

Unverkäufliche Leseprobe



Neil MacGregor
Leben mit den Göttern

2018. 544 S., mit 250 farbigen Abbildungen
ISBN 978-3-406-72541

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/24087600>

© Verlag C.H.Beck oHG, München

Neil MacGregor

Leben mit den Göttern



Neil MacGregor

Leben mit den Göttern

Aus dem Englischen
von Andreas Wirthensohn
und Annabel Zettel

The British
Museum

C.H.Beck

BBC
RADIO



92–95 FM

**Für Paul Kobrak,
Begleiter durch Erde und Luft, Feuer und Wasser**

Die Einleitung, die Kapitel 1–10 und 21–27 wurden von Andreas Wirthensohn,
die Kapitel 11–20 und 28–30 von Annabel Zettel übersetzt.

Titel der englischen Originalausgabe:
«Living with the Gods. On Beliefs and Peoples»

Original English language edition first published by Penguin Ltd, London
By arrangement with the BBC and the British Museum.

Copyright © The Trustees of the British Museum, BBC and
Neil MacGregor 2018

The BBC is a trademark of
the British Broadcasting Corporation and is used under licence.
BBC logo copyright © BBC 2005

The British Museum logo is a registered trademark of
the Trustees of the British Museum and is used under licence.

Copyright der deutschen Ausgabe
© Verlag C. H. Beck oHG, München 2018
Satz: Janß GmbH, Pfungstadt
Druck und Bindung: CPI, Ebner & Spiegel, Ulm
Umschlaggestaltung: Konstanze Berner, München,
nach dem Originalentwurf von Penguin Random House, UK/Jim Stoddart
Umschlagabbildung: Nase und Lippen des Echnaton, ca. 1353–1336 v. u. Z.,
The Metropolitan Museum of Art, New York, Schenkung von Edward S. Harkness, 1926 (26. 7. 1395)
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 72541 8

www.chbeck.de

Frontispiz:

Sonnenaufgang am Harishchandra Ghat in Varanasi am Ganges:

Badende wenden ihr Gesicht der aufgehenden Sonne zu.

Inhalt

Einleitung **Glauben und Zugehörigkeit** 7

Teil I **Unser Platz im Gefüge** 25

Kapitel 1 Die Anfänge des Glaubens 27

Kapitel 2 Feuer und Staat 39

Kapitel 3 Wasser des Lebens, Wasser des Todes 57

Kapitel 4 Die Wiederkehr des Lichts 75

Kapitel 5 Ernte und Ehrerweis 91

Teil II **Gemeinsam glauben** 105

Kapitel 6 Leben mit den Toten 107

Kapitel 7 Die Geburt und der Körper 125

Kapitel 8 Ein Platz innerhalb der Tradition 139

Kapitel 9 Lasset uns beten 151

Kapitel 10 Die Macht des Gesangs 165

Teil III **Theater des Glaubens** 181

Kapitel 11 Das Haus Gottes 183

Kapitel 12 Geschenke für die Götter 199

Kapitel 13 Heiliges Töten 215

Kapitel 14 Pilgern 229

Kapitel 15 Festzeit 245

Teil IV Die Macht der Bilder 267

Kapitel 16 Die Beschützerinnen 269

Kapitel 17 Das Kunstwerk im Zeitalter seiner spirituellen
Reproduzierbarkeit 283

Kapitel 18 Sinnzuwachs 297

Kapitel 19 Ändere dein Leben 311

Kapitel 20 Ablehnung des Bildes, Verehrung des Wortes 325

Teil V Ein Gott, viele Götter 343

Kapitel 21 Die Segnungen vieler Götter 344

Kapitel 22 Die Macht des einen Gottes 359

Kapitel 23 Ortsgeister 371

Kapitel 24 Wenn Gott mit uns ist 383

Kapitel 25 Tolerieren, nicht tolerieren 401

Teil VI Irdische Mächte, himmlische Mächte 417

Kapitel 26 Das Mandat des Himmels 419

Kapitel 27 Dein Reich komme 431

Kapitel 28 Die Schraube fester anziehen 449

Kapitel 29 «Es gibt keinen Gott!» 469

Kapitel 30 Miteinander leben 487

Anhang 505

Verzeichnis und Nachweis der Abbildungen 507

Weiterführende Literatur 514

Danksagung 521

Personenregister 523

Ortsregister 527

Sachregister 532

«Die erste Bedingung menschlicher Güte ist etwas, das man lieben,
die zweite etwas, das man verehren kann.»

George Eliot

«Religion ist der Versuch, in den Ereignissen einen Sinn zu finden,
nicht eine Theorie zur Erklärung des Universums.»

John Gray

«Religiöse Überzeugungen sind keine universalen Wahrheiten,
sondern Gemeinschaftswahrheiten. Sie beschreiben weniger Fakten,
sondern leiten Leben an. Sie bringen zum Ausdruck,
was es bedeutet, einer bestimmten Gemeinschaft anzugehören
und ihren Werten verpflichtet zu sein.»

Don Cupitt

Einleitung

Glauben und Zugehörigkeit

Leben mit den Göttern beschäftigt sich mit einer der zentralen Tatsachen menschlichen Daseins: dass jede bekannte Gesellschaft über eine Reihe von Überzeugungen und Annahmen verfügt – einen Glauben, eine Ideologie, eine Religion –, die weit über das Leben des Einzelnen hinausreichen und einen wesentlichen Teil einer gemeinsamen Identität darstellen. Solche Glaubensüberzeugungen verfügen über eine ganz besondere Macht, Völker zu definieren – und zu spalten –, und sie sind in vielen Teilen der Welt heute eine treibende Kraft in der Politik. Manchmal sind sie säkularer Natur, am offensichtlichsten im Falle des Nationalismus, aber die gesamte Geschichte hindurch waren sie zumeist im weitesten Sinne religiös. Dieses Buch ist aus-

drücklich keine Geschichte der Religion, es ist aber auch keine Streitschrift für den Glauben und noch weniger eine Verteidigung irgendeines bestimmten Glaubenssystems. Es befragt quer durch die Geschichte und rund um den Globus Gegenstände, Orte und menschliche Tätigkeiten, um zu verstehen, was gemeinsame religiöse Überzeugungen im öffentlichen Leben einer Gemeinschaft oder einer Nation bedeuten können, wie sie das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Staat prägen und wie sie einen entscheidenden Beitrag dazu leisten, wer wir sind. Denn mit der Entscheidung, wie wir mit unseren Göttern leben wollen, entscheiden wir auch, wie wir miteinander leben.

Der Glaube ist wieder da

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs sonnte sich die westliche Welt jahrzehntelang in einem historisch beispiellosen Wohlstand. Die Vereinigten Staaten boten den meisten ihrer Bürger – und den Einwanderern – einen scheinbar endlos steigenden Lebensstandard. 1957 ließ der britische Premierminister Harold Macmillan die Öffentlichkeit wissen, den Briten sei es «noch nie so gut gegangen». Sie waren ebenfalls dieser Meinung, und so gewann er unangefochten die nächste Wahl. Überall in Westeuropa und Nordamerika war Wirtschaftswachstum die Norm: Frieden hatte im Großen und Ganzen zu Wohlstand geführt.

In der übrigen Welt waren die Sowjetunion und die Vereinigten Staaten in einem erbitterten Konflikt gefangen, der mitunter militärisch, aber immer ideologisch war und in dem sie darum wetteiferten, neue Rekruten für das jeweils von ihnen bevorzugte System eines marxistischen Staatskommunismus bzw. eines liberalen demokratischen Kapitalismus zu gewinnen. Da es sich bei beidem im Grunde um ökonomische Projekte handelte, ging es in der Auseinandersetzung zunehmend und wenig überraschend nicht um die ganz unterschiedlichen Vorstellungen von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit, sondern darum, welches System seiner Gesellschaft den größeren materiellen Nutzen verschaffte.

Ein bemerkenswertes Beispiel für diese Zusammenziehung – oder besser: Gleichsetzung – von Idealen und ihren materiellen Resultaten findet sich auf



der amerikanischen Dollarnote oder genauer: auf zwei Dollar-
noten. Obwohl ein Großteil der amerikanischen Bevölkerung
christlich war, waren die Vereinigten Staaten explizit auf der in
der Verfassung verankerten Basis gegründet worden, wonach die
neue Nation keine feste «Staatsreligion» haben sollte. Doch 1956
beschloss der Kongress in der Absicht, sich noch deutlicher von der atheisti-
schen Sowjetunion zu unterscheiden, den seit langem vertrauten Wahlspruch
«In God We Trust» öffentlich deutlich stärker zum Einsatz zu bringen. In einer
Geste, die voller unfreiwilliger Symbolkraft steckte, wurde entschieden, dass

Die Zehn-Dollar-Note,
die das US-Schatzminis-
terium zeigt, vor und
nach 1956

diese Worte nicht nur auf öffentlichen Gebäuden oder auf der Flagge auftauchen sollten, sondern auch auf der nationalen Währung. Seither wird diese Losung auf Dollarnoten gedruckt, und auf der Zehn-Dollar-Note schwebt sie sogar schützend über dem amerikanischen Finanzministerium. Die ironische Wendung vom «allmächtigen Dollar» war seit dem 19. Jahrhundert in Umlauf und warnte vor der Vermengung von Gott und Mammon. Nun jedoch wurde eine der amerikanischen Grundüberzeugungen auf der meistverehrten Manifestation amerikanischen Erfolgs zum Ausdruck gebracht – seinem Geld.

Oberflächlich betrachtet könnte es den Anschein haben, als bestätige der neue Wortlaut auf den Dollarnoten die Vormachtstellung Gottes im politischen System der USA, also eine amerikanische Variante für das 20. Jahrhundert der Buchstaben DG – *Dei Gratia*, «von Gottes Gnaden» –, die das Porträt des Souveräns auf der britischen Währung begleiten, oder der Koranverse auf den Münzen vieler islamischer Staaten. Tatsächlich verhielt es sich genau umgekehrt.

Diese bemerkenswerte Vermengung des Finanziellen und des Spirituellen war alles andere als ein Schritt in Richtung Theokratie in Washington, sondern symptomatisch für eine umfassendere Veränderung im Verhältnis zwischen Moral und Ökonomie. Auf beiden Seiten des Atlantiks war die Rolle der organisierten Religion im öffentlichen und privaten Bereich gleichermaßen rückläufig. Die Gesellschaft wurde zunehmend säkularer – in Europa etwas schneller –, und immer weniger Menschen besuchten traditionelle Gottesdienste. Die «Revolutionäre» von 1968 argumentierten in Kategorien ökonomischer Ungerechtigkeit, in denen von Gott so gut wie keine Rede war, und schon gar nicht setzten sie ihr Vertrauen in ihn. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in der Sowjetunion Ende der 1980er Jahre herrschte fast überall klarer Konsens. Der Kampf der Ideologien war vorüber: Der Kapitalismus hatte gewonnen, der Kommunismus war gescheitert, die Religion war auf dem Rückzug, und wenn es einen Glauben gab – ein Gefüge von Annahmen, die so gut wie jeder teilte –, so war es nunmehr der Glauben an das materielle Wohlergehen. Nicht ohne Grund prägte Bill Clinton im amerikanischen Präsidentschaftswahlkampf 1992 die berühmten Worte: «It's the economy, stupid.» («Es ist die Wirtschaft, Dummkopf.») Kaum jemand wollte dem widersprechen; und wie Macmillan vor ihm wurde Clinton zum Oberhaupt seines Landes gewählt.

25 Jahre später steht die organisierte Religion zur Überraschung oder Befremdung des wohlhabenden Westens überall auf der Welt erneut mitten auf der politischen Bühne. In einem Ausmaß, wie man es in Europa seit dem 17. Jahrhundert selten erlebt hat, bestimmt der Glaube nun große Teile der weltweiten öffentlichen Debatte. Die konkurrierenden Materialismen des Kalten Krieges wurden ersetzt. Der gesamte Nahe und Mittlere Osten ist in mörderischen Konflikten gefangen, die nicht in ökonomischen, sondern in religiösen Kategorien artikuliert und ausgetragen werden. Die Politik in Pakistan und Israel, die beide als explizit säkulare Staaten gegründet wurden, ist zunehmend konfessioneller Natur. In Indonesien und Nigeria, Myanmar und Ägypten werden Bevölkerungsgruppen attackiert und Individuen getötet unter dem Vorwand, ihre Glaubenspraxis mache sie zu Fremden im eigenen Land. Indien, in dessen Verfassung die Äquidistanz des Staates gegenüber allen Religionen festgelegt ist, wird von Aufrufen der Regierung erschüttert, eine explizit hinduistische Identität zu verfechten, was gravierende Folgen für

Die Probleme der Glaubensausübung im öffentlichen Raum. Französische Muslime beten, von der Polizei überwacht, auf einer Straße in Clichy am Stadtrand von Paris, um gegen die Schließung einer ungemieteten Gebetsstätte zu protestieren, März 2017.



Inder hat, die Muslime oder Christen sind (→ Kapitel 25). In vielen Ländern, nicht zuletzt in den Vereinigten Staaten, wird die Einwanderungspolitik – und insbesondere der Vorbehalt gegenüber Zuwanderern – häufig in die Sprache der Religion gekleidet. Selbst im weitgehend agnostischen Europa drängt der bayerische Ministerpräsident darauf, in staatlichen Behörden als Ausdruck einer angeblichen katholisch-bayerischen Identität Kreuze aufzuhängen, und die französische Regierung verbietet das Tragen der Vollverschleierung (Burka) in der Öffentlichkeit (→ Kapitel 28). In der Schweiz wurde eine Volksabstimmung abgehalten, mit der der Bau von Minaretten verboten werden sollte (→ Kapitel 9), während in Dresden regelmäßig Tausende von Menschen auf die Straße gehen, um gegen eine angebliche Islamisierung des Abendlands zu protestieren. Der bevölkerungsreichste Staat auf Erden, China, behauptet, seine nationalen Interessen, ja sogar die Integrität des Staates würden durch den im Exil weilenden geistigen Führer der tibetischen Buddhisten, den Dalai Lama, gefährdet, einen Mann, dessen einzige Macht der Glauben ist, den er verkörpert.

Die Islamische Revolution im Iran 1979, die die säkulare Welt zutiefst schockierte und die damals dem Gang der Geschichte zuwiderzulaufen schien, wirkt heute wie der Vorbote einer Zeitenwende. Nach Jahrzehnten demütigender Einmischung vonseiten der Briten und der Amerikaner entdeckten iranische Politiker in der Religion eine Möglichkeit, die Identität des Landes zu definieren und zu behaupten. Seither haben viele andere den gleichen Weg eingeschlagen. Auf eine Weise, wie man sich das vor sechzig Jahren kaum hätte vorstellen können, wurde die selbstvergewissernde Politik des Wohlstands in vielen Teilen der Welt durch die Rhetorik und – oftmals gewaltsame – Politik der Identität abgelöst, die mit Hilfe des Glaubens artikuliert wird. Eine der Kernthesen von *Leben mit den Göttern* lautet, dass uns das nicht überraschen sollte, denn in Wirklichkeit handelt es sich dabei um eine Rückkehr zum vorherrschenden Muster menschlicher Gesellschaften.

In Geschichten leben

«Wir erzählen uns Geschichten, um zu leben.» Joan Didions berühmter Satz steht am Beginn einer Essaysammlung, die sie über ihre Erfahrungen im säkularen Ame-

rika der 1970er Jahre geschrieben hat. Es handelt sich nicht um eine Reflexion über Religion, aber dieser Satz benennt ziemlich genau das dringliche Bedürfnis, das wir alle haben, nach Geschichten, die unsere Erinnerungen und Hoffnungen ordnen und unserem individuellen und kollektiven Leben Form und Sinn verleihen.

Wir beginnen dort, wo sich die ältesten erhaltenen Belege finden, in den Höhlen Europas am Ende der Eiszeit. In Kapitel 1 werden wir sehen, dass eine Gesellschaft mit einem Glauben an etwas jenseits ihrer selbst, mit einer Erzählung, die über das Unmittelbare und über das Ich hinausgeht, besser dafür gerüstet zu sein scheint, mit den Bedrohungen der eigenen Existenz fertig zu werden, zu überleben und zu gedeihen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts behauptete der französische Soziologe Émile Durkheim, ohne solche übergreifenden Geschichten, ohne eine «Vorstellung, die eine Gesellschaft von sich selbst konstruiert», könne es im Grunde gar keine Gesellschaft geben. Diese Geschichten, die Ideale, die sie zum Ausdruck bringen, und die Zeremonien, in denen sie inszeniert werden, bildeten für Durkheim die wesentlichen Elemente jeglichen Systems gemeinschaftlichen Glaubens. Und in einem gewissen Sinne sind die Geschichten die Gesellschaft. Wenn wir sie, aus welchem Grund auch immer, verlieren oder vergessen, existieren wir als Kollektiv in einem ganz realen Sinne nicht mehr.

Glaubenssysteme enthalten fast immer eine Erzählung davon, wie die physische Welt geschaffen wurde, wie die Menschen in sie kamen und wie sie und alle anderen Lebewesen diese Welt bewohnen sollten. Doch die Geschichten und die damit verbundenen Rituale gehen üblicherweise weit darüber hinaus. Sie erklären den Angehörigen der Gruppe, wie sie sich gegenüber anderen verhalten sollten, und sie beschäftigen sich auch mit der Zukunft – also den Aspekten der Gesellschaft, die Bestand haben werden, während die aufeinanderfolgenden Generationen vergehen und verschwinden. Sie umfassen die Lebenden, die Toten und die noch nicht Geborenen und fügen sie in eine fortdauernde Geschichte der Zugehörigkeit ein.

Die einflussreichsten und nachhaltigsten Geschichten von Gesellschaften sind das Werk von Generationen. Sie werden wiederholt, angepasst und weitergegeben, sie fließen ins Alltagsleben ein, werden ritualisiert und derart verinnerlicht, dass wir uns oft kaum bewusst sind, dass wir noch immer von den Erzählungen ferner Ahnen umgeben sind. Sie verschaffen uns unseren spezifi-

schen Ort in einem Gefüge, das sich zwar wahrnehmen, aber nicht vollständig begreifen lässt – und sie tun das, ohne dass wir wirklich davon wissen. Diesen Prozess können wir jeden Tag erleben, wenn wir – und andere – die vertrauteste Sequenz wiederholen, nämlich die Wochentage.

In der Zeit leben

Sonntag, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag. Die Vorstellung, den Zyklus des Mondes in vier Sieben-Tage-Wochen zu unterteilen, dürfte ihren Ursprung im antiken Babylon haben. In ihrer vertrauten modernen Form leitet sie sich vermutlich von einem jüdischen Vorbild ab, in dem die Schöpfungsgeschichte, wie sie in der Genesis erzählt wird, nachklingt, wo Gott, nachdem er in sechs Tagen die Welt erschaffen hatte, am siebten Tag ruhte – und der Menschheit und den Tieren befahl, es genauso zu halten. In der Folge verbindet uns jede Woche mit dem Beginn der Zeit als solcher, wenn ihre Tage den Gang unserer Arbeit und unserer Freizeit bestimmen, den wiederkehrenden Rhythmus unseres Daseins. Aber sie leisten noch mehr, und was genau das ist, hängt von unserer Sprache und unseren Überzeugungen ab. Die Namen, die wir den Wochentagen im Englischen (und im Deutschen) geben, sind eine ererbte Meditation über die Zyklen der Zeit, wenn wir das Muster der Sonne, des Mondes und der Planeten, die über uns ihre Bahnen ziehen, beobachten; und die Geschichte, die sie erzählen, ist allein denen, die Englisch (bzw. Deutsch) sprechen, vorbehalten, denn niemand anderes Woche gleicht der unseren.

Sonntag/Sunday, Montag/Monday – es beginnt mit der Sonne und dem Mond, die wir im Grunde jeden Tag sehen und deren getrennte Bewegungen die Monate und die Jahre markieren. Danach kommen in den meisten Ländern Westeuropas die Tage der problemlos sichtbaren Planeten. Am deutlichsten zeigt sich das in den romanischen Sprachen: Mars – *martedì/mardi*; Merkur – *mercoledì/mercredi*; Jupiter – *giovedì/jeudi*; Venus – *venerdì/vendredi*. Die Abfolge mag moderne Astronomen überraschen, aber es ist die Abfolge, an die sich die Römer hielten und die sie uns hinterließen. In England wurden irgendwann im 7. Jahrhundert die Planeten, die mit den exotischen Göttern Roms verbunden

waren, umbenannt und durch die entsprechenden nördlichen Götter ersetzt, und deren Namen – Tyr (altengl. Tiw, althdt. Tiu), Wotan, Thor und Frigg – machten im Englischen und Deutschen daraus Tuesday/Dienstag, Wednesday/Wodensdag (althdt.; der Mittwoch kam im 10. Jahrhundert auf und ist einem Rückgriff auf die christlich-jüdische Zählung zu verdanken), Thursday/Donnerstag und Friday/Freitag. Am Saturday jedoch gesellt sich diesen einheimischen nordischen Göttern Saturn bei, der einzige römische Emigrant, der hartnäckig



seinen lateinischen Namen behielt und unsere Woche, wie auch unsere Sprache, zu einem spezifisch germanisch-lateinischen Hybrid macht.

Indem jede Woche die verschiedenen Zyklen von Sonne, Mond und den fünf Planeten umfasst, impliziert sie nicht nur eine lange Zeitspanne von vielen Jahren, sondern auch die Gesellschaft vieler Götter und die ungeheure Weite des Raums als solchem. In den Namen unserer Tage ist das gesamte Sonnensystem enthalten, das Raum-Zeit-Kontinuum, wie man es in der antiken Welt des Mittelmeers kannte und nach Nordeuropa weitergab. Der Verlauf der Woche ist im Englischen und im Deutschen eine kurzgefasste kosmologische Geschichte, in der wir jeden Tag mit den Göttern unserer Vorfahren und unserer Eroberer leben, wodurch wir eine alte, aber stabile Zeitstruktur bewohnen.

Diese ungeheuer große Spannweite der Woche wird auf angenehme Weise sichtbar – und auf überraschende Weise tragbar – in einem wunderbaren Schmuckarmreif aus Italien, auf dem die Sonne und der Mond die Planeten in

**Mond-Tag bis Sonn-Tag.
Die römischen Götter
der englischen Wochentage auf einem italienischen Gemmen-Armband aus der Mitte des 19. Jahrhunderts.**

ihrer Abfolge flankieren, alle in Reliefform und in der charakteristischen römischen Art gehalten. Doch obwohl der Armreif in Italien gefertigt wurde, ergibt er nur im Englischen einen Sinn – denn das englische Wochenende unterscheidet sich grundlegend von dem in Südeuropa. Im Italienischen (sowie im Französischen und den anderen romanischen Sprachen, aber zumindest im Falle des Samstags auch im Deutschen) folgt nach dem Freitag kein Tag des Saturn. Stattdessen wechselt die Woche in eine andere Glaubenswelt, und der fünfte der heidnischen Götter weicht dem Sabbat des einzigen Gottes der Juden – *sabato*, *samedi*, Samstag. Und nach dem jüdischen Sabbat folgt nicht der Tag der Sonne, sondern *domenica* bzw. *dimanche*: der Tag des *dominus*, des Herrn. Im lateinischen Europa handelt das Wochenende nicht vom Bewegungsmuster am Himmel, sondern davon, wie wir auf Erden beten sollten. So geben die Tage der Woche der Zeit ein Gepräge, indem sie die Alltagsroutine unseres individuellen Lebens in ein Modell kosmischer Harmonie und gesellschaftlicher Ordnung einfügen.

Die Siebentagewoche ist heute ein globales Phänomen, aber die unterschiedlichen Namen der einzelnen Tage erzählen überall eine Reihe lokaler Geschichten, die von den jeweiligen Sitten und der jeweiligen Sprache abhängen. Ein Großteil Europas, das durch die römisch-katholische Kirche geprägt wurde, behielt die heidnischen Planetengötter der Römer bei, obwohl sie schon seit langem ersetzt waren, und die romanischen Sprachen fügten ihnen die heiligen Tage der Juden und Christen hinzu. Doch in Osteuropa und dem Nahen Osten lehnte die griechisch-orthodoxe Kirche diese entwurzelten heidnischen Götter – und ihre Planeten – vollständig ab. Stattdessen entschied man sich, die radikal andere Tradition der Juden beizubehalten, ein Modell, das später auch von den Muslimen übernommen wurde. Für sie alle hat die Woche einen klaren Mittelpunkt – den einen und einzigen Gott sowie den Tag, der in erster Linie seiner Verehrung vorbehalten ist – Freitag, Samstag oder Sonntag, je nachdem ob man Muslim, Jude oder Christ ist. Die Tage dazwischen haben keine heidnischen oder kosmischen Anklänge, sondern folgen einer schlichten Aufzählung – der Tag danach oder der zweite Tag, der dritte Tag usw. So erzählt der Verlauf der Woche im Hebräischen, Russischen oder Arabischen – um nicht noch weiter auszugreifen – eine Geschichte, die sich von der unseren deutlich unterscheidet: ein Narrativ der aktiven Glaubenspraxis und des rigorosen Monotheismus, des einen, einzigen Got-

tes, um den allein herum die Struktur unseres Lebens angeordnet ist – ein Gott, der ganz bewusst die Zeit nicht mit den Göttern der Heiden teilt (→ Kapitel 22).

Mit der Benennung der Wochentage bezeichnet man im Großteil der Welt bewusst oder unbewusst die Glaubensgeschichte der jeweils eigenen Gemeinschaft. Aus diesem Grund kamen die antireligiösen französischen Revolutionäre, die unbedingt einen Kalender entwickeln wollten, den, wie das metrische System, die ganze Welt nutzen konnte, zu dem Schluss, dies lasse sich einzig und allein dadurch erreichen, dass man die Woche als solche abschaffte (→ Kapitel 29) und zu einem Dezimalsystem von Tagen überging. Das war logisch und sollte ihrer Ansicht nach universell sein. Doch auch hier kehrten nach einer Handvoll Jahre die alten Götter zurück.

Die Benennung der Wochentage mag eine komplizierte Sache sein, aber noch stärker und erbitterter unterscheiden sich Kulturen, wenn es darum geht, die Jahre zu zählen. Wo fangen wir mit der Zählung an? Wann nahm die Zeit – oder genauer: wann nahm unsere Geschichte – ihren Anfang? Für die Juden bedeutete das die Erschaffung der Welt durch Jahwe, für die Römer war es die Gründung ihrer Stadt – und in jedem dieser Fälle demonstrierte das auf vollkommene Weise die Vorstellung vom eigenen Platz in der Weltgeschichte. Für andere hingegen war es der Moment, als die Welt ein zweites Mal begann und alle Dinge neu geschaffen wurden. Für Christen ist das die Geburt Jesu; für Muslime ist das die Zeit, als der Prophet von Mekka nach Medina zog und die Gemeinschaft der Gläubigen Gestalt annahm. Das chinesische Kaiserreich zählte die Jahre mit jeder neuen Regentschaft wieder neu. Für die französischen Revolutionäre machten die Errichtung der Republik und der neuen Staatsinstitutionen das Jahr 1792 zum Jahr 1. Im Mexiko der Azteken kannte die Abfolge weder Anfang noch Ende, sondern vollzog sich in komplizierten, sich endlos wiederholenden Zyklen von 52 Jahren. Kurz: Es gibt keine universelle Geschichte. In der Zählung der Jahre wird, wie bei der Benennung der Tage, die Vorstellung deutlich, welche die jeweilige Gesellschaft von sich selbst und ihrem eigenen, besonderen Ort in der Zeit hat.

Die Machtexpansion Europas und Amerikas in den vergangenen beiden Jahrhunderten hat dazu geführt (oder dazu gezwungen), dass ein Großteil der Welt die historische Zeit so unterteilt, wie sie das tun, nämlich in die Jahre «vor Chris-

tus» und die Jahre «nach Christus» bzw. Anno Domini, «im Jahre des Herrn». Trotz ihrer ganz unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen haben sich viele darauf verständigt, die gleiche Zählung zu verwenden, weigern sich aber verständlicherweise, die Abkürzungen BC und AD (bzw. v. Chr. und n. Chr.) zu verwenden, die ein ausschließlich christliches Narrativ bekräftigen (oder zumindest anerkennen). Sie bevorzugen stattdessen den neutralen Begriff einer Common Era bzw. Zeitrechnung, der seit dem späten 19. Jahrhundert immer beliebter wird und die christliche Chronologie beibehält, indem er Ereignisse vom angeblichen Zeitpunkt der Geburt Jesu aus datiert, sie aber als «vor unserer Zeitrechnung» (v. u. Z.) oder «unserer Zeitrechnung» (u. Z.) etikettiert (im Englischen als BCE und CE).

Die Idee der Common Era, der üblichen/gängigen Zeitrechnung, ist ein genialer und weitgehend erfolgreicher Versuch, einen Erzählrahmen zu finden, der unabhängig von Sprache, Kultur oder Religion die gesamte Menschheit umfassen kann. Doch solche Beispiele sind selten. Vielleicht ist es in diesem Falle nur möglich, weil zwei (oder, im Falle Irans, drei) Kalender problemlos nebeneinander existieren können, von denen jeder für unterschiedliche Zwecke genutzt wird (→ Kapitel 29), woraus eine ökumenische, ja sogar bilinguale Sicht der Zeit erwächst. Die meisten Konflikte zwischen unseren lokalen und den globalen Narrativen ließen und lassen sich freilich nicht so einfach lösen.

Die Grenzen der Sprache

Das vertraute Beispiel der Wochentage und des Kalenders berührt viele der Themen, die wir später im Buch in erhabeneren Kontexten erörtern werden. Sie zeigen in wunderbarer Klarheit, wie erstaunlich langlebig einmal etablierte Glaubensmuster sind und in welchem Maße Glaubensrituale in vielen – vielleicht sogar den meisten – Gesellschaften die Rhythmen des Lebens strukturieren.

In *Leben mit den Göttern* werden wir uns nicht mit dem Leben in klösterlicher Abgeschiedenheit oder privater Spiritualität befassen, mit dem, was Individuen glauben, oder mit der abstrakten theologischen Wahrheit religiöser Vorstellungen, die allein die Gläubigen kennen können. Stattdessen richten wir unseren



Blick darauf, was ganze Gesellschaften glauben und tun. Sich der Religion als Praxis und weniger als Lehre zu nähern mag so manchem seltsam erscheinen, der mit der Vorstellung groß wurde, Glaube beruhe auf von Gott inspirierten Texten, die angeblich absolute Wahrheiten enthalten und aus denen sich religiöse Autorität letztlich herleitet. Wenn es ein Bild gibt, das die Sichtweise organisierter Religion im Abendland auf den Punkt bringt, dann wäre das mit Sicherheit Moses auf dem Berg Sinai, der unmittelbar von Gott die Zehn Gebote empfängt – ein allmächtiger, alles beherrschender Gott reicht einen Text herab, der unveränderlich in Stein gemeißelt ist und auf eindeutige, unumstößliche Weise vorschreibt, wie wir diesen Gott verehren und was wir selbst tun (bzw. zumeist nicht tun) sollten.

Die Gebote des Lebens und des Glaubens werden Moses von Gott ausgehändigt. Französische Buchmalerei, frühes 15. Jahrhundert.

Bei dieser Vorstellung handelt es sich natürlich um ein verkürztes Zerrbild, wie jeder Jude, Christ oder Muslim sogleich anmerken würde. Moses auf dem Berg Sinai ist für alle drei Glaubenstraditionen lediglich Teil einer viel größeren Geschichte, die Jahrtausende des Kontakts mit Gott, viele andere göttlich inspirierte Texte, viele andersgeartete gesellschaftliche Praktiken und sich fortwährend weiterentwickelnde Interpretationen der hebräischen Schriften, der Evangelien und des Korans umfasst (→ Kapitel 20). Gleichwohl bilden wörtliche, fundamentalistische Lesarten dieser Texte noch immer einen wichtigen Anlass für gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen Gruppen von Muslimen, Christen und Juden.

Tatsächlich sind die abrahamitischen Religionen ungewöhnlich, und zwar nicht nur in ihrem Glauben an einen einzigen Gott. Ein Großteil der Welt verfügte im Verlauf der Geschichte zumeist nicht über Texte, die eine so einzigartige Stellung für sich beanspruchten – wenn es überhaupt Texte gab. Noch weniger kennen irgendeine Vorstellung einer zentralen Autorität, die wie der Vatikan ein Lehrgebäude definieren könnte, an das die Anhänger glauben müssen. Natürlich verfügen Hinduisten und Buddhisten über viele Texte, aber keinem davon kommt eine selbstverständliche Vorrangstellung zu, und insofern unterscheiden sich der Sinn, den man ihnen zuschreibt, und die mit ihnen verbundenen Praktiken von Ort zu Ort enorm. Die Griechen und die Römer, die in so vielen anderen Dingen durchaus rigoros waren, verfügten über gar nichts, was wir als Glaubensbekenntnis betrachten würden: Ihre Vorstellung von Religion bezeichnete im Grunde etwas, das die Bürger taten. Eine Betrachtung von Glaubenssystemen, die sich allein auf Lehren und Texte konzentrieren würde, wäre eine auf traurige Weise sehr beschränkte Übung.

Jedenfalls ist oft schwer zu sagen, welchen spezifischen Glaubensüberzeugungen Menschen, wenn man sie dazu drängen würde, zustimmen würden. Wir können jedoch ihre Handlungen beobachten, die großen und kleinen Zeremonien, in denen ihr Glaube zum Ausdruck kommt und die, regelmäßig wiederholt, ein Leben und eine Gemeinschaft prägen. Deshalb konzentriert sich dieses Buch auf solche wichtigen Zeremonien, auf die Dinge, die Menschen dabei verwenden, und auf die Orte, an denen sie abgehalten werden. Ich habe Schauplätze ausgewählt, an denen sich eine große Zahl von Menschen zum Opfern,

zu Wallfahrten oder zu rituellen Feierlichkeiten versammelt, und den geographischen Bogen dabei so weit wie möglich gespannt. Die Gegenstände stammen fast alle aus der Sammlung des British Museum, aber das bedeutet nicht wirklich eine Einschränkung, denn sie umfasst die ganze Welt und reicht von den frühesten menschlichen Gesellschaften bis zum heutigen Tag, und sie versetzt uns in die Lage, uns zu einer weltweiten Reise durch die materiellen und gesellschaftlichen Ausdrucksformen des Glaubens aufzumachen.

Der große Vorzug dieses Ansatzes besteht darin, dass Gegenstände und Orte uns in die Lage versetzen, die großen Weltreligionen und deutlich kleinere Glaubenssysteme, die in eine bestimmte Landschaft eingebettet sind, gleichberechtigt zu behandeln (→ Kapitel 23). Gleiches gilt für Praktiken, die von einem König oder dem Klerus streng kontrolliert werden, und solche wie das Weihnachtsfest oder den Kult um Unsere Liebe Frau von Guadalupe (→ Kapitel 15 und 16), bei denen die Laien eine ungeschriebene zentrale Rolle spielen; ebenso für Religionen, die schon vor langer Zeit verschwunden sind, und für solche, die noch immer prächtig gedeihen. Wir können dadurch auch Glaubens- und Verhaltensformen in den Blick nehmen, die üblicherweise nicht als religiös gelten, wie etwa staatlich verordneten Atheismus oder den Kult des nationalen Führers.

Es gibt aber auch noch einen anderen Vorteil. In einer Welt, in der es mehrere tausend verschiedene Sprachen gibt, verschafft uns das Schweigen der Objekte Zugang zu einem Terrain, das sich anders nur schwer betreten lässt. Unser Armreif mit den Wochentagen, der englischsprachig ist und sich nicht ins Italienische (geschweige denn ins Arabische) übersetzen lässt, ohne dass ein Großteil seiner Bedeutung verloren geht, zeigt auf eindrucksvolle Weise, welche grundlegenden Verbindungen zwischen Sprache und Glauben bestehen. Das hat nicht nur damit zu tun, dass sie gemeinsam am wirkungsvollsten die Identität irgendeiner Gemeinschaft erzeugen können. Die Worte, in denen wir über Glauben oder Religion sprechen können, sind ihrerseits unvermeidlich geprägt durch – und in den meisten Fällen begrenzt auf – unsere eigenen Verhaltensweisen und Denkformen. Aus offensichtlichen historischen Gründen tun sich europäische Sprachen leicht mit der Vorstellung des einen Gottes der abrahamitischen Tradition oder der klassischen Götter Griechenlands und Roms. Aber jenseits davon, etwa in Mesopota-

mien, Indien oder Japan, tun sich Europäer schwer mit unvertrauten, irritierend fließenden Vorstellungen vom Göttlichen. Wenn wir Worte zu finden versuchen, die das Verständnis von Landschaft, welches das Leben der Menschen in Vanuatu oder der australischen Ureinwohner bestimmt, angemessen zum Ausdruck bringen, wird rasch deutlich, dass wir schlicht nicht über das Vokabular für Vorstellungen verfügen, die für das Leben dieser Gemeinschaften zentral sind, mit denen wir es jedoch nie zu tun hatten. Ausdrücke wie «beseelte Wesen» und «beseelte Landschaft» klingen für Europäer spröde und abstrakt und sind weit entfernt von der Unmittelbarkeit der Alltagserfahrung. «Geister», wie wir sie bestenfalls nennen können, klingt reichlich gespreizt und läuft Gefahr, Vorstellungen von sich bewegenden Tischen und anderen spiritistischen Praktiken heraufzubeschwören. Wenn wir uns in unserer eigenen Sprache in die Gedankenwelten von anderen hineinwagen, können wir nur eines tun, nämlich unsere Unzulänglichkeit anerkennen: Wir sprechen über Dinge, für die uns die Wörter fehlen.

Dieser Zugang über Objekte, Orte und Handlungen ist naturgemäß und zwangsläufig fragmentarisch. Aus ihm ergibt sich in keinsten Weise eine narrative Geschichte des Glaubens. Aber er bietet, so hoffe ich, einen oftmals erfrischend direkten Zugang zu einigen der vielen verschiedenen Möglichkeiten, die Gesellschaften gefunden haben, um sich ihren Ort in der Welt vorzustellen und ihn zu bewohnen.

Wer ist «Wir»?

Eine andere zentrale These von *Leben mit den Göttern* lautet, dass sich Religion vielfach mit den gleichen entscheidenden Fragen beschäftigt wie die Politik. Wie organisiert sich eine Gesellschaft, um zu überleben? Welche Opfer kann eine Gesellschaft angemessenerweise vom Einzelnen im Dienste eines höheren Guts erwarten? Vor allem aber: Wer gehört zu der Gemeinschaft, die wir «Wir» nennen? Die Narrative des Glaubens können einzigartig wirkmächtige Symbole der Solidarität schaffen. Im Feuer der Parsen (→ Kapitel 2) oder in den Statuen der Göttin Durga (→ Kapitel 17) ist jeder Teil der Gesellschaft – reich und arm, schwach und stark, lebendig und tot – repräsentiert und geehrt. Nur wenige po-

litische Entitäten haben emotional dermaßen überzeugende Metaphern für eine Gesellschaft gefunden, in die jeder eingebunden ist.

Glaubensüberzeugungen wurden natürlich über die Jahrtausende auch von Herrschern und Priestern dazu missbraucht, Teile der Gesellschaft auszuschließen – Glauben stand damit im Dienste politischer Unterdrückung. Das fürchterlichste Beispiel ist die Ermordung der Juden durch die Nationalsozialisten. Wir werfen hier einen Blick auf die weniger bekannte Verfolgung von Christen in Japan und der Hugenotten in Frankreich im 17. Jahrhundert. In beiden Fällen wollte ein mächtiger Zentralstaat diejenigen, die nicht als «Wir» galten, über den Glauben definieren und eliminieren (→ Kapitel 28). Doch die gleichen Glaubensstrukturen können auch Zuflucht und Stärke der Unterdrückten sein. Die Geschichte der Juden (→ Kapitel 27) nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und den Feldzügen Hadrians oder das Überleben der versklavten Afroamerikaner als Gemeinschaft (→ Kapitel 10) lässt sich nur mit Blick auf eine Reihe von Glaubensüberzeugungen erklären, die am Leben halten, wenn andere Unterstützungen weggefallen sind. Unter solchen Umständen bietet Religion ein «Sinngebäude», in dem die Menschen Schutz und Hoffnung finden können. Und wenn die, die an der Macht sind, nicht für dieses Sinngefüge sorgen, dann werden die, die keine Macht haben, oftmals Mittel und Wege finden, es für sich selbst zu schaffen, wie die mexikanischen Arbeiter, die in den Vereinigten Staaten für bessere Bedingungen kämpfen (→ Kapitel 16). In jedem dieser Fälle, in der Politik wie in der Religion, definieren Menschen ihre Identität.

Die Denker der europäischen Aufklärung, zu denen auch die Väter der amerikanischen Verfassung gehören, hofften, wenn sie die organisierte Religion von der Regierung der Gesellschaft trennen könnten, würden sie das Gespenst der Glaubenskriege für immer verbannen. In diesem Bestreben waren sie im Großen und Ganzen erfolgreich. Doch vielleicht bekämpften sie eher das Symptom als die Ursache: das menschliche Bedürfnis nach Zugehörigkeit und nach einer Geschichte, die diese Zugehörigkeit trägt und in der jedem eine Rolle zukommt. Die gemeinsamen Glaubensnarrative, die einen und inspirieren, teilen und ausschließen, wurden rasch ersetzt durch die nicht weniger stärkenden und nicht weniger zerstörerischen Mythen des Nationalismus. Es hat den Anschein, als habe Durkheim recht gehabt, und das, was wir verehren, ist oft nur eine ima-

ginäre Idealform von Gesellschaft. Haben wir eine entsprechende Vorstellung davon, was unsere Gesellschaft *heute* sein sollte? In den letzten Jahren, da Nationalstaaten durch die wirtschaftliche Globalisierung geschwächt wurden oder, in Teilen des Nahen Ostens und in Afrika, völlig zusammengebrochen sind, ist Religion zu einem immer wichtigeren Identitätsmerkmal geworden. Glaubensnarrative und das Zugehörigkeitsgefühl, das sie verschaffen können, sind heute attraktiver, einflussreicher und gefährlicher als noch vor einer Generation.

Die Philosophen der Aufklärung glaubten, sie hätten herausgefunden, wie sich verschiedene Glaubensgemeinschaften friedlich in eine politische Struktur einfügen lassen: durch eine Mischung aus Toleranz und Säkularismus. Die Römer hatten ein bemerkenswertes Maß an interreligiöser Harmonie erreicht durch das elegante Verfahren, die Götter der Völker, die sie eroberten, ins römische Pantheon einzuladen (→ Kapitel 21). Die meisten nahmen diese Einladung dankbar an und heraus kam ein neues, erweitertes Gefühl imperialer Identität. Doch eine so entspannte und durchlässige Haltung gegenüber dem Glauben beruhte auf öffentlichen Ritualen der Verehrung, nicht auf einer festen Glaubensdoktrin, und den textbasierten Monotheismen mit ihrem einen eifersüchtigen Gott steht dieser Weg nicht wirklich offen.

Die weltweite Übernahme der Common-Era- Zeitrechnung ist ein relativ triviales Beispiel für eine Übereinkunft – die allgemein anerkannt, aber nicht wirklich diskutiert wird –, mit deren Hilfe man eine universelle Gemeinsamkeit schafft, ohne individuelle Identitäten zu leugnen. Ist die Menschheit heute in der Lage, ein pluralistisches globales Narrativ zu finden, ein Gefüge von Annahmen und Bestrebungen, das jeden in unserer hypervernetzten und immer fragileren Welt miteinbezieht und von jedem übernommen werden kann? Das ist eine Frage von Leben und Tod für die enorm steigende Zahl von Migranten in vielen Teilen der Welt (Kapitel 30). Wer ist «Wir»? – das ist die große politische Frage unserer Zeit, und dabei geht es im Kern um das, was wir glauben.
[...]

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de