

In naam van God

KAREN ARMSTRONG BIJ DE BEZIGE BIJ

Door de nauwe poort
Jeruzalem
De strijd om God
Islam
De wenteltrap
De grote transformatie
De profeet
Compassie
Een geschiedenis van God
De kwestie God

Karen Armstrong
In naam van God
Religie en geweld

Vertaald door Albert Witteveen



2015
DE BEZIGE BIJ
AMSTERDAM

Copyright © 2014 Karen Armstrong
Copyright Nederlandse vertaling © 2015 Albert Witteveen
Oorspronkelijke titel *Fields of Blood. Religion and the History of Violence*
Oorspronkelijke uitgever The Bodley Head, Londen
Omslagontwerp © James Jones
Omslagbelettering Studio Jan de Boer
Foto auteur Timothy Allen/Hollandse Hoogte
Vormgeving binnenwerk CeevanWee, Amsterdam
Druk Bariet, Steenwijk
ISBN 978 90 234 8877 4
NUR 680/700

www.debezigebij.nl

VOOR JANE GARRETT

Inhoud

Inleiding 11

DEEL EEN: IN DE BEGINTIJD

- 1 Boeren en herders 33
- 2 Het edele pad van India 66
- 3 Krijgers en edelmannen in China 105
- 4 Het dilemma van de joden 138

DEEL TWEE: DE VREDE BEWAREN

- 5 Was Jezus niet van deze wereld? 173
- 6 De tragedie van de Byzantijnen 204
- 7 Het dilemma van de moslims 233
- 8 Kruistocht en jihad 264

DEEL DRIE: MODERNITEIT

- 9 De komst van 'religie' 305
- 10 De triomf van het wereldse 342
- 11 De religie vecht terug 393
- 12 Heilige terreur 439
- 13 Wereldwijde jihad 475

Nawoord 511

Dankbetuiging 523

Noten 525

Bibliografie 591

Register 625

Abel werd herder, Kaïn werd landbouwer. [...]

Kaïn zei tegen zijn broer Abel: ‘Laten we het veld in gaan.’

Toen ze daar waren, viel hij zijn broer aan en sloeg hem dood.

Toen vroeg de HEER: ‘Waar is Abel, je broer?’ ‘Dat weet ik niet,’ antwoordde Kaïn. ‘Moet ik soms waken over mijn broer?’

‘Wat heb je gedaan?’ zei de HEER. ‘Hoor toch hoe het bloed van je broer uit de aarde naar mij schreeuwt.’

– Genesis 4:2, 8-10

Inleiding

In het oude Israël leidde de hogepriester elk jaar op Grote Verzoendag twee geitenbokken naar de tempel in Jeruzalem. De ene bok offerde hij als boetedoening voor de zonden van de gemeenschap. Hij legde dan zijn handen op de kop van de andere bok om zo alle wandaden van het volk op de bok over te brengen, en joeg het met zonden beladen dier de stad uit om zo de schuld letterlijk elders te leggen. Mozes verklaarde het aldus: ‘De bok neemt alle zonden van het volk met zich mee naar een verlaten gebied.’¹ In zijn klassieke studie over religie en geweld betoogde René Girard dat het ritueel van de zondebok als bliksemafleider fungeerde voor de rivaliteit tussen verschillende groepen in de gemeenschap.² Op vergelijkbare wijze heeft de moderne samenleving volgens mij van het geloof een zondebok gemaakt.

In het Westen neemt men nu als vanzelfsprekend aan dat religie van zichzelf gewelddadig is. Als iemand die over religie spreekt, krijg ik geregeld te horen hoe wreed en agressief religie altijd is geweest. Deze opvatting wordt merkwaardig genoeg meestal op dezelfde manier tot uiting gebracht: ‘Religie was de oorzaak van alle grote oorlogen.’ Deze zin heb ik als een soort mantra horen opzeggen door Amerikaanse commentatoren en psychiaters, Londense taxichauffeurs en academici van Oxford. Het is een vreemde opmerking. De twee wereldoorlogen werden duidelijk niet uitgevochten om religieuze redenen. Wanneer een militair historicus de redenen bespreekt waarom mensen oorlog voeren, houdt hij rekening met het feit dat er talloze maatschappelijke, materiële en ideologische

factoren een rol spelen, waarvan de strijd om schaarse grondstoffen vaak een van de belangrijkste is. Deskundigen op het gebied van politiek geweld of terrorisme benadrukken ook dat mensen wreedheden begaan om uiteenlopende redenen.³ Toch is het agressieve beeld van het religieuze geloof zo onuitwisbaar aanwezig in ons seculier bewustzijn dat we de gewelddadige zonden van de twintigste eeuw stelselmatig op de rug van 'religie' laden en deze vervolgens de politieke woestenij in drijven.

Zelfs mensen die toegeven dat religie niet verantwoordelijk is geweest voor al het geweld en alle oorlogen van de mensheid, nemen nog steeds de oorlogszuchtige kern ervan als een vaststaand gegeven aan. Ze beweren dat vooral het 'monotheïsme' intolerant is en dat elk compromis onmogelijk is als iemand gelooft dat 'God' aan zijn kant staat. Ze verwijzen naar de kruistochten, de inquisitie en de godsdienstoorlogen van de zestiende en zeventiende eeuw. Ze wijzen ook op de recente uitbraak van terrorisme in de naam van religie om te bewijzen dat met name de islam agressief is. Als ik de boeddhistische geweldloosheid te berde breng, antwoorden ze dat het boeddhisme een seculiere filosofie is en geen religie. Hier komen we tot de kern van het probleem. Het boeddhisme is zeker geen 'religie' zoals die in het Westen sinds de zeventiende en achttiende eeuw wordt opgevat. Maar onze moderne westerse opvatting van 'religie' is nogal eigenzinnig en excentriek. Geen enkele andere culturele traditie heeft zoiets, en zelfs premoderne Europese christenen zouden het een beperkte en vreemde zienswijze vinden. Deze opvatting vormt dan ook een complicatie als je een uitspraak wilt doen over de neiging van religie tot geweld.

Om het nog wat ingewikkelder te maken: het is nu in de academische wereld al zo'n vijftig jaar duidelijk dat er geen universele definitie van religie te geven is.⁴ In het Westen zien we 'religie' als een coherent systeem van vereiste geloofsopvattingen, instellingen en rituelen rond een bovennatuurlijke god, waarbij de beoefening in principe privé is en hermetisch is afgesloten van alle 'wereldse' activiteiten. Maar woorden in andere talen die we als 'religie' vertalen, verwijzen vrijwel altijd naar iets wat groter en vager is en een ruimere betekenis heeft. In het Arabisch houdt *din* een hele manier van le-

ven in. In het Sanskriet is *dharma* eveneens ‘een “totaal” concept, onvertaalbaar, dat wet, gerechtigheid, moraliteit en sociaal leven omvat’.⁵ De *Oxford Classical Dictionary* stelt duidelijk: ‘Geen enkel woord in het Grieks of het Latijn correspondeert met het Engelse woord *religion* of *religious*.’⁶ Het idee van religie als een persoonlijke en systematische onderneming was volkomen afwezig in het klassieke Griekenland, Japan, Egypte, Mesopotamië, Iran, China en India.⁷ De Hebreeuwse Bijbel kent evenmin een abstract concept van religie. De Talmoedische rabbijnen hadden onmogelijk in één woord of één frase kunnen uitdrukken wat ze onder geloof verstonden, omdat de Talmoed juist bedoeld was om het menselijk leven in z’n geheel binnen het domein van het heilige te brengen.⁸

De oorsprong van het Latijnse woord *religio* is duister. Het was geen ‘groot objectief iets’, maar had onnauwkeurige bijbetekenissen van verplichting en taboe. Als je zei dat een ritueel voorschrift, een familiegebruik of de trouw aan een eed voor jou *religio* inhield, betekende het dat je verantwoordelijk voor de uitvoering was.⁹ Onder de vroegchristelijke theologen kreeg het woord een belangrijke nieuwe betekenis: een houding van eerbied voor God en het universum als geheel. Voor Augustinus (ca. 354-430) was *religio* geen stelsel van rituelen en doctrines en geen geïnstitutionaliseerde historische traditie, maar een persoonlijk contact met de transcendente aanwezigheid die we God noemen, en een band die ons verenigt met het goddelijke en met elkaar.¹⁰ In het Europa van de middeleeuwen ging *religio* verwijzen naar het kloosterleven en gaf de term het onderscheid aan tussen de monnik en de ‘seculiere’ priester, die leefde en werkte in de wereld (*saeculum*).¹¹

Het protestantse christendom is de enige geloofstraditie die aansluit bij de moderne westerse opvatting van religie als iets wat gecodificeerd en privé is. Het is net als ‘religie’ in deze zin van het woord een product van de vroegmoderne tijd. In deze periode brachten de Europeanen en de Amerikanen een scheiding aan tussen religie en politiek, omdat ze niet helemaal terecht veronderstelden dat de theologische ruzies als gevolg van van de Reformatie geheel en al verantwoordelijk waren voor de Dertigjarige Oorlog. De overtuiging dat religie strikt gescheiden van het politieke leven moest blij-

ven, is wel de 'handvestmythe van de soevereine natiestaat' genoemd.¹² De filosofen en staatslieden die dit dogma introduceerden, meenden dat ze terugkeerden naar een bevredigender situatie die voorheen ook al had bestaan, voordat ambitieuze katholieke geestelijken deze twee afzonderlijke domeinen hadden vermengd. Maar eigenlijk was hun seculiere ideologie net zo'n radicale vernieuwing als de moderne markteconomie die het Westen in dezelfde periode ontwikkelde. In de ogen van anderen, die dit specifieke moderniseringsproces niet hadden meegemaakt, waren deze twee vernieuwingen onnatuurlijk en zelfs onbegrijpelijk. De gewoonte om religie en politiek gescheiden te houden is nu in het Westen zo ingeburgerd dat het voor ons moeilijk is in te schatten hoe nauw de twee in het verleden verweven waren. Het ging er nooit simpelweg om dat de staat de religie 'gebruikte'; de twee waren niet te scheiden. Als je de twee uit elkaar wilt halen, is dat zoiets als proberen de gin aan de cocktail te onttrekken.

In de premoderne wereld maakte religie deel uit van alle aspecten van het leven. Talloze activiteiten die nu als werelds worden beschouwd, werden als heilig ervaren: houtkap, de jacht, een voetbalwedstrijd, het dobbelspel, astronomie, landbouw, de opbouw van een staat, een touwtrekwedstrijd, stadsplanologie, handel, de nuttiging van sterkedrank, en in het bijzonder de oorlogvoering. De volken in de oudheid hadden onmogelijk kunnen vaststellen waar 'religie' eindigde en 'politiek' begon. Dat was niet omdat ze te dom waren om het onderscheid te begrijpen, maar omdat ze de grootste mogelijke waarde wilden hechten aan alles wat ze deden. Wij zijn wezens die behoefte hebben aan zingeving, en vervallen anders dan andere dieren gemakkelijk tot wanhoop als we geen zin in ons leven kunnen ontdekken. We kunnen het vooruitzicht van onze onvermijdelijke dood moeilijk verdragen. We maken ons zorgen over natuurrampen en menselijke wreedheden, en we zijn ons scherp bewust van onze lichamelijke en psychische kwetsbaarheid. We vinden het verbazingwekkend dat we hier überhaupt zijn en willen weten waarom. We hebben ook een groot vermogen om ons te verwonderen. De oude filosofen raakten in vervoering over de orde van het universum; ze waren nieuwsgierig naar de mysterieuze

kracht die de hemellichamen in hun baan hield en de zeeën binnen hun grenzen, en die ervoor zorgde dat de aarde regelmatig weer tot leven kwam na de schaarste van de winter, en ze verlangden ernaar deel te hebben aan deze rijkere en duurzamere vorm van bestaan.

Ze gaven uiting aan dit verlangen in wat bekendstaat als perennialisisme, een filosofie die zo wordt genoemd omdat deze vrijwel altijd in een bepaalde vorm in de premoderne culturen voorkomt.¹³ Ieder persoon, ieder voorwerp en iedere ervaring werd gezien als een replica, een schaduw, van een realiteit die sterker en duurzamer was dan alles in hun alledaagse ervaring, maar waarvan ze alleen een glimp konden opvangen in momenten van helderziendheid of in dromen. Door in rituelen na te bootsen wat ze opvatten als de gebaren en de daden van hun hemelse alter ego's – of het nu goden, voorouders of culthelden waren – voelden de premoderne mensen zich opgenomen in een grotere dimensie van bestaan. Wij mensen zijn sterk ingesteld op het kunstmatige en neigen van nature naar archetypen en modellen.¹⁴ We streven voortdurend naar een verbetering van de natuur en een benadering van het ideaal dat het alledaagse overstijgt. Zelfs onze hedendaagse verering van beroemdheden kan worden opgevat als eerbied voor een model van de 'supermens' en een verlangen dit te evenaren. Als we ons verbonden voelen met zo'n buitengewone realiteit, bevredigt dat een essentieel verlangen. Het raakt ons vanbinnen, tilt ons een moment uit boven onszelf, waardoor we dieper dan gewoonlijk vervuld lijken te zijn van ons mens-zijn en in contact treden met de onderliggende levensstromen. Als we deze ervaring niet meer in een kerk of een tempel vinden, zoeken we die in kunst, een concert, seks, drugs – of oorlog. Wat deze laatste gemeen heeft met die andere momenten van vervoering ligt misschien niet zo voor de hand, maar oorlog is een van de oudste prikkels voor een extatische ervaring. Voor een beter begrip is het handig om kort in te gaan op de ontwikkeling van onze neurologische anatomie.

Ieder van ons heeft niet één, maar drie breinen, die wat ongemakkelijk naast elkaar functioneren. In de diepste krochten van onze grijze materie hebben we het 'oude brein' dat we van de reptielen hebben geërfd die zich vijfhonderd miljoen jaar geleden aan het

oerslijk ontworstelden. Deze schepsels waren gericht op individuele overleving, zonder altruïstische impulsen; ze werden alleen gedreven door mechanismen die hen aanzetten tot zich voeden, vechten, vluchten (indien nodig) en zich voortplanten. De dieren die het best waren toegerust om meedogenloos om voedsel te wedijveren, om elke dreiging af te weren, hun territorium te overheersen en een veilig toevluchtsoord te zoeken, gaven natuurlijk hun genen door. Hierdoor konden de zelfzuchtige impulsen alleen maar worden geïntensiveerd.¹⁵ Maar enige tijd nadat er zoogdieren ten tonele verschenen, zo'n 120 miljoen jaar geleden, ontwikkelden zij wat neurowetenschappers het limbisch systeem noemen.¹⁶ Dit limbisch systeem vormde zich over de van de reptielen geërfde hersenkern heen en motiveerde allerlei nieuwe vormen van gedrag, zoals het beschermen en het voeden van het kroost en het vormen van bondgenootschappen met andere individuen die van waarde waren in de strijd om te overleven. Voor het eerst bezaten deze gevoelige wezens het vermogen om andere schepsels dan zichzelf lief te hebben en te koesteren.¹⁷

Ook al werden deze limbische emoties nooit zo sterk als de 'ik-eerst'-impulsen die nog steeds van onze reptielenkern uitgaan, toch hebben wij mensen een substantieel vermogen ontwikkeld voor empathie met andere wezens en een speciale genegenheid voor onze medemens. De Chinese filosoof Mencius (371-288 v.Chr.) stelde al dat niemand een dergelijk gevoel geheel en al ontbeerde. Als je ziet dat een kind gevaarlijk over de rand van een put hangt en erin dreigt te vallen, voel je die situatie in je eigen lichaam aan en schiet je impulsief, zonder na te denken, toe om het te redden. Er zou iets ernstig mis zijn met iemand die doodgemoedereerd doorloopt. Mencius zegt hierover dat deze sentimenten voor de meesten essentieel zijn, ook al zijn ze wel in enige mate ondergeschikt aan de individuele wil. Je kunt deze natuurlijke 'spruit' van welwillendheid onderdrukken, net zoals je je lichaam kreupel of misvormd kunt maken, maar als je deze cultiveert, kan ze een eigen dynamische kracht krijgen.¹⁸

We kunnen Mencius' gedachtegang niet volledig begrijpen als we het derde deel van onze hersenen niet in beschouwing nemen. On-

geveer twintigduizend jaar geleden, gedurende het paleolithicum, ontwikkelde de mens een 'nieuw brein', de neocortex. Hierop berusten ons denkvermogen en zelfbewustzijn, waardoor we in staat zijn enige afstand te nemen van de instinctieve, primitieve emoties. Zo werd de mens ruwweg zoals we tegenwoordig zijn, ondergeschikt aan tegenstrijdige impulsen van de drie afzonderlijke hersendelen. De mensen van het paleolithicum waren bedreven moordenaars. Vóór de uitvinding van de landbouw waren ze afhankelijk van het doden van dieren. Dankzij hun grote hersenen konden ze een technologie ontwikkelen die hen in staat stelde dieren te doden die groter en sterker waren dan zichzelf. Maar hun empathie heeft ze misschien een ongemakkelijk gevoel bezorgd. Dat kunnen we afleiden uit wat er gebeurt bij jagersgemeenschappen die in de moderne tijd leven. Antropologen constateren dat deze stammen hevig veront- rust zijn omdat ze de dieren moeten doden die ze als vrienden en beschermers beschouwen, en dat ze hun angst proberen te temperen met een rituele reiniging. Zo zijn de Bosjesmannen in de Kalahariwoestijn, waar weinig hout beschikbaar is, afhankelijk van lichte wapens die niet diep in het lijf kunnen doordringen. Daarom dopen ze hun pijlen in een gif dat het dier doodt – maar dat gebeurt heel langzaam. Uit een onuitsprekelijk gevoel van solidariteit blijft de jager bij zijn stervende slachtoffer, terwijl hij het uitschreeuwt wanneer het dier het uitschreeuwt, en op symbolische wijze deel heeft aan zijn doodsstuipen. Bij andere stammen hult men zich in dieren- huiden of smeert men het bloed en de uitwerpselen van het dode dier op de wanden van een grot om het schepsel zo terug te laten keren naar de onderwereld waar het vandaan was gekomen.¹⁹

De jagers in het paleolithicum kunnen een vergelijkbare beleving hebben gehad.²⁰ De grotschilderingen in het noorden van Spanje en het zuidwesten van Frankrijk behoren tot de vroegste bewaard gebleven getuigenissen van onze soort. Deze versierde grotten hadden vrijwel zeker een ceremoniële functie, dus vanaf het allereerste begin waren kunst en ritueel al onlosmakelijk verbonden. Onze neocortex maakt ons intens bewust van de tragedie en de raadselachtigheid van ons bestaan en in de kunst vinden we, net als in bepaalde vormen van religieuze expressie, een manier om ons te ontspannen

en de mildere, limbische emoties te laten domineren. De fresco's en inscripties in het labyrint van Lascaux in de Dordogne, waarvan de vroegste zo'n 17.000 jaar oud zijn, boezemen bezoekers nog steeds ontzag in. In hun spirituele uitbeelding van de dieren hebben de kunstenaars de essentiële ambivalentie van de jagers vastgelegd. Bij hun streven om voedsel te vergaren werd hun woestheid getemperd door een respectvolle sympathie voor de dieren die ze moesten doden, en waarvan ze het bloed en het vet door hun verf mengden. Met ritueel en kunst konden de jagers uiting geven aan hun empathie en hun eerbied (*religio*) voor hun medeschepselen – net zoals Mencius dat bijna 17.000 jaar later zou beschrijven – en konden ze leven met hun noodzaak om de dieren te doden.

In Lascaux zien we geen afbeeldingen van het rendier, dat juist zo'n belangrijke plaats in het voedselpatroon van deze jagers innam.²¹ Maar niet ver ervandaan, in Montastruc, is een klein beeldje gevonden dat omstreeks 11.000 v.Chr. werd gesneden uit de tand van een mammoet, globaal in dezelfde tijd als sommige latere rotschilderingen van Lascaux. Het in het British Museum ondergebrachte beeldje geeft twee zwemmende rendieren te zien.²² De kunstenaar moet zijn prooi nauwlettend hebben geobserveerd, terwijl ze op zoek naar nieuwe graslanden meren en rivieren overzwommen en zich daarbij extra kwetsbaar voor de jagers maakten. Hij voelde ook genegenheid voor zijn slachtoffers, zoals blijkt uit de aangrijpende uitdrukking op hun koppen die hij zonder enige sentimentaliteit weergeeft. Neil MacGregor, directeur van het British Museum, heeft hierover opgemerkt dat de anatomische nauwkeurigheid van het beeldje aangeeft dat het 'duidelijk niet alleen gemaakt was met de kennis van een jager, maar ook met het inzicht van een slager, iemand die niet alleen naar zijn dieren had gekeken, maar ze ook in stukken had gesneden.'²³ Rowan Williams, de vroegere aartsbisschop van Canterbury, heeft ook met inzicht geschreven over de 'grote en genereuze verbeeldingskracht' van deze kunstenaars uit het paleolithicum:

In de kunst van deze periode zie je mensen die proberen volledig in de stroom van het leven op te gaan, zodat ze deel wor-

den van het hele proces van het dierenleven dat zich rond hen afspeelt [...] en dat is in feite een diep religieuze impuls.²⁴

Vanaf het begin was een van de grote doelen van zowel religie als kunst dus de cultivering van een gevoel van gemeenschap – met de natuur, met de dierenwereld en met onze medemens.

We zijn nooit ons verleden als jager-verzamelaars, de langste periode in de menselijke geschiedenis, helemaal vergeten. Alles wat we als kenmerkend voor de mens beschouwen – onze hersenen, lichamen, gezichten, taal, emoties en gedachten – dragen het stempel van deze erfenis.²⁵ Sommige rituelen en mythen die door onze prehistorische voorouders zijn bedacht, blijken voort te bestaan in de religieuze stelsels van latere culturen die het schrift kenden. Zo is het dierenoffer, de centrale rite van bijna elke cultuur in de oudheid, een afspiegeling van de prehistorische jachtceremoniën en de eer die het dier werd bewezen dat zijn leven voor de gemeenschap had gegeven.²⁶ De vroegste vorm van religie was geworteld in een erkenning van het tragische feit dat het leven afhankelijk was van de dood van andere wezens. Rituelen werden gebruikt om mensen te helpen dit onoplosbare dilemma onder ogen te zien. Maar ondanks hun waarachtige respect, eerbied en zelfs genegenheid voor hun prooi bleven de oude jagers toegewijde doders. De strijd van duizenden jaren tegen grote agressieve dieren betekende dat deze jagersgroepen hechte teams werden, die de kiem legden voor onze moderne legers, klaar om alles te riskeren voor het algemeen belang en ter bescherming van hun makkers in momenten van gevaar.²⁷ En er was nog een tegenstrijdige emotie waarmee ze zich moesten verzoenen: waarschijnlijk waren ze dol op de opwinding en de intensiteit van de jacht.

Hier komt het limbisch systeem weer om de hoek kijken. Het vooruitzicht van het doden wekt weliswaar onze empathie op, maar bij de activiteit van jagen, roven en vechten wordt onze zetel van emoties overspoeld door serotonine, de neurotransmitter die verantwoordelijk is voor het gevoel van extase dat we ook associëren met bepaalde vormen van religieuze beleving. Zodoende werden deze gewelddadige ondernemingen opgevat als natuurlijke religieu-

ze activiteiten, hoe bizar dat met onze opvatting van religie ook mag lijken. Mensen, vooral mannen, ervoeren een sterke band met hun medestrijders, een roes van altruïsme om hun leven in de waagschaal te stellen voor anderen, en een roes van intenser leven. Deze reactie op geweld leeft nog steeds voort in onze aard. Chris Hedges, oorlogscorrespondent voor *The New York Times*, heeft oorlog toepasselijk omschreven als ‘een kracht die zin aan ons leven geeft’.

Oorlog maakt de wereld begrijpelijk, een zwart-wittableau van zij en wij. In een oorlog wordt het denken tijdelijk buiten werking gesteld, vooral het kritisch denken over jezelf. Iedereen maakt zich ondergeschikt aan de ultieme inspanning. Wij zijn één. De meesten van ons zijn bereid oorlog te accepteren zolang we deze een plaats kunnen geven in een geloofssysteem dat het komende lijden voorstelt als iets wat noodzakelijk is voor een hoger doel, want mensen hebben niet alleen behoefte aan geluk, maar ook aan zingeving. En tragisch genoeg is oorlog soms de krachtigste manier in een menselijke samenleving om zingeving te bereiken.²⁸

Mogelijk voelen strijders op het moment dat ze de agressieve impulsen uit de diepste regionen van hun hersenen de vrije teugel laten, zich één met de meest elementaire en meedogenloze dynamiek van het bestaan, die van leven en dood. Anders gezegd: oorlog is een middel van overgave aan de reptielachtige meedogenloosheid, een van de sterkste menselijke drijfveren, zonder te worden lastiggevalen door een neiging tot zelfkritiek van de neocortex.

De strijder ervaart in het gevecht dan ook de extatische zelfbevestiging die anderen in rituelen vinden, soms tot op het ziekelijke af. Psychiaters die oorlogsveteranen behandelen voor een posttraumatische stressstoornis hebben opgemerkt dat soldaten bij de eliminatie van andere mensen een zelfbevestiging kunnen ervaren die bijna erotisch is.²⁹ Maar wanneer deze ex-soldaten met PTSS achteraf proberen hun emoties van medelijden en meedogenloosheid te ontwarren, zijn ze soms niet in staat als verstandig mens te functioneren. Een Vietnamveteraan beschreef een foto van zichzelf waarop

hij twee afgehakte hoofden aan de haren omhooghield. Hij zei dat de oorlog een ‘hel’ was, een plaats waar ‘gek volkomen natuurlijk was’ en alles ‘onbeheersbaar’ was, maar hij sloot aldus af:

Het ergste wat ik over mezelf kan zeggen, is dat ik in de tijd dat ik daar was, echt leefde. Ik hield ervan zoals je van de roes van adrenaline kunt houden, zoals je van je vrienden kunt houden, je vaste kameraden. Zo onecht en tegelijk het echtste wat me ooit is overkomen. [...] En misschien is het voor mij nu het ergst dat ik in vreedstijd leef zonder een mogelijkheid die roes weer te beleven. Ik haat waar die roes mee te maken had, maar ik hield van die roes.³⁰

‘Pas als we midden in een conflict zitten, worden de leegheid en de saaiheid van een groot deel van ons leven duidelijk,’ verklaart Chris Hedges. ‘Alledaagse dingen domineren onze gesprekken en in toenemende mate onze media. En oorlog is een verleidelijk elixer. Oorlog geeft ons vastberadenheid, een doel. Oorlog stelt ons in staat nobel te zijn.’³¹ Een van de vele met elkaar verweven motieven waarom mannen naar het slagveld gaan, is de ontsnapping aan het saaie en het zinloze van het gewone huiselijke bestaan. Dezelfde drang naar intensiteit zette anderen ertoe aan om monnik of asceet te worden.

De strijder kan zich in de veldslag verbonden voelen met het universum, maar na afloop is hij niet altijd in staat deze innerlijke tegenstrijdigheden te verantwoorden. Het is een vrij algemeen aanvaard gegeven dat er een sterk taboe bestaat op het doden van onze eigen soort – een evolutionaire strategie die de soort hielp te overleven.³² Toch vechten we. Maar om ons zover te krijgen, omhullen we die onderneming in een mythologie – vaak een ‘religieuze’ mythologie – die afstand schept tussen ons en de vijand. We overdrijven de verschillen van ras, religie of ideologie. We ontwikkelen verhalen om ons ervan te overtuigen dat de vijand eigenlijk geen mens is maar een monster, het tegengestelde van orde en goedheid. Tegenwoordig kunnen we onszelf voorhouden dat we voor God en vaderland strijden, of dat een bepaalde oorlog ‘gerechtvaardigd’ of ‘gewettigd’ is. Maar deze aanmoediging is niet altijd overtuigend. Tijdens

de Tweede Wereldoorlog nam brigadegeneraal S.L.A. Marshall van het Amerikaanse leger met een team van historici interviews af bij soldaten uit meer dan vierhonderd compagnieën van de infanterie die in Europa of het gebied van de Grote Oceaan de strijd van nabij hadden meegemaakt. Hun bevindingen waren onthutsend: slechts vijftien tot twintig procent van de infanteristen was in staat rechtstreeks op de vijand te schieten; de anderen probeerden dit te vermijden en hadden ingewikkelde methoden bedacht om dit te verbergen, waarbij hun wapen niet afging of ze het moesten herladen.³³

Het is moeilijk om je eigen aard te overwinnen. Om efficiënte soldaten te worden, moeten rekruten een slopende initiatie doorlopen, die wel iets wegheeft van wat monniken en yogi's moeten ondergaan, om hun emoties te onderdrukken. De cultureel historicus Joanna Bourke zegt daarover:

Personen moesten worden afgebroken om daarna te worden opgebouwd tot efficiënte vechters. De basisprincipes omvatten ontpersoonlijking, uniformen, gebrek aan privacy, opgelegde sociale relaties, strakke schema's, slaapgebrek en desoriëntatie, gevolgd door rituelen van reorganisatie volgens militaire codes, willekeurige regels en strenge straffen. De methoden van ontmenselijking waren vergelijkbaar met die van regimes waar men mannen leerde om gevangenen te martelen.³⁴

We kunnen dus zeggen dat de soldaat net zo onmenselijk moet worden als de 'vijand' die hij in zijn geest heeft gecreëerd. Het blijkt dan ook dat in sommige culturen, zelfs – of misschien juist – in culturen die oorlog verheerlijken, het aanzien van de krijger enigszins besmet en vervuild is en hij wordt gevreesd: hij is zowel een heldhaftige figuur als een noodzakelijk kwaad dat te vrezen is en apart wordt gezet.

Zodoende is onze relatie tot oorlogvoering complex, misschien omdat het gaat om een vrij recente ontwikkeling in de menselijke geschiedenis. De jager-verzamelaars konden zich het georganiseerde geweld dat we oorlog noemen niet veroorloven, omdat voor een oorlog grote legers nodig zijn, met vaste leiders en economische

middelen die ver buiten hun bereik lagen.³⁵ Archeologen hebben overigens wel massagraven uit die periode aangetroffen die een of andere slachting doen vermoeden.³⁶ Toch is er weinig bewijs dat mensen uit vroege tijden elkaar geregeld bevochten.³⁷ Omstreeks 9000 v.Chr. deed zich echter een doorslaggevende verandering in het leven van de mens voor, toen pionierende boeren in het oostelijke Middellandse Zeegebied wilde granen leerden telen en bewaren. Zij produceerden oogsten die toereikend waren voor grotere bevolkingsgroepen dan ooit tevoren, en uiteindelijk produceerden ze meer voedsel dan ze nodig hadden.³⁸ Bijgevolg nam de menselijke bevolking zo drastisch toe dat in sommige regio's een terugkeer naar het leven van jager-verzamelaars onmogelijk was geworden. Tussen ongeveer 8500 v.Chr. en de eerste eeuw n.Chr. – een opmerkelijk korte periode in het licht van de vier miljoen jaar van onze geschiedenis – zette de grote meerderheid van de mensheid overal ter wereld, ook in gebiedsdelen die geen contact met andere hadden, de stap naar een agrarisch leven. En met de landbouw kwam de beschaving, en met de beschaving kwam de oorlog.

In onze geïndustrialiseerde samenlevingen kijken we vaak met enige nostalgie terug naar het agrarische tijdperk, denkend dat de mensen toen gezonder leefden, dicht bij het land en in harmonie met de natuur. Maar aanvankelijk was de landbouw een traumatische ervaring. Deze vroege nederzettingen hadden te kampen met grote schommelingen in de productiviteit, waardoor de hele bevolking kon wegwijnen. Hun mythologie geeft een beeld van de eerste boeren die wanhopig de strijd aangaan met onvruchtbaarheid, droogte en hongersnood.³⁹ Voor het eerst was zware eentonige arbeid noodzakelijk geworden in een mensenleven. Resten van botten wijzen erop dat de plantenetende mensen een kop kleiner waren dan de vleesetende jagers, en last hadden van bloedarmoede, besmettelijke ziekten, rottende tanden en botaandoeningen.⁴⁰ De aarde werd vereerd als de moedergodin, en haar vruchtbaarheid werd ervaren als een openbaring. Deze moedergodin heette Ishtar in Mesopotamië, Demeter in Griekenland, Isis in Egypte en Anat in Syrië. Zij was echter geen troostende figuur, maar uitermate gewelddadig. De moedergodin verminkte geregeld partners en vijanden – net zo-

als graan tot poeder werd vermalen en druiven tot onherkenbare pulp werden geplet. Landbouwwerktuigen werden afgebeeld als wapens die de aarde verwonden, waardoor de landbouwvelden bloedakkers werden. Toen Anat de god van de vruchtbaarheid Mot doodde, sneed ze hem in tweeën met een rituele sikkkel, wande hem in een zeef, vermaalde hem in een molen en strooide zijn stukjes bloedend vlees uit over de velden. Nadat ze de vijanden van Baäl, de god van de levenschenkende regen, had omgebracht, maakte ze zich op met rouge en henna, reeg een halsketting van de handen en hoofden van haar slachtoffers, en waadde tot haar knieën door het bloed om aanwezig te zijn bij het overwinningsmaal.⁴¹

Deze gewelddadige mythen zijn een afspiegeling van de politieke realiteit van het agrarische leven. Aan het begin van het negende millennium v.Chr. telde de nederzetting in de oase van Jericho in de Jordaanvallei drieduizend inwoners. Zoiets zou vóór de komst van de landbouw onmogelijk zijn geweest. Maar Jericho was een versterkt bolwerk dat werd beschermd door een dikke muur die tienduizenden arbeidsuren moet hebben gevegd.⁴² In deze droge streek werkten de grote voedselpakhuizen van Jericho als een magneet op hongerige nomaden. De geïntensiveerde landbouw creëerde dan ook omstandigheden die iedereen in deze rijke kolonie in gevaar konden brengen en de vruchtbare velden tot bloedakkers konden maken. Jericho was echter een uitzondering – een voorbode van wat nog komen ging. Oorlog zou pas vijfduizend jaar later gangbaar worden in deze regio, maar was al wel een mogelijkheid. Alles wijst erop dat grootschalig georganiseerd geweld vanaf het eerste begin niet in verband stond met religie, maar met georganiseerde diefstal.⁴³

Met de landbouw kwam echter ook een ander soort agressie om de hoek kijken: geïnstitutionaliseerd of structureel geweld waarbij een samenleving mensen dwingt in zulke miserabele en afhankelijke omstandigheden te leven dat ze niet in staat zijn iets aan hun lot te verbeteren. Deze systematische onderdrukking is omschreven als mogelijk 'de subtielste vorm van geweld'.⁴⁴ Volgens de Wereldraad van Kerken doet het zich voor als: