

BERNHARD STRECK

Das Sakralkönigtum als archaistisches Modell

„Wenn der König von Serendib auf seinem weißen Elefanten ausreitet, so ruft der vor ihm sitzende Hofmarschall mit lauter Stimme: <Dies ist der große Monarch, der mächtige und furchtbare Sultan von Indien, welcher größer ist als der große Salomo und der große Maharadschah waren.> Worauf der hinter Seiner Majestät hockende erste Kammerdiener ruft: <Dieser so große und mächtige Monarch muß sterben, muß sterben, muß sterben!> Und der Chor des Volkes antwortet: Gelobt sei, der da lebt und nie stirbt.“

(Wilhelm Raabe 1868 Abu Telfan S. 202)

Solch doppelzüngige *laudes regiae* einschließlich der hintersinnigen Ergebnheitsbekundungen seitens der Untertanenschaft waren im monarchistischen Europa des 19. Jahrhunderts nur noch von außerhalb der Zivilisationsgrenzen zu vernehmen. Die eigenen Könige waren durch Aufklärung und Revolutionen verrationalisiert worden; umso verklärter erschienen die Bilder aus den alten und fernen Reichen. Romantik wie Neoromantik wußten diesen fremden Zauber zu kultivieren, und in der Spielart des 20. Jahrhunderts dominierte ganz eindeutig die Faszination des Schreckens. Stefan Georges Gedichtzyklus *Algabal* ist dafür ein unübertroffenes Zeugnis:¹

„Sieh ich bin zart wie eine apfelblüte
und friedensfroher denn ein neues lamm.
Doch liegen eisen stein und feuerschwamm
gefährlich in erschüttertem gemüte.
Hernieder steig ich eine marmortreppe.
Ein leichnam ohne haupt inmitten ruht.
Dort sickert meines teuren bruders blut.
Ich raffte leise nur die pupurschleppe.“

¹ Stefan George 1892 *Algabal* (1983 I:52; vgl. die Literaturliste im Anhang)

Der Gott auf Erden und beides heidnisch ist das Urbild des Sakralkönigtums, dem manche Dichter der beiden letzten Jahrhunderte sich ebenso sehnsüchtig entfremdet fühlten wie viele Denker der Geschichts-, Kultur- und Sozialwissenschaften. Im 18. Jahrhundert hatten sich aus der eben gebannten Türkengefahr noch reale Erfahrungen für die Konstruktion des „Orientalischen Despotismus“ verwerten lassen. Das 100 Jahre nach Montesquieu und Hegel entdeckte Sakralkönigtum mit seinen Charakteristika Regizid, Inzest und ritueller Anarchie konstituierte sich aus Übersee, aus Kolonialeroberungen und Konfrontationen mit dem „ganz anderen“, das entlastende Phantasien freisetzt.

Die Blickrichtung zum Ursprung wird in der Geistesgeschichte „Archaismus“ genannt² und steht in schroffem Gegensatz zur Zukunftshoffnung, die die Moderne von den eschatologischen Religionen geerbt hat. Entsprechend denunziatorisch klingt das Adjektiv „archaisch“, weil in ihm der Vorwurf enthalten ist, Heil, statt vom Ende, vom Anfang zu erwarten. Die hier im Titel gewählte Formulierung „archaisches Modell“ impliziert keine Diffamierung, sondern möchte vielmehr terminologisch festhalten, daß das empathische Interesse an fremder Monarchie die Lust am Zurückschauen voraussetzt. Evolutionisten und Futuristen interessieren sich nicht für sakrale Herrschaftslegitimation, wohl aber Historiker und Ethnologen. Für letztere ist der Heilige Herrscher nicht einmal nur eine Gestalt der Vergangenheit, sondern ein Zeitgenosse.

Wie in den Geschichtswissenschaften gibt es auch in der Ethnologie mehrere Strömungen, die die Fragen von Macht, Staat und Politik ohne das Adjektiv „sakral“ behandeln. Auch Max Webers Staatslehre vermeidet dieses Wort, auch wenn seine „bürokratische Herrschaft“ sicher auch als „Entzauberung“ der „traditionalen Herrschaft“ begriffen werden muß³. Es war Carl Schmitt, der in seiner „Politischen Theologie“ 1922 die Überlappung von Herrschaft und Religion auch für die Gegenwart reklamierte und damit den Boden bereitete für eine neue Diskussion zwischen den Zeiten und Kulturen. Trotzdem ist auch heute noch eine gewisse Scheu spürbar, Herrschaft heilig zu nennen, bzw. z. B. in seiner „Heiligkeit“, dem Bischof von Rom, einen Herrscher zu sehen. Um eben diesen Konnex in einer Zeit zu verdeutlichen, die sich an eine bis zur Berührunglosigkeit grenzende Ausdifferenzierung von Religion und Politik gewöhnt hat, wurde das Modell „Sakralkönigtum“ geschaffen, dessen Baumaterial fast ausnahmslos „anderen“ Zeiten und Räumen entstammt, dessen Klebematerial aber die neuzeitliche Sehnsucht nach geschlossenen Welten geliefert haben dürfte.

Wenn im Folgenden die wichtigsten Varianten der Theorie vom Heiligen Königtum innerhalb der Ethnologie vorgestellt werden, darf nicht vergessen werden, daß die große Tradition des Evolutionismus sowie die weitverbreitete funktionalistische Ethnologie auf dieses Konzept nicht angewiesen war. Auch wo letztere sich mit historischen Perspektiven verband, etwa bei Richard Thurnwald (1869-1954), dominierte die sog. Überlagerungstheorie, meist mit rassistischen Annahmen verbunden, die Überlegungen zum Ursprung des Staates. Im klassischen Strukturfunktionalismus von Durkheim (1858-1917) und Radcliffe-Brown (1881-1955) war aus anderen, eben rationalistischen

² R. FABER 1990

³ M. WEBER 1921 (1976)

Überlegungen heraus kein Platz für „Heilige Herrschaft“, wenn diese mehr sein wollte als bloße Ideologie oder Masquerade. Insofern gehört das hier thematisierte Modell eher einer Minderheit im Fach an. Einerseits zählt diese zu den weniger anschlussfähigen Strömungen innerhalb des sozial- und geschichtswissenschaftlichen Diskurses, andererseits gelangen hier Einsichten in das Wesen des nichtmodernen Staates, die nicht dieselbe Ratlosigkeit zurücklassen, mit der die Politologie manchen zeitgeschichtlichen und zeitgenössischen Ereignissen gegenüber ausgesetzt ist.

Gottestod auf Erden

James George Frazer (1854-1941) gilt zwar mit gutem Recht als Evolutionist, der alle Kulturen der Welt in die drei hintereinander geschalteten Phasen der Magie, der Religion und der Wissenschaft zu pressen wußte, andererseits entpuppte er sich in seinem Hauptwerk „The Golden Bough“⁴ als Archaist mit echt britischem Doppelleben. Ausgerechnet die groß angelegte Untersuchung Wilhelm Mannhardts (1831-1880), mit der dieser Grimm-Schüler und Volkskundler das deutsche Landleben an der Wende zur Industrialisierung und Kapitalisierung als noch von heidnischem Brauchtum voll beweisen wollte⁵, wurde ihm – neben vielen außereuropäischen Sekundärquellen – zur empirischen Basis seiner Rekonstruktion des Sakralkönigtums, in dessen Zentrum der sterbende Herrscher stehe. Er ist die Zentralfigur der magischen Welt, angefüllt mit Zauberkraften, die seine Umgebung ebenso anziehen wie abschrecken. In seiner Person vereinigen sich Gottheit, Priester und König zu einer geradezu kosmischen Macht. Nicht nur das zweideutige Adjektiv *sacer* im Sinne von heilig und verdammt ist hier am Platz, dasselbe gilt für den aus dem Polynesischen stammenden Begriff *tabu*.

Der Heilige König ist in Frazers Darstellung *tabu*, schon im Leben den Lebenden entrückt, und seine Kraft wirkt weit über den Tod hinaus. Wie viele synthetisierende Ethnologen vermengt Frazer antike mit ethnographischen Quellen: die Priester der Eleusinischen Mysterien hatten ebenso *Tabu*-Namen wie die großen Gottheiten oder die Sakralkönige und ihre Namenslosigkeit nahm in bestimmter Weise ihren Tod vorweg. Denn der unnatürliche Tod ist für Frazer der Kern des Sakralen Königtums und verdankt sich dessen Bindung an die archaische Pflanze- oder Vegetationsreligion. Hier muß, wie Mannhardt mit seinem umfangreichen Material nachgewiesen hat, alljährlich die Pflanzengottheit in der Ernte sterben. Auf Dorfebene wird das von einem jungen Paar vorgelebt; auf Staatsebene ist es der König, der für das Gemeinwohl geopfert wird.

Frazer unterschied zwei Todespraktiken: Im einen Fall wird der König umgebracht, wenn er Zeichen von Schwäche zeigt; denn diese Kraftquelle, von der das Wohl aller Menschen, Tiere und Pflanzen abhängt, darf nicht schwach werden oder gar versiegen. Nur wenn der König noch im Vollbesitz seiner Kräfte ist, können diese auf seinen Nachfolger übergehen. Die Art und Weise seiner Beseitigung ist für die gewöhnlichen Leute genauso ein Geheimnis wie sein ganzes Leben ein einziges *Tabu* war. Die Unter-

⁴ J. G. FRAZER 1911, 1922

⁵ W. MANNHARDT 1875/77; dazu kritisch I. WEBER-KELLERMANN 1965

tanen interessieren aber auch keine Details des Regizids, sondern allein dessen Wirksamkeit, und diese ist untrennbar verbunden mit dem Glauben an die sterbende Gottheit und die Kraft, die durch ihren Tod frei wird.

Die zweite Art des Todes ist eine regelhafte, die nach einer bestimmten Zeit fällig wird. Hier wird auf kosmische Vorbilder verwiesen; es sind vorgeschriebene Lebensphasen von 12 (Quilacare/Südindien), von 9 (Uppsala/Schweden), von 8 (Sparta/Griechenland) oder von drei Jahren wie bei den westafrikanischen Yoruba überliefert; in Babylon aber soll der König alle Jahre im Sacaea-Fest gestorben sein, wobei er in späteren Zeiten durch einen Stellvertreter, in der Zerfallszeit durch einen zum Tode Verurteilten ersetzt werden konnte. Letzterer durfte nach dem Zeugnis des Berosus 5 Tage König spielen mit sämtlichen Privilegien, danach wurde er gequält und gepfählt.

Frazer schloß aus dem vielen Material, das er zu diesem Thema aufhäufen konnte, daß Menschenopfer in der Regel Königsopfer seien und diese letztlich Gottesopfer. Auch die Erstlingsopfer, wie sie aus vielen Teilen der Welt, Tiere, Pflanzen oder auch Kinder betreffend berichtet wurden, gehören zu diesem Vorstellungskreis, der in Zentraleuropa – nach Mannhardts Deutung – in den Verbrennungen des Pfingstls, des Baumgeistes, des Maikönigs oder des Graskönigs seine Parallelen findet bzw. im Erschaffen, Herumführen und „Schlachten“ des Strohären wiederholt wird. Immer wird der Gottheit durch ihre Tötung zum Weiterleben verholfen; das archaische Denken will Erneuerung nach dem Vorbild der Natur mit ihrem Wintertod oder der Schlangenhäutung.

Im oben erwähnten Entwicklungsschema beginnt der Mensch auf religiöser Stufe die geschundene und getötete Gottheit anzubeten, auf wissenschaftlicher Stufe hat er sich von beidem, dem mechanisch-magischen Darstellen wie der anbetenden Frömmigkeit emanzipiert und steht dem Erbe der Vergangenheit mehr oder weniger fassungslos gegenüber. Diese Verständnissperre zeigt sich vielleicht auch darin, daß trotz der Stimmigkeit von Frazers grandioser Rekonstruktion andere Ethnologen andere Akzente setzten. In der anglophonen Welt ist Frazers aber unumstrittene Autorität geblieben, weil es ihm gelungen ist, Neugier und Überheblichkeit des Wissenschaftlers in eine Balance zu bringen und mit seinem eigenen Werk die zugestandenermaßen etwas schrullige Frühzeit einer ansonsten der Aufklärung verpflichteten Disziplin vorzuführen. Viele Empiriker draußen in den Kolonien versuchten zunächst Frazer zu bestätigen⁶, die spätere Generation wagte dann ideologiekritische Reduktionen⁷, und heute scheint, wie Wrigley 1996 am Beispiel Buganda bewiesen hat, Frazer neue Aktualität bekommen zu haben und das Sakralkönigtum, zumindest als Zerfallsstadium⁸, wieder ernsthaft diskutabel geworden zu sein.

⁶ Z. B. J. ROSCOE 1911 oder R. S. RATRAY 1923

⁷ Z. B. E. E. EVANS-PRITCHARD 1948, L. MAIR 1977

⁸ Vgl. M. ROWLANDS 1993

Die Mondkönige

Die deutsche Entsprechung zur Frazer ist Leo Frobenius (1873-1938), der sich von ersterem aber durch eigene Empirie und Selbstbefreiung von evolutionistischen Denkwängen positiv abhob. Dafür mußte er auf einen vergleichbaren Erfolg verzichten und in der internationalen „Anthropology“ ist Frobenius nahezu unbekannt. Im Deutschland der 30er Jahre konnte die von ihm begründete Kulturmorphologie aber aufblühen, um in der Nachkriegszeit – etwa bis zum Tod seines Nachfolgers Adolf Ellegard Jensens (1899-1965) – die profilierteste Richtung der deutschsprachigen Ethnologie auszumachen. Die kulturhistorischen Rekonstruktionen der Frobenius-Schule betrafen Gestaltungen („paideumata“), die in Erschütterungen und Geburtszeiten entstanden, zur Reife aufblühten und schließlich in mehr oder weniger langen Zerfallsperioden vertrockneten. Auch das Sakralkönigtum, wo immer es sich geographisch nachweisen lasse, unterliege diesem biomorphen Schicksalslauf.

Frobenius, ein Autodidakt, Feuergeist und glühender Monarchist, hatte sich noch vor seiner empirischen Phase 1904-1916 mit dem Sakralkönigtum auseinandergesetzt⁹. Zunächst war für ihn als Panbabylonisten das solare Weltbild die Brücke zum frühen Königtum. Nach seinen Afrikaexpeditionen aber schien ihm der Mond das Schicksalsgestirn archaischer Herrscher zu sein, wie es sein Hauptwerk zum Thema, „Erythräa. Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes“ (1931) beschreibt. Auf jeden Fall setzt sich der frühe Staat durch seinen Gestirnsdienst, d. h. seine Aufgabe, den Kosmos abzubilden, von früheren „paideumata“ ab, etwa dem Dienst an der Pflanze oder am Tier, wie es Agrar- bzw. Järgergesellschaften vorführen. Ausdruck von Ergriffenheit ist für Frobenius der Schlüssel zum Verständnis jeder Kultur; der Auslöser für die Ergriffenheit wechselt aber und damit auch die Bemühungen um Ausdruck – oder wie heute wieder öfters argumentiert wird – die Mimesis¹⁰ als weniger bewußte, dafür umso hingebungsvollere Nachahmung der Fremdheit und erlittenen Überlegenheit.

Schon 1913 – in seinem berühmt gewordenen Expeditionsbericht „Unter den unsträflichen Äthiopen“ – unterschied Frobenius den kultischen vom rächenden Königsmord. Letzteren, bei dem sich die enttäuschten und betrogenen Bauern für den ausgebliebenen d. h. zurückgehaltenen Regen am Regenpriester schadlos halten, fand er weiter verbreitet als den echten ursprünglichen – Zeichen für „das Hinschwinden des theokratischen Sakraltodes“¹¹. Der nun blieb der kulturmorphologischen Rekonstruktionsarbeit vorbehalten, die solange durchzuhalten hatte, bis jenes „Lebensgefühl“ sichtbar würde, „dessen Bedürfnis nach schauerlicher Dramatik wir kaum noch verstehen können“¹².

⁹ L. FROBENIUS 1904

¹⁰ Vgl. F. W. KRAMER 1987 oder M. TAUSSIG 1997

¹¹ L. FROBENIUS 1913:505

¹² L. FROBENIUS 1931, KRAMER 1987 oder M. TAUSSIG 1997

¹² L. FROBENIUS 1913:505

¹² L. FROBENIUS 1931:221

Das Material für seine Rekonstruktion hatte Frobenius ganz besonders in der Gegend um Simbabwe, den rätselhaften Großsteinbauten zwischen Sambesi und Limpopo, gesammelt. Hier waren die Informanten erstaunlich geschwätzig über den dynastischen Inzest, den intrafamiliären Regizid, das heilige Beilager und den sakralen Charakter des ganzen Staatswesens. Nicht nur der Herrscher selbst als menschengewordener Mond, auch seine Mutter, seine Schwester und seine Töchter förderten durch ihr oft schamlos geschildertes Treiben die Fruchtbarkeit des Landes. „Ein alter Mann sagte mir, die Scheiden der Musarre [Königstöchter, B. S.] dürften nicht trocken werden“¹³. Eingebunden in dieses kosmologische Konzept mußten die Mädchen auch die Konsequenzen ertragen: „Wurde die Trockenzeit trotz aller solcher Bemühungen dennoch gefährlich, so wurde eine von ihnen im Simbabweetal lebendig begraben“¹⁴.

Die kosmische Beglaubigung sah Frobenius im Parallelschicksal von Mond und Abendstern, aber auch in der umfassenden Inszenierung des Chaos als Regenerationsphase zwischen zwei Regierungen. Die „rituelle Anarchie“ hatte in der deutschen Kulturmorphologie einen ähnlich hohen Stellenwert wie die „regulierte Anarchie“ im Strukturfunktionalismus¹⁵. Hier waren es die Selbstregulierungskräfte der akephalen Gesellschaft, die ein Königtum überflüssig machten, dort die Selbstheilungskräfte, die die Sakralkönigtümer durch ihren Rückfall in die Wildheit als Regeneration aktivierten. Der Regizid leitete im klassischen Fall des Heiligen Königtums das rituelle Chaos ein: Die Staats- und Herdfeuer erloschen, der Hofstaat folgte dem toten Herrscher, Verbrechen blieben ungeahndet, die Kämpfe um die Nachfolge wurden ohne Hemmungen geführt, unterlegene Parteien verließen das Land und gründeten anderswo Kopien des altbewährten Musters. Die kollektive Erfahrung dieser schrecklichen, königslosen Zeit ließ die Einsetzung des neuen Herrschers als erlösende Wiederholung der Schöpfung erscheinen.

Die Kulturmorphologie von Frobenius arbeitete an ihrem Modell des Sakralkönigtums mit dem archaischen und von Nietzsche neu erinnerten Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Hierin begegnen sich Frazer und Frobenius; was aber für ersteren Ausdruck eines überholten magischen Entwicklungszustandes ist, bedeutet für Frobenius zeitlose Gültigkeit kosmischer Gesetze, denen sich der Mensch anpassen kann oder die er – sicher nicht ungestraft – vergessen kann. Frobenius glaubte an eine Wiedergeburt aus den Trümmern, die er überall, ganz besonders auf seinen Afrika-Expeditionen vorfand. Für Frazer gab es keine Zukunft des Vegetationskultes. Die Missionare haben ihn überwunden, so wie diese selbst von den Wissenschaftlern ersetzt werden würden.

Frobenius hat eine große Schar fähiger Nachfolger beeindruckt, die seinen Gedanken zum Heiligen Königtum sich weiter verpflichtet fühlten und entsprechend empirisch arbeiteten. Erwähnt seien nur Adolf Friedrich (1939), Robert Heine-Geldern (1942), Eckart von Sydow (1943), Kunz Dittmer (1961), Edwin Loeb (1964) oder Eike Haberland (1965). Zuletzt hat sich Hermann Baumann in einem resümierenden Aufsatz

¹³ L. FROBENIUS a.a.O.:120

¹⁴ L. FROBENIUS a.a.O.:203

¹⁵ Vgl. Ch. SIGRIST 1967

über die Verbindung des sakralen Königtums mit Rundplastik, Eisentechnik, Stammespluralismus und Kastenordnung geäußert und dabei nochmals die charakteristischen Merkmale zusammengefaßt:¹⁶

„Der König sitzt hinter einem Vorhang, verhüllt sein Haupt oder verbirgt sich vor dem Volk; er ißt allein; sein Speichel wird verwahrt.
 Er darf die Erde nicht berühren oder sein Blut darf nicht vergossen werden.
 Als Königsinsignien gelten die Trommel, das Löwen- oder Leopardenfell, der Thron, die <Krone>.
 Der König hat enge Beziehung zum Rind, zum Mond, zu einem heiligen Staatsfeuer.
 Der König wird bei Schwächung oder nach einer bestimmten Zeit getötet.
 Der Tod wird verheimlicht; Anarchie folgt ihm.
 Dem toten König folgen Menschen in die Unterwelt.
 Er wird Löwe oder Leopard; er wird nachtodlich verehrt.
 Königin, Königsmutter und Königsschwester haben wichtige Ämter, Residenzen.
 Der Staat ist vierteilig, es gibt vier Hauptämter.
 Bei der Krönung gibt es Riten der Krönung und der Wiedergeburt.
 Der König erhält einen neuen Namen.
 Ein Ritualkampf findet statt.
 Er besteigt einen Hügel.
 Er schießt nach vier Richtungen.
 Er verteilt Feldfrüchte (eröffnet Feldbauarbeiten).“

Das Studium des Sakralkönigtums in Afrika als einer zeitgenössischen Erscheinung setzte sich auch nach der Kolonialzeit trotz aller Zeichen eines rapiden Wandels fort, denn noch ist die Richtung dieses Wandels offen. Geprägt von der Spätphase der Frankfurter Kulturmorphologie forschen heute etwa Dierk Lange in Bayreuth über die Neujahrsfeste des (noch) nicht oder unvollständig missionierten Afrika als Einsetzungsrituale nach Tod und Chaos¹⁷ oder Ute Ritz-Müller in Essen über das voll funktionierende Mossi-Reich Tenkodogo in Burkina Faso¹⁸. Dieses verbirgt sich wie in alten Zeiten durch viele Schleier der Geheimhaltung und Fehlinformation vor unberufenen Blicken und objektiven Analysen. Aus diesen und ähnlichen Gründen ist auch der Regizid, der bei Frazer und Frobenius im Zentrum ihres Modells stand, heute noch ein Mysterium und für Skeptiker schlicht nicht beweisbar.

Die Geburt aus dem Tod

Zu den herausragenden Vertretern der Theorie vom Heiligen Königtum gehört auch der belgische Ethnologe A. M. Hocart (1883-1939), der auf den Salomonen-Inseln, auf Fidji und auf Ceylon Feldforschungen durchgeführt hat. Noch bevor er 1934 Evans-Pritchard auf den Soziologie-Lehrstuhl der Kairo-Universität gefolgt war, hatte er seine

¹⁶ H. BAUMANN 1969:11/2

¹⁷ D. LANGE 1999

¹⁸ U. RITZ-MÜLLER 1994, 1995, 1997, 1998

Interpretation zum Sakralkönigtum publiziert¹⁹, die dann 1936 wesentlich erweitert wurde. Im Kern seiner Argumentation steht die Geburt des Staates aus der Religion, verdichtet in der Person des Königs als Oberpriester und Selbstopferer. In einer eigentümlichen Verbindung zwischen kontinentaler Lebensphilosophie und britischem Pragmatismus kreisen Hocarts Gedanken über Religion und Ritual um das eine Thema des Lebens, dem alle wesentlichen Kulturaktivitäten untergeordnet werden: Was Leben gibt, ist gut und erstrebenswert; darüberhinaus hat es Fülle zu sein und nicht Mangel. Deswegen steht das lebenvermehrnde Ritual am Anfang jeder kulturellen Einrichtung, so auch der Regierung und des Staates.

Mit der Ansiedlung um ein Heiligtum beginnt die Stadt, reformulierte Hocart Fustel de Coulanges (1864) und leitete daraus die Funktion des Königs als Ritualorganisator ab, der ersten funktionellen Arbeitsteilung, die die Koordination zwischen selbständigen Sozialeinheiten erlaubte. Deren Häupter werden zu Ratgebern des *primus inter pares*, der seinerseits ins Übermenschliche hineinwächst. In diesem Zustand des materiell verstandenen Sakralkönigtums als einer Veranstaltung zur Produktion von Wohlstand verharnte die Menschheit nach Hocart, bis etwa um 500 eine ethische Wende sich bemerkbar machte, die Gesundheit und Reichtum sekundär erscheinen ließ. Nach der partikularistischen Frühphase und der vitalistischen Staatsarchaik war damit eine dritte Epoche eröffnet „in which everything is moralized“²⁰.

Das Sakralkönigtum dominiert in Hocarts Evolutionismus die zweite Phase, deren Ritualismus im Dienst des Lebens und der Fülle steht. Dieses „Staatsziel“ wird von Hocart als rationale Strategie verteidigt, womit er sich gegen Frazers „magisches Denken“ und Levy-Bruhls „primitive Mentalität“²¹ wandte²².

„Temples are just as utilitarian as dams and canals, since they are necessary to prosperity, dams and canals are as ritual as temples, since they are part of the same social system of seeking welfare. If we call reservoirs <utilitarian>, it is because we believe in their efficacy; we do not call temples so because we do not believe in their efficacy for crops. What we think has nothing to do with the matter, but only what the people we are studying think.“

Damit bekennt sich Hocart voll zur Priorität der lokalen Exegese; im Ritual reklamierte Identitäten sind als solche zu werten und nicht als substitutionelle oder symbolische Repräsentationen zu übersetzen. In seinem Hauptwerk „Kings and Councillors“ (1936), aber auch in dem posthum herausgegebenen „Social Origins“ (1954) behandelt Hocart sehr eingehend die Problematik von Identität und Äquivalenz sowie das Prinzip der rituellen Eignung für die erforderliche Imitation²³:

„A stone and a tree are inert; an animal will only within narrow limits behave as may be required; it is in human form that a god is most active and best able to carry out the actions prescribed by ritual theory.“

¹⁹ A. M. HOCART 1927

²⁰ A. M. HOCART 1952/70:81

²¹ L. LEVY-BRUHL 1910

²² A. M. HOCART 1936/70:217

²³ A. M. HOCART 1954:34

In der Zeit, die Hocart im Blick hat, ist der König viel mehr Ritualführer als Regent. Diese entscheidende Aufgabe endet keineswegs mit seinem Tod; ein sakraler König steht lebendig oder tot immer im Mittelpunkt des Rituals. Und es waren – dies ist die Kernthese Hocarts – in der Regel tote Könige, die das Ritual gestiftet oder begründet haben. Die Ritualgemeinde ist immer Trauergemeinde, ihr Haupt ist ein toter König, der einen sterbenden und wiederauferstehenden Gott – häufig die Sonne selbst in ihrem Wechselzustand – darstellt. Erst nach der oben angesprochenen ethischen Wende wird die Gottheit so erhaben, daß sie vom König nicht mehr dargestellt werden kann, sondern dieser sie allenfalls noch symbolisiert. Davor aber ist der König in seiner Leibhaftigkeit Zentrum des Universums, der Natur und aller Regelhaftigkeiten. Seine „Tugend“ liegt in der Genauigkeit der Naturimitation. Erst später – Hocart nennt das englische Mittelalter – übertrifft seine Funktion als Richter und Gesetzgeber diese archaische Naturbindung: „He is no longer sky, sun, or bull, except in metaphor and emblem; he is only the authority of Right“²⁴.

Hocarts Theorie vom toten und deswegen lebendigen König impliziert eine Fülle von Gedanken, die über den Horizont von Frazer und Frobenius hinausreichen. Dazu gehören vor allem Deutungen, die das tote oder überholte Sakralkönigtum auch in späteren Zeiten lebendig erscheinen lassen. So zeige etwa das Herrscherbild auf der Münze den Ursprung des Geldes im Kult um den toten König, der auch noch der modernen Welt die Untrennbarkeit von Religion und Politik bewahre und beweise²⁵. Diese Skepsis gegenüber den Prozessen von Abstraktion, Rationalisierung und Individualisierung reiht Hocart – trotz seines ausgeprägten Evolutionismus – ein unter die Archaisten, denen die heilige Frühzeit der profanen Jetztzeit überlegen erschien, trotz (oder wegen) ihrer schaurigen Qualitäten. Hocart glaubte, daß die Krönung des Königs ursprünglich seine Opferung war, weil der Regizid des Monarchen Macht nicht beendete, sondern begründete und der Staat lange Zeit aus Reliquienkult und Erinnerungsfeiern bestand.

Der Stellvertreter

Hocarts Perspektive ist überdeutlich von der Überlieferung der Gemeinde des gekreuzigten und wiederauferstandenen Gottes geprägt; auch die unzähligen Beispiele von Gruppierungen um das Grab eines Heiligen sowohl aus dem christlichen wie aus dem islamischen Bereich drängen sich hier eher als Illustration auf als die Elgabals, die über ihre höchst lebendige Willkür und Unberechenbarkeit Herrschaft ausübten, oder die afrikanischen Potentaten, deren Prestige eng mit der Zahl ihrer Frauen und Kinder verbunden war. Eine ebenfalls aus der abendländischen Erfahrung abzuleitende Hypothese des Sakralkönigtum hat René Girard geliefert, für den die stellvertretende Selbstopferung des Königs das Wesen des archaischen Staates ausmachte. Dieses allerdings setzt voraus ein sehr biblisch anmutendes Sündenbewußtsein mit entsprechendem Verlangen nach Reinigung. Wie im Neuen Testament vorgemacht tut das im alten Staat

²⁴ A. M. HOCART 1954:154

²⁵ A. M. HOCART 1925:70

einer für alle. Während für Hocart die Hoffnung auf Wiederkehr des toten Königs die Gemeinde zusammenhält, freut diese sich in Girards Modellvariation über den Sündenbock, der alle Schuld auf sich geladen hat und mit dieser tatsächlich verschwindet.

Der Ansatz Girards, den er zum ersten Mal in „La violence et le sacré“ 1972 entwickelt hat, greift die schon von Robertson Smith (1889) fruchtbar gemachte Idee von der Gemeinschaftsstiftung durch Opfer wieder auf. Während nun aber in dem allseits bekannten Ritual der Eucharistie der Gewaltaspekt nahezu gänzlich von dem Komplex Unschuld-Opfer-Sünde überdeckt ist, denkt Girard vor allem an die reinigende Kraft der Gewalt, die die Gemeinde dem auserwählten Opfer antut. Wer sich für diese Rolle eignet, wird nach Kriterien und Graden der Alterität entschieden. Es sind in erster Linie Andersartige, die ausgegrenzt, abgestoßen oder ermordet werden. Ihre Beseitigung stiftet Gemeinsamkeit, die „Urtötung“ – Girard beruft sich ausdrücklich auf Adolf Ellegard Jensen²⁶ – ist Voraussetzung und Beginn der Kultur.

Die meisten Mythologien kennen dieses Motiv des Einzelnen, der stirbt, damit alle anderen leben können. Der Sündenbock war für Girard die Erfindung der Zivilisation. König Ödipus bekommt hier ein anderes Profil als in der Psychoanalyse: er geht freiwillig ins Exil, um sein Reich zu befreien. Im Neuen Testament wird der Sündenbock Lamm Gottes, und das Mysterium des unschuldigen Leides zugunsten von allen wird demonstrativ entlarvt, obwohl auch der Erlöser seinerseits mit dem Austreibungsschema arbeitet und mit dem Geiste Gottes andere Geister verjagt. Im Mittelalter spielen die Juden kollektiv die Rolle des Sündenbocks, und in vielen interethnischen Konflikten wird der jeweils andere dafür hergenommen. „Wir sehen uns einem Spiel mimetischer Konkurrenz gegenüber, in dem jeder den anderen austreibt, ...“²⁷

Im Gegensatz zur Gewalt der Moderne transportieren die Mythen Girards Muster noch eindeutiger. Die Götter selbst opfern sich, bei den Azteken nach de Sahaguns Aufzeichnung Tecuciztecatl und Nanauatzin, und stiften damit die kosmische Ordnung. Sie monopolisieren Plagen und entziehen diese der Allgemeinheit. Meist sind es die passiven Götter, die zu einer derartigen Rolle ausersehen werden. Das Leiden dieser Götter aber setzt sich fort im Leiden der auserwählten Menschen, an deren Spitze in der alten Welt die Könige stehen. Was später die Helden im Mythos und auf der Bühne oder die Märtyrer in der Arena oder im Kampf leisten, war in der Rolle des Sakralkönigs lange Zeit rituelle Wirklichkeit gewesen. Für Girard erfüllt auch der „Rex Judaeorum“ am Kreuz dieses Schicksal des Selbstopferers, und in jeder Sonntagsmesse wird diese Wahrheit wiederholt, daß es ein einzelner sein muß, der die vielen erlöst und für ihr Überleben sich opfert.

Girard erkennt im Sakralkönig die zum Selbstopfer bereite Erlöserfigur, die früher oder später der Menge gibt, was diese unbedingt braucht: das Opfer, das umso größer erscheint, je weiter es sich von der verdienten Strafe entfernt. Was Frobenius oben den rächenden Regizid genannt hat, paßt nicht in das Girardsche Muster oder es stellt ein Verfallsstadium dar. Es geht beim Sündenbock nicht um Rache oder um Beseitigung des tatsächlich Bösen, auch wenn der Sakralkönig in seiner irritierenden Position zum

²⁶ R. GIRARD 1972:133 ff.

²⁷ R. GIRARD 1982/98:265

Elgabal wird und Grausamkeit kultiviert. Zwar atmet die Menge nach dem Tyrannenmord mit gutem Recht auf, Girard bewegt sich aber auf einer älteren Kulturschicht, wo in jeder Gruppe einer ausgemacht werden muß, der das unvermeidliche Übel auf sich zieht. So wie die aztekischen Götter einen der ihren ausgucken, der sich ins Weltenfeuer stürzen soll, und schließlich sich auf den „zurückhaltendsten“, wie es in der Übersetzung heißt, einigen, geht es Girard nicht um einen „asiatischen Despoten“, sondern um einen „herrlichen Dulder“, der die Gemeinschaftsaufgabe als Einzelner zu schultern bereit ist.

Diese Figur, die stark an die „Dema-Gottheit“ von Paul Wirz und Adolf E. Jensen erinnert, ist von anderen Ethnologen mit noch größerer Anschaulichkeit des Materials, als es dem Mythologen Girard vergönnt war, beschrieben worden. Luc de Heusch stilisierte aus zentralafrikanischen Kontexten einen „roi ivre“ (1972) oder Simon Simonse schildert aus seinen südsudanesischen Aufzeichnungen den Typus des „King of Disaster“ (1992), der als Anlaufstelle des Unheils die Normalen und ihre Funktionsträger entlastet. Immer ist es die Rolle des Stellvertreters, der die Leiden auf sich konzentriert, um sie für die anderen zu verdünnen oder zu beseitigen. Girards König wird wie Christus „ohne Ursache gehabt“; dieses „sunder warumbe“, wie in der Deutschen Mystik die erhabene Zwecklosigkeit genannt wurde, wirkt heiligend und erhebt den Herrscher unter die Götter.

Der Selbstdarsteller

Als neueste und (post)modernste Version des Modells Sakralkönigtum soll noch an Clifford Geertz' Theaterstaat erinnert werden, das er an balinesischem Material entwickelt hat. Einerseits gehört diese Arbeit in das noch junge Spannungsfeld zwischen Ethnologie und Theaterwissenschaft, in dem sich die Grenzen zwischen Ritual und Bühne verwischen und in Schechners Performanztheorie eine synthetische Betrachtungsweise gefunden wurde, die nicht mehr nach dem Ursprung oder der Herkunft fragt, sondern sich mit der Wirkung gesellschaftlicher Ereignisse begnügt. Andererseits ergab sich aus dieser eher ästhetischen Perspektive des Staatsrituals wieder eine überraschende Nähe zu expressionistischen Deutungen, wie wir sie oben im Falle von Frobenius kennengelernt haben. Kultur zeigt sich als Ausdruck; das ist ihr Anliegen und so muß sie beschrieben werden.

Geertz geht es um Staatsinszenierungen, die das Königreich herstellen und darstellen. Wie in nichtethnologischen Behandlungen des archaischen Staates leicht verkannt wird, stellt dieser kein Territorialgebilde mit fester Fläche und definierten Grenzen dar, sondern muß eher als Machtzentrum verstanden werden, dessen Strahlkraft nach außen hin abnimmt. So ist in Geertz' Beispiel der Königshof von Negara das Herz und der Motor des Staates. Das dortige Hofzeremoniell bildet nichts ab, schon gar keine Sozialstruktur, sondern dient sich selbst, als Herzschlag des Reiches. Der sakrale Staat Negara besteht aus Zeremonien und Etiketten, die peinlich genau eingehalten werden müssen. Der Grund dafür ist nicht ihre Funktion als Superstruktur über Klassen- oder Kasten-

scheidungen, wie es die Schulpolitologie lehrt. Dieser hält Geertz entgegen: "Power served pomp, not pomp power"²⁸.

In dieser poststrukturalistischen, postmodernen, ganz sicher postfunktionalistischen Perspektive wird das „nur Symbolische“ zur Realität, so wie es auch die anderen Modellvarianten vom Sakralkönigtum auf verschiedene Weise herauszuarbeiten versuchten. Während aber bei Frazer, Frobenius, Hocart und Girard der archaische Staat vom Glauben an ihn lebte, scheint Geertz' Negara sich ganz aus der Anschauung zu speisen. Doch muß das kein Widerspruch sein. Gerade die Kulturmorphologen haben immer wieder betont, daß archaische Religion von der Darstellung lebt und dramatische Veranschaulichungen braucht. Insofern ist der „Theaterkönig“ von Negara vielleicht nur ungeschickt benannt, weil er Konnotationen in Richtung Operettenfigur auslöst. In Wirklichkeit ist die Staatsveranstaltung aber *opera seria*, an der alle Akteure in heiligem Ernst beteiligt sind, auch wenn für Außenstehende die Geste und die Applikation am meisten ins Auge fallen mögen. Negara im 19. Jahrhundert war Sakralkönigtum in einer Nische des holländischen Inselindien: „It was a theatre state in which the kings and princes were the impresarios, the priests the directors, and the peasants the supporting cast, stage crew, and audience“²⁹.

Das Bild, mit dem Geertz Negara rekonstruiert, widerspricht wenig den bisher behandelten Modellen des Sakralkönigtums, und doch hat diese Analyse einen Sturm der Entrüstung unter den Sozialwissenschaftlern entfacht, für die der Staat viel zu ernst ist, als daß er mit Theatermetaphern beschrieben werden dürfte. Auch Anhänger der politischen Theologie von Jacob Taubes wie z. B. Burkhard Schnepel haben mit ihrem eigenen Material, in diesem Fall aus den Dschungelkönigtümern Orissas, Geertz' Theaterstaat auf die Füße zurückzustellen versucht. In diesen Fällen wird von Ritualpolitik gesprochen, von Legitimierungsbestrebungen, von Konfliktstrategien und Machtbalancen – alles ernsthafte Aspekte einer sozialen Realität, die Ungleichheit zu formulieren und zu zementieren hat, bzw. sich gegen die Gefräßigkeit der „großen“ Politik behaupten muß.

Diese „Hintergründe“ der politischen Szene läßt Geertz' Bild vom Theaterstaat unbeleuchtet, das sich allein mit den „performances“ begnügt und diese als Gemeinschaftswerk von Herrscher und Untertanen zu beiderseitigen Ergötzung begreift. Vielleicht möchte Geertz, der an anderen Stellen ein sehr feines Gespür für Machtkonstellationen und Kulturpolitik bewiesen hat, diese „Hintergründe“ überhaupt nicht negieren, sondern nur ihre Relevanz für das Schauspiel bestreiten, aus dem der Negara-Staat im wesentlichen besteht. Wirklichkeit ist in der Ethnologie immer Wirksamkeit, und es sind die Hofetiketten und aufwendigen Zeremonien, die auf Beteiligte wie Unbeteiligte wirken, nicht die politischen Hintergründe, die die Journalisten und Politologen sich erschließen. Hocart hatte im obigen Zitat den lokalen Glauben als oberste Instanz ethnologischer Analysen reklamiert; Geertz könnte ergänzen, daß dazu auch die lokale Blendung gehört, die immer von expressiver Kultur ausgeht und die im Falle des Theaterstaats besonders glanzvoll ausfällt.

²⁸ C. GEERTZ 1980:13

²⁹ C. GEERTZ 1980:13

Jan Vansina schreibt in einer neueren Veröffentlichung über zwei Seiten des Sakralkönigtums als Kunstwerk, von denen nur die eine Mysterium war.³⁰

„The ideology was not just expressed in such often hidden icons. It was acted out, i.e., performed for all to see and participate to the extent that even the exercise of government can be perceived as a lavish performance or a great play. It had its setting: usually the capital, its props: costumes, finery, emblems, and sometimes masks, its actors: the kings and courtiers, its plots: the many liturgies of rituals, court meetings, rites of passage, and its scripts: the conventions of oratory, the praise names, songs, and recitations of great deeds. The play had its music: the royal orchestra and its ballet; in many kingdoms, solo dances by the king were considered signs of the vitality of the kingdom. Although anthropologists have long been aware of the similarly theatrical nature of the precolonial kingdom of Bali, this aspect of rule in tropical African kingdoms has not yet been closely examined.“

Auch Burkhard Schnepel wendet sich in seiner Analyse der Dschungelkönige, die alle von der großen Durga abhängen und deswegen auch Göttinnen rauben, gegen ein Verständnis von „bloßer Symbolik“. Die Ritualhandlungen seien im Gegenteil für viele „Betroffenen“ „mehr als nur real“, womit sich Jacob Taubes Etymologie des „Surrealismus“ anbietet. Die Ritualistik und die Drapierungen des Sakralkönigtums sind surreal im Sinne einer übergeordneten Realität. Damit sind politologische Fragen des Machtausgleichs, der Herrschaftsstabilisierung oder der Abschreckungsjustiz nicht neutralisiert, aber sie werden im Verständnis und der Sicht der Akteure überblendet vom Staatsdrama, in dem der sakrale Herrscher als Gott unter den Menschen weilt. Was die verschiedenen Fassungen des Modells vom Sakralkönigtum eint, ist das Verständnis von dieser Figur als einer sterbenden Gottheit, die der Theaterkönig von Negara ebenso zu spielen hatte wie der „vor seinen Weibern und Trabanten“ tanzende Munsu der Mangbattu, den Schweinfurth 1870 besuchte und abzeichnete³¹.

Staatstheater als Welttheater, das mehr kosmischen Bezügen verpflichtet ist als den Niederungen des täglichen Machterhalts, diente auch anderen neueren Studien als Anregung. Stanley Tambiah (1977) verwendete das Mandala-Modell für den Sakralstaat Südostasiens, in dem das Kraftzentrum punktsymmetrisch auf seine Umgebung wirkt und dort Satelliten-Zentren wiederum nach demselben Muster generiert. Tambiah spricht von „galaktischer“ Politik, die dieses gestaffelte System von Zentren, Peripherien und Subzentren erhält. Wolters (1982) vergleicht es mit der segmentären Anordnung, weil jedes Subsystem wie das System aussieht und seinerseits wieder in strukturell ähnliche Untereinheiten zerfällt. Die Übereinstimmung von Mikro- und Makrokosmos gehört aber zu den Wesenheiten des Sakralkönigtums; insofern ist der galaktische Vergleich treffend: es sind kleine Welten, die eine größere Welt zusammen ergeben und diese kreist schließlich um eine noch größere. Immer aber steht ein Herrscher im Mittelpunkt einer Entourage, für die er ebensoviel darstellt, wie er von ihr nimmt.

Geertz' Verdienst für die Weiterentwicklung des Modells Sakralkönigtum ist das neue Verständnis von Ritual; das komplexe Verhältnis von Zentrum und Peripherie ist auf seine Aktualisierung und Verdichtung im Ritual angewiesen. Es gibt keine Kultur, es sei denn, man macht sie, d.h. man stellt sie dar oder aus. Das ist der tiefere Sinn in

³⁰ J. VANSINA 1992:25

³¹ G. SCHWEINFURTH 1918 (1986)

der Metapher vom Theaterstaat, die keineswegs den substantiellen Unterschied zum Kunsttheater mit seiner konsensuellen Täuschung³² übersieht. Geertz geht es um die „Schau“ im Sakralkönigtum, die jede Religion braucht, also auch der Glaube an den Gott auf Erden. Wie die Götter vom Opfer der Menschen leben, so lebt der Sakralkönig vom Hof- und Staatsritual. Was Erik Hornung für das Alte Ägypten gezeigt hat, daß der Erhalt und die Legitimation des Reiches über Festlichkeiten hergestellt wurde³³, gilt auch für alle kleineren Vorläufer oder Kopien dieses Staatstypus und hat sich übrigens weit in die Säkularisierungsphase hinein erhalten. Auch zur neuzeitlichen „Zivilreligion“³⁴ gehört ein ausgeprägtes Staatstheater, dessen wissenschaftliche Wahrnehmung die „reale“ Machtpolitik nicht notwendigerweise übersehen muß.

Schluß

Die fünf Varianten des Modells Sakralkönigtum haben unterschiedliche Facetten dieses kulturhistorisch so interessanten Gebildes beleuchtet. Die Kategorisierung unter den Begriff archaisch sollte einerseits zum Ausdruck bringen, daß weitgehend Einigkeit darüber besteht, daß es sich um eine historische Formation handelt, andererseits aber auch in Rechnung stellen, daß alle, die mit oder an dem Modell arbeiteten, das mit großer Empathie taten und trotz ihrer teilweisen evolutionistischen Grundannahmen diffamierende oder pejorative Akzentuierungen dieses altertümlichen Phänomens vermieden. Es bleibt zum Schluß noch die Frage der Reichweite des Modells zu stellen, da der außereuropäische Staat im dominanten Diskurs längst von Politologie, Soziologie und Ökonomie vereinnahmt zu sein scheint und die Perspektive der Ethnologie, von der Gegenwart aus Spuren in die Vergangenheit zu suchen, eher hinderlich als förderlich empfunden wird.

Ethnologische Studien zur Frage der Macht in heutigen Kontexten heben im allgemeinen die Vielschichtigkeit der Verhältnisse hervor. Untersuchungen wie die von Peter Skalnik in Ghana (1983, 1986) konnten zeigen, daß die von den Politologen beklagte Schwäche des postkolonialen Staats eine Menge Freiraum bietet für „traditionale“ Herrschaftsformen insbesondere auf unteren Ebenen; zugleich machten Analysen wie die von Christina Göhring (1980) ebenfalls in Ghana deutlich, daß auch die offizielle Staatskultur auf auratische Elemente traditionaler Herrschaft gerne zurückgreift und insbesondere die Charismatiker zu Beginn der postkolonialen Ära auch in den Formen das Ende der Fremdherrschaft betonen wollten. Es ist also ein vielschichtiges Bild, das der außereuropäische bzw. nichtwestliche Staat heute bietet; trotz der Macht globalisierender Tendenzen und nivellierender Industriekultur sind erstaunliche Kontinuitäten und Weiterentwicklungen lokaler Herrschaftsformen beobachtet worden.

Historiker wie Christopher Wrigley (1996) sehen heute eher die Kontinuität zwischen mythischen Vorlagen, historischen Formen und postkolonialen Anpassungen als den

³² Vgl. D. ZILLIGES 2000

³³ E. HORNING 1966

³⁴ Vgl. Th. HAASE 1999

Bruch, wie es die koloniale Darstellung und die postkoloniale Analyse zunächst gerne wollte. Für Wrigley ist der Herrscher immer in Gefahr, aus seiner Rolle zu fallen und zum Tyrannen zu werden: „we pay the price when our puppets take the opportunity to become our masters“³⁵. Das Sakralkönigtum mit seiner peinlich festgelegten Vermummung des Herrschers war auch eine Vorkehrung gegen Tyrannei. Andererseits war der alte Staat und ist der neue teuer. Die „Politics of the Belly“³⁶ meint diese Gefräßigkeit, die die alten und neuen Herrscher gemeinsam haben. In dieser Raubtierrolle bleibt der König und sein Gefolge den Untertanen fremd, eine Naturgewalt, deren Ende begrüßt werden muß. Die Putschhäufigkeit des postkolonialen Staates erinnert an den Regizid, die regelmäßigen Plünderungen an die rituelle Anarchie, die Herrschaft der „Warlords“ an die Diadochenkämpfe, da außerhalb des christlichen Abendlandes die Thronfolge nie ganz festlag.

Es soll zum Schluß aber auch nicht verschwiegen bleiben, daß im Zuge des Konstruktivismus und Dekonstruktivismus selbstverständlich auch das Modell vom Sakralkönigtum Schaden erleiden mußte. Hatten in den 60er Jahren schon die Ethnohistoriker für eine Entmythologisierung und Historisierung der außereuropäischen Herrschaft plädiert³⁷, wurden in den 80er Jahren viele liebgewordene Kategorien der historischen und ethnologischen Analyse als „Erfindungen“ und interessengeleitete Manipulationen entlarvt³⁸, was auch am Modell des Sakralkönigtum nicht spurlos vorbeigehen konnte³⁹. Die obigen Ausführungen über die Vielgestaltigkeit des Modells dürften deutlich gemacht haben, daß es letztlich perspektivische Fragen sind, die über den Nutzen eines derart komplexen Konzeptes entscheiden, und daß einem so rätselhaften Phänomen wie dem Heiligen Königtum wohl nur mit kongenialen Modellen beizukommen ist.

³⁵ Ch. WRIGLEY 1996:247

³⁶ J.-F. BAYART 1989

³⁷ Vgl. J. VANSINA 1966

³⁸ Vgl. E. HOBBSAWM/T.RANGER 1983 oder V. Y. MUDIMBE 1994

³⁹ Vgl. J. H. VAUGHAN 1984, E. SCHILDKROUT/C. A. KEIM

Literatur

- BAUMANN, Hermann 1969 Afrikanische Plastik und sakrales Königtum. Ein sozialer Aspekt traditioneller afrikanischer Kunst. München: Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften
- BAYART, Jean-Francois 1989 L'Etat en Afrique. La politique du ventre. Paris: A. Fayard (engl. Harlow: Longman 1993)
- DITTMER, Kunz 1961 Die sakralen Häuptlinge der Gurunsi im Obervolta-Gebiet, Westafrika. Hamburg: Cram, de Gruyter & Co.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1948 The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. Cambridge: Cambridge UP
- FRAZER, James George 1911 The Dying God. London: Macmillan & Co.
- FRAZER, James George 1922 The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. London 2 Vols. (dtsh. Reinbek: Rowohlt 1989)
- FRIEDRICH, Adolf 1939 Afrikanische Priestertümer. Stuttgart: Strecker & Schröder
- FROBENIUS, Leo 1904 Im Zeitalter des Sonnengottes. Berlin
- FROBENIUS, Leo 1913 Unter den unsträflichen Äthiopen. (Und Afrika sprach ... Bd. 3) Berlin: Vita
- FROBENIUS, Leo 1931 Erythraä. Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes. Berlin/Zürich: Atlantis
- FUSTEL DE COULANGE, N.-D. 1864 La cité antique. Paris: Durand
- GEERTZ, Clifford 1980 Negara: The theater state in nineteenth-century Bali. Princeton: Princeton UP
- GEORGE, Stefan 1983 Werke. Ausgabe in vier Bänden. München: dtv
- GIRARD, René 1972 La violence et le sacré. Paris: Bernard Grasset (dtsh. Zürich/Düsseldorf: Benzinger 1987)
- GIRARD, René 1982 Le bouc émissaire. Paris: Bernard Grasset (dtsh. Zürich/Düsseldorf: Benzinger 1988)
- GÖHRING, Christina 1980 Chief und Präsident. Strukturanalyse traditioneller und moderner Herrschaft in Ghana. Göttingen: Diss. der Philosophischen Fak.

- HABERLAND, Eike 1965 *Untersuchungen zum äthiopischen Königtum*. Wiesbaden: Franz Steiner
- HAASE, Thomas 1999 *Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA*. Leipzig: Diss. der Fak. GKO
- HEINE-GELDERN, Robert 1942 *Conceptions of state and kingship in Southeast Asia*. *The Far Eastern Quarterly*, II,1:15-30
- HEUSCH, Luc de 1972 *Le roi ivre ou l'origine de l'état*. Paris (engl. Bloomington 1982)
- HOBBSBAWM, E. / RANGER, T. (Hg.) 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Hradil
- HOCART, A. M. 1927/69 *Kingship*. Oxford: Oxford UP
- HOCART, A. M. 1936/70 *Kings and Councillors. An essay in the comparative anatomy of human society*. (ed. by R. Needham) Chicago: University of Chicago Press
- HOCART, A. M. 1954 *Social Origins*. London: Watts
- HOCART, A. M. 1925/52 *Money*. In: Ders.: *The Life-giving Myth, and Other Essays* (ed. by R. Needham) London: Methuen
- HORNUNG, Erik 1966 *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*. Darmstadt
- KRAMER, Fritz W. 1987 *Der rote Fes*. Frankfurt am Main: Syndikat
- LEVY-BRUHL, Lucien 1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris (dtsh. Wien/Leipzig: W. Braumüller 1923/6)
- LOEB, Edwin M. 1964 *Die Institution des sakralen Königtums*. *Paideuma* 10:102-114
- MANNHARDT, Wilhelm 1875/7 *Wald und Feldkulte*. 2 Bde. Berlin: Gebr. Bornträger
- MUDIMBE, V. Y. 1994 *Idea of Africa*. Indiana UP
- RAABE, Wilhelm 1868 *Abu Telfan oder die Heimkehr vom Mondgebirge*. Berlin-Grunewald: Hermann Klemm AG
- RATTRAY, R. S. 1923 *Ashanti*. Oxford: Clarendon
- RITZ-MÜLLER, Ute 1994 *Kingship and cosmological order. The royal court of Tenkodogo*. In: *Berichte des SFB 268 „Kulturentwicklung und Sprachgeschichte im Naturraum Westafrikanische Savanne“* Bd. 4:111-130, Frankfurt am Main: J. W. Goethe-Universität
- RITZ-MÜLLER, Ute 1995 *Am Grab von Naaba Bugum. Die Auferstehung von Geschichte*. In: *Berichte des SFB 268* Bd. 5:269-278, Frankfurt am Main: J. W. Goethe-Universität

- RITZ-MÜLLER, Ute 1997 Geheimnisse und ihre Verschleierung. Zur Herrschafts- und Herrschergeschichte von Tenkodogo (Burkina Faso). (Working Papers on African Societies Nr. 17, hg. v. Thomas Bierschenk et al.) Berlin: Das Arabische Buch
- RITZ-MÜLLER, Ute 1998 Afrikanisches Geschichtsdenken. Zur rituellen Nachstellung höfischer Geschichte. In: Rüsen, J. et al. (Hg.) Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4. S. 217-246, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ROSCOE, J. 1911 The Baganda. London: Macmillan
- ROWLANDS, Michael 1993 The Good and Bad Death: Ritual killing and historical transformation in a West African Kingdom. *Paideuma* 39:291-302
- SCHILDKROUT, Enid / KEIM, Curtis A. 1990 African reflections: Art from northeastern Zaire. Seattle/New York
- SCHMITT, Carl 1922 Politische Theologie. München: Duncker & Humblot
- SCHNEPEL, Burkhard 1995 Durga and the king: Ethnohistorical aspects of politico-ritual life in a South Orissan jungle kingdom. *The Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 1/1:145-166
- SCHNEPEL, Burkhard 1996 The Hindu King's Authority Reconsidered: Durgā-pūjā and Dasarā in a South Orissan jungle kingdom. In: Boholm, A. / Aijmer, G. (eds) Political Rituals. S. 126-157, Göteborg: Institute for Advanced Studies in Social Anthropology
- SCHNEPEL, Burkhard 1988 In Quest of Life. Hocart's scheme of evolution from ritual organization to government. *Archives Européennes de Sociologie* XXIX/1:165-187
- SCHNEPEL, Burkhard 1995 Twinned Beings: Kings and effigies in Southern Sudan, East India and Renaissance France. Göteborg: Institute for Advanced Studies in Social Anthropology
- SCHNEPEL, Burkhard 1996 Die Dschungelkönige: Ethnohistorische Aspekte von Politik und Ritual in Südorissa/Indien. Heidelberg: Südasiens-Institut
- SCHWEINFURTH, Georg 1918/86 Im Herzen von Afrika. Reisen und Entdeckungen im zentralen Äquatorial-Afrika während der Jahre 1868-1871. (hg. v. Reinhard Escher) Leipzig: Brockhaus
- SIGRIST, Christian 1967 Regulierte Anarchie. Olten/Freiburg: Walter
- SIMONSE, Simon 1992 Kings of Disaster. Dualism, centralism and the scapegoat king in Southeastern Sudan. Leiden: Brill
- SMITH, William Robertson 1889 Lectures on the Religion of the Semites. Cambridge (dtsh. Freiburg etc. J. C. B. Mohr 1899)
- SYDOW, Eckart von 1943 Im Reiche gottähnlicher Herrscher. Streifzüge durch Westafrika. Braunschweig: Wenzel & Sohn

- TAMBIAH, Stanley J. 1977 The galactic polity: the structure of traditional kingdoms in Southeast Asia. *Annals of the New York Academy of Science* 293:69-97
- TAMBIAH, Stanley J. 1985 *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard UP
- TAUBES, Jacob 1995 *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink
- TAUSSIG, Michael 1997 *Mimesis und Alterität*. Hamburg: Europ. Verlagsanstalt
- VANSINA, Jan 1992 *Kings in Tropical Africa*. In: Beumers, E./Koloss, H.-J. (Hg.) *Kings of Africa. Art and Authority in Central Africa*. Maastricht: CIP-Data Koninklijke Bibl.
- VANSINA, Jan 1966 *Kingdoms of the Savanna*. Madison, University of Wisconsin Press
- VAUGHAN, J. H. 1984 A reconsideration of divine kingship. In: Karp, I. / Bird, C. S. (eds.) *Explorations in African systems of thought*. S. 120-142, Bloomington: Indiana UP
- WEBER-KELLERMANN, Ingeborg 1965 *Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts auf Grund der Mannhardtbefragung in Deutschland von 1865*. Marburg
- WEBER, Max 1921/76 *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr
- WIRZ, Paul 1922 *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*. II. Teil Frankfurt a. M.: A. Weisbrod
- WOLTERS, O. W. 1982 *History, culture, and region in Southeast Asian perspective*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies
- WRIGLEY, Christopher 1996 *Kingship and State. The Buganda dynasty*. Cambridge: Cambridge UP
- ZILLIGES, Diane 2001 *Täuschung/Enttäuschung*. Köln: Teiresias.

Die Sakralität von Herrschaft

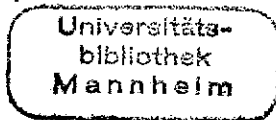
Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume

Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und
epochenübergreifenden Phänomen

Herausgegeben von Franz-Reiner Erkens



Akademie Verlag



2003 A 1337
47

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISBN 3-05-003660-5

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2002

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: BARLO FOTOGRAFIK (Tobias Schneider), Berlin
Druck: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza
Bindung: Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach

Printed in the Federal Republic of Germany