

# 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 archaistisches Modell	33
ELKE BLUMENTHAL Die Göttlichkeit des Pharaos. Sakralität von Herrschaft und Herr- schaftslegitimierung im alten Ägypten	53
CLAUS WILCKE Vom göttlichen Wesen des Königtums und seinem Ursprung im Himmel	63
WALTHERSALLABERGER Den Göttern nahe - und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers	85
RÜDIGERLUX Der König als Tempelbauer. Anmerkungen zur sakralen Legiti- mation 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 (t) 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

HUBERT SEIWERT

# Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers

Im Zentrum der folgenden Ausführungen steht der Begriff *Sakralität*, der einen gemeinsamen Bezugspunkt der Beiträge dieses Bandes bildet. Es wird zunächst in einer kurzen theoriegeschichtlichen Einleitung auf die religionswissenschaftliche Diskussion über "das Heilige" eingegangen. In einem längeren Abschnitt wird dann der Zusammenhang zwischen Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers illustriert. Daran schließt sich die Diskussion einiger theoretischer Probleme an, die bei der Verwendung des Begriffs *Sakralität* im Rahmen der religionswissenschaftlichen Theorie-sprache bestehen, sowie der Versuch, Kriterien für Sakralität zu bestimmen. Im abschließenden Teil wird das Erklärungspotential der zuvor entwickelten Hypothesen anhand der Sakralisierung von Herrschaft und Sozialordnung erläutert.

## 1. Einleitung: "Heilig" und "sacre" in der religionswissenschaftlichen Theoriegeschichte

Ich will die theoriegeschichtliche Einleitung auf ein Minimum beschränken. Aber da der Begriff des Heiligen und seine Äquivalente zu einem zentralen Bezugspunkt der religionswissenschaftlichen Diskussion des 20. Jahrhunderts wurden, sollen wenigstens die wichtigsten Protagonisten dieser Diskussion genannt werden. Das zentrale Problem der Religionstheoretiker gegen Ende des 19. Jahrhunderts bestand, pointiert gesagt, in der Frage, wie angesichts der Vielzahl unterschiedlicher Religionen etwas bestimmt werden könne, das allen Religionen gemeinsam sei. Es hatte sich gezeigt, daß die nahe-liegende Definition von Religion als Glaube an Gott oder Götter angesichts der ethno-logischen Informationen über Religionen primitiver Völker nicht aufrechterhalten werden konnte. Einige Alternativen wurden vorgebracht: Glaube an geistige Wesen, Glau-ben an unpersönliche Mächte. Sie wurden jedoch von vielen ebenfalls als untauglich empfunden. In dieser Situation tauchte der Begriff des Heiligen auf, der die Probleme zu lösen schien. Schon 1898 hatte Durkheim einen Aufsatz veröffentlicht, in dem

er den Begriff des *sacré* ins Zentrum seiner Religionsdefinition setzte.<sup>1</sup> In modifizierter Form **griff** er diesen Ansatz in seinem religionssoziologischen Hauptwerk *Les formes elementaires de la vie religieuse* auf, das 1912 publiziert wurde und weitreichende Wirkung entfaltete.<sup>2</sup> Ein Jahr später, 1913, erschien in der *Encyclopedia of Religions and Ethics* ein langer Artikel zu "Holiness", der mit dem lapidaren Satz begann: "Holiness is the great word in religion; it is even more essential than the notion of God."<sup>3</sup> Der Verfasser, Nathan Söderblom, **zu** dieser Zeit Professor für Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, war nicht erkennbar von Durkheim beeinflusst. Gleiches gilt für Rudolf Otto, dessen berühmtes Buch *Das Heilige* 1917 erschien und die folgende religionswissenschaftliche Diskussion entscheidend beeinflusste.<sup>4</sup> Ich kann diese Diskussion hier auch nicht in Ansätzen nachzeichnen. Festhalten möchte ich jedoch, daß Durkheim, Söderblom und Otto drei völlig verschiedene Theorieansätze vorlegten, deren größte Gemeinsamkeit darin besteht, daß sie alle um Wörter kreisen, deren semantischer Gehalt gleich oder zumindest ähnlich zu sein scheint: *Le sacré, holiness, das Heilige*. Dieser Schein trügt jedoch. *Das Heilige* ist für Rudolf Otto etwas völlig anderes als beispielsweise *le sacré* für Durkheim. Später kamen noch neue Bedeutungen dazu, etwa bei Mircea Eliade.<sup>5</sup> Das Ergebnis ist, daß heute weitgehend unklar ist, was gemeint ist, wenn wir von Heiligem, Heiligkeit oder Sakralität reden. Die Theorien des Heiligen gleichen einem Labyrinth.<sup>7</sup> In einem Labyrinth sind bekanntlich die meisten Wege Sackgassen oder sie führen im Kreis herum. Es ist nicht auszuschließen, daß der Versuch, "Religion" unter Verweis auf *das Heilige* zu definieren, uns in eine theoretische Sackgasse führt, weil der Begriff sich bisher jeder präzisen Fassung entzogen hat. Wer Religion durch das Heilige definiert, so könnte man einwenden, tut nichts anderes als eine Unbekannte durch eine andere zu ersetzen.

Um in diesem theoretischen Labyrinth nicht gleich am Anfang die Orientierung zu verlieren, werde ich mich eine zeitlang an dem Ariadnefaden der historischen Empirie festhalten und zunächst das vergleichsweise sichere Terrain der chinesischen Religionsgeschichte betreten. Nachdem wir einige Aspekte des Zusammenhangs von Herrschaft und Heiligkeit im alten China betrachtet haben, werden wir uns in die unsicheren Ge-

<sup>1</sup>Émile DURKHEIM, De la definition des religieux, in: Sociologique 2, 1899, S. 1-28.

<sup>2</sup>DERS., *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

<sup>3</sup>Nathan SÖDERBLOM, Holiness (General and Primitive), in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* vol. 6, ed. by I. Hastings, Edinburgh 1913, S. 731-741.

<sup>4</sup>Rudolf ÖTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 31. bis 35. Auflage, München 1963.

<sup>5</sup>Eine Sammlung von Beiträgen zu dieser Diskussion, in der allerdings wichtige Arbeiten fehlen, bietet Carsten COLPE (Hg.), *Die Diskussion um das „Heilige“ (= Wege der Forschung 305)*, Darmstadt 1977.

<sup>6</sup>Mircea ELIADE, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954; DERS., *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie 31), Hamburg 1957.

<sup>7</sup>Einen Eindruck von der Komplexität der mit dem Begriff verbundenen theoretischen und methodischen Probleme vermittelt Carsten COLPE, *Das Heilige*, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 3, Stuttgart 1993, S.80-99.

wässer der Theorie wagen und versuchen, wenigstens einige der Klippen zu umsteuern, die darin verborgen sind.

## 2. Herrschaft und Sakralität im alten China

Wenn *Heiligkeit* und *Sakralität* Begriffe sind, die uns Schwierigkeiten bereiten, so scheint es doch wenigstens, daß *Herrschaft* ein einigermaßen klares Konzept sei. Max Weber definiert knapp: „*Herrschaft* soll heißen die Chance, einen Befehl bestimmen bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“<sup>8</sup>. So verstanden ist Herrschaft keineswegs auf politische Herrschaft beschränkt, sondern durchzieht die gesamte Gesellschaft. Diese Vorlesungsserie konzentriert sich jedoch auf eine bestimmte Form von Herrschaft, nämlich politische oder staatliche Herrschaft. Entsprechend dieser Konvention werde ich mich im folgenden mit der obersten Hierarchieebene politischer Herrschaft im alten China befassen, dem Kaiser.

Claus Wilcke weist in seinem Beitrag zum Königtum im Alten Orient darauf hin, daß mit dem Begriff *König*, wenn er auf unterschiedliche Kulturen angewandt wird, eine Gleichartigkeit suggeriert werde, die so nicht bestehe. Der gegenwärtige spanische König habe eine andere Bedeutung als ein babylonischer König. Dieser zeichne sich unter anderem durch seine besondere Beziehung zu den Göttern aus. In dieser Hinsicht ähnliche, wenn auch im Detail unterschiedliche Konstellationen belegen auch andere Beiträge, u. a. für Ägypten, Indien und Afrika. Ich will hier zunächst festhalten, daß die Institution des Königs (oder wie auch immer wir die jeweiligen indigenen Titel übersetzen) offenbar nicht hinreichend beschrieben ist, wenn wir sie auf die Funktion der politischen Herrschaft reduzieren. Gleiches gilt für die Institution des chinesischen Herrschers, dessen seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert gebräuchlichen Titel *Huangdi* wir üblicherweise mit "Kaiser" übersetzen.

### a. Polyfunktionalität des chinesischen Kaisertums

Die Aufgaben des chinesischen Kaisers waren vielfältig. *Herrschen* im Sinne Max Webers, d. h. Befehle zu geben, die dann befolgt wurden, nahm zwar sicher in der Praxis oft einen breiten Raum ein. Aber Herrschen war nicht das Ziel, sondern allenfalls ein Mittel kaiserlicher Amtsrührung. Die eigentliche Aufgabe des Kaisers war die Sicherung der Ordnung des Staates und der Gesellschaft, dessen, "was unter dem Himmel ist" (*tianxia*), also theoretisch der ganzen Welt<sup>9</sup>. Die Welt zu ordnen und in Ordnung zu

<sup>8</sup> Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, revidierte Aufl., Tübingen 1972, S. 28.

<sup>9</sup> Von chinesischem „Kaiserreich“ spricht man für die Zeit seit der Einigung des Reiches durch den ersten Kaiser Qin Shihuangdi im Jahre 221 v. Chr. bis zur Gründung der Republik im Jahre 1911. Selbstverständlich war die Herrschaftslehre während dieser mehr als zweitausend Jahre verschiedenen Einflüssen und Veränderungen unterworfen, u. a. nach der Ausbreitung des Buddhismus im ersten Jahrtausend. Trotzdem blieben die durch die Konfuzianer der (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) systematisierten und danach überlieferten Grundlagen der Herrschaftsideologie auch in

halten, erforderte unter anderem die Ausübung von Herrschaft, etwa die Eliminierung derjenigen, die gegen die Ordnung verstoßen, durch Kriege und Kriminalstrafen. Aber die Ordnung der Welt, die dem Kaiser oblag, umfaßte weit mehr: Unter anderem die Festlegung der Zeit durch Kalender, die Ordnung des Raumes durch Festlegung von Distrikten, die Festlegung sozialer Ordnung durch Verleihung von Titeln und Ämtern, ja selbst die Festlegung von Kleiderregeln. Dies waren keine Nebensächlichkeiten; man braucht sich nur eine Welt vorzustellen, in der es keine Zeiteinteilung, keine Gliederung des Raumes, keine Maße und Gewichte und keine soziale Ordnung gibt, um dies zu ermessen.

Natürlich haben sich die chinesischen Kaiser nicht selbst hingesetzt, um den Kalender des nächsten Jahres auszurechnen, sondern diese Aufgaben von dazu besser qualifizierten erledigen lassen. Aber es war die Autorität des Kaisers, die dem Kalender Geltung verlieh. Übrigens war es mit der Ausübung von Herrschaft oft nicht anders. Nicht alle Kaiser haben die Herrschaft selbst ausgeübt, sei es, weil sie noch im zarten Knabenalter waren, sei es, weil sie politisch kaltgestellt waren, oder einfach, weil sie sich mehr für andere Dinge interessierten als fürs Regieren. Gleichwohl war der Kaiser unverzichtbar als Quelle der Autorität, mit der die Ordnung der Welt geregelt wurde. Wir sehen also, daß die Stellung des Kaisers nur unzureichend erfaßt ist, wenn wir sie auf die Funktion der Herrschaftsausübung reduzieren. Ob und in welchem Maße ein Kaiser wirklich persönlich geherrscht hat, war für die politische Ordnung Chinas eher sekundär. Primär war, daß überhaupt ein Kaiser da war, weil es ohne ihn keine legitime Herrschaft gab.

Der chinesische Kaiser war die Quelle jeder legitimen Herrschaft. In der Theorie war der Kaiser frei in seinen Entscheidungen, wenn auch in der Praxis mancherlei Zwänge bestehen konnten. Es gab jedoch einen Bereich seiner Aufgaben, in dem er auch der Theorie nach nicht die Spitze der Hierarchie repräsentierte, sondern eine untergeordnete Stellung einnahm. Dies war der Bereich des Kultes. Zu den Pflichten des Kaisers gehörte es, regelmäßig Opfer darzubringen, vor allem den eigenen Ahnen sowie dem Himmel (*Tian*) und der Erde (*Di*)/*IO*. Diese Opfer, die allein vom Kaiser (oder in seinem Auftrag) dargebracht werden konnten, waren unverzichtbar zur Erfüllung seiner Aufgabe, die Ordnung der Welt zu gewährleisten. In ihnen zeigte sich, daß die Ordnung der Welt nicht autonom war, sondern Teil einer umfassenderen Ordnung, die oft als "kosmische Ordnung" bezeichnet wird. Natürlich ist "kosmische Ordnung" eine Tautologie, weil "Kosmos" eigentlich nichts anderes bedeutet als "Ordnung". Gemeint ist hier diejenige Ordnung der Dinge, die nicht von Menschen gesetzt ist, sondern gleichsam natürlich besteht. Die Vorstellung eines Kosmos, einer kosmischen Ordnung, ist nicht spezifisch chinesisch, wir finden sie in allen Kulturen, wenn auch mit verschiedenen Inhalten. In modernen Gesellschaften wird die Ordnung des Kosmos in der Regel als

---

den folgenden Jahrhunderten gültig. Ich beziehe mich hier in erster Linie auf die Herrschaftslehre der Han-Zeit. Vgl. dazu M. LOEWE, *The concept of sovereignty*, in: *Cambridge History of China*. Vol. 1: *Ch'in and Han empires*, Cambridge 1986, S. 726-746.

<sup>10</sup> Zum staatlichen Ritualwesen in China und seiner historischen Entwicklung siehe Werner EICHHORN, *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen* (= *Handbuch der Orientalistik IV, IV, 1*), Leiden / Köln 1976.



von Naturgesetzen beherrscht angesehen. Dies ist nicht grundsätzlich verschieden von der traditionellen chinesischen Vorstellung. Beide gehen davon aus, daß es Gesetzmäßigkeiten des Kosmos gebe, die außerhalb menschlicher Verfügungsmacht stehen, d. h. die von Menschen nicht geändert werden können. Im Unterschied zum modernen Verständnis von Naturgesetzen umfaßte die Vorstellung einer kosmischen Ordnung in China jedoch nicht nur die physikalisch beschreibbare Welt, sondern auch die soziale Welt<sup>11</sup>.

Wenn zwar die Ordnung des Kosmos von Menschen nicht beeinflußt werden kann, so beeinflußt sie doch ihrerseits die Menschen. Wir können Naturgesetze mißachten, aber sie nicht außer Kraft setzen. Die natürliche Ordnung liegt außerhalb unserer Verfügungsmacht, wir müssen sie bei unserem Handeln in Rechnung stellen. Die traditionelle chinesische Vorstellung einer kosmischen Ordnung ist nicht grundsätzlich anders. Allerdings ist sie umfassender, weil sie nämlich die Welt der Menschen, d. h. die soziale Ordnung, nicht ausklammert. Auch in der Menschenwelt gelten bestimmte Gesetzmäßigkeiten, die man nicht ohne Schaden mißachten kann. Wir könnten von einer natürlichen Geltung moralischer und sozialer Normen sprechen, an denen sich die Menschen zu orientieren haben. Wie steht es nun mit dem Kaiser? Haben wir nicht festgestellt, daß der Kaiser die Welt ordne? Dies bleibt natürlich richtig, muß aber jetzt in einem entscheidenden Punkt präzisiert werden: Es ist Aufgabe des Kaisers, die Welt so zu ordnen, daß sie im Einklang mit der natürlichen Ordnung ist. Der Kaiser ist zwar frei in seinen Entscheidungen, aber er ist nicht autonom. Wenn er bei der Ausübung seiner Herrschaft die Gesetze des Kosmos mißachtet, werden nicht nur er, sondern die gesamte Welt Schaden nehmen - die Welt wird in Unordnung geraten.

Der Kaiser somit Verantwortung **für** die ganze Welt, ähnlich wie ein Familienoberhaupt Verantwortung **für** seine Familie trägt. Beide müssen bei der Ausübung ihrer Herrschaft bestimmte unwandelbare Gesetzmäßigkeiten beachten. Während jedoch ein Familienoberhaupt, das seine Aufgaben nicht richtig erfüllt, nur seine Familie ins Chaos stürzt, hinterläßt ein unfähiger Kaiser eine chaotische Welt. Der chinesische Kaiser muß die ganze Welt im Einklang mit der kosmischen Ordnung regieren, ja er ist selbst Teil dieser Ordnung, gewissermaßen ihr Funktionär. Sein Auftrag ist es, in der Menschenwelt die Ordnung aufrecht zu erhalten oder wieder herzustellen. Der chinesische Begriff ist hier: *Tianming* - Auftrag oder Mandat des Himmels. Der chinesische Kaiser hat das Mandat des Himmels, die Ordnung der Welt zu gewährleisten. Wenn und solange er diesen Auftrag erfüllt, ist er legitimer Herrscher; wenn er dagegen seiner Aufgabe nicht gerecht wird, verliert er die Legitimität. Der Himmel entzieht ihm das Mandat zur Herrschaft und übergibt es einem anderen, d. h. es kommt zur Gründung einer neuen Dynastie<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Zum Vergleich von menschlichen Gesetzen und Naturgesetzen in China und im Westen siehe Joseph NEEDHAM, *Science and civilization in China*, vol. 2: *History of scientific thought*, Cambridge 1956, S. 518-584.

<sup>12</sup> Die Herrschaftslegitimation durch das Mandat des Himmels scheint schon gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrtausends entwickelt worden zu sein, vermutlich im Zusammenhang mit dem Sturz der Shang Dynastie durch die Zhou. Siehe dazu Herrlee G. CREEL, *The origins of statecraft in China*. Volume one: *The Western Chou empire*, Chicago / London 1970, S. 81-100.

Nur am Rande sei vermerkt, daß diese Form der Herrschaftslegitimation eine Besonderheit aufweist, für die es schwer ist, Parallelen in anderen Kulturen zu finden. Die Legitimität des chinesischen Kaisers ist daran gebunden, daß er seine Herrschaft erfolgreich ausübt, d. h. daß es ihm gelingt, die Ordnung der "Welt", d. h. des chinesischen Reiches, zu sichern. Eine geordnete Welt zeigt sich u. a. darin, daß das Volk materiell hinreichend versorgt und zufrieden ist, so daß es nicht zu Aufständen kommt. Im Umkehrschluß bedeutete dies, daß Volksaufstände als Symptome für Störungen der Ordnung gelten konnten, deren Ursache zumindest in der Theorie beim Kaiser zu suchen war. Natürlich wurden in der Praxis, wie anderswo auch, Volksaufstände mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln unterdrückt. Aber wenn dies nicht gelang und ein Aufstand zum Sturz einer Dynastie führte, dann war dies ein eindeutiges Zeichen dafür, daß der Kaiser das Mandat des Himmels verwirkt hatte. Wir finden hier also eingebettet in die Herrschaftslegitimation zugleich eine Theorie des legitimen Aufstandes und des Sturzes einer Regierung, nämlich für den Fall, daß der Kaiser seiner ihm vom Himmel übertragenen Verantwortung als Herrscher nicht gerecht wird. Auch dies ist ein Hinweis darauf, daß die chinesische Herrschaftsideologie eng verflochten war mit kosmologischen Vorstellungen, die dem Kaiser eine Sonderrolle an der Schnittstelle zwischen kosmischer und sozialer Ordnung zuwiesen.

Die Herrschaftsordnung ist keine rein menschliche Regelung politischer Machtverhältnisse, sondern die Verwirklichung einer Ordnung, die die Sphäre menschlicher Autonomie übersteigt. In diesem Sinne kann man von einer transzendenten Ordnung sprechen, die die Basis und zugleich den Maßstab für die Legitimität der politischen Ordnung bildet. Damit war zugleich die Möglichkeit gegeben, daß die aktuellen Verhältnisse als defizitär, weil nicht in Übereinstimmung mit der transzendenten Ordnung, erfahren werden konnten<sup>13</sup>. Die enge Verknüpfung von weltlicher Herrschaftsordnung und transzendenter Ordnung bildete zugleich den Hintergrund für den staatlichen Kult, in dem diese Übereinstimmung symbolisiert und zugleich gesichert wurde. Dies soll die folgende Episode verdeutlichen.

---

<sup>13</sup> Alitto interpretiert diese Transzendierung der Ordnungsvorstellungen als Revolution der „Achszeit“ (Guy ALITTO, *Orthodoxie in der chinesischen Kultur*, in: S. N. Eisenstadt [Hg.], *Kulturen der Achsenzeit. II: Ihre institutionelle Dynamik. Teil 1: China, Japan*, Frankfurt a. M. 1992, S. 126-174, bes. 147.) Vgl. auch die allgemeinen Überlegungen Eisenstadts zur Ablösung der Gestalt des absoluten Gott-Königs durch Konzepte des moralisch legitimierten Königtums (S. N. Eisenstadt, *Dissent, heterodoxy and civilizational dynamics: some analytical and comparative indications*, in: S. N. Eisenstadt / Reuven Kahane / David Shulman [Hgg.], *Orthodoxy, heterodoxy and dissent in India*. The Hague 1984, 1-10, bes. 4 [= Religion and Society 23]). Wie oben bereits erwähnt (Anm.12), setzt die Moralisierung der Herrschaftslegitimation in China allerdings bereits um die Wende zum ersten Jahrtausend v. Chr. ein, so daß eine Verortung unter dem Rubrum „Achszeit“ zumindest chronologisch problematisch erscheint.

## b. Die Staatsrituale des Kaisers Wudi

Am 25. Dezember 104 v. Chr., dem Tag der Wintersonnenwende, begab sich Kaiser Wudi an den Fuß des Taishan-Gebirges, um den Höchsten Mächten (*Shangdi*) Opfer darzubringen. Das Opfer fand in einem eigens zu diesem Zweck errichteten Gebäude statt, der *Mingtang*, was wahlweise als "Erleuchtete Halle" oder als "Halle der Leuchtenden (Wesen)" übersetzt werden kann. Diese Zeremonie, die in der *Geschichte der Han-Dynastie* mit knappen Sätzen vermerkt ist, bildete den Kulminationspunkt von Ereignissen, die sich über Jahre anbahnten<sup>14</sup>. Kaiser Wudi (regierte 141-87 v. Chr.) hatte fast vierzig Jahre zuvor als Sechzehnjähriger den Thron bestiegen und sich in den folgenden Jahrzehnten als energischer und erfolgreicher Herrscher erwiesen. Wudi war nicht nur ein kraftvoller Politiker, sondern auch zutiefst vom Glauben an die kosmologische Bedeutung des Kaisertums durchdrungen. Der Gelehrtenpapst seiner Zeit, Dong Zhongshu (179-104 v. Chr.), hatte der Theorie der Entsprechung von kosmischer und irdischer Ordnung und der zentralen Rolle des Kaisers als Vermittler zwischen beiden Ordnungen neue literarische Gestalt gegeben. Die Erfolge der Regierungstätigkeit in der Sicherung des äußeren wie inneren Friedens, die Etablierung einer neuen Verwaltungsstruktur und der wirtschaftliche Wohlstand bestärkten den Kaiser in seinem Glauben, daß er auf dem Weg sei, die Ordnung der Welt zu verwirklichen. Teil dieser Ordnung war der staatliche Kult, der von Wudi sehr ernst genommen wurde. Er war sich seiner Abhängigkeit von höheren Mächten wohl bewußt, er hatte sogar neue Staatsopfer eingeführt und anders als die meisten seiner Vorgänger persönlich vollzogen. Als Vermittler zwischen der kosmischen und der irdischen Ordnung maß er dem Kontakt mit den höheren Mächten große Bedeutung bei. Den bisherigen Höhepunkt bildeten die gemeinnisvollenfeng und *shan* Opfer, die Wudi im Jahre 110 alleine auf dem Gipfel des Taishan vollzogen hatte.

Die Opfer in der *Mingtang-Halle* des Jahres 104 waren nicht weniger geheimnisvoll. Wie die *feng* und *shan* Opfer waren sie seit alters bekannt, aber niemand wußte genau, nach welchem Ritual sie korrekt vollzogen wurden. Kein Kaiser der Han-Zeit hatte sich jemals für würdig befunden, sie auszuüben. Die Gelehrten waren sich über die Form der Zeremonien nicht im klaren, auch nicht über die ritengemäße Architektur der *Mingtang-Halle*. Schließlich wurde eine Zeichnung präsentiert, die, wie es hieß, das Gebäude so darstellte, wie es im Altertum ausgesehen habe. Nach dieser Vorlage wurde die Halle errichtet. Wie das Ritual ausgesehen hat, das in dieser Halle vollzogen wurde, wissen wir nicht. Was wir jedoch wissen, ist, daß es ein Ritual von außerordentlicher Bedeutung war. Es markierte den Beginn einer neuen Zeit und einer neuen Ordnung. Die Jahreszählung wurde umgestellt, man zählte jetzt das Jahr eins der Ära *Taichu*, d. h. "Großer Anfang". Außerdem wurde ein neu berechneter Kalender eingeführt mit einem neuen Jahresanfang. Es wurde ferner verkündet, daß die Herrschaft der Han-Dynastie fortan nicht mehr dem Element Wasser entspreche, sondern dem Element Erde. Damit im Zusammenhang wurde die Farbe der Kleidung der Hofbeamten von schwarz (Was-

<sup>14</sup> Vgl. dazu Michael LOEWE, *The Grand Beginning - 104 BC*, in: ders., *Crisis and conflict in Han China 104 BC to AD 9*, London 1974, S. 17-36.

ser) zu gelb (Erde) geändert. Wichtiger für die Beamten war daß sie neue Titel und Amtsbezeichnungen erhielten. Kurzum, alle Maßnahmen signalisierten den Einbruch einer neuen Ordnung, eines "Großen Anfangs".

Es ist eine der Ironien der Geschichte, daß die Ära des Großen Anfangs den Beginn einer Zeit innerer und äußerer Krisen markiert, die hochgeschraubten Erwartungen des Kaisers also enttäuscht wurden. Für nicht wenige Beamte und Gelehrte war dies ein Indiz dafür, daß die Opfer in der *Mingtang-Halle* von Wudi nicht zu Recht ausgeführt worden waren. Nach ihrer Meinung bestätigte sich, was von einigen Kritikern schon im Vorfeld angedeutet worden war, daß nämlich die Herrschaft des Kaisers Wudi keineswegs in Übereinstimmung mit den Prinzipien der kosmischen Ordnung stehe, sondern im Gegenteil durch zu harte Gesetze und rücksichtslose Durchsetzung politischer Ziele gegen diese Ordnung verstoße. Deshalb habe er auch nicht die ehrwürdigen Opfer in der *Mingtang-Halle* vollziehen dürfen, die nur einem vollkommenen Herrscher zustünden.

Die Episode zeigt deutlich, daß kaiserliche Herrschaft mehr bedeutete als Befehle zu geben und dabei Gehorsam zu finden. Kaiser Wudi sah sich selbst als Beauftragter des Himmels, dem es gelungen war, die Ordnung der Welt in Einklang mit der kosmischen Ordnung zu bringen. Daraus leitete er das Recht ab, die altehrwürdigen Riten zu vollziehen, durch die die Verwirklichung dieses Idealzustandes dokumentiert werde sollte. Seine konfuzianischen Kritiker bezweifelten jedoch, daß die von Wudi errichtete Ordnung tatsächlich den Idealen einer gerechten und vollkommenen Ordnung entspreche. Trotz dieser gegensätzlichen Bewertung war die zugrunde liegende Vorstellung die gleiche: daß nämlich der Kaiser seine Herrschaft nicht aus eigener Machtvollkommenheit ausübe, sondern als Agent einer übergeordneten transzendenten Ordnung. Die Rückbindung an eine außermenschliche Ordnung bildete damit die Basis nicht nur der Legitimität kaiserlicher Herrschaft, sondern zugleich auch legitimer Kritik an der Herrschaftsausübung, wenn auch letzteres oft nur in der Theorie.

Es dürfte wenig Widerspruch geben, wenn wir diese komplexen Vorstellungen über den Zusammenhang von kosmischer und weltlicher Ordnung als „religiös“ bezeichnen, ebenso wie die Rituale, die der Kaiser vollzog. Wahrscheinlich werden wir auch geneigt sein, hier von "Sakralität" der Herrschaft zu sprechen. Schwierigkeiten tauchen jedoch auf, wenn wir angeben sollen, was denn die Sakralität dieser Herrschaft ausmache. Ich will versuchen, anhand dieses Beispiels einige der theoretischen und methodischen Probleme zu erläutern, die die wissenschaftliche Verwendung von Begriffen wie *sakral* oder *heilig* aufwirft.

### 3. Was heißt "Sakralität"?

Der Versuch, "sakral" oder "heilig" als Termini der Wissenschaftssprache zu bestimmen, stößt auf eine in den Geisteswissenschaften allgemein und in der Religionswissenschaft besonders häufige Schwierigkeit: "Sakral",<sup>15</sup> ist zunächst ein Wort, das in der Umgangssprache und oft auch in der Sprache der von uns behandelten Quellen bereits mit Bedeutung versehen ist. So wird das römisch-germanische Reich des Mittelalters in den Quellen als *sacrum imperium* bezeichnet. Zweifellos wäre es möglich und sinnvoll, die Bedeutung des Adjektivs *sacer* im mittelalterlichen Sprachgebrauch zu untersuchen. Der Ertrag einer solchen Untersuchung wäre jedoch im Kontext kulturvergleichender und theoretischer Forschung begrenzt. Denn wenn wir beispielsweise im Zusammenhang mit der Institution des chinesischen Kaisers von *Sakralität* sprechen, verwenden wir "sakral" nicht im Sinne des mittelalterlichen Sprachgebrauchs, sondern als Terminus unserer eigenen Wissenschaftssprache. Eine Klärung des objektsprachlichen Gebrauchs von *sacer* kann allenfalls bei den Forschungsgegenständen von Nutzen sein, in deren Sprache dieses Wort vorkommt. Im Chinesischen ist dies offensichtlich nicht der Fall. *Sacer, sanctus, heilig, sacre, saint, sacred, holy* mögen in den jeweiligen europäischen Quellensprachen eine mehr oder weniger klare Bedeutung haben, im Chinesischen haben sie keine Bedeutung. Wenn wir also gleichwohl mit Bezug auf China bestimmte Sachverhalte als "sakral" bezeichnen, müssen wir angeben, in welchem Sinne wir als Wissenschaftler diesen Terminus benutzen.

#### a. "Sakral" als Terminus der Wissenschaftssprache

Was meinen wir also, wenn wir etwa die Opferrituale, die der Kaiser Wudi vollzog, dem Bereich des "Sakralen" zuordnen? Offensichtlich sind wir es, die bestimmte Handlungen als "sakral" qualifizieren, nicht etwa die Chinesen der Han-Zeit, die dieses Wort nicht kannten. Dies bedeutet, daß bestimmte Dinge eine Qualität besitzen, die wir als "sakral" bezeichnen. Hier stoßen wir jedoch auf ein theoretisches Problem: Die Qualität *sakral* verweist nämlich auf eine Bedeutung, die das kaiserliche Opferritual nicht für uns, sondern für die Chinesen der Han-Zeit besitzt. Für uns erscheint das Ritual als eine Abfolge von Handlungen, die für uns auch keine weitere Bedeutung besitzen, jedenfalls keine sakrale. Wenn wir das Schlachten von Tieren und begleitende Handlungen als sakralen Akt qualifizieren, dann tragen wir damit dem Umstand Rech-

---

<sup>15</sup> Ich werde im folgenden nicht mehr alternativ von "sakral" oder „heilig“ sprechen, sondern im Interesse der terminologischen Eindeutigkeit nur noch von "sakral" im Sinne eines wissenschaftlichen Terminus. Dies geschieht in Anlehnung an die Terminologie der Durkheim-Schule (*sacre*), auch wenn damit nicht die Durkheim'sche Theorie des *sacré* übernommen wird. Zu den verschiedenen Wörtern indoeuropäischer und semitischer Sprachen, die im semantischen Feld von „heilig“ liegen, vgl. detailliert Carsten COLPE, heilig (sprachlich), in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher (Hgg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 3, Stuttgart 1993, S. 74-80. Diese objektsprachliche Semantik ist freilich für die wissenschaftliche Terminologie nur von heuristischer Relevanz.

nung, daß diese Handlungen für die beteiligten Personen etwa anderes, nämlich mehr bedeuten als nur Tötung von Tieren etwa zu Zwecken der ökonomischen Verwertung. Ob wir einen Sachverhalt als "sakral" bezeichnen, hängt also wesentlich davon ab, welche Bedeutung der Sachverhalt die beteiligten Akteure besitzt. Damit scheinen wir von einem methodischen Dilemma zu stehen: "Sakral" ist ein Prädikat, das wir im Kontext wissenschaftlicher Aussagen verwenden, das jedoch auf eine Bedeutung verweist, die auf der Objektebene besteht.

Die Bedeutung des wissenschaftlichen Terminus "sakral" kann grundsätzlich nur in Sätzen der Wissenschaftssprache bestimmt werden. Wir klassifizieren damit vom Standpunkt der wissenschaftlichen Metaebene Bedeutungen, die auf der Objektebene bestehen, d. h. auf der Ebene derjenigen historischen Akteure, die Objekt unserer Untersuchung sind. Die Unterscheidung von Metaebene und Objektebene scheint auf den ersten Blick kompliziert zu sein, sie ist jedoch notwendig, um Klarheit darüber zu gewinnen, in welchem Sinn ein Begriff wie *sakral* im wissenschaftlichen Sprachgebrauch verwendet wird. Offensichtlich klassifizieren wir nicht bestimmte Gegenstände oder Handlungen als "sakral", sondern wir klassifizieren die Bedeutung, die diese Gegenstände oder Handlungen auf der Objektebene besitzen, als "sakral" oder "nicht sakral". Nicht das kaiserliche Opfer als Abfolge von Handlungen ist aus unserer Sicht sakral, sondern die Bedeutung, die ihm die Chinesen der Han-Zeit beimessen, wird von uns als "sakral" qualifiziert.

Wenn wir also sagen, die kaiserlichen Opfer und die Institution des chinesischen Kaisers hatten *sakrale Bedeutung*, so nehmen wir eine wissenschaftliche Prädikation vor. Es ist deshalb auch unerheblich, ob die Chinesen selbst in ihrer Sprache ein Äquivalent zu unserem Begriff *sakral* hatten oder nicht. Nicht unerheblich ist freilich die Frage, unter welchen Voraussetzungen wir von "sakraler Bedeutung" sprechen. Woran erkennen wir, ob die Bedeutung eines Objektes innerhalb eines bestimmten Kontextes dergestalt ist, daß wir sie als "sakral" bezeichnen können? Hier stehen wir vor einem der zentralen Probleme der wissenschaftlichen Rede von Heiligkeit und Sakralität. Der Versuch, die Verwendung des Begriffs *sakral* anhand der verschiedenen religionswissenschaftlichen Theorien des Heiligen zu klären, stößt auf die schon erwähnte Schwierigkeit, daß diese Theorien von teilweise sehr unterschiedlichen, mitunter einander ausschließenden ontologischen und erkenntnistheoretischen Annahmen ausgehen. So gehen beispielsweise Rudolf Otto und Mircea Eliade von einer objektiv bestehenden Realität des Heiligen aus, während Emile Durkheim *le* als eine sozial bestimmte Tatsache ansieht und damit dem hier vertretenen theoretischen Ansatz am nächsten kommt. Ich werde mich deshalb dieser verschiedenen Versuche, den Begriff des *Sakralen* zu erläutern, im folgenden nur in eklektischer Weise bedienen, ohne zugleich die damit verbunden theoretischen oder metaphysischen Annahmen zu übernehmen.

## b. Indikatoren von Sakralität

Fundamental ist bei fast allen Theoretikern die grundsätzliche Unterscheidung zwischen *heilig und profan*. Der Begriff des Sakralen hat nur einen Sinn, wenn er in seiner Opposition zum Profanen, d. h. zum Alltäglichen und Gewöhnlichen gesehen wird. Es

scheint, als seien wir in einen der gefürchteten Rundwege des Labyrinths geraten, wenn das Sakrale als Gegensatz zum Profanen bestimmt wird und das Profane als das Nicht-Sakrale. Aber vielleicht führt der Weg doch nicht nur im Kreis. Wir haben festgestellt, daß wir als *sakral* nicht einen bestimmten beobachtbaren Sachverhalt bezeichnen, sondern die besondere Bedeutung, die diesem Sachverhalt *auf der Objektebene*, also von den beteiligten Akteuren, zugeschrieben wird. Damit ist unterstellt, daß auf der *Objektebene* die Dinge unterschiedliche Bedeutung haben und daß es eine besondere Form der Bedeutung gebe, die wir als *sakral* bezeichnen wollen. Zugleich ist damit impliziert, daß es auch Dinge gebe, die keine sakrale Bedeutung besitzen. Das Fehlen sakraler Bedeutung wird als *profan* bezeichnet. Unsere wissenschaftliche Unterscheidung von *sakral* und *profan* beruht also auf der Voraussetzung, daß damit Bedeutungsunterschiede erfaßt werden, die auf der Objektebene tatsächlich bestehen, auch wenn sie nicht so benannt werden müssen.

Damit verschiebt sich das theoretische Problem weg von der Definition des Terminus "sakral" hin zu der Frage, ob und woran erkennbar sei, daß auf der Objektebene ein Bedeutungsunterschied zwischen sakralen und profanen Dingen bestehe. Welches sind die Indikatoren ob etwas sakrale Bedeutung besitzt? Wir wollen hier einige Antworten betrachten, die durch die bisherige Diskussion über das Heilige angeregt wurden. Es geht dabei, daran sei erinnert, nicht um die Frage, was *sakral* sei, sondern um die Frage, woran zu erkennen sei, daß etwas *sakrale Bedeutung* besitze. Da diese besondere Form der Bedeutung den Dingen nicht inhärent ist, sondern ihnen nur im Kontext eines jeweils gegebenen Weltbildes zukommt, läßt sie sich nur durch die Rekonstruktion von Bedeutungen erkennen und nicht etwa durch die physikalische Untersuchung der Dinge, die sakrale Bedeutung besitzen.

Die in den Geisteswissenschaften übliche Methode zur Rekonstruktion von Bedeutungen besteht im hermeneutischen Verfahren der Textexegese. Gibt es Aussagen, die erkennen lassen, daß ein bestimmter Sachverhalt **für** den Verfasser des Textes sakrale Bedeutung besitzt? In der Praxis wird diese Frage oft gelöst, indem auf die religiöse Bedeutung der jeweiligen Sachverhalte hingewiesen wird. Die implizite Gleichsetzung von "sakral" und "religiös" verschiebt freilich das Problem nur, denn eine Bestimmung von *Religion* oder *religiös* bereitet mindestens ebenso viele theoretische Schwierigkeiten wie die Klärung der *Sakralität* oder *heilig*. Dies bedeutet nicht, daß diese Schwierigkeiten unüberwindbar seien, aber sie sind nicht unbeträchtlich, insbesondere dann, wenn wir es mit Quellsprachen zu tun haben, in denen es, wie im vormodernen Chinesischen, keine Äquivalent zu den von *religio* abgeleiteten europäischen gibt<sup>16</sup>. In jedem Fall ist **für** unser Problem wenig gewonnen, wenn wir *sakrale Bedeutung* durch *religiöse Bedeutung* ersetzen<sup>17</sup>. In der wissenschaftlichen Diskussion wird aus verschiedenen Gründen auch meist ein anderer Ansatz gewählt, um zu bestimmen,

<sup>16</sup> Zu den Schwierigkeiten einer Definition von „Religion“ siehe GÜLLTER KEHRER, Religion, Definitionen der, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher (Hgg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriff, Bd. 4, Stuttgart 1998, S. 418-425.

<sup>17</sup> Für eine Diskussion der theoretischen Schwierigkeiten beim Versuch, *religiöse Bedeutung* wissenschaftlich zu bestimmen, siehe Hubert SEIWERT, 'Religiöse Bedeutung' als wissenschaftliche Kategorie, in: Annual Review for the Social Sciences of Religion 5, 1981, S. 43-99.

woran *Heiliges* zu erkennen sei<sup>18</sup>. Es wird versucht, die Präsenz von Heiligen anhand der Reaktionen zu bestimmen, die sie bei Menschen hervorruft. Wir können uns die Ergebnisse dieser Arbeiten zunutze machen, indem wir danach fragen, welche Formen menschlichen Verhaltens darauf schließen lassen, daß bestimmte Dinge eine sakrale Bedeutung besitzen. Ich konzentriere mich dabei auf drei Aspekte, die mir weiterführend zu sein scheinen: Rituelle Absonderung, starke Emotionen und ökonomische Verschwendung.

Der Aspekt der rituellen Absonderung stellt eine Operationalisierung der Unterscheidung von *sakral* und *profan* dar. So nimmt Durkheim an, daß in jeder religiösen Weltdeutung eine bipolare Klassifikation bestehe, nach der die Dinge entweder sakrale (*sacre*) oder profane Bedeutung besitzen. Sakrale Dinge seien daran zu erkennen, daß sie durch Verbote geschützt und isoliert werden. Es bestünden deshalb besondere rituelle Vorschriften, durch die geregelt werde, wie die Menschen sich gegenüber sakralen Dingen zu verhalten haben. Die profanen Dinge dagegen gehörten dem Bereich des Alltäglichen an und seien nicht durch Verbote und rituelle Regeln geschützt und abge sondert<sup>19</sup>. Die Absonderung des Sakralen äußert sich nicht selten in einer räumlichen Trennung. So bezeichnet *fanum* im Lateinischen einen geweihten Ort, ein Heiligtum, während *profanum* den Bereich bezeichnet, der außerhalb des sakralen Ortes liegt. Sehr deutlich ist die räumliche Absonderung auch im Falle des Jerusalemer Tempels. Das Allerheiligste des Tempels war für gewöhnliche Menschen völlig verboten, Zutritt hatte nur der Hohepriester<sup>20</sup>. Die besonderen rituellen Vorsichtsmaßen beim Umgang mit Dingen, die sakrale Bedeutung besitzen, werden häufig als *Tabu-Vorschriften* bezeichnet. Durch Tabus werden sakrale Dinge aus dem Bereich des Profanen und Alltäglichen herausgehoben. Erinnern wir uns der Opfer, die Kaiser Wudi im Jahre 110 v. Chr. auf dem Gipfel des Taishan-Berges vollzog. Niemand außer dem Kaiser allein durfte dabei anwesend sein. Wie das Allerheiligste des Jerusalemer Tempels war der Ort für gewöhnliche Menschen tabu, jedenfalls während der Zeit der Opferzeremonie. Damit wird zugleich deutlich, daß nicht nur Orte, sondern auch Zeiten sakrale Bedeutung besitzen können.

Die rituellen Vorschriften, die nicht nur bei den kaiserlichen Opfern, sondern allgemein beim chinesischen Staatskult zu beachten waren, vermitteln einen Eindruck von den komplexen Regeln, durch die bestimmte Dinge als außeralltäglich und von besonderer, "sakraler" Bedeutung gekennzeichnet werden können. Von der Ebene des Kaisers bis hinab zu den Opfern, die von lokalen Beamten vollzogen wurden, mußten strenge Reinheitsvorschriften beachtet werden. Der Offiziant hatte sich bereits Tage zuvor bestimmter Speisen und des Geschlechtsverkehrs zu enthalten, um sich in einen außeralltäglichen Zustand zu versetzen. Die Zeit, in der die Opfer dargebracht wurden,

---

<sup>18</sup> Ein Grund dafür, daß hermeneutische und strukturalistische Verfahren der Textanalyse bei der Diskussion um das Heilige wenig diskutiert werden, dürfte darin zu suchen sein, daß die meisten Theoretiker das Heilige als eine Realität behandeln und nicht als ein Produkt sozialer Bedeutungszuweisungen. Hinzu kommt, daß die Diskussion um das Heilige sich zu einem beträchtlichen Teil auf Kulturen ohne schriftliche Überlieferung bezieht.

<sup>19</sup> Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la religion*, Paris 1968, S. 56.

<sup>20</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Rüdiger Lux in diesem Band.



war klar als außeralltäglich markiert. Normale Amtsgeschäfte durften an diesen Tagen nicht durchgeführt werden. Es versteht sich nahezu von selbst, daß auch der Ort der Zeremonie für normale Menschen tabu war. Erinnerung sei hier daran, daß sowohl der Kaiser als auch die Beamten Herrschaft ausübten. Wir können also feststellen, daß in China zumindest eine enge Verbindung bestand zwischen Herrschaft und Sakralität. Dies gilt zumindest dann, wenn wir rituelle Vorschriften und Tabu-Regeln als einen Indikator für sakrale Bedeutung der Dinge ansehen, die dadurch geschützt und vom Profanen unterschieden werden. Ohne Zweifel läßt sich auch in vielen anderen Gesellschaften, in denen wir eine sakrale Bedeutung der Herrschaft annehmen, im Umfeld von Herrschaftsinstitutionen eine hohe Dichte ritueller Vorschriften und Verbote beobachten. Dies betrifft sowohl diejenigen, die die Herrschaft ausüben, als auch die, die mit ihnen in Kontakt kommen.

Ein zweiter Indikator für Sakralität läßt sich vor allem aus den Arbeiten Rudolf Ottos ableiten. Danach rufen Objekte, die sakrale Bedeutung besitzen, bei den Menschen bestimmte Gefühle hervor. Für Rudolf Otto ist diese emotionale Seite geradezu der Lackmusestest für die Präsenz des Heiligen. Diese "numinosen" Gefühle seien so spezifischer Art, daß derjenige, der sie nicht schon einmal selbst gehabt habe, gar nicht wissen könne, wovon die Rede sei. Man könne allenfalls andeuten, welche Art von Gefühlen durch das Heilige hervorgerufen werde: Gefühle des Schauers bis hin zur zitternden Angst (*tremendum*), gleichzeitig aber auch des Faszinierenden und Anziehenden (*fascinans*). Die Gefühle seien also gewissermaßen ambivalent, auf jeden Fall aber von ganz besonderer Art, wie sie nur durch Heiliges hervorgerufen werden können<sup>21</sup>. Ottos Bestimmung der Präsenz des Heiligen ist innerhalb der Religionswissenschaft nicht unumstritten. Es wird nicht ohne Grund eingewandt, daß dabei das Heilige als eine ontologische Kategorie interpretiert und so eine metaphysische Position bezogen werde. Außerdem sei der Verweis auf numinose Gefühle, die nur derjenige kenne, der selbst mit dem Heiligen in Kontakt gekommen sei, ein höchst subjektives Kriterium, das sich wissenschaftlicher Nachprüfung und Diskussion entziehe.

In der Tat ist es kaum entscheidbar, ob etwa Kaiser Wudi beim Vollzug seiner erhabenen Riten die von Rudolf Otto gemeinten numinosen Gefühle hatte oder nicht. Daß im Zusammenhang mit der Vorbereitung und Durchführung der Rituale starke Emotionen aufkamen, nicht nur beim Kaiser, sondern auch in seinem Umfeld, läßt sich freilich selbst auf der Basis der begrenzten Quellen erkennen. Und natürlich liefern andere Beispiele religiöser Rituale, bei denen eine direkte Beobachtung möglich ist, Hinweise auf eine oft gesteigerte Emotionalität. Ob es sich dabei um numinose Gefühle im Sinne Rudolf Ottos handelt, ist schwer zu sagen, aber immerhin spricht einiges dafür, den emotionalen Reaktionen besondere Beachtung zu schenken, wenn wir nach Indikatoren für Sakralität suchen. Nun sind starke Gefühle sicher nicht auf den Umgang mit Sakralem beschränkt, wie jeder weiß, der einmal verliebt war. Andere Theoretiker betonen deshalb den kollektiven Charakter der Gefühle<sup>22</sup>. Ob ein Ritual, ein Gegenstand oder

<sup>21</sup> OTTO, Das Heilige, bes. Kap. I und 2.

<sup>n</sup> Zur Bedeutung kollektiver Gefühle siehe Marcel / Henri BEUCHAT, Essai SUT les variations des eskimo, in: sociologique 9, 1906, S. 39-132; Henri HÜBERT / Marcel

eine Institution sakrale Bedeutung besitzen, sei nicht das Ergebnis einer individuellen Entscheidung, sondern werde sozial definiert. Entsprechend rufen sakrale Orte, sakrale Zeiten oder sakrale Handlungen nicht nur bei einzelnen Individuen, sondern bei der Gemeinschaft eine Erregung der Gefühle hervor. Kollektive emotionale Erregung wäre dann ein Indikator dafür, daß die betreffenden Dinge eine sakrale Bedeutung besitzen. Für diese Vermutung gibt es einige empirische Anhaltspunkte. In vielen Kulturen sind die großen öffentlichen Riten Anlaß für eine allgemeine emotionale Erregung. Festzeiten sind besondere Zeiten, in denen sich nicht nur das Verhalten der Menschen ändert, sondern auch die emotionale Gestimmtheit.

Wenn starke kollektive Emotionen ein Indikator für Sakralität sind, dann müßten wir annehmen, daß die sakrale Bedeutung von Herrschaftsinstitutionen sich unter anderem daran erkennen lasse, daß sie mit starken Gefühlen verbunden sind. Ob dies tatsächlich der Fall ist, ist eine empirisch zu klärende Frage. Manches spricht dafür, daß der hohe zeremonielle Aufwand, der insbesondere die Repräsentation von Herrschaft begleitet, geeignet ist, bei den Beteiligten Gefühle und Stimmungen zu erzeugen, die in "profanen" Kontexten nicht bestehen. Ich denke hier etwa an Krönungsrituale oder auch an Rituale der Unterwerfung und der rituellen Ausübung von Herrschaft in Audienzen. Allerdings wird es die Quellenlage in vielen Fällen schwer machen, die emotionale Dimension solcher Ereignisse klar zu bestimmen.

Der dritte Indikator, der darauf schließen läßt, daß etwas sakrale Bedeutung besitzt, findet in der religionswissenschaftlichen Diskussion um das Heilige bisher nur geringe Beachtung. Es handelt sich um die ökonomische Verschwendung von Ressourcen. Es ist auffallend, daß in allen Gesellschaften mitunter beträchtliche Ressourcen für Zwecke verbraucht werden, die keinen unmittelbaren ökonomischen Nutzen haben. Der Bau von Tempeln und Kathedralen, der Einsatz von Personal, aufwendige Zeremonien und der Unterhalt von religiösen Institutionen: all dies erfordert den Einsatz beträchtlicher Mittel, die damit anderen Zwecken entzogen werden. Unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten handelt es sich dabei um eine Verschwendung von Ressourcen. Zumindest bei den genannten Beispielen ist offensichtlich, daß der Einsatz von Mitteln sich auf Dinge bezieht, die wir dem Bereich des Sakralen zuordnen. Wir können die hohe Investition von Ressourcen als einen Indikator dafür nehmen, daß dieser Bereich der betreffenden Gesellschaft viel wert ist, daß er für sie große Bedeutung besitzt. Die Ressourcenverschwendung für den Umgang mit Sakralem ist vielleicht das von allen bisher genannten Merkmalen offensichtlichste. Noch heute zählen tUr jeden Chinatouristen die Tempel und Klöster zu den bevorzugten Zielen und es dürfte wenige Länder geben, in denen religiöse Bauwerke nicht zu den aufwendigsten Zeugnissen der Geschichte gehören. Möglicherweise läßt sich die Höhe der Aufwendungen, die tUr sakrale Zwecke aufgebracht werden, also insbesondere tUr Bauwerke, Rituale und Personal, geradezu als

Gradmesser für die Bedeutung nehmen, die in einer gegebenen Gesellschaft dem Sakralen beigemessen wird<sup>23</sup>.

Es ist bemerkenswert, daß eine ähnliche ökonomische Verschwendung von Ressourcen sich auch im Umfeld von Herrschaftsinstitutionen beobachten läßt. Neben Tempeln und Kathedralen zählen bekanntlich auch die Paläste der Herrscher in der Regel zu den eindrucksvollsten Bauwerken der Vergangenheit. Indes wird man Prunkentfaltung und ökonomische Verschwendung nicht in jedem Fall als einen Hinweis auf sakrale Bedeutung interpretieren. Im Unterschied zu Schlössern und Regierungspalästen sind sakrale Bauwerke einer profanen Verwendung entzogen, jedenfalls solange ihre sakrale Bedeutung besteht. Wir müssen deshalb feststellen, daß ökonomische Verschwendung, wie sie sich nicht nur bei Bauwerken, sondern auch in aufwendigen Zeremonien und anderen Formen zeigt, keinesfalls ein hinreichender Indikator für Sakralität ist. Erst vor dem Hintergrund der Unterscheidung von sakral und profan wird der Verbrauch von Ressourcen zum Hinweis auf den relativen Wert, der dem Bereich des Sakralen beigemessen wird. Gleiches gilt im übrigen auch für die Intensität kollektiver Gefühle. Auch hier handelt es sich offensichtlich nicht um einen hinreichenden Indikator für Sakralität, denn starke kollektive Emotionen lassen sich auch in augenscheinlich profanen Kontexten beobachten. Nur in einem als nicht profan erkennbaren Kontext kann die Intensität der kollektiven Emotionen als Indikator für das Maß an sakraler Bedeutung gelten.

Wir kommen somit zu dem nicht in jeder Hinsicht befriedigenden Ergebnis, daß das einzige hinreichende und zugleich notwendige Kriterium für sakrale Bedeutung die durch Verbote und rituelle Vorschriften manifestierte Unterscheidung vom Bereich des Profanen, d. h. des nicht durch Tabus geschützten alltäglichen Lebens, ist. Dies gilt jedenfalls dann, wenn wir uns ausschließlich auf das beobachtbare Verhalten beschränken, um zu bestimmen, ob Sakralität vorliege. Die Versuchung ist deshalb groß, zusätzliche Kriterien anderer Art einzuführen, etwa die Verbindung mit bestimmten Glaubensinhalten. So scheint es naheliegend, von Sakralität dann zu sprechen, wenn ein Bezug zum Glauben an Gott oder Götter besteht. Dies mag für praktische Zwecke im Kontext historischer Forschung in den meisten Fällen ein brauchbares Kriterium sein, führt jedoch beim Versuch, *sakral* und *Sakralität* als Begriffe der religionswissenschaftlichen Theoriesprache zu bestimmen in eine Sackgasse<sup>24</sup>. Statt sich auf spezifische Inhalte des Glaubens zu beziehen, durch den sakrale Bedeutung verliehen wird - was unausweichlich zu theoretischen Aporien führt<sup>25</sup> -, wäre es notwendig, formale

---

<sup>23</sup> Zur sozialen Bedeutung der Verschwendung ökonomischer Ressourcen vgl. Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in: *Revue de sociologie* 1, 1925, S. 30-186.

<sup>24</sup> Es würde zu weit führen, dies hier im einzelnen auszuführen. Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß *Gott* und *Götter* nicht Begriffe sind, deren Inhalt im Kontext wissenschaftlicher Aussagen bestimmbar ist (ausgenommen theologische Aussagen). Es läßt sich also wissenschaftlich nicht feststellen, daß ein gegebener Sachverhalt im Zusammenhang mit Gott oder Göttern steht. Aussagen dieser Art sind nur auf der Ebene der Objektsprache möglich und können deshalb nicht für eine metasprachliche Bestimmung von *sakral* (oder auch *religiös*) benutzt werden.

<sup>25</sup> Einige dieser Aporien sind in meinem Aufsatz "Religiöse Bedeutung als wissenschaftliche Kategorie" (wie Anm. 17) behandelt.

Kriterien zu bestimmen. Ein solches formales Kriterium, das ich hier hypothetisch führe, ist die Reduktion von Normen auf Existenzannahmen oder, was auf das Gleiche hinausläuft, die Gleichsetzung von Bedeutung und Sein.

Ich will dies am Beispiel der chinesischen Herrschaftsideologie erläutern. Wie wir gesehen haben, wurde die Stellung des Kaisers durch Verweis auf das Mandat des Himmels legitimiert. Aufgabe des Kaisers war die Ordnung der Welt. So auch seine Spielräume bei der Verwirklichung dieser Ordnung gewesen sein mögen, es war nicht in sein Ermessen gestellt, was als Ordnung zu gelten habe. Kaiser Wudi war der Ansicht, mit seiner Regierung diesen Idealzustand erreicht zu haben, während viele seiner Beamten anderer Meinung waren. Gemeinsam war jedoch beiden, daß sie davon überzeugt waren, es *existiere* eine kosmische Ordnung, an der sich auch der Kaiser bei seiner Herrschaftsausübung zu orientieren habe. Die Normen menschlichen Handelns wurden also zurückgeführt auf eine transzendente Ordnung, die unabhängig von menschlichem Wollen und Entscheiden existiere. Jedenfalls bestimmte Bereiche des menschlichen Handelns waren durch die Existenz transzendenter Normen geregelt, unter anderem der Bereich legitimer Herrschaftsausübung. Damit besaßen diese Bereiche eine Bedeutung besonderer Art, eine Bedeutung, die wir als *sakral* bezeichnen können. Denn wir können im vorliegenden Fall zugleich feststellen, daß die gleichen Bereiche besonderer Bedeutung in hohem Maße durch rituelle Vorschriften und Tabus geschützt waren. Dies gilt übrigens nicht nur die Institution der kaiserlichen Herrschaft, sondern auch beispielsweise für die der Familie und Verwandtschaft. Denn auch die richtige Beziehung zwischen Familienangehörigen wurde angesehen als durch die unwandelbare Ordnung des Kosmos vorgegeben. Die Verwirklichung dieser Ordnung erforderte die Beachtung zahlreicher ritueller Vorschriften, insbesondere bei den Traueritten und Opfern für die Ahnen. Wie bei den staatlichen Opfern wurde damit ein sakraler Kernbereich markiert, in dem wir auf alle oben genannten Indikatoren von Sakralität stoßen: rituelle Absonderung und Verbotsregeln, starke kollektive Emotionen und eine beträchtliche Verschwendung ökonomischer Ressourcen.

Der für unsere Überlegungen entscheidende Punkt ist, daß durch die Rückführung von Normen auf eine transzendente Ordnung zugleich die Bedeutung der Dinge, auf die sich diese Normen beziehen, als Teil ihres Seins verstanden wird. Wenn es nicht in das Belieben der Menschen gestellt ist, wie sie sich bestimmten Dingen zu nähern haben, dann ist die Bedeutung dieser Dinge diesen inhärent. Es kann auf dieser Ebene der Betrachtung nicht getrennt werden zwischen dem, was die Dinge sind, und der besonderen Bedeutung, die sie besitzen. Sie *sind* sakral in dem Sinne, daß ihre besondere, vom Profanen unterschiedene Bedeutung unabhängig von menschlichem Wollen besteht. Daß man beim kaiserlichen Opfer an den Himmel oder auch nur beim Vollzug familiärer Riten besondere Regeln und Verbote zu beachten habe, ist nicht ins Belieben gestellt, sondern resultiert aus der Tatsache, daß die Stellung des Kaisers ebenso wie die des Familienoberhauptes Teil der kosmischen Ordnung sind. Sie haben im Rahmen der Seinsordnung eine bestimmte Bedeutung, die nicht davon abhängt, ob die Menschen diese anerkennen oder nicht. Insofern fallen Sein und Bedeutung zusammen.

Eine einfache Art, diesen scheinbar komplizierten Zusammenhang verständlich zu machen, besteht darin, ihn mit modernem Verständnis von Bedeutung zu kontrastieren.

Max Weber hat im Zusammenhang mit der Rationalisierung von Weltbildern den Begriff der "Entzauberung der Welt" geprägt. Eine "entzauberte" Welt ist eine Welt, in der die Dinge und Vorgänge nur noch "sind" und "geschehen", aber nichts mehr "bedeuten",<sup>26</sup>. In einer entzauberten Welt haben die Dinge keine ihnen eigene Bedeutung, sie sind in sich "sinnlos". Bedeutung und Sinnhaftigkeit sind unter diesen Bedingungen erst das Ergebnis menschlicher Sinngebung. Welche Bedeutung ein Familienoberhaupt oder Herrscher haben, ist nicht durch eine vorgegebene Ordnung bestimmt, sondern durch menschliche Setzung. Sein und Bedeutung der Dinge fallen nicht mehr zusammen. Damit ist ihre Bedeutung veränderbar, wie auch die gesamte soziale Ordnung als veränderbar angesehen wird.

Der Kontrast zu traditionellen chinesischen Ordnungsvorstellungen ist offensichtlich. Die soziale Ordnung und insbesondere die Herrschaftsordnung sind hier abhängig von einer prästabilen kosmischen Ordnung. Die Bedeutung zentraler Bereiche der sozialen Ordnung, wie Herrschaft oder Familie, ist damit vorgegeben. Es sind Bereiche, die gewissermaßen Teil der kosmischen Ordnung sind. Damit unterscheiden sie sich grundsätzlich von den Bereichen, in denen sich menschliche Handlungsfreiheit ungehindert entfalten kann. Dieser grundsätzliche Unterschied zwischen beiden Bereichen findet seinen Ausdruck in rituellen Normen, Verboten und Geboten, durch die der Bereich des Unverfügbaren vom Alltäglichen abgegrenzt wird. Es erscheint nicht abwegig, an dieser Stelle wieder die Dichotomie von *sakral* und *profan* aufzugreifen. Wir können dann für das alte China die sakrale Bedeutung von Herrschaft auf zwei verschiedenen Ebenen bestimmen: Einerseits auf der Ebene der rituellen Verbote und Gebote, wodurch eine besondere Bedeutung der Herrschaft als außerhalb des Profanen liegend zum Ausdruck gebracht wird; andererseits auf der Ebene des Weltbildes, auf der die besondere Bedeutung der Herrschaft als ihr von Natur aus eigen und damit durch Menschen nicht veränderbar erscheint. Es muß hier offen bleiben, ob eine analoge Bestimmung sakraler Bedeutung auch in anderen historischen Kontexten möglich und fruchtbar ist. Sicher wird man auch in vielen anderen Fällen feststellen können, daß die sakrale Bedeutung von Herrschaft einhergeht mit ritueller Absonderung und einer Rückführung auf Normen, die als außerhalb menschlicher Verfügungsgewalt stehend gelten. Die Frage der Generalisierbarkeit der hier formulierten Hypothesen kann an dieser Stelle jedoch nicht weiter behandelt werden.

---

<sup>26</sup> WEBER,

und Gesellschaft (wie Anm. 8), S. 308.

## 4. Sakralisierung von Herrschaft und Sozialstruktur

Ich habe bisher versucht, *Sakralität* konsequent als einen Begriff der wissenschaftlichen Theoriesprache zu entwickeln. *Sakral* und *Sakralität* sind Begriffe, deren Bedeutung wir im Kontext wissenschaftlicher Aussagen bestimmen, wobei es unerheblich ist, ob ähnliche Begriffe auch in den Quellen selbst vorkommen. Obwohl dieser methodische Ansatz in der Religionswissenschaft wie in den meisten historisch orientierten Wissenschaften ungewohnt ist und zu scheinbar überflüssigen Komplikationen führt, entspricht er der Logik systematischer und vergleichender Wissenschaften. Auch in anderen Fällen, etwa bei *Herrschaft*, halten wir es für unerheblich, ob in den Quellsprachen ein analoger Begriff vorkommt, ohne deshalb darauf zu verzichten, Herrschaftsverhältnisse in unterschiedlichen Kulturen zu untersuchen. Was *Herrschaft* sei, wird im Rahmen der Wissenschaftssprache definiert. Mit *Sakralität* ist es nicht anders, wenngleich das Unterfangen ungleich schwieriger ist, weil es sich dabei um einen theoretischen Begriff handelt, der sich nicht auf unmittelbar beobachtbare Tatsachen bezieht, sondern auf die Bedeutung, die bestimmten Dingen beigemessen wird. Bedeutungen aber lassen sich nicht beobachten, sondern nur durch Interpretation erschließen.

Der theoretische Aufwand, der hier betrieben wurde, läßt sich freilich nur rechtfertigen, wenn zumindest angedeutet wird, in welchen Erklärungsbeziehungen ein so entwickelter Begriff von Sakralität einen Beitrag zur wissenschaftlichen Erkenntnis leisten kann. Offensichtlich läßt sich mit einem intuitiv bestimmten Begriff von Sakralität, der etwa das Verhältnis von Herrschaft und Göttlichkeit ins Zentrum setzt, in aller Regel problemlos historisch arbeiten. Allerdings ist es schwierig, auf dieser Basis bestimmte Fragen der systematischen Religionswissenschaft zu behandeln. Wenn wir die Sakralität von Herrschaft durch den Bezug zu Gott oder Göttern als gegeben ansehen, kommen wir leicht zu dem Schluß, daß es sich dabei um nichts anderes handele als um eine vormoderne und in gewissem Sinne unaufgeklärte Form der Herrschaftslegitimation. Es mag von gewissem historischen Interesse sein, welche aus heutiger Sicht falschen Vorstellungen Menschen vergangener Kulturen von Göttern und ihrer Beziehung zum Herrscher hatten. Wenn wir allerdings nach Erklärungen dafür suchen, weshalb Sakralisierung von Herrschaft eine über Jahrtausende in zahlreichen Kulturen verbreitete Erscheinung war, führt uns dieser Ansatz nicht viel weiter als zu der Feststellung, daß dies der damaligen Vorstellungswelt entsprach. Ich will hier in Anlehnung an Durkheim die These vertreten, daß es extrem unwahrscheinlich ist, daß eine soziale Institution über lange Zeit und in vielen Kulturen Bestand hat, die nichts weiter ist als ein Irrtum, eine falsche Vorstellung von der Welt<sup>27</sup>. Dies bedeutet im vorliegenden Fall die Hypothese, daß die Sakralisierung von Herrschaft und der damit meist einhergehende beträchtliche Einsatz ökonomischer Ressourcen Effekte hat, die sich als die betreffende Gesellschaft konstruktiv erweisen. Der lange Bestand sakraler Herrschaftsordnungen in Ägypten, China und Japan deutet jedenfalls darauf hin, daß dieses Modell historisch durchaus erfolgreich war.

<sup>27</sup> Vgl. DURKHEIM, Les formes

de la religion (wie Anm. 19), S. 3.

Der Erfolg sakraler Herrschaftsordnungen ist leichter erkennbar, wenn uns nicht auf die Inhalte der damit verbundenen Weltbilder konzentrieren, sondern die Auswirkungen auf das soziale Handeln in den Blick nehmen. Hier können die oben entwickelten theoretischen Gesichtspunkte hilfreich sein. Danach ist der primäre Indikator sakraler Bedeutung die Unterscheidung vom Bereich des Profanen, die durch die Befolgung strenger ritueller Reglements manifest und damit auch sinnlich erfahrbar gemacht wird. Der sakrale Bereich wird damit als ein besonderer Bereich gekennzeichnet, der oft im wörtlichen, in jedem Fall aber im übertragenen Sinne unantastbar ist. Darüber hinaus wird der Bereich sakraler Bedeutung in vielen Fällen gleichsam doppelt gesichert: Nicht nur die sakralen Dinge selbst sind unantastbar, sondern auch die Tatsache, daß sie sakrale Bedeutung besitzen, ist Teil ihrer Natur und damit als Realität vorgegeben. Daß der Herrscher sakrale Bedeutung besitzt, wird dann nicht als Folge menschlicher Entscheidung sondern als eine unabänderliche Tatsache, die der bestehenden Ordnung der Welt entspricht. Ob diese Ordnung von Gott oder Göttern geschaffen ist oder aus sich besteht, ist dabei sekundär.

Wir können die Sakralisierung von Herrschaft als einen Sonderfall der Sakralisierung sozialer Normen interpretieren. Herrschaftsordnung äußert sich in Normen, Rechten und Pflichten, sowohl des Herrschers als auch der Untertanen. Zumindest im Falle staatlich organisierter Gesellschaften ist die Anerkennung der mit Herrschaftsinstitutionen verbundenen Normen von strategischer Bedeutung für den Bestand der staatlichen Ordnung. Normen sind soziale Tatsachen in dem Sinne, daß sie unabhängig vom Willen des einzelnen bestehen und soziales Handeln regeln. Dies gilt freilich nur, solange ihre Geltung allgemein anerkannt ist. Gleichzeitig sind soziale Normen - zumindest nach heute vorherrschender Ansicht - aber Produkte sozialen Handelns. Sie bestehen nicht wie Naturgesetze unabhängig von Menschen, sondern sind gesellschaftlich produziert. Deshalb sind soziale Normen auch veränderbar, es könnten auch andere Normen gelten als die jeweils gültigen. Ein Vergleich der sozialen Normen in verschiedenen Gesellschaften macht dies schnell deutlich. Dies bedeutet, daß die Geltung sozialer Normen prekär ist. Natürlich gilt dies auch für die Normen, die die Herrschaftsordnung konstituieren' wahrscheinlich sogar in besonderem Maße. Denn Herrschaft ist insbesondere für die Beherrschten zuweilen unangenehm. Zugleich ist jedoch Herrschaft die Basis staatlicher Ordnung und die soziale Geltung und Anerkennung der damit verbundenen Normen Voraussetzung für den Bestand legitimer Herrschaft.

Nach diesen Überlegungen ist es möglich, einige Konsequenzen von Sakralisierung für den Bestand sozialer Ordnung zu erkennen. Durch Sakralisierung werden bestimmte Bereiche der sozialen Wirklichkeit dem ungehinderten Zugriff entzogen. Normen sind, wenn und solange sie sakrale Bedeutung haben, unveränderbar. Personen sind, wenn und solange sie sakrale Bedeutung haben, unantastbar. Natürlich kann auch sakrale Bedeutung prekär werden. Denn der Glaube, daß bestimmte Dinge unabhängig von menschlichem Willen sakral sind, kann verblassen und seine soziale Verbindlichkeit verlieren. Die sakrale Bedeutung der Institution des Herrschers oder anderer Normen ist ja nur insofern eine Realität, als sie durch gesellschaftliches Handeln konstituiert wird. Sakral sind Dinge nur, wenn und solange sie anders behandelt werden als profane Dinge. Sakralität konstituiert sich im Vollzug, d. h. im rituellen Handeln. Damit wird

verständlich, weshalb sakrale Herrschaft notwendig mit einem oft sehr umfangreichen Komplex von Riten und Zeremonien verbunden ist. Sowohl der Herrscher selbst ist zur Befolgung zahlreicher ritueller Vorschriften verpflichtet als auch diejenigen, die mit dem Herrscher Umgang haben. Neben den Krönungszeremonien, durch die der zukünftige Herrscher in seinen neuen sakralen Status überführt sind es vor allem regelmäßige und meist aufwendige Opferzeremonien, durch die immer wieder ein Bereich sakraler Bedeutung konstituiert wird, an dem der Herrscher Anteil hat. Der regelmäßige und verpflichtende Charakter dieser Riten stellt sicher, daß sakrale Bedeutung sich immer wieder im Vollzug aktualisiert und damit nicht verblaßt.

Indem durch Riten die sakrale Bedeutung von Herrschaft konstituiert und konserviert wird, wird ein für die Sozialstruktur zentraler Bereich gegen leichtfertige und ungeregelte Eingriffe und Veränderung geschützt. Insofern bewirkt Sakralisierung eine Stabilisierung sozialer Strukturen. Wie wir im Falle Chinas gesehen haben, können auch andere soziale Institutionen als die staatliche Herrschaft durch Sakralisierung geschützt werden, etwa Verwandtschaftsbeziehungen. Auch hier ist der regelmäßige Vollzug von Riten zur Konstitution eines sakralen Bereichs, an dem die Familie Anteil hat, wesentlich für den Erhalt sakraler Bedeutung. Wir können hier aber noch auf einen anderen Indikator sakraler Bedeutung verweisen, der oben diskutiert wurde: auf kollektive Emotionen. Der Vollzug sakraler Riten konstituiert einen Bereich außerhalb des Profanen. Die sakrale Bedeutung der Zeit und des Ortes versetzt zugleich die Teilnehmer in einen außeralltäglichen Zustand. Dies spiegelt sich nicht nur in ihrem Verhalten, sondern auch in ihren Gefühlen. Man kann vermuten, daß es gerade die emotionale Erregung ist, die die sakrale Bedeutung der Situation für die Teilnehmer gleichsam körperlich erfahrbar macht. Die emotionale Beteiligung führt damit zu einer Verinnerlichung der Unterscheidung von sakral und profan, die so als Realität erfahren wird. Wenn, aus welchen Gründen auch immer, sakrale Riten nicht mehr eine Veränderung der Gefühle der Beteiligten müssen wir damit rechnen, daß auch die Wirkung der Riten hinsichtlich der Konstitution sakraler Bedeutung verblaßt. In einem solchen Fall wäre die Sakralität von Herrschaft nur noch ein theoretischer oder theologischer Anspruch, aber keine soziale Realität.

Ich will abschließend noch kurz auf den dritten Indikator sakraler Bedeutung eingehen: die ökonomische Verschwendung. Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, daß gerade im Umfeld sakraler Herrschaft der Vollzug von Riten einen beträchtlichen Einsatz von Ressourcen zur Folge hat, in manchen Fällen bis hin zu Menschenopfern<sup>28</sup>. Menschenopfer sind vielleicht das augenscheinlichste Beispiel, daß durch die Inszenierung von Ritualen eine starke emotionale Erregung der Beteiligten geradezu provoziert wird. Aber auch der verschwenderische Einsatz anderer Mittel markiert die sakrale Situation deutlich als außeralltäglich und trägt zu einer Erregung der Gefühle bei. Dies gilt insbesondere in vormodernen Gesellschaften, in denen der Alltag in der Regel durch das genaue Gegenteil, nämlich eine Knappheit materieller Ressourcen, gekennzeichnet ist. Die Investition bedeutender Mittel zur Konstituierung und Aktualisierung der Sakralität von Herrschaft zeigt zugleich, daß diesem Aspekt der Herr-

---

<sup>28</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Adam JONES in diesem Band.



schaftsausübung ein eminent hoher Wert beigemessen wird. Es spricht einiges dafür, daß zumindest hinsichtlich der Stabilität der Herrschaftsordnung diese Investitionen in vielen Kulturen alles andere als sinnlose Verschwendung waren.