

Franz-Reiner Erkens (Hg.)

Die Sakralität von Herrschaft

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

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

Inhalt

FRANZ-REINER ERKENS Vorwort	1
FRANZ-REINER ERKENS Einleitung	3
FRANZ-REINER ERKENS Sakral legitimierte Herrschaft im Wechsel der Zeiten und Räume. Versuch eines Überblicks	7
BERNHARD STRECK Das Sakralkönigtum als archaisches Modell	33
ELKE BLUMENTHAL Die Göttlichkeit des Pharaos. Sakralität von Herrschaft und Herrschaftslegitimierung im alten Ägypten	53
CLAUS WILCKE Vom göttlichen Wesen des Königtums und seinem Ursprung im Himmel	63
WALTHER SALLABERGER Den Göttern nahe – und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers	85
RÜDIGER LUX Der König als Tempelbauer. Anmerkungen zur sakralen Legitimation von Herrschaft im Alten Testament	99

HANS-ULRICH CAIN Kaiser und Gott auf römischen Fora	123
KLAUS-PETER MATSCHKE Sakralität und Priestertum des byzantinischen Kaisers	143
BERND SCHÜTTE Herrschaftslegitimierung im Wandel. Die letzten Jahre Kaiser Heinrichs IV. im Spiegel seiner Urkunden	165
BERNHARD KÖLVER (†) Der König: Herr von allem	181
HEIKO FRESE Sakrale „Umbrüche“ am Beispiel von Orissa	187
ADAM JONES „I am all the same as god.“ Königliche Körper und Menschenopfer in drei westafrikanischen Staaten (18.-19. Jahrhundert)	201
JOACHIM-FELIX LEONHARD Staatsgewalt in Staatsgestalt – Massenmedien und Herrschaft im 20. Jahrhundert	213
ULRICH VON HEHL Sakrales im Säkularen? Elemente politischer Religion im Natio- nalsozialismus	225
HUBERT SEIWERT Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers	245

Anhang

Abbildungen zum Beitrag von E. Blumenthal	269
Abbildungen zum Beitrag von H.-U. Cain	275

Vorwort

Scheinbar überholte Strukturen – wie der disparat-eklektische Zuschnitt von Fakultäten, die Fächer ganz unterschiedlicher Traditionen und Ausrichtungen zu einer formalen Einheit zusammenfassen, – können von immensem Vorteil sein, wenn es darum geht, das allseits geforderte, in der Wissenschaftspraxis aber zwangsläufig immer nur mühsam zu verwirklichende interdisziplinäre Gespräch zu führen. Die Leipziger Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientalwissenschaften ist solch ein zwar noch junger, aber doch in vielfältigen Traditionen stehender Glücksfall, stellt sie doch einen Ort dar, an dem Ethnologen, Asien- und Afrikawissenschaftler, Archäologen, Altorientalisten, Ägyptologen, Religionswissenschaftler und Historiker versammelt sind und wo daher unter Einbeziehung von Alttestamentlern aus der traditionsreichen Theologischen Fakultät ein fachübergreifender Diskurs möglich ist und seit dem Wintersemester 1999/2000 auch über das epochenübergreifende und weltweite Phänomen sakraler Herrschaftslegitimierung nachgedacht und diskutiert wird. Schon im Sommersemester 2000 konnte eine Ringvorlesung über „Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume“ veranstaltet werden, der am 27. September 2000 eine gleichnamige Sektion auf dem Aachener Historikertag folgte, wo zusammen mit weiteren Vorträgen erneut einige Referate der Ringvorlesung zur Diskussion gestellt wurden. Ein allgemeines Publikumsinteresse an der Thematik dokumentierte sich dabei an dem überraschend guten Besuch beider Veranstaltungen sowie an den regen und anregenden Diskussionen, die sich sowohl in Leipzig als auch in Aachen entzündeten. Die Beiträge zu beiden Veranstaltungen werden nun in ausgearbeiteter Form einer breiteren Öffentlichkeit vorgestellt.

Interdisziplinarität soll dabei aber nicht zur Gleichförmigkeit führen. Der Herausgeber hat daher bewußt darauf verzichtet, die formale Gestaltung der Texte (vor allem in den Anmerkungen) allzu sehr zu reglementieren. Die unterschiedlichen Zitiertraditionen, die sich in den einzelnen Fächern entwickelt haben, sollten nicht auf ein Prokrustesbett gelegt werden und sind deshalb nicht beseitigt worden. Auf Einheitlichkeit der Erscheinung wurde daher nur innerhalb der einzelnen Beiträge Wert gelegt.

Angenehme Pflicht ist es, zum Abschluß dieser Publikation Dank zu sagen: den Referenten von Leipzig und Aachen für die Mühen, die sie mit der Ausarbeitung ihrer

Vorträge und deren Drucklegung auf sich genommen haben; Bernhard Streck (Leipzig), der durch eine unglückliche Terminkollision nicht wie ursprünglich geplant an der Aachener Historikertagssektion mitwirken konnte, aber trotzdem einen Beitrag für diese Publikation beisteuerte; den hilfreichen Geistern am Leipziger Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte, namentlich Klaudia Naumann, Nadja Braun M. A. und Marek Wejwoda, die die mühselige Einrichtung der Manuskripte für den Druck vornahmen, sowie dem Akademie Verlag und Manfred Karras, die das Erscheinen dieses Buches ermöglichten.

Leipzig, im Frühjahr 2002

Franz-Reiner Erkens

FRANZ-REINER ERKENS

Einleitung

Vor noch nicht einmal einem Vierteljahrhundert bekannte der Marquis de la Franquerie in einem kaum wissenschaftlich zu nennenden Werk über den „caractère sacré et divin“ des französischen Königtums seine Überzeugung, „que, pour un Français, l’amour de Dieu, de la France et du Roi doit être un seul et même amour indissociable“, daß also für einen Franzosen die Liebe zu Gott, zu Frankreich und zum König eine unauflösbare Einheit darzustellen habe, gleichsam eine einheitliche Dreiheit, die den Rang einer geminderten Trinität besitze: „une triologie une, trinité une, certes d’un rang inférieur à la Trinité Divine“¹. Wenn diese – keinesfalls traditionslose – Ansicht eines erzkonservativen Skribenten hochadligen Geblüts, der sich auch über „die Heiligkeit des französischen Königshauses“ und die „göttliche Mission Frankreichs“ geäußert hat², das Geschichtsbewußtsein der französischen Nation heute auch kaum mehr entscheidend prägen dürfte, so zeigt sie doch deutlich, wie sehr die politische und religiöse Sphäre auch noch im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts begriffen werden können als miteinander verwobene und letztlich überhaupt nicht zu trennende Bereiche. In Frankreich konnte daher noch 1996 mit großartigen Feiern und trotz aller säkularisierender Tendenzen an die eineinhalb Jahrtausende zuvor vollzogene Taufe des Frankenkönigs Chlodwig und damit gleichsam an ein nationales Symbol der christlichen Nation erinnert werden. Daß der französische König seit dem hohen Mittelalter als „allerchristlich“, als *rex christianissimus* galt und ihm dabei zugleich die Fähigkeiten eines Wunderheilers, eines „roi thaumaturge“ zugeschrieben wurden, der seine Heilkraft durch die Herrscherweihe und die bei dieser gespendeten Salbung empfing, daß also dem französischen Königtum und seinen Trägern eine eigentümliche Heiligkeit zukam, ein „caractère sacré“, ist eine

¹ Marquis DE LA FRANQUERIE, *Le caractère sacré et divin de la royauté en France*, Vouillé 1978, S. 7 (in der „Introduction“, die den längsten zusammenhängenden Teil der Publikation bildet, die ansonsten eine endlose, kaum durch eigene Aussagen verbundene Aneinanderreihung von Zitaten aus Quellen und [pseudo]wissenschaftlichen Werken darstellt).

² Vgl. ebd. die lange Liste der „Ouvrages de Monsieur de la Franquerie“, die den eigentlichen Ausführungen vorangestellt ist und u. a. Titel enthält wie: „Louis XVI roi et martyr“, „La Mission divine de la France“ oder „De la Sainteté de la Maison Royale de France“.

wohlbekannte Tatsache³, aus der mit Blick auf den französischen Absolutismus der frühen Neuzeit gelegentlich sogar eine „Vergötterung“ des Monarchen herausgelesen werden konnte⁴. Wenn diese Interpretation auch unverkennbar eine Übertreibung darstellt, die zu Recht kritisiert werden darf⁵, so kann an dem sakralen Charakter der französischen Königsherrschaft doch kaum gezweifelt werden, spiegelt sich dieser doch in zahlreichen Äußerungen und Handlungen wieder, deren Ideenhintergrund im Zuge der Revolution schließlich sogar in unveränderter Form auf die Grande Nation selbst und das durch sie getragene Staatswesen projiziert worden ist⁶.

Nun ist in jüngster Zeit, ausgehend von den modernen Deutungen des Sakralcharakters der frühneuzeitlichen Monarchie in Frankreich, gerade das Sakrale als „Wesenszug“ der Monarchie in Frage gestellt worden⁷. Die Unschärfe des Begriffes „Sakralkönigtum“ wurde dabei ebenso kritisiert wie seine inflationäre Verwendung, die die sakrale Selbstinszenierung der Monarchen sowie die entsprechenden Äußerungen ihrer Herrschaftstheoretiker allzu sehr als bare Münze nehme und dabei „das jeweils Spezifische historischer Machtkonstellationen und -konzepte“⁸ vernachlässige sowie Spott und Hohn, die mit kritischer Absicht über einen König ausgeschüttet werden konnten, zu wenig beachte als Hinweise auf ein alltägliches und eben nichtsakrales Verständnis von Königsherrschaft. So sehr aber auch die Kritik an dem Terminus „Sakralkönigtum“ berechtigt erscheint und gerade die deutsche Geschichtswissenschaft, die lange in germanophile, in unselige Vorstellungen über das germanische ‘Sakralkönigtum’⁹ verstrickt gewesen ist¹⁰, zurückhaltend bleiben sollte bei der Verwendung dieses Begriffes,

³ Dazu ist immer noch grundlegend die 1924 erschienene Studie von Marc BLOCH, *Die wunderätigen Könige*. Mit einem Vorwort von Jacques LeGoff. Aus dem Französischen übersetzt von Claudia Märkl, München 1998.

⁴ Vgl. Richard A. JACKSON, *Anzeichen der Vergötterung des französischen Königs*, in: Heinz Duchhardt (Hg.), *Herrscherweihe und Königskrönung im frühneuzeitlichen Europa* (= Schriften der Mainzer Philosophischen Fakultätsgesellschaft), Wiesbaden 1983, S. 96-102.

⁵ Vgl. Jens Ivo ENGELS, *Das „Wesen“ der Monarchie? Kritische Anmerkungen zum „Sakralkönigtum“ in der Geschichtswissenschaft*, in: MAJESTAS 7, 1999, S. 3-39, bes. 12, sowie DERS., *Königsbilder. Sprechen, Singen und Schreiben über den französischen König in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts* (= Pariser Historische Studien 52), Bonn 2000, bes. S. 240-250.

⁶ Vgl. Mona OZOUF, *La fête révolutionnaire. 1789-1799*, 1976, Kap. X.: „La fête révolutionnaire: un transfert de sacralité“, mit der Schlußfolgerung auf S. 332 f.: „On peut donc risquer cette conclusion: le recours à l'Antiquité dans les fêtes révolutionnaires ne traduit pas seulement une nostalgie d'esthète, ni même le besoin moral de peupler de grands exemples une mémoire qui s'en est vidée. C'est aussi, surtout, dans un monde où se décolorent les valeurs chrétiennes, le besoin du sacré. Une société qui s'institue doit sacraliser le fait même de l'institution“.

⁷ Vgl. Anm. 5.

⁸ Vgl. ENGELS (wie Anm. 5) S. 37.

⁹ Vgl. dazu etwa Otto HÖFLER, *Der Sakralcharakter des germanischen Königtums*, in: Theodor Mayer (Hg.), *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen* (= Vorträge und Forschungen 3), Sigmaringen 1956, S. 75-104.

¹⁰ Vgl. dazu vor allem Klaus VON SEE, *Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung*. Antwort an Otto Höfler, Frankfurt/M. 1972; DERS., *Deutsche Germanen-Ideologie vom Humanismus bis zur Gegenwart*, Frankfurt/M. 1970, sowie Eve PICARD, *Germanisches Sakralkönigtum?*

so wenig läßt sich verkennen, daß zu allen Zeiten und überall auf der Erde Herrschaft mit sakralen Elementen durchsetzt erscheint.

Nicht zuletzt deshalb ist das 'Sakralkönigtum' bis in die jüngste Zeit hinein auch ein Gegenstand ethnologischer Untersuchungen und Deutungen gewesen¹¹, die natürlich auch für das historische Verständnis des Phänomens von nicht unerheblicher Bedeutung sind und daher grundsätzlich mit in alle Überlegungen zur sakral legitimierten Herrschaft eingeschlossen werden müssen. Gerade die Ethnologie liefert dabei neben Erklärungsmodellen auch ein breitgefächertes Material an sakralen Erscheinungsformen sogenannter archaischer Herrschaft und ihrer einzelnen Elemente.

Auf die Erfassung und den strukturellen Vergleich genau dieser Elemente aber kommt es an, wenn das historische und ethnologische Phänomen sakral legitimierter Herrschaft in den Blick genommen und gedeutet werden soll. Dabei ist es freilich unumgänglich, einen weiten Sakralbegriff – etwa im Sinne Josef Pipers – zu verwenden, einen Begriff, der das Sakrale ganz allgemein aus dem Nahverhältnis zum Numinosen ableitet¹² und der es erlaubt, sowohl die Divinität¹³ als auch die Sakralität¹⁴ und die Pseudoreligiosität¹⁵ von Herrschaft mit in die Betrachtung einzubeziehen. Dies allerdings kann nur im Zusammenwirken verschiedener Wissenschaften geschehen, wobei es letztlich um eine das Gesamtphänomen betrachtende, die aus den verschiedenen Bereichen zusammengetragenen Befunde integrierende, mithin prinzipielle Interpretation des Gesamtphänomens gehen muß.

Quellenkritische Studien zur Germania des Tacitus und zur altnordischen Überlieferung (= Skandinavistische Arbeiten 12), Heidelberg 1991.

¹¹ Vgl. dazu Bernhard STRECK (in diesem Band).

¹² Vgl. Josef PIPER, Was heißt „sakral“? Klärungsversuche, Stuttgart 1988, S. 18: „Die Worte 'heilig' und 'sakral' sollen ... weder die unendliche Vollkommenheit Gottes noch auch die sittliche Größe eines Menschen bezeichnen. Sie besagen vielmehr, daß gewisse empirisch vorfindbare Dinge, Räume, Zeiten, Handlungen die besondere Eigentümlichkeit besitzen, auf eine aus der Reihe des Durchschnittlichen herausfallende Weise der göttlichen Sphäre zugeordnet zu sein“. In ebendiesem Sinne soll auch von Sakralität der Herrschaft und des Herrschers die Rede sein.

¹³ Vgl. dazu etwa Elke BLUMENTHAL (in diesem Band).

¹⁴ Vgl. dazu etwa Bernd SCHÜTTE und Klaus-Peter MATSCHKE (beide in diesem Band).

¹⁵ Vgl. dazu etwa Ulrich VON HEHL und Joachim-Felix LEONHARD (beide in diesem Band). – Zu den sogenannten 'politischen' oder 'säkularen' Religionen vom Schlage des Nationalsozialismus oder Kommunismus vgl. auch die in Anm. 77 des Beitrages von Franz-Reiner ERKENS (in diesem Band) angeführte Literatur. Zu der gerade für gläubige Menschen nicht unproblematischen Anwendung des Religionsbegriffes auf weltanschaulich fundierte Bewegungen vgl. Hans MAIER, „Politische Religionen“. Ein Konzept des Diktaturvergleichs, in: Hermann Lübbe (Hg.), Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts (= Schriften der Kath. Akad. in Bayern 152), Düsseldorf 1995, S. 94-112, bes. 106 f., sowie Hermann LÜBBE (ebd. in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band S. 11: „Der Begriffsname 'Politische Religion' enthält allerdings eine erhebliche Konzession. Er anerkennt die totalitären Regime immerhin als Religionen. Einen prinzipiellen Einwand dagegen gibt es nicht. Begriffe, mit deren Hilfe wir Phänomene ordnen und Zuordnungen sowie Unterscheidungen treffen, sind nicht wahr oder falsch, sondern zweckmäßig oder weniger zweckmäßig oder auch unzweckmäßig.“), aber auch schon Hannah ARENDT, Religion und Politik, in: dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hg. von Ursula Ludz, München / Zürich 2000, S. 305-324.

Erste Bemühungen darum werden durch die nachfolgenden Beiträge dokumentiert, die natürlich noch nicht alle Perspektiven der Sakralitätsproblematik erfassen können und wesentliche Bereiche – wie etwa die Frage nach den Königsvorstellungen der einfachen Bevölkerung – noch weitgehend unberücksichtigt lassen müssen, weil damit für die meisten Epochen und Regionen zum Teil nahezu unlösbare Quellenprobleme verbunden sind. Aber erste Annäherungen an die globale Erscheinung sind im interdisziplinären Zugriff doch gelungen und zeugen selbst da, wo eine kritische Distanz zur Sakralitätsproblematik spürbar wird¹⁶, von der Fruchtbarkeit der Fragestellung, die auch künftig genügend Stoff für ein interdisziplinäres Gespräch liefern kann.

¹⁶ Vgl. etwa Adam JONES und Hubert SEIWERT (beide in diesem Band).

FRANZ-REINER ERKENS

Sakral legitimierte Herrschaft im Wechsel der Zeiten und Räume Versuch eines Überblicks

Hartmut Wolff zum 6. November 2001

„Le voilà Prêtre et Roi!“ – Dieser Ruf: ‚Seht nun den Priester und König‘, *rex et sacerdos*¹, ertönte nicht im Mittelalter, sondern 1825, veranlaßt durch die Salbung und Krönung Karls X. (1824-1830, † 1836), des zweiten Königs im nachrevolutionären Frankreich, der am 29. Mai dieses Jahres nach altehrwürdigem Zeremoniell an traditioneller Stätte in Reims die Weihe, *le sacre*, als legitimer Herrscher seines Volkes empfing². Er ertönte wohl nicht während der feierlichen Handlung in der Kathedrale von Reims, aber in dem aus diesem Anlaß entstandenen Gedicht „Le sacre de Charles X“ von Victor Hugo (1802-1885)³, dem Sohn eines napoleonischen Generals und einer royalistisch gesinnten Mutter, der damals legitimistisch dachte⁴ und einen Monat zuvor ‚chevalier de la Légion d’honneur‘, Ritter der Ehrenlegion, geworden war⁵. Mit weitausholendem Gestus und tief in die Geschichte Frankreichs und die französische Königsideologie eintauchend, an die – noch 1996 zum nationalen Symbol der christlichen Nation taugende – Taufe des Frankenkönigs Chlodwig erinnernd, vorweisend die Symbole des nationalen Selbst- und Geschichtsverständnisses: die Oriflamme, die Königsgrablege Saint-Denis, die Reimser Krönungskathedrale, die beiden heiligen Krieger („les deux saints guerriers“) Charlemagne und Ludwig IX., die noch nicht heilig gesprochene Jeanne d’Arc und schließlich auch François Premier und gar den unglückseligen Louis

¹ Zu dieser Floskel vgl. Franz-Reiner ERKENS, Der Herrscher als *gotes drūt*. Zur Sakralität des ungesalbten ostfränkischen Königs, in: HJb 118, 1998, S. 1-39, bes. 21-24.

² Dazu vgl. Jaques LEGOFF, Reims, Krönungsstadt, Berlin 1997 [frz. 1986], S. 90-95.

³ Victor Hugo, Œuvres poétiques I (= Bibliothèque de la Pléiade 171), Gallimard 1964, S. 379-384 (Ode quatrième), das Zitat findet sich auf S. 383 (s. Anm. 6). Vgl. dazu die Übersetzung von Heinrich Elsner, in: Victor Hugo’s sämtliche Werke, übersetzt von Mehreren. Dreizehnter Band, Stuttgart 1841, S. 149-157, bes. 156: „Schaut ihn als König und als Priester jetzt!“

⁴ Vgl. Jürgen von STACKELBERG, Kleine Geschichte der französischen Literatur, München 21999, S. 173-177, bes. 177, sowie Theodor LÜCKE, Victor Hugo. Roman eines Lebens, Berlin (Ost) 1979, S. 15 und 52 [das Buch liegt auch in einer Ausgabe des Fischer Taschenbuchverlags (Frankfurt 1985) vor].

⁵ Vgl. die Anmerkungen zu der vierten Ode (wie Anm. 3) S. 1257 (P. 379).

Seize, betonend endlich auch den alten Brauch der Salbung und deren Heiligkeit, mithin das große Panorama „de la grandeur française“ als Wurzelgrund bewußtseinsprägender Historie entfaltend, stellt der Dichter die ‚heil‘ge Salbung Carls‘, „le Saint Chrême de Charles“, in den zeitenüberspannenden Kontext herrscherlicher Gottverbundenheit, ja, er scheut sich nicht, in dem Gebet, mit dem die Ode ausklingt, zu erklären, Karl habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut: „Charles, comme au Sina, t’a pu voir face à face!“

Victor Hugo stand 1825 mit seiner konservativen Gesinnung, mit seiner den Bruch der Revolutionszeit überbrückenden Hinwendung zu den geheiligten Traditionen der französischen Monarchie und mit seinem Anknüpfen an vormoderne Herrschaftsvorstellungen und Formeln numinoser Herrschaftslegitimierung keinesfalls allein. Sein Dichterkollege und (als gleichfalls neues Mitglied der *Légion d’honneur*) Rittergenosse Alphonse Marie Louis de Lamartine (1790-1869) ist ebenfalls nicht untätig gewesen und hat mit vergleichbarer, wenn auch historisch weniger weit ausholender Tendenz wie Hugo einen „Chant du Sacre“ verfaßt⁶. Aber auch konservative Geister wie Joseph de Maistre (1753-1821) und damals selbst *Félicité* Robert de Lamennais (1782-1854) waren Protagonisten des alten Gedankenguts⁷. Hatte sich Napoleon Bonaparte bei seiner am 2. Dezember 1804 in der Pariser Kathedrale Notre-Dame inszenierten Kaiserkrönung⁸ trotz des unverkennbaren Bemühens, sich in die Legitimation spendende

⁶ Vgl. ebd. S. 1257 und Karlheinz BIERMANN, Vom Ende der großen Revolution zur Kommune: Romantik und Realismus, in: Jürgen Grimm (Hg.), *Französische Literaturgeschichte*, Stuttgart 1989, S. 230-272, bes. 242, sowie Lamartine, *Œuvres poétiques*. Édition par Marius-François GUYARD, Bibliothèque de la Pléiade 165, Gallimard (Dijon) 1963, S. 247-271 (und dazu ebd. S. 1834-1837).

⁷ Vgl. Peter STADLER, *Geschichtsschreibung und historisches Denken Frankreichs 1789-1871*, Zürich 1958, S. 51-54, 204 ff.; zur Geschichtsschreibung der Zeit vgl. Jürgen VOSS, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffs und der Mittelalterbewertung von der zweiten Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts* (= Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Universität Mannheim 3), München 1972, S. 312-338. – Zu de Maistre vgl. auch Robert TRIOMPHE, *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d’un matérialiste mystique* (= *Travaux d’histoire éthico-politique* 14), Genève 1968, sowie Hans BARTH, Über die Staats- und Gesellschaftsphilosophie von Lamennais, in: *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte* 6, 1948, S. 142-168, bes. 142-157, und Peter Richard ROHDEN, *Joseph de Maistre als politischer Theoretiker. Ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Staatsgedankens in Frankreich* (= *Forschungen zur mittelalterlichen und neueren Geschichte* 2), München 1929, bes. S. 192 ff. und 238-242.

⁸ Dazu und zum folgenden vgl. Hellmuth ROSSLER, *Napoleons Griff nach der Kaiserkrone. Das Ende des alten Reiches 1806*, München 1957, S. 18 f.; José CABANIS, *Le sacre de Napoléon 2 Décembre 1804* (= *Trente Journées qui ont fait la France* 21), Paris 1970, S. 209 ff.; Carlrichard BRÜHL, *Les autocouronnements d’empereurs et de rois (XIII^e-XIX^e s.)*. Remarques sur la fonction sacramentelle de la royauté au moyen âge et à l’époque moderne, in: ders., *Aus Mittelalter und Diplomatie I: Studien zur Verfassungsgeschichte und Stadtopographie*, Hildesheim / München / Zürich 1989, S. 444-460 [erstmalig 1984, in: *Académie des Inscriptions et Belle-Lettres. Comptes rendus des séances de l’année*, S. 102-118], bes. 444 ff., sowie Sabine TANZ, *Aspekte der Karlsrezeption im Frankreich des 19. Jahrhunderts*, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), *Karl der Große in Renaissance und Moderne. Zur Rezeptionsgeschichte und Instrumentalisierung eines Herrscherbildes* (= *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 4, 2), Berlin 1999, S. 53-64, bes. 56 f.

Tradition Karls des Großen zu stellen, ja, gleichsam dessen Platz einzunehmen⁹, letztlich doch als Kind der Aufklärung gezeigt und sich von dem zu den Feierlichkeiten herbeizitierten Papst zwar salben, aber nicht krönen lassen¹⁰, so wurde unter dem Bourbonenkönig zum letzten Mal in der französischen Geschichte noch einmal der numinose Zauber der Monarchie entfaltet. Eine Scherbe der während der Revolutionswirren zerbrochenen Sainte-Ampoule, in der über Jahrhunderte hinweg das angeblich für die Taufe des Merowingerkönigs Chlodwig von einer Taube aus dem Himmel herbeigebrachte Salböl aufbewahrt worden war¹¹, hatte, eingetaucht in das Salböl Karls X., dieses durch die an ihr haftenden Rückstände zu einem Himmelsöl gemacht¹², zu einer Substanz, die seit dem Hochmittelalter die französischen Herrscher nach empfangener Salbung entsprechend einer verbreiteten Ansicht dazu befähigte, an Skrofeln Erkrankte durch Handauflegung zu heilen¹³. Auch Karl X. erprobte – wenn auch nur widerstrebend¹⁴ – am 31. Mai 1825 noch einmal diese Kraft der „*rois thaumaturges*“, der wundertätigen Könige, und zog damit natürlich Spott und Kritik von aufgeklärten Geistern auf sich¹⁵.

Die kritische Einstellung gegenüber dem herkömmlichen Glauben an eine besondere Heiligkeit von Herrschern und an den die Sakralität von Herrschaft begründenden Institutionen und Handlungen war seit den Tagen der Aufklärung immer deutlicher geworden. Der Ritter Karl H. von Lang etwa¹⁶ vergoß seinen Spott über die Krönungsfei-

⁹ Vgl. etwa Napoleons Äußerung gegenüber dem Kardinal Fesch vom 7. Januar 1806: „*Pour le Pape, je suis Charlemagne*“, Jacques-Louis Davids Bild von Napoleons Überquerung des Großen St. Bernhard im Mai 1800 und die dort erscheinende Felsinschrift „*KAROLUS MAGNUS*“ sowie die Tafel, die am 9. Juni 1811 bei den in Aachen – wie in anderen Städten auch – stattfindenden Tauffeierlichkeiten für Napoleons Sohn in einem Festzug zusammen mit einer Statue Karls des Großen durch die Stadt getragen wurde und die Aufschrift trug: „*Nur Napoleon ist größer als ich*“, und dazu TANZ (wie Anm. 8) S. 56 ff. (mit den Belegen in Anm. 5, 14 und 17) sowie Thomas R. KRAUS, *Auf dem Weg in die Moderne. Aachen in französischer Zeit 1792/93, 1794-1814* (= Beihefte der Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, Bd. 4), Aachen 1994, S. 153 f. und 157 f., 171 (D11), und STADLER (wie Anm. 7) S. 56 ff.

¹⁰ Vgl. RÖSSLER (wie Anm. 8) S. 19. – Allerdings hinderte diese aufgeklärte Haltung den Maler Antoine Gros 1804 nicht daran, den Pestkranke berührenden General Bonaparte auf dem Gemälde ‚Die Pestkranken von Jaffa‘ in einer Haltung darzustellen, wie sie die französischen Könige einst bei der „*touche des écrouelles*“ einnahmen; vgl. dazu Werner TELESKO, *Napoleon Bonaparte und die Tradition des „alten Europa“*, in: MAJESTAS 7, 1999, S. 89-112, bes. 104 f. und 106 (Abb. 4).

¹¹ Zu dieser Legende vgl. LEGOFF (wie Anm. 2) S. 15 ff. und 19 ff.

¹² Vgl. ebd. S. 91 f. sowie Richard A. JACKSON, *Vivat Rex. Histoire des sacres et couronnements en France, 1364-1825*, Paris 1984 [engl. 1984], S. 180 f.

¹³ Vgl. dazu das grundlegende Werk von Marc BLOCH, *Die wundertätigen Könige*, München 1998 [frz. 1924]. – Zu ähnlichen Vorstellungen in England vgl. David J. STURDY, *The Royal Touch in England*, in: Ders. / Richard A. Jackson / Heinz Duchhardt (Hgg.), *European Monarchy. Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, Stuttgart 1992, S. 171-184.

¹⁴ Vgl. ebd. S. 425-428.

¹⁵ Vgl. ebd. S. 428 sowie LEGOFF (wie Anm. 2) S. 94 f., aber auch Georges CLAUSE, *Les réactions de la presse et de l'opinion au sacre de Charles X*, in: *Le sacre de rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux* (Reims 1975), Paris 1985, S. 289-303.

¹⁶ *Die Memoiren des Ritters von Lang, 1764-1835*, hg. von Hans HAUSHERR, Stuttgart 1957, S. 119 f.

erlichkeiten Kaiser Leopolds II. im Jahre 1790, beschrieb die ehrwürdigen Handlungen mit beißendem Hohn und stellte sie¹⁷ als eine *alttestamentliche Judenpracht* dar, bei der der Kaiserornat aussah, *als wär er auf dem Trödelmarkt zusammengekauft* worden, und bei der der Kaiser vor allem auf herabwürdigende Weise gezwungen gewesen sei, *alle Augenblicke vom Stuhl herab und hinauf, hinauf und herab sich ankleiden und auskleiden, einschmieren und wieder abwischen [zu] lassen, sich vor den Bischofsmützen mit Händen und Füßen ausgestreckt auf die Erde [zu] werfen und liegen bleiben zu müssen*. Schon eine Flugschrift von 1782 hatte von einem *Fasnachtsspiel in zerrissenen, prangenden Fetzen* gesprochen¹⁸. Selbst Goethe, der als Halbwüchsiger 1764 regen Anteil an dem Verlauf der Frankfurter Krönungsfeierlichkeiten Josefs II. nahm und den erhabenen Zauber der ehrwürdigen Zeremonien empfand, konnte nicht umhin, manche ihrer Erscheinungsformen in ein mild-ironisches Licht zu tauchen. *Der junge König*, so berichtet er viele Jahre später in ‚*Dichtung und Wahrheit*‘¹⁹, *schleppte sich in den ungeheuren Gewandstücken mit den Kleinodien Karls des Großen wie in einer Verkleidung einher, so daß er selbst, von Zeit zu Zeit seinen Vater ansehend, sich des Lächelns nicht enthalten konnte. Die Krone, welche man sehr hatte füttern müssen, stand wie ein übergreifendes Dach vom Kopf ab*.

Aber gerade der alt gewordene Goethe, der Geheime Rat des Herzogs von Weimar und zum Olympier stilisierte Dichterstern Deutschlands, legt im gleichen Atemzug Zeugnis ab vom Fortleben jener Vorstellungen, die von einem besonderen Verhältnis des Herrschers zum Numinosen künden. Noch als er an dem 1811 erschienenen ersten Teil seiner *Dichtung und Wahrheit* verwebenden Memoiren arbeitete, als nunmehr Sechzigjähriger konnte er sich an die religiöse Atmosphäre erinnern, die er als junger Zuschauer bei den Feierlichkeiten anlässlich der Krönung Josefs II. gespürt hatte, noch annähernd ein halbes Jahrhundert später sprach er von dem *unendlichen Reiz*, den die *politisch-religiöse Feierlichkeit* auf ihn ausgeübt hatte²⁰. Die Krönung wurde – wenn auch kaum von Goethe selbst – offenbar immer noch von vielen ebenso wie etwa 1726 von dem Juristen und Staatsrechtslehrer Jacob Carl Spener²¹ als *ein solennes und respective heiliges Geschaefte* begriffen.

1792 ist zwar im 1806 untergegangenen Reich zum letzten Mal dieses ‚heilige Geschäft‘ vollzogen und ein gewählter Kaiser gesalbt und gekrönt worden, aber noch bei der Reichsgründung von 1871 diskutierte man – freilich mit negativem Ergebnis – sowohl in katholischen als auch in nationalliberalen Kreisen die Möglichkeit einer Krönung des künftigen deutschen Kaisers preußisch-protestantischer Herkunft unter Ver-

¹⁷ Vgl. ebd. S. 114.

¹⁸ Zitiert nach Viktor BIBL, *Kaiser Josef II. Ein Vorkämpfer der Grossdeutschen Idee*, Wien 1943, S. 41.

¹⁹ Johann Wolfgang Goethe. *Sämtliche Werke* 10 [Artemis-Ausgabe], Zürich 1977, S. 219-228, das Zitat findet sich auf S. 223 f.

²⁰ Ebd. S. 222.

²¹ *Teutsches Ius Publicum oder des heil. Roemisch=Teutschen Reichs vollstaendige Staats=Rechts=Lehre* V, Franckfurt und Leipzig 1726, S. 4 (§II).

wendung der aus dem Mittelalter überkommenen Reichskleinodien²². Das ungarische Krönungszeremoniell für den seit 1804 existierenden Kaiser von Österreich aber, der ja zugleich auch König von Ungarn war, bewahrte immerhin Reste des spirituellen Brauches²³, und die Königin von England ist noch 1953 nach altem Ritus gesalbt und gekrönt worden²⁴.

I

Was sich im Lichte der Aufklärung und unter dem Einfluß kühler Rationalität seit dem 18. Jahrhundert allmählich auflöste, die Vorstellung von einer eigentümlichen Heiligkeit der Monarchie, stand in einer Jahrhunderte alten Tradition. Zu allen Zeiten und an allen Orten wurden die Herrscher mit dem Numinosen in Verbindung gebracht – sei es, daß sie selbst als Götter betrachtet wurden, sei es, daß sie als Söhne, Nachkommen, Schützlinge oder Stellvertreter eines Gottes galten, sei es, daß sie in einer besonderen Verantwortung gegenüber einer göttlichen Person oder transzendenten Macht standen²⁵. Der Bezug zum Divinen mag mehr oder weniger stark ausgeprägt gewesen sein, vorhanden jedoch war er im Grunde immer: bei Naturvölkern ebenso wie in hochstehenden Kulturen, bei ‚Primitiven‘ und ‚Wilden‘ ebenso wie bei den Eliten entwickelter Zivilisationen. Den Herrscher umgab daher eine eigentümliche sakrale Aura, und mancherorts wurden ihm sogar übermenschliche Fähigkeiten zugeschrieben.

Titus Flavius Vespasianus etwa (69-79), Begründer der flavischen Kaiserdynastie nach dem mit dem Namen Neros verbundenen unrühmlichen Ende des julisch-claudischen Herrscherhauses und Überwinder der Wirren des antiken Dreikaiserjahres, soll

²² Vgl. Theodor SCHIEDER, Das deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat (= Wiss. Abh. d. Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes NRW 20), Köln 1961, S. 154-158.

²³ Vgl. etwa Egon Cäsar Conte CORTI / Hans SOKOL, Franz Joseph, Graz 1960, S. 167 f., sowie Heinrich MARCZALI, Ungarisches Verfassungsrecht (= Das öffentliche Recht der Gegenwart 15), Tübingen 1911, S. 55 ff., bes. 57, und Otto de HABSBURG (Habsburg), Le couronnement du roi Charles IV de Hongrie à Budapest en 1916, in: Le sacre de rois (wie Anm. 15), S. 305-311, bes. 308 f.

²⁴ Vgl. zum englischen Brauch Percy Ernst SCHRAMM, Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung, Weimar 1937 [ND Darmstadt 1970], der den Gegenstand seiner Forschung am 12. Mai 1937 bei der Krönung Georges VI. (1936-1952) selbst vor Augen geführt bekam (vgl. ebd. S. XXI); zur Krönung von Georges VI. Tochter Elisabeth II. am 3. Juni 1953 vgl. Kurt KLUXEN, Geschichte Englands. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart ²1976, S. 834; Edward SHILS und Michael YOUNG, The Meaning of the Coronation, in: E. Shils, Center and Periphery. Essays in Macrosociology (= Selected Papers of E. Shils II), Chicago and London 1975, S. 135-152, bes. 141, sowie The Times Coronation Supplement June 1953 („The Queen takes possession of her kingdom“), S. 13 ff.

²⁵ Auf Einzelnachweise muß hier verzichtet werden, vgl. aber neben den übrigen Beiträgen in diesem Band auch Franz-Reiner ERKENS, Moderne und Mittelalter oder Von der Relevanz des praktisch Untauglichen. Ein Plädoyer für das historische Interesse an älteren Epochen, in: ders. (Hg.), Karl der Große in Renaissance und Moderne (wie Anm. 8), S. 95-122, bes. 114-120.

nach seiner Erhöhung zum Imperator die Fähigkeit besessen haben, Kranke zu heilen. Als er, aus einem Geschlecht von dunkler Herkunft stammend²⁶, noch keine Majestätsautorität besaß²⁷ und bald nach seiner Proklamation zum Kaiser in Alexandria auf dem Tribunal saß, da näherten sich ihm, wie Sueton berichtet²⁸, ein Blinder und ein Lahmer mit der Bitte um Heilung von ihren Gebrechen. Serapis, so erklärten sie, der ägyptische Heilgott, habe ihnen in einem Traumbild Heilung verheißen, falls der Kaiser die Augen des Blinden mit seinem Speichel benetze und das kranke Bein des Lahmen mit seinem Fuß berühre. Und so sei es geschehen, als Vespasian, zunächst voller Skepsis über dieses Ansinnen, auf Drängen seiner Umgebung die erbetenen Handlungen ausführte.

Unverkennbar diene dieser inszenierte Akt der göttlichen Legitimierung eines neuen *princeps* aus einer *gens obscura*. Tacitus, der dieselbe Geschichte mit leichten Abwandlungen, aber deutlich größerer Skepsis aufgrund von Augenzeugenberichten ebenfalls beschreibt²⁹, läßt daher auch die Ärzte, bei denen sich der zögernde und die Sache eigentlich als lächerlich empfindende Vespasian vor dem eigenen Tätigwerden nach den Erfolgsaussichten seines Handelns erkundigt haben soll, davon sprechen, daß ein Heilungserfolg mit medizinischen Mitteln nicht ausgeschlossen sei und daß – und dies ist nun das Entscheidende – die Götter ihn, den Kaiser, vielleicht zu ihrem Werkzeug machen wollten. Der Erfolg als Gesundheit spendender Herrscher ließ Vespasian mithin als *diuino ministerio principem electum*³⁰, als Gehilfe und damit als Schützling der Götter erscheinen.

Wenn nun auch die Nachrichten über herrscherliche Heilkräfte bis in das europäische Hochmittelalter hinein spärlich bleiben – nur über den römischen Kaiser Hadrian (117-138)³¹, den Merowingerkönig Guntram (561-584)³², den westfränkisch-französischen König Robert II., den Frommen (996-1031)³³, aus dem Hause der Kapetinger und den angelsächsischen König Eduard den Bekenner (1041/42-1066)³⁴ liegen entsprechende Berichte vor –, so kann es doch keine Zweifel daran geben, daß sich von der römischen

²⁶ Suet., Vesp. I 1: *gens Flaua, obscura illa quidem ac sine ullis maiorum imaginibus*.

²⁷ Suet., Vesp. VII 4: *Auctoritas et quasi maiestas quaedam ut scilicet inopinato et adhuc nouo principi deerat*.

²⁸ Vesp. VII 5-6. Vgl. dazu und zum folgenden Gabriele ZIETHEN, Heilung und römischer Kaiserkult, in: Sudhoffs Archiv 78, 1994, S. 171-191, bes. 181-184, sowie Siegfried MORENZ, Vespasian, Heiland der Kranken. Persönliche Frömmigkeit im antiken Herrscherkult?, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumskunde 4, 1949/50, S. 370-378.

²⁹ Hist. IV 81.

³⁰ Tac., Hist. IV 81,6.

³¹ Vita Hadriani 25, 1-4, ed. Ernst HOHL, Scriptorum Historiae Augustae. Vol. I, Leipzig 1965, S. 26.

³² Gregorii ep. Turon. Libri historiarum decem IX 21, ed. Bruno KRUSCH, MGH SS rer. Merov. I, Hannover 1937-1951, S. 441 f.

³³ Epitoma Vitae regis Roberti pii des Helgaud, ed. Recueil des historiens des Gaules et de la France X, Paris 1760, S. 115; ed. Robert-Henri BAUTIER / Gillette LABORY, Vie de Robert le Pieux. Epitoma vitae regis Rotberti pii (= Sources d'histoire médiévale 1), Paris 1965, S. 128 (cap. 27).

³⁴ Vgl. etwa Willelmi Malmesbiriensis monachi De gestis regum Anglorum libri quinque. Vol. I., ed. by William STUBBS, Rolls Series, London 1887, S. 272 f. (Lib. II, § 222), sowie BLOCH (wie Anm. 13) S. 80 ff.

Kaiserzeit an eine lange nachwirkende Tradition entwickelte³⁵, die das sakrale Herrschaftsverständnis im abendländischen Europa prägte. Heilkräfte als Zeichen göttlicher Legitimierung, wie sie die Könige Frankreichs seit dem Hochmittelalter³⁶, wie sie aber auch die ‚rois thaumaturges‘ Englands³⁷ und vielleicht Kastiliens³⁸ für sich beanspruchten, sind nur ein – zwar überaus eindrucksvoller, im übrigen aber keinesfalls zwingend notwendiger – Bestandteil der herrscherlichen Sakralität. Diese konnte sich vielmehr ganz unterschiedlich äußern und fand ihren Ausdruck etwa auch in der priesterlichen Stellung der Könige, die gerade im frühen Mittelalter besonders stark ausgeprägt war³⁹ und sich, nach dem in den einzelnen Königreichen mit unterschiedlichem Erfolg unternommenen Versuch einer Verdrängung aus dieser Position durch den Kampf der Kirche und des Papsttums um Unabhängigkeit von den säkularen Gewalten⁴⁰, im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frankreich⁴¹ und England⁴² erneut konsolidierte und selbst im Reich eine schwache Renaissance erfuhr, als unter Karl IV. (1346-1378) der ‚kaiserliche‘ (auch von einem ‚künftigen‘ Kaiser geübte) Brauch aufkam, bei der Christmette das Weihnachtsevangelium zu verlesen, und es im 15. Jahrhundert gelegentlich vorkam, daß ein neu gewählter König bei der Krönungsmesse das Evangelium von den heiligen drei Königen vortrug⁴³. Der Ausruf Victor Hugos⁴⁴, veranlaßt durch

³⁵ Vgl. dazu etwa ERKENS, Der Herrscher als *gotes drüt* (wie Anm. 1), S. 15-19 (und die hier verzeichnete Literatur).

³⁶ Vgl. dazu die ausführliche Darstellung von M. BLOCH (wie Anm. 13) sowie Jacques LEGOFF, La genèse du miracle royal, in: Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et Sciences sociales. Textes réunis et présentés par Hartmut Atsma et André Borguière (= Recherches d'histoire et sciences sociales 41), Paris 1990, S. 147-156, und Joachim EHLERS, Der wundertätige König in der monarchischen Theorie des Früh- und Hochmittelalters, in: Paul-Joachim Heinig u. a. (Hgg.), Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw (= Hist. Forschungen 67), Berlin 2000, S. 3-19.

³⁷ Vgl. ebd. sowie Frank BARLOW, The King's Evil, in: ders., The Norman Conquest and Beyond (= History Series Vol. 17), Bodmin 1983, S. 23-47 [erstmalig 1980, in: English Historical Review 95, S. 3-27].

³⁸ Vgl. BLOCH (wie Anm. 13) S. 181 f.

³⁹ Vgl. dazu ERKENS, Der Herrscher als *gotes drüt* (wie Anm. 1), S. 21-24, sowie Egon BOSHOF, Königtum und Königsherrschaft im 10. und 11. Jahrhundert (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 27), München 1997, S. 109-122.

⁴⁰ Vgl. dazu etwa Libelli Honorii Augustodunensis presbyteri et scholastici III. Summa Gloria c. 9, ed. Julius DIETERICH, MGH LdL 3, Hannover 1897, S. 63-80, hier: 69, sowie BLOCH (wie Anm. 13) S. 211-215; Bernhard TÖPFER, Tendenzen zur Entsakralisierung der Herrscherwürde in der Zeit des Investiturstreites, in: Jb. für Geschichte des Feudalismus 6, 1986, S. 163-171; BOSHOF (wie Anm. 39) S. 123 ff. und allg. Wilfried HARTMANN, Der Investiturstreit (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 21), München 1993, sowie prinzipiell auch František GRAUS, Mittelalterliche Vorbehalte gegen die Sakralisierung der Königsmacht, in: Marc Bloch aujourd'hui (wie Anm. 36) S. 115-123.

⁴¹ Vgl. dazu Percy Ernst SCHRAMM, Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. bis 16. Jahrhundert. Ein Kapitel aus der Geschichte des abendländischen Staates, 2 Bde., Darmstadt 1960, I, S. 252-254.

⁴² Vgl. SCHRAMM, Geschichte des englischen Königtums (wie Anm. 24), S. 138 f.

⁴³ Vgl. Hermann HEIMPEL, Königlicher Weihnachtssdienst im späteren Mittelalter, in: DA 39, 1983, S. 131-206, sowie DERS., Königlicher Weihnachtssdienst auf den Konzilien von Konstanz und Basel, in:

Karls X. Krönung: „Le voilà Prêtre et Roi!“, war im Frankreich des frühen 19. Jahrhunderts daher keinesfalls nur eine Reminiszenz an ferne, längst untergegangene Jahrhunderte, sondern bedeutete das Anknüpfen an eine Tradition, die erst durchschnitten worden war, als man Ludwig XVI. den Kopf vom Rumpf trennte, und die im 15. Jahrhundert aufgefrischt worden war, als etwa der Reimser Erzbischof Jean Juvénal des Ursins gegenüber dem König erklärte⁴⁵: *vous n'etes pas simplement personne laye, mais prelat ecclesiastique* (was 1493 vor dem Pariser Parlament, dem obersten Gerichtshof, ähnlich auch von dem Advokaten Olivier verkündet worden ist⁴⁶ und bis zum Ende des ancien régime galt⁴⁷).

Das angeführte Beispiel des römischen Kaisers Vespasian markiert keinesfalls den Beginn einer europäischen Entwicklung, sondern signalisiert allenfalls die Intensivierung von Tendenzen, die den römischen Herrscher als sakral oder gar divin erscheinen lassen⁴⁸, seit der Begründung des Prinzipats durch Augustus⁴⁹ immer deutlicher sichtbar wurden, sich bis zur Spätantike und in der Zeit des sog. Dominats voll entfalteten, von Konstantin dem Großen und seinen Nachfolgern schließlich in christlicher Umgestaltung adaptiert wurden⁵⁰ und wirkmächtig sowohl die Herrschergeschichte von Byzanz⁵¹

Norbert Kamp / Joachim Wollasch (Hgg.), *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, Berlin / New York 1982, S. 388-411, und DERS., *Königliche Evangeliumslesung bei königlicher Krönung*, in: Hubert Mordek (Hg.), *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf zu seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag und fünfzigjährigen Doktorjubiläum*, Sigmaringen 1983, S. 447-459.

⁴⁴ Vgl. Anm. 3.

⁴⁵ Zitiert nach SCHRAMM, *Der König von Frankreich* (wie Anm. 41), S. 254, und BLOCH (wie Anm. 13) S. 238 f. mit Anm. 58 bzw. in der frz. Ausgabe von 1924: S. 213 Anm. 1. Vgl. auch die Denkschrift des Jean Juvénal des Ursins für Karl VII. von 1452, ed. Noël VALOIS, *Histoire de la Pragmatique Sanction de Bourges sous Charles VII* (= *Archives de l'histoire religieuse de la France IV*), Paris 1906, S. 206-250 [Nr. 84], hier: 216: ... *comme chef et la premiere personne ecclesiastique, appelés vos preslas* ... Vgl. aber auch die Worte, die Jean Gerson 1390 an Karl VI. richtete: *Roy tres crestien, roy par miracle consacré, roy spirituel et sacerdotal* ..., zitiert nach der frz. Ausgabe von BLOCH (wie Anm. 13) S. 213 mit Anm. 2 [dt. Ausgabe: S. 239 mit Anm. 19].

⁴⁶ Vgl. BLOCH (wie Anm. 13) S. 171 mit Anm. 104: *le roy n'est pas pur lay*.

⁴⁷ Vgl. dazu allg. BLOCH (wie Anm. 13) sowie SCHRAMM, *Der König von Frankreich* (wie Anm. 41), S. 254, und André LEGUAI, *Fondements et problèmes du pouvoir royal en France (autour de 1400)*, in: Reinhard Schneider (Hg.), *Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich* (= *Vorträge und Forschungen 32*), Sigmaringen 1987, S. 41-58, bes. 49 f.

⁴⁸ Vgl. dazu Andreas ALFOLDI, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhof*, in: ders., *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt 1970, S. 1-118 [erstmalig 1934, in: *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts, Römische Abt.*, 49, S. 1-118], sowie Manfred CLAUSS, *Deus praesens. Der römische Kaiser als Gott*, in: *Klio* 78, 1996, S. 400-433, und DERS., *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart / Leipzig 1999.

⁴⁹ Vgl. dazu die knappe, den Forschungsstand resümierende, aber äußerst instruktive Darstellung von Werner ECK, *Augustus und seine Zeit*, München 1998, zur Sakralisierung bzw. Divinisierung bes. S. 42 f., 62 und 115.

⁵⁰ Vgl. Otto TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938 [ND Darmstadt 1956 u. ö.], und Friedrich HEILER, *Fortleben und Wandlungen*

als auch der abendländischen Königreiche prägten⁵². Die politischen Handlungen Roms waren zwar schon immer in einen, besonders bei wichtigen Entscheidungen etwa durch Vogel- und Eingeweideschau zu beachtenden religiösen Rahmen eingebunden⁵³, auch kannte man natürlich den charismatisch begabten Führer, der – wie Julius Caesar⁵⁴ – durch persönliche Leistung⁵⁵, aber auch durch seine Herkunft aus einem Geschlecht göttlichen Ursprungs (bei den Juliern war es die Venus Genetrix⁵⁶) sowie durch den besonderen Schutz der Götter (verwiesen sei nur auf Caesars sprichwörtliches Glück⁵⁷) ausgezeichnet war, aber grundsätzlich war man in republikanischen Zeiten zurückhaltend geblieben bei der Sakralisierung von Menschen. Erst die Spätphase der Republik⁵⁸

des antiken Gottkönigtums im Christentum, in: *La regalità sacra. Contributi al tema dell'VII congresso internazionale di storia delle religioni* (Roma, Aprile 1955), Leiden 1959, S. 543-580.

⁵¹ Vgl. dazu etwa Joh. B. AUFHAUSER, Die sakrale Kaiseridee in Byzanz, in: *La regalità sacra* (wie Anm. 50), S. 531-542, sowie Klaus-Peter MATSCHKE (in diesem Band).

⁵² Vgl. ERKENS, Der Herrscher als *gotes drūt* (wie Anm. 1), S. 16-24.

⁵³ Dazu vgl. Jochen BLEICKEN, Die Verfassung der Römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung (= UTB 460), Paderborn u. a. 1995, S. 171-179, sowie Klaus BRINGMANN, *Imperium und Sacerdotium*. Bemerkungen zu ihrem ungeklärten Verhältnis in der Spätantike, in: Peter Kneißl / Volker Losemann (Hgg.), *Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Stuttgart 1988, S. 61-72, bes. 61 ff. – Zur Bestellung etwa des römischen Königs der Frühzeit nach dem Willen der Götter vgl. Wolfgang KUNKEL, Zum römischen Königtum, in: ders., *Kleine Schriften*, Weimar 1974, S. 345-366 [erstmalig 1959, in: *Ius et Lex*. Festgabe zum 70. Geburtstag von Max Gutzwiller, S. 1-22], bes. 361; zur Sakralität des Königs vgl. bes. 363.

⁵⁴ Vgl. Matthias GELZER, *Caesar. Der Politiker und Staatsmann*, Wiesbaden 1960, und Christian MEIER, *Caesar*, Berlin 1982. – Allg. vgl. dazu und zum folgenden auch Christoph R. HATSCHER, *Charisma und Res Publica. Max Webers Herrschaftssoziologie und die Römische Republik* (= *Historia. Einzelschriften* 136), Stuttgart 2000.

⁵⁵ Vgl. dazu bes. Christian MEIER, Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar, in: ders., *Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar? Drei biographische Skizzen*, Frankfurt/M. 1980, S. 17-100, und DERS., *Caesars Bürgerkrieg*, in: ders., *Entstehung des Begriffs ‚Demokratie‘. Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie*, Frankfurt/M. 1970, S. 70-150.

⁵⁶ Vgl. dazu etwa Martin JEHNE, *Der Staat des Dictators Caesar* (= *Passauer Hist. Forschungen* 3), Köln / Wien 1987, S. 180 und 200, und – etwa zur Bedeutung der Herkunft griechischer und hellenistischer Könige von Herakles – Ulrich HUTTNER, Die politische Rolle der Heraklesgestalt im griechischen Herrschertum (= *Historia. Einzelschriften* 112), Stuttgart 1997, sowie DERS., *Hercules und Augustus*, in: *Chiron* 27, 1997, S. 369-391, etwa 389, der ebd. aber besonders hervorhebt, wie bedeutend die Divinisierung Caesars für die politische Stellung seines Adoptivsohnes Augustus gewesen ist.

⁵⁷ Vgl. dazu GELZER, *Caesar* (wie Anm. 54), S. 210 und 217, grundsätzlich aber auch Gregor WEBER, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, in: *HZ* 270, 2000, S. 99-117, bes. 107.

⁵⁸ Vgl. dazu etwa für Caesar JEHNE (wie Anm. 56) S. 163-185 und 217 ff., für Pompejus Matthias GELZER, *Pompeius*, München 1973 [erstmalig 1949], S. 82-99 und 109 ff., für Sulla Arthur KEAVENEY, *Sulla and the Gods*, in: Carl Deroux (Hg.), *Studies in Latin Literature and Roman History III* (= *Coll. Latomus* 180), Brüssel 1983, S. 44-79, bes. 45-50 (zu Sullas Glück), 56-70 (zu Sullas Verhältnis zu einigen Göttern, vor allem zu Apollo und zur Venus Victrix), 73 (Sulla als *pater patriae* und *salus*), sowie CLAUSS (wie Anm. 48) S. 403-406.

und natürlich die Kaiserzeit⁵⁹ brachten hier einen Wandel, der den Vorstellungen von Herrschaft und ihrer Legitimität unter Rückgriff auf hellenistische Traditionen auch Elemente der altorientalischen Ideenwelt beimengte⁶⁰ (weswegen es sicherlich kein Zufall war, daß man Vespasians kaiserliche Heilkraft im ägyptischen Alexandria entdeckte).

Diese Elemente wurden durch die im 4. Jahrhundert einsetzende Verchristlichung der Herrschaft und die damit wirksam werdenden alttestamentlichen Vorbilder weiter verstärkt und konnten schließlich eine eigentümliche Kraft entfalten, die das Bewußtsein der Menschen von den sakralen Bezügen annähernd jeglicher Herrschaft entscheidend prägte. Diese Wirkung beschränkt sich keinesfalls nur auf die Zeit des Mittelalters. Allein das französische Beispiel belegt ein bis in die Moderne hinein andauerndes Nachwirken dieser besonderen Vorstellungswelt. Natürlich hat es, man braucht ja nur an die Aufklärung und ihre politischen Konsequenzen zu denken, in der Neuzeit auch andere Strömungen, andere Denkrichtungen gegeben, um Herrschaft zu legitimieren⁶¹, und diese sind am Ende ja auch sehr erfolgreich gewesen. Trotzdem hielten sich die traditionellen Ansichten über die sakrale Dimension von Herrschaft und ihren Trägern, verblaßten sie nur langsam zu Relikten aus einer vergangenen Zeit und kehrten oft sogar in verwandelter Gestalt wieder – gleichsam als pervertierte Wiedergänger.

Blicken wir nur auf die Verhältnisse im Reich, so zeigt sich eine große Bandbreite an Aussagen, die letztlich alle einen sakralen Wurzelgrund besitzen: *Dei imago eminentissima est princeps* – „Der Fürst ist das herausragendste Bild Gottes“, heißt es 1629 auf katholischer Seite⁶², er sei ein Mittler zwischen Gott und den Menschen und erscheine erhöht durch seine Stellvertreterschaft Gottes; und 1711 wird in Bayern erklärt⁶³: *Der Allmechtige Erschaffer der Erde, welcher von sich selbst und durch seine einzige Handt nach seinem gefallen kunte die Welt regieren, hat iedoch solche gewalt denen fürsten mitgethaillet, so er gleichsam als Verweser seiner Macht und Herrlichkeit auf-*

⁵⁹ Vgl. hierzu neben der in Anm. 48, 50 und 60 angegebenen Literatur auch Maria R[ADNOTI]-ALFÖLDI, Bild und Bildersprache der römischen Kaiser. Beispiele und Analysen (= Kulturgeschichte der antiken Welt 81), Mainz 1999, S. 42-82 und 190-205.

⁶⁰ Vgl. Wilhelm ENBLIN, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden (= SBB d. bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Abt., 1943, H. 6), München 1943, und Frank W. WALBANK, Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus, in: Chiron 17, 1987, S. 365-382.

⁶¹ Dazu vgl. etwa Horst DREITZEL, Monarchiebegriff in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz, 2 Bde., Köln / Weimar / Wien 1991, sowie Paul Kléber MONOD, The Power of Kings. Monarchy and Religion in Europe. 1589-1715, New Haven / London 1999.

⁶² Vgl. dazu und zum folgenden Adam CONTZEN, S.J., Politicorum libri decem, Köln ²1629, Epistola dedicatoria (S. 1): ... *Dei imago eminentissima est Princeps, qui immensam numinis maiestatem, media quadam, inter Deum et homines maiestate representat; quocirca Deus etiam dicitur, quia Dei vicariatu sublimis est, et sacrosanctus.*

⁶³ *Mundus christiano bavaro politicus*, zit. nach Eberhard STRAUB, Zum Herrscherideal im 17. Jahrhundert vornehmlich nach dem „Mundus Christiano Bavaro Politicus“, in: Zs. für bayerische Landesgeschichte 32, 1969, S. 193-221, hier: 196.

gesteilet ... Auf evangelischer Seite wurde 1584 verkündet⁶⁴: *Bonus Princeps est Minister et Vicarius Dei in terris*; und noch 1775 wird auf Luthers Lehre verwiesen⁶⁵: *Ein frommer Regent soll mit Ehren die drey göttliche Amt und Nahmen haben, daß er helfet, nehret und rettet, und darum ein Heyland, Vater, Retter heissen*; und Martin Luther selbst hat in seiner Auslegung des 82. Psalms erklärt, *Gott wil sie lassen Götter sein über menschen*.

Sakrosankte⁶⁶ Ebenbilder Gottes, Gottes Amtleute und Statthalter auf Erden, ja, Götter über Menschen, so lauten vom 16. bis zum 18. Jahrhundert die Auskünfte, seien sie nun katholischen oder evangelischen Ursprungs, über die Könige, Fürsten und Regenten – und die angeführten Beispiele ließen sich leicht vermehren⁶⁷. Kann es da noch überraschen, wenn Georg Wilhelm Friedrich Hegel in seinen zwischen 1821 und 1831 gehaltenen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ feststellt⁶⁸: „Im allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates eines und dasselbe; sie sind an und für sich identisch“. Diese Einheit ist für den Philosophen vor allem „im allgemeinen dem Prinzip nach, aber in abstrakter Weise ... in den protestantischen Staaten“⁶⁹ verwirklicht, da es in diesen – anders als in den katholischen Staatswesen⁷⁰ – keinen Dualismus von Staatsführung und eigenständiger Priesterhierarchie gibt, aber auch weil „der Protestantismus fordert, daß der Mensch nur glaube, was er wisse, daß sein Gewissen als ein Heiliges unantastbar sein solle; ...“⁷¹. Die zu summepiskopalen Höhen⁷² gesteigerte Stellung der Regenten evangelischer Konfession, „die Gesetze, die Obrigkeit, die Staatsverfassung“ werden dabei nach Vorstellung der Menschen, wie Hegel eigens betont⁷³, von Gott her abgeleitet und dadurch „autorisiert“.

Lassen wir die philosophischen und politischen Implikationen der Lehre des ‚preußischen Staatsphilosophen‘ beiseite, so belegen dessen Ausführungen vor allem eine für Hegels Zeit – die Zeit der Krönung Karls X. von Frankreich – immer noch verbreitete

⁶⁴ Johannes SCHUWARDT, Regententaffell darinnen wolgegründeter christlicher Bericht von der Obrigkeit Standt / Namen / Ampt / Glück / Tugenden / Lastern / Nutz / Schaden / Belohnung und Straffen, Leipzig 1584, S. 28.

⁶⁵ Johannes GERHARD, *Loci theologici*, tom. 13, Tübingen 1775, S. 239 (Sternchenfußnote zu § XXIII.). Das folgende Lutherzitat findet sich in D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe 31, 1, Weimar 1913, S. 182-218 (Der 82. Psalm ausgelegt), hier: 191.

⁶⁶ Vgl. Anm. 62.

⁶⁷ Vgl. dazu DREITZEL (wie Anm. 61) Bd. 2, S. 486-528.

⁶⁸ G. W. F. HEGEL, Werke 16 (= stw 616), Frankfurt/M. 1995, S. 236.

⁶⁹ Ebd. S. 242.

⁷⁰ Vgl. ebd. S. 241.

⁷¹ Ebd. S. 242.

⁷² Zum Summepiskopat vgl. Johannes HECKEL, Die Entstehung des brandenburgisch-preußischen Summepiskopates, in: ders., Das blinde, undeutliche Wort ‚Kirche‘. Gesammelte Aufsätze. Hg. von Siegfried Grundmann, Köln 1964, S. 371-386 [erstmalig 1924, in: ZRG KA 13, S. 266-283]; Wilhelm MAURER, Die Entstehung des Landeskirchentums in der Reformation, in: ders., Die Kirche und ihr Recht. Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht. Hg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebass, Tübingen 1976, S. 135-144 [erstmalig 1966, in: Walter Peter Fuchs (Hg.), Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte, S. 69-78].

⁷³ Werke 16 (wie Anm. 68) S. 237.

Vorstellung von der göttlichen Sachwalter- und Stellvertreterschaft der Fürsten. Natürlich, es wurde bereits gesagt, gab es längst auch schon andere Herrschaftstheorien, aber diese hatten sich noch nicht ausschließlich durchgesetzt; und der kritische Rationalismus konnte dem fürstlichen Gottesgnadentum um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert sogar positive Seiten abgewinnen, erklärte Immanuel Kant doch 1795 in seinem Beitrag „Zum ewigen Frieden“⁷⁴: „Man hat die hohen Benennungen, die einem Beherrscher oft beigelegt werden (die eines göttlichen Gesalbten, eines Verwesers des göttlichen Willens auf Erden und Stellvertreter desselben), als grobe, schwindligmachende Schmeicheleien oft getadelt: aber mich dünkt, ohne Grund. – Weit gefehlt, daß sie den Landesherrn sollten hochmütig machen, so müssen sie ihn vielmehr in seiner Seele demütigen, wenn er Verstand hat (welchen man doch voraussetzen muß), und es bedenkt, daß er ein Amt übernommen habe, was für einen Menschen zu groß ist, nämlich das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menschen zu verwalten, und diesem Augapfel Gottes irgend worin zu nahe getreten zu sein jederzeit in Besorgnis stehen muß“.

Inwieweit diese aus didaktischem Bemühen entsprungene und keineswegs voraussetzungslose⁷⁵ Deutung des neuzeitlichen Gottesgnadentums als eines verpflichtenden Amtsauftrages im Dienste Gottes zum Wohle der Allgemeinheit bei Fürsten und Untertanen auf fruchtbaren Boden fiel und weitere Beachtung fand, sei hier dahingestellt. Für die sakrale Legitimierung von Herrschaft an der Schwelle zur Moderne erscheint nämlich etwas anderes bedeutsam: der Umstand, daß auch der große Aufklärer und kritische Philosoph den „Beherrscher“ – wenn auch auf besondere, die Herrscherverantwortung betonende Weise – in unmittelbare Beziehung zu Gott rückt. Selbst wenn dabei nur an einen abstrakten ‚Gott der Philosophen‘⁷⁶ gedacht gewesen sein sollte, konnte dieser doch von den Lesern, soweit sie nicht in besonderem Maße philosophisch gebildet oder weitgehend areligiös waren, in traditionellem Sinne verstanden werden.

Wie sehr jedenfalls die der Legitimation dienenden sakralen Vorstellungen von Herrschaft auch noch nach 1800 im Bewußtsein breiterer Bevölkerungsschichten verwurzelt waren, lehren zahlreiche Äußerungen der unterschiedlichen, gleichsam als säkulare oder politische Religionen⁷⁷ in Erscheinung tretenden ‚Weltanschauungen‘, auf die sich die

⁷⁴ Ed. Wilhelm WEISCHDEL (= Immanuel Kant. Werkausgabe VI), Frankfurt/M. 1964 = 1977, S. 207.

⁷⁵ Vgl. dazu etwa DREITZEL (wie Anm. 61) S. 492 und 510-515.

⁷⁶ Vgl. dazu Wilhelm WEISCHDEL, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, 2 Bde., Darmstadt ³1975 [ND in einem Band: Darmstadt 1998], zu Kant etwa S. 201-206, sowie Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1973, S. 672 (wo das „höchste Wesen“ als „fehlerfreies Ideal“ charakterisiert wird), und HEGEL, Werke 16 (wie Anm. 68), S. 92-101.

⁷⁷ Vgl. dazu etwa Hans MAIER, Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum, Freiburg / Basel / Wien 1995; DERS. (Hg.), ‚Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘. Konzepte des Diktaturvergleichs, Paderborn / München / Wien / Zürich 1996 (darin vor allem die Beiträge von Dietmar HERZ, Die politischen Religionen im Werk Eric Voegelins, S. 191-209; Hans MAIER, „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Zwei Konzepte des Diktaturvergleichs, S. 233-250; Michael ROHRWASSER, Religions- und kirchenähnliche Strukturen im Kommunismus und Nationalsozialismus und die Rolle des Schriftstellers, S. 383-400); Hans MAIER / Michael SCHÄFER (Hgg.), Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. II, Paderborn / München / Wien /

großen diktatorischen Regime des 20. Jahrhunderts beriefen. Diese Systeme mit totalitärem Anspruch überhöhten sich gleichsam pseudoreligiös und stilisierten ihren jeweiligen Führer zur charismatischen Heilsgestalt, indem sie auf den überlieferten Fundus sakraler und herrschaftlicher Repräsentation zurückgriffen. Hitler etwa konnte als von Gott gesandter „Vollstrecker göttlichen Geschichtswirkens“⁷⁸, als „Meldegänger Gottes“⁷⁹ und schließlich gar als Adressat eines Gebetes erscheinen⁸⁰. Lenin wurde gemäß der russischen Vorstellung von der Unverweslichkeit des Heiligenkörpers wie ein Religionsstifter einbalsamiert und zur Verehrung in einem eigenen Mausoleum ausgestellt⁸¹. Mussolini schließlich, der Duce, wurde um 1929 in die Akklamationsgesänge der auf antike Gebräuche zurückgehenden *laudes regiae*⁸² einbezogen und dabei nach der einleitenden Anrufung Christi (*Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat!*) als dritter Segenswunschempfänger nach dem Papst Pius XI. und dem König Viktor Emanuel III. genannt⁸³: *Duci Benito Mussolini italicae gentis gloriae pax, vita et salus perpetua!*

Dergleichen findet sich nicht nur in Europa! Auch Mao Tse-tung (Mao Zedong) rückte als Schöpfer der kommunistisch geprägten Volksrepublik China in das Zentrum

Zürich 1997, und Hermann LÜBBE (Hg.), Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts (= Schriften der Kath. Akad. in Bayern 152), Düsseldorf 1995 (darin vor allem die Beiträge von Hermann LÜBBE, Totalitäre Rechtgläubigkeit. Das Heil und der Terror, S. 15-34, und Hans MAIER, „Politische Religionen“. Ein Konzept des Diktaturenvergleichs, S. 94-112), sowie (auch zum folgenden) ERKENS, Moderne und Mittelalter (wie Anm. 25), S. 115 ff. – Zur Deutung des Nationalsozialismus als einer ‚politischen Religion‘ vgl. auch schon Lucie VARGA, Die Entstehung des Nationalsozialismus. Sozialhistorische Anmerkungen, in: dies., Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936-1939. Hg. von Peter Schöttler (= stw 892), Frankfurt/M. 1991, S. 115-137, bes. 116, 121 ff., 130, 133 [frz. 1937, in: Annales 9, S. 529-546], sowie dazu ebd. S. 53-57, aber auch Klaus HILDEBRAND, Nichts Neues über Hitler. Ian Kershaws zünftige Biographie über den deutschen Diktator, in: HZ 270, 2000, S. 389-397, bes. 393, sowie Hermann August WINKLER, Der lange Weg nach Westen II. Deutsche Geschichte vom „Dritten Reich“ bis zur Wiedervereinigung, München 2000, etwa S. 1-7; Michael BURLEIGH, Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung, Frankfurt/M. 2000, S. 15-37, und Wolfgang HARDTWIG, Political Religion in Modern Germany: Reflections on Nationalism, Socialism, and National Socialism, in: Bulletin of the German Historical Institute, Washington, D.C., 28, 2001, S. 3-27.

⁷⁸ So der thüringische Pfarrer Julius Leutheuser, zitiert nach Peter MERSEBURGER, Mythos Weimar. Zwischen Geist und Macht, Stuttgart³1999, S. 338.

⁷⁹ Vgl. Romano GUARDINI, Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik, in: ders., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963, Bd. 2: Aus dem Bereich der Theologie (= Romano Guardini Werke. Hg. von Franz Henrich), Mainz / Paderborn³1994, S. 155-204, bes. 95 f. [erstmalig 1946], sowie MAIER, Politische Religionen (wie Anm. 77), S. 33.

⁸⁰ Vgl. GUARDINI (wie Anm. 79) S. 198.

⁸¹ Vgl. MAIER, Politische Religionen (wie Anm. 77), S. 14 f., und Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, S. 328 f.

⁸² Dazu vgl. Ernst H. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley and Los Angeles 1946.

⁸³ Ebd. S. 186.

eines Sonnenkultes und wurde dabei gleichsam als Gott verehrt⁸⁴. Daß es auch in Asien, mit den Ausstrahlungszentren China und Indien, eine reiche, bis heute nachwirkende Vielfalt an sakralen Herrschaftsformen gab, braucht an dieser Stelle wohl nicht eigens ausgeführt zu werden⁸⁵. Wesentlicher erscheint in diesem Zusammenhang vielmehr die Tatsache eines nicht nur gebrochenen, sondern mancherorts auch ungebrochenen Fortlebens von sakralen Herrschaftsvorstellungen. Erinnerung sei nur an den Dalai Lama, dessen Verehrung als Bodhisattva Avalokiteśvara durch die vom Glauben an die Reinkarnation bewegten Buddhisten Tibets auch nach einem mittlerweile mehr als vierzig Jahre andauernden Aufenthalt im Exil kaum nachgelassen hat und an dessen charismatischer Erscheinung ebenso wie an dem unerschütterlichen Festhalten der Tibeter an überkommenen Glaubensinhalten bislang alle Bemühungen der chinesischen Unterdrücker um Beseitigung oder zumindest Zurückdrängung des Lamaismus gescheitert sind⁸⁶. In Nepal dagegen, um ein weiteres, diesmal aber hinduistisches Beispiel anzuführen, wurde am 24. Februar 1975 der König Birendra in traditionellen Formen zum Herrscher geweiht⁸⁷, zum *bīra* (Held), *bikram(a)* (Tapferer), *shāha* (König) und *deva* (Gott = König), was ihm eine besondere Heiligkeit verlieh, die für ihn noch im vorletzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in politisch schwieriger Situation hilfreich war und ihm den Thron erhielt, ihn aber nicht vor dem Mordanschlag bewahrte, der aus der eigenen Familie heraus gegen ihn geführt worden ist und dem er am 1. Juni 2001 zum Opfer fiel⁸⁸.

⁸⁴ Vgl. Li ZHISUI, Ich war Maos Leibarzt. Die persönlichen Erinnerungen des Dr. Li Zhisui an den Großen Vorsitzenden, Bergisch Gladbach 1994, S. 23 f., und MAIER, Politische Religionen (wie Anm. 77), S. 15.

⁸⁵ Vgl. dazu ERKENS, Moderne und Mittelalter (wie Anm. 25), S. 117 ff. (und die hier verzeichnete Literatur), aber etwa auch Clifford GEERTZ, Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali, Princeton 1980, bes. S. 102 und 124-129, sowie dazu Burkhard SCHNEPEL, Die Dschungelkönige. Ethnohistorische Aspekte von Politik und Ritual in Südostasien/Indien (= Beiträge zur Südasiensforschung. Südasiens-Institut Universität Heidelberg, Bd. 177), Stuttgart 1997, S. 66 f. und 281.

⁸⁶ Vgl. Heinrich HACKMANN, Der Buddhismus [bearbeitet von Ernst von WALDSCHMIDT und Franz BERNHARD], in: Carl Clemen (Hg.), Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte III, München 1966, S. 56-101, bes. 88 ff. und 95 ff., sowie Charles BELL, The Religion of Tibet, Oxford 1968 [1. Aufl. 1931], S. 107-110, 115, 129, 135, 160 f., 190, und Michael von BRÜCK, Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus, München 1999, bes. das 2. Kapitel „Religion und Politik“.

⁸⁷ Vgl. Mahes Raj PANT, *Puṣyāratha*. The Royal Chariot of Coronation, in: Journal of the Nepal Research Centre 1 (Humanities), 1977, S. 110-116, bes. 116, sowie Michael WITZEL, The Coronation Rituals of Nepal. With special reference to the coronation of King Birendra (1978) (= Nepalica 4/20, ed. by Niels Gutschow and Axel Michaels: Heritage of the Kathmandu Valley. Proceedings of an International Conference in Lübeck, June 1985), St. Augustin 1987.

⁸⁸ Vgl. Bert van den HOEK, Does Divinity Protect the King? Ritual and Politics in Nepal, in: Contributions to Nepalese Studies 17, 2, 1990, S. 147-155. – Zu den königlichen Epitheta vgl. Bernhard KÖLVER (in diesem Band).

II

Das epochenübergreifende und weltweite, bis heute in unterschiedlicher Art und Weise nicht nur nachwirkende, sondern in manchen Ländern auch immer noch wirksame Phänomen sakraler Herrscher- und Herrschaftslegitimierung wirft eine Reihe von Fragen auf und ist für den Historiker daher von höchstem Interesse. Deswegen hat es auch schon häufig die Aufmerksamkeit der einzelnen Wissenschaftsdisziplinen auf sich gezogen; eine vergleichende Betrachtung jedoch wurde dabei nur selten vorgenommen und blieb, wenn sie überhaupt versucht wurde, meist in Ansätzen stecken. Die Vielfalt der Erscheinung und ihr globales Auftreten in den unterschiedlichsten Kultur-, Sprach- und Traditionszusammenhängen überfordern ja zwangsläufig die Fähigkeiten eines einzelnen Wissenschaftlers und erfordern das interdisziplinäre Gespräch, das aber bekanntlich nicht immer leicht zu führen ist und den einzelnen Gesprächsteilnehmer bei Auskünften über den Zugang eines fremden Faches zu einer bestimmten Problemkonstellation letztlich immer abhängig hält von dem jeweiligen Gesprächspartner. Da es aber bei der Fachgrenzen überschreitenden Erörterung sakraler Herrschaftsphänomene nicht hauptsächlich um deren rein additive Erfassung gehen kann, sondern weil allein eine das Gesamtphänomen in den Blick nehmende, die aus den verschiedenen Bereichen zusammengetragenen Befunde integrierende und zu einer prinzipiellen Interpretation gerinnende Erklärung der Zweck des Bemühens sein muß, erscheint eine gemeinsame Anstrengung dennoch notwendig – und erfolgversprechend.

Sie sollte dabei – unter Beachtung der deutlichen Unterschiede und spürbaren Wandlungen – zu einer Gesamtdeutung des herrschaftslegitimierenden Sakralitätsphänomens gelangen, zu einer Synthese, die hinter den verschiedenen Erscheinungsformen herrscherlicher Sakralität ein vielleicht vorhandenes und der Erscheinungsvielfalt zugrunde liegendes gemeinsames Muster erkennen läßt. Dazu ist es freilich nötig, eine Differenz aufzuheben, die von christlich geprägten Historikern ansonsten häufig betont wird: den angeblichen Unterschied von christlichen und heidnischen Vorstellungen über die sakrale Fundierung von Herrschaft. Die Forderung, von der Praxis religionsgeschichtlicher Phänomenologie, die alle Arten „autochthon-paganer“, „pagan-antiker“ und „christlicher Elemente“ unter dem Begriff der Sakralität vereinigt, abzurücken und statt dessen „die bibl(isch)-christl(ich) geprägten [Formen] wegen wesentl(icher) struktureller Verschiedenheit als sakral-theokrat(isch)“ zu bezeichnen⁸⁹, mag aus heuristischen Gründen bei der Betrachtung der mittelalterlichen Verhältnisse sinnvoll sein, bei der Erfassung einer weltweiten und epochenübergreifenden Erscheinung jedoch ist sie eher hinderlich, denn die christlich fundierte Herrschersakralität stellt unter globaler Perspektive ja nichts anderes dar, als die spezielle Ausformung eines allgemeinen Phänomens.

⁸⁹ Vgl. H(ans) H(ubert) ANTON, Sakralität, in: Lexikon des Mittelalters 7, 1995, S. 1263-1266 (die Zitate finden sich auf S. 1263 f.).

Auch die von Max Weber aufgestellte Typologie der legitimen Herrschaftsformen⁹⁰, die prinzipiell drei Arten von Herrschaft (nämlich die rationale, traditionale und charismatische) unterscheidet, hilft bei diesem Blickwinkel nur bedingt weiter, weil sie die idealtypischen Erscheinungsformen zwar benennt, aber natürlich keine Erklärung für die einzelnen historischen Entwicklungen und ihre vielfältigen Verknüpfungen untereinander (oder für deren Fehlen) bieten kann⁹¹. Selbstverständlich war Max Weber bewußt, wie wenig die von ihm beschriebenen Herrschaftstypen in der historischen Wirklichkeit in ungetrübter Reinheit vorkommen⁹² und daß die charismatische Herrschaft etwa, die zunächst allein durch die charismatische Heiligkeit oder die vorbildliche Heldenkraft ihres Trägers begründet wurde und ausschließlich von dessen Erfolg abhing⁹³, schließlich dauerhaft werden konnte und zu ihrer Fortexistenz keinen Träger eines persönlichen Charismas mehr benötigte⁹⁴. Bei diesem Prozeß näherte sie sich zwangsläufig der traditionellen Herrschaft an⁹⁵, die in starkem Maße auf der Heiligkeit von Traditionen beruht⁹⁶. Da mithin Elemente der Heiligkeit und des Sakralen in allen drei Typen des Weberschen Klassifizierungssystems vorkommen, selbst bei der Form rationaler Herrschaft⁹⁷, trägt dieses System nur wenig zum historischen Verständnis des Phänomens sakraler Herrschaftslegitimierung bei.

Deren Wesen dürfte vielmehr besser erfaßt werden, wenn man von allgemeinen und äußerst wirksamen religiösen Grundvorstellungen ausgeht. „Im allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates eins und dasselbe; sie sind an und für sich identisch“, hat ja im frühen 19. Jahrhundert bereits Hegel bemerkt⁹⁸, der natürlich auch schon darauf hinwies, daß „die Verehrung Gottes oder der Götter“ befestigend und erhaltend für „die Individuen, die Familien, Staaten“ wirksam zu werden vermag⁹⁹, weswegen die Religion als etwas Nützliches für „Individuen, Regierungen, Staaten“ eben auch als ein Mittel zum Zweck betrachtet werden kann¹⁰⁰. Auch Eduard Meyer betont diesen Zusammenhang im ersten, den 'Elementen der Anthropologie' gewidmeten Teilband seiner großen „Geschichte des Altertums“¹⁰¹: „Je größer die Kulturgüter sind, desto fester klammert man sich an die Götter, denen man sie verdankt, desto zu-

⁹⁰ Vgl. dazu Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1972 u. ö., bes. 1. Teil Kap. III: „Die Typen der Herrschaft“ und 2. Teil Kap. IX: „Soziologie der Herrschaft“, sowie DERS., *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1988, S. 475-488.

⁹¹ Vgl. dazu und zum folgenden ERKENS, *Moderne und Mittelalter* (wie Anm. 25), S. 120.

⁹² Vgl. WEBER, *Wirtschaft* (wie Anm. 90), S. 124 (III 1 § 2, 3.2).

⁹³ Vgl. ebd. (III 1 § 2, 3) sowie S. 140 ff. (III 4 §10).

⁹⁴ Vgl. ebd. S. 142 ff. (III 5 § 11) und 661-681 (IX § 2).

⁹⁵ Vgl. ebd. S. 662.

⁹⁶ Vgl. ebd. S. 124 (III 1 § 2, 2) und 130 (III 3 § 6).

⁹⁷ Vgl. ebd. S. 143.

⁹⁸ Vgl. Anm. 68.

⁹⁹ G. W. F. HEGEL, *Werke* 16 (wie Anm. 68), S. 103.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. S. 104.

¹⁰¹ Eduard MEYER, *Geschichte des Altertums I 1: Einleitung. Elemente der Anthropologie*, Darmstadt 1953, S. 133 f.

versichtlicher hofft man zugleich durch gesteigerte Religionsübung ihren Bestand zu sichern; wer sich gegen die traditionelle Ordnung auflehnt, empört sich damit gegen den Willen der Götter. Daher erscheint die Religion als die festeste Stütze der bestehenden Staatsordnung, sei sie eine unumschränkte Monarchie, sei sie das Regiment eines bevorrechteten Standes, sei sie eine auf Grund der Gleichberechtigung aller Vollfreien aufgebaute freie Verfassung. Daher die enge Verbindung zwischen Religion und Recht: die Götter beschirmen es nicht nur, ..., sondern sie offenbaren auch ihren Dienern, Priestern und Sehern die richtigen Grundsätze der Rechtsordnung“.

Diese enge Beziehung von 'Staat' und Religion fand ihren Ausdruck nicht zuletzt in der Vorstellung, „daß der Bestand der Kultur, des Staats, der Moral auf der Religion und dem Gottesglauben beruhe, daß sie zusammenstürzen und dem Chaos ... erliegen müßten, wenn die Religion angetastet oder gar umgestoßen werde“¹⁰². Das freilich ist ein Ursache-Wirkungsverhältnis, das Eduard Meyer nicht akzeptiert – denn: „Staat und Gesellschaft, Recht und Moral sind“ – nach seiner Ansicht – „selbständige Gewalten, die ebenso wie alle materielle Kultur eine von der Religion völlig unabhängige Grundlage haben und unverändert ohne sie fortbestehen können, wenn sie auch ... mit ihr in Wechselwirkung stehen; ihre Verknüpfung mit der Religion beruht nur darauf, daß sie zu den Komponenten der bestehenden Welt gehören, und darum wie diese alle als Schöpfung der Götter gelten. Nicht die Religion an sich stützt den Staat, sondern vielmehr dieser die Religion, weil ihm dieser Glaube nützlich ist; ...“¹⁰³.

Ob ein so eindeutiges Verhältnis zwischen Religion und herrschaftlicher Ordnung, wie Eduard Meyer es annimmt, aber wirklich bestanden hat, darf mit gleichem Fug und Recht bezweifelt werden wie die sinnvolle Anwendung des an modernen Verhältnissen gewonnenen Staatsbegriffs auf die vormodernen Staatswesen¹⁰⁴. Allein die Herleitung von Herrschaft, ihrer Ordnung und gelegentlich auch ihres Trägers aus der Sphäre des Übernatürlich-Numinosen¹⁰⁵ zeigt die Bedeutung religiöser Vorstellungen als Wurzelgrund menschlicher Ordnungswelten; und dieses, auf mythischem Denken¹⁰⁶ beruhende Bewußtsein vom göttlichen Ursprung ist in der historischen Wirklichkeit zweifellos von größerer Wirkung gewesen als jede aus modern-laizistischem Staatsverständnis abgeleitete (und der Realität unter Umständen nahekommende, aber von den Miterlebenden nicht geteilte) Vorstellung von „Staat und Gesellschaft, Recht und Moral“ als Ordnungsbegriffe, die auf „von der Religion völlig unabhängige[r] Grundlage“ beruhen¹⁰⁷. Daß nämlich das historische Bewußtsein, daß die überlieferte Vorstellung von ge-

¹⁰² Ebd. S. 134 f.

¹⁰³ Ebd. S. 135.

¹⁰⁴ Vgl. dazu schon die Einwände, die E. Meyer (ebd. S. 11 f.) diskutiert und verwirft, aber auch Stefan BREUER, *Der archaische Staat. Zur Soziologie charismatischer Herrschaft*, Berlin 1990, in der Einleitung zu seinen Ausführungen, in denen er selbst freilich am Staatsbegriff festhält. Roman HERZOG, *Staaten der Frühzeit. Ursprünge und Herrschaftsformen*, München 1988 [21998], akzeptiert, trotz ebenfalls vorhandenen Problembewußtseins, zu rasch den Begriff 'Staat' für die frühen Herrschaftsbildungen und Reiche.

¹⁰⁵ Vgl. dazu etwa E. MEYER (wie Anm. 101) I 1, S. 106 f., 126 f., 133 ff.

¹⁰⁶ Zu diesem Begriff vgl. ebd. S. 87-93.

¹⁰⁷ Vgl. Anm. 103.

schichtlichen Zusammenhängen – sei sie nun 'richtig' oder nicht – eine äußerst wirkmächtige Rolle bei historischen Prozessen spielt, hat Jan Assmann mit Bezug auf Maurice Halbwachs¹⁰⁸ ja gerade am Beispiel früher Hochkulturen und an deren 'kulturellem Gedächtnis' demonstriert und dabei nicht zuletzt auf die Religion verwiesen, „als das bei weitem wirkungsvollste Mittel, einer ethnischen Identität Permanenz zu verleihen“¹⁰⁹. Darin allein aber erschöpft sich die Rolle der Religion keineswegs. Vielmehr wird man von allgemeinen und in allen Lebensbereichen wirksamen religiösen Grundvorstellungen ausgehen dürfen¹¹⁰ und deswegen eben auch von der ‚Geburt‘ „fast alle[r] großen sozialen Institutionen aus der Religion“¹¹¹, mithin von einem religiösen Gesamtzusammenhang, in den die Entwicklung und Ausprägung sakraler Herrschaftsvorstellungen ebenfalls eingeordnet und von dem her sie verstanden und gedeutet werden müssen.

Daß solche Vorstellungen offenbar allen menschlichen Gemeinwesen kohärent sind – entweder von Anfang an oder doch mindestens seit einer frühen Stufe ihrer Entwicklung – zeigen sowohl die weltweite Verbreitung als auch die entsprechenden Erscheinungen bei den sog. Naturvölkern¹¹². Die Ausprägungen reichen dabei von primitiven Formen der magischen Naturbeherrschung durch entsprechend begabte Personen¹¹³, denen sich aufgrund ihrer 'übernatürlichen' Fähigkeiten der Aufstieg an die politische Spitze eines Personenverbandes eröffnete, über den Schamanismus im weitesten Sinne¹¹⁴ bis hin zu den beschriebenen Formen mittelalterlicher Sakralität¹¹⁵, antiker

¹⁰⁸ Vgl. Maurice HALBWACHS, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (= stw 538), Frankfurt/M. 1985 [frz. 1925]; DERS., *Das kollektive Gedächtnis* (= FW 980), Frankfurt/M. 1985 [frz. 1950].

¹⁰⁹ Vgl. Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999 [erste Auflage 1997], zur Bedeutung besonders der Religion S. 160.

¹¹⁰ Vgl. dazu Émile DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 21998 [frz. 31994, 11912]; Mircea ELIADE, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt/M. 31994 [frz. 1949], sowie Günter DUX, *Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion*, in: *Internat. Jb. f. Religionssoziologie* 8, 1973, S. 7-67.

¹¹¹ DURKHEIM (wie Anm. 110) S. 561.

¹¹² Vgl. dazu etwa Horst NACHTIGALL, *Das sakrale Königtum bei Naturvölkern und die Entstehung früher Hochkulturen*, in: *Zs. f. Ethnologie* 83, 1958, S. 34-44, sowie Geo WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, S. 360-393.

¹¹³ Vgl. dazu James George FRAZER, *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, Reinbek 1989 u. ö. [engl. 1922], S. 120-131. – Zur (die hier behandelte Problematik jedoch nicht tangierende) Kritik an Frazers Magiebegriff vgl. etwa Nicole BELMONT, *Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales*, in: *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie réunis par Michel Izard et Pierre Smith* (= Bibliothèque des sciences humaines), Paris 1979, S. 53-70, bes. 64 f.

¹¹⁴ Vgl. dazu Mircea ELIADE, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (= stw 126), Frankfurt/M. 1975 [frz. 1951, dt. 1957], der den allgemeinen – hier beibehaltenen – Schamanenbegriff zu Recht zugunsten eines spezifischen kritisiert (vgl. S. 13 ff., 461), der schamanische Mechanismen aber eben auch in archaischen Kulturen feststellt (vgl. Kap. XI: „Schamanische Lehren und Techniken bei den Indogermanen“ sowie Horst KIRCHNER, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, in: *Anthropos* 47, 1952, S. 244-286) und zudem die Verbindung des Schamanen, Medizinmanns und Zauberers zum Göttlichen eigens betont (vgl. S. 465); vgl. auch Mircea ELIADE, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5, 31986, S. 1387 (s. v. Schamanismus), sowie allg. Klaus E. MÜLLER, *Schamanismus. Heiler – Geister – Rituale* (= Beck'sche Reihe 2072), München 1997.