

## SAKRALITÄT: EINLEITENDE BEMERKUNGEN

*Klaus Herbers*

Als im Juli 2012 Extremisten im malischen Timbuktu begannen, dort oftmals als heilige angesehene Gelehrtengräber zu zerstören, war der internationale Aufschrei groß. UNESCO-Weltkulturerbe den einen, waren die Gräber den anderen Zeichen eines mystischen und volkstümlichen Islam – und den dritten offenkundig das genaue Gegenteil von „heilig“. Als Hindus 1992 die Babri-Moschee in Ayodhya zerstörten, um an ihrer Stelle einen Tempel zu errichten, standen sich zwei gegensätzliche Konzeptionen vom „heiligen Raum“ entgegen. Und auch in anderen Bereichen gibt es immer wieder Auseinandersetzungen um die Sakralität von Regionen, Städten, Gebäuden oder Zeiten. Darf am Sonntag gearbeitet werden? Unter welchen Bedingungen? Darf man am Karfreitag tanzen? Wirkt ein Anspruch auf eine Anrede wie „Eure Heiligkeit“ heute nicht beinahe anmaßend? Seit Februar 2013 muss sogar erstmals diskutiert werden, wie man künftig einen ehemaligen Papst, eben einen ehemaligen „Heiligen Vater“, anzusprechen habe und wie der Status seiner Person langfristig sein wird.

Aber was ist uns denn noch heilig? Wenn wir auf die Straße gehen und Passanten danach fragen, was ihnen, oder genauer welche Zeiten ihnen heilig sind, dann würden wir vielleicht Antworten erhalten wie „die Mittagspause“, „die Freizeit“ oder auch „die Ferien“. Seltener würde jemand zum Beispiel die Karwoche – die in vielen Sprachen der christlichen Kulturkreise als „semaine sainte“, „semana santa“ oder „Heilige Woche“ bezeichnet wird – als Beispiel anführen. Dies zeigt – unter heilig versteht man heute oft etwas sehr Handfestes, so kann mir auch mein Auto heilig sein. Nur noch selten sind es die lange Zeit in Europa dominierenden christlichen Zuschreibungen, die sich in klassischen Ausdrücken auf die Zeit mit Heiliger Woche, Heiliger Nacht, aber auch auf den Raum hin mit Heiligem Land, Heiligen Stätten oder anderen Dingen manifestierten.

Die Ringvorlesung „Was ist sakral? Perspektiven des Heiligen“ und die DFG Forschergruppe „Sakralität und Sakralisierung in Mittelalter und Früher Neuzeit“ gehen diesen Fragen nach. Mit den gedruckten Beiträgen der Ringvorlesung stellt sich die Forschergruppe, die seit dem 1. April 2011 zusammenarbeitet, einem größeren Publikum vor.

Eher Heiligkeit, weniger der Begriff Gott bestimmen die Schwerpunkte zahlreicher Werke der neueren Religionswissenschaft und Religionsgeschichte<sup>1</sup>.

1 Manche Stimmen der neueren Religionsphänomenologie weisen der Heiligkeit einen zentralen Platz zu. Von dieser Forschungsrichtung wird es inzwischen als Sichtweise eines eurozentrischen Christentums angesehen, wenn im Zentrum der Religion die Gottesverehrung

Wenn die Vertreter dieser Ansichten Recht haben und wenn Sakralität oder Heiligkeit als das weiter gefasste Konzept zugleich über die christliche Religion hinausweist, dann wird es auch für unser Anliegen wichtig zu fragen, wie Sakralität zu definieren ist und wie sich Sakralisierungsprozesse beschreiben lassen. Die klassische Definition des Heiligen von Mircea Eliade geht von einer Dichotomie aus: heilig und profan stehen einander gegenüber<sup>2</sup>. Mircea Eliade setzt „in irgendeiner Weise das Heilige und das religiöse Leben dem Profanen und dem weltlichen Leben entgegen“<sup>3</sup>. Entsprechend kann fast alles in gewissen Situationen heilig werden. Was den Göttern vorbehalten bleibt, ist heilig, das andere, „Vorheilige“, ist das Profane.

Rudolf Otto (1917) verstand unter dem Heiligen die irrationale Dimension, das Heilige ist eine andere Realität, die dem Menschen schauervoll oder anziehend entgegentreten kann (*tremendum* und *fascinans*)<sup>4</sup>. Diese Beschreibung lädt allerdings das Heilige mit einer großen Gefühlsdynamik auf, die eine wissenschaftliche Näherung erschwert.

Vielleicht ist für den hier konkret verfolgten Zweck ein Blick auf die Begriffsfelder und die Semantik dienlich. Das Lateinische bezeichnet mit *sacer* nach Dihle „alles, was einem Numen zugehört, mit ihm in Verbindung steht, von seiner Macht besonders betroffen ist“<sup>5</sup>. Abgeleitet davon ist *sancire*, etwas als heilig abgrenzen, verstanden als ein juristischer Akt. Das Abgegrenzte ist das *sanctum*, grenzt man eine Person ab, ist diese eine *persona sancta* oder *sanctus, sancta*.

„Sakralisierung“ – wie es in unserem Titel verwendet wird – und entsprechende Komposita wie De- und Resakralisierung leiten sich vom Verb *sancire* her. Wenn unter Sakralität keine statischen und nur an bestimmte Religionen gebundene Normen und Realitäten verstanden werden, dann erscheinen Fragen besonders spannend, die Prozesse in den Blick nehmen.

steht. Entsprechend zitiert Arnold Angenendt in seinem Überblick zur Frömmigkeit Nathan Söderblom: „Heiligkeit ist das bestimmende Wort in der Religion, es ist wesentlicher als der Begriff Gott“, vgl. Arnold ANGENENDT, Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68) München 2003, 74. Vgl. auch DERS., Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997, bes. 1–30; 355–359 und passim.

2 Vgl. hierzu und zu weiteren Definitionsversuchen Berndt HAMM, Heiligkeit im Mittelalter. Theoretische Annäherung an ein interdisziplinäre Forschungsvorhaben, in: Nine MIEDEMA/Rudolf SUNTRUP (Hg.), Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main 2003, 627–645, bes. 628 f. (mit den entsprechenden Belegstellen). Das Werk von Mircea Eliade soll in der Fortsetzungsphase der Forschergruppe näher untersucht werden.

3 Vgl. Mircea ELIADE, Die Religionen und das Heilige. Elemente einer Religionsgeschichte. Salzburg 1954, 19.

4 Rudolf OTTO, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau 1917 (Nachdruck München 2004); vgl. HAMM, Heiligkeit (wie Anm. 2), 629 f.

5 Vgl. Albrecht DIHLE, Artikel „heilig“, in: Reallexikon für Antike und Christentum 14, 1988, 1–63, hier: 20.

Die Leitfrage der hier mit den wesentlichen Beiträgen im Druck präsentierten Ringvorlesung „Was ist sakral?“ bleibt griffig, aber zu knapp, wenn man den Titel der Forschergruppe „Sakralität und Sakralisierung“ bedenkt. Neben der Frage, was denn sakral überhaupt ist, beschäftigt uns vor allem das Problem, wie etwas sakral wird oder diesen Status wieder verliert. Insofern geraten die Dynamik und die Prozesse von Heiligkeit und Heiligung ins Zentrum der Diskussion. Geht man davon aus – verwiesen sei auf die einleitenden Beispiele –, dass Handlungen, Objekte, Räume und Personen nicht nur sakral sein, sondern sakralisiert und auch desakralisiert werden können, so bedeutet in moderner Hinsicht die Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft auch die „Sakralisierung“ einer Forschergruppe. Die vielleicht an unser Projekt gerichtete Frage: Wann wird man heilig, wie wird man heilig? wird damit schon ansatzweise beantwortet.

Ein kurzer Blick auf Begriffe kann dies weiter erläutern. Das schon genannte Wort *sancire* entstammt der römischen Tradition und konnte den lateinischen Westen im Laufe der Geschichte prägen. *Sancire* meint, wie schon bemerkt, abgrenzen. Abgrenzen, hervorheben kann man einen Raum, eine Fläche. Dies mag aber ebenso Personen oder Zeiten und Zeiträume betreffen. Mit dem Blick auf den Begriff ergibt sich zugleich ein doppeltes Problem, dem sich unsere Gruppe zuwendet: Zum einen wollen wir die Reflexion über die Begrifflichkeiten weiter vorantreiben, zum anderen wollen wir Europa und die dort dominanten christlichen Traditionen mit anderen Gesellschaften und Religionen vergleichen und damit das Reflexionsniveau bisheriger Heiligkeitsdefinitionen weiter heben. Wie weit gelten überhaupt Begriffe, die in einer antik-christlichen Tradition stehen, beispielsweise für Indien oder China? Gibt es überhaupt allgemein verbindliche Möglichkeiten, Heiligkeit zu definieren?

In vormodernen Gesellschaften Europas und Asiens wurde der sakrale Charakter von Handlungen, Objekten, Räumen und Personen immer wieder behauptet, aber auch bezweifelt und abgelehnt. Unsere Gruppe geht davon aus, dass Sakralität selten klar definiert, sondern vielmehr höchst umstritten gewesen ist, mithin also stets neu ausgehandelt wurde. Ziel ist insgesamt eine vergleichende Betrachtung sowohl christlicher als auch nichtchristlicher Konzeptionen von Heiligkeit in verschiedenen europäischen und asiatischen Kulturräumen, wie sie sich in Texten und Bildern, in Architektur und Raum- oder Zeitgestaltung, in Personenkulten und Herrschermodellen oder in performativen Akten (Prozessionen, Wallfahrten, religiösen Zeremonien etc.) niederschlagen.

Im Zentrum steht die Frage, wie es zu Heiligkeit kommt und wie diese sich konstituiert. Von besonderem Interesse sind daher Bezüge zwischen verschiedenen Medien (das Verhältnis von Text und Bild, von Volkssprache und Sakralsprache, von Raumgestaltung/Architektur und Text, von Mündlichkeit/Perfomanz/Theatralität und Schriftlichkeit zueinander), der Zusammenhang von Institutionalisierung und Entinstitutionalisierung von Heiligkeit sowie die Spannung zwischen individuell legitimierter und kollektiv verbindlicher, zum Beispiel kirchenamtlicher ‚Kanonisierung‘.

Der methodische Zugriff des interkulturell und intermedial angelegten epochenübergreifenden Vergleichs strebt an, Sakralität sowohl in ihrer histori-

schen Wandelbarkeit als auch systematisch zu untersuchen. Vor allem die Gegenüberstellung von christlich bestimmten Kulturen Europas mit Indien und China verspricht, den Blick für strukturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede über Epochengrenzen und die Grenzen von Religionen beziehungsweise Konfessionen hinweg zu schärfen. Die Einbeziehung zweier Forschungsvorhaben mit dezidiert außereuropäischem und nichtchristlichem Schwerpunkt bricht eine eurozentrische Sichtweise auf. Außerdem verstärkt das religionswissenschaftliche Projekt die Möglichkeiten begrifflicher Diskussion.

Inhaltlich konzipiert die Forschergruppe das Thema als Verbindung von literatur-, kunst- und geschichtswissenschaftlichen Fragestellungen, um text-, personen-, bild-, raum- und zeitbezogene sakrale Phänomene in ihrer ganzen Komplexität erfassen zu können. Dies führt zur kultur- und epochenübergreifenden Untersuchung von Konzepten religiöser Vervollkommnung – asketische, kontemplative und mystische Praktiken, philosophisch-theologische, soziologisch-ethnologische und herrschaftspolitische Modelle, literarische, ikonographische und architektonische Entwürfe –, aber auch zu Querschnitten, die fächerübergreifend die historisch-kulturelle Spezifik der jeweils untersuchten sakralen Phänomene deutlich sichtbar werden lassen. Es ist eine glückliche Fügung, dass die Fächer der Forschergruppe und wichtige Themen auch in diesem Band repräsentiert und darüber hinaus weitere Aspekte thematisiert werden.

# HERRSCHERSAKRALITÄT

Ein Essai

*Franz-Reiner Erkens*

Um den alten Briest zu bemühen: Sakralität „ist ein weites Feld“. Schon der Anwendungsbereich des Begriffs ist breit und erstreckt sich über viele Regionen. Was kann nicht alles sakral heißen: Räume, Orte, Handlungen, Gesten, Symbole, Kunstwerke, Kultgegenstände, Personen, Gemeinschaften, Namen, Bücher, Bilder – schließlich auch Könige und die Würde, die sie bekleiden. Freilich ist die Vorstellung von der Sakralität eines Herrschers schwankend und die Sache selbst schwer zu fassen<sup>1</sup>. Sie verweist ebenfalls auf ein weites Feld, auf ein Feld mit verschwimmendem Horizont und gefährlichen Stolperfallen. Während die religiöse Konnotation von Herrschaft in vormodernen Gesellschaften ebenso unbestritten ist wie die daraus resultierende Einbindung des Herrschers in eine numinose Ordnung, ist die Charakterisierung dieser Verhältnisse als sakral relativ jung und hat vor allem erst im letzten Jahrhundert einen richtigen Aufschwung genommen etwa durch Begriffsbildungen wie Sakralkönigtum oder Sakralkönig, die in den Quellen kein Äquivalent besitzen und daher letztlich wissenschaftliche Hilfsbegriffe zur sprachlichen Erfassung eines bestimmten Sachverhalts sind. Die Initialzündung dazu gab offenkundig das am Ende zwölf Bände umfassende, ‚The Golden Bough‘ betitelte Werk des schottischen Altphilologen und Ethnologen James George Frazer (1854-1941), der, von einer spätantiken Quelle ausgehend, in Afrika Könige entdeckte, deren reine Existenz zum Wohle ihres Volkes auf die Vegetation einwirkte und die mancherorts beim Schwinden ihrer Kräfte abgesetzt

- 1 Vgl. dazu wie zum Folgenden Franz-Reiner ERKENS, *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006, besonders Kapitel I („Was heißt Sakralität, was sakrales Königtum?“), sowie DERS., *Sakral legitimierte Herrschaft im Wechsel der Zeiten und Räume. Versuch eines Überblicks*, in: *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen*, hg. v. DERS., Berlin 2002, 7–32; DERS., *Sakralkönigtum und sakrales Königtum. Anmerkungen und Hinweise*, in: *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Ergänzungsband 49)*, hg. v. DERS., Berlin/New York 2005, 1–8, und DERS., *Reflexionen über das sakrale Königtum germanischer Herrschaftsverbände*, in: *Völker, Reiche und Namen im frühen Mittelalter (MittelalterStudien 22)*, hg. v. Matthias BECHER/Stefanie DICK, München 2010, 87–95, sowie den von mehreren Autoren verfassten Artikel „Sakralkönigtum“ im *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 26 (?2004) 179–320, bes. 219–234 (Franz-Reiner ERKENS: *Sakrale Elemente*) und 304 f. (Franz-Reiner ERKENS: *Ergebnisse*).

oder gar getötet worden sein sollen. Solche mit besonderem Heil ausgestattete Könige und ein ansonsten überhaupt nicht bezeugtes Sakralkönigtum mit priesterlicher und kultischer Verantwortung glaubte die germanistische Forschung auch bei den Germanen zu erkennen und prägte dadurch die sehr intensiv rezipierte Vorstellung von einem germanischen Königsheil, das angeblich noch die Königsidee des christlichen Mittelalters beeinflusste<sup>2</sup>. Zwar ist Frazers Lehre mittlerweile einer intensiven Kritik unterzogen worden und rückt die historische Forschung immer stärker von dem germanophil inspirierten Gedankengebäude ab, das über dem ‚germanischen Königsheil‘ aufgetürmt worden ist, aber die dabei eingeführte Begriffswelt wirkt fort. Vom mittelalterlichen „Sakralkönigtum“ wird bis in die jüngste Zeit hinein gehandelt<sup>3</sup>.

Dies kann angesichts der unverkennbar religiösen Bezüge, in denen die christlichen Herrscher bis weit in die Neuzeit hinein standen, kaum überraschen. Außerdem muss des Königs besonderer Rang in der göttlichen Weltordnung und sein Verhältnis zum Numinosen, die in den Quellen greifbar sind, aber keinen eigenen Ausdruck finden, terminologisch gefasst werden. Dafür einen bekannten und gewohnten Begriff heranzuziehen, ist naheliegend, nur sollte ihm ein einheitliches Verständnis zugrunde liegen. Genau daran mangelt es aber, und es entsteht der Eindruck, dass von Sakralkönigtum recht beliebig und unreflektiert gesprochen wird, sobald ein Herrscher eine verstärkte religiöse Legitimität, Aufgabe oder Dimension besitzt oder zu besitzen scheint. Terminologische Klarheit ist aber vonnöten – nicht nur grundsätzlich, sondern weil ein Terminus, der nicht aus den Quellen genommen ist und in diesen erklärt wird, dem wissenschaftlichen Verständnis als Vereinbarungsbegriff dient und daher in besonderem Maße auch ein Deutungsbegriff ist, dessen Verwendung zugleich Interpretation bedeutet und ein ganzes Arsenal an Vorstellungen evozieren kann. Bei seiner inhaltlichen Füllung ist daher Umsicht und nicht zuletzt sprachliche Sorgfalt geboten.

Die Bedeutung von Begrifflichkeit und Sprache kann dabei für die Geschichtswissenschaft nur betont werden: Texte sind in den weitaus meisten Fällen das Medium der historischen Überlieferung und müssen gedeutet werden, um Aussagen über die Vergangenheit treffen zu können; das Wort, gelegentlich gesprochen, häufiger geschrieben, dient der Vermittlung gewonnener Erkenntnis an Mit- und Nachwelt. Der Präzision und Verständlichkeit des Ausdrucks fällt

- 2 Vgl. ERKENS, Herrschersakralität (wie Anm. 1), Kap. II 6 („Königsheil und Kultsorge: Das Trugbild des germanischen Sakralkönigtums“), und DERS., in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde <sup>26</sup> (wie Anm. 1), 225–232 (§11).
- 3 Vgl. etwa die Formulierungen der Aufsatztitel von Stefan WEINFURTER, Idee und Funktion des „Sakralkönigtums“ bei den ottonischen und salischen Herrschern (10. und 11. Jahrhundert), in: Legitimation und Funktion des Herrschers (Schriften der Mainzer Philosophischen Fakultätsgesellschaft 13), hg. v. Rolf GUNDLACH/Hermann WEBER, Stuttgart 1992, 99–127; DERS., Sakralkönigtum und Herrschaftsbegründung um die Jahrtausendwende. Die Kaiser Otto III. und Heinrich II. in ihren Bildern, in: Bilder erzählen Geschichte, hg. v. Helmut ALTRICHTER, Freiburg i. Br. 1995, 47–103, und Giovanni ISABELLA, Das Sakralkönigtum in Quellen aus ottonischer Zeit: unmittelbarer Bezug zu Gott oder Vermittlung durch die Bischöfe?, Frühmittelalterliche Studien 44 (2010), 137–152.

dabei die wichtige Funktion zu, eine Aussage leicht rezipierbar und vor allem im gewünschten Sinne verstehbar zu machen. Bedient man sich dabei keiner elaborierten Sondersprache, die in manchen Wissenschaftsdisziplinen üblich geworden ist und die den Eingeweihten eine exakte Verständigung erleichtert, den Außenstehenden jedoch erschwert, benutzt man vielmehr eine gehobene Umgangssprache, dann ist zwar die Allgemeinverständlichkeit meist gewahrt, aber ein Missverstehen trotzdem nicht ausgeschlossen, da ein von der Allgemeinheit verwendeter Begriff natürlich nicht genau definiert ist und mit unterschiedlichen Vorstellungen gefüllt oder auf divergierende Sachverhalte angewendet werden kann. Diese Gefahr trifft die Geschichtswissenschaft in einem besonderen Maße, da sie, will sie ihre gesellschaftliche Wirkung nicht völlig verlieren, auf Breitenwirkung und daher auf eine gehobene Alltagssprache nicht verzichten kann, und weil sie, wie die verschiedenen ‚turns‘ der letzten Jahrzehnte zeigen, sehr offen ist für Einflüsse aus anderen Wissenschaften, die methodische Anregungen bieten, aber oftmals auch eine gern adaptierte Begrifflichkeit zur Verfügung stellen. Ein neueres Beispiel dafür ist etwa der durch die 1973 erschienene ‚Metahistory‘ des amerikanischen Literaturwissenschaftlers Hayden White zwar nicht auf die Wege gebrachte, aber das spätere Verständnis doch stark mitbestimmende Begriff „master narrative“, die „Meistererzählung“, verwendet als eingängiger Ausdruck für nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch in der Gesellschaft akzeptierte und dominant gewordene Geschichtsbilder, Geschichtsdeutungen oder Darstellungen von historischen Zusammenhängen und Entwicklungen, ein schließlich zum griffigen Schlagwort mutierter Terminus also, der seither immer wieder, aber nicht unbedingt im eigentlichen Sinne unterschiedlichste Publikationen, nicht zuletzt das Feuilleton, bereichert<sup>4</sup>.

In diese Kategorie fallen auch die Begriffe ‚Sakralkönig‘ und ‚Sakralkönigtum‘, die Frazer nicht verwendet, die aber, beflügelt durch seine Beschreibung des mit übernatürlichen Kräften ausgestatteten Herrschers, eine beachtliche Karriere in der Geschichtswissenschaft durchlaufen, dabei geschichtsbildstiftend gewirkt und praktisch eine Meistererzählung mitgestaltet haben<sup>5</sup>. Umso wichtiger ist es zu klären, was unter ‚Sakralität‘ verstanden werden soll, wenn dieser Begriff auf Herrscher (Kaiser oder Könige) bezogen wird. Dabei geht es freilich nicht darum zu eruieren, was man sich im Mittelalter unter ‚Herrschersakralität‘ vorstellte, denn dieser Ausdruck war ja unbekannt, sondern es gilt zusammenzustellen, welche Vorstellungen man damals hegte, die heute mit diesem Wort zusammengefasst werden, und auf diese Weise einen Ordnungsbegriff zu schaffen, der einerseits eine vergangene Vorstellungswelt adäquat abbildet und andererseits beim

4 Vgl. allgemein Konrad H. JARAUSCH/Martin SABROW, „Meistererzählung“ – Zur Karriere eines Begriffs, in: Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945, hg. v. Konrad H. JARAUSCH/Martin SABROW, Göttingen 2002, 9–32, und für die Mediävistik Frank REXROTH, Meistererzählungen und die Praxis der Geschichtsschreibung. Eine Skizze zur Einführung, in: Meistererzählungen vom Mittelalter. Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen (Historische Zeitschrift Beihefte 46), hg. v. Frank REXROTH, München 2007, 1–22.

5 Vgl. Anm. 2.

Deuten dieser fernen Vergangenheit und ihres Verständnishorizontes hilft. Streng definatorisch darf dabei freilich nicht vorgegangen werden, sondern es muss im Sinne von Clifford Geertz (1926-2006) eine „dichte Beschreibung“ („thick description“) erfolgen, welche die sakralen Elemente des vormodernen Herrscherbildes erfasst und vorstellt. Dieses Vorgehen bietet einige Vorteile: Es gewährt einerseits eine stabile Orientierung, die den kategorialen Vergleich verschiedener Herrschaftsverhältnisse in synchroner wie diachroner Perspektive sowie Aussagen über die lange Dauer und weite, letztlich weltweite Verbreitung der Idee sakraler Herrschaft erlaubt, und ermöglicht andererseits eine Betrachtung der Entwicklung einzelner Elemente dieser Herrschaft, also das Aufspüren von Veränderungen der ‚Herrschersakralität‘. Es führt daher keinesfalls zu einem starren System<sup>6</sup>, sondern zur Erfassung von Intensivierungen und Verdichtungen, von Wachsen oder Schwinden, kurz: vom Wandel der herrscherlichen Sakralsphäre.

Als Kern der herrscherlichen Sakralität lässt sich dabei das besondere Nahverhältnis der Herrscher zu Gott – oder allgemeiner: zu einer Gottheit, zum Göttlichen, zum Numinosen – bestimmen, ein spezifisches Verhältnis, das in den Quellen vielfach belegt ist und vor allem in immer wieder formulierten Überzeugungen gründet: in dem Glauben an die Erwählung des Herrschers durch Gott und in dem Gedanken der irdischen Stellvertretung Gottes durch den König, der dabei eine vikariale Sachwalterschaft in göttlichem Auftrag wahrzunehmen hat und dem daher ähnlich den Priestern eine eigene Verantwortung für die christliche Gemeinschaft zufällt, gewissermaßen eine eigene Sacerdotalität (die freilich keine priesterliche Würde bedeutete). Die Gottesnähe, die dem Herrscher zugeschrieben wurde, rechtfertigt im Übrigen auch die Verwendung des Sakralitätsbegriffs zur Charakterisierung der religiösen Dimension des Königtums, denn Räume und Gegenstände, die in Verbindung zum Göttlichen stehen, werden, worauf der Philosoph Josef Piper in seiner Antwort auf die Frage „Was heißt ‚sakral‘?“ 1988 hingewiesen hat, ganz allgemein als ‚sakral‘ bezeichnet<sup>7</sup>. Dieses unpräzise Verständnis des Sakralen auch auf Personen zu beziehen, die keine Heiligen sind, aber eben in enger Beziehung zu Gott stehen, liegt nahe und hilft zugleich dabei, sich den Alltag eines sakralen Herrschers nicht allzu erhaben und weihevoll zu imaginieren und sich nicht jede seiner Tätigkeiten als im Bewusstsein göttlicher

6 Vgl. ISABELLA, Das Sakralkönigtum (wie Anm. 3), 151.

7 Ludger KÖRNTGEN, „Sakrales Königtum“ und „Entsakralisierung“ in der Polemik um Heinrich IV., in: Heinrich IV. (Vorträge und Forschungen 69), hg. v. Gerd ALTHOFF, Ostfildern 2009, 127–160, bes. 131 Anm. 17, meint zwar, dass auch eine „weite Begriffsverwendung“ vom sakralen Königtum alle „methodischen Konzepte reflektieren und den heuristischen Wert sowie die heuristischen Grenzen des Begriffs in den jeweiligen methodischen Kontexten kritisch prüfen“ müsse, aber – abgesehen davon, dass damit ein hoher, freilich kaum (jemals) erfüllbarer Anspruch an einen (letztlich an jeden) wissenschaftlichen Hilfsbegriff gestellt wird – bleibt daran zu erinnern, dass es bei der Bildung des Oberbegriffs „sakrales Königtum“ um wesentlich Bescheideneres geht: nämlich um den pragmatischen Versuch, ein aus den Quellen geborgenes Phänomen unter Berücksichtigung bereits vorhandener Begriffsbildungen terminologisch zu erfassen. Natürlich könnte man dazu auch einen anderen Begriff wählen oder prägen, nur wird auch der nicht die postulierte Anforderung erfüllen können.

Stellvertretung geschehen auszumalen<sup>8</sup>. Akzentuiert wurde die Herrschersakralität wohl hauptsächlich bei den großen, vom Kirchenjahr bestimmten Festen der Monarchie, zusätzlich bei Krönungen, Hochzeiten, Beisetzungen und besonderen Auftritten; wichtige Entscheidungen in Krieg und Frieden dürften darüber hinaus im Bewusstsein der herrscherlichen Verantwortung vor Gott getroffen worden sein.

Bei den englischen und französischen Königen kam natürlich noch die demonstrative Übung ihres Thaumaturgentums hinzu, die Heilung von Skrofulösen nach der Weihe und an den Hochfesten der Kirche, ein wundertätiges Wirken, das auf einer besonderen, gleichsam durch die Salbung aktivierte Fähigkeit beruhte und die Sakralität der beiden westeuropäischen, besonders aber des französischen Monarchen in unvergleichlichem Maße verdichtete. Zu den Kernelementen der Herrschersakralität konnten also noch weitere Komponenten hinzutreten, die zur Ausdifferenzierung der herrscherlichen Sakralsphären beitrugen, aber für deren Begründung nicht zwingend nötig waren. Auch das Königtum jener Herrscher, die gemäß Frazer Vegetation und Stammeswohl durch ihre reine Existenz sicherten oder die nach Ansicht der älteren Germanenforschung mit einem besonderen Königsheil ausgestattet waren, besaßen ein Mehr an Sakralität und waren Sakralkönige im eigentlichen Sinne (weswegen der Begriff ‚Sakralkönigtum‘ auch für ihre Herrschaft reserviert bleiben und ansonsten nur von einem ‚sakralen Königtum‘ gesprochen werden sollte<sup>9</sup>).

Die Differenzierungsmöglichkeit, welche durch die beschriebene Kategorisierung der Herrschersakralität gegeben ist, birgt, wie gesagt, nicht nur den heuristischen Nutzen der Unterscheidung in sich – etwa des sakralen Königtums als des allgemeinen Phänomens vom Sakralkönigtum, Gottkönigtum oder Thaumaturgentum als dessen gesteigerter Erscheinung –, sondern eben auch die Möglichkeit, Intensitäten und Entwicklungen zu fassen. Dabei ist es natürlich möglich, das als Herrschersakralität verstandene, in religiösen Gesellschaften wie jenen der Vormoderne letztlich aber nicht überraschende Nahverhältnis der Könige und Kaiser zu Gott aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten. Deren beliebteste und geläufigste ist zweifellos die des legitimatorischen Nutzens. Und in der Tat kann es keinen Zweifel daran geben, dass die sakrale Dimension, die den Herrscher umgibt, dazu diente, diesen zu legitimieren und möglichst unangreifbar zu machen. Andererseits bot die religiöse Konnotation von Herrscher und Herrschaft die Möglichkeit, Idealvorstellungen zu entwickeln, an denen ein Monarch gemessen werden konnte. Unterweisung des Herrschers und Kritik an seinen Handlungen bildeten daher einen Aspekt der Herrschersakralität und konnten in letzter Konsequenz sogar zur Beseitigung eines beratungsresistenten Machthabers, zumindest aber zu schweren Konflikten mit ihm führen. Wie sich die Idee herrscherlicher

8 Vgl. dazu wie zum folgenden Rudolf SCHIEFFER, *Mediator cleri et plebis*. Zum geistlichen Einfluß auf Verständnis und Darstellung des ottonischen Königtums, in: Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen (Vorträge und Forschungen 46), hg. v. Gerd ALTHOFF/Ernst SCHUBERT, Sigmaringen 1998, 345–361, bes. 346 und 360 f.

9 Vgl. ERKENS, Herrschersakralität (wie Anm. 1), 31.

Sakralität allerdings letztlich auswirkte, das hing nicht unwesentlich von den jeweiligen Rahmenbedingungen ab, die daher bei der Beschäftigung mit der Herrschersakralität einen eigenen Forschungsgegenstand bilden können (wobei allerdings als sicher gelten darf, dass niemals allein durch den Glauben oder Unglauben an die besondere religiöse Legitimation eines Königs dessen Herrschaft gestützt oder gestürzt worden ist).

Angesichts dieser Vielfalt an Aspekten wird einer von ihnen bei jeder zwangsläufig perspektivischen Betrachtung immer isoliert, wodurch er in einem besonderen Maße als Element der Herrschersakralität in den Vordergrund rückt. Unvermeidlich findet eine perspektivische Verengung statt. Das ist allerdings so lange unproblematisch, wie dieser Vorgang bewusst bleibt und bei der Gesamtdeutung berücksichtigt wird. Eine Verzerrung bewirkt dies jedoch, wenn diese Isolation absolut gesetzt wird und zu einem monokausalen Verständnis der Zusammenhänge führt<sup>10</sup>. Die Herrschersakralität etwa allein als Mittel der Herr-

10 Vgl. ISABELLA, Das Sakralkönigtum (wie Anm. 3), 152, der meint, „dass das Sakralkönigtum in seiner Tragweite als geschichtliches Phänomen erst verstanden werden kann, wenn es in seiner Eigenschaft als Mittel zum Ausbau der Legitimität innerhalb der politischen Dialektik aufgefasst wird“. Dieser Aspekt ist, wie gesagt, niemals bestritten worden, und ebenfalls nicht der von der neueren italienischen Forschung stark betonte Umstand, dass den Bischöfen im Mittelalter durch die Rolle, die sie bei der Herrscherweihe und überhaupt bei der theoretischen Diskussion von Herrschaftsaspekten spielten, eine eigene, eine herausgehobene Position zugewachsen ist (vgl. etwa Alain BOUREAU, Un obstacle à la sacralité royale en Occident: le principe hiérarchique, in: *La royauté sacrée dans le monde chrétien [L’histoire et ses représentations 3]*, hg. v. Giovanni ISABELLA/Claudio Sergio INGERFLOM, Paris 1992, 29–37); nur sollte nicht (wie das etwa auch bei Boureau geschieht) der Anschein erweckt werden, als ob die Geistlichkeit damit einen Vorrang vor dem König oder gar eine Dominanz über den König gewonnen habe und die Steigerung der geistlichen Position dadurch wichtiger erscheint als die Betonung der Herrschersakralität (vgl. Giovanni ISABELLA, a. a. O., 148 ff., sowie ebenfalls Glauco Maria CANTARELLA, *Qualche idea sulla sacralità regale alla luce delle recenti ricerche: itinerari et interrogativi: Studi medievale 44* [2003], 911–927 = DERS., *Sacralità regale: itinerari e interrogativi: Rivista di storia del cristianesimo 1* [2004], 175–188, der zu dem knappen Diktum kommt: „I vescovi avanti tutto, insomma“ [920 = 182]) oder dass die Propagierung der Herrschersakralität hauptsächlich den Zweck verfolgte, die Stellung der Bischöfe zu heben. Zweifellos profitierten beide Seiten, König wie Geistlichkeit, von dem engen Zusammenwirken, aber eine eigene Handlungsmacht über den König gewannen die Bischöfe dadurch nicht und auch nicht durch die Tatsache, dass sie den König weihten (auch wenn sich dafür gelegentlich ein Ansatz bot). Erhellend ist immerhin, dass die Könige im Krönungsordo zu Christus, die Bischöfe jedoch nur zu den Aposteln in Beziehung gesetzt werden, was einen deutlichen Rangunterschied signalisiert. Außerdem ist die Thronfolge in der Praxis, vor allem wenn sie durch Wahl und Konsens bestimmt war, ein höchst komplexer Vorgang gewesen, bei dem die Bischöfe nicht nach eigenem Gutdünken verfahren konnten, sondern im Konsens mit der Allgemeinheit (oder zumindest mit einer Mehrheit) handeln mussten. Wille der Großen einschließlich Geistlichkeit ist mithin die politische Realität gewesen, Wahl durch Gott die Idee; aber selbst auf der ideellen Ebene dürften die Bischöfe als Vermittler und Deuter des göttlichen Willens kaum eine Blockademöglichkeit besessen haben. Darüber hinaus erschöpft sich die Herrschersakralität nicht ausschließlich oder vorrangig in ihrer legitimatorischen Funktion, wie etwa Hagen KELLER, *Über die Rolle des Königs bei der Einsetzung der Bischöfe im Reich der Ottonen und Salier, Frühmittelalterliche Studien 44* (2010), 153–174, zeigt, der dabei zu Recht betont, dass sich ent-

schaftslegitimation verstehen zu wollen, wäre eine solche Verkürzung des Verständnisses. Eine andere Blickrichtung hingegen wird eingenommen, wenn nicht vorrangig danach gefragt wird, welchen Zweck die Sakralisierung der Herrscher verfolgte, sondern danach, ob sie ein Widerlager in der Realität besaß, ob sie reine Propaganda gewesen oder ob sie auch geglaubt worden ist, ob sie – anders formuliert – einen wirklichen Sitz im Leben hatte. Natürlich lässt sich diese Frage nicht mit letzter Sicherheit und auch nicht allein aus den Quellen heraus beantworten, da diese über solche Zusammenhänge weitgehend schweigen, aber aufgrund von Indizien und allgemeinen Überlegungen lässt sich doch eine begründete Vermutung äußern. Solche nicht auf einer quellengesättigten Basis beruhenden Aussagen sind in der Geschichtswissenschaft zwar nicht besonders beliebt, lassen sich manchmal aber nicht vermeiden, vor allem dann nicht, wenn im Sinne einer kulturwissenschaftlichen Betrachtung nach dem gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang eines Phänomens gefragt wird. Dessen ‚Realität‘ hing natürlich ganz wesentlich von dem Glauben an die religiösen Bezüge der Herrschaft ab. Ohne Akzeptanz der Ideenwelt herrscherlicher Sakralität gibt es keinen sakralen Herrscher und die Verlautbarungen über ihn wären reine, um nicht zu sagen: üble, weil realitätsleere Propaganda gewesen mit dem Zweck der Herrschaftssicherung oder Herrschaftsbeeinflussung.

Dabei ist wegen der Tiefenschärfe des Verstehens und angesichts der weltweit und aus allen Zeiten vorhandenen Hinweise auf die Vorstellung sakral konnotierter Königsherrschaft neben der Einzelanalyse spezieller Belege oder bestimmter Probleme auch der weite Blick des Historikers und die Berücksichtigung der globalen und epochenübergreifenden Aspekte gefordert. Die Vielfalt der Nachrichten etwa, die unterschiedlichen Quellenarten, Urkunden, annalistischen und chronikalischen Berichte, Krönungsordines, theoretische Schriften, in denen des Königs religiöse Dimension zur Sprache kommt oder angedeutet wird, bezeugen die breite Präsenz der Idee vom sakralen Königtum; die Beiläufigkeit der Erwähnung

sprechende sakrale „Glaubensvorstellungen“ „nicht als Einzelelemente zu einem System zusammenfügen“ lassen (165), und wie ebenfalls KÖRNTGEN, „Sakrales Königtum“ (wie Anm. 7), hervorhebt, der (auf 132 in Anm. 19) daran erinnert, dass „die sakralen Momente des ottonisch-salischen Königtums als ein komplexes kulturelles und nicht eindimensionales politisches Phänomen zu verstehen“ seien; und auch in seinem Beitrag „Möglichkeiten und Grenzen religiöser Herrschaftslegitimation. Zu den Dynastiewechseln 751 und 918/919“, in: *Der frühmittelalterliche Staat – europäische Perspektiven* (Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., Denkschriften 386, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16), hg. v. Walter POHL/Veronika WIESER, Wien 2009, 369–389, warnt er davor, die legitimatorische Dimension religiöser Herrschaftsbegründung überzubewerten. SCHIEFFER, *Mediator* (wie Anm. 8), passim, weist zudem die geistlichen Einflüsse auf die ottonenzeitliche Vorstellung vom Königtum auf, ohne dabei einen episkopalen Vorrang festzustellen. Dass es auch eine andere Sicht auf die Relation zwischen Bischöfen und (wie sich zeigt: gottunmittelbaren) Königen gab, als die von der erwähnten italienischen Forschung akzentuierte, zeigt Dieter VON DER NAHMER, *König und Bischof bei Einhard, Notker von St. Gallen und Widukind von Corvey. Nebst einem Seitenblick auf weltliche Größe*, in: *Geschichtsvorstellungen. Bilder, Texte und Begriffe aus dem Mittelalter. Festschrift für Hans-Werner Goetz zum 65. Geburtstag*, hg. v. Steffen PATZOLD u. a., Wien 2012, 53–101.