Leipzig 1887) 61–75.

⁶⁶ Die Beile in den *fasces* repräsentieren die magistratische Hinrichtungsform; dazu Gladigow (wie Anm. 35) 307 ff.

⁶⁷ K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (München 1967) 114.

⁶⁸ Vitruv gibt 1, 7, 1 folgende Regeln für die Lokalisierung von Kultplätzen: „Das ist aber auch von den etruskischen Haruspices in ihren Ritualschriften so festgelegt, daß Heiligtümer der Venus, des Volcanus und Mars außerhalb der Stadtmauer errichtet werden sollen ... Da aber der Gott Mars außerhalb der Mauern verehrt wird, wird es unter den Bürgern keine Auseinandersetzung mit Waffen geben ...“

⁶⁹ Vgl. etwa M. Kaser, *Das römische Privatrecht I* (München 1955) 26 ff., 190 ff., 241 ff.; ebd. 31: „Mit dem von Rom anerkannten fremden Bürgerrecht gilt das römische als nicht vereinbar.“

⁷⁰ Ebd. 250 ff.

⁷¹ L. Amirante, *Captivitas e postliminium* (= *Publicazioni della Facoltà giuridica dell' Università di Napoli 8*) (1950); H. Kreller, in: *Realencyclopädie der class. Altertumswiss.* 22, 1 (1953) Sp. 863–873.

möglich. Die Trennung zwischen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit wird in aller Schärfe vollzogen.

6. Feindbild und gerechter Krieg

6.1 Die kulturelle Konstruktion des Feindes

Die Kehrseite – oder die Innenseite – einer durch Religion, Recht, Wirtschaft und andere Formen interner Kommunikation konstituierten und aufrechterhaltenen Gemeinschaft liegt in einer manipulierbaren Umkehrung des Zusammenhangs von Bedrohung und Zusammenschluß⁷²: Gegebenenfalls kann der Feind erst das ‚Ergebnis‘ eines bandstiftenden Rituals sein.

Verbesserte kulturelle Kommunikationsmöglichkeiten stellen – über den Bereich von verwandtschaftlichen Kontakten hinaus – die Möglichkeit her, größere Menschenmengen in Kampfbereitschaft zu versetzen. Auf emotionaler Ebene kann man dies als Affektaustausch⁷³ bezeichnen: aggressive Stimmungen werden so synchronisiert, wohl eine Komponente von Kooperationsfähigkeit. Auf der technischen Ebene ist es die Logistik (im modernen Sinne)⁷⁴, die es ermöglicht, große Kriegerzahlen gleichzeitig an einen Ort zu bringen und dort zu halten. Beide Bedingungen von Krieg setzen konventionelle Modelle der Kommunikation voraus: Kriegstanz, Männerbund und Berufsheer sind, auf völlig verschiedenen Systemebenen, derartige Formen von Kommunikation und Organisation.

Mit einer Fülle von Konsequenzen und Rückkopplungsprozessen: Zunehmende Planbarkeit und verfeinerte Organisation des Kriegsablaufs, die Entwicklung spezialisierter Kriegswaffen (ich nenne einmal Streitaxt⁷⁵, Armbrust und Maschinengewehr), schließlich Krieg als Tätigkeit bezahlter Spezialisten erzeugen einen veränderten Druck auf die Effektivität der Kriegsführung: Investition und Ertrag über die Kriegshandlung hinaus werden gegeneinander aufgerechnet. Die italienischen Stadtstaaten sind in der Zeit zwischen dem 11. und 16. Jahrhundert Musterbeispiele für eine solche Merkantilisierung der Kriegsführung⁷⁶.

Die gravierendsten Konsequenzen verbesserter kultureller Kommunikationsmöglichkeiten, wie sie sich spätestens mit Etablierung der Hochkulturen herausgebildet haben, liegen allerdings nicht auf dem Felde der ‚Wirtschaftlichkeit‘ des Krieges, sondern in der Möglichkeit, ‚Feindbilder‘ zu entwerfen. Daß der Feind nur noch in kulturell vermittelten Symbolkombina-

⁷² Eibl-Eibesfeldt (wie Anm. 9) 104: „Es ist etwas Reflektorisches, Unüberlegtes in diesem spontanen Einsatz für uns nahestehende Bezugspersonen, das auf das Ansprechen angeborener Schemata verweist. ‚Familie oder Gruppe in Gefahr‘ ist dementsprechend ein gern genutztes Klischee, wenn es gilt, die Kampfbereitschaft von Mitgliedern einer Gruppe anzufeuern.“ Zur Selektion des Menschen auf Kooperationsfähigkeit hin R. S. Bigelow, *The Dawn Warriors: Man's Evolution Toward Peace* (London 1970), und ders., *The Evolution of Cooperation, Aggression and Self-Control*, in: J. K. Cole und D. D. Jensen (Hrsg.), *Nebraska Symposium on Motivation* (Lincoln 1972) 1–57.

⁷³ Vgl. dazu zunächst Lorenz, *Das sogenannte Böse* (wie Anm. 9) 373 ff.; dann, mit einem systematischen Überblick, Holloway (wie Anm. 57) 50 ff.; ebd. 51: „Die natürliche Auslese unter den Bedingungen der fortgesetzten und komplexen Kooperation hat den Menschen mit einem höheren Grad des Affektaustauschs ausgestattet als andere Tiere, was wiederum eine Voraussetzung der auf dem Wege über die Selbstorientierung erreichten Orientierung auf andere ist.“

⁷⁴ Diese eine der durchlaufenden Perspektiven bei W. H. McNeill, *Krieg und Macht* (München 1984).

⁷⁵ Zum Problem der Streitaxt als erster spezialisierter ‚Kriegs‘waffe H. Behrens, *Historische Bewegkräfte im Neolithikum Mitteleuropas*, in: *Archaeologica Austriaca* 55 (1974) 91–94, und ders., *Der Kampf als historische Bewegkraft in der Steinzeit*, in: *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 59 (1975).

⁷⁶ Guter Überblick bei McNeill (wie Anm. 74) 66–110 („Das Geschäft des Krieges in Europa 1000–1600“).

tionen⁷⁷ anwesend zu sein braucht, um Kampfbereitschaft auszulösen, ist eine der fatalsten Implikationen kultureller Entwicklung. Kampfbereitschaft wird so nicht mehr nur durch den mit erhobener Hand anstürmenden Feind ausgelöst, sondern kann auch gegenüber nichtangreifenden Anderen inszeniert werden und – kurz gesagt – dazu führen, daß auch der ‚Nicht-Feind‘ angegriffen und getötet wird. Wer Feind ist, ist gewissermaßen kulturell frei definierbar⁷⁸.

6.2 Der gerechte Krieg und die eigenen Kriegsgefallenen

Der kulturellen Konstitution des Feindes steht jeweils eine besondere Wertung des Krieges, eine Aufwertung in religiöser, rechtlicher, anthropologischer, ja kosmischer Hinsicht gegenüber: Der Krieg ist gegebenenfalls ein gerechter und rituell einwandfrei begonnener (*bellum iustum et pius*)⁷⁹, es ist ein heiliger Krieg⁸⁰, – man verteidigt und verbreitet den Glauben, oder man wiederholt den Kampf der Götter gegen das Chaos. Die hohe Wertung eines Krieges, seine Reinterpretation als Akt kollektiver Identitätssicherung, führt in vielen Fällen dazu, daß nicht nur eine Bereitschaft zu töten erzeugt wird, sondern auch, sich notfalls töten zu lassen. Nicht nur der Tod des Gegners wird im Krieg anders bewertet, sondern auch der Tod des eigenen Kriegers. Viele Kulturen privilegieren das Schicksal des eigenen Kriegsgefallenen⁸¹: Er hat eine bessere postmortale Existenz als andere Tote, lebt im Gedächtnis der Gruppe weiter, tafelt mit den Göttern, steigt in den Himmel auf oder wird sofort erlöst. Altruismus als Randbedingung arbeitsteilig geführter Kriege⁸² wird so zumindest religiös prämiert.

⁷⁷ Zum ‚Feindbild‘ zunächst Lorenz, Das sogenannte Böse (wie Anm. 9) 374; dann systematischer Holloway (wie Anm. 57) 50ff.; ebd. 51 eine der zentralen Thesen: „Es dürften vor allem solche ‚Sentimentsstrukturen‘ sein, die den Menschen zu der hektischen Exzessivität seiner Ausbrüche angesichts gewisser Symbolkombinationen befähigen, ihn in die Lage versetzen, seine Feindseligkeiten im Denken und Handeln gegenüber solchen Symbolkombinationen und den mit ihnen assoziierten Menschen anzuheizen und über längere Zeiträume zu erhalten ...“

⁷⁸ Zur Definition des Feindes Mead (wie Anm. 56) 238: „Er (sc. der Mensch) wird vielmehr allererst durch die Fähigkeit zum Symbolgebrauch in die Lage versetzt, andere Menschen als Äquivalent von ‚Artgenossen‘ gesellschaftlich zu definieren, die infolgedessen nicht getötet werden dürfen ..., oder aber sie faktisch als ‚Nichtartgenossen‘ zu bestimmen, als Entsprechung also für Beute, Räuber oder Rivalen.“

⁷⁹ Für den römischen Bereich, von dem diese Modellvorstellung ausging, H. Drexler, *Iustum bellum*, in: *Rheinisches Museum* 102 (1959) 97–140; Sigrid Albert, *Bellum iustum: Die Theorie des gerechten Krieges und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit* (= *Frankfurter Althist. Studien* 10) (Kallmünz 1980); H. Hausmanning, ‚Bellum iustum‘ und ‚iusta causa belli‘ im älteren römischen Recht, in: *Osterr. Zeitschr. für öffentliches Recht* 11 (1961) 335–345. Über Augustin findet eine Rezeption der Idee des *bellum iustum* als Element des entstehenden Völkerrechts statt; H. Grotius, *De iure belli ac pacis* (1625) stellt eine der entscheidenden Wiederaufnahmen dar. Überblick bei R. Redslob, *Histoire des grands principes du droit des gens depuis l’antiquité jusqu’à la veille de la grande guerre* (Paris 1923). Differenzierende ‚moralische Erörterung des Krieges‘ zuletzt durch Walzer (wie Anm. 15).

⁸⁰ Für die Bereiche, in denen diese Vorstellung am nachdrücklichsten vertreten wurden, G. v. Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel* (1958); A. Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum* (= *Bonner Historische Forschungen* 28) (Bonn 1966); G. Rotter, *Dschihad: Krieg im Namen des Glaubens*, in: H. v. Stietencron (Hrsg.), *Angst und Gewalt* (Düsseldorf 1979) 252–267.

⁸¹ Für den griechischen Bereich G. Baudy, *Exkommunikation und Reintegration* (Frankfurt a. M. 1980) 198ff.; für Mesoamerika W. Krickeberg in: W. Krickeberg, H. Trimborn, W. Müller und O. Zerries, *Die Religionen des alten Amerika* (Stuttgart 1961) 39; für den germanischen Bereich A. V. Ström, in: A. V. Ström und H. Biezais, *Germanische und Baltische Religion* (Stuttgart 1975) 191ff.; zu den Vorstellungen des Islam Noth (wie Anm. 80) 29ff.

⁸² Zur Entwicklung von Altruismus durch Krieg vgl. Morris (wie Anm. 15) 163, sowie die in Anm. 72 angegebene Literatur.

7. Die ‚Humanisierung‘ des Krieges

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, den Krieg als kulturelles Artefakt, so die Formulierung von Margret Mead⁸³, durch interkulturelle Vereinbarung, insbesondere im Blick auf Tötungshandlungen zu „humanisieren“⁸⁴, wie es in der Forschung manchmal etwas euphorisch heißt.

Wenn man nämlich hier die Konventionen der griechischen Stadtstaaten als ein frühes historisches Exemplum nimmt, liegen die ersten Ansatzpunkte nicht in besonderen moralischen Kategorien, sondern in besseren Verwertungsmöglichkeiten der menschlichen Kriegsbeute. Statt Männer und Kinder eroberter Städte zu töten, werden nun neben den Frauen auch die Kinder „geschont“, das heißt, in die Sklaverei geführt⁸⁵; die Männer werden weiterhin üblicherweise erschlagen. Im Griechenland des 5. Jahrhunderts kommen dann allerdings, unter Berufung auf die gemeinsame Abkunft als Griechen (ὁμόφυλοι), Übereinkommen zustande, die auch eine Versklavung von Griechen untereinander untersagen und nur Zwangsumsiedlungen zulassen. Daß während des Peloponnesischen Krieges Tötungen von Kriegsgefangenen vorkommen⁸⁶, ist Indiz für die Verbitterung, mit der gekämpft wurde. Auf der anderen Seite gibt es mehrfach Prozesse gegen Feldherren, die Gefangene haben töten lassen⁸⁷. Der Beschluß Athens im Jahre 427, die gesamte erwachsene Bevölkerung Mytilenes nach einem Aufstand hinzurichten (ein Volksbeschluß!)⁸⁸, ist ein Sonderfall und konnte gerade noch korrigiert werden. Voraussetzung für die Gewinnung von Kriegsgefangenen ist im übrigen die Konvention, auch in der Schlacht Feinde, die mit vorgestreckten Händen um Schonung bitten⁸⁹, nicht zu töten.

Neben Übereinkünften über die Behandlung der Zivilbevölkerung, der Kriegsgefangenen und Verwundeten – unter Einschluß einer Auslieferung von Toten – gibt es in der Geschichte des Krieges noch mehrfach Versuche, die Einführung neuer Waffen zu verhindern. Der Versuch, im Lelantischen Kriege, also im 7. Jahrhundert, Fernwaffen auszuschließen⁹⁰ und sich auf ‚ritterliche‘ Waffen zu beschränken, blieb Episode. Für einen dezidierten Tötungswillen würde eine allgemeine Verwendung vergifteter Pfeile sprechen. Auf die Herstellung vergifteter Pfeile wird in der Odyssee angespielt⁹¹ – zugleich aber auch auf die Mißbilligung durch die Götter. Verbote, wie im indischen Gesetzbuch Manu⁹², scheint es im griechischen Bereich nicht gegeben zu haben; eine verbreitete Verwendung von Giftpfeilen im Krieg ist freilich ebenfalls nicht belegt.

Das Verbot einer Verwendung von Armbrüsten – ein weiteres Beispiel –, deren Durch-

⁸³ Mead (wie Anm. 56) 239.

⁸⁴ Vgl. etwa F. Kiechle, Zur Humanität in der Kriegführung der griechischen Staaten, in: *Historia* 7 (1958) 129–156 Allgemein J. Herz, Der Kampf für den Frieden in der antiken Welt, in: *Wissenschaftler kämpfen für den Frieden*, hrsg. vom Staatssekretariat für Hochschulwesen (DDR), 53 ff.

⁸⁵ Homer, *Ilias* 9, 593 f.; wozu Kiechle (wie Anm. 84) 140 f.

⁸⁶ Beispiele bei Kiechle (ebd.) 140 ff.

⁸⁷ Ebd. 141 ff.

⁸⁸ Thuk. III 36, 4.

⁸⁹ Thuk. III 58, 3; Kiechle (wie Anm. 84) 140 f.; kurzer Überblick bei F. Lammert, in: *Realencyclopädie der class. Altertumswiss.* Suppl. VI (1935) Sp. 1351–1362.

⁹⁰ Mit Belegen A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica* (Bonn 1961) 9–21. Allgemein A. M. Snodgrass, *Early Greek Armour and Weapons* (Edinburgh 1964); J. Leipoldt, Das Bild vom Krieg in der griechischen Welt, in: *Festschrift E. Fascher* (Berlin 1958) 16–30; ferner J. Kroymayer und G. Veith, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer* (München 1928) 18 ff.; vgl. auch den Beitrag von M. Korfmann, *Die Waffe Davids*, in diesem Bande S. 129 ff. Die altorientalische Tradition, nach der der Bogen die Königswaffe ist, steht in einem anderen Kontext als dieser Kommentar. Zur Fernwaffe als Waffe der Götter s. auch oben S. 155.

⁹¹ *Odyssee* 1, 259 ff.

⁹² 7, 191.

schlagskraft und Massenproduktion gleichzeitig gesteigert worden waren, durch das Zweite Laterankonzil von 1139, ist auf eine besondere Weise christlich bestimmt: Wenige Jahrzehnte nach dem ersten Kreuzzug und wenige Jahre vor dem zweiten bedeutete das Verbot, diese Waffe unter Christenmenschen zu verwenden, zugleich die Empfehlung, sie in den Kreuzzügen gegen Nichtchristen einzusetzen.

Die Einführung des Maschinengewehrs Ende des 19. Jahrhunderts schließlich war von ähnlichen Befürchtungen über die tödliche Wirksamkeit der Waffe begleitet; nur machte man in diesem Falle gar nicht mehr den Versuch, ihren Einsatz zu regeln oder zu verhindern.

In einer realistischen Bewertung könnten alle diese Versuche, den Einsatz besonders effektiver tödlicher Waffen zu verhindern, als gescheitert gelten. Was schon für die vorindustriellen Gesellschaften gilt, gilt in noch höherem Maß im Kontext der seit dem 19. Jahrhundert zunehmenden Industrialisierung des Krieges⁹³ und des weit aufgefächerten Produktangebots der Rüstungsindustrie. Ein theoretisch denkbare Verbot bestimmter Waffen wird nun durch die Verbesserungen und Neuerungen der Waffentechnik jeweils überholt.

8. Konsequenzen für eine Verhinderung von Kriegen

Wenn man die tödlichen Wirkungen von Kriegen verhindern will, müssen entweder die kulturellen Rahmenbedingungen, die Möglichkeiten einer kulturellen Konstitution des Krieges, verändert werden, oder die Bereitschaft, den als ‚Fremden‘ definierten zu töten – am besten beides gleichzeitig. An diesen beiden Punkten setzt der Beitrag von Margaret Mead⁹⁴ ein, mit dem die Veröffentlichung des Symposions der amerikanischen Anthropologen von 1967 schließt. Anlaß für das Symposion war die moralische Krise, in die der Vietnam-Krieg insbesondere die amerikanischen Anthropologen gestürzt hatte. Trotz und wegen des aktuellen politischen Interesses vertreten die aufgenommene Beiträge ein weites Spektrum an Positionen, mit einer sehr differenzierten Wertung des Verhältnisses von genetisch fixierten und kulturell tradierten Verhaltensmustern, sowie möglichen Alternativen.

In einem Abheben auf die zentralen Punkte dieser Diskussion, über die sich ein relativer Konsens herstellen ließ, erwägt Margaret Mead zwei, auch für unsere gesamte Themenstellung zentrale Problemlösungen. Die eine setzt bei der Fähigkeit zu töten an⁹⁵: „Vielleicht würde die Schaffung einer sozialen Umwelt, in der es keine Schlacht-, Haus- und Arbeitstiere mehr gibt, bereits ausreichen, um die Fähigkeit des Menschen, Lebewesen zu töten, auszulöschen. Umgekehrt ist aber auch denkbar, daß in einer solchen Umwelt eine modifizierende soziale Beeinflussung unmöglich wird und die Unterscheidung zwischen zulässiger und unzulässiger Tötung lebender Wesen einschließlich anderer Menschen nicht mehr tradiert werden kann.“

Die andere Lösung und Alternative setzt an dem historisch und systematisch zentralen Punkt ‚der kulturellen Konstitution des Krieges‘ an und folgert⁹⁶: „Krieg ist nur möglich, wo es unzweideutige und sich wechselseitig ausschließende Identitäten und Loyalitäten gibt, die gegenwärtig durch die Grenzen der Nationalstaaten repräsentiert werden. Solange die Definition der Eigengruppe Bestand hat, nach der es Mord ist, wenn man einen Angehörigen dieser Eigengruppe tötet, während es als verdienstvoll gilt (oder gelten kann), unter Einsatz des eigenen Lebens Angehörige einer Fremdgruppe umzubringen, bleibt es immer möglich, Kriege oder Kriegsdrohungen samt ihren Konsequenzen, das heißt der zügellosen Gewalttätigkeit zwischen Nationen oder auch subnationalen Gruppen, ins Werk zu setzen.“

⁹³ In einprägsamer Form zusammengestellt bei McNeill (wie Anm. 74) 199ff.

⁹⁴ Mead (wie Anm. 56) 235–261.

⁹⁵ Ebd. 240f.

⁹⁶ Ebd. 244f.

Aus dieser Analyse zieht Margaret Mead den konkreten Schluß: „demnach dürfte unsere organisatorische Aufgabe darin bestehen, die Intensität aller sich wechselseitig ausschließenden Loyalitäten zu reduzieren (und zwar ohne Ausnahme der nationalen Rassen und Klassen, religiösen und ideologischen Loyalitäten) und eine völlig neue Organisationsform zu finden, die verhindern könnte, daß die von ihr geschaffene Gesamtstruktur durch die Erinnerung an frühere Loyalitäten bzw. durch deren organisatorische Überbleibsel bedroht wird“.