

DIETRICH BOSCHUNG UND
JÜRGEN HAMMERSTAEDT (HRSG.)

DAS CHARISMA DES HERRSCHERS



MORPHOMATA

In den Herrschaftssystemen der Vormoderne beruhte Macht zu einem erheblichen Teil auf Vorstellungen von einer besonderen Ausstrahlung der Herrschenden. Für den politischen Erfolg war es entscheidend, dass diese Besonderheit überzeugend und nachhaltig vermittelt wurde und dass sie auf der anderen Seite die Zustimmung der Beherrschten fand.

Die Beiträge des Bandes untersuchen, von der griechisch-römischen Antike ausgehend, in welchen Formen Vorstellungen vom Charisma des Herrschers ihren Ausdruck fanden. Es geht um die numinose Aura, mit der die privilegierte Nähe vormoderner Herrscher zu göttlichen Wesen bezeichnet wurde.

Dabei wird zum einen für die Zeit des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit ein breites Spektrum aufgezeigt. Einen zweiten Teil nehmen entsprechende Phänomene aus anderen Epochen und Kulturen ein.

DIETRICH BOSCHUNG, JÜRGEN HAMMERSTAEDT
(HRSG.) - DAS CHARISMA DES HERRSCHERS



MORPHOMATA

HERAUSGEGEBEN VON GÜNTER BLAMBERGER
UND DIETRICH BOSCHUNG

BAND 29

HERAUSGEGEBEN VON DIETRICH BOSCHUNG
UND JÜRGEN HAMMERSTAEDT

DAS CHARISMA DES HERRSCHERS

WILHELM FINK

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

unter dem Förderkennzeichen 01UK0905. Die Verantwortung für den Inhalt der Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über www.dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht § 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2015 Wilhelm Fink, Paderborn

Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn
Internet: www.fink.de

Lektorat: Agnes Thomas, Thierry Greub

Umschlaggestaltung und Entwurf Innenseiten: Kathrin Roussel

Satz: Andreas Langensiepen, textkommasatz

Printed in Germany

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5910-7

INHALT

DIETRICH BOSCHUNG	
Vorwort	7
BEAT NÄF	
Das Charisma des Herrschers. Antike und Zeitgeschichte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts	11
MODELLE DER KÖNIGSIDELOGIE	
PETR CHARVÁT	
Orientalischer Despotismus? Das königliche Amt im alten Mesopotamien	53
FRANCIS BREYER	
Charisma und die Wahl des Königs von Aksum. Ein Vergleich von Aspekten des abessinischen und des meroitischen Königtums	73
JOHANNES HARNISCHFEGER	
Die Bedeutung der Religion bei der Entstehung von Zentralgewalten. Sakrale Könige in Nigeria	93
FRANZISKA EHMCKE	
Das duale Herrschaftssystem im vormodernen Japan	123
GRIECHISCH-RÖMISCHE ANTIKE: VERGÖTTLICHTE HERRSCHER	
BENJAMIN GARSTAD	
Deification in Euhemerus of Messene: Charisma or Contrivance?	151

DIETRICH BOSCHUNG Divus Augustus. Das Charisma des Herrschers und seine postume Beglaubigung	173
--	-----

SAKRALE INSZENIERUNG ANTIKER HERRSCHER

ECKART SCHÜTRUMPF Aristotle's Concept of a King "like God among Men"	189
---	-----

FRANÇOIS QUEYREL <i>Synnaoi theoi</i> . Die sakrale Inszenierung der Königsstatuen	213
---	-----

LINDA-MARIE GÜNTHER Herrscherliche Inszenierungen in den Diadochenkriegen am Beispiel von Antigonos I. und Demetrios I.	235
---	-----

HENNING BÖRM Dynastie und Charisma im Sasanidenreich	253
---	-----

Autorinnen und Autoren	281
------------------------	-----

Tafeln	287
--------	-----

DIETRICH BOSCHUNG

VORWORT

Das Internationale Kolleg Morphomata untersucht im Rahmen seines Gesamtprogramms auch, wie sich Vorstellungen von Macht und Herrschaft in einer sinnlich wahrnehmbaren Form konkretisieren und wie sie in Artefakten aller Art Gestalt annehmen können, z.B. in Statuen oder Texten, in Architektur und Ritualen. Dabei interessiert insbesondere, wie sie in verschiedenen Medien und Materialien eine verbindliche Form erhalten und wie Vorstellungen von Macht und Herrschaft durch solche Konkretisierungen sich einerseits verändern, auf der anderen Seite aber auch stabilisiert und tradiert werden. Dazu dienten in den letzten Jahren thematisch klar fokussierte Veranstaltungen, etwa zu Konkurrenz-kulturen in historischer Perspektive,¹ zur Ausgestaltung von Rivalität und Zusammenarbeit moderner Imperien² sowie zur Bedeutung von Traditionen für die Legitimierung von Herrschaftssystemen.³ Ebenso wurden unterschiedliche Formen der Konkretisierung von Herrschaftsvorstellungen und Machtansprüchen untersucht, so die Verwendung von Porträt⁴ und Ritual⁵ in antiken Gesellschaften, die Rolle von Graffiti

1 Dazu erschienen: Jessen, Ralph (Hg.): *Konkurrenz in der Geschichte, Praktiken, Werte, Institutionalisierungen*. Frankfurt – New York 2014.

2 ›Encounters of Empires. Interimperial Transfers and Imperial Manifestations 1870–1950‹, Tagung in Köln 17.–18. Januar 2013. Dazu im Druck: Barth, Volker – Cvetkovski, Roland (Hg.): *Imperial Co-operation and Transfer 1870–1930* (London 2015).

3 Dazu im Druck: Boschung, Dietrich – Busch, Alexandra W. – Versluys, Miguel John (Hg.): *Reinventing »The Invention of Tradition«? Indigenous Pasts and the Roman Present*. Morphomata 32. Paderborn 2015.

4 ›Image du pouvoir. Le portait grec et son utilisation dans le monde antique‹, Tagung Paris 2.–3. Oktober 2014. Publikation durch Dietrich Boschung und François Queyrel in Vorbereitung.

für die Markierung bzw. Bestreitung von Machtansprüchen im öffentlichen Raum⁶ oder zu Demokratie als Lebensstil in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.⁷ Die Persistenz der Ausdrucksformen eines Herrschaftssystems über seinen machtpolitischen Zusammenbruch hinaus war Gegenstand einer Tagung zur kulturellen Kohärenz von Spätantike und Frühmittelalter.⁸

Der Titel des vorliegenden Bandes lenkt nun den Blick darauf, dass Herrschaft nicht nur eine verfassungsrechtliche, machtpolitische, organisatorische und finanzielle Fundamentierung braucht, sondern auch eine emotionale Grundierung, die oft sakral ausgeprägt ist. Auch sie kann institutionell ausgestaltet werden, etwa, wenn sie ihren Ausdruck in Kulturn und Ritualen findet.⁹ In den Herrschaftssystemen der Vormoderne beruhte personalisierte Macht zu einem erheblichen Teil auf Vorstellungen von einer besonderen Ausstrahlung des Herrschenden. Seine Person erhielt dadurch eine numinose Aura; seine herausgehobene Position wurde durch eine privilegierte Nähe zu göttlichen Wesen bezeichnet, die zugleich ihre außergewöhnlichen Fähigkeiten garantieren sollte. Für den politischen Erfolg, insbesondere für die Durchsetzung von Machtansprüchen war es entscheidend, dass diese Besonderheit überzeugend vermittelt wurde, die Zustimmung der Beherrschten fand und die Bereitschaft weckte, dem Herrscher »entgegen zu arbeiten«.¹⁰ Max Weber hat für eine solche außeralltägliche Qualität einer Persönlichkeit,

5 Dazu im Druck: Hölkeskamp, Karl-Joachim – Sode, Claudia (Hg.): Raum und Performanz. Rituale in Residenzen. Stuttgart 2015.

6 Dazu im Druck: Förster, Larissa – Youkhana, Eva (Hg.): GraffitiCity. Materialized Visual Practices in the Public Urban Space. Morphomata 28. Paderborn 2015.

7 ›Form, Style, and Manners: Democracy as a Way of Life‹, Tagung Köln 2.–4. Juli 2014.

8 Dazu im Druck: Boschung, Dietrich – Danner, Marcel – Radtki, Christine (Hg.): Politische Fragmentierung und kulturelle Kohärenz der Spätantike. Morphomata 26. Paderborn 2015.

9 Dazu Boschung, Dietrich: Architektur und Ritual. Zum Auftreten des Kaisers in Rom. In: Hölkeskamp, Karl-Joachim – Sode, Claudia (Hg.): Raum und Performanz. Rituale in Residenzen. Stuttgart 2015 (im Druck).

10 Horn, Eva: Arbeit am Charisma – Macht und Affekt in Joachim Fests und Ian Kershaws Hitler-Biographien. In: Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte (2010), 47–62 bes. 52; Horn, Eva: Work on Charisma: Writing Hitler's Biography. In: Horn, Eva (Hg.): Narrating Charisma. New German Critic 114. Durham 2011, 95–114.

die oft als Ausdruck übernatürlicher Kräfte aufgefasst wird, den Begriff *Charisma* geprägt.¹¹

Die Beiträge des Bandes untersuchen in Fallstudien, in welchen Formen Vorstellungen vom Charisma des Herrschers artikuliert und verdeutlicht wurden. Es geht dabei um die Ausformungen einer numinosen Aura, mit denen die enge Verbundenheit vormoderner Herrscher mit göttlichen Wesen bezeichnet wurde. Sie waren Gegenstand einer Tagung, die das Internationale Kolleg Morphomata am 23.–25. Oktober 2014 durchgeführt hat. Das Konzept zu Tagung und Publikation wurde gemeinsam mit Jürgen Hammerstaedt und mit dem Zentrum für die antiken Kulturen des Mittelmeerraums (ZaKMiRa) an der Universität zu Köln entwickelt. Dabei sind die antiken Beispiele gezielt mit außereuropäischen Phänomenen kontrastiert worden. Auf diese Weise wird kein enzyklopädisches Gesamtbild angestrebt; es geht vielmehr um Gegenperspektiven, um Kontrastierung und Ergänzung. Dafür haben wir bewusst Beispiele aus orientalischen, afrikanischen, ostasiatischen Kulturen gewählt, die von der griechisch-römischen Antike möglichst weit entfernt sind. Uns interessiert, wie unterschiedliche Kulturen das Göttliche nutzen, um Herrscher zu legitimieren bzw. Herrschaft zu stabilisieren, und damit berechenbare soziale Verhältnisse herzustellen. Vor diesem Hintergrund tritt das antike Modell als kulturspezifisches Phänomen schärfer hervor, eben nicht als selbstverständliche und zwangsläufige Form, sondern als eine von vielen Möglichkeiten.

Ausgangspunkt ist der Text von Beat Näf, in dem Max Webers Prinzip der *Charismatischen Herrschaft* in seiner Vorgeschichte wie in seiner Wirkung auf die Altertumswissenschaften vorgestellt wird, so dass damit ein theoretischer Rahmen für die folgenden Fachbeiträge gegeben ist. Diese beginnen mit der Darstellung außereuropäischer Modelle der religiös fundierten Königsherrschaft: aus Mesopotamien (Petr Charvát), Äthiopien (Francis Breyer), Nigeria (Johannes Harnischfeger) und Japan (Franziska Ehmcke).

Vor diesem Hintergrund behandelt der zweite Teil des Bandes die sakrale Aura griechischer und römischer Herrscher. Während Benjamin Garstad eine hellenistische Vorstellung bespricht, wonach die religiös verehrten Götter einst historische Persönlichkeiten gewesen seien, unter-

¹¹ Vgl. dazu den Beitrag von Beat Näf in diesem Band. Ferner z.B. Historisches Wörterbuch der Rhetorik 2 (1994), 168–171, s.v. Charisma (Schumann, Hans-Gerd); Religion in Geschichte und Gegenwart 2 (41999), 112–113, s.v. Charisma (Ebertz, Michael N.).

sucht Dietrich Boschung am Beispiel des Augustus die politischen und juristischen Prozeduren, die eine Vergöttlichung verstorbener römischer Kaiser legitimierten. Daran anschließend stellt Eckart Schütrumpf das aristotelische Konzept des Königs als »Gott unter Menschen« dar. Die konkrete, und für die Zeitgenossen sinnlich wahrnehmbare Umsetzung dieser Vorstellung erfolgte zum einen in der Verehrung der Monarchen als »synnaoi theoi«, die an der kultischen Verehrung der Götter partizipierten (François Queyrel), zum anderen in Zeremonien und Ritualen (Linda-Marie Günther). Den Kreis der Fallstudien schließt Henning Börm mit einer Untersuchung sasanidischer Darstellungen, in denen hellenistische wie altorientalische Vorstellungen wirksam sind.

BEAT NÄF

DAS CHARISMA DES HERRSCHERS. ANTIKE UND ZEITGESCHICHTE IN DER ERSTEN HÄLFTE DES 20. JAHRHUNDERTS

EINLEITUNG

Bei geschichtlichen Themen und ihrer Darstellung geht es um mehr als allein vergangene Geschichte. Wer sich darauf einlässt, historische Vorgänge rekonstruierend zu erzählen, hat es unweigerlich mit Verknüpfungen und Verstrickungen zwischen Geschichte und Gegenwart zu tun. Vieles von diesen Verbindungen wird in den folgenden Ausführungen im Dunkeln bleiben müssen, einiges wenige indes lässt sich, so hoffe ich, etwas erhellen, und zumindest wünsche ich mir, dass die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Zustandekommen geschichtlicher Rekonstruktionen eine kritische Selbstreflexion von Forschung fördert.

Wenn ich von Vergangenheit spreche, so schaue ich vorrangig auf das griechisch-römische Altertum, einige Abschnitte der modernen Geschichte, vor allem eine ›lange‹ erste Hälfte des 20. Jahrhunderts (einbezogen werden die Zeit davor und danach), sowie auf die Geschichte der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Altertum anhand von Re-Lektüren von Publikationen. Ausgewählt habe ich die behandelten Texte nach Auswertung von Standardwerken, Sammelbänden und Bibliographien.¹ Vollständigkeit und abschließende Behandlung des Themas beanspruche ich nicht. Ich achte auf die Art und Weise der

¹ Hilfreich etwa: Fishwick 1987–2005; Cerfaux – Tondriau 1957, 9–73 (gut strukturierte, teilweise annotierte Bibliographie); Wlosok 1978.

Konzeption von Werken, und ich versuche Formulierungen aus ihnen wiederzugeben, die mir für den Gedankengang, die Methode und das Urteil der behandelten Wissenschaftler im Hinblick auf das Tagungsthema und dessen Verknüpfung mit der Wissenschafts- und der Zeitgeschichte als wichtig erscheinen. Zum individuellen Schaffungsprozess kann ich meistens nichts sagen, vielfach ist er auch meinen Beobachtungsmöglichkeiten fast ganz entzogen geblieben.² Besonders wichtig sind mir nebst der Methode die verwendeten Begriffe.

Was ist mit den Begriffen ›Charisma‹ und ›Herrscher‹ gemeint? Wie sind diese Bezeichnungen früher verwendet worden? Was bedeuten uns die Definitionen in Werken der Wissenschaft von gestern?

Ein wichtiger Punkt ist mir dabei das Aufspüren von Gefühlen und von Empfindungen geleiteten Einschätzungen: Ohne individuelle und kollektive Emotionen käme kein Charisma zustande. Das Vertrauen in Repräsentanten der Macht beziehungsweise in einige ihrer herausragenden Eigenschaften und deren Repräsentationen gründet auf Gefühlen. Das Sich-Hingeben an ein solches Vertrauen ist ein emotionaler Vorgang. Dabei frage ich, wie Forschende bei der Beurteilung und Einschätzung historischer Phänomene mit Empathien, Loyalitäten und Autoritätsgläubigkeiten umgehen, die mit ihren Gegenwärtserfahrungen zu tun haben.

Ein zentraler Bereich beim Zustandekommen von Zustimmungshaltungen durch Gefühle betrifft das Verhältnis zwischen Religion, Gesellschaft und politischem System. Diese werden aufeinander bezogen und so in ihrer jeweiligen Geltung wechselseitig bestärkt. Emotionale Zustimmung hilft dabei, das politisch-gesellschaftliche System religiös zu fundieren oder zu überhöhen; gleichfalls vermag sie religiöse Praktiken der säkularen Welt näher zu bringen und als politisch und gesellschaftlich akzeptabel, ja gar sinnvoll und wünschbar erscheinen zu lassen. Davon glaubt der Einzelne in seinen Gefühlen zu profitieren, weil kollektive Systeme, denen er sich zugehörig fühlt, stärker werden; kollektive Systeme wiederum pflegen zu ihrer Selbsterhaltung eine emotionale Kultur und Kommunikation, welche die Zustimmung möglichst vieler Einzelner erzielt.

Ich werde mich sowohl mit einzelnen Herrschern wie auch mit dem Herrscher überhaupt befassen. Als ›Herrscher‹ bezeichnen wir gerne

² Einen wichtigen Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit Biographien einzelner Wissenschaftler bieten Kuhlmann – Schneider 2010.

Personen, die primär eher in vormodernen Herrschaftsformen eine Rolle spielen und gewissermaßen in einer atavistischen Art und Weise doch immer wieder auftauchen, wir sehen sie hierzulande also als etwas Fremdes in ›unserer‹ ›demokratischen‹ Welt, und von daher sind Historikerinnen und Historiker mit der Aufgabe konfrontiert zu erklären, weshalb Herrscher bei der Ausübung von Herrschaft in der Geschichte so erfolgreich waren, und dort, wo sie Macht ausübten, um es mit Max Weber zu sagen, die Chance, für »Befehle bei einer angebbaren Gruppe von Menschen Gehorsam zu finden« so groß war.³

Eine herausragende Stellung in der Rezeptionsgeschichte hat die antike Monarchie, man denke nur etwa an deren Bedeutung für das deutsche oder französische König- und Kaisertum. Privilegierte Texte bei der Interpretation monarchischer Ideologie waren immer wieder die römischen Rechtskodifikationen, die Bibel sowie Schriften von Autoren wie Cicero oder Augustin; sodann Fürstenspiegel und historische Werke. Hinzu kamen griechische Klassiker wie Platon und Aristoteles sowie die mittelalterliche und neuzeitliche Interpretation dieser Überlieferung in Auseinandersetzung mit Rom.

Gewiss sind das nur ein paar Stichworte zur in Wirklichkeit viel breiteren und komplexeren Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des antiken Herrschertums. Dabei wäre denn im Hinblick auf unsere Tagung zu fragen, ob zum Charakter von Formen antiken Herrschertums beziehungsweise zur Art und Weise, wie diese damals und später verstanden wurden, ›Charisma‹ oder ›ein‹ ›Charisma‹ gehört. Dabei ist offenbar nicht nur auf das Herrschertum, sondern auch auf die einzelnen Herrscher zu achten, auf ihre Eigenschaften, ihre Ausstrahlung und Überzeugungskraft.⁴

Autoren, die dabei den Begriff ›Charisma‹ verwendet haben, ziehe ich vorzugsweise heran. Dies sind Max Weber und Fritz Taeger. Indes scheint es mir nötig zu sein, den Kreis weiter zu ziehen und auch Äußerungen zur Ausstrahlung und Wirkung von Herrschern und Herrschertum heranzuziehen, die als weitgehend synonym mit ›Charisma‹ verstanden werden können. Würde ich mich stärker einengen, würde

3 Weber 1980, 122 (jüngere Fassung der Herrschaftssoziologie). Die Begriffsdefinitionen haben sich bei Weber natürlich entwickelt, sie enthalten indes immer das Element von Befehl und Gehorsam, und Herrschaft ist »Herrschaft kraft Autorität«.

4 Vgl. dazu Strothmann 2000.

sich der wissenschaftsgeschichtliche und geschichtliche Kontext, in dem diese Wissenschaftler stehen, nämlich nicht darstellen lassen.

Doch was ist mit ›Charisma‹ gemeint? ›Charisma‹ ist heute zweifellos ein geläufiges Wort. Im Alltag verwenden wir es, ohne viel zu überlegen und meinen damit wohl eine besondere Ausstrahlung und Anziehungskraft, die Gefühle in und unter Menschen so konditionieren, dass eine vorbehaltlose, warme, begeisterte, möglicherweise geradezu ekstatische und rauschhafte Zustimmungshaltung entsteht, die auf eine Person und deren Einfluss gebündelt ist. Da ist ein ›charismatischer‹ Chef, eine ›charismatische‹ Managerin, ein Verkäufer ohne ›Charisma‹, geradezu selbstredend besitzen Popstars, Diktatoren oder der Papst in geringerem oder höherem Maße ›Charisma‹.

Das Wort kommt also häufig vor, und wir brauchen es wohl vielfach, ohne dabei an professionelle und wissenschaftlich-disziplinäre Begriffserklärungen zu denken. Vielleicht spielt eine bewusst konzeptualisierte Begriffsverwendung noch am ehesten in der Führungsausbildung eine Funktion, was in unserer Alltagserfahrung durchaus auch eine Rolle spielt, stellen wir uns doch recht gerne vor, dass Macht und Machtausübung erlernt und angeeignet werden können.⁵

Wir stellen uns also vor, mit der Aneignung des Verständnisses von Charisma selbst Einfluss gewinnen zu können. Wir entwickeln recht schnell Gedanken und Gefühle, welche Anteil an der Ausübung von Macht zu geben scheinen oder diese erhoffen. Dann rücken wir möglicherweise von der Analyse ab. Wir konzentrieren uns nicht mehr allein auf das Beobachten und Verstehen, sondern geben uns zugleich Gefühlen der Machtteilhabe hin.

ANALYSE VON HERRSCHAFT IM SPANNUNGSFELD VON GESCHICHTE UND GEGENWART: MAX WEBER

Max Weber,⁶ dem wir die wohl wichtigste Prägung des modernen Charismabegriffes verdanken, hat sich auch schon mit dieser Situation auseinandergesetzt. Wie er in seinem Werk wiederholt ausführt, sollte dieses vorrangig wissenschaftlich sein. In einem engeren Sinne müsse

⁵ Vgl. etwa Reiber – Bliesemann de Guevara 2011.

⁶ Die Literatur zu Max Weber ist breit. Ich habe nebst den Kommentaren in der Ausgabe der Werke von Max Weber vor allem benutzt: Breuer 2006; Hanke – Mommsen 2001; Käsler 2003.

sich jemand, der die Wissenschaft zum Beruf machen wolle, begrenzen. Wissenschaft habe sich auf ausgewählte Untersuchungsgegenstände zu konzentrieren. Sie müsse auf Werturteile und Politik verzichten. Das heißt nicht, dass Wissenschaft und Politisches völlig getrennt sind. Auch in der Einschränkung der Wissenschaft wirken Werturteile und politische Entscheidungen, aber ihr Fokus liegt bei Empirie, Analyse und systematischer Darlegung von Forschungsergebnissen unter Zuhilfenahme von Konzepten der Generalisierung.

»Charisma«⁷, so lesen wir in dem von Marianne Weber unter Mitarbeit von Melchior Palyi besorgten Band ›Wirtschaft und Gesellschaft:

soll eine als außeralltäglich (ursprünglich, sowohl bei Propheten wie bei therapeutischen wie bei Rechts-Weisen wie bei Jagdführern wie bei Kriegshelden: als magisch bedingt) geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen und übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem anderen zugänglichen Kräften oder Eigenschaften [begabt] oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als »Führer« gewertet wird.⁷

Charisma ist Grundlage der charismatischen Herrschaft, eines dritten Typus der Legitimitätsgeltung, der neben den beiden weiteren Typen der rationalen und traditionellen Herrschaft steht. Die Strukturen jeder Herrschaft tendieren zur Veralltäglichung:

Die bürokratische, ganz ebenso wie die ihr in so vielem antagonistische, patriarchale Struktur sind Gebilde, zu deren wichtigsten Eigenarten die Stetigkeit gehört, in diesem Sinne also: »Alltagsgebilde«.⁸

Bei der charismatischen Herrschaft werden Ordnungen traditionalisiert, Verwaltungsstäbe in einen legalen oder ständischen Apparat umgeformt und der Sinn des Charismas je nach der Nachfolge des charismatischen Herrschers umgebildet.

Herrschaft gründet auf einem Einverständnis von deren Legitimität. Sie kommt idealtypisch in drei Formen der Herrschaft zum Aus-

⁷ Weber 1980, 140. Vgl. zur Stelle u.a. Weber 2005, 734. 739. 755 = Weber 2009, 221. 223. 228.

⁸ Weber 1980, 654 = Weber 2005, 460 = Weber 2009, 132.

druck. Webers Herrschaftstypologie ist ein Analyseinstrument. Die Beschreibung bewahrt Distanz zu möglichen Untersuchungsgegenständen. Sie gründet auf Generalisierungen und Abstrahierungen. Empirische Beobachtungen sind in sie integriert, ohne dass sie mit dem Idealtypus gleichgesetzt würde. Als reale beobachtete Form von Herrschaft an und für sich ist der Idealtypus nicht gedacht. Die Typologie hilft beim Verstehen des Funktionierens von Herrschaft, aber sie soll das weitere Beobachten und Beschreiben nicht vorwegnehmen. Noch weniger geht es um ein Begründen und Legitimieren von Herrschaft. Weber will keine Aussagen darüber machen, was gute Herrschaft an und für sich sei.

Wenn Weber Herrschaft und Charisma soziologisch analysierte und den Begriff des Charismas zu einem Fachausdruck der Lehre der Herrschaftsformen und ihrer Legitimität machte, so knüpfte er dabei unter anderen an seinen herausragenden Kenntnissen des griechisch-römischen Altertums an.

Das griechische Wort *chárisma* für Gnadengabe, Gnadengeschenk stammt insbesondere aus dem Neuen Testament. Bemerkenswert ist die Vorstellung, dass dies nicht nur eine Gabe sei, sondern eine Ausübung von Herrschaft, die somit anerkannt wird. So heißt es in 1 Korinther 12, 4–5: »Die uns zugeteilten Gaben sind verschieden, der Geist aber ist derselbe. Die Dienste sind verschieden, der Herr aber ist derselbe.« Der Mensch bekommt Anteil an ihr, das Göttliche wirkt in ihm, er wird verwandelt.

Paulus stellt sich in 2 Korinther 3, 18 vor, wie durch das Charisma der Mensch verwandelt wird und zu einem Bild Gottes wird:

Wir alle aber schauen mit aufgedecktem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden so verwandelt in die Gestalt, die er schon hat, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie der Herr des Geistes es wirkt.⁹

In der Geschichte des politischen Denkens über die Monarchie spielt der Charismabegriff indes keine Rolle. Es gab andere Konzepte, mit denen man die Ausstrahlung eines Herrschers charakterisieren konnte. Platon hatte die Zusammensetzung der Seele des Herrschers charakterisiert. Die bereits im griechischen (Isokrates, aber auch Platon und Aristoteles) und römischen Altertum (Cicero, Plinius, Seneca, Panegyrik) wurzelnde

⁹ Vgl. dazu Litwa 2012.

Gattung der Fürstenspiegel erklärt, wie ein guter Fürst sich verhält und wie er ist. Es sind immer wieder die gleichen Eigenschaften, welche auch von den Eliten verlangt werden. Allerdings übertrifft der Herrscher die Eliten, so der römische Kaiser in seiner Macht als Heerführer, in seiner Sieghaftigkeit und in seiner überragenden Stellung als oberster *patronus* und schließlich in seiner Göttlichkeit.

Viel von dem findet sich auch in mittelalterlichen Texten, zum Beispiel bei Thomas von Aquin. Ein Fürst musste gerecht sein und *mores* haben. Er bedarf auch des Ruhmes, aber er soll keinesfalls zum Sklaven der Begierde nach ihm werden. Ebenso wenig darf er von den Anhängern, die sich mit seinem Ruhm identifizieren, abhängig werden. Für Thomas ist der König wie die Seele im Leib und Gott in der Welt.¹⁰

Die Begrifflichkeit und die Charakteristik des Fürsten ändern in den folgenden Jahrhunderten. Durch Machiavelli wurde es selbstverständlich, dass ein Fürst auch unmoralisch handeln musste. Es kam darauf an, dass er Macht erfolgreich einsetzte. So war es beispielsweise wichtiger, dass ein Fürst schlaue und listig war, als dass er über Gaben verfügte, wie sie traditionelle Fürstenspiegel empfohlen hatten. Im 16. und 17. Jahrhundert wurde es üblich, die Tätigkeit der Fürsten mit den Begriffen *herrschen*, *imperare* und *dominare* zu bezeichnen; im 18. Jahrhundert tauchten die Verben *regieren*, *regere* und *regnare* auf; schließlich sah man im »Führen« die zentrale Tätigkeit sozialer Autorität. Um 1800 kommt der Begriff Führer auf, obschon man auch schon für die Frühgeschichte des Volkes Israel von Führern gesprochen hatte. Auch vom Führer erwartete man Besonderes. Clausewitz sprach vom »Genius« des Führers.¹¹

Weber geht gewissermaßen hinter diese Geschichte zurück: Keine moralische, rechtliche oder politische oder führungsmäßige Analyse wird geboten, sondern eine soziologische, die sich auf eine Typologie der Herrschaft stützt. Wichtig ist Weber das Beispiel des frühen Christentums, wo es soziale Gebilde gab, an denen für Weber zentrale soziale Kräfte besonders deutlich untersucht werden konnten, so die Macht der Askese, die Intensität der Anwendung denkerischer Kräfte, das Leben von Außergewöhnlichem, die Verbindung mit dem Religiösen sowie Mechanismen der Institutionalisierung und der Veralltäglichung.

¹⁰ Thomas von Aquin 1971, 27f. 47f. (Kapitel I.7 und 12).

¹¹ Dreitzel 1991, 238–246.

Inspirieren ließ sich Weber unter anderem durch den Rechtshistoriker und Kirchenrechtler Rudolph Sohm (1841–1917). Es sei, so Weber:

für einen geschichtlich wichtigen Spezialfall (die Entwicklungsgeschichte der frühen christlichen Kirchengewalt) Rudolf Sohms Verdienst, die soziologische Eigenart dieser Kategorie von Gewaltstruktur gedanklich konsequent und daher notwendigerweise, rein historisch betrachtet, einseitig herausgearbeitet zu haben.¹²

Sohm gehörte zu einer konservativen Richtung des lutherischen protestantischen Modernismus, in der man sich erhoffte, ausgehend vom Wort eine Kirche zu schaffen, der man sich zugehörig fühlen konnte und in deren Gemeinden die Glaubenden den Dienst ausübten.¹³ Die frühchristliche Kirche sei eine charismatische Organisation gewesen. Ihre Leiter hätten ihre Autorität durch ihr Charisma besessen. Durch Prozesse der Verrechtlichung und der Institutionalisierung Richtung katholische Kirche seien dann Ämter geschaffen worden, die allein durch die Weihe ein falsches oder fiktives Charisma, ein ›Amtscharisma‹, bekommen hätten. Seit 1909 bis etwa 1912 erhielten Sohms Thesen mehr Aufmerksamkeit, weil seine Auffassungen von verschiedener Seite in Frage gestellt wurden. Insbesondere geriet er in Auseinandersetzung mit dem führenden Vertreter des Kulturprotestantismus, Adolf von Harnack, der Sohms Thesen scharf ablehnte und in der Kirche von Anfang an eine pneumatisch-charismatische wie auch eine rechtlich-amtliche Organisation sah.

Über das Verhältnis ›Weber – Sohm‹ ist viel geschrieben worden, und dennoch wissen wir zu wenig darüber, weshalb Weber von Sohm fasziniert war. Ich sehe einen Grund darin, dass Sohm nüchtern über ein emotionales religiöses Thema geschrieben hat, in dem Weber vermutlich zugleich die Leidenschaft des Denkens und Fühlens, des Sichhingebens und zugleich der Entscheidung für Disziplin und asketische Begrenzung gespürt hat. Fasziniert hat ihn sicher auch die laufende Debatte und die Bedeutung des Themas für die Zeitgeschichte: Das Verhältnis Religion – Gesellschaft, die Säkularisierung, die Frage nach der Struktur des Staates und seines Verhältnisses zu Kirche und Religion.

¹² Weber 1980, 654f. = Weber 2005, 462 = Weber 2009, 132.

¹³ Sohm 1892, 26: In Anschluss an Korinther 12,4,5 und 1 Petrus 4,10: Die Gemeinde gründet auf einem Dienst. Gott hat die Ämter gegeben; zu den Ämtern ist man durch das Charisma berufen.

Weber studierte die ihn faszinierenden Themen indes nicht nur am frühen Christentum. Er sah in zahlreichen weiteren Bereichen, wie wichtig Emotionen und Begeisterung waren. Die Politik seiner Zeit beobachtete er scharf. Er wusste um die Macht des Cäsarismus. Er kannte die Übersteigerungen des Nationalen im Imperialismus und Chauvinismus. Er erlebte den Weg zum Ersten Weltkrieg und teilte gar selbst die anfängliche Kriegsbegeisterung. Die mächtigen Redner beeindruckten ihn, ob sie nun im Dienste des konservativen Staates standen oder für die soziale Bewegung kämpften. Er wusste um die Intensität, mit der Nietzsche über Geschichte und Gegenwart nachgedacht und geschrieben hatte. Nietzsche hatte alle Formen der Geschichtsschreibung relativiert, ob diese nun antiquarisch-bewahrend, kritisch oder heroisch-monumentalisch sei: Kunst sei wichtiger und eine stärkere und gesündere Lebenskraft. Im Georgekreis gab es gleichfalls Überhöhungen von Kunst und Leben, wiederum auf eine andere Weise, und auch dies nahm Weber sehr wohl wahr.

Weber beobachtete auch das Ethos der Arbeit und die Umsetzung dieses emotionalen Verhältnisses in feste soziale Strukturen. Es gibt Persönlichkeiten seiner Zeit, die viel weniger stark analytisch veranlagt waren und solche Verhaltensweisen einfach aus ihren gesellschaftlichen Präferenzen heraus lebten. Der auf Gut Markowitz in der Provinz Posen geborene Junker und *princeps philologorum* Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff betrachtete seine wissenschaftliche Tätigkeit als Gottesdienst. Sie war für ihn Bestandteil einer ›guten‹ Religiosität, die er, obschon auf Betreiben seiner Mutter während seiner Gymnasialschulzeit im berühmten Schulpforte (bei Naumburg) konfirmiert, nicht im Christentum gefunden hat. Echte Wissenschaft und Religiosität sollten bürgerlich gelebt werden und auch im Staate zur Geltung kommen, sie fallen gewissermaßen in eins zusammen, etwas, das ›gut‹ und ›heilig‹ ist. Wilamowitz verstieg sich bei solchen Themen nicht selten zu emphatischen und empathische Äußerungen, so wenn er vom Königtum und von seinem Kaiser schwärmte und im Hellenischen das Germanische sah oder falsche, »dekadente« Herrschervergöttlichung kritisierte.¹⁴ In der Rede ›Basileia‹ zur Feier des fünfundzwanzigjährigen Regierungsjubiläums Wilhelms I. am 5. Januar 1886 in Göttingen finden sich die Sätze:

¹⁴ Wilamowitz 1913, 72; Wilamowitz 1932, 261–270. 428–432.

Was uns aber das Herze schwellt, ist ja ein eminent persönliches Gefühl, und es gilt nicht der abstrakten Institution, sondern der Person. [...] Als am 16. Juni 1871 der deutsche Kaiser gegenüber der Berliner Universität neben dem Standbilde des Marschalls Vorwärts hielt, hoch zu Rosse, stundenlang in der glühenden Sonne, deren Strahlen seinen Helm vergoldeten, [...] dem ward auch die Wimper feucht, wenn er den Blick des scharfen Soldatenauges, seines treuen Königsauges über sich hingeleiten spürte [...].¹⁵

Noch in den 1928 publizierten Erinnerungen schwärmt Wilamowitz davon, wie ihn als »schließendem Unteroffizier hinter dem rechten Flügel« bei der Parade in Berlin der Blick des Kaisers gestreift hatte.¹⁶

Auch im Vergleich zu Eduard Meyer, einem weiteren Bewunderer eines konservativen starken Staates, wirkt Weber weit distanzierter gegenüber Politik und Geschichte sowie ihren Verstrickungen mit der wissenschaftlichen Arbeit. Webers Leidenschaftlichkeit verknüpft mit der distanzierenden analytischen Kraft sind hingegen zum Teil auch bei Theodor Mommsen spürbar.¹⁷ So wie Mommsen in manchen Momenten der Niedergeschlagenheit, ja Depression, manchmal ein tiefes Scheitern seines Lebenswerkes empfand, so verzweifelte Weber häufig, ja noch häufiger und intensiver als Mommsen, an seinen Erlebnissen der Arbeit und des Verstehens.¹⁸

Und erst recht unterscheidet er sich von der Leidenschaftlichkeit führender Faschisten, deren Aufkommen sich abzuzeichnen begann, die schamlos mit der Geschichte argumentierten, als würden sie sie verstehen, und die dann so handelten, wie sie es eben wollten. Weber interessierte die Dialektik zwischen Herrschaft und Beherrschten, die Analyse, die Wissenschaft. Indes zeigt sich in seinem Werk, dass er auch das Aufkommen von Vorgehensweisen zu beobachten wusste, wie sie im Faschismus durchschlagenden Erfolg erhielten. So schreibt er von

15 Wilamowitz 1913, 80. 83.

16 Wilamowitz 1928, 125.

17 Rebenich 2002, 219f. Zum Vergleich Mommsen – Weber: Deininger 2005.

18 Radkau 2005, 539–613. Webers Einsicht in die Soziologie des Charismas und der charismatischen Herrschaft werden als Reaktion auf seine leidenschaftlichen Erfahrungen des Scheiterns gedeutet.

der »Führerdemokratie«, in der das Demagogische und Revolutionäre wichtig sind. Weber (Abb. 1)¹⁹ hat sie als herrschaftsfremde Umformung des Charismas gesehen.²⁰



1 Max Weber, Lauenstein 1917

EINSCHÄTZUNGEN EINZELNER ANTIKER HERRSCHER UND IHRES CHARISMAS

Die Einschätzungen einzelner antiker Herrscher und ihres Charismas kann ich nur an wenigen Beispielen behandeln. Was ich vorlege, ist lücken- und skizzenhaft. Wenn ich von der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts spreche, so meine ich damit eine Epoche, die aus einer historischen Sicht, wie sie bis ins ausgehende 20. Jahrhundert dominiert hat, geprägt gewesen ist von zwei Weltkriegen, dem Ende der sicheren, großbürgerlichen ›Welt von gestern‹, wie sie Stefan Zweig (1881–1942) in den letzten Jahren seines Lebens im autobiographischen Rückblick genannt hat, sowie den großen Ideologien des Kapitalismus, Sozialismus und Faschismus. Heute ist man daran, neue Geschichtsbilder zu entwerfen und wird diese Linien wohl bald anders zeichnen, aber als

¹⁹ Weber 1980, 155f. Vgl. Weber 2005, 742 = Weber 2009, 225.

²⁰ Vgl. Radkau 2005, 741–746.

Wissenschaftshistoriker, der heute die jüngste Forschungsgeschichte weitgehend außer Acht lassen wird, scheint mir diese eben von mir ausgeführte ältere Perspektive nach wie vor nützlich zu sein.

Die Faszination der römischen Kaiser und allen voran Cäsars und des Augustus spielt eine erstrangige Rolle. Einzusetzen ist mit der Schaffung des Begriffes Cäsarismus, einer Leistung noch des 19. Jahrhunderts, die weit über die Jahrhundertwende hinaus wichtig blieb. Die Auseinandersetzung mit dem so bezeichneten Phänomen einer ebenso geschickt wie brutal eingerichteten geradezu unbeschränkten Monarchie mit scheinconstitutionellen Einrichtungen und breiter Abstützung auf das Volk kann verknüpft sein mit einer durchaus kritischen Sicht der Verknüpfung moderner Herrschaft mit antiken Beispielen. Karl Marx sprach 1852 von »weltgeschichtlichen Totenbeschwörungen«, und wenn man sich in der Revolution von 1789 bis 1814 abwechselnd als römische Republik und als römisches Kaisertum drapiert hatte, um immerhin zu kämpfen, so Marx, so habe man es dann bei der Revolution von 1848 allein mit einer Parodierung solchen Geschehens zu tun. Den Begriff Cäsarismus rechnete er auch gleich dazu: »Schließlich hoffe ich, dass meine Schrift zur Beseitigung der jetzt namentlich in Deutschland landläufigen Schulphrase vom sogenannten Cäsarismus beitragen wird.« Bei dieser oberflächlichen geschichtlichen Analogie vergesse man die Hauptsache, nämlich die prinzipiellen Unterschiede zwischen antiker und moderner Gesellschaft und dem antiken und modernen Klassenkampf (vgl. Taf. 1a).²¹

Der schillernde, strittig und faszinierende Charakter des Phänomens Cäsarismus und die Macht der dafür gefundenen Begriffsbildung überstanden die Kritik Marxens mühelos. Das Thema faszinierte. Ludwig Quidde stellte im ›Caligula‹ 1894 Auswüchse des Kaisertums Wilhelms II. dar. 1926 publizierte er seine Broschüre in vierunddreißigster Auflage. Das Scheitern des Kaisertums des Caligula sah er im Cäsarenwahnsinn (vgl. Taf. 1b):

In seiner vollendetsten Gestalt zeigt sich der Cäsarenwahnsinn, wenn Blutdurst, Grausamkeit und Zuchtlosigkeit in den Dienst des Vergötterungsgedankens treten. Auch von dieser Steigerung schien Caligula der Welt ein Beispiel in großem Maßstabe hinterlassen zu

²¹ Marx 1985, 226f. sowie – die zitierte Stelle – 223 (Vorwort zur zweiten Ausgabe von 1869). Marx hatte bei seiner Kritik an der Antikerezeption der Französischen Revolution manche Vorläufer, darunter Benjamin Constant.

wollen, als die Juden – und zwar wie es scheint, sie allein – sich weigerten, seine Statue in ihrem Tempel aufzustellen [...]. Mit Feuer und Schwert war er im Begriff, das ganze Volk zu seinem Dienste zwingen zu wollen, als der Tod ihn ereilte.²²

Zwei Jahre zuvor war Friedrich Gundolfs ›Caesar‹ erschienen. Der Schweizer Altphilologe Ernst Howald (1887–1967) widmete dem Buch in der ›Neuen Zürcher Zeitung‹ eine längere kritische Besprechung, die er mit der Feststellung einleitet:

Schon lange raunten die Wissenden, daß Friedrich Gundolf einem seltsamen Cäsarkult ergeben sei [...]. [...] er hole sich sogar aus Cäsar gleichsam Vordeutung und Vorahnung für sein eigenes Leben. Wohl mit Recht sah man darin einen dem ganzen Kreis Stefan Georges gemeinsamen Zug, die Sehnsucht nach dem Tatmenschen, etwas, was von den Uebelwollenden von Zeit zu Zeit wieder als Vertuschung literatenhafter Blutarmut gedeutet wurde.²³

Gundolf beginnt sein Buch mit den Worten:

Heute, da das Bedürfnis nach dem starken Mann laut wird, da man der Mäkler und Schwätzer müd sich mit Feldwebeln begnügt statt der Führer, da man zumal in Deutschland jedem auffallenden militärischen wirtschaftlichen beamtlichen oder schriftstellerischen Sondertalent die Leitung des Volkes zutraut und bald soziale Pfarrer bald unsoziale Generäle bald Erwerbs- und Betriebsriesen bald rabiate Kleinbürger für Staatsmänner hält, möchten wir die Voreiligen an den großen Menschen erinnern dem die oberste Macht ihren Namen und Jahrhunderte hindurch ihre Idee verdankt: C ä s a r.²⁴

In jenen Jahren stieg Mussolini zu einer Gestalt auf, die gerne mit Caesar verglichen wurde und diesen Vergleich auch schätzte. In ihrer »pathetischsten Form« habe in Deutschland dies der Althistoriker Wilhelm Weber nachvollzogen, urteilt Karl Christ.²⁵ Mussolini, so Weber, sei ein

²² Holl – Kloft – Fesser 2001, 50.

²³ Neue Zürcher Zeitung 4. Januar 1925, Erste Sonntagsausgabe, Blatt 2.

²⁴ Gundolf 1925, 7.

²⁵ Christ 1994, 268. Vgl. auch Stahlmann 1988, 155–184.

»neuer Cäsar«, für den er ein tiefes und ursprüngliches Verständnis aufbringe.

Stärker als mit Caesar wurde Mussolini freilich mit Augustus gleichgesetzt. Bei einem Anlass im Rahmen der großen Feierlichkeiten für den 2000jährigen Geburtstag des Augustus sagte die renommierte britische Archäologin Eugénie Sellers Strong (1860–1943), eine Bewundererin Mussolinis:

Der großartige Wiederaufbau der Ara Pacis ist uns allen ein neuer Beweis dafür, was ein Auserwählter ausführen kann, der wie Sie, o Duce, unter der Inspiration jener göttlichen Kraft wirkt, die Ihr Plinius so definierte: »immensa Romanae pacis maiestas« [Plin. nat. hist. 27, 3].²⁶

Doch Mussolini führte Krieg auf brutalste Art und Weise. Und bei der archäologischen Umgestaltung der Hauptstadt Rom ging Mussolini nicht weniger zimperlich vor. Hitler bewunderte dies. 1938 ließen er und Mussolini sich die Ara Pacis durch Ranuccio Bianchi Bandinelli erklären (vgl. Abb. 2 und 3).²⁷

Eine Reaktion gegen die Augustus- (und Cäsar-)verherrlichung finden wir in Ronald Symes (1903–1989) Werk ›The Roman Revolution‹ (1939). Unter anderem lesen wir dort:

Wenn eine Partei durch Gewalt triumphiert und die Kontrolle des Staates an sich gerissen hat, ist es eine Dummheit die neue Regierung als eine Ansammlung liebenswerter und tugendhafter Charaktere zu betrachten. Eine Revolution fordert und erzeugt härtere Eigenschaften. Über die Hauptpersonen in der Regierung des Neuen Staates, nämlich den Prinzeps selbst und seine Bundesgenossen [...] haben Geschichte und Skandale ein beredtes Zeugnis bewahrt, das die wahren Zustände unter seiner Herrschaft entlarvt.²⁸

Symes Worte richteten sich nicht zuletzt auch gegen die im deutschsprachigen Raume betriebene Idealisierung des Augusteischen Zeitalters und des Principats, wie sie prominent und prägnant bei Ernst Kornemann und Wilhelm Weber zu finden ist. Kornemann wollte

²⁶ Cagnetta 1988, 617.

²⁷ Isler 2010, 89 mit Zitat Barbanera 2003, Taf. XIV.

²⁸ Syme 1992, 474.



2 Der Archäologe Ranuccio Bianchi Bandinelli mit Hitler und Mussolini vor der Ara Pacis



3 *Mussolini picconatore*, zuerst im ›Corriere della sera‹ vom 19. Februar 1935, dann wieder aufgenommen von Achille Beltrame in ›La Domenica del Corriere‹

den Principat als ersten Führerstaat verstanden haben, Weber sah in Augustus eine schöpferische Führerpersönlichkeit wie Hitler.²⁹

Die Bewunderung von Führerfiguren in der Zeit von Faschismus und NS wäre Stoff für lange Ausführungen. Die ideologische Bedeutung des Konzepts des ›Führers‹ war den Wissenschaftlern, die sich mit dem Altertum beschäftigten in hohem Maße bewusst, und sie haben 1933 nicht selten versucht, politische Erwartungen zu erfüllen. Anpassungsschnell publizierte etwa der österreichische Althistoriker Fritz Schachermeyr (1895–1987) als Ordinarius für Alte Geschichte in Jena (wo auch der als ›Rassegünther‹ bekannte Hans F. K. Günther lehrte) gleich schon 1933 zwei Aufsätze über ›Die nordische Führerpersönlichkeit‹. Gut platziert erschien der eine Beitrag im Völkischen Beobachter, der zweite mit dem Untertitel ›Ein Baustein zur Weltanschauung des Nationalsozialismus‹ in einem Band über ›Humanistische Bildung im Nationalsozialistischen Staat im Altertum‹.³⁰ Fritz Taeger sprach am 22. März 1934 vor der Vereinigung der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Gießen über ›Antikes Führertum‹ und publizierte noch im gleichen Jahr seine Ausführungen als Aufsatz. Er endet mit den Sätzen:

Der Historiker, der seine vornehmste Aufgabe in der Deutung der Vergangenheit sieht, ist nicht zum Propheten der Zukunft bestimmt. Trotzdem führe ich Sie an die großen Lebensgestalten der Vergangenheit, um zu meinem Teil an der allverpflichtenden Aufgabe mitzuwirken, die unserem Volk in der Gegenwart gestellt ist. Wir alle wissen, dass kein Wollen unseres Führers allein sie zu lösen vermag, wenn sein Volk sich ihm versagt. Sehe ich den Sinn der großen Bewegung recht, die unser Volk zu erneuern sich anschickt, dann ist die Verantwortung, die auf jedem einzelnen unter uns ruht, schwerer, als sie je für deutsche Menschen war. Der neue Staat bürdet sie einem jeden nach seinen Gaben auf und duldet nicht, dass einer sich ihr entzieht; und doch tun wir erst dann unsere Pflicht, wenn wir, dem besten Erbe unseres Blutes und unserer Geschichte getreu, aus eigenem unseren freien Willen als das wertvollste Geschenk, das wir zu geben haben, hinzutun, um dem gewaltigen Bau, der uns alle umfasst, den Halt zu geben, der Dauer verbürgt.³¹

²⁹ Vgl. Stahlmann 1988.

³⁰ Schachermeyr 1933 a und b.

³¹ Taeger 1934, 25f. Zu Taeger vgl. Wolff 1996, 204–236.



4 30. Januar 1933: Fackelzug der SA am Brandenburger Tor

Taeger bewunderte »Täter«. Ein Täter wie Alexander, so Taeger 1937, zeichne sich durch »echtes religiöses Erleben« aus.³² In Berlin begrüßte 1933 der Althistoriker Wilhelm Weber (1882–1948) Hitler als »den germanischen Volkskönig, der siegreich durch das Brandenburger Tor seinen Einzug hält« (vgl. Abb. 4).³³

Zu den von den Historikern gelobten germanischen Führerpersönlichkeiten zählte der Ostgotenkönig Theoderich. Der bedeutende Spätantikekenner Wilhelm Ensslin würdigte ihn in einer nach wie vor grundlegenden 1947 publizierten Monographie mit den Worten:

Theoderich war der letzte der Germanen, der vom Geiste Roms berührt, germanische Volkskraft und sich selbst für die alte Römerwelt eingesetzt hat. Dank seiner überragenden Eigenschaften verstand er es lange Zeit, die Schwierigkeiten, die in seinem Planen des Nebeneinanders und Füreinanders von Goten und Römern lagen,

³² Taeger 1937.

³³ Losemann 1980, 46 (mit Verweis auf J. Werner: Zur Lage der Geisteswissenschaften in Hitler-Deutschland. In: Schweizerische Hochschulzeitung 19 (1945/46), 71–81, 71).

zu meistern. Seine starke Einzelpersönlichkeit hat ihrer Zeit den Stempel aufgedrückt.³⁴

Ensslin zitiert in diesem Buch auch die von ihm geschätzte Arbeit von Gerhard Vetter. Dieser hatte es in seiner 1938 gedruckten Dissertation unternommen, das Thema ›Die Ostgoten und Theoderich‹ unter Auswertung der Quellen rassenkundlich darzustellen. Genau gleich wie auch für Ensslin entsprach das Bild Theoderichs demjenigen der deutschen Dichtung: Theoderich war treu und zuverlässig. Auf verlorenem Posten hielt er aus. Er war »überragend und zurückhaltend, im Einsatz unentrinnbar; ein Führer durch Erbe und Berufung.«³⁵ Hitler selbst äußerte beim Mittagessen am 23. April 1942 auf der Wolfsschanze die Auffassung, »unsere Geschichte gehe auf Armin, zumindest aber auf Theoderich zurück und habe in den deutschen Kaisern Persönlichkeiten größten Formats hervorgebracht.«³⁶

Das Charisma der Herrscher wurde nicht allein im NS-Deutschland als rassistisch beeinflusst angeschaut. Natürlich kommen fast immer zahlreiche weitere weitherum geläufige Interpretationen hinzu, so die Vorstellungen von Volkseigenschaften, von gesunder und nicht gesunder Kultur, von Aufstieg und Niedergang, Alterung und Entartung. Ich möchte das am Beispiel des Kaisers Konstantin veranschaulichen. Jacob Burckhardt, den ich keineswegs als eine Art Vorläufer nationalsozialistischer Geschichtsbetrachtung sehe, wie das fälschlicherweise zuweilen getan wird,³⁷ schreibt in seinem erstmals 1853 erschienenen Werk ›Die Zeit Constantins des Großen‹, das 1935 in der ›Großen illustrierten Phaidon-Ausgabe‹ neu aufgelegt wurde:

Beginnen wir jedoch nur mit dem physischen Menschen, so ist in dieser Zeit eine Ausartung der Rasse, wenigstens in den höheren Ständen, unleugbar. [...] In den meisten Bildnissen dieser Zeit herrscht eine natürliche Häßlichkeit, teils etwas Krankhaftes, Skrofulöses, Aufgedunsenes oder Eingefallenes vor. [...] Die Mitregenten Diocletians, und die nächsten Nachfolger mit ihren zum Teil wahrhaft abschreckenden Zügen mögen als Illyrier keine Durchschnittsform darbieten. Constantin, dessen Äußeres wir aus Statuen

34 Ensslin 1947, 353.

35 Vetter 1938, 63.

36 Picker 1981, 236.

37 So Mattioli 2001. Zur Richtigstellung Haumann 2005.

und Münzen genau kennen, zeigt zwar im ganzen seine gesunde regelmäßige Bildung, aber etwas wie einen Ausdruck von Tücke, und doch sind Panegyriker und Kirchenschriftsteller voll einstimmigen Entzückens über seine Schönheit, was nicht bloße Schmeichelei, sondern ein Zeugnis für den niedrigen Maßstab des Urteils ist.³⁸

Von den zahlreichen nichtrömischen Herrschern des Altertums, von denen ich sprechen könnte, übergehe ich alle und sage allein ein paar Worte zu Alexander.³⁹ Nicht nur ist er eine erstrangige Gestalt der Wissenschafts- und Rezeptionsgeschichte, er steht auch im Schnittbereich zwischen Herrschertypen des Alten Orients und des griechisch-römischen Altertums. Er war ein Vorbild und Orientierungspunkt für römische Kaiser wie für moderne Herrscher. Johann Gustav Droysen (1808–1884) zeichnet ihn in seinem epochalen Werk als Sieger und Anfang der Epoche des Hellenismus, einer Mischkultur abend- und morgenländischen Lebens, den Schöpfer einer Einheit, wie man sie ähnlich damals auch für Deutschland erstrebte. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts finden wir eindrucksvolle Werke, die Alexander zu einem Heros machen, der alle Grenzen sprengt. Immer wieder wurde versucht, die Faszination seines Charismas so zu charakterisieren, dass damit geradezu größtmögliche Empathien geweckt wurden. Helmut Berve beispielsweise schrieb 1927 (zitiert nach der Ausgabe 1966):

Unter den hohen Menschen, deren Gestalten uns Träger der antiken Geschichte scheinen, hat keinen das Staunen der Zeitgenossen und die Begeisterung der Nachwelt in ähnlichem Glanz verklärt wie Alexander [...] Selbst für uns, denen viel Begeisterndes an der Historie verlorenging, lebt Alexander in einer Sphäre, wo der erzwungene Erfolg als Gang des Schicksals und der kämpfende Mensch als gottgeleiteter Heros erscheint.⁴⁰

Pathetische Urteile finden wir auch bei Fritz Schachermeyr. 1973 rechtfertigte er solches Pathos mit dem Argument, »ebensolches Pathos« sei »bereits von Alexander selbst« in den Stoff hineingetragen worden.⁴¹

38 Burckhardt 1935, 187.

39 Siehe zum Folgenden unter anderem Bichler 2001 sowie Demandt 1997, 1–38 (ursprünglich 1970/72).

40 Berve 1966, 312.

41 Schachermeyr 1973, 12.

Seine jüngeren Leistungen bei der Herausarbeitung eines Alexanderbildes charakterisiert er wie folgt:

Auf Grund dieser völlig neuen Einschätzung der Quellen trat mir nun ein ganz neuer und gleichsam inoffizieller Alexander vor Augen, nicht mehr eine Paradefigur des Geschichtsunterrichtes, nicht mehr eine Fürstlichkeit in Ornat oder Rüstung, sondern ein weit großartigeres, zugleich aber doch Schauder und eher schon Abneigung erregendes titanisches Menschenbild. Hierzu passte dann das schon aus Arrian ersichtliche, schrankenlose Ausgreifen und vor allem auch die mitunter schier an Wahnwitz gemahnende Tollkühnheit in Strategie und im Nahkampfe weit besser als zu dem seriösen Alexander der Geheimräte, vom biedereren und bloß von seinem Vater nachfolgenden Duodez-Alexander ganz zu schweigen.⁴²

Stolz ist er auch auf seinen Stil, »das mit einer gewissen Rhythmik verbundene Klangmoment im Satzbau und die Einführung von Ideen, Gedanken und Reflexionen für die handelnden Hauptpersonen«.⁴³

WISSENSCHAFTLER UND DIE ERFORSCHUNG DES CHARISMAS DER HERRSCHER

Für die Ausprägungen von Herrscherkulten bildet Alexander einen fundamentalen Ausgangspunkt. Doch welche Vorgehensweisen sind in der Wissenschaft entwickelt worden, um sie zu untersuchen? Auf einige meines Erachtens wichtige Konzepte sowie auf einige wichtige Werke möchte ich nun weiter eingehen, ohne auf bereits angeschnittene Verfahren zurückzukommen, ich meine die soziologische Analyse, die Anwendung von Generalisierungen und Typologien, die auf Wirkung in der Gegenwart zielende und über das Antiquarisch-Bewahrende hinausgehende Forschungsorientierung, die Anwendung geschichtsphilosophischer Modelle wie den historischen Materialismus oder die biologistische Vorstellung vom Altern der Kultur oder die Rassenkunde – alles Ansätze, die mit den zeitgeschichtlichen Prozessen intensiv verknüpft sind.

⁴² Ebd., 15.

⁴³ Ebd., 16.

Ein wichtiger Forschungsansatz bezieht sich auf die Analyse des Herrschertums, der Herrscheridee und des Herrscherbildes. Er hat eine lange und breite Vorgeschichte, die hier nicht ausreichend dargestellt werden kann. Allein zwei Autoren seien erwähnt. Zum einen Ernst Kornemann, der für den weiter unten behandelten Fritz Taeger wichtig ist. Dieser damals einflussreiche Althistoriker hat 1901 im ersten Band der neuen und von ihm herausgegebenen Zeitschrift ›Klio‹ seine Ausführungen zum Herrscherkult mit den ägyptischen Pharaonen begonnen. Für Kornemann war der Herrscherkult in der Hauptsache eine Mischung zwischen Einflüssen des Orients, der griechischen Tradition der Heroenverehrung und den Umprägungen durch Alexander.⁴⁴

Als zweiten Autor nenne ich Julius Kaerst (1857–1930). Er hat sich immer wieder eingehend mit der Thematik befasst und unter anderem in seiner ›Geschichte des Hellenismus‹ die Entwicklung der »monarchischen Idee« mit den Worten charakterisiert, es sei »bezeichnend für die griechische Entwicklung«, dass die »Führeridee durch den Herrschaftsgedanken« aufgesogen worden sei.⁴⁵ In der Herrschaftsidee des Hellenismus, der monarchischen Idee, habe die Monarchie des Altertums einen Höhepunkt erreicht. »In ihr gipfeln gleicherweise der *orientalische* absolute Charakter der monarchischen *Institution* als einer allgemeinen Verkörperung der Gottheit und die höchste Erhebung *persönlichen* Könnens und Schaffens zu einer alles staatliche Leben unbedingt beherrschenden Norm.«⁴⁶

Die Erforschung des antiken Herrschertums ist nicht zuletzt im Hinblick auf die Spätantike und Byzanz intensiv entwickelt worden. Am 17. Deutschen Historikertag in Halle 1930 behandelten die Althistoriker unter Leitung Wilhelm Webers ›Probleme der Spätantike‹. Richard Laqueur behandelte das Gebiet ›Kaisertum und Gesellschaft‹.⁴⁷

Das Interesse an der Charakterisierung der Herrscheridee zeigt sich zum Beispiel in Joseph Vogts 1956 publiziertem Artikel ›Constantinus der Große‹ für das ›Reallexikon für Antike und Christentum‹. Vogt fasst dort die Forschungen folgendermaßen zusammen:

Im 3. Jh. hatte der Kaiserkult an Bedeutung gewonnen. Dabei war allerdings die gedankliche Grundlage, auf der sich die Einrichtung

44 Kornemann 1901.

45 Kaerst 1926, 305.

46 Ebd., 320.

47 Laqueur – Koch – Weber 1930.

des Herrscherkults im röm. Reich erhob keineswegs einheitlich, sondern aus orientalischen, griechischen u. römischen Elementen zusammengesetzt. Neben der Auffassung, dass der Herrscher menschengewordener Gott sei und daher im Bild einer bestimmten Gottheit verehrt werden müsse, stand der Gedanke, der Kaiser sei der Mann der Vorsehung, Träger einer besonderen göttlichen Kraft u. Gnade. Diese beiden Anschauungsweisen, die sich theoretisch widersprechen, berührten sich fortwährend in der Praxis des Kaiserkults u. hatten gerade noch in der Neugestaltung der Monarchie durch Diokletian eine weitgehende Verbindung erfahren (W. Ensslin, *Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnade: SbM 6, 1943, 46/53*; Seston, *Diocl. 1, 211/30*). Ein christl. Kaisertum konnte die charismatische Auffassung vom Herrscher übernehmen u. auf diesem Weg Zugang zur Einrichtung des Kaiserkults gewinnen.⁴⁸

Johannes Straub (1912–1996) widmete seine Dissertation dem Thema ›Vom Herrscherideal in der Spätantike‹. Er promovierte 1938 mit dieser Arbeit bei Wilhelm Weber in Berlin – ein Jahr nach seinem Eintritt in die NSDAP. Die Form der Herrschaft Diokletians charakterisiert er in der Einleitung folgendermaßen:

So trägt die Form seiner Herrschaft den Stempel seiner Persönlichkeit und lässt an ihren Einzelzügen die Kräfte erkennen, die über und neben ihm gewirkt haben, denen er sich fügte oder die er sich dienstbar gemacht hatte. Blutserbe, Tradition, Umwelt und persönliche Initiative sollen daher gemeinsam beachtet werden [...].



5 Andreas Alföldi wird in den Orden pour le mérite aufgenommen (1972)

Er zitiert dann aus der Tübinger Antrittsrede ›Zur Geschichte der Monarchie‹ seines Lehrers Weber aus dem Jahre 1919:

Im Reich des Absolutisten Diokletian wurzeln das Herrschertum des Ostens, der byzantinische Kaiser, und das Herrschertum des Südens, der Kalifat, der erst mit Feuer und Schwert, dann durch die Religionspropaganda die südöstliche und dann die südwestliche Welt gewinnt. Und sie leben sich erst in unsern Tagen aus im türkischen Padischah, dem Rechtsnachfolger der arabisch-persischen Kalifen und des Byzantiners zugleich, in dem Zartum des russischen Reiches, bei dem bis in die Einzelzüge das byzantinische Kaiserbild wiederkehrt.⁴⁹

Das Interesse an solchen weitausgreifenden Skizzen des Herrschertums war damals groß. Von den Forschungen zur Thematik möchte ich unter anderem André Grabars Werk ›L'empereur dans l'art byzantin, recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient‹ (Paris 1936) herausheben. Erhebliche Fortschritte machte damals das Studium des Zeremoniells, der Insignien und der ideellen Phänomenologie des Kaisertums. Zu nennen sind hier die Arbeiten von Otto Treitinger und Andreas Alföldi.⁵⁰ Alföldi arbeitete unter anderem heraus, wie die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells unter Diokletian und den Tetrarchen durch eine negative topische Kritik in ein schlechtes Licht gerückt worden sei. Die absolutistischen Herrscher der beginnenden Spätantike seien durch die Monarchiegegner zu Tyrannen gemacht worden, indem man Verunglimpfungen Alexanders und der persischen Monarchie auf sie übertragen habe, obschon in Wirklichkeit die Ideen des Principats weiter entwickelt worden seien. Alföldi hat bei der Ausarbeitung seines Bildes sich nicht nur auf eigene Forschungen insbesondere von Münzbildern gestützt, sondern auch verwendet, was bedeutende Forscher wie Richard Delbrueck oder Franz Cumont schon vorgelegt hatten (vgl. Abb. 5).⁵¹

Von Fritz Taeger, dem zweitältesten Schüler Wilhelm Webers, stammt die umfangreichste und einzige Darstellung des Charismas der antiken Herrscher. Der Gelehrte Taeger träumte von Wirksamkeit in der Gegenwart und lebte doch distanziert in seinem Studium zusammen

48 Vogt 1957, 353f.

49 Straub 1939, 2f.

50 Treitinger 1956; Alföldi 1980.

51 Vgl. Christ 1990, 27–40.

mit seinen Büchern – im gleichen Haus in Marburg, in dem später Karl Christ gelebt und gearbeitet hat. In den zwanziger Jahren wollte Taeger einen neuen deutschen Staat in den Grundlagen geistig vorbereiten, danach leistete er seinen Beitrag als Hochschullehrer im NS-Staat. Wichtig waren ihm die »Autonomie der sittlichen Persönlichkeit« und die »Autonomie der Gemeinschaft, die aus autonomen (sittlichen) Persönlichkeiten besteht«. 1946 hielt er im Rückblick fest:

Die Staatsform der Vergangenheit war für uns tot; der Bau eines neuen deutschen Staates, wenn auch zunächst nur in seiner geistigen Vorbereitung, war das politische Ziel, für das wir uns einsetzten. Dieses Ziel aber stand unter dem Grundgesetz des Glaubens an die Autonomie der sittlichen Persönlichkeit und an die Autonomie der Gemeinschaft, die aus autonomen Individuen besteht.⁵²

1925 hatte er in seinem Buch ›Alkibiades‹ geschrieben:

Unser Volk liegt in wilden Zuckungen. Eine Welt, die uns allen Inhalt zu geben schien, ist zusammengebrochen. Von allen Seiten erstehen verzweifelnden Menschen Irrpropheten, neue Wege, neue Lebensformen zu weisen, die von den Urquellen okzidentalen Menschentums abdrängen. Wir sind arm an großen Persönlichkeiten geworden und drohen unter der Last der Gegenwart zu erliegen. Wir ringen um unsere Zukunft und warten des Mannes, der unserm Dasein neuen Inhalt gibt, uns neue Ziele weist, der höchstes Menschentum verkörpert und eine Welt findet, seiner wert ist und ihn versteht.⁵³

Die erste Auflage des Werkes war dem Dichter Hans Schwarz gewidmet. Schwarz war durch Arthur Moeller van den Bruck beeinflusst, später ist er als Initiator des Friedenspreises des deutschen Buchhandels bekannt geworden. Die zweite Auflage des ›Alkibiades‹ widmete Taeger am 24. Mai 1942 dem anfangs August des vorangegangenen Jahres gefallenen Althistoriker und Numismatiker Paul L. Strack, der seit 1939 im Kriegsdienst war und kurz zuvor einen Ruf an die Reichsuniversität Straßburg angenommen hatte.

⁵² Christ 2006, 77.

⁵³ Taeger 1925, Vorwort.

Auf der Titelseite der ersten Auflage zitiert Taeger ein Heraklit-Wort (B 119, aus dem Florilegium des Stobaios): »Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon, sein Geschick.« Gerade in den Besonderheiten des ›griechischen Menschen‹ dann aber auch überhaupt in den Zeugnissen der antiken Kultur hat Taeger eine Grundlage der Ethik gesehen, die er vertreten hat. Geistige und religiöse Prinzipien gehören dazu. Sie erschließen sich seiner Auffassung nach durch die geduldige philologisch-historische Rekonstruktion der einzelnen, individuellen Zeugnisse.

Dies hat Taeger in seinem umfangreichen, zweibändigen Werk ›Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes‹ unternommen. Der Fokus liegt beim griechisch-römischen Altertum, doch finden sich in ihm auch Beobachtungen zu den Kulturen Ägyptens und des Alten Orients sowie zu Ergebnissen der Völkerkunde.

›Charisma‹ gründete für Taeger letztlich in einem Glauben an etwas Heiliges: an göttliche Menschen, göttliche Abstammung, göttliche Gaben des Menschen oder göttlichen Schutzes für die Menschen. Die Ausprägungen seien je nach Volk und Zeit verschieden und vielfältig. Doch immer gebe es den Glauben an sie: Diesen Glauben, dieses Credo wollte er beschreiben. Von seinem Werk sagt er: »Es befragt darum all die antiken Menschen, die wir erfassen können, nach ihrem Credo [...]«. ⁵⁴

Taeger wollte ein geschichtliches Werk verfassen und eine Art ›sichere‹ Distanz zu den Diskussionen der Religionsgeschichte und der Theologie bewahren. Hie und da bekennt er sich indes doch zu Verbindungen. So fühlte er Nähe zu Rudolf Bultmann und Otto Weinreich, die beide – zusammen mit Joseph Vogt – in den Widmungen der beiden Bände genannt sind. Bultmann hat er offenbar als Marburger Kollegen geschätzt. Bultmann und die dialektische Theologie standen dem Nationalsozialismus freilich kritischer gegenüber als Taeger. Otto Weinreich, der als Philologe und Religionshistoriker eine Verbindung mit der Volkskunde anstrebte, war 1937 der NSDAP beigetreten und bestand die ›Entnazifizierung‹ – wie auch Taeger – erfolgreich.

Max Weber wird bei Taeger nicht zitiert, aber Taeger hat dessen Werk zweifellos gekannt und um die Bedeutung des Begriffes ›Charisma‹ bei Weber gewusst. Aufgegriffen hat er den Begriff zum ersten Mal in einem Aufsatz aus dem Jahre 1935. ⁵⁵ Taegers Vorgehensweise unterscheidet sich freilich fundamental von derjenigen Webers. Während Weber an der

⁵⁴ Taeger 1957, 7 (Vorwort).

⁵⁵ Taeger 1935.

Herausarbeitung einer Herrschaftssoziologie gearbeitet und typologisch-vergleichende Generalisierungen entwickelt hat, geht es Taeger um die Anwendung geschichtsphilosophischer, geistesgeschichtlicher Konzepte und die Darstellung antiker Textzeugnisse. Er ging davon aus, dass Religion sich zu etwas Besserem entwickle und im Altertum ein Höhepunkt im »Glauben an die Autonomie von Individuum und Gemeinschaft« erreicht worden sei.⁵⁶ Er bewunderte historische Größe und bedeutende Herrscher, sprach von Stufen der Geschichtsentwicklung und Lebensrhythmen und beurteilte ›völkische‹ Wesenseigenschaften. Religion und Kaiserkult werden als etwas vorrangig Positives gesehen, das mit Hilfe des Konzeptes des Charismas der Herrscher beschrieben wird.

Die Wurzeln des Charisma seien zum einen in ›zeitlosen Vorstellungen‹, zum andern in einer frühen Entwicklungsstufe der Geschichte zu sehen. So hätten die ›primitiven Menschen‹ Menschen mit magischen Kräften als charismatische Persönlichkeiten wahrgenommen. Charisma habe man bei Häuptlingen, Zauberern, Hexen, Sehern, Propheten, Dichtern, Ärzten, Schmieden, Priestern und Priesterinnen, Heiligen oder heil- und segensbringenden Königen zu erkennen geglaubt. Im Herrscherkult sah Taeger ein Produkt des Hellenismus, das an den Orient erinnerte, aber letztlich doch griechisch und indogermanisch gewesen sei: Die Götter seien zu Menschen geworden; anthropomorph verstanden worden. Dies sei eine Art Aufklärung gewesen und ein Fortschritt. Ihre Stärken habe die neue Auffassung in der politischen Umsetzung gehabt. Rom habe die griechischen Vorstellungen beim Übergang zum Flächenstaat übernommen. Die römische *devotio* habe eine Art rationale Charismatiker geschaffen, ein Konzept, bei dem die Übernahmen vom Hellenismus und vom Orient in etwas Positives gewendet worden seien. Taeger schreibt von einer »echten Frömmigkeit« im römischen Kaiserkult. Der Kaiser sei verehrt worden als jemand, dem man ein wahres Glück verdanke, der besondere Gaben besitze und als »göttlich« angeschaut worden sei. Mit der Spätantike seien Beengungen aufgekomen. Die Weiterwirkungen im »Caesaropapismus« seien bis in die Gegenwart zu spüren. Indes handle es sich beim »Personenkult der modernen totalitären Systeme« um »Pseudometamorphosen der alten charismatischen Idee«.⁵⁷

⁵⁶ Taeger 1957, 17.

⁵⁷ Taeger 1960, 694.

Diese letzte, negative Beurteilung des Herrscherkultes ist eher untypisch für Taeger. Taeger waren Glauben und Loyalität wichtig, in der Wissenschaft wie in der Politik. Hierarchien und Legitimitäten zu hinterfragen lag ihm nicht. Und er bewunderte die ›Täter‹. Schon die antike Kritik der ›Aufklärung‹ und der ›Intellektuellen‹ schien ihm suspekt. Nicht Isokrates, sondern Alexander habe das Wesentliche unternommen. Von Euhemeros und Diodor hielt er wenig, die Kritik eines Philon oder Tacitus an römischen Kaisern schienen ihm verdächtig.

Obschon, wie wir gesehen haben, Taeger sich als Historiker versteht, ist es doch auffallend, dass sein Werk in manchem Parallelen zu Tendenzen der religionsgeschichtlichen Forschung aufweist. So hat der Gedanke des Charisma viel mit dem Konzept des ›Königsmanas‹ bei Otto (Karl) Weinreich (1886–1972) gemeinsam. Das Wort ›Mana‹ hat Weinreich in der Tradition einer vergleichenden Religionsgeschichte, wie sie in der Schule Hermann Useners (1834–1905)⁵⁸ gepflegt wurde, von den Melanesiern übernommen (und auch mit Vorstellungen weiterer Völker verglichen). Das ›Königsmana‹ sei eine spirituelle Kraft, die besonderen Menschen innewohne. Weinreich entwickelte von daher die Vorstellung des ›Gottmenschentums‹, die seines Erachtens im antiken Herrscherkult wichtig geworden sei.⁵⁹ Die charismatische Idee erinnert überdies an den Begriff des ›Heiligen‹ bei Rudolf Otto (der wie Taeger in Marburg Professor war).⁶⁰ Das ›Heilige‹ sei eine Kategorie *a priori*, zu der das Numinose, das Tremendum oder auch die Gabe der Divination gehöre.

WIRKUNGEN UND REZEPTION DER VORSTELLUNGEN ÜBER CHARISMA UND HERRSCHER AUS DER ERSTEN HÄLFTE DES 20. JAHRHUNDERTS

In den vorangegangenen Abschnitten habe ich versucht, den Umgang mit dem Konzept des Charismas im Hinblick auf die Charakterisierung antiker Herrscher und der antiken Herrscherverehrung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte zu skizzieren. Was von dem ist geblieben? Welche Stellung haben Elemente

⁵⁸ Vgl. Schlesier 1994, 193–242.

⁵⁹ Weinreich 1926.

⁶⁰ Otto 1963.

dieses Stückes Wissenschaftsgeschichte innerhalb der Forschungen nach dem Zweiten Weltkrieg?

Vieles von dem, was sich bei Taeger findet, nimmt auf, was in zahlreichen Standardwerken zu lesen war und auch danach zu lesen ist, obschon die Nuancierungen spezifisch für Taeger sind. Die Aufnahme des Begriffes des Charismas ist indes charakteristisch für Taeger und gehört nicht zur Tradition der Handbücher.⁶¹ Das meiste Übrige sonst schon: Der britische klassische Philologe Arthur Darby Nock (1902–1963) und der schwedische klassische Philologe und Religionshistoriker Martin Persson Nilsson (1874–1967) vertraten ähnliche Auffassungen wie Taeger, haben diese indes wirkungsvoller als Taeger über ihre eigene Wirkungszeit hinaus weiterzugeben vermocht. Martin Nilsson sprach in seiner einflussreichen ›Geschichte der Griechischen Religion‹ über die griechischen und hellenistischen Herrscherkulte in einem Kapitel mit dem Titel ›Religion im Dienst der Könige‹.⁶² Die »Entstehung des Herrscherkults« bezeichnete er als »das dunkelste und umstrittenste Problem der griechischen Religion in geschichtlicher Zeit.«⁶³ Das Taegersche Charismakonzept und die von Taeger gezeichneten geschichtlichen Entwicklungslinien leuchteten ihm nicht ein.⁶⁴ Er sah den hellenistischen Herrscherkult als eine Folge der Verehrung »bloßer Macht und Größe eines von ungewöhnlicher Kraft und außerordentlichem Glück getragenen Menschen«, wobei der Glaube an die Tyche sowie euhemeristische Vorstellungen, welche das Göttliche ins Menschliche herabgezogen hatten, eine Rolle spielten.⁶⁵ Das Vorhandensein der Monarchie und deren Macht waren für ihn die Grundlage, auf der sich die Religion veränderte. Den römischen Kaiserkult hat er folgendermaßen charakterisiert:

Seine religiöse Bedeutung war nicht groß, [...] seine Bedeutung lag vielmehr auf staatlichem und sozialem Gebiete, wo er dazu diente, die Loyalität gegen das herrschende Rom und den Kaiser zu bezeugen und den Ehrgeiz der leitenden Familien zu befriedigen.⁶⁶

⁶¹ So: Gruppe 1906, 1500–1519; Wilamowitz 1932, 262–271.

⁶² Nilsson 1961, 135–185, 384–394.

⁶³ Ebd., 135.

⁶⁴ Ebd., 136 Anm. 3 von 135.

⁶⁵ Ebd., 81f.

⁶⁶ Ebd., 385.

In diesem Zusammenhang ist auch an Kurt Latte (1891–1964) zu erinnern. Latte war 1935 zwangsemeritiert worden. Den Auftrag für das Buch hatte er noch in den 20er Jahren erhalten; das Werk sollte den Band im ›Handbuch der Altertumswissenschaft‹ von Georg Wissowa ersetzen.⁶⁷ Latte spricht in seiner ›Römischen Religionsgeschichte‹ von der »Loyalitätsreligion der Kaiserzeit« und zeichnet die Geschichte des römischen Sakralwesens als einen Prozess fortschreitender Politisierung.⁶⁸ Angelo Brelich bezeichnet das Werk als »libro dannoso«: Die Kritik an Lattes Interpretation, die zugleich Kritik an einer ganzen Deutungstradition ist und demgegenüber die Riten stärker betont sowie anthropologische und strukturalistische Vorgehensweisen bevorzugt, sprach häufig von einem Verkennen des Religiösen.

Von Tugenden und Vorzügen eines Herrschers zu reden, seine Gaben zu verherrlichen und keine konkreten Wurzeln der Herrscherkulte angeben zu können: Dies alles schien dem 1926 geborenen Christian Habicht wenig einleuchtend zu sein. Er promovierte 1951 in Hamburg bei Hans Rudolph (1907–1980) mit einer Arbeit über die Anfänge und die Ausprägung der Herrscherkulte. 1956 erschien das Buch als Zetemata-Monographie. Im Vorwort schreibt Habicht:

»Die Entstehung des Herrscherkultes ist das dunkelste und umstrittenste Problem der griechischen Religion in geschichtlicher Zeit.« Dieses Wort hat Martin P. Nilsson seiner Darstellung des Herrscherkultes vorangestellt. In der vorliegenden Arbeit wird versucht, zur Erhellung des Problems beizutragen. Die Untersuchung der städtischen Kulte lebender Menschen in der griechischen Welt von den Anfängen bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts v.Chr. [...] Im Gegensatz zu den Arbeiten der modernen Forschung, die den Kult durchweg von der Person der Kultempfänger aus betrachtet, steht hier die Behandlung vom Gesichtspunkt der Städte aus im Vordergrund, d.h. die Kulte sind in den Zusammenhang der politischen Geschichte der einzelnen Städte gestellt und nicht in eine Betrachtung der Geschichte der Herrscher. Daß dieses Verfahren nicht nur berechtigt, sondern notwendig ist, wird der Gang der Untersuchung selbst zeigen. Jene andere Betrachtungsweise ist nur bei Behandlung des offiziellen Reichskultes sinnvoll.

⁶⁷ Wegeler 1996, 113.

⁶⁸ Latte 1992, 312–326. Vgl. Wissowa 1971, 79ff., 93f., 341ff., 564ff. Der Kaiserkult habe die »Staatsreligion« in eine »Hofreligion« verwandelt (79).

In der Folge behandelt Habicht den Herrscherkult in den Städten. Im Verhältnis der Städte zu den Herrschern sieht er das Historische. Und hier achtet er auf die inschriftlichen Zeugnisse, welche entstanden sind, als man diese Kulte eingesetzt hatte:

Allen Versuchen, den städtischen Kult von der Person der Kultempfänger aus zu begreifen, steht von vornherein der diesen Zeugnissen zu entnehmende Umstand entgegen, dass stets ein bestimmtes Geschehen den Anstoß zur Stiftung eines Kultes gibt und niemals eine an der Person jenes Menschen haftende Gegebenheit, nirgends wird der Kult mit der Bedeutung seiner Persönlichkeit oder mit besonderen Eigenschaften [...] motiviert, sondern immer nur mit ganz bestimmten Leistungen zum Wohle einer Stadt.⁶⁹

Was sich bei Christian Habicht findet, kam den Bedürfnissen vieler Wissenschaftler entgegen.⁷⁰ Man wolle weg von der Geistesgeschichte, weg von der Anwendung moralischer Tugendvorstellungen und des Achtens auf angebliche überragende Qualitäten von ›Führern‹. Die Stadt und ihr Profit, die Wirtschaft, das Verhalten der Eliten, die Interdependenzen zwischen Reich und lokalem Geschehen – solche Fragen interessierten. Das Religiöse wurde relativiert. Es ging nunmehr weniger um die Darstellung von Symptomen religiösen Wandels als vielmehr um die Herausarbeitung der Veränderung sozialer, wirtschaftlicher und politischer Verhältnisse. Einen Autor wie Taeger empfand man als gedankenreich, spekulativ und pathetisch, vielleicht sogar als verlogen.

Die Erforschung der Herrscherkulte ist in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg von zahlreichen Gelehrten breit angegangen worden. Die Fortschritte in Dokumentation und Verstehen sind beeindruckend. Welche Bedeutung haben die genannten älteren Werke behalten? Ich hatte schon von Standardwerken zur antiken Religionsgeschichte gesprochen und meine Ausführungen über die Wirkungen nach dem Zweiten Weltkrieg gerade damit begonnen. Damit fahre ich nun fort. Dem Werk Taegers zur Seite gestellt werden kann in einem gewissen Sinne ein umfangreiches, aber heute kaum mehr benutztes Buch von Lucien Cerfaux und Jules Tondriau, in dem es letztlich darum geht zu

⁶⁹ Habicht 1956, 222.

⁷⁰ Bereits Martin Percival Charlesworth (1895–1950) hatte 1935 die Dankerweisung an Wohltäter als Motiv des Herrscherkultes herausgearbeitet.

verstehen, welche Bedeutung die antiken Kulte für das Christentum haben.⁷¹

Dieser Zugriff gilt als überholt. Die Beschäftigung mit Riten und Ritualen ist seither viel wichtiger geworden. In der jüngsten großen Gemeinschaftswerk zur antiken Religionsgeschichte, dem ›Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum‹, in dem Heiligtümer, Bildzeugnisse und Objekte sowie vor allem Rituale im Vordergrund stehen, finden sich Ausführungen zum Kaiserkult im zweiten Band, in dem unter anderem Heroisierung und Apotheose behandelt werden. Die älteren Werke, von denen ich hier spreche, werden in den Beiträgen dort kaum zitiert – Ausführungen zur Wissenschafts- und Rezeptionsgeschichte fehlen.⁷² Mehr Beachtung schenkt das ›Reallexikon für Antike und Christentum‹ der älteren Literatur.⁷³

Bei den bedeutenden Arbeiten, die sich dem Studium einzelner Regionen gewidmet haben, wird die ältere Forschung häufig zitiert. Nicht selten finden sich auch ein paar Worte zu den Vorgängern. Bedeutende Arbeiten stammen unter anderem von Robert Étienne oder Duncan Fishwick.⁷⁴ Fishwick etwa liegt gewiss an einem nüchternen Zugang zum Thema, der auf Überlegungen zu Glaubensüberzeugungen verzichten will, aber er zitiert doch gebührend die älteren Werke. Das gilt auch für die zahlreichen Arbeiten zu bestimmten Ämtern⁷⁵ sowie zu jenen Synthesen, die sich auf bestimmte Aspekte des Herrscherkultes konzentrieren, ich denke hier an Simon Price (anhand von Kleinasien) und Ittai Gradel. Gegenüber der Auffassung, der Kaiserkult sei eine bloße Formalität oder ein pseudoreligiöses Niedergangsprodukt – bestimmt von Orient und Heidentum – zeigt Price seine Lebendigkeit und seinen Charakter als ›rituelles‹ Phänomen, das sich in den Festen, einer eindrucksvollen Architektur, Kaiserbildern und Kaiseropfern zeige. Die griechischen Städte hätten mit diesen Kulturen die Schwierigkeiten im Umgang mit der Monarchie, die ihre Freiheit beschnitt, zu erleichtern versucht. Auch bei Gradel stehen die Rituale im Mittelpunkt. Das Kon-

71 Cerfaux – Tondriau 1957.

72 ThesCRA II (2004).

73 Ich denke insbesondere an die Artikel ›Herrschaft‹ (P. Stockmeier), ›Herrschaftszeichen‹ (M. Restle), ›Herrscherbild‹ (J. Engemann) und ›Herrscherkult‹ (J. R. Fears) in Band 15 (1988).

74 Étienne 1958; Fishwick 1987–2005. Jüngst beispielsweise Fujii 2013.

75 Zu nennen nebst dem eben zitierten Werk von Fishwick beispielsweise Arbeiten von John Scheid, Jörg Rüpke oder jüngst Frija 2012.

zept eines Glaubens erachten beide Wissenschaftler für die Analyse der antiken Phänomene als ungeeignet, weil in ihm christliche Vorstellungen dominieren würden. Der Kult für den Kaiser sei, so Gradel, ein Aspekt der Kaiserverehrung. Der Kaiser sei jedenfalls kein Gott.⁷⁶

Ganz anders sieht dies Manfred Clauss, der deutlich betont hat, der römische Kaiser sei als Gott betrachtet worden.⁷⁷ Auch er setzt sich mit den älteren Werken auseinander, so erinnert er zum Beispiel an den bereits oben erwähnten Otto Weinreich, der 1926 den Begriff ›Gottmenschentum‹ aufgebracht habe (Clauss zieht indes die Bezeichnung »lebende Gottheiten« vor).⁷⁸

Etliche weitere Ansätze sind aufgegriffen worden. Der Begriff des ›Charismas‹ kommt dabei selten vor. In einer Darstellung von ›Bild und Bildsprache der römischen Kaiser‹ verwendet ihn Maria-R. (adnoti)-Alföldi für den Sieg der Herrscher.⁷⁹ Jean-Pierre Martin hat als wichtige Eigenschaft der römischen Kaiser die *providentia deorum* untersucht.⁸⁰ Hubert Cancik und Jörg Rüpke haben der Analyse der Kommunikation Aufmerksamkeit geschenkt.⁸¹ Bemerkenswert scheinen mir auch Forschungen und Beobachtungen zu sein, welche den emotionalen Aspekten Aufmerksamkeit geben. Erwähnt sei hier Angelos Chaniotis. Schließlich sind Arbeiten zu erwähnen, welche das antike Herrschertum im historischen Vergleich behandeln.⁸²

Welche Bedeutung aber kann der Begriff des ›Charismas‹ für die Analyse der Wirkungen von Herrschertum behalten? Schauen wir auf die Gesamtheit aller zitierten Publikationen, so wird offenkundig die Macht von Herrschern nicht allein im Charisma gesehen. Gewiss ist das keine überraschende Feststellung. Geschichte lässt sich nicht auf einen Kern, von dem her alles verstanden werden könnte, reduzieren. Dennoch behält der von Max Weber maßgeblich geprägte Begriff wohl seinen Wert, denn bei Weber sind diese Spannungen und die unendlich breiten Möglichkeiten geschichtlicher Möglichkeiten spürbar und reflektiert. Weber nahm die Besonderheiten eines charismatischen Individuums ernst, ohne in ihnen allein den Ursprung der Wirkung des Charismas

76 Price 1984; Gradel 2002.

77 Clauss 2001.

78 Ebd., 19; Weinreich 1926.

79 R.-Alföldi 1999, 83–116.

80 Martin 1982.

81 Cancik – Hitzl 2003.

82 Erkens 2006; Lanfranchi – Rollinger 2010.

schlechthin zu sehen und sich gefühlsmäßigen Identifizierungen mit dessen Repräsentationen von Macht hinzugeben. Weber wollte vielmehr die gesellschaftlichen und geschichtlichen Zusammenhänge vergleichend analysieren. Gerade das Vergleichen ist für die Vertiefung eines besseren Verstehens fundamental. Webers Werk und dessen Rezeption haben deshalb für uns nach wie vor Bedeutung.

Die Wege dabei sind zweifellos vielfältig. Es gibt keine einzig richtige Vorgehensweise im Umgang mit Weber, noch weniger soll hier sein Werk zu einem zu befolgenden Vorbild gemacht werden, das Spektrum ist breit, und die Wirkung bei Fritz Taeger (meist in Abrede gestellt) ist nicht mit der Rezeption etwa bei Hans-Joachim Gehrke, Winfried Nippel oder Paul Veyne zu vergleichen, wo soziologische, typologische und vergleichende Vorgehensweisen viel wichtiger sind.⁸³ Bei der Beobachtung der Wirkungen von Max Webers grundlegenden Arbeiten ist auch zu berücksichtigen, dass eine Reihe von Vorschlägen gemacht worden sind, sein Konzept des Charisma zu verfeinern und präziser für die vergleichende Anwendung zu machen, ich denke an den Soziologen Rainer Lepsius oder Pierre Bourdieu. Pierre Bourdieu nahm Weber auf und wollte das Charisma nicht eng als Sonderform legitimer politischer Herrschaft (des Führertums) verstehen, sondern als Ausprägung symbolisch vermittelter Macht generell begreifen.⁸⁴

Auf diesem Weg werden die Stärken des Denkens von Weber noch einmal deutlich. Er behandelte mit großer Souveränität bedeutende geschichtliche Phänomene im Vergleich. Darum – aber auf neuen Wegen – wird es auch in den folgenden Beiträgen gehen.

83 Vgl. Hatscher, 2000, 26: »Fritz Taegers Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes aus den Jahren 1957–1960 besitzen gar keinen Bezug zu Max Weber.« Vgl. Gehrke 1982; Nippel 2000; Veyne 1988. Siehe weiter: Rychterová – Seit – Veit 2008 173–186 (Ulrich Gotter).

84 Der Soziologe Rainer Lepsius entwickelte das Modell der charismatischen Herrschaft weiter. Er ergänzt es um die latente charismatische Situation (Krise, Hoffnung auf starken Mann), die manifeste charismatische Situation (wenn ein Charismatiker Vertrauen und Glauben der Bevölkerung gewinnen kann) und die Struktur der charismatischen Herrschaft. Vgl. auch Herbst 2010 als Beispiel für die Umgangsweise mit dem Konzept. Vgl. Bourdieu 2009.

ABBILDUNGSNACHWEISE

Abb. 1 Wikimedia Commons: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Max_Weber_1917.jpg> (23. Januar 2015)

Abb. 2 Wikimedia Commons: <http://it.wikipedia.org/wiki/File:Ranuccio_Bianchi_Bandinelli_all%027Ara_Pacis.jpg> (23. Januar 2015)

Abb. 3-5 Wikimedia Commons

Taf. 1a Wikimedia Commons: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jacques-Louis_David,_The_Coronation_of_Napoleon.jpg> (23. Januar 2015)

Taf. 1b Wikimedia Commons: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kohner_-_Kaiser_Wilhelm_II.jpg> (23. Januar 2015)

LITERATUR

Alföldi 1980 Alföldi, Andreas: Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche, mit Register von Elisabeth Alföldi-Rosenbaum. Darmstadt ³1980 (Aufsätze aus den Jahren 1934 und 1935 aus den Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts).

Barbanera 2003 Barbanera, Marcello: Ranuccio Bianchi Bandinelli. Biografia ed epistolario di un grande archeologo. Milano 2003.

Berve 1966 Berve, Helmut: Alexander. Versuch einer Skizze seiner Entwicklung (1927). In: Berve, Helmut: Gestaltende Kräfte der Antike. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und römischen Geschichte, hg. von Edmund Buchner, Peter Robert Franke. München ²1966, 312–332.

Bichler 2001 Bichler, Reinhold: Alexander der Große und das NS-Geschichtsbild. In: Näf, Beat in Zusammenarbeit mit Tim Kammasch (Hg.): Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus. Kolloquium Universität Zürich 14.–17. Oktober 1998. Texts and Studies in the History of the Humanities 1. Mandelbachtal – Cambridge 2001, 345–378.

Bourdieu 2009 Bourdieu, Pierre: Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5. Hg. von Franz Schultheis und Stephan Egger. Aus dem Französischen von Andreas Pfeuffer, Hella Beister und Bernd Schwibs. Pierre Bourdieu Schriften 13. Konstanz 2009.

- Breuer 2006** Breuer, Stefan: Max Webers tragische Soziologie. Aspekte und Perspektiven. Tübingen 2006.
- Burckhardt 1935** Burckhardt, Jacob: Die Zeit Constantins des Großen. Grosse Illustrierte Phaidon-Ausgabe. Wien 1935.
- Cagnetta 1988** Cagnetta, Mariella: Die Rezeption in Geschichtsschreibung und Politik der Neuzeit. In: Antikenmuseum Berlin. Kaiser Augustus und die verlorene Republik. Eine Ausstellung im Martin-Gropius-Bau, Berlin 7. Juni–14. August 1988. Mainz 1988, 612–619 [aus dem Italienischen von Martin Maischberger].
- Cancik - Hitzl 2003** Cancik, Hubert – Hitzl, Konrad (Hg.): Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen. Tübingen 2003.
- Cerfaux - Tondriau 1957** Cerfaux, Lucien – Tondriau, Jules: Un Concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine. Bibliothèque de théologie, Série 3, 5. Tournai 1957.
- Charlesworth 1935** Charlesworth, Martin Percival: Some Observations on Ruler-Cult, Especially in Rome. In: Harvard Theological Review 28 (1935), 5–44 [auszugsweise ins Deutsche übersetzt in: Wlosok 1978, 163–200].
- Christ 1990** Christ, Karl: Neue Profile der Alten Geschichte. Darmstadt 1990.
- Christ 1994** Christ, Karl: Caesar. Annäherungen an einen Diktator. München 1994.
- Christ 2006** Christ, Karl: Klios Wandlungen. Die deutsche Althistorie vom Neuhumanismus zur Gegenwart. München 2006.
- Clauss 2001** Clauss, Manfred: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich. München – Leipzig 2001.
- Deininger 2005** Deininger, Jürgen: Zweierlei Geschichte des Altertums: Max Weber und Theodor Mommsen. In: Demandt, Alexander – Goltz, Andreas – Schlange-Schöningen, Heinrich (Hg.): Theodor Mommsen. Wissenschaft und Politik im 19. Jahrhundert. Berlin – New York 2005, 259–281.
- Demandt 1997** Demandt, Alexander: Geschichte der Geschichte. Wissenschaftshistorische Essays. Historica Minora 1. Köln – Weimar, Wien 1997.
- Dreitzel 2001** Dreitzel, Horst: Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft. Bd. 1. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz. Köln – Weimar – Wien 2001.
- Ensslin 1947** Ensslin, Wilhelm: Theoderich der Grosse. München 1947.
- Erkens 2006** Erkens, Franz-Reiner: Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit. Stuttgart 2006.

Étienne 1958 Étienne, Robert: *Le Culte impérial dans la Péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 191. Paris 1958.

Fishwick 1987-2005 Fishwick, Duncan: *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire* (Bd. 108: *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire*. Bd. 3 = Bd. 145-148: *Religions in the Graeco-Roman World*). 3 Bde., 8 Teile. Leiden – New York – Köln 1987-2005.

Frija 2012 Frija, Gabrielle: *Les Prêtres des empereurs. Le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*. Rennes 2012.

Fujii 2013 Fujii, Takashi: *Imperial Cult and Imperial Representation in Roman Cyprus*. *Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien* 53. Stuttgart 2013.

Gehrke 1982 Gehrke, Hans-Joachim: *Der siegreiche König. Überlegungen zur hellenistischen Monarchie*. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 64 (1982), 247-277.

Gradel 2002 Gradel, Itai: *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford Classical Monographs. Oxford 2002.

Gruppe 1906 Gruppe, Otto: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, Zweiter Band*. *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* 5, 2, 2. München 1906.

Gundolf 1925 Gundolf, Friedrich: *Caesar. Geschichte seines Ruhms*. Berlin 1925.

Habicht 1956 Habicht, Christian: *Gottmenschentum und griechische Städte*. *Zetemata* 14. München 1956.

Hanke - Mommsen 2001 Hanke, Edith – Mommsen, Wolfgang J. (Hg.): *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*. Tübingen 2001.

Hatscher 2000 Hatscher, Christoph R.: *Charisma und Res Publica. Max Webers Herrschaftssoziologie und die Römische Republik*. *Historia Einzelschriften* 136. Stuttgart 2000.

Haumann 2005 Haumann, Heiko: *»Wir waren alle ein klein wenig antisemitisch«. Ein Versuch über historische Massstäbe zur Beurteilung von Judengegnerschaft an den Beispielen Karl von Rotteck und Jacob Burckhardt*. In: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 55 (2005) 196-214.

Herbst 2010 Herbst, Ludolf: *Hitlers Charisma. Die Erfindung eines deutschen Messias*. Frankfurt am Main 2010.

Holl - Kloft - Fesser 2001 Holl, Karl – Kloft, Hans – Fesser, Gerd (Hg.): *Caligula – Wilhelm II. und der Cäsarenwahnsinn. Antikenrezeption und*

wilhelminische Politik am Beispiel des ‚Caligula‘ von Ludwig Quidde. Bremen 2001.

Isler 2010 Isler, Hans-Peter: Klassische Archäologie, Politik und Gesellschaft im Italien des 20. Jahrhunderts. In: Locher, Alexandra – Nydegger, Jolanda – Bellofatto, Sabina (Hg.): Bilder und Zerrbilder Italiens. Zürcher Italienstudien 1. Zürich – Berlin – Münster 2010, 67–100.

Kaerst 1926 Kaerst, Julius: Geschichte des Hellenismus. Zweiter Band. Das Wesen des Hellenismus. Berlin ²1926.

Käsler 2003 Käsler, Dirk: Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung. Frankfurt am Main – New York ³2003.

Kornemann 1901 Kornemann, Ernst: Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte. In: Klio 1 (1901), 51–146.

Kuhlmann - Schneider 2012 Kuhlmann, Peter – Schneider, Helmuth (Hg.): Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Lexikon. Der Neue Pauly, Supplemente 6. Stuttgart – Weimar 2012.

Lanfranchi - Rollinger 2010 Lanfranchi, Giovanni B. – Rollinger, Robert (Hg.): Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova, November 28th – December 1st, 2007. History of the Ancient Near East / Monographs 11. Padova 2010.

Latte 1992 Latte, Kurt: Römische Religionsgeschichte. Handbuch der Altertumswissenschaft 5, 4. München ²1992.

Laqueur - Koch - Weber 1930 Probleme der Spätantike. Vorträge auf dem 17. Deutschen Historikertag gehalten von Richard Laqueur, Herbert Koch, Wilhelm Weber. Stuttgart 1930.

Litwa 2012 Litwa, M. David: We Are Being Transformed. Deification in Paul's Soteriology. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentlichen Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirchen 187. Berlin – Boston 2012.

Losemann 1980 Losemann, Volker: Programme deutscher Althistoriker in der »Machtergreifungsphase«. In: Quaderni di storia 11 (1980), 35–105.

Martin 1982 Martin, Jean-Pierre: Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain. Collection de l'École française de Rome 61. Rom 1982.

Marx 1985 Marx, Karl: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852). In: Marx, Karl – Engels, Friedrich: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Bd. 1. Berlin 1985, 222–323.

Mattioli 2001 Mattioli, Aram: Jacob Burckhardt und die Grenzen der Humanität. Essay. Wien 2001.

Nilsson 1961 Nilsson, Martin P.: Geschichte der griechischen Religion. Zweiter Band. Die hellenistische und römische Zeit. Handbuch der Altertumswissenschaft 5, 2. München 21961 [1. Aufl. 1950].

Nippel 2000 Nippel, Winfried (Hg.): Virtuosen der Macht. Herrschaft und Charisma von Perikles bis Mao. München 2000.

Otto 1963 Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1963 .

Picker 1981 Picker, Henry: Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier. München 1981.

Price 1984 Price, Simon R. F.: Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor. Cambridge 1984.

R.-Alföldi 1999 R.(adnoti)-Alföldi, Maria: Bild und Bildersprache der römischen Kaiser. Beispiele und Analysen. Kulturgeschichte der antiken Welt 81. Mainz a. Rhein 1999.

Radkau 2005 Radkau, Joachim: Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München 2005.

Rebenich 2002 Rebenich, Stefan: Theodor Mommsen. Eine Biographie. München 2002.

Reiber - Bliesemann 2011 Reiber, Tatjana – Bliesemann de Guevara, Berit (Hg.): Charisma und Herrschaft. Führung und Verführung in der Politik. Frankfurt am Main 2011.

Rychterová - Seit - Veit 2008 Rychterová, Pavlína – Seit, Stefan – Veit, Raphaela (Hg.): Das Charisma – Funktionen und symbolische Repräsentationen. Historische, philosophische, islamwissenschaftliche und theologische Perspektiven. Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften 2. Berlin 2008.

Schachermeyr 1933a Schachermeyr, Fritz: Die Nordische Führerpersönlichkeit. In: Völkischer Beobachter 103, 2. Beiblatt. Berliner Ausgabe, 13.4.1933.

Schachermeyr 1933b Schachermeyr, Fritz: Die nordische Führerpersönlichkeit im Altertum. Ein Baustein zur Weltanschauung des Nationalsozialismus. In: Humanistische Bildung im nationalsozialistischen Staat. Neue Wege zur Antike Reihe 1, Heft 9. Leipzig 1933, 36–43.

Schachermeyr 1973 Schachermeyr, Fritz: Alexander der Große. Das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsbericht 285. Wien 1973.

Schlesier 1994 Schlesier, Renate: Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie seit 1800. Frankfurt a. Main 1994.

- Sohm 1892** Sohm, Rudolph: Kirchenrecht. Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft 8. Abt., Bd. 1. Leipzig 1892.
- Stahlmann 1988** Stahlmann, Ines: *Imperator Caesar Augustus*. Studien zur Geschichte des Principatsverständnisses in der deutschen Altertumswissenschaft bis 1945. Darmstadt 1988.
- Straub 1939** Straub, Johannes A.: *Vom Herrscherideal in der Spätantike*. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 18. Stuttgart 1939.
- Strothmann 2000** Der neue Pauly 14 (2000), 362–413, s.v. Herrscher (Strothmann, Jürgen).
- Syme 1992** Syme, Ronald: *Die römische Revolution*. Hg. und mit einem Nachwort von Werner Dahlheim. München – Zürich 1992.
- Taeger 1925** Taeger, Fritz: *Alkibiades*. Stuttgart 1925.
- Taeger 1934** Taeger, Fritz: *Antikes Führertum*. In: *Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft* 10, 1 (1934), 3–26.
- Taeger 1935** Taeger, Fritz: *Charismatische Ideen bei Herodot*. In: *Klio* 28 (1935), 255–261.
- Taeger 1937** Taeger, Fritz: *Isokrates und die Anfänge des hellenistischen Herrscherkultes*. In: *Hermes* 72 (1937), 355–360.
- Taeger 1957–1959** Taeger, Fritz: *Charisma*. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Stuttgart 1957–1959.
- ThesCRA II** *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum II*. Los Angeles 2004.
- Thomas von Aquin 1971** Thomas von Aquin: *Über die Herrschaft der Fürsten*. Übersetzung von F. Schreyvogel, Nachwort von U. Matz. Stuttgart 1971.
- Treitinger 1956** Treitinger, Otto: *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken, Darmstadt 1956.
- Vetter 1938** Vetter, Gerhard: *Die Ostgoten und Theoderich*. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 15. Stuttgart 1938.
- Veyne 1988** Veyne, Paul: *Brot und Spiele*. Gesellschaftliche und politische Herrschaft in der Antike. Frankfurt a. M. 1988 [franz. 1976].
- Vogt 1957** *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1957), 306–379, s.v. Constantinus der Große (Vogt, Joseph).
- Weber 1980** Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe (WuG⁵). Tübingen 1980.
- Weber 2005** Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 4: Herr-

schaft. Hg. von Edith Hanke in Zusammenarbeit mit Thomas Kroll. Max Weber-Gesamtausgabe I/22-4 (WuG, MWG I/22-4). Tübingen 2005.

Weber 2009 Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 4: Herrschaft. Hg. von Edith Hanke in Zusammenarbeit mit Thomas Kroll. Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe I/22-4 (WuG: Herrschaft, MWS I/22-4). Tübingen 2009.

Wegeler 1996 Wegeler, Cornelia: »... wir sagen ab der internationalen Gelehrtenrepublik«. Altertumswissenschaft und Nationalsozialismus. Das Göttinger Institut für Altertumskunde 1921–1962. Wien – Köln – Weimar 1996.

Weinreich 1926 Weinreich, Otto: Antikes Gottmenschentum. In: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 2 (1926), 633–651 [= Wlosok 1978, 55–81].

Wilamowitz 1913 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: Basileia. In: von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich: Reden und Vorträge. Berlin 1913, 67–85.

Wilamowitz 1928 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: Erinnerungen 1848–1914, Leipzig o. J. (1928).

Wilamowitz 1932 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: Der Glaube der Hellenen, Bd. II. Berlin 1932.

Wissowa 1971 Wissowa, Georg: Religion und Kultus der Römer. Unveränderter Nachdruck der 2. Auflage, 1912 erschienen im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft als fünfter Band der vierten Abteilung. München 1971.

Wlosok 1978 Wlosok, Antonie (Hg.): Römischer Kaiserkult. Wege der Forschung 372. Darmstadt 1978.

Wolff 1996 Wolff, Ursula: Litteris et patriae. Das Janusgesicht der Historie. Frankfurter historische Abhandlungen 37. Stuttgart 1996.

MODELLE DER KÖNIGSIDEOLOGIE

PETR CHARVÁT

ORIENTALISCHER DESPOTISMUS? DAS KÖNIGLICHE AMT IM ALTEN MESOPOTAMIEN

Als sich das altmesopotamische Königtum am Anfang des 3. Jahrtausends v.u.Z. von seinem rein religiösen Charakter löste, wurden zwei Legitimationsmodelle wirksam: das theokratische (der König ist durch den Willen der Götter eingesetzt) und das dynastische (der König ist ein Sohn eines Königs). Diese zwei Ansprüche kamen einander während des 3. Jahrtausends und später sehr nahe, ohne jemals völlig zu verschmelzen. Im 2. Jahrtausend erscheint Hammurabi von Babylon (1792–1750) als ›oberster Manager‹ und Koordinator der öffentlichen Tätigkeitssphären des Königtums, der Tempel und der Gemeinden; das galt auch für die Könige der kassitischen Dynastie (1595–1157). Im 1. Jahrtausend kehrte in Assyrien das ›theokratische‹ Modell zurück, doch die assyrischen Könige sollten von nun an als Bevollmächtigte und ›Abbilder‹ der großen Götter (nicht als vergöttlichte Menschen) die Sphäre der menschlichen Zivilisation und der kosmischen Ordnung ständig vergrößern. Die Achämeniden stellten dann das Imperium nicht als Kriegsbereich, sondern als Region des Friedens und der Harmonie unter der erleuchtenden und heilbringenden Regierung der Großkönige dar.

EINFÜHRUNG

Bis heute stellt der Ursprung des Staates ein zentrales Thema für Forschungen von Archäologen, Historiker und Anthropologen dar. Gewöhnlich sieht man den antiken Nahen Osten (bzw. Südwestasien, den Raum der Keilschrift-Kulturen) als einen der ersten Brennpunkte der menschlichen Geschichte an, wo diese gesellschaftliche Prozessen stattgefunden haben.

Seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts konzentrierten sich die Forscher vor allem auf die ökonomischen Aspekte der Staatsentstehung. Sie berücksichtigten dabei die Fähigkeit der untersuchten Gesellschaften, materiellen Überschuss zu erzeugen, zu speichern und zu verteilen, aber auch die verschiedenen Wege und Weisen, durch die den Eliten die Abschöpfung des Überschusses von den primären Erzeugern, sein Transfer nach den Distributions- oder Redistributionszentren und seine weitere Nutzung in Einklang mit den Absichten der prominenten Persönlichkeiten der Zeit ermöglicht wurden.

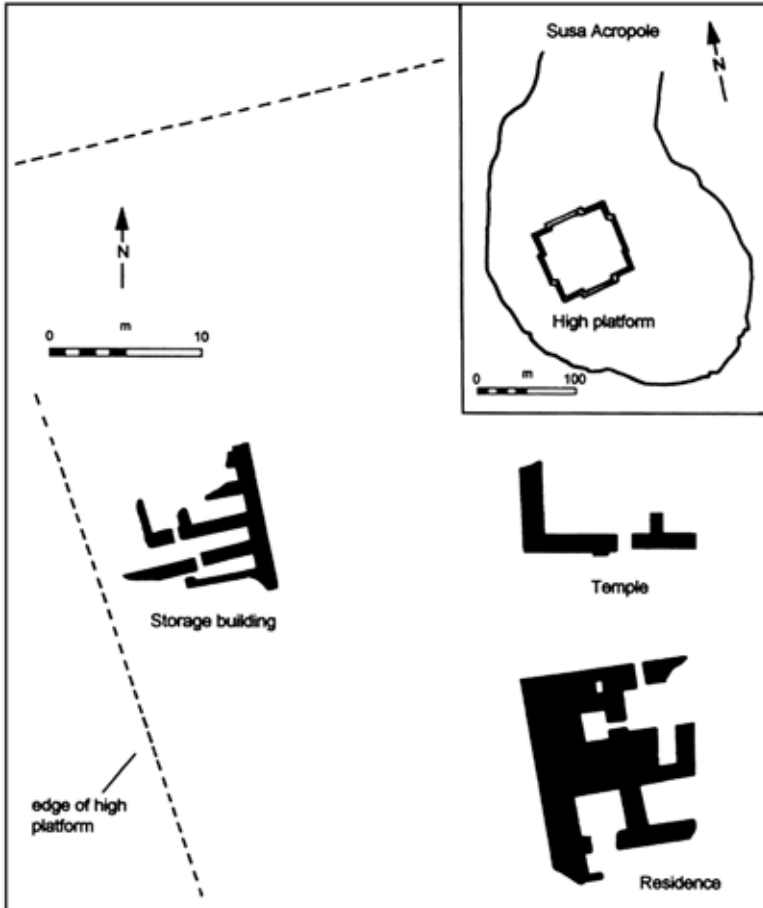
Meiner Meinung nach hat man dabei einen wichtigen Aspekt der Beziehungen zwischen den Eliten und der zeitgenössischen Gesellschaft vernachlässigt, nämlich den Zusammenhang von Vertrauen und gegenseitigen Verpflichtungen¹. Das Charisma des Herrschers gehört ohne jeden Zweifel zu den wichtigsten Faktoren, die den Zusammenhalt der Gemeinden im antiken Mesopotamien sicherten, und zwar über Jahrtausende hinweg.

Im Gegenteil zu häufig geäußerten Meinungen kannte das alte Mesopotamien gründliche politische Transformationen und Entwicklungen. In der Zeit um 1500 v.u.Z. hatten dort die meisten Gesellschaften Wandlungen des öffentlichen Lebens hinter sich, wobei die politischen Systeme von wirklichen autokratischen Regimen bis zur Anarchie, *inklusive* der »democracy's ancient ancestors«², reichten. Die Faktoren, denen dabei die höchste Wichtigkeit zukam, stellten vor allem Grundstrukturen des geistlichen und kulturellen Lebens dar, die gewöhnlich durch Religion und Sprache definiert waren. In diesem Zusammenhang spielte das Charisma des Herrschers als Garant des zivilisierten Lebens eine zentrale Rolle.³

1 Das Wappen der Universität von Pennsylvania, wo ich für ein Jahr (2003–2004) meine Forschungen durchführte, enthält die Devise »Leges sine moribus vanae«. Ich habe diese »guten Sitten« hier absichtlich nicht schriftlich fixiert, halte sie aber von grundlegender Bedeutung für eine wie auch immer geartete zivilisierte Gesellschaft.

2 Fleming 2004.

3 Ich gebe zu, dass diese Beobachtung keineswegs neu ist. Besonders in neuester Zeit sind diese Faktoren des sozialen Lebens in den Mittelpunkt gerückt (Fukuyama 2011). – Meine eigene Position zu Fragen der Staatsentstehung in Mesopotamien habe ich in den letzten Jahren mehrfach dargelegt: Charvát 1981; Charvát 1997; Charvát 2002; Charvát 2005; Charvát 2010; Charvát 2011; Charvát 2012; Šašková – Pecha – Charvát 2010.



1 Susa (Iran), vor 3500 v.u.Z., die *haute terrasse* in Susa

FRÜHESTE ENTWICKLUNGEN: SUSU, IRAN, CA. 3700-3500 V.U.Z.

Das früheste bekannte Zeugnis, das für die Frage der Staatsentstehung in Mesopotamien zur Verfügung steht, gibt uns die Archäologie der iranischen Fundstelle von Susa (Abb. 1). Dort bauten die Einwohner im 4. Jahrtausend ein riesiges vierseitiges Gebäude, das die französischen Ausgräber *haute terrasse* nannten.⁴ Die Seitenlänge der *haute terrasse* beträgt

⁴ Amiet 1986, 36-39, Abb. 1, Abb. 3.



2 Susa (Iran), vor 3500 v.u.Z., Siegelabdruck auf Ton, Priester (?) bei der Libation



3 Susa (Iran), vor 3500 v.u.Z., Siegelabdruck auf Ton, militärischer Triumph: An der Seite des Anführers bricht sein Diener Pfeile unter seinem Fuß

mindestens 80 m, und auf der Oberfläche befinden sich drei architektonische Einheiten: ›Tempel‹, ›Palast‹ und ›Lagerräume‹. Die sozialen Akteure, mit denen diese Bauten verbunden werden können, sehen wir auf zeitgenössischen Siegelabdrücken aus Susa. Die erste relevante Abbildung zeigt einen Priester (?) bei der Libation (Abb. 2).⁵ Die zweite Persönlichkeit, meiner Meinung nach den weltlichen Herrscher, stellen die Siegel

⁵ Charvát 2005, 321–322, Nr. 133–134.



4 Susa (Iran), vor 3500 v.u.Z, Siegelabdruck auf Ton, Übergabe der Legitimität des Herrschers: Der Nachfolger legt seine Hand unter den Arm seines Vorgängers

in Szenen von militärischem Triumph (Abb. 3)⁶ und wahrscheinlich bei der Übergabe der Legitimität an seinen Nachfolger (Abb. 4)⁷ dar. Die symbolische Anwesenheit einer dritten Partei, der Zulieferer der Güter für die Lagerräume, also der gesamten Bevölkerung, können wir in der kleinen Figur sehen, die in der Legitimierungsszene durch die Erhebung eines Bechers vermutlich ihre Zustimmung anzeigt.⁸

Interessant erscheint hier die Zweiteilung der sozialen Hauptrollen. Der profane Herrscher beschäftigt sich mit der Verteidigung seiner Gemeinde und mit der Legitimität seiner Stellung. Ergebnisse der Ausgrabungen von Arslantepe-Malatya⁹ und dort besonders die häufigen Funde von Schüsseln und Versiegelungen deuten die Rolle einer der beiden Anführer an: Genuss von sakralisierter Nahrung oder weltliches Festmahl mit Zulieferungen (= Steuern?) von nah und fern?

⁶ Charvát 2005, 318 Nr. 126–127.

⁷ Charvát 2005, 309–310 Nr. 109–110.

⁸ Charvát 2005, 310 Nr. 110, links von der Hauptfigur.

⁹ Frangipane 2010, 31–36.

URUK, CA. 3500–3200 V.U.Z.

Was geschah in der ersten Stadt des historischen Sumer, im Uruk der späturukischen Kulturphase (c. 3500–3200 BC) mit den Zwillings-tempeln des Himmelsgottes An und der Liebesgöttin Inanna? Hier kam es zu recht interessanten Entwicklungen.

Von den zwei wichtigsten Persönlichkeiten von Susa lebte jetzt, wie es scheint, nur das Amt des ehemaligen ›Libationspriesters‹ fort, jetzt als Hochpriester der Göttin Inanna unter dem Titel EN.¹⁰ Dazu bekam er nicht bloß einen Partner, wie in Susa, sondern eine Partnerin – die Hohepriesterin des Himmelsgottes An mit dem Titel NIN. Es war die wichtigste Aufgabe des EN und der NIN, ein Ritual unter dem Namen NA₂ durchzuführen, wahrscheinlich eine Frühform der ›heiligen Hochzeit‹ zum Zweck der Aktivierung der Fruchtbarkeit aller Lebewesen.

Das Amt des profanen Herrschers von Susa ging in Uruk möglicherweise in der Funktion auf, die in den Texten unter dem Titel NAMEŠDA erscheint.¹¹ Dieser Titel erscheint in den lexikalischen Listen der menschlichen Berufe aus der Späturukzeit auf dem ersten Platz, sonst wissen wir aber über den Charakter und die Pflichten des Amtsträgers überhaupt nichts, da das Amt keine Spuren in anderen erhaltenen Texten hinterlassen hat.

Die ›Lieferanten‹ der Güter von Susa tauchen vielleicht in späturukzeitlichen Texten als UKKIN, ›Versammlung‹, auf.¹² Dieser Institution standen eigenes Personal oder Einrichtungen (E₂) wie auch Güterverwaltungszentren (AB) zur Verfügung. Späturukzeitliche Texte nennen das UKKIN von Tieren, möglicherweise als Sammlung der Herde vor dem Beginn der Sommer-Transhumanz, und bestätigen so die Deutung als ›Versammlung‹.¹³ Spätere Texte ermöglichen dann die Übersetzung des Terminus als »politisch aktive Bürgerschaft«¹⁴.

In den nachspäturukzeitlichen Texten von Jemdet Nasr (3200–3000 v.u.Z.) treffen wir dann auf jenen Amtstitel, dem die Zukunft gehören sollte, nämlich den LUGAL, konventionell als ›König‹ übersetzt. Der damalige LUGAL war aber sicherlich kein König. Er bekam Güterlieferungen vom Hochpriester EN und operierte als Unternehmer,

¹⁰ Jetzt Szarzyńska 2011.

¹¹ Charvát 2012.

¹² Selz 1998, 291; 297; 301–309; 316–319; 325–326.

¹³ Charvát 1997, 45.

¹⁴ Selz 1998, 302 Anm. 96–97.

ganz wie ein Mitglied der ›Bürgerschaft‹, genannt LU₂.¹⁵ Der Ursprung seiner Funktion ist demzufolge eher unter der nicht-elitären Bevölkerung zu suchen.

So sah die Struktur der späturnukzeitlichen Elite aus. Die wichtigsten Ämter gehörten zweifelsohne dem ›Hochpriesterpaar‹ EN und NIN. So ist die ›Staatsmacht‹ dieser Zeit noch völlig in die religiöse Sphäre eingebettet.

UR, CA. 3000-2700 V.U.Z.

Wie war es aber um das altmesopotamische Staatswesen nach dem Zerfall der politischen Körperschaft der Späturnukzeit – in den Epochen von Jemdet Nasr (3200–3000 v.u.Z.) und der frühdynastischen Zeit (3000–2334 v.u.Z.) – bestellt? In welcher Form und mit welchen Anpassungen lebte der altmesopotamische Staat weiter?

Archäologische und historische Quellen zeigen mit einiger Sicherheit, dass sich das Zentrum des sozialen Lebens von Uruk in die nahegelegene Stadt Ur verlagerte.¹⁶ Dort konnte man aber das alte NA₂-Ritual von EN und NIN nicht weiterführen, da in Ur nur eine, und zwar männliche, Gottheit, der Mondgott Nannar, zu Hause war, dessen EN dem weiblichen Geschlecht gehörte. Der EN-Hohepriesterin von Ur fehlte zunächst ein männlicher Partner, da sie mit dem Stadtgott verheiratet war und eine körperliche Vereinigung mit einer sterblichen Person für sie nicht in Frage kam. Ur kannte damals wahrscheinlich auch die NIN-Priesterin, der aber der männliche Partner ebenfalls fehlte.

Damals erscheint zum ersten Mal der höchste Würdenträger der zukünftigen sumerischen Staaten, der LUGAL, später ›König‹. Er stieg wahrscheinlich zum Partner der NIN-Priesterin im Fruchtbarkeitsritual (in Ur nicht mehr NA₂, sondern UR₂ genannt) auf, und zusammen mit seiner NIN besetzte er die wichtigsten Funktionen im Frühstaat von Ur, wie zuvor ihre Vorgänger EN und NIN in Uruk. Am Anfang der frühdynastischen Zeitperiode gehörte der LUGAL von Ur offensichtlich zu den Würdenträgern des Tempels. Er war zur Ausübung seiner Funktion durch die Götter ›berufen‹, wahrscheinlich durch ein Omen.¹⁷ Seine Hauptaufgabe blieb dieselbe wie die des EN von Uruk – durch magische

¹⁵ Charvát 1997, 71–72, 77–78.

¹⁶ Charvát 2002; Charvát 2005.

¹⁷ Andersson 2012, 246.

Mittel den Einwohnern seiner Stadt Fruchtbarkeit und Üppigkeit in allen irdischen Dingen zu sichern.¹⁸ Dieser Charakter des LUGAL-Amtes findet eine sehr klare Illustration im Fruchtbarkeitssymbolismus mancher Gegenstände aus den berühmten ›Königsgräbern‹ von Ur.¹⁹

Dies war aber nicht der Endpunkt der Weiterentwicklung des altmesopotamischen Königstitels. Das sumerische Staatswesen existierte nach dem Jahr 3000 v.u.Z. in zwei Gebieten weiter: Neben Ur erhob auch die nordmesopotamische Stadt von Kiš (Kisch) einen Anspruch auf die Legitimität ihres Staatswesens. Auch Kiš hatte damals einen LUGAL, dort hielt man aber bei der Nachfolgeregelung das traditionelle, Susa-zeitliche dynastische Prinzip der persönlichen Übergabe des Titels aufrecht, wie ein Kunstdenkmal aus dieser Zeit zu beweisen scheint (Abb. 5).²⁰ Wichtig ist, dass bald nach dem Jahr 2600 in Ur ein LUGAL von Kiš namens Meskalamdu herrschte.²¹ Dieser gründete dort eine königliche Dynastie, deren wichtigster und bekanntester Herrscher, König Mesanepada, die Souveränität über Ur und Kiš ausübte.²² Damit kam es zu einer Umdeutung des alten LUGAL-Tempeltitels von Ur, der durch die Übernahme von Ur durch Kiš einen profanen und dynastischen Charakter erhielt. Für die EN-Hochpriesterin von Ur bedeutete diese Entwicklung eine Begrenzung ihrer Macht auf die religiöse Sphäre. Im Tempel des Stadtgottes wirkte sie als seine getreue Gattin und Dienerin.²³

Das NAMEŠDA-Amt erscheint in zeitgenössischen Dokumenten von Ur nur einmal; ein Siegel kombiniert es mit einer Version des ›Städtebundes‹.²⁴ Dies ist sein letztes Auftauchen in authentischen Dokumenten. Seit dem 26. Jahrhundert »stieg es zum Himmel auf«, so der Name für eine niedrige sumerische Gottheit.

Es ist möglich, dass die alte ›Versammlung‹ (UKKIN) in den historischen Quellen für das frühe 3. Jahrtausend als ›Städtebund‹ wieder

18 Andersson 2012, 126–137.

19 Neuerdings Casanova 2000; Marchesi 2004; Pollock 2007–2008; Selz 2007, 101–103, mit der relevanten Literatur.

20 de Genouillac 1925, Taf. 1, 1; Charvát 2010.

21 Frayne 2008, 385–388, 392.

22 Frayne 2008, 391–394.

23 Lion 2009; Weadock 1975.

24 Charvát 2012.



5 Kiš (Irak), um 3000 v.u.Z., Relief auf Stein, Übergabe der Legitimität des Herrschers (?): Der Nachfolger berührt den Arm seines Vorgängers, dieser legt etwas auf seinen Kopf

auftaucht.²⁵ Diese Korporation erscheint als eine (Kon-)Föderation von Stadtgemeinden mit ihrem eigenen Fundus an materiellen Gütern, die die Mitglieder untereinander austauschten, sowie einer zumindest in ihren Anfängen entwickelten Administration (zentrales Büro, gemeinsame fiskale Einrichtungen) und mit einem gewissen Grad an religiöser Einheit, die sich in Beiträgen zur Durchführung der Fruchtbarkeitszeremonie (UR₂) ausdrückt.

Während des 26. Jahrhundert v.u.Z. wandelte sich möglicherweise der ehemalige ›Städtebund‹ in das ›Land Sumer‹ um (ki-en-gi²⁶). Am Ende des 3. Jahrtausends bedeutete das Toponym ki-en-gi schon sicherlich Sumer und figurierte mit seinem Schwesterland ki-uri, ›Akkad‹, in der offiziellen Titulatur der Könige der III. Dynastie von Ur (2112–2004 v.u.Z.)²⁷.

²⁵ »City league«: Matthews 1993; Selz 1998, 309–312; Sallaberger 2006–2008, 35.

²⁶ Selz 1998, 307–308 Anm. 126.

²⁷ Glassner 1986, 61–62; Cooper 1999–2002, 80.

SÜDMESOPOTAMIEN (SUMER UND AKKAD), 2563–2524 V.U.Z.
UND WEITER BIS NACH 2004 V.U.Z.

Der Sieg des dynastischen Prinzips in Ur bedeutete aber keineswegs ein Erlöschen des sakralen Aspekts der mesopotamischen königlichen Macht. Auf seinem offiziellen Siegel trug König Mesanepada von Ur (2563–2524 v.u.Z.) einen doppelten Titel – »König von Kiš« und »Gatte der Unantastbaren« (d.h. der Liebesgöttin Inanna)²⁸. Das zeigt auf eine sehr klare Weise das Zusammenwirken beider Legitimationsmodelle – des dynastischen (im nördlichen Kiš) und des theokratischen (im südlichen Ur)²⁹. Diese zwei ideologischen Konstruktionen tauchten während des 3. Jahrtausends und danach bis zum Ende der altesopotamischen Geschichte in verschiedener Weise auf: die nördliche am klarsten in der Dynastie von Akkad (2334–2157 v.u.Z.), die südliche in der III. Dynastie von Ur (2112–2004 v.u.Z.). Als »Notmaßnahme« können wir die erste Vergöttlichung eines altesopotamischen Herrschers, des Königs Naramsin von Akkad (2254–2218 v.u.Z.), interpretieren. Der akkadische Landesherr versuchte seine Legitimität im Bezug auf die bereits erschütterte Machtbasis der Dynastie durch Kombination der Ideologien von Kiš (Dynastie) und Ur (Theokratie) zu verstärken. Das funktionierte nur für eine kurze Zeit, und schon in der folgenden Generation brach der Staat von Akkad zusammen. Dennoch war dies ein wichtiges Moment in der Entwicklung der altesopotamischen Herrscheridee: Erst hier löste sich das Charisma einer Einzelperson vom Charisma des königlichen Amtes.³⁰

DAS ZWEITE JAHRTAUSEND V.U.Z.

Hammurapi von Babylon (1792–1740 v.u.Z.) schuf seine Gesetze anlässlich der Neuordnung des Reiches für die Menschen seines Landes, vertreten durch ihre Götter. Es stellt sich die Frage, wie das im Kodex Hammurapi festgelegte Recht weiterhin gepflegt und erhalten werden sollte. Der Epilog scheint diese Aufgabe dem Nachfolger zuzuweisen, doch lassen sich in den rechtlichen Regelungen selbst drei zentrale Prinzipien erkennen:

²⁸ Zgoll 2006, 113.

²⁹ Zu den relevanten Dokumenten aus dem vorsargonischen Lagaš siehe Selz 2012, 65–70, 80–83.

³⁰ Selz 2012, 78.

1. das Schriftlichkeitsprinzip bei Rechtsgeschäften
2. die Verpflichtung des Einzelnen zur gesellschaftlichen Verantwortung
3. die Fürsorgepflicht der städtischen Institutionen gegenüber dem Individuum

Das Rechtswesen erfordert und fördert also eine autarke Ordnung in der Zivilgesellschaft, im Prinzip zunächst unabhängig vom jeweiligen Königtum. Dem Palast werden dabei juristische Grenzen seines Handelns gezogen, so dass die Gesetze Hammurapis nicht zu einer Stärkung der Eliten aus dem Umfeld des Palastes führen.³¹

Zunächst war Hammurabi nicht mehr Haupt des »theokratischen« Staates, d.h. nicht mehr der Herrscher, der seine Regierungslegitimität vom Willen der Götter ableitet. Der Staat des Hammurabi bildete eher die Struktur eines korporativen Sozialgebildes, in dem dem König die Rolle des obersten Koordinators und eines verkörperten Ordnungsprinzips der gesamten gesellschaftlichen Handlungen zufiel.

Ähnliche Umstände herrschten offensichtlich auch während der späten kassitischen Zeitperiode der altesopotamischen Geschichte (1595–1157 v.u.Z.³²). Auch dort musste sich der König um seine Pflichten gegenüber den Göttern (und ihrem Besitz) und gegenüber seinen Untertanen kümmern. Das geschah durch die königliche Fürsorge für die Wahrung des Rechts (*kittu*) und die Schaffung der Gerechtigkeit (*mīšaru*), für die er selbst die Verantwortung trug.

DAS ERSTE JAHRTAUSEND V.U.Z.

Die Hauptzüge der assyrischen Staatsideologie etablierten sich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v.u.Z. Seit dieser Zeit teilte der assyrische Landesherr mit dem höchsten Landesgott, Aššur, den Königstitel *šarru*³³ und von Zeit zu Zeit sogar den anspruchsvollen Titel »König der Gesamtheit« (*šar kiššati*) anstatt des älteren Titels »Fürst« (*rubû*).

Die Ideologie des neuassyrischen Königiums (934–612 v.u.Z.) erinnert an die sumerische Situation des 3. Jahrtausends. Auch in Assyrien sahen die Untertanen in ihrem Herrscher eine Personifikation

³¹ Sallaberger 2010.

³² Paulus 2007; Paulus 2010.

³³ Karlsson 2013, 2.

der ganzen Gesellschaft, die Üppigkeit und Überfluss garantierte, die in der Bevölkerung für zivilisierte Sitten und gerechte Ordnung sorgte und ihre Gemeinde gegen Feinde von außen und innen verteidigte. Der assyrische König vereinigte in seiner Person sakrale und profane Macht und spielte die Rolle eines Vermittlers (›interlocutor‹) zwischen Göttern und Menschen.³⁴ Erst später gewann der assyrische König mehr ›humane‹ Züge, und spielte wieder die Rolle eines ›obersten Managers‹ und Organisators der gesellschaftlichen Handlungen: »the agency of the king replaces the temple as the key-metaphor for the social and cosmic order«³⁵. Ein Gott war aber der assyrische König nicht: Mit der gesamten Menschheit (*māliku-amēlu*) teilte er den mythischen Ton als seine körperliche Substanz.³⁶

In der zeitgenössischer Perspektive stellten Aššur und die großen Götter dem König die Aufgabe, die Grenzen von Assyrien, d.h. die Sphäre der kosmischen Ordnung und der Zivilisation, ›von See zu See‹ auszubreiten; der König als Stellvertreter von Aššur stellte hier die Ordnung, seine Feinde das Chaos dar.³⁷ Obzwar der König als Geschöpf der Götter und als deren ›Abbild‹ (*šalmu*) galt, wird hier ein Zögern vor der vollen Vergöttlichung des Königs sichtbar³⁸. Auf der anderen Seite enthalten Königsinschriften von der frühesten Zeit bis zum Ende der assyrischen Herrschaft die vielsagende Klausel »Aššur ist König«³⁹.

Assyrische königliche Inschriften sprechen über den Landesgott Aššur als jenen, »who make[s] my (the king's) kingship surpass the kings of the four quarters« (*mušarbu šarrūtiya eli šarrāni ša kibrāt erbetti*)⁴⁰. Dem Gott Aššur und anderen ›großen Göttern‹ gehörte die gesamte Welt; alle ihre Bewohner mussten sich vor den assyrischen Göttern beugen. Wenn sie ›trotzig‹ waren, d.h. sich widerspenstig zeigten gegen die Unterwerfung durch Assyrien und die Zahlung des Tributs, bedeutete ein solches Vorgehen Verbrechen und Sünde.⁴¹

Dem assyrischen Landesherrn half dabei ganz sicherlich die schon erwähnte Nähe seiner Person zu Aššur, dem obersten Gott des Landes.

34 Karlsson 2013, 71.

35 Beate Pongratz-Leisten, apud Karlsson 2013, 250.

36 Karlsson 2013, 76.

37 Wengrow 2004, 265–266.

38 Karlsson 2013, 249.

39 Karlsson 2013, 75, 262.

40 Karlsson 2013, 61.

41 Karlsson 2013, 61–62.

Aššur gab der Regierung des Königs Legitimität und erteilte ihm seine Krone, Zepter und Schwert.⁴² Die Wörter des assyrischen Krönungsrituals zeigen dies deutlich: »In the presence of Aššur your god may your Priesthood and the Priesthood of your sons be favoured and your land extended with your just scepter. May Aššur grant you to speak (and) be heard, agreement, justice, and peace.«⁴³

Auch die achämenidischen Grosskönige von Iran (c. 550–331) stellten sich selbst nicht als Götter vor, besaßen aber »divine charisma in the most literal sense« und situierten sich im Mittelpunkt des Kosmos.⁴⁴ Die achämenidische Armee unterwarf sich den großen Göttern nicht, sondern brachte ihnen gesegneten Frieden entgegen und kämpfte für »the restoration of primordial happiness and the accomplishment of God's will for humanity«⁴⁵. Königliche Denkmäler der achämenidischen Dynastie zeigen zunächst die Großkönige und ihre Untertanen im Akt einer Huldigung der Völker vor dem Landesherrn. Die bisherige Forschung interpretiert diese Kunstwerke oft als Aspekte einer spezifischen Ideologie des königlichen Amtes, welche eine harmonische und für beide Seiten vorteilhafte Beziehung zwischen Herrscher und Untertanen des achämenidischen Imperiums propagierte. Erst in letzter Zeit äußerte man Zweifel an einer solchen Interpretation.⁴⁶

FAZIT

Als sich das altmesopotamische Königtum von seinem rein religiösen Charakter am Anfang des 3. Jahrtausends v.u.Z. löste, finden wir anschließend zwei Legitimationsstrategien: erstens die theokratische (der König ist durch den Willen der Götter eingesetzt) und zweitens die

⁴² Albenda 1969, 49–50.

⁴³ Postgate 1995, 408.

⁴⁴ Lincoln 2008, 226.

⁴⁵ Lincoln 2008, 229.

⁴⁶ Roaf 2010.

dynastische (der König ist ein Sohn eines Königs). Diese zwei Ansprüche kamen sich während des 3. Jahrtausends und später sehr nahe – ohne jemals völlig zu verschmelzen; von Zeit zu Zeit tauchte sogar eine Vergöttlichung des Königs auf (Naramsin von Akkad [2254–2218], Šulgi von Ur [2094–2047]), die aber niemals länger überdauerte. Die Könige des 2. Jahrtausends brauchten die Vergöttlichung nicht mehr: Hammurabi von Babylon (1792–1750) erscheint vor unseren Augen als ›oberster Manager‹, als Organisator der öffentlichen gesellschaftlichen Handlungen und als Koordinator zwischen den Tätigkeitssphären des Königtums, der Tempel und der Gemeinden. Auf dieselbe Weise operierten die Könige der kassitischen Dynastie (1595–1157). Im ersten Jahrtausend kehrte Assyrien zum ›theokratischen‹ Modell des 3. Jahrtausends zurück. Aber nun sollten die assyrischen Könige als Bevollmächtigte und ›Abbilder‹ der großen Götter (nicht als vergöttlichte Menschen) die Sphäre der menschlichen Zivilisation und der kosmischen Ordnung ständig vergrößern. Auf diese Ideologie reagierten die Achämeniden mit der Vorstellung des Imperiums nicht als Kriegsgebiet, sondern als Region des Friedens und der Harmonie unter der erleuchtenden und heilbringenden Regierung der Großkönige.

 DANK

Für die Unterstützung meiner Forschungstätigkeit, deren Ergebnis dieser Text ist, danke ich mehreren Förderungsinstitutionen herzlich. In Berlin arbeitete ich 1992 mit der freundlichen Hilfe von Professor Robert K. Englund und dank einem Forschungsstipendium des DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) an den frühesten sumerischen Texten. Während des akademischen Jahres 2003–2004 weilte ich mit Unterstützung der John William Fulbright Foundation (grant No. 2003-28-02, Fulbright No. ME659) am University Museum of Archaeology and Anthropology (University of Pennsylvania), Philadelphia, U.S.A. 2005 erhielt ich ein Franklin Grant der American Philosophical Society (grant No. Franklin 2005) sowie Unterstützung der Grant-Agentur der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik (grant No. A8021401). Ein internationales Forschungsprojekt, durch die Grant-Agentur der Tschechischen Republik und die Deutsche Forschungsgemeinschaft gefördert (Nr. GA TschCR 404/08/Jo13), erlaubte mir, meine Forschungen weiter zu entwickeln. Ich bin meinen Kolleginnen und Kollegen Holly Pittman, Curator of the Near Eastern Section des University Museum of Archaeology and Anthropology, Richard Zettler und Shannon White aus der Near Eastern Section desselben University Museum of Archaeology and Anthropology der University of Pennsylvania für lebenswürdige Beihilfe und freundliche Unterstützung sehr dankbar. Dieser Beitrag hätte nicht geschrieben werden können ohne die Unterstützung und Hilfe des Internationalen Kollegs Morphomata an der Universität zu Köln, wo ich im akademischen Jahre 2011–2012 als Fellow weilte.

 ABBILDUNGSNACHWEISE

Abb. 1 Aus: Pollock 1999, 90 Abb. 4, 9

Abb. 2–4 Aus: Charvát 2005, 322 Nr. 134; 318 Nr. 127; 310 Nr. 110

Abb. 5 Aus: de Genouillac 1925, Taf. 1, 1; Gubel 2012

LITERATUR

- Albenda 1969** Albenda, Pauline: Expressions of Kingship in Assyrian Art. In: *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 2 (1969), 41–52.
- Amiet 1986** Amiet, Pierre: L'âge des échanges inter-iraniennes, 3500–1700 avant J.-C. Paris 1986.
- Andersson 2012** Andersson, Jakob: Kingship in the Early Mesopotamian Onomasticon 2800–2000 BCE. *Studia Semitica Uppsaliensia* 28. Uppsala 2012.
- Casanova 2000** Casanova, Michèle: Le lapis lazuli de l'Asie centrale à la Syrie au Chalcolithique et à l'âge du Bronze: Traits communs et particularités régionales. In: Matthiae, Paolo – Enea, Alessandra – Peyronel, Luca – Pinnock, Frances (Hg.): *Proceedings of the First International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Rome, May 18th–23rd 1998*. Roma 2000, 171–183.
- Charvát 1981** Charvát, Petr: The Kish Evidence and the Emergence of States in Mesopotamia. In: *Current Anthropology* 22 (1981), 686–688.
- Charvát 1997** Charvát, Petr: On people, Signs and States – Spotlights on Sumerian Society, c. 3500–2500 B. C. Prag 1997.
- Charvát 2002** Charvát, Petr: *Mesopotamia before History*, London and New York 2002.
- Charvát 2005** Charvát, Petr: *The Iconography of Pristine Statehood – Painted Pottery and Seal Impressions from Susa, Southwestern Iran*. Prag 2005.
- Charvát 2010** Charvát, Petr: Earliest History of the Kingdom of Kiš. In: Charvát, Petr – Maříková Vlčková, Petra (Hg.): *Who Was King? Who Was Not King? The Rulers and the Ruled in the Ancient Near East*. Prag 2010, 16–22.
- Charvát 2011** Charvát, Petr: *Zrození státu – Prvotní civilizace Starého světa (Birth of the State – Pristine Civilizations of the Old World (in Czech))*. Prag 2011.
- Charvát 2012** Charvát, Petr: From King to God: The NAMEŠDA Title in Archaic Ur. In: Wilhelm, Gernot (Hg.): *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20–25 July 2008*. *Rencontre Assyriologique Internationale* 54. Winona Lake 2012, 265–274.
- Cooper 1999–2002** *Supplément au Dictionnaire de la Bible, fascicules 72–73, tome XIII (1999–2002), 78–93, s.v. Sumer et Sumériens: Questions de terminologie (Cooper, Jerrold S.)*.

Fleming 2004 Fleming, Daniel: *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance*. Cambridge 2004.

Frangipane 2010 Frangipane, Marcella: Chapter II – Arslantepe. Growth and Collapse of an Early Centralised System: The Archaeological Evidence. In: Frangipane, Marcella (Hg.): *Economic Centralisation in Formative States. The Archaeological Reconstruction of the Economic System in 4th Millennium Arslantepe*. Studi di Preistoria Orientale 3. Roma 2010, 23–42.

Frayne 2008 Frayne, Douglas: *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods vol. 1: Presargonic Period 2700–2350 B. C.* Toronto – Buffalo – London 2008.

Fukuyama 2011 Fukuyama, Francis: *The Origins of Political Order – From Prehuman Times to the French Revolution*. Farrar 2011.

de Genouillac 1925 de Genouillac, Henri: *Fouilles françaises d'El-Akhymer – Premières recherches archéologiques à Kich, tome second*. Paris 1925.

Glassner 1986 Glassner, Jean-Jacques: *La chute d'Akkadé – L'événement et sa mémoire*. Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 5. Berlin 1986.

Karlsson 2013 Karlsson, Mattias: *Early Neo-Assyrian State Ideology – Relations of Power in the Inscriptions and Iconography of Ashurnasirpal II (883–859) and Shalmaneser III (858–824)*. Dissertation presented at Uppsala University to be publicly examined in Ithresalen, Thunbergsvägen 3H, Uppsala, Saturday, September 28, 2013. <<http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:637086/FULLTEXT01.pdf>> (13. Oktober 2013).

Legrain 1936 Legrain, Leon: *Ur Excavations volume III: Archaic Seal Impressions*. London – Philadelphia 1936.

Lincoln 2008 Lincoln, Bruce: *The Role of Religion in Achaemenid Imperialism*. In: Brisch, Nicole (Hg.): *Religion and Power – Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Oriental Institute Seminars 4. Chicago 2008, 221–241.

Lion 2009 Lion, Brigitte: *Sexe et genre (2) – Des prêtresses fils de roi*. In: Briquel-Chatonnet, Françoise – Farès, Saba – Lion, Brigitte – Michel, Cécile (Hg.): *Topoi Orient Occident – Supplément 10: Femmes, cultures et sociétés dans les civilisations méditerranéennes et proche-orientales de l'Antiquité*. Lyon 2009, 165–182.

Marchesi 2004 Marchesi, Gianni: *Who Was Buried in the Royal Tombs of Ur? The Epigraphic and Textual Data*. In: *Orientalia* 73 (2004), 153–197.

Matthews 1993 Matthews, Roger: *Cities, Seals and Writing: Archaic Seal Impressions from Jemdet Nasr and Ur*. *Materialien zu den frühen Schrift-erzeugnissen des Vorderen Orients* 2. Berlin 1993.

Paulus 2007 Paulus, Susanne: »Ein Richter wie Šamaš« – Zur Rechtsprechung der Kassitenkönige. In: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 13 (2007), 1–22.

Paulus 2010 Paulus, Susanne: Verschenkte Städte – Königliche Landschenkungen an Götter und Menschen. In: Kogan, Leonid u.a. (Hg.): *City Administration in the Ancient Near East. Proceedings of the 53rd Rencontre Assyriologique Internationale Vol. 2. Rencontre Assyriologique Internationale 5. Winona Lake 2010*, 191–206.

Pollock 1999 Pollock, Susan: *Ancient Mesopotamia – The Eden that Never Was*. Cambridge – New York – Melbourne 1999.

Pollock 2007/2008 Pollock, Susan: Death of a Household. In: Laneri, Nicola (Hg.): *Performing Death – Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean. Oriental Institute Seminars 3*. Chicago 2007/2008, 209–222.

Postgate 1995 Postgate, John N.: Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad. In: Sasson, Jack M. (Hg.): *Civilizations of the Ancient Near East vol. I*. New York 1995, 395–411.

Roaf 2010 Roaf, Michael: The Rulers and the Ruled in Achaemenid Art. In: Charvát, Petr – Maříková Vlčková, Petra (Hg.): *Who Was King? Who Was Not King? The Rulers and the Ruled in the Ancient Near East*. Prag 2010, 131–141.

Sallaberger 2006–2008 *Reallexikon der Assyriologie* 11 (2006–2008), 34–38, s.v. Provinz A (Sallaberger, Walther).

Sallaberger 2010 Sallaberger, Walther: König Hammurapi und die Babylonier: Wem übertrug der Kodex Hammurapi die Rechtspflege? In: Charvát, Petr – Maříková Vlčková, Petra (Hg.): *Who Was King? Who Was Not King? The Rulers and the Ruled in the Ancient Near East*. Prag 2010, 46–58.

Selz 1998 Selz, Gebhard: Über Mesopotamische Herrschaftskonzepte – Zu den Ursprüngen mesopotamischer Herrscherideologie im 3. Jahrtausend. In: Dietrich, Manfred – Loretz, Oswald (Hg.): *Dubsar anta-men: Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H. Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*. Münster 1998, 281–344.

Selz 2007 Selz, Gebhard: Zu Ritual und Literatur in frühen mesopotamischen Texten. In: Bierl, Anton – Lämmle, Rebecca – Wesselmann, Katharina (Hg.): *Literatur und Religion 1, Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*. Berlin – New York 2007, 77–115.

Selz 2012 Selz, Gebhard: Götter der Gesellschaft – Gesellschaft der Götter. Zur Dialektik von Abbildung und Ordnung. In: Neumann, Hans – Paulus, Susanne (Hg.): *Wissenskultur im alten Orient – Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Ideologien*. 4. Internationales Colloquium der

Deutschen Orient-Gesellschaft 20.–22. Februar 2002. Münster – Wiesbaden 2012, 61–85.

Szarzyńska 2011 Szarzyńska, Krystyna: The Urukian Archpriest EN in the Archaic Period. A Few Remarks on his Functions. In: *Palamedes* 6 (2011), 5–15.

Šašková - Pecha - Charvát 2010 Šašková, Kateřina – Pecha, Lukáš – Charvát, Petr: Shepherds of the Black-headed People – The Royal Office Vis-à-vis Godhead in Ancient Mesopotamia. Pilsen 2010.

Weadock 1975 Weadock, Penelope: The Giparu at Ur. In: *Iraq* 37 (1975), 101–128.

Wengrow 2004 Wengrow, David: Violence into Order: Materiality and Sacred Power in Ancient Iraq. In: DeMarrais, Elizabeth – Gosden, Chris – Renfrew, Colin (Hg.): *Rethinking Materiality – the Engagement of Mind with the Material World*. McDonald Institute Monographs. Cambridge 2004, 261–270.

Zgoll 2006 Zgoll, Annette: Review of Yitschak Sefati: Love Songs in Sumerian Literature, Ramat Gan 1998. In: *Zeitschrift für Assyriologie* 96 (2006), 109–119.

FRANCIS BREYER

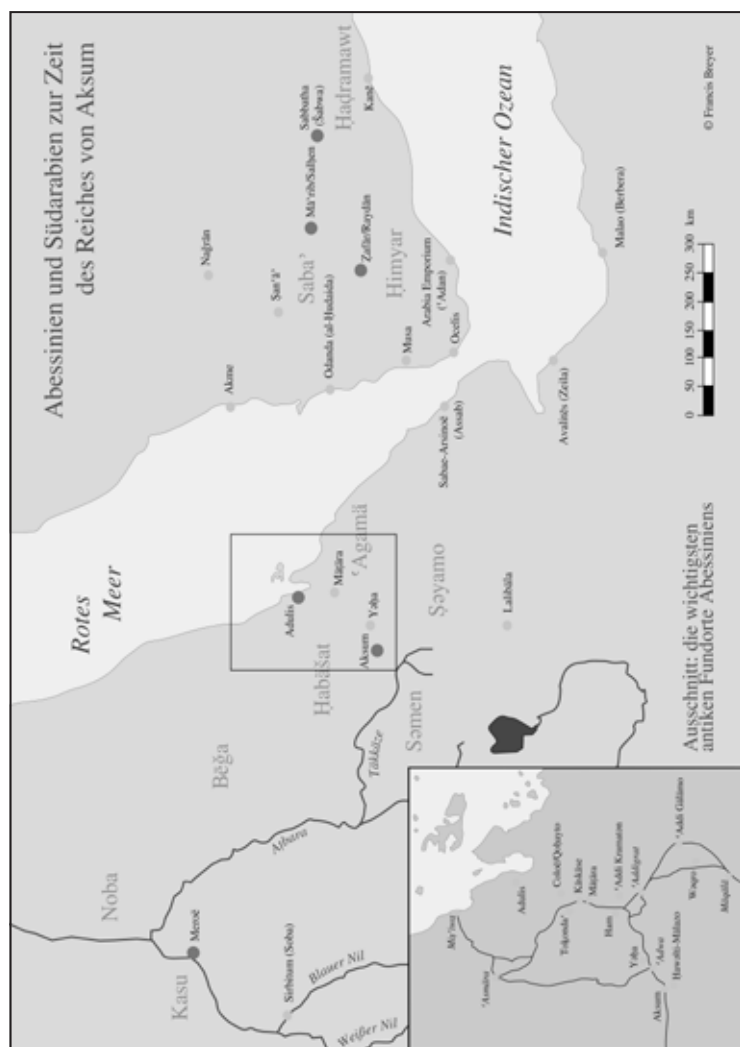
CHARISMA UND DIE WAHL DES KÖNIGS VON AKSUM. EIN VERGLEICH VON ASPEKTEN DES ABESSINISCHEN UND DES MEROITISCHEN KÖNIGTUMS

Der *orbis aethiopicus*¹ kann mit einer einmaligen Kontinuität bis in jüngste Zeit aufwarten – eine Kontinuität, die sich sogar noch bis vor die Spätantike erstreckt. So gab es bis vor wenigen Jahrzehnten noch einen Negus, also einen Herrscher von derselben Art wie Ezana von Aksum, der vor fast 1700 Jahren den Beginn der christlichen Ära in Abessinien einläutete. Tatsächlich wäre Lej (Prinz) Asfa Wossen Asserate, der im deutschsprachigen Raum vor allem als Autor bekannt wurde, möglicherweise der heutige Negus – hätte nicht das Derg-Regime der Monarchie ein Ende bereitet.

Die Einschränkung ›möglicherweise‹ ist in diesem Zusammenhang nicht unerheblich, denn sie bringt eine Besonderheit des abessinischen Königtums auf den Punkt: Die Sukzession war nicht starr, sondern wurde nach bestimmten Kriterien ausgehandelt, und eines der Kriterien war das Charisma der jeweiligen Thronprätendenten. Aber es soll nicht vorgegriffen werden, auch wenn ein längeres Verweilen hier sicher reizvoll wäre.² Natürlich gibt es auch in der abessinischen Kultur

1 Um jeglichen Missverständnissen aus dem Weg zu gehen, die durch den Gebrauch des Ausdrucks ›äthiopisch‹ vor allem auf Seiten der Eritriäer auftreten könnten, sei im Folgenden der altmodische Terminus ›abessinisch‹ bzw. ›Abessinien‹ gebraucht.

2 Nach einem Vortrag zu einem vergleichbaren Thema – Wahlkönigtum in Meroë und Aksum – im Rahmen einer Tagung der Gesellschaft *orbis*



1 Die Lage des Königreiches Aksum und die wichtigsten aksumitischen Fundorte

Brüche, vor allem die Christianisierung. Bei Lichte betrachtet sind diese Brücke jedoch vergleichsweise klein, und so kann man mit Fug und Recht von einer ungebrochenen Kulturtradition Abessiniens sprechen, die mit selbstverständlichen Veränderungen von der aksumitischen Zeit bis in die Moderne reicht.

Da die folgenden Ausführungen auf die Spätantike fokussieren, sollen zunächst einige Eckdaten zum Königreich Aksum gegeben werden.³ Dieses lag am Horn von Afrika auf dem Gebiet der modernen Staaten Eritrea und Äthiopien (Abb. 1). Die genauen Grenzen sind nicht zu bestimmen, ja wahrscheinlich wechselten sie ständig, wie in anderen antiken Kulturen. So ist davon auszugehen, dass der König von Aksum zumindest zu bestimmten Zeiten auch über Gruppen herrschte, die auf dem Gebiet des heutigen Nordsudan lebten.⁴ Vereinfacht gesagt stellt das antike Abessinien die im Südosten angrenzende Nachbarregion des nubischen Niltals dar oder – politisch gesprochen – des Königreiches von Kusch bzw. Meroë.⁵ Zu allen Zeiten waren die Beziehungen zu Süd-arabien jenseits des Roten Meeres besonders eng.⁶ Ab dem ersten vorchristlichen Jahrtausend waren sie sogar so eng, dass man das tigrinische und das jemenitische Hochland mit ihren beiden Küstenstreifen sogar als einen zusammenhängenden Kulturraum begreifen könnte. Wann genau diese präaksumitische Zeit begann und wie genau sie zu charakterisieren ist, bleibt immer noch unklar.⁷

Als groben Richtwert für die Blütezeit der aksumitischen Kultur kann man den Zeitraum zwischen etwa 100–900 nach Christus ansetzen, wobei zwischen frühaksumitisch (ca. 100–350/400), mittelaksumitisch (ca. 350/400–600) und spätaksumitisch (ca. 600–900) zu unterscheiden wäre. Es sei betont, dass es mehrere miteinander konkurrierende Ansätze

aethiopicus (welcher Prinz Asfa Wossen vorsteht), ergab sich eine Diskussion zu bestimmten Münzbildern, auf denen ein Kopftuch zu sehen ist. Dabei wurde einem staunenden Auditorium sozusagen von einem kaiserlichen ›Insider‹ erklärt, welche Rolle das Kopftuch bei der Inthronisation des Negus spielte – als Altertumswissenschaftler erlebt man derartiges nur sehr selten.

3 Den neuesten Überblick zur aksumitischen Kultur bietet Breyer 2012a.

4 Hierzu zuletzt ausführlicher Hatke 2013.

5 Vgl. Török 1997; Baud 2010; Breyer 2014.

6 Für die späteren Beziehungen vgl. Hatke 2010.

7 Erst in allerjüngster Zeit haben besonders die Ausgrabungen des Deutschen Archäologischen Instituts in Wuqro und Yeha unser Bild jener Epoche deutlich verändert, vgl. Breyer 2012a, 149–151.



2 Trilingue des Königs Ezana

zur aksumitischen Chronologie gibt, historische, numismatische und archäologische.⁸ Der Grund für die großen Unsicherheiten hierbei ist der Mangel an historischen Quellen. Wir besitzen kaum zeitgenössische Quellen aus aksumitischer Zeit, und vor allem sind die erhaltenen Originaltexte äußerst spärlich gesät.⁹ Im Großen und Ganzen handelt es

⁸ Im Einzelnen hierzu Breyer 2012a, 39–46.

⁹ Zu den aksumitischen Inschriften: Breyer 2012a, 115–119.

sich um ein Dutzend aksumitischer Königsinschriften, unter ihnen die berühmten ›Trilinguen‹ des Königs Ezana (Abb. 2).¹⁰ Die Monumente jenes Herrschers, der auch als ›äthiopischer Konstantin‹ bezeichnet wird, zeigen, dass die Unterscheidung zwischen ›paganer‹ und ›christlicher‹ Zeit in der Geschichte Aksums viel weitreichender ist als alle bisherigen Periodisierungsvorschläge. Von allergrößter Bedeutung für die Erforschung Aksums ist die Numismatik, nicht nur für die Chronologie, sondern auch für die Kulturgeschichte.¹¹ Von den allermeisten Herrschern haben wir keine sichere Kunde außer durch ihre Münzen. Denn die prächtigen und imposanten Monumente der aksumitischen Elite sind durchwegs anonym, insbesondere die berühmten ›Stockwerksstelen‹ von Aksum.¹² Neben die numismatischen Zeugnisse treten vereinzelte Erwähnungen Aksums in antiken altsüdarabischen, in späteren klassisch-arabischen, syrischen und vor allem in griechisch-byzantinischen Quellen.¹³ Für die vorliegende Thematik besonders bedeutsam ist die Schilderung eines Treffens zwischen einem aksumitischen König (wohl Kaleb) und Nonnosos, dem Gesandten Kaiser Justinians:¹⁴ Der Herrscher war mit Ausnahme eines Lendentuches nackt, er trug eine perlenbesetzte Schärpe um Schulter und Bauch, Armreifen, einen goldenen Kopfputz mit vier Gehängen an jeder Seite und einen goldenen Schild. Vor allem jedoch empfing er die byzantinische Gesandtschaft von einer Plattform aus, die von vier Elefanten getragen wurde.

Nach dieser exotischen Beschreibung nun jedoch *medias in res*: Was lässt sich über das Charisma des Herrschers bei den Aksumiten aussagen? Um überhaupt etwas hierzu ermitteln zu können, sind wir aufgrund der spärlichen Quellen auf kleinste Indizien angewiesen. Zwei dieser Indizien liefert uns die Philologie, genauer gesagt die Titel der Könige von Aksum. Einer derselben wurde sogar vor nicht allzu langer Zeit ins Deutsche entlehnt,¹⁵ ein weiterer Hinweis auf die große Kontinuität im *orbis aethiopicus*. Die Rede ist von »Negus« bzw. vom äthiose-

10 Breyer 2011; Breyer (im Druck).

11 Hierzu mit weiterer Literatur: Breyer 2012a, 35–46.

12 Zu den aksumitischen Monumenten ausführlich: Breyer 2012a, 49–128.

13 Vgl. zu den orientalischen Quellen Breyer 2012a, 27–31, zu den griechisch-lateinischen Breyer 2012a, 32–35.

14 Bericht des Gesandten Nonnosos: FHG IV, S. 178–180. Elefanten werden erwähnt in Exzerpten, die Photius überliefert, das Treffen mit dem Negus bei Malalas.

15 In Seewen (›Addis-a-Seeba‹) im Kanton Schwyz gibt es sogar seit 1936

mitischen Titel *nəgus*.¹⁶ Hinter Lehnwörtern stehen meist bestimmte Dinge oder spezielle Konzepte der ›Gebersprache‹, welche keine direkte Entsprechung in der ›Nehmersprache‹ besitzen. Gerade Herrschertitel werden deshalb gerne übernommen, man denke an »Schah« oder »Dalai Lama«. Dieses bestimmte Konzept gilt es nun zu ergründen, um dem Charisma der abessinischen Herrscher ein wenig näher kommen zu können. Der Ausdruck »äthiopischer Kaiser« bzw. »empereur éthiopiens/ethiopian emperor« wird gerne synonym gebraucht. Dies kann ziemlich verzerrend sein, wenn man Napoleon oder Queen Victoria als Kaiserin von Indien im Blick hat. Mit dem Modus der Kaiserwahl durch die Kurfürsten im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Hinterkopf ergibt die Gleichung allerdings guten Sinn. *Negus* ist nämlich eliptisch für ንጉሠ : ንጉሥት *nəguša nagašt* »König der Könige«. Dies ist durchaus wörtlich zu verstehen, d.h. es gab in Abessinien immer mehrere Könige. In diesem Sinne wäre es wohl angebracht, wie in Persien von ›Großkönig‹ zu sprechen. Wichtig ist: Der abessinische *Negus* war immer ein *primus inter pares*; so gab es in Abessinien zwar mehrere *nagašt*, jedoch nur einen *nəguša nagašt*, einen »König unter Königen«. Nun wäre es zwar möglich, dass dieser schlichtweg eine erbliche Hegemonie ausübte, es gibt jedoch Hinweise, die in eine andere Richtung weisen.

Nicht nur aus der Moderne wissen wir nämlich, dass in Abessinien nicht nach einer festen Ordnung automatisch der älteste Sohn (o. ä.) den Thron bestieg, sondern dass sich das willensstärkste oder mächtigste Mitglied der königlichen Sippe durchsetzte. Das Charisma spielte also hier eine entscheidende Rolle. Die aksumitische Geldgeschichte liefert uns einen Hinweis darauf, dass dies in der Spätantike nicht anders war. Die Reihenfolge der Herrscher von Aksum wurde fast ausschließlich anhand numismatischer Kriterien erschlossen. Filiationen spielen dabei keine Rolle, sie erscheinen nur sehr vereinzelt. Dafür nennen sich die

in der Fastnacht eine ›Negus Gesellschaft‹ mit einem ›Negus Negesti‹ genannten Vorsitzenden und einem Ras-Kollegium.

16 Seit den ersten Kontakten zwischen Europäern und dem Reich des ›Priester Johannes‹ wird der äthiosemitische Titel mit *rex*, *re(y)*, *König* etc. gleichgesetzt. Auch hierüber ließe sich debattieren, denn das semitische Lexem weist keine Konnotation auf, die in Richtung Lehnsrecht weist. Vielmehr ist sie eine Ableitung der Wurzel *ngś* »herrschen, regieren« (*nəgšä*), der *Negus* ist also wörtlich der »Herrschende«. Leider ist nicht ganz klar, ob die Verbalwurzel denominal abgeleitet wurde und ob nicht vielleicht ein altsüdarabisches Lehnwort vorliegt.



3 Die Stele von Mätära (RIE 223) vor der Sprengung

Könige nicht nur *ngs'ksm* »König von Aksum« (bzw. βασιλεὺς ἀξουμιτών), sondern legen großen Wert auf die Nennung ihres Clans.¹⁷ Dieser wird durch das Syntagma »Mann von xy« ausgedrückt, βίαι xy in den griechischen Münzlegenden (= äthiosemitisch *bəʿəsəya/bəʿəsi xy* »Mann von xy«).¹⁸ Aufgrund dieser genauen Angabe können wir annehmen, dass mehrere Könige nicht die Söhne ihrer Vorgänger waren oder zumindest nicht demselben Clan angehörten wie diese. Es kann nur vermutet werden, dass unter mehreren Electablen einer König von Aksum wurde und dann die Oberhoheit über die anderen *nagašt* innehatte. Dass diese anderen Könige tatsächlich existierten, geht aus den Inschriften der aksumitischen Könige selbst hervor. In den dort aufgezeichneten Feldzugsberichten werden verschiedene Truppenteile nämlich von jeweils einem *nəguš* angeführt (*nagašta sarāwit*; RIE 187:12).¹⁹ Die Namen dieser Einheiten sind dieselben wie die zweiten Bestandteile des βίαι-Titels. Auch vor dem Hintergrund der Organisation des Militärs in der späteren Geschichte Abessiniens ist somit klar, dass die einzelnen Kampfverbände aus Mitgliedern verschiedener Stammesabteilungen oder Clans bestehen. Diese wurden von einem eigenen König sicherlich nicht nur in die Schlacht geführt, und einer dieser *nagašt* hat uns sogar ein sehr eindrückliches Monument hinterlassen: Die Stele von Mätära (Abb. 3),²⁰ eine der ältesten äthiopischen Inschriften, wurde von einem regionalen Machthaber seinen Vorfahren geweiht, wie uns die Inschrift mitteilt: *ዘሐወለተ ዘ ኣገበረ ኣገዝ ለእባዐህ ወሰ ሐባ መሐዘተ አወዐ ለራሳ ወጸባለኅ* bzw. *zhəwlt z 'gbr 'gz l'bwħ ws ħb mħzt 'w' lfn wšbln* »Dies hier ist die Stele, die 'Agaz (für das Gedenken an) seine Väter hat anfertigen lassen und (zwar) transportierte (sie) eine Jungmannschaft von Myriaden staubbedeckter 'Aw'ā«²¹. Verschiedene Regionalkönige werden

17 Wahrscheinlich betrachteten sich die Aksumiten als Mitglieder des Stammes der *'gz* (dieselbe Wurzel liegt der Sprachbezeichnung *Gəʿəz* zugrunde!), welcher die Oberhoheit über andere Stämme erlangt hatte, vgl. Sima 2003. Die darunter liegende Einheit sei hier der Einfachheit halber Clan genannt, auch wenn nicht sicher ist, wie sich dieser konstituiert und ob ihr eine gemeinsame Lineage zugrunde liegt.

18 De Blois 1984.

19 Munro-Hay 2003.

20 DAE IV:61f.; RIE 223. Vgl. Kropp 2006 und Breyer 2012a, 136–137.

21 Welche Bedeutung dieser Stele noch in modernster Zeit beigemessen wurde, zeigt nicht nur der Umstand, dass sie durch eine Eisenklammer restauriert worden war, sondern vor allem, dass eine äthiopische Soldateska sie



4 Die Inschrift von Däqqämhare (RIE 275)

auch in den aksumitischen Inschriften erwähnt, etwa *'Āba'ālkə'o nəguša Ag^wezat* (RIE 187:5; 9–11) oder *ngs^m gbz^m sbl^m* »SBL, König von Gabaz (d.h. Adulis)« (RIE 187:5; 9–11) unter Ezana. Aus nachaksumitischer Zeit ist die Berufung bzw. Anerkennung der *nägaši* von Goḡgam und Wäläqa durch *aše* 'Amdä Səyon I. bekannt. Zu erwähnen wäre ferner, dass die Residenz des Lokalherrschers von Tigray (*təgre mäk^wönnən*) *betä nəguš* genannt wird, also »Haus des Königs«.

Die aksumitischen Herrscher waren also erst einmal nur »König(e) von Aksum« bzw. »König(e) der Aksumiten«. Man beachte die feine Unterscheidung zwischen den beiden Münzlegenden: Während die äthiosemitische Fassung *ነገሠ እኩሶ ገና ኃገሙ* »König von Aksum«

während militärischer Auseinandersetzungen zwischen Äthiopien und Eritrea um 1999–2000 sprengte, nachdem ihre Vorderseite von einem Lehrer aus Sän'afe in den eriträischen Nationalfarben angemalt worden war. Wie durch ein Wunder blieben sowohl das Relief mit dem sabäischen Mondsymbol als auch die Inschrift erhalten.

lautet, wird in der griechischen Übersetzung βασιλεὺς ἀζωμητων »König der Aksumiten« etwas näher spezifiziert. Bemerkenswert ist das Fehlen der Kopplung ንጉሠ ነገሥት *naguša nagašt* in aksumitischer Zeit. Zwar meinte Gerald Browne in der etwas enigmatischen Münzlegende +ΒΑΧ+ΔΑΧ+ΒΑΧ+ ΚΙΝ (Avers einer Münze des Eon) ein *βασιλεὺς βασιλεων zu erkennen, jedoch hat Wolfgang Hahn sie sicherlich richtiger als βα[σιλεὺς] χ[ο]ρ[α]ς ἀβακκιν[ων] interpretiert.²² Außergewöhnlich ist die Inschrift von Däqqāmḥare (RIE 275), auf der sich ein König namens σεμβροϋης als βασιλεὺς ἐκ βασιλεων ἀζωμητων μεγας »Großkönig unter den Königen der Aksumiter« darstellt (Abb. 4).²³ Ein Blick in die klassisch-arabischen Quellen liefert uns einen ähnlichen Befund. Nach der islamischen Tradition fanden die Qurayš, die ersten Gefolgsleute Muḥammads, nach Auseinandersetzungen mit den Einwohnern Mekkas während der sogenannten ›kleinen‹ Hiğra um 615 n.Chr. Zuflucht in Aksum. Dessen König wird im Arabischen wie beim deutschen »Negus« mit dem entsprechenden Lehnwort bezeichnet: النجاشي *an-nağāšī*.²⁴ Von dem islamischen Gelehrten aṭ-Ṭabarī (839–923) erfahren wir im Zusammenhang mit der ›kleinen‹ Hiğra, dass Abdšams bin ‘Abdmansāf (ein Urgroßonkel Muḥammads), einen Vertrag mit dem ›Großnegus‹ geschlossen haben soll. Der Terminus, den er hier gebraucht, ist *an-nağāšī al-akbar*.

Das Oszillieren zwischen Übersetzung und Entlehnung, welches bei dem abessinischen Königstitel zu beobachten ist, muss als symptomatisch bezeichnet werden. Dies steht für eine Ambivalenz, die von jeher den *orbis aethiopicus* kennzeichnet: Er befindet sich zwischen mehreren Welten. Zum einen ist eine deutliche Hinwendung an die Mittelmeerwelt zu konstatieren, zum anderen steht Abessinien im ständigen Austausch mit Südarabien und durch den Handel auch mit dem Indischen Ozean; schließlich ist die abessinische Kultur eindeutig in Afrika verortet. Das Münzwesen ist exemplarisch für diese mehrfache Ausrichtung. Während die Goldmünzen, die für den Fernhandel geprägt wurden und zum großen Teil auch in Südarabien und Indien gefunden wurden, griechische Legenden tragen, sind die kleinerwertigen Münzen für den Binnenhandel bestimmt und entsprechend äthiosemitisch beschriftet. Die Goldmünzen sind darüber hinaus in sich ambivalent

²² Browne 1992; Hahn 2005.

²³ Fiaccadori 2010.

²⁴ Fiaccadori 2007. Die Beischrift auf dem Fresko mit einer Darstellung des Königs von Aksum im umajjadischen Schloß Quşayr ‘Amra (Kalif al-Wālid 705–715) ist hingegen auf griechisch: ἡρως.

(Taf. 2a): Auf dem Avers wird der König als βασιλευς dargestellt, mit einer byzantinischen Tiara, pendiliae etc. und auf dem Revers als abessinischer Stammesfürst mit Kopftuch und dem Clan-Namen – buchstäblich zwei Seiten der Medaille. Sogar die semitisch beschrifteten Silbermünzen sind mehrdeutig, denn sie sind in unvokalisierte äthiosabäische Schrift gehalten und dies, obwohl man zumindest seit Ezana diese aus Altsüdarabien übernommene Konsonantenschrift üblicherweise mit kleinen Zusätzen versah, welche die Vokale angeben.²⁵ Der tiefere Sinn dahinter ist klar: Die Legende soll auch in Südarabien gelesen und verstanden werden, denn dort wurde der abessinische Titel ebenfalls entlehnt, wenn auch in einer etwas anderen Form als *ngś* (**nagāsi*).²⁶ Auf dieses altsüdarabische Wort geht auch die klassisch-(nord)arabische Form *nağāšī* zurück. Es handelt sich letztlich um zwei unterschiedliche äthiosemitische Dialektformen. Während das später im Äthiopischen übliche *nəguś* offenbar der Sprache der Könige von Aksum entstammte, gehen die arabischen Formen wohl auf den Dialekt zurück, der an der Küste – genauer gesagt in Adulis – gesprochen wurde (*nagāsi*). Wahrscheinlich wurden bei der Kopplung ንጉሠ ነገሥት *nəguśa nagašt* sogar bewusst beide Formen miteinander kombiniert.²⁷ Nicht umsonst steht dabei das im wahrsten Sinne des Wortes *nomen regens* im aksumitischen, das *nomen rectum* im adulitanischen Dialekt. In der deutschen Übersetzung lässt sich dies sogar imitieren, wenn man nämlich bei der Fügung »König der Könige« zwei deutsche Dialektformen einsetzen und dabei (natürlich) der bayerischen den Vorzug gegenüber der sächsischen gibt: »Kinni der Gönche«. Die linguistische Überlegenheit spiegelt hier also sicherlich eine historische Entwicklung. Während nämlich um die Zeitenwende Adulis noch ein beträchtlicher Machtfaktor mit einem eigenen König gewesen zu sein scheint,²⁸ konnte offenbar im Verlauf der ersten Jahrhunderte nach Christus Aksum die Vorherrschaft erringen und sich zur lokalen Hegemonialmacht aufschwingen. Alle diese Feinheiten er-

25 Munro-Hay 1984.

26 Ausführlicher hierzu Breyer 2012b.

27 Die Pluralform von *nəguś* müsste eigentlich **nəguśan* lauten; *nagašt* ist eine Ableitung vom Verbalnomen *nāgaśi*. Die adulitanische Form, welcher die arabischen Entlehnungen zugrunde liegen, steht auf dem ältesten Beleg, gleichzeitig der ältesten aksumitischen Inschrift, auf dem Szepter von 'Addi Gälämo (RIE 19): *ngśy 'ksm* »König von Aksum«.

28 Im *Periplus maris eritraci* wird ein solcher Herrscher mit Namen genannt: ζοσκαλλης *Zoskalēs*.

schließen sich jedoch nur bei einer vokalisiertem Schrift. Dass auf eine solche verzichtet wurde, kann nur heißen, dass man die Lesung bewusst offen ließ – jeder sollte sprachabhängig seine Lesung einsetzen können, ähnlich wie dies heute noch bei Zeichen wie (f) oder (&) geschieht. Der Herrscher von Aksum erhob den Anspruch, König aller Stämme in der Region zu sein, auch der südarabischen.

Nebenbei sei erwähnt, dass die aksumitischen Inschriften wohl einem ähnlich ambivalenten Schema folgten wie die Münzen, zumindest die ›Trilinguen‹ Ezanas. Diese waren nämlich an den Ortsausgängen Aksums plaziert (Taf. 2b) und zwar mit einer griechischen Fassung, die dem Ankommenden zugewandt war und zwei semitischen, die sich an die lokale Bevölkerung wandte.

Wenn also nicht der erstgeborene Sohn seinem Vater auf dem Thron folgte, wenn Durchsetzungsvermögen und Konsens innerhalb der Elite die wichtigen Faktoren waren, wie sahen die Sukzessionsregeln dann genau aus? Lassen sich Auswahlkriterien fassen? Vom Abessinien der nachaksumitischen Zeit auf die aksumitische zu schließen, ist nicht ganz ohne Risiken, da sich das Machtzentrum aus dem Hochland von Tigray weiter in den Süden verschob und dadurch andere Einflüsse stärker zum Tragen gekommen sein können. Beispielsweise waren die späteren ›Kaiser‹ Amharen und der Titel *nəgus* tritt gegenüber *aše* in den Hintergrund. Immerhin scheint aufgrund der verschiedenen Clan-Namen deutlich, dass die Herrscher unterschiedlichen Gruppen entstammten. Nun haben wir von Ezana als einem der wenigen aksumitischen Könige weiterführende Angaben. Einige seiner Inschriften (RIE 188 und 189) geben als Patronymikon *walda Əlla Əmida* an (vgl. RIE 271:9 gr. γΙΟC ΤΟΥ ΕΛΛΗΜΙΔΑC/ύΙΟC ΤΟΥ ΈΛΛΑΜΙΔΑC) und als Clannamen *bə'əsi Halen* »Mann von Halen« (vgl. die Münzlegenden ΒΙCΙ ΔΛΕΝΕ). Vorgänger Ezanas war wohl Ousanas (I.), zumindest legen dies numismatische Erwägungen nahe. Die Legende auf seinen Goldmünzen lautet ΟΥCΑΝΑC ΒΑCΙΛ(Ε)ΥC (Rs.) ΔΞΩΜΙΤΩΝ ΒΙCΙ ΓΙCΕΝΕ (*bə'əse gəšan* vgl. *Amba Gəšan* in Ambassäl)²⁹. Ob nun Ousanas ein Bruder oder der Vater Ezanas, und damit identisch mit *Əlla Əmida* war, sei dahingestellt.³⁰ Entscheidend ist, dass die beiden Herrscher unterschiedlichen Clans entstammten. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass der Mutterclan entscheidend war, was wiederum stark

²⁹ Fiaccadori 2004, 110.

³⁰ Vgl. Schneider 1987, 614–615; Fiaccadori 1989, 150 mit Anm. 3.

an die Verhältnisse im benachbarten und zeitgenössischen Königreich von Kusch/Meroë erinnert.³¹

Da aus und über Meroë deutlich mehr Zeugnisse erhalten sind,³² wissen wir über die dortigen Strukturen besser Bescheid.³³ Robert Morkot hat die verschiedenen Thesen zu den Sukzessionsregeln in Kusch zusammengestellt³⁴ – heute wird vor allem von einer matrilinear³⁵ und collateral geregelten Erbfolge ausgegangen.³⁶ Danach gab es einen Kreis von Angehörigen der königlichen Sippe (*śn.w-nsw* »Königsbrüder«), die prinzipiell electabel waren; entscheidend war wohl ein matrilineares Element, also die Mutterlinie.³⁷ Wahrscheinlich war der Erfolg als Führer militärischer Unternehmungen ausschlaggebend für eine erfolgreiche Wahl zum König. Diese fand formal in Form eines Orakels durch den Gott Amun statt bzw. während einer Tempelinkubation. Anschließend musste der neue König in den verschiedenen Regionalzentren, die gleichzeitig die Hauptkultorte des Amun im Reich waren, während einer ›Investiturreise‹ bestätigt werden.

Wodurch man in Aksum electabel wurde, wissen wir nicht, und auch dass es eine vergleichbare Art der Königswahl gab, ist nur erschlossen. Es spricht jedoch manches dafür, dass die Verhältnisse in Aksum ähnlich waren wie in Meroë. Dass es sich hier um ein ›sudanisches‹ Element handelt, welches in ganz Nordostafrika verbreitet war, geht aus mehreren Indizien hervor. Bereits in Punt, jenem ausschließlich aus altägyptischen Quellen bekannten Land am Horn von Afrika, existierten mehrere Fürsten nebeneinander. In der Bronzezeit können wir Gemeinsamkeiten zwischen der Gaš-Kultur und aksumitischen Bräuchen feststellen, die auf ähnliche Gesellschaftsstrukturen schließen lassen. So sind hier wie da die Gräber der Herrscher durch große monolithische Stelen markiert (Abb. 5), um die sich die Bestattungen der Elite gruppieren.³⁸ Vergleichbares ist sogar bis in die Neuzeit hinein bei den Djandjero und Dita in

31 Die nachfolgenden Ausführungen skizzieren die *communis opinio*, die jüngst von Hallof 2012 angezweifelt wurde.

32 Török 1997, 268ff. Quellen: FHN II, 11458 07, 142, 158 und besonders 638ff. (Agatharchides).

33 Lohwasser 2000. Vgl. auch Kahn 2005; Morkot 1999 und Apelt 1990.

34 Morkot 1999.

35 Priese 1981.

36 Leclant 1979; Desanges 1968.

37 Zur großen Rolle der Königsmutter vgl. Lohwasser 2001.

38 Manzo 2006/2007; Fattovich 1987 und 1988; Phillipson 1994.

Äthiopien festzustellen; auch hier finden wir Elemente wie Clanopferplätze, die durch Steinsetzungen markiert sind. Frobenius schildert die Verhältnisse bei den Djandjero wie folgt:³⁹



5 Eine der großen ›Stockwerksstelen‹ in der königlichen Nekropole von Aksum

Die Djandjero waren des Glaubens, daß der Thronfolger während seines Aufenthalts in dem Zabga-Wäldchen von einer Python-Schlange (dërbo) und von Löwen und Leoparden aufgesucht wurde, aus deren Verhalten zu entnehmen war, ob die Wahl auf einen geeigneten oder eine ungeeignete Persönlichkeit gefallen war. Im ersten Falle ringelte sich die Schlange um den Thronfolger und die Feliden leckten ihm die Hände und legten sich zu seinen Füßen schlafen. War der gewählte Kandidat aber ein verworfener Mensch, so wurde er von der Schlange gebissen und von den Löwen und Leoparden aufgefressen.

Zu den Dita heißt es:

Die dubuscha genannten heiligen Opfer- und Versammlungsplätze sind in Dita nicht wie in Dorse den Gauen, sondern den Klanen zugeordnet. Häufig handelt es sich bei den dubuscha-Plätzen um imponierende megalithische Anlagen. Sie bestehen aus einer manns-hohen, breiten Steinmauer, die den Platz im Kreis oder Oval umgibt. Auf dieser Mauer stehen im Abstand von einigen Metern mittelhohe Menhire. In der Mitte des Innenraumes, der auf der Nordseite durch einen Eingang zugänglich ist, befindet sich die Opferstelle, auf der vom Klanführer die Opferschlachtungen vorgenommen werden.

In Nubien wird ebenfalls mehrfach von Oberkönigen berichtet, denen verschiedene Kleinkönige unterstehen. Beispielsweise berichtet Eratosthenes von mehreren nubischen Königen⁴⁰; der arabische Autor 'Abū Šāliḥ schreibt, dass dem Oberkönig von Dongola 13 Regionalkönige folgten, und in einem Grafitto aus Assuan aus dem Jahre 1322 wird König Kubandes unter seinen königlichen Kollegen hervorgehoben.⁴¹ So gesehen ist es nur folgerichtig, wenn in der Inschrift des Nobadenkönigs Silko⁴² aus Kalabscha von βασιλίσκος die Rede ist – dies muss nicht unbedingt auf den römischen Kaiser bezogen sein,⁴³ sondern kann sich auch auf lokale Machtgefälle beziehen.

³⁹ Straube 1963, 348 und 223.

⁴⁰ Strabo XVII, 786.

⁴¹ Griffith 1928, 134f.

⁴² Sein Name bedeutet »Der König ist er«, vgl. bergnubisch *šil* »König« und das meroitische *-qo*, sowie das altnubische Honorationselement *-kw*.

⁴³ Chrysos 1978.

In Nordost-Afrika scheint es also keine Seltenheit zu sein, dass lokale Machthaber unter sich einen König wählen. In Abessinien scheint im Gegensatz zu Meroë ein Element hinzugekommen zu sein: die Präferenz des alten Herrschers für einen bestimmten Nachfolger. Es gibt nämlich deutliche Hinweise darauf, dass mehrere Herrscher zu Lebzeiten einen Koregenten wählten,⁴⁴ wahrscheinlich in der Hoffnung, diesem die Macht zu sichern.⁴⁵ Für diese Form der Sukzession existiert ein Fachterminus aus dem Keltischen: Das *tanistry* (< gälisch *tanaiseacht* »zweiter in der Folge«) genannte System der Thronfolge bei den Pikten war sehr ähnlich. Das Recht, in die engere Wahl zu kommen, also zu einem der *rigdomnas* »Königserben« zu werden, wurde dort ebenfalls matrilinear abgeleitet. Unter den wahlberechtigten Mitgliedern der königlichen Sippe wurde ein Erbe bestimmt, der den Titel *tanaiste rig* »Zweiter nach dem König« trug und nach dessen Tod den Thron bestieg.⁴⁶ Diese Regelung war in Kraft, bis der letzte Piktenkönig aus dem Hause Alpin, Malcolm II. (1005–1034), den konkurrierenden Enkel seines Vorgängers Kenneth III. (997–1005) ermorden ließ und seinen eigenen Enkel Duncan I. (1034–1040) zum Nachfolger machte. Er wollte durchsetzen, dass ihm seine Söhne Malcolm Canmore und Donald Ban nachfolgen, doch berief sich deren Cousin Macbeth (1040–1057; Enkel Kenneths III.) auf die *tanistry*-Regeln, forderte den Thron für sich und tötete Duncan 1040 in einer Schlacht bei Elgin.

Ein Aspekt, der ebenfalls in Aksum stärker ausgeprägt gewesen zu sein scheint als in Meroë, ist das sakrale Königtum. Möglicherweise war es – wie in vielen afrikanischen Kulturen – tabu, den König anzusehen bzw. zu sehen.⁴⁷ In paganer wie in christlicher Zeit wird eine Form der Gottessohnschaft in Anspruch genommen: Im einen Fall ist der König »Sohn des unbesiegbaren Ares/Mahrem«, im anderen Fall führt man sich auf keinen geringeren als den biblischen König Salomon

44 Dies könnte als *imitatio imperii* gewertet werden. Entscheidend ist nun, dass dieser Koregent auch verwandtschaftlich mit dem Herrscher verbunden sein musste, was zumindest im vorbyzantinischen Reich nicht zwingend der Fall war.

45 Hahn 1983.

46 Curtis 2012, 244.

47 Nach meiner neuesten Rekonstruktion der Steinthrone in Aksum waren diese mit Schleiern bedeckt, um den König von unreinen Blicken zu schützen, vgl. Breyer 2012a, 111–115.

zurück.⁴⁸ Die auffälligste Besonderheit der äthiopischen Geldgeschichte kann ebenfalls in diese Richtung gedeutet werden. Die aksumitische Münzprägung ist u.a. deshalb herausragend, weil es in ihr teilvergoldete Münzen gibt. Dies diente dazu, bestimmte Symbole wie das Kreuz oder abgebildete Votivgaben zu betonen. Vor allem jedoch wurde das Brustbild des Königs in einen goldenen Nimbus gesetzt (Abb. 8). Dieser ist zwar eindeutig byzantinischen Ursprungs, die Beifügung von Astralsymbolen in paganer Zeit legt jedoch nahe, dass es hier um mehr geht als um eine *imitatio imperii*. Wie bei den Djandjero oder in Meroë wird der gewählte König von göttlicher Seite legitimiert, von ihm geht nun eine Aura aus – er besitzt Charisma. Dass die autochthonen Vorstellungen zunächst hellenistisch, dann christlich überformt wurden, ist dabei eigentlich nebensächlich. Sie entsprechen sogar dem Wesen der abessinischen Kultur, deren König sich einerseits als hellenistischer βασιλευς und andererseits als ›afrikanischer Stammesfürst‹ (*nəguś*) propagiert. Dieses Konglomerat von traditionaler (Gottessohnschaft) und charismatischer Herrschaft (Wahlkönigtum) spiegelt den Spagat Abessiniens zwischen vormodernem Staat und Häuptlingstum, und diese Ambivalenz bescherte der Region eine einmalige Kontinuität von mehreren Jahrtausenden bis Ḥaylā Śəllasə.

ABBILDUNGSNACHWEISE

Abb. 1-5 Aus: Breyer 2012a, 8; 99; 136; 34; 35

Abb. 3 Photographie von Steffen Wenig

Taf. 2a-b Aus: Breyer 2012a, 37; 63

LITERATUR

Apelt 1990 Apelt, Dietlind: Bemerkungen zur Thronfolge in der 25. Dynastie. In: *Meroitica* 12 (1990), 23–31.

Baud 2010 Baud, Michel (Hg.): *Méroé. Un empire sur le Nil*. Paris 2010.

48 Haberland 1965.

de Blois 1984 de Blois, François: Clan-names in Ancient Ethiopia. In: *Die Welt des Orients* 15 (1984), 123–125.

Breyer 2011 Breyer, Francis: Die Inschriften ‘Ēzānās. In: Wenig, Steffen (Hg.): *In Kaiserlichem Auftrag. Die Deutsche Aksum Expedition unter Enno Littmann. Band II. Forschungen zur Archäologie Außereuropäischer Kulturen 3.2., Kommission für Archäologie Außereuropäischer Kulturen, Deutsches Archäologisches Institut. Wiesbaden 2011, 339–352.*

Breyer 2012a Breyer, Francis: *Das Königreich Aksum. Archäologie und Geschichte Abessiniens in der Spätantike. Darmstadt – Mainz 2012.*

Breyer 2012b Breyer, Francis: Das Wort für »König« im aksumitischen Alt-äthiopisch. Spurensuche in einem gesprochen- und geschriebensprachlich multilingualen Areal. In: Polánski, Thomas (Hg.): *Folia Orientalia 49: Festschrift für Andrzej Zaborski (2012), 87–99.*

Breyer 2014 Breyer, Francis: *Einführung in die Meroitistik. Berlin – Münster 2014.*

Breyer (im Druck) Breyer, Francis: Neues zu den Inschriften ‘Ēzānās von Aksum. In: Voigt, Rainer-Maria (Hg.): *Proceedings of the Third International Enno-Littmann Conference (im Druck).*

Browne 1992 Browne, Gerald: Some Remarks on Aksumite Coin Legends. In: Scholz, Pjotr – Pankhurst, Richard – Witakowski, Witold (Hg.): *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnaski, natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata. Band II. Albstadt 1992, 293–296.*

Chrysos 1978 Chrysos, Evangelos: The Title ΒΑΣΙΛΕΥΣ in Early Byzantine International Relations. In: *Dumbarton Oaks Papers* 32 (1978), 29–75.

Curtis 2012 Curtis, Edmund: *A History of Medieval Ireland. New York 32012.*

DAE Littmann, Enno u.a.: *Die Deutsche Aksum-Expedition. Berlin 1913.*

Desanges 1968 Desanges, Jehan: Vues grèques sur quelques aspects de la monarchie méroïtique. In: *Bulletin de l’Institut Française d’Archéologie Orientale* 66 (1968), 88–104.

Fattovich 1987 Fattovich, Rudolfo: Some Remarks on the Origins of the Aksumite Stelae. In: *Annales d’Ethiopie* 14 (1987), 43–69.

Fattovich 1988 Fattovich, Rudolfo: The Stelae of Kassala: A New Type of Funerary Monuments in the Eastern Sudan. In: *Archéologie du Nil Moyen* 3 (1988), 55–63.

FHG Müller, Carl Otfried (Hg.): *Fragmenta Historicorum Graecorum, 5 Bände. Paris 1841–1870.*

FHN Eide, Tormod – Hägg, Thomas – Pierce, Richard Holton – Török, László (Hg.): *Fontes Historiae Nubiorum*. Bergen 1994–2000.

Fiaccadori 1989 Fiaccadori, Gianfranco: *Aethiopica minima*. In: *Quaderni utenesi* 7 (1989), 145–164.

Fiaccadori 2004 Fiaccadori, Gianfranco: *Sembrouthes ›gran re‹* (DAE IV 3 = RIÉth 275). Per la storia del primo ellenismo aksumita. In: *La Parola del Passato* 59 (2004 [2005]), 103–157.

Fiaccadori 2007 *Encyclopaedia Aethiopica* III (2007), 1162–1166, s.v. Nəguś (Fiaccadori, Gianfranco).

Fiaccadori 2010 *Encyclopaedia Aethiopica* IV (2010), 610–611, s.v. Sembrouthes (Fiaccadori, Gianfranco).

Griffith 1928 Griffith, Francis Llewelin: *Christian Documents from Nubia*. In: *Proceedings of the British Academy* 14 (1928), 1117–1145.

Haberland 1965 Haberland, Eike: *Untersuchungen zum äthiopischen Königtum*. Wiesbaden 1963.

Hahn 1983 Hahn, Wolfgang: *Die Münzprägung des Aksumitischen Reiches*. In: *Litterae Numismatae Vindobonensis* 2 (1983), 113–180.

Hahn 2005 *Encyclopaedia Aethiopica* II (2005), 200, s.v. Ebana (Hahn, Wolfgang).

Hallof 2012 Hallof, Jochen: *Die nubischen Königsmacher*. In: Beinlich, Horst (Hg.): *Die Männer hinter dem König*. Wiesbaden 2012, 47–52.

Hatke 2010 Hatke, George: *Africans in Arabia Felix. Axumite Relations with Ḥimyar in the Sixth Century C. E.* Dissertation Princeton University 2010. <<http://search.proquest.com/docview/822239423?accountid=10218>> (6. Januar 2015).

Hatke 2013 Hatke, George: *Aksum and Nubia*. New York 2013.

Kahn 2005 Kahn, Dan‘el: *The Royal Succession in the 25th Dynasty*. In: *Der Antike Sudan* 16 (2005), 143–163.

Kropp 2006 Kropp, Manfred: *Die Stele von Matara*. In: Wenig, Steffen (Hg.): *In kaiserlichem Auftrag. Die Deutsche Aksum-Expedition 1906 unter Enno Littmann*. Bd. I: *Die Akteure und die wissenschaftlichen Unternehmungen der DAE in Eritrea. Forschungen zur Archäologie Außereuropäischer Kulturen* 3.2. Wiesbaden 2006, 321–328.

Leclant 1979 *Lexikon der Ägyptologie* III (1979), 893. s.v. Kuschitenherrschaft (Leclant, Jean).

Lohwasser 2000 Lohwasser, Angelika: *Die Auswahl des Königs von Kusch*. In: *Beiträge zur Sudanforschung* 7 (2000), 85–102.

Lohwasser 2001 Lohwasser, Angelika: Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch. 25. Dynastie bis zur Zeit des Nastasen, Meroitica 19, Wiesbaden 2001.

Manzo 2006/2007 Manzo, Andrea: Funerary Stelae of Eastern Sudan in a Nubian Perspective. A Contribution to the Study of Ancient Funerary Customs. In: Cahiers de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille 26 (2006/2007), 263–273.

Morkot 1999 Morkot, Robert: Kingship and Kinship in the Empire of Kusch. In: Meroitica 15 (1999), 179–229.

Munro-Hay 1984 Munro-Hay, Stuart: The Ge'ez and Greek Palaeography of the Coinage of Aksum. In: Azania 19 (1984), 134–144.

Munro-Hay 2003 Encyclopædia Æthiopica I (2003), 347–348, s.v. Army (Munro-Hay, Stuart).

Phillipson 1994 Phillipson, David: The Significance and Symbolism of Aksumite Stelae. In: Cambridge Archaeological Journal 4 (1994), 189–210.

Priese 1981 Priese, Karl-Heinz: Matrilineare Erbfolge im Reich von Napata. In: Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 108 (1981), 49–53.

RIE Bernand, Etienne – Drewes, Abram – Schneider, Roger: Recueil des Inscriptions de l'Éthiopie des Périodes Pre-Axoumite et Axoumite. Paris 1991–.

Schneider 1987 Schneider, Roger: Notes sur les inscriptions royales aksumites. In: Bibliotheca Orientalis 44 (1987), 599–616.

Sima 2003 Encyclopædia Æthiopica I (2003), 144, s.v. Ag'azi (Sima, Alexander).

Sima 2003/2004 Sima, Alexander: Die »sabäische« Version von König ʿĒzānās Trilingue RIE 185 und RIE 185bis. In: Archiv für Orientforschung 50 (2003/2004), 269–284.

Straube 1963 Straube, Helmut: Westkuschitische Völker Südäthiopiens, Stuttgart 1963.

Török 1996 Török, László: The Kingdom of Kush. Leiden 1997.

JOHANNES HARNISCHFEGER

DIE BEDEUTUNG DER RELIGION BEI DER ENTSTEHUNG VON ZENTRALGEWALTEN. SAKRALE KÖNIGE IN NIGERIA

EINLEITUNG

Sakrale Königreiche, die es in allen Teilen Afrikas gab, waren einander recht ähnlich, auch wenn sie zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sind. In Zentralafrika sollen sich die ersten Reiche um 1300 n.Chr. gebildet haben;¹ im Niltal und der Sudanzone sind sie dagegen viel älter. Für die Region um den Tschadsee stammt der erste Bericht über einen sakralen Herrscher vom Ende des 10. Jahrhunderts. Der arabische Gelehrte Abu Mansur schrieb damals über das Königreich Kanem-Borno und seine Bewohner:

Ihre Häuser sind Reisighütten, ebenso der Palast des Königs, den sie verherrlichen und anstelle von Allah anbeten. Sie glauben, dass er keine Nahrung zu sich nimmt. [...] Er hat unbegrenzte Macht über seine Untertanen und versklavt jeden, den er will. [...] Die meisten gehen nackt, nur bekleidet mit Häuten. Sie leben von Landwirtschaft und Viehzucht und ihre Religion ist die Anbetung ihrer Könige, denn sie glauben, dass die Könige Leben und Tod sowie Gesundheit und Krankheit bringen.²

¹ Vansina 1999, 167–169; Mair 1979, 2, 10.

² Abu Mansur, zit. von Yaqut b. Abd Allah, in Levtzion – Hopkins 2000, 171.

König Hummay, der nach der Chronik von Kanem-Borno von 1075 bis 1086 regiert haben soll, war der erste Herrscher, der sich zum Islam bekannte. Seine Nachfolger nannten sich ab dem 14. Jahrhundert ›Sultan‹ oder ›Kalif‹ und führten ›heilige Kriege‹.³ Doch als die ersten europäischen Reisenden 1823 an den Hof von Kanem-Borno gelangten, hatte Sultan Ibrahim noch deutlich Züge eines paganen, sakralen Herrschers. Er zeigte sich meist nur abgesondert hinter einem Schleier, und auch die Würdenträger des Reiches durften ihm nicht direkt ins Gesicht sehen, so dass sie ihm bei der Audienz den Rücken zuwandten (Abb. 1).⁴

Wie die tausendjährige Geschichte von Kanem-Borno zeigt, brachte es Vorteile, am sakralen Charakter des Herrschers festzuhalten. Fast überall in Afrika hatten die Könige sakrale Züge, und selbst Dorfhäuptlinge traten wie sakrale Herrscher auf. Die meisten Königreiche waren klein, mit nur wenigen Tausend Einwohnern, und sie sind schnell wieder auseinander gebrochen, so dass wir kaum Informationen über sie besitzen. Doch aus manchen sind mächtige Reiche hervorgegangen. Der Sakralkönig von Ashante, im heutigen Ghana, herrschte im 19. Jahrhundert über ein Territorium von 300.000 Quadratkilometern mit drei bis fünf Millionen Untertanen.⁵ Ich möchte zeigen, dass die Sakralisierung der Monarchen es den Bewohnern größerer Siedlungen leichter gemacht hat, Zentralgewalten zu akzeptieren. Sakrale Königtümer hatten zudem den Vorteil, dass sie durch ihr Hofzeremoniell die Repräsentanten rivalisierender Clans in ein Netz ritueller Kooperation einbanden. Auf diese Weise wirkten sie der Tendenz bäuerlich-segmentärer Gesellschaften entgegen, sich zu spalten und auseinander zu brechen. Trotz dieser Vorzüge haben sich sakrale Königreiche nur in Teilen Nigerias durchgesetzt. Im Südwesten Nigerias, bei den Yoruba und einigen Nachbarvölkern, lebte fast die gesamte Bevölkerung in monarchisch verfassten Gemeinwesen. Östlich des Niger-Flusses dagegen, bei den Igbo, die ebenfalls in großen Siedlungen mit mehr als tausend Einwohnern lebten, gab es fast keine Zentralgewalten. Und in der Region des Benue-Flusses existierten monarchische und akephale Gesellschaften bunt gemischt nebeneinander.

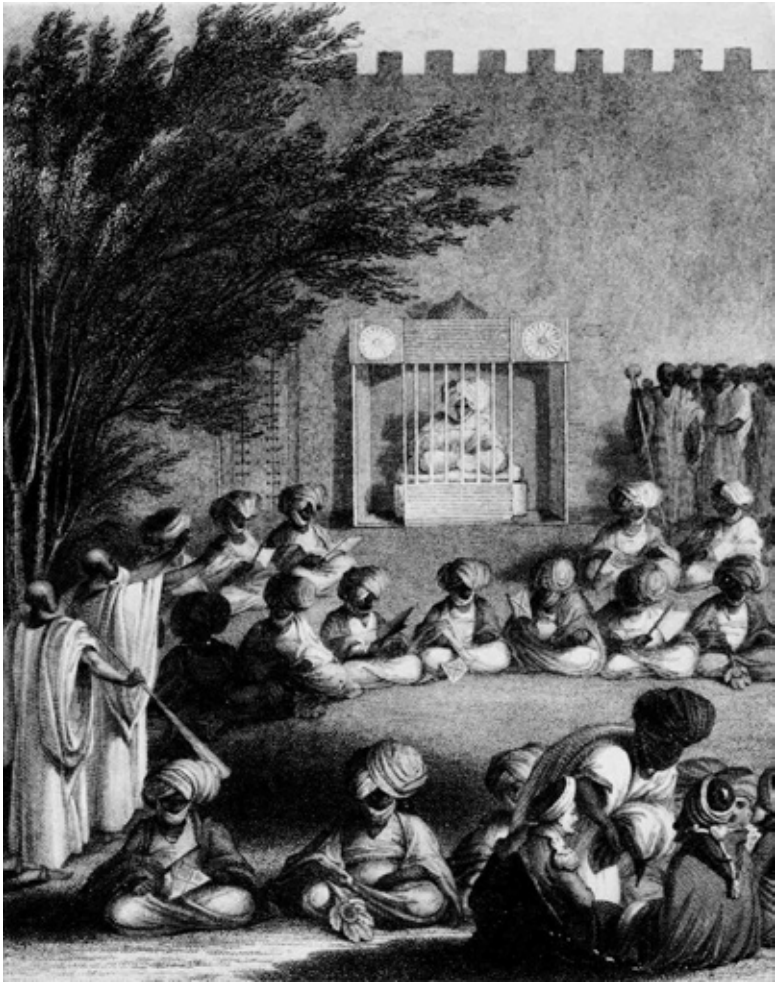
Viele der alten Königreiche haben die Kolonialzeit überstanden. Direkte Nachkommen der Dynastiegründer sitzen noch auf dem Thron und haben einigen Einfluss in der Lokalpolitik. Sie lassen sich im

³ Palmer 1967, Bd. I, 15, 17.

⁴ Meek 1931, 123.

⁵ Mair 1979, 7.

Mercedes oder Rolls Royce chauffieren, aber von dem Charisma, das ihr Amt ihnen früher verlieh, ist wenig geblieben. Die meisten sind heute Muslime oder Christen. Ich habe mit einigen von ihnen gesprochen, werde aber im Folgenden nur auf die vorkolonialen Königreiche eingehen. Dabei lasse ich die islamischen Herrscher im Norden Nigerias beiseite und konzentriere mich auf zwei Königreiche im paganen Süden:



1 Sultan Ibrahim von Kanem-Bornu, 1823

1. Das Kwararafa-Reich im Benue-Tal. Es war, zumindest im 19. Jahrhundert, eine Konföderation weitgehend autonomer Jukun-Siedlungen, die über eine weite Region verstreut waren. Trotz seiner großen Ausdehnung wurde das Reich vor allem durch die sakrale Autorität des Königs zusammengehalten und weniger durch militärische, politische und ökonomische Macht.
2. Das Stadtkönigtum Onitsha im Igboland. Die Igbo lebten, ähnlich wie die Jukun, in großen, kompakten Siedlungen, zogen es aber vor, sich nicht von Königen oder Häuptlingen regieren zu lassen. Nur in Onitsha und einigen benachbarten Städten gab es Königreiche, die aber im 19. Jahrhundert bereits weitgehend verfallen waren. Ich möchte beschreiben, warum sich die Igbo und viele andere Völker dem Aufbau königlicher Gewalt widersetzen und welche anderen Möglichkeiten sie hatten, sakrale Autoritäten aufzubauen.

DAS KWARARAFI-REICH

Im 16. und 17. Jahrhundert war Kwararafa eines der mächtigsten Reiche Westafrikas. Im Palast des Königs, der den Titel *Aku* führte, bewegten sich Dutzende von Würdenträgern, die einer strikten Rangordnung unterworfen waren, mit je eigenen Ämtern, Titeln und Pfründen. Diese königliche Administration diente im 19. Jahrhundert vornehmlich dazu, etwas Unsichtbares, Spirituelles zu verwalten: jene kosmischen Kräfte, von denen die Fruchtbarkeit des Landes abhing. Die tägliche Liturgie des Hofzeremoniells folgte pedantisch genau dem Lauf der Tageszeiten, und der Zirkel jährlicher Feste war bestimmt durch den Wechsel von Regen- und Trockenzeit, Aussaat und Ernte. Indem die Menschen ihren Part zur Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung beitrugen, hofften sie, dass auch die Gegenseite, die unsichtbaren Kräfte in der Natur, ihre Verpflichtungen einhalten würde. Dabei kam dem König, der die zentrale Schnittstelle zum Reich der Geister bildete, eine ungeheure Verantwortung zu. Denn wenn er seinen Pflichten nicht nachkam und Tabus missachtete, drohten dem Land Dürren, Unwetter, Seuchen und Niederlage im Krieg. Bei seinem Anblick warfen die Menschen sich zu Boden, schütteten Staub über sich und riefen: »Unsere Hirse! Unser Regen! Unser Reichtum!«⁶

⁶ Meek 1931, 137, 129.

Der Kult um den König lässt sich als eine Fortsetzung alter Fruchtbarkeitskulte verstehen.⁷ Allerdings erfuhren diese Kulte große Veränderungen, wenn sie sich mit den Interessen von Herrscherhäusern verbanden. Bei den Jukun gründete die Kraft des Königs nicht darin, dass er als Verkörperung lokaler Vegetationsgötter auftrat. Er stand weit über solchen Göttern,⁸ denn sein Einfluss erstreckte sich über ein viel größeres Territorium. – Woher stammte seine Kraft? So wie in den meisten afrikanischen Königreichen ging es nicht um ein persönliches Charisma des Herrschers, und deshalb spielten Zeichen göttlicher Erwähltheit bei seiner Wahl keine Rolle.⁹ Ein neuer König ging in der Regel aus Machtkämpfen hervor, die – in Kwararafa wie in anderen afrikanischen Reichen – nicht selten mit Gewalt ausgetragen wurden. Der Thronfolger war also, wenn die Feierlichkeiten zu seiner Amtseinführung begannen, mit Hofintrigen und Fraktionskämpfen assoziiert. Sein Sieg spaltete das Gemeinwesen, denn er hatte sich, um Rückhalt für seine Kandidatur zu gewinnen, mit einem Teil der lokalen Clans gegen andere verbünden müssen. Mit seiner Machtübernahme musste die unterlegene Partei befürchten, von der Herrschaft ausgeschlossen und entrechtet zu werden. Das Verhältnis zwischen Gegnern und Unterstützern des neugewählten Königs war manchmal so angespannt, dass die Verlierer emigrierten und eine neue Siedlung gründeten oder sich in einem anderen (Stadt-)Königreich ansiedelten.

Die Sakralität des Königs, die nicht in persönlichen Eigenschaften des Thronfolgers gründete, beruhte auch nicht auf seiner dynastischen Geburt. Die Dynastie der Jukun-Herrscher reichte nicht weit zurück; sie war nur die letzte und relativ schwache Dynastie in der langen Geschichte eines Reiches, das vielleicht schon im 11. Jahrhundert entstanden war. Die erste Hauptstadt des Kwararafa-Reichs war vermutlich 1000

⁷ Streck 2002, 35–41.

⁸ Meek 1931, 122, 139. – Der Aku wurde als ›Gott‹ verehrt (Meek 1931, 351, 47, 120, 127, 133, 153, 333). Das war nicht typisch für sakrale Könige in Afrika. Viele nahmen eher priesterliche Funktionen wahr.

⁹ Anders war es im Königreich Nri, im Igboland. Hier qualifizierten sich die Bewerber um den Thron, indem sie von Träumen berichteten, die sich als Zeichen göttlicher Berufung deuten ließen, und indem sie Prophezeiungen aussprachen, die sich bewahrheiteten (Jeffreys 1935, 346; Thomas 1969, 48–49). Diese Wertschätzung individueller Talente gestattete es auch armen, marginalen Personen, ins höchste Amt aufzusteigen; doch das war ungewöhnlich für afrikanische Königreiche.

Kilometer weiter nördlich gelegen, am Rand der Sahelzone, in der Nähe der Stadt Kano. Mit dem Untergang dieser Hauptstadt in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts verschob sich das Zentrum des Reiches nach Osten, in die Region des heutigen Borno. Aber auch hier wurden die Kwararafa-Könige vertrieben, so dass sie in den Süden auswichen und ihre Hauptstädte nördlich und südlich des Benue-Flusses anlegten. Die Gründer des Reiches sprachen wahrscheinlich eine tschadische Sprache, während eine spätere Dynastie, die nach 1500 an die Macht gelangte, vermutlich Kanuri sprach, eine nilo-saharanische Sprache, die in der Region des Tschadsees verbreitet ist.¹⁰ Nachkommen dieser beiden Dynastien lebten in den 1920er Jahren, als der Kolonialethnologe Charles Meek seine 500-seitige Studie über das Kwararafa-Reich verfasste, noch in der Nähe des Königshofs und spielten eine prominente Rolle bei den Krönungs- und Bestattungszereemonien. Sie hatten Jukun als ihre Muttersprache angenommen und waren für Außenstehende kaum von Jukun zu unterscheiden.¹¹ Aber intern pflegten sie die Erinnerung an ihre separaten Ursprünge, und einer ihrer Führer trug noch die Skarifikation der Kanuri im Gesicht.¹² Demgegenüber waren die ursprünglichen Jukun-Sprecher *late-comers*, die wahrscheinlich erst Ende des 18. Jahrhunderts die Macht über Kwararafa errungen hatten.¹³ Sie dominierten die Hauptstadt Wukari und einige regionale Zentren, waren aber in dem Reich, das sich über 300 km vom Unterlauf des Benue bis zur Gongola-Region erstreckte, eine Minderheit. Um 1920, als britische Beamte den ersten Zensus durchführten, zählte man 25.000 Jukun.

Als herrschende Schicht des Reiches suchten die Jukun ihre distinkte Identität zu wahren, so dass bei ihnen Kulte um die eigenen Ahnen eine zentrale Rolle spielten.¹⁴ Doch zur Legitimierung nach außen nutzten sie das Prestige von Kwararafa, das auf dem Höhepunkt seiner Macht Kano erobert und das Borno-Reich in Bedrängnis gebracht hatte. Der Jukun-König trat daher mit dem Anspruch auf, dass in ihm die Kraft aller Kwararafa-Könige wirkte, auch jener aus dem Norden. Beim jährlichen Puje-Fest, dem einzigen, zu dem auch Frauen

10 Webster 1993, 2–7; Sargent 1999, 211–224; Unomah 2001, 201–204.

11 Meek 1931, 66, 135–138, 170–173, 337, 340; Webster 1993, 2, 15; Unomah 2001, 208.

12 Meek 1931, 340.

13 Webster 1993, 14–15; Unomah 2001, 208–209. – Dagegen Sargent 1999, 212, 232, 235.

14 Meek 1931, 131, 218.

und Fremde zugelassen waren, erschien er, nach einem Besuch alter Königsgräber, im Stil der Herrscher aus dem Norden: gekleidet in ein weites, lang wallendes Gewand (verziert mit einem Muster aus Vögeln und Skorpionen), das er bei der Rückkehr in den Palast ablegte, um wieder das gewohnte Tuch der Jukun um die Hüfte zu schlingen.¹⁵ Da im Körper des Königs die Kraft seiner Vorgänger lebte, wurde viel Mühe darauf verwandt, diese Kraft beim Tod eines Königs auf seinen Nachfolger zu übertragen. Dieser Übertragungsprozess begann damit, dass man die Leiche des verstorbenen Königs aufwendig konservierte, indem man die inneren Organe entfernte und den Leichnam monatelang über einem Feuer austrocknen ließ. Das Fett, das sich dabei vom Körper löste, sammelte man in einem Krug, um es später dem Nachfolger des Verstorbenen ins Essen zu mischen. Auch das getrocknete und pulverisierte Herz wurde angeblich, in kleinen Dosen, dem Essen des Königs beige-fügt.¹⁶ Im Übrigen sorgte das tägliche Hofzeremoniell dafür, dass der König immer wieder in Kontakt mit seinen Vorgängern trat, etwa bei den täglichen Mahlzeiten, die er stets allein zu sich nahm und die eine Art Kommunion mit den Geistern früherer Könige bildeten.¹⁷ Der Kult des Königs kreiste also um sich selbst, um die eigene Kraft, die von König zu König weitergegeben wurde.¹⁸

Der Aku kontrollierte Wind und Regen und war damit für beides verantwortlich: für die Prosperität des Landes wie für mögliche Katastrophen. Da die Kraft, die sich in seinem Körper konzentrierte, zerstörerisch wirken konnte, musste er äußerst behutsam mit ihr umgehen. Sein sakraler Charakter zwang ihn zu ständiger Selbstbeherrschung.

15 Ebd., 144, 152, 171; Webster 1993, 2, 15; Unomah 2001, 209.

16 Meek 1931, 131, 146, 165, 167–169. – Um dem König übernatürliche Kräfte zu verleihen, wurden ihm bei der Inthronisation auch magische Objekte überreicht, darunter ein Tuch zum Regenmachen (Meek 1931, 137, 172–173). Der Aku war also ein artifizierter, menschengemachter Gott; sein Charisma war keine Gnadengabe jenseitiger Mächte. Doch das hinderte seine Untertanen nicht daran, ihn für ein heiliges Wesen zu halten. Auch in anderen Teilen Nigerias wurden Gottheiten künstlich geschaffen (Harnischfeger 2013, 167–168). Der Glaube daran, dass der Aku kein gewöhnlicher Sterblicher sei, geriet allerdings ins Wanken, als König Ashu Manu II. bei einem Kriegszug 1871 getötet wurde: »When Ashu Manu the Second was killed at Nyankwola, Jukun religious feeling suffered a shock from which it has never recovered« (Meek 1931, 353, 58).

17 Meek 1931, 131, 159, 160.

18 Abraham 1930, 197; Meek 1931, 217.

So durfte er im Kontakt mit Menschen keine Emotionen zeigen, insbesondere keine Wut, denn das hätte die Früchte auf den Feldern verdorren lassen oder anderes Unglück gebracht.¹⁹ Schon kleine, scheinbar belanglose Gesten konnten Schaden anrichten, zum Beispiel, wenn er mit dem Finger auf eine Person gezeigt hätte, denn das hätte den Zorn der Götter gegen die Menschen gerichtet.²⁰ Trotz dieser ungeheuren spirituellen Kraft war die politische Macht des Königs recht begrenzt: »the Aku [was] merely part of the decision-making process«. ²¹ Politische Entscheidungen wurden um den König herum ausgehandelt, und zwar von den Vertretern bedeutender Clans und rivalisierender Fraktionen des Königshauses, die sich regelmäßig bei Hofe trafen, da sie hier hohe Ämter bekleideten. Besonders der Abo, der »Premierminister«, übte viel Einfluss aus; er war fast so mächtig wie der König, und unter bestimmten Umständen sogar mächtiger: »a weak king becomes his puppet«. ²² Rituelle Verpflichtungen und Tabus waren überall in Afrika ein probates Mittel, Könige zu zähmen, und die Jukun trieben den Ritualismus »bis zum Äußersten«. ²³ Davon waren nicht nur ihre Könige betroffen, sondern auch die Priester der großen Kulte sowie die Häuptlinge anderer Jukun-Siedlungen, außerhalb der Hauptstadt: »a priest« – like a chief – »lives a life of constant anxiety, and, hedged in by innumerable taboos, he is the slave of his position«. ²⁴

So wie andere Monarchen, die vor allem mit rituellen Handlungen befasst waren, ähnelte der Aku einem »Operettenkönig«. ²⁵ Er und sein Gefolge spielten Tag für Tag dieselben Rollen in dem immer gleichen Schauspiel. Diese königliche Selbstinszenierung fand paradoxerweise weitgehend im Verborgenen statt. Die Bürger in der Hauptstadt Wukari wussten nicht genau, was sich im Palast abspielte, und selbst die Höflinge, mit Ausnahme der drei höchsten Titelträger, überblickten nicht das überaus komplizierte Hofzeremoniell. ²⁶ Dieses Zeremoniell lief im Übrigen auch ohne den König ab. Wenn er starb, wurde sein Tod wochen- oder monatelange geheim gehalten, bis in die Zeit nach der

19 Meek 1931, 128.

20 Ebd., 128.

21 Abubakar 1986, 2; Meek 1931, 333–334.

22 Meek 1931, 333.

23 Ebd., 189.

24 Ebd., 323.

25 Muller 1981, 245; Streck 2002, 43–45.

26 Meek 1931, 120, 154, 165.

Ernte.²⁷ Denn erst wenn die Felder brach lagen und die Präsenz des Königs nicht mehr unbedingt erforderlich war, konnte offiziell verkündet werden, dass der Aku sich in den Himmel zurückgezogen habe (der Aku starb nicht).²⁸ Bis dahin versammelten sich die Würdenträger weiterhin jeden Morgen im Palast und vollführten die üblichen Riten, wobei einer der Höflinge die Rolle des Königs übernahm.²⁹

Wozu diente dieses Schauspiel, dem kaum jemand zusah? Eine seiner Funktionen dürfte darin gelegen sein, dass es die Vertreter rivalisierender Clans zusammenbrachte und sie zwang, ihre religiösen Anstrengungen auf ein gemeinsames Ziel zu richten: die Fruchtbarkeit des Landes. In Gesellschaften aus weitgehend autarken Segmenten, die kaum in eine ökonomische Arbeitsteilung eingebunden waren, stellte rituelle Kooperation, ähnlich wie Frauentausch,³⁰ ein effektives Mittel dar, gegenseitige Feindseligkeit einzudämmen. Die Repräsentanten der bedeutendsten Gruppen mussten, bei aller Rivalität, zusammenwirken, weil die Hofrituale, von denen der Wohlstand aller abhing, nur gelingen konnten, wenn jeder der Akteure den ihm gemäßen Part spielte.

Das Theater um den König diente auch dazu, eine Fassade der Macht aufzubauen. Gegen die Entscheidungen des Aku, dessen Titel ›Gott‹ oder ›Geist‹ bedeutete, durfte niemand sich auflehnen: »He had the power of life and death over all citizens and his decisions were final.«³¹ Alles geschah im Namen des Königs, doch hinter seinen Verfügungen stand eine »Patrizierkaste«³² von Clanführern und Führern der königlichen Familien. In vielen afrikanischen Königreichen repräsentierten die Würdenträger am Hof die wichtigsten Gruppen des Reiches, so dass ein Großteil der Bevölkerung durch ihre Vertreter in politische Willensbildungsprozesse eingebunden war. In Wukari dagegen beschränkten

27 Ebd., 166–167.

28 Ebd., 47, 126, 146, 166, 171, 285.

29 Ebd., 167.

30 Der Austausch von Frauen verknüpfte Clans und Verwandtschaftsgruppen, aber die Heiratsallianzen schufen nur sehr fragile Bande: »most Jukun women have had numerous husbands« (Meek 1931, 211). Da Frauen nicht dauerhaft in der Gruppe ihres Mannes blieben, sondern sich lösten und in andere, rivalisierende Gruppen hineinheirateten, zogen sie Misstrauen auf sich und blieben von den politischen und religiösen Angelegenheiten der Männer ausgeschlossen.

31 Abubakar 1986, 2.

32 Meek 1931, 333.

sich die herrschenden Kreise auf Personen, die Jukun-Vorfahren besaßen oder sich den Jukun assimiliert hatten. Wie die Entscheidungen dieser Herrscherschicht zustande kamen, blieb den gewöhnlichen Bürgern verborgen, denn über alles, was im Palast geschah, musste Stillschweigen gewahrt werden.³³ Für die Jukun-Führungsschicht war es von Vorteil, dass sie die Politik des Reiches hinter den Mauern des Königspalasts aushandeln konnte. Bei öffentlichen Debatten auf dem Marktplatz hätte die Gefahr bestanden, dass die Führer verfeindeter Jukun-Gruppen Unterstützung in anderen Teilen der Bevölkerung gesucht hätten. Die Vertreter der den Jukun untergeordneten Gruppen hätten dadurch mehr politisches Gewicht erhalten, und sie hätten versucht, Angehörige der Jukun-Aristokratie gegeneinander auszuspielen. Demgegenüber schuf der Königskult einen institutionellen Rahmen, der Vertreter unterlegener Gruppen von Prozessen der Entscheidungsfindung ausschloss. Und er schuf ein System ritueller Kooperation, das den Zusammenhalt unter den vornehmen Jukun-Familien stärkte.

Ein System ritueller Kooperation sicherte auch den Zusammenhalt der Metropole Wukari mit anderen Zentren des Reiches. Jeder Häuptling einer größeren Siedlung erhielt bei seiner Inthronisation heilige Hirsekörner aus den königlichen Kornspeichern, die er mit dem eigenen Saatgut mischte. Darüber hinaus entsandte der Aku rituelle Experten, die die korrekte Ausführung der höfischen Rituale überwachten.³⁴ Diese Gesandten mischten sich nicht in politische Angelegenheiten ein, und sie hatten auch nicht die Aufgabe, Tribut einzufordern. Die Häuptlinge oder Kleinkönige entfernter Siedlungen sandten dem Aku regelmäßig Geschenke, erhielten dafür aber Gegengeschenke in gleichem Wert.³⁵ Sie erkannten die Oberhoheit des Aku an und praktizierten einige der Kulte, die auch in der Hauptstadt betrieben wurden, doch ansonsten waren sie in ihrem Handeln weitgehend frei. Trotz seiner großen Ausdehnung war das Reich der Jukun-Könige kein Imperium, sondern eine Konföderation sakraler Königs- und Häuptlingstümer, die alle ähnlich organisiert waren wie die Hauptstadt des Aku. Die meisten dieser regionalen Zentren waren von Jukun dominiert, oder genauer: von Sprechern verschiedener Jukun-Dialekte.³⁶ Sie kontrollierten die

33 Ebd., 120, 154.

34 Ebd., 146, 343.

35 Ebd., 342–343. – Dagegen Abubakar 1986, 20.

36 Da die Jukun-Siedlungen weit verstreut in ganz unterschiedlichen ethno-linguistischen Milieus lagen, entwickelten sich lokale Varianten des Jukun

umliegenden Siedlungen und trieben von der Bevölkerung, die meist anderen Ethnien angehörte, Tribut ein. Die Last der Abgaben war allerdings, zumindest im 19. Jahrhundert, gering.³⁷ In früherer Zeit, als die Könige von Kwararafa über weit größere militärische Macht verfügten, hatten sie in entlegene Provinzen des Reiches direkt hineinregiert und hohe Abgaben gefordert.³⁸ Doch schon im späten 18. Jahrhundert, als die Jukun-Dynastie das Reich übernahm, wirkten die Könige vor allem durch ihr religiöses Charisma, als spirituelles Zentrum einer rituellen Allianz. Diese Allianz, auch wenn sie sich vor allem im rituellen Austausch manifestierte, brachte allen Beteiligten materielle Vorteile, denn sie hielt die verstreuten Jukun-Siedlungen davon ab, gegeneinander Krieg zu führen. Da die Königs- und Häuptlingstümer der Konföderation sich nicht gegenseitig bedrohten, konnten sie ihre Gewalt nach außen richten und an der Peripherie des Reiches Sklaven jagen, und sie konnten entlang der Jukun-Siedlungen gemeinsame Handelsrouten sichern. Der Reichtum der Jukun-Elite beruhte auf dem Handel mit Salz und Sklaven, und man vermutet, dass die Jukun vor allem deshalb die Macht in Kwararafa an sich reißen konnten, weil sie eine der wichtigsten Routen zu den Sklavenhändlern an der Atlantikküste kontrollierten.³⁹

KÖNIGSMORD

Da der König die Aufgabe hatte, dem Land Fruchtbarkeit zu bringen, machte man ihn verantwortlich, wenn das Land von Dürren und anderen Plagen heimgesucht wurde. Es lag dann bei einem engen Kreis von Würdenträgern zu entscheiden, ob es für das Wohl des Landes besser war, den König zu beseitigen.⁴⁰ Bei der Tötung durfte kein Blut fließen. Deshalb wurde der Aku stranguliert, und jene Personen, die den Mord

rasch auseinander, so dass man in einigen Fällen von unterschiedlichen Sprachen sprechen muss. Die Bewohner weit voneinander entfernter Siedlungen, wie Wukari, Kona und Pindiga, konnten einander zu Beginn des 20. Jahrhunderts kaum noch verstehen (‘The Kona’. In: National Archives Kaduna, SNP 17 – K. 3187).

37 Meek 1931, 345.

38 Erim 1981, 33, 38, 45–46, 74, 79.

39 Webster 1993, 8–9, 12, 16–17; Afigbo 1987, 68–69, 71; Sargent 1999, 219–222.

40 Meek 1931, 335.

anordneten, mussten persönlich daran mitwirken, zum Zeichen, dass der Sturz des Königs nicht von einer Gruppe Usurpatoren betrieben wurde, sondern von den Stützen des Reiches. Eine der Methoden, den König zu töten, bestand darin, dass man in die Wände seines Schlafgemachs Löcher bohrte, um ein langes Tuch hindurchzuziehen, das eine seiner Frauen ihm nachts um den Hals legte, so dass drei hohe Titelträger und ihre Helfer einfach nur die Schlinge zuziehen mussten.⁴¹ Indem der Führungszirkel des Reiches in einer Zeit der Krise den König ersetzte, konnte er hoffen, die Bevölkerung, die über den Niedergang des Landes aufgebracht war, zu beschwichtigen. Der Aku fungierte als ein »Sündenbock«⁴², der die Schuld für den schlechten Zustand des Reiches auf sich nahm und den Rest des politischen Establishments entlastete: Der König starb, aber die Jukun regierten weiter.

Ritueller Königsmord fand sich in diversen afrikanischen Königreichen. Es hieß, der König musste sterben, wenn er seine rituellen Pflichten vernachlässigte oder wenn sein Körper zu gebrechlich geworden war, um die spirituelle Energie, die das Amt ihm verlieh, in sich aufzunehmen. In einigen Königreichen, wie bei den Jukun, soll es zudem die Regel gegeben haben, dass der Monarch nach einer Frist von wenigen Jahren getötet wurde: »The normal span of life of a Jukun king is generally stated to have been seven years«.⁴³ Derart strikte Intervalle bei der Thronfolge wurden wahrscheinlich nie eingehalten. Zwar ist es vereinzelt zu rituellen Tötungen gekommen, so vermutlich im Fall von König Ashu Manu III., der am 26. Februar 1927 starb, aber er hatte damals bereits zwölf Jahre regiert.⁴⁴ Auch bei den Jukun-Herrschern des 19. Jahrhunderts lässt sich kein Sieben-Jahre-Zyklus erkennen.⁴⁵ Ritueller Königsmord fand auch in anderen afrikanischen Reichen nur selten statt, und die genauen Umstände dieser Tötungen sind nicht bekannt. Deshalb ist es unter Ethnologen und Historikern umstritten, ob tatsächlich kultische Gründe für den Königsmord ausschlaggebend waren. Die Staatsräson oder ein politischer Machtkampf dürften meist wichtiger gewesen sein als die rituelle Unreinheit oder die persönlichen Gebrechen des Amtsinhabers. Ein König, der erfolgreich regierte, war wenig gefährdet, auch wenn nach drei oder sieben Jahren seine offizielle Amtszeit zu Ende ging.

⁴¹ Ebd., 166.

⁴² Young 1966, 150; de Heusch 1997, 217–218, 221; Muller 1981, 242, 246 247.

⁴³ Meek 1931, 142, 164–165.

⁴⁴ Young 1966, 144.

⁴⁵ Meek 1931, 165.

Meist reichte es, an seiner Stelle einen Sklaven zu töten oder ihn Verjüngungsrituale durchlaufen zu lassen.⁴⁶ Wichtig war in jedem Fall, die Erinnerung daran wachzuhalten, dass der König offiziell, im Interesse des Reiches, getötet werden durfte. Im Königreich Aboh, bei den Igbo, wurde der König jeden Morgen durch einen Trommler daran erinnert, dass einer seiner Vorgänger ermordet worden war: »Obonwe! Obonwe! [...] Watch your step!«⁴⁷ Die Möglichkeit einer rituellen Tötung mahnte den Monarchen daran, dass ihm ein befristetes Mandat gegeben war, ähnlich wie in parlamentarischen Demokratien, in denen die Regierung für eine begrenzte Zeit gewählt wird. Die Regierenden sind damit an den Willen der Bevölkerung gebunden. Nur wenn sie in der Frist, die ihnen gesetzt ist, ihre Amt gut verwaltet haben, erlaubt ihnen der Wähler, weitere vier Jahre zu regieren.

Die Grenzen seiner Macht wurden dem König noch auf andere Weise deutlich gemacht. In manchen afrikanischen Königreichen, so auch bei den Jukun, war es Teil der Inthronisationsriten, den angehenden König zu demütigen. Man beschimpfte ihn oder schlug auf ein, um sich bald danach völlig unterwürfig zu zeigen.⁴⁸ Auf diese Weise bekundeten alle, die an den Thronfeierlichkeiten teilnahmen, dass sie sich dem König einmütig und aus freien Stücken unterwarfen. Nur das Mandat seiner Untertanen verlieh dem König seine Macht. In anderen Fällen wurden vor der Thronbesteigung Scheingefechte aufgeführt, die daran

⁴⁶ Ebd., 142, 165; de Heusch 1997, 218–221; Muller 1981, 243.

⁴⁷ Isichei 1977, 23. – Die Drohung, den König zu beseitigen, erscheint nicht vereinbar mit der Furcht vor seiner überwältigenden spirituellen Macht. Doch Angst und Respektlosigkeit lagen auch im Verhältnis zu den Göttern nahe beieinander. Ein Kult, der seinen Anhängern keine Vorteile brachte, wurde aufgegeben (Meek 1931, 131). Man ließ die Kultstätte verfallen oder trieb die Gottheit davon. George Basden, ein anglikanischer Missionar, der uns eine detaillierte Beschreibung der Igbo-Religion hinterlassen hat, fand es schockierend, wie pietätlos die Igbo ihre Götter behandelten, »the natives [...] manifest the most utter neglect of and even contempt for many of their gods. On every side one sees ruins of shrines either simply left to decay or from which the ›spirit‹ has been driven out. On one occasion a deputation of men from a neighbouring village waited upon me with the request that I would come and cast out their god Ngenne, on the ground that too many people had died in the village in spite of the many sacrifices offered« (Basden 1983, 214). Die Befreiung von einem nutzlosen Kult war freilich nur möglich, indem man sich dem Schutz anderer Gottheiten unterstellte.

⁴⁸ Henderson 1972, 307; Mair 1979, 43, 47.

erinnerten, dass die Leute des Königs als fremde Eroberer das Land in Besitz genommen hatten und deshalb den Untertanen keine Rechenschaft schuldig waren.⁴⁹ Als ein Mittel, den Status und die Kompetenzen des Herrschers zu definieren, dienten auch die Tabubrüche, die er bei der Amtseinführung und bei späteren Ritualen beging, etwa der rituelle Kannibalismus, sowie die Grausamkeiten, die in seinem Namen verübt wurden, nämlich Menschenopfer.⁵⁰ Indem die Repräsentanten der wichtigsten Clans diese Exzesse hinnahmen, bekundeten sie ihre Bereitschaft, die Macht des künftigen Königs zu ertragen, auch wenn er elementare Regeln des menschlichen Zusammenlebens verletzte. Die Riten der Amtseinführung formulierten somit eine Art Gesellschaftsvertrag, durch den die wichtigsten Gruppen des Reiches ihre politischen Verhältnisse regelten. Dabei definierten sie nicht nur den Status des Königs, sondern auch den der Würdenträger bei Hofe. Jeder von ihnen nahm, gemäß seinem Amt und Titel, den ihm gemäßen Platz bei den Inthronisierungsfeierlichkeiten ein und fügte sich damit in ein System von Rangabstufungen. Dieses höfische System wiederum fixierte den Status der Clans und Verwandtschaftsgruppen, die von diesen Würdenträgern repräsentiert wurden. Das Schauspiel der Inthronisierung, so wie das tägliche Hofzeremoniell und die alljährlichen Feste, legte also eine soziale Ordnung fest, die für alle Mitglieder des Reiches gelten sollte. Dieses Ordnungsmodell, mit seinen klar geregelten Pflichten und Privilegien, half den Angehörigen rivalisierender Gruppen eine soziale Routine zu etablieren, die den Umgang miteinander erleichterte. Solange sich alle an das bestehende Reglement hielten, brachen keine offenen Konflikte aus, und das Königreich konnte stark und geeint nach außen auftreten. Doch die Machtbalance zwischen dem König und seinen Untertanen verschob sich immer wieder, so wie sich auch die ethnisch-linguistische Zusammensetzung des Reiches und die Machtverhältnisse zwischen den Clans änderten. Ein energischer, erfolgreicher König mochte einen Teil seiner rituellen Pflichten einfach ignorieren, und manchmal konnte er erreichen, dass bestimmte Tabus abgeschafft und einzelne Riten modifiziert wurden. Oder es waren seine Gegner, die ihre Machtposition verbesserten, indem sie Änderungen des Hofzeremoniells durchsetzten

⁴⁹ Bradbury 1967, 15.

⁵⁰ Meek 1931, 139, 142, 149, 174–176. – Auch in anderen Königreichen demonstrierten die Herrscher, dass sie tun durften, was anderen verboten war: »the human sacrifices [in Benin] impressed upon the people the sole right of the Oba [king] to take human life« (Mair 1979, 48, 39).

und dadurch, wie in einer Verfassung, neue Machtarrangements fest-schrieben. Die Bedingungen, unter denen die rivalisierenden Gruppen zusammenlebten, wurden ständig neu ausgehandelt. In diesem Prozess der Kompromissbildung waren die Inszenierungen am königlichen Hof hilfreich, denn sie visualisierten die geschlossenen Vereinbarungen und verschafften ihnen durch die rituelle Wiederholung Geltung.

DAS KÖNIGREICH ONITSHA

Die Stadt Onitsha, am Unterlauf des Niger, hatte Ende des 19. Jahr-hunderts etwa 10.000 Einwohner.⁵¹ So wie andere Igbo-Städte hatte Onitsha wenig Urbanes. Der Ort war einfach nur eine Ansammlung von Bauerndörfern, die zusammengedrückt waren, um gemeinsam ihr Land zu verteidigen. Die Könige dieser Dorf-Föderation führten die Geschichte ihrer Dynastie mehr als zehn Generationen zurück und behaupteten, von den Herrschern des berühmten Königreichs Benin, westlich vom Igbo-land, abzustammen.⁵² Ihr Amt verlieh ihnen despotische Züge, denn sie hatten das Recht, ihre Untertanen zu töten, und sie durften jede Frau rauben, die ihnen gefiel.⁵³ Gleich bei der Inthronisierung demonstrierte ein neuer König seine Macht, indem er 60 Sklaven hinrichten ließ, und nach seinem Tod legte man ihm eine ähnlich große Anzahl Sklaven mit ins Grab.⁵⁴ Trotz dieser Zurschaustellung souveräner Gewalt war seine reale Macht eher gering. Politische Entscheidungen, die alle fünf Dörfer Onitshas betrafen, wurden zwar im Namen des Königs verkündet, aber in dem Rat, der die Beschlüsse herbeiführte, hatte die Stimme des Königs nicht mehr Gewicht als die der anderen sechs Ratsmitglieder.⁵⁵ Es kommt hinzu, dass sein Palast sich außerhalb der Siedlungen befand, in einem Stück Wildnis, wo der König vom Kontakt mit gewöhnlichen Menschen weitgehend abgeschnitten war. Nur einmal im Jahr trat er aus seinem Palast heraus, um vor seinen Untertanen zu tanzen.⁵⁶ Niemand sah ihn essen oder trinken, und es hieß, er nehme keine Nahrung zu

⁵¹ Henderson 1972, 100–101.

⁵² Ebd., 446, 448, 454, 45–47; Isichei 1977, 51–54.

⁵³ Henderson 1972, 475, 283.

⁵⁴ Ebd., 284, 299, 306–307.

⁵⁵ Ebd., 329.

⁵⁶ Ebd., 281, 398, 479–480.

sich und scheidet auch keine aus.⁵⁷ Sein Körper war heilig, weil sich in ihm jene spirituellen Kräfte konzentrierten, von denen die Stärke und der Wohlstand seines Reiches abhingen. Um als Gefäß für diese Kräfte dienen zu können, musste er sich rein halten, und dazu gehörte, dass er eine Vielzahl von Tabus beachtete, die seinen Handlungsspielraum einschränkten.

Die rituelle Seklusion afrikanischer Könige führte nicht notwendig dazu, dass sie wenig Macht besaßen. Der König von Benin (von dem die Dynastie in Onitsha angeblich abstammte) lebte zurückgezogen in seinem Palastareal und verbrachte mehr Zeit mit Riten als mit Politik. Trotzdem dominierte er sein Reich bis in ferne Provinzen hinein und konnte einen Großteil der Steuern und Tributzahlungen für sich requirieren.⁵⁸ Er hatte das Recht, die meisten seiner Würdenträger zu ernennen, und er konnte sie ab dem 18. Jahrhundert zwingen, die Primogenitur anzuerkennen.⁵⁹ Solche Vorrechte besaß der König von Onitsha nicht. So wie die meisten afrikanischen Könige wurde er unter mehreren Bewerbern ausgewählt. Als Thronfolger kamen zwar nur Söhne der königlichen Familie in Frage, aber im Wahlkollegium dominierten die Vertreter nicht-königlicher Clans.⁶⁰ Jeder Clan handelte weitgehend autonom, das heißt, er kontrollierte eines der fünf Dörfer (oder einen Teil eines Dorfes), wo er seine Angelegenheiten eigenmächtig regelte, ohne die Einmischung anderer. In den von ihnen kontrollierten Wohnvierteln vollzogen die Führer der neun Clans ähnliche Riten wie der König und beanspruchten ähnliche Privilegien.⁶¹ Ihre Autonomie gründete vor allem darauf, dass jeder der bedeutenderen Clanführer eine eigene Kriegstrommel hatte, mit der er die Krieger seines Dorfes mobilisieren konnte. Damit besaß er das Recht, eigenmächtig Krieg zu führen, gegen Siedlungen außerhalb Onitshas wie gegen Feinde im Innern.⁶²

Obwohl die Stadt eine Verteidigungsallianz bildete, die sich durch einen Erdwall vor äußeren Feinden schützte, war innerhalb dieser Befestigung jedes Dorf noch zusätzlich von Hecken und dichtem Ge-

57 Ebd., 270.

58 Bradbury 1967, 10–11, 20, 23.

59 Ebd., 16, 21, 23, 28–31, 34. – Der König von Benin hatte auch durchsetzen können, dass er neben den offiziellen Audienzen auch informelle Gespräche mit den Untertanen führen konnte.

60 Henderson 1972, 299–302.

61 Ebd., 309, 322–324, 329–330, 475–476, 515.

62 Ebd., 325, 327, 374, 511, 516–517.

büsch umgeben. Es ließ sich nur durch einen zentralen Eingang betreten, so dass stets registriert wurde, welche Besucher sich auf dem Territorium des Dorfes bewegten.⁶³ Auch in anderen Igbo-Städten hatten die Menschen Angst voreinander, so dass selbst innerhalb eines Dorfes einzelne Gehöfte oft durch Mauern und Wachtürme gesichert waren.⁶⁴ Wer in ein Viertel ging, mit dem man in Fehde lag, lief Gefahr, ausgeraubt oder versklavt zu werden.⁶⁵ In Nnewi, 30 Kilometer südöstlich von Onitsha, gelang es den Bürgern nicht, die Gewalt zwischen ihnen einzudämmen, so dass die vier Sektionen der Stadt, jede unter ihrem eigenen ›König‹, drei Jahrzehnte lang in wechselnden Koalitionen Krieg gegeneinander führten.⁶⁶ In früheren Zeiten wären die zerstrittenen Parteien auseinander gezogen, doch im 19. Jahrhundert war landwirtschaftlich nutzbarer Boden so knapp geworden, dass keine Gruppe es sich leisten konnte, ihren Landbesitz aufzugeben.

Für die Bewohner dieser fragilen Dorfallianzen wäre er besser gewesen, eine starke Zentralgewalt zu haben, die dem Streit zwischen Dörfern, Clans und Patrilineages ein Ende setzt. Ein politisch geeintes Onitsha hätte die Möglichkeit gehabt, gegenüber anderen Städten eine zentral koordinierte Bündnis- und Handelspolitik zu betreiben. Auf diese Weise hätte die Stadt, die an einer zentralen Handelsroute, dem Niger-Fluss, gelegen war, ihre wirtschaftliche Position verbessern können. Doch die fünf Dörfer, die ihre je eigene Außenpolitik betrieben, verfügten nicht über eine gemeinsame Flotte von Kriegskanus, mit der Folge, dass Onitshas Händler wenig Schutz besaßen und nur in einem recht begrenzten Gebiet operieren konnten.⁶⁷ Vor dem 19. Jahrhundert war der König offenbar mächtiger gewesen, und sein Einfluss hatte weit über die Stadtgrenzen hinausgereicht.⁶⁸ Vielleicht war er sogar Teil eines größeren Reiches gewesen, das um die Stadt Nri, 30 Kilometer weiter östlich, konzentriert gewesen war: »The residual symbolic prerogatives recently held by the Nri king over this entire region seem to point to an ancient kingdom of much greater power«.⁶⁹ Die Technologie, sakrale

63 Ebd., 101–102.

64 Harneit-Sievers 2006, 37; Isichei 1977, 84–85; Izuakor 1993.

65 Meek 1937, 114, 136, 242, 337; Green 1964, 39, 62–63, 65–66.

66 »The Great War[...] ran from the 1860s to the 1890s« (Henderson 1972, 501).

67 Henderson 1972, 478, 484, 495–497.

68 Ebd., 296–297, 498–499.

69 Ebd., 373, 372, 376; Harneit-Sievers 2006, 48–54.

Königreiche aufzubauen, war seit langem bekannt,⁷⁰ doch die übergroße Mehrheit der vier Millionen Igbo sträubte sich dagegen, sich Zentralgewalten zu unterwerfen. Der Verfall monarchischer Gewalt in Onitsha, Nri und anderen Igbo-Siedlungen bedeutete nicht, dass sich demokratische Formen der Entscheidungsfindung durchgesetzt hätten. Politik wurde bestimmt durch den Machtkampf von Clans und Lineages, die sich gegenseitig von ihrem Land zu verdrängen suchten.⁷¹ Gruppen, die zu schwach waren, ihr Land zu verteidigen, verloren die Grundlage ihrer Existenz und lösten sich auf. Ihre Mitglieder mussten sich dem Schutz anderer, stärkerer Gruppen unterstellen und darum bitten, ein Stück Land bearbeiten zu dürfen. Damit verwandelten sie sich in Klienten, die zwar in ihre neue Gruppe integriert wurden, aber von politischen Entscheidungen weitgehend ausgeschlossen blieben.

WIDERSTAND GEGEN ZENTRALGEWALTEN

Die Igbo gelten, im Vergleich zu anderen nigerianischen Völkern, als besonders individualistisch und auf Unabhängigkeit bedacht. Ihre politische Kultur hatte stark »atomistische« und »egalitäre« Züge.⁷² Das Bestreben, sich jeder Zentralgewalt zu entziehen, war aber auch in anderen bäuerlich-geprägten Gesellschaften stark ausgeprägt, in Westafrika wie anderswo, so dass Versuche, eine staatliche Ordnung aufzubauen, immer wieder scheiterten: »human beings devoted a considerable part of their cultural and organizational capacities to ensure that further evolution [to centralized power] did *not* occur.«⁷³ In Afrika gründete die Autonomie der Yams- und Hirsebauern darauf, dass sie wirtschaftlich weitgehend autark waren. Im Unterschied zu den Mitgliedern funktional ausdifferenzierter Gesellschaften waren sie kaum darauf angewiesen, miteinander zu kooperieren. Wo genügend Land vorhanden war, siedelten

70 Henderson 1972, 506, 512. – Zyklische Prozesse wie im Igboland, wo Zentralgewalten verfielen und sich wieder akephale Gesellschaften ausbreiteten, waren für viele afrikanische Gesellschaften typisch: »states have given way to »stateless« societies no less than the other way around. [...] states and stateless societies have existed side by side for over nearly two millennia« (Kopytoff 1978, 76, 78).

71 Henderson 1972, 190–192, 482–485.

72 Chukwukere 1971, 109.

73 Mann 1986, 39.

die einzelnen Familien in alleinstehenden Gehöften, umgeben von ihren Gärten und Feldern, die sich am besten kultivieren und bewachen ließen, wenn man sie direkt um sich hatte.⁷⁴ Im Hochland von Kenia, zum Beispiel, gab es fast nur Streusiedlungen, ohne Häuptlinge und andere zentrale Autoritäten. Im Verteidigungsfall wehrten sich benachbarte Gehöfte gemeinschaftlich gegen Feinde, doch ansonsten gab es wenig politische und religiöse Kooperation. Ältestenräte suchten Streit zu schlichten, aber vermieden es, Mehrheitsbeschlüsse zu fassen, denn sie verfügten nicht über die Gewaltinstrumente, um Entscheidungen durchzusetzen. Wenn Familien mit ihren Nachbarn immer wieder in Streit gerieten, zogen sie einfach davon und machten anderswo ein Stück Land urbar.

Auch in Nigeria gab es Regionen, in denen die Menschen in Streusiedlungen lebten, doch die meisten Subsistenzbauern waren wegen der vielen Kriege und Sklavenjagden in Dörfer oder Städte zusammengezogen. Je größer die Siedlung, desto besser waren ihre Bewohner geschützt. Man nahm daher gerne Fremde bei sich auf und gab ihnen Land, das sie roden durften. Die Neuankömmlinge kamen oft in kleinen Gruppen, brachten ihre eigenen Ahnen und Götter mit, und manchmal auch ihre eigene Sprache. Sie durften eigene Gehöfte und Dorfviertel errichten, mussten aber die Autorität der bereits ansässigen Gruppen anerkennen, denn die indigenen Clans waren darauf bedacht, die Kontrolle über ›ihre‹ Siedlung und das umliegende Land zu bewahren. Die Machtbalance zwischen Autochthonen und Zugewanderten, zwischen *first-comers* und *late-comers*, war freilich prekär. *Late-comers*, die ihre subalterne Rolle abschütteln wollten, verbündeten sich zuweilen mit auswärtigen Kräften, um mit deren Hilfe die Vorherrschaft an sich zu reißen.⁷⁵ Die Gründer einer Siedlung waren daher bemüht, ihre Vorrechte zu institutionalisieren und damit auf Dauer zu stellen. Ihr Führer beanspruchte, das Dorf gegenüber umliegenden Dörfern zu vertreten, und er übernahm oft auch Autorität im Innern, als Richter oder Schlichter von Konflikten, und als religiöser Führer, der in engem Kontakt mit den Dorfahnen und den Lokalgöttern stand. Vor allem die Fruchtbarkeitskulte waren in der Hand der indigenen Bevölkerung, die bei ihrer Landnahme als erste den Kontakt mit den Geistern des Landes aufgenommen und ihnen Kultstätten errichtet hatten. Dank dieser exklusiven Beziehung zu den spirituellen Kräften, von denen die Fruchtbarkeit des Landes

⁷⁴ Horton 1981, 79.

⁷⁵ Kopytoff 1987, 24, 43–44.

abhing, hatte ein Dorfhäuptling oft ein Anrecht darauf, als erster die Früchte des Landes zu ernten. Alle anderen Dorfbewohner warteten mit ihrer Ernte, bis der Häuptling (oder seine Familie) die ersten Früchte von den Feldern brachte, und damit erkannten sie seine Vorrechte an. Aus Dorfcheads, die mit exklusiven Riten betraut waren und die besondere Tabus zu beachten hatten, konnten sich sakrale Könige entwickeln.⁷⁶ In größeren Siedlungen entstanden Höfe mit Würdenträgern, die sich nicht nur aus den Königsfamilien rekrutierten, sondern auch aus anderen Segmenten der Bevölkerung. Indem sich die Vertreter nicht-königlicher Clans an dem Kult um den König beteiligten, stützten sie seine Autorität und bestätigten die eigene untergeordnete Stellung. Doch dafür erhielten sie wichtige Funktionen (und Mitspracherechte) bei der Inthronisierung des Königs und bei andern höfischen Zeremonien. Ohne ihre Mitwirkung konnten die sakralen Riten, von denen das Wohl aller abhing, nicht gelingen.

ALTERNATIVEN ZUM SAKRALEN KÖNIGTUM

Das enge Zusammenleben in kompakten Siedlungen mit Tausenden von Bewohnern schuf einen hohen Bedarf an Konfliktregulierung. Aber nicht alle Siedlungen haben darauf mit der Ausbildung von Zentralgewalten reagiert. Bei den Igbo waren die wichtigsten Bedingungen vorhanden, die die Entstehung von Staatlichkeit begünstigten: Fernhandel, große Unterschiede von Arm und Reich, Sklavenjagden und Kampf um knappes Land. Trotzdem haben die Menschen weitgehend darauf verzichtet, die Vorteile sakraler Königtümer zu nutzen: Igboland »lacked the strong centralized government which enabled some African states to defend their own citizens, and obtain wealth by raiding those of others«.⁷⁷ Die Gründe für diesen »Mangel« sind unklar. Der Igbo-Historiker Adiele Afigbo führte den starken Drang nach Autonomie auf den »Nationalgeist« seines Volkes zurück.⁷⁸ Man kann es auch anders deuten: Das Misstrauen unter den Bürgern einer Dorf-Föderation war so groß, dass sie keinem Segment erlaubten, sich dauerhaft über andere zu erheben. Zuweilen konnten sie nicht verhindern, dass *warlords* die Macht an sich rissen, doch es gab, bis auf wenige Ausnahmen, keine Könige, die ihr Amt in

⁷⁶ Horton 1981, 108–111; Muller 1981, 248.

⁷⁷ Isichei 1973, 47.

⁷⁸ Zit. in Harneit-Sievers 2006, 24.

männlicher Linie weitergaben. Denn die Menschen sträubten sich anzuerkennen, dass *ein* Clan vornehmer war als andere und dass seine Mitglieder von Geburt an über anderen Menschen standen. Dafür hatten sie gute Gründe, mussten sie doch mitansehen, dass in dem Kampf um Status und Land die Stärkeren von ihrer Übermacht rücksichtslos Gebrauch machten. Menschen, die sich fremden Gruppen unterstellen mussten, weil sie kein eigenes Land mehr besaßen, waren kaum besser gestellt als Sklaven. Darin dürfte einer der Gründe liegen, warum die Igbo so verzweifelt darum kämpften, nicht in Abhängigkeit zu geraten.

Statt sich der Macht eines Königs auszuliefern, experimentierten sie mit anderen, weniger zentralisierten Formen religiöser Gewalt: mit Geheimgesellschaften, Maskenumzügen und Orakeln. In den meisten Dörfern fanden jedes Jahr (oder alle drei, vier Jahre) Umzüge statt, bei denen die Ahnengeister, in Gestalt maskierter junger Männer, ins Dorf eindrangen und mit ihren Nachkommen in Kontakt traten. Sie zogen von Haus zu Haus, lobten und tadelten die Bewohner und strafte sie für Verfehlungen. Indem sie Missetäter ermahnten, verprügelten und manchmal auch töteten, übten sie eine Art Polizeifunktion aus. Dabei dienten die Masken vor dem Gesicht dazu, die Täter unkenntlich zu machen und vor Racheakten zu schützen. Selbst wenn bekannt war, wer sich hinter der Maske verbarg, durfte niemand den Maskenträger zur Rechenschaft ziehen, denn er agierte nicht aus eigenem Antrieb, sondern führte nur den Willen höherer Mächte aus. Wenn er in das Haus eines Nachbarn eindrang und die Bewohner drangsalierte, war er nicht von persönlicher Feindschaft geleitet, und er handelte auch nicht als Mitglied eines Clans, der mit dem Clan des Opfers in Fehde lag. Seine soziale Identität und die Zugehörigkeit zu einer der rivalisierenden Gruppen spielten keine Rolle, denn ein heiliges Wesen hatte von seinem Körper Besitz ergriffen. Es hieß, der Maskentänzer *war* der Ahnengeist; deshalb galt es als Sakrileg, ihn anzugreifen. Die Sakralisierung diente also dazu, eine Form von Gewalt zu konstruieren, die keine Gegengewalt provozierte und damit keinen Kreislauf von Blutrache in Gang setzte. Die geschädigte Partei sollte darauf verzichten, so zu reagieren, wie es in segmentären Gesellschaften gegenüber Gewalttätern rational und angemessen gewesen wäre. Unter normalen Umständen musste jeder Clan und jede Familie zeigen, dass sie nicht davor zurückschreckten, Angriffe auf ihre Mitglieder zu rächen. Nur die Fähigkeit, Übergriffe zu ahnden, konnte ihnen Sicherheit geben: »the knowledge that a man who considers himself wronged will not hesitate to fight [...] maintains the

law«.⁷⁹ Dieses Prinzip, das Gesellschaften ohne Zentralgewalt half, eine soziale Ordnung aufrecht zu erhalten, konnte nur durch eine höhere Macht außer Kraft gesetzt werden. Wenn die Ahnengeister eines Dorfes zusammenkamen, um einzelne ihrer Nachkommen anzugreifen, war ihre Gewalt legitim, weil sie das Wohl der Gemeinschaft als Ganzer im Auge hatten.⁸⁰ Im Gegensatz zu den Menschen, die in Dorfintrigen verstrickt waren und die Interessen ihrer Clans oder Familien zu wahren suchten, traten die Geister der Ahnen bei ihren jährlichen Säuberungskampagnen gemeinschaftlich auf, als Repräsentanten des gesamten Dorfes. Ihr Bestreben, sich für das Wohl der Gemeinschaft einzusetzen, gründete sich auf ihrem Eigennutz. Denn Verehrung genossen sie nur in dem Dorf ihrer Nachfahren. Nur hier wurden ihnen Opfer dargebracht, und deshalb hatten sie ein Interesse daran, dass dieses Dorf geeint war, in Frieden lebte und prosperierte. Nächtliche Strafaktionen, so einschüchternd sie auch wirkten, wurden im Übrigen nicht willkürlich ausgeführt, denn die jungen Maskenträger handelten in Absprache mit den Dorfältesten oder im Auftrag einer Geheimgesellschaft (zu der Angehörige aller Clans zugelassen waren).

Als Alternative zu sakralen Königtümern spielten auch Orakel eine bedeutende Rolle im Igboland. Wieder ging es darum, die strafende Gewalt so zu konzipieren, dass sie von einer spirituellen Autorität ausging. Orakelgötter, die als übergeordnete Instanzen dem Leben der Menschen entrückt waren, wurden immer dann angerufen, wenn zerstrittene Gruppen ihre Konflikte nicht selbst lösen konnten. Statt sich in endlosen Fehden zu verzehren, nutzten Streitparteien die Möglichkeit, zu einer Orakelstätte zu ziehen und sich dem Schiedsspruch einer Gottheit zu unterwerfen. Indem sie sich an eine heilige, nicht-menschliche Autorität wandten, wollten sie der Willkür und Parteilichkeit menschlicher Richter entgehen. Im eigenen Dorf oder der eigenen Stadt waren alle Bewohner, da sie rivalisierenden Clans und Familien angehörten, in ein Geflecht von Allianzen und Feindschaften verstrickt und damit parteiisch.⁸¹ Dagegen konnten Orakelgottheiten unabhängig urteilen. Sie mussten nicht auf Verbündete Rücksicht nehmen, und sie mussten nicht den Zorn der verurteilten Partei fürchten. Zu ihrer Unabhängigkeit trug auch bei, dass sie sich außerhalb der menschlichen Siedlungen, oft an weit entlegenen Plätzen befanden. Das berühmte Orakel von Arochukwu

⁷⁹ Mair 1962, 40.

⁸⁰ Henderson 1972, 352, 363.

⁸¹ Horton 1981, 102–103.

zog Tausende von Klienten an, die aus dem gesamten Igboland anreisten, um ihren Fall der fernen Gottheit zu unterbreiten und sich ihrem Urteil zu unterwerfen. Um 1900, als die Briten die Region eroberten, hatte sich der Ruhm des Orakels bis nach Sierra Leone und dem Kongo verbreitet.⁸² Im Unterschied zu minderen Orakelgöttern konnte die Gottheit in Arochukwu auf der Stelle töten. Wenn aus einer Felsgrotte ihre Stimme ertönte, war kein Widerspruch, keine Berufung möglich. Orakel waren niemandem Rechenschaft schuldig; sie mussten ihre Handlungen nicht begründen, sondern konnten völlig frei, nach eigenem Ermessen, Strafen verhängen. Gerade diese unbedingte, ungehemmte Gewalt, die jeder menschlichen Einflussnahme entzogen schien, machte sie so anziehend.

Der Gott von Arochukwu hatte sehr viel mehr Macht als sakrale Könige, aber er war nur ein Souverän für den Bedarfsfall. Er herrschte nicht über ein Territorium und ein politisches Gemeinwesen, sondern wurde nur tätig, wenn zerstrittene Parteien freiwillig seine Priester kontaktierten und in den heiligen Hain geführt wurden. Dieser Hain war ein Stück Wildnis, und der Schrein in ihm war mit der ungebändigten Natur konnotiert. In dieser Hinsicht war das Orakel ähnlich konzipiert wie der Souverän in Thomas Hobbes ›Leviathan‹. Nach Hobbes konnte die Macht, die Frieden stiften und die Zivilisation bewahren sollte, nicht Teil dieser Zivilisation sein. Leviathan, der ›sterbliche Gott‹, hatte den Gesellschaftsvertrag nicht unterschrieben; er befand sich, ähnlich wie die Orakel und andere sakrale Mächte bei den Igbo, im Naturzustand und war nicht an die Gesetze der menschlichen Gemeinschaft gebunden. Um den Frieden im Innern aufrechtzuerhalten, bedurfte es einer Instanz von außerhalb, die ungehindert töten durfte.

Als der britische Reisende William Baikie 1854 Erkundigungen über den Orakelbetrieb einzog, bekam er auch Kritisches zu hören. Es hieß, die Aro-Priester führten die beschuldigten Personen in das abgeschlossene Schreingelände und ließen deren Begleiter davor warten. Wenn sich dann der Bach, der aus dem heiligen Hain heraustrat, rot färbte, wussten die Menschen, dass die Gottheit gerichtet hatte. Doch Baikies Informanten vermuteten, dass die Priester das Wasser des Baches mit Ziegenblut färbten, weil sie die ›Schuldigen‹ nicht hinrichteten, sondern in die Sklaverei verkauften.⁸³ Trotz dieser Skepsis gegenüber

⁸² Ellis 2008, 449.

⁸³ Baikie 1966, 313.

den Orakelbetreibern war Arochukwu bis zu seiner Zerstörung durch die britischen Eroberer die bedeutendste religiöse Institution im Südosten Nigerias. Die Igbo haben den Orakeln offenbar weniger misstraut als den sakralen Königen, denn Orakel, die freiwillig konsultiert wurden, hatten einen großen Vorteil. So wie Maskenumzüge, die sich nur zu einer bestimmten Zeit des Jahres konstituierten, übten sie ihre Gewalt episodisch aus. Könige dagegen waren mit einer permanenten Gewalt ausgestattet. Es gab freilich auch eine grundlegende Gemeinsamkeit, denn Igbo-Könige waren ebenfalls mit der Welt jenseits der menschlichen Zivilisation verbunden.

DIE MONSTROSITÄT DER KÖNIGE

Der König von Onitsha residierte, so wie die großen Orakelgötter, in einem Stück Wildnis, in dem man verruchte Gegenstände deponierte, etwa die Leichen von Personen, die einen unreinen, ›bösen‹ Tod gestorben waren: Hexen, Leprakranke und Selbstmörder.⁸⁴ Solche Flecken von tropischem Regenwald, die noch heute überall im Igboland zu sehen sind, werden *bad bush* oder *forest of evil* genannt. Jede Siedlung hatte, trotz der allgemeinen Landknappheit, einige Hektar Dschungel nicht gerodet, sondern in seinem ursprünglichen Zustand belassen, als ein Gegenreich zu jener Welt, die von den Menschen kultiviert wurde. In diesem Stück unberührter Natur wurden all die Gegenstände deponiert, die zu gefährlich waren, um sie in den Siedlungen der Menschen aufzubewahren. Hier befanden sich auch die Schreine der großen Götter, und um die Schreine herum lebten die Osu, sogenannte Kultsklaven, die einer Gottheit geweiht waren und dem Kult dieser Gottheit dienten. Als Eigentum der Götter bildeten die Osu eine Kaste von Unberührbaren, die von allen sozialen Aktivitäten ausgeschlossen waren. Sie durften sich nicht waschen und die Haare schneiden, so dass sie in ihrem Aussehen verwilderten.⁸⁵ Es war ein Fluch, so eng mit göttlicher Macht assoziiert zu sein. Der König von Onitsha, der ebenfalls wie ein Sklave dem Kult seiner göttlichen Ahnen geweiht war, wurde zwar nicht gezwungen, sich einem solchen Prozess der Verwilderung zu unterziehen, aber auch er wurde als eine Art Osu angesehen.⁸⁶ Denn er war so eng mit spirituellen

⁸⁴ Henderson 1972, 480, 176, 281.

⁸⁵ Harnischfeger 2011, 304–307.

⁸⁶ Henderson 1972, 273, 305, 480, 510.

Kräften liiert, dass es für gewöhnliche Menschen zu gefährlich war, sich ihm zu nähern. Er war der Gegenstand von »Ehrfurcht und Abscheu«. ⁸⁷ Die Menschen, die am Kult um den König mitwirkten und seine Macht affirmierten, dämonisierten sie zugleich. Der Schrecken, den der König verbreitete, drückte sich auch in den Attributen aus, mit denen man ihn symbolisch definierte: Leopard, Krieger, Jäger, Geist und ›Größter aller Mörder«. ⁸⁸

Bei den Yoruba, im Südwesten Nigerias, residierten die Könige nicht in der Wildnis, sondern innerhalb der Stadt, aber auch in ihnen wirkte eine Kraft von außerhalb der Zivilisation. Dem König von Ayede wurde jedes Jahr, um ihn zu regenerieren, eine Kraft zugeführt, die aus einem Schrein im Wald stammte. Der Transport dieser Kraft geschah in einer heiligen Kalabasse, die von einer Schreinpriesterin getragen wurde:

This calabash contains the concentrated powers (áse) of kingship, conceived as a ›hot‹, explosive, and polluting force [...]. Bringing the calabash from the bush shrine to the palace generates tremendous excitement and anxiety. As the welfare of the community is literally balanced on the priestess's head, all measures are taken to ensure her ›safe delivery‹. Cult ›messengers‹ prepare the way by sprinkling salt on the ground to neutralize any bad medicines [...]. Water is poured on the priestess's feet to keep them ›cool‹, while talking drums, amidst rhythmic praises, admonish her to ›walk cautiously‹. ⁸⁹

In anderen afrikanischen Königreichen war das Charisma des Herrschers weniger eng mit der Wildnis assoziiert, aber auch hier hatten die Könige monströse, unmenschliche Züge. Bei den Jukun musste der König, wie bereits erwähnt, rituellen Kannibalismus praktizieren. In anderen Regionen Afrikas war es oft Teil der Initiationsriten, dass der angehende König mit Mutter oder Schwester Inzest beging. ⁹⁰ Durch den Bruch des Inzesttabus löste er sich aus dem Zusammenhang seiner Verwandtschaft; er behandelte Mutter oder Schwester nicht wie enge Angehörige, sondern wie Mitglieder fremder Familien: »this transgression is in fact an indicator of the autonomy of power. The king appears liberated from all dependence on the collectivity. He is situated outside the exogamic

⁸⁷ Ebd., 274.

⁸⁸ Ebd., 277, 396, 510.

⁸⁹ Apter 1992, 104–105.

⁹⁰ De Heusch 1997, 217, 230; Mair 1979, 40; Muller 1981, 241.

game«. ⁹¹ Die Loslösung von der Verwandtschaft wurde in einigen afrikanischen Königreichen auch dadurch demonstriert, dass der König, statt der leiblichen Verwandten, eine offizielle Mutter und Schwester erhielt. Bei den Jukun wurde diese Substitution besonders drastisch vollzogen, denn an dem Tag, da der Thronfolger gewählt wurde, tötete man seinen Vater und seine Mutter. ⁹²

Die Sakralisierung des Königs war ein Prozess der Verfremdung. Mit der Einsetzung in sein Amt verlor der König seine soziale Persönlichkeit und ließ sich nicht mehr in dem Geflecht von Verwandtschaftsbeziehungen verorten: »sacred power [is] founded on a rapture with the fundamental kinship order«. ⁹³ Als ein asoziales Wesen tat er, was anderen streng verboten war, und umgekehrt hielt er sich an Verbote, die seinen Untertanen fremd waren. Diese Umkehrung menschlichen Verhaltens betonte die Singularität der Gewalt, die von ihm ausging. Es war keine Gewalt, die ein Segment der Gesellschaft gegen ein anderes richtete; keine Gewalt, die das Zusammenleben bedrohte, sondern eine fundamental andere, sakrale Gewalt, die, wenn der König sie recht nutzte, das Zusammenleben schützte.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Sakralisierung der Könige zielte nicht darauf ab, sie zu idealisieren. Mit der Initiation in ihr Amt wurden sie eher zu monströsen Wesen, ⁹⁴ die sich über elementare Regeln des menschlichen Zusammenlebens hinwegsetzten. Da sich in ihrem Körper eine überwältigende spirituelle Energie akkumulierte, besaßen sie eine furchteinflößende Macht. Doch die Transformation des Königs in ein heiliges Wesen konnte von den Untertanen auch dazu genutzt werden, ihn kontrollierbar zu machen: »religious belief [acted] not only as an ideology but as a check on political power«. ⁹⁵ Indem man den König in einen Kreislauf ritueller Tätigkeiten einschloss, zwang man ihn, einen Großteil seiner Aktivitäten darauf zu richten, dem Allgemeinwohl zu dienen. Zur Zähmung seiner Macht trug auch die Institution des Königsmords bei, und auch hier

⁹¹ Abélès 1981, 8.

⁹² Meek 1931, 137, 325, 337, 340–342.

⁹³ De Heusch 1997, 230; Abélès 1981, 8–9.

⁹⁴ De Heusch 1997, 217.

⁹⁵ Mair 1979, 120.

war es paradoxerweise die ihm zugeschriebene göttliche Kraft, die seine Position schwächte. Seine Aufgabe, Dürren, Unwetter und Seuchen zu verhindern, war so immens, dass er die Erwartungen seiner Untertanen notwendig enttäuschen musste. Über ihm schwebte damit die Drohung, für das Unheil, das seine Untertanen traf, zur Verantwortung gezogen zu werden.

Auf der Basis von sakralen Königreichen ließen sich Staaten und Imperien errichten. Sakrale Königreiche konnten aber auch so organisiert sein, dass sie die Ausbildung effektiver Zentralgewalten verhinderten. Oft war der Kult um den König nicht viel mehr als ein Schauspiel, das die reale Machtlosigkeit des Herrschers verdeckte. Dieses Schauspiel, das eine unsichtbare – und in unseren Augen fiktive – Kraft zelebrierte, war jedoch nicht wirkungslos, sondern trug dazu bei, das Reich als eine Allianz weitgehend autonomer Segmente zusammenzuhalten. Das höfische Zeremoniell verwandelte Clanführer in Würdenträger und zwang sie, zum Wohl des Landes zu kooperieren.

ABBILDUNGSNACHWEIS

Abb. 1 Aus: Bovill 1966, 243

LITERATUR

Abélès 1981 Abélès, Marc: 'Sacred Kingship' and the Formation of the State. In: Claessen, Henri J.M. – Skalnik, Peter (Hg.): *The Study of the State*. The Hague – Paris – New York 1981, 1–13.

Abraham 1930 Abraham, R. C.: *Ethnographical Notes on the Bolewa and Jukons of Nigeria*. In: National Archives Kaduna, SNP 17 K. 119 [1930] (unpubliziert).

Abubakar 1986 Abubakar, Sa'ad: *Pre-Colonial Government and Administration among the Jukun*. Maiduguri 1986.

Afigbo 1987 Afigbo, Adiele E.: *The Igbo and their Neighbours. Inter-Group Relations in Southeastern Nigeria to 1953*. Ibadan 1987.

Apter 1992 Apter, Andrew: *Black Critics & Kings. The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago – London 1992.

- Baikie 1966** Baikie, William Balfour: Narrative of an Exploring Voyage up the Rivers Kwóra and Binue Commonly Known as the Niger and Tsádda in 1854. London 1966 [1856].
- Basden 1983** Basden, George T.: Among the Ibos of Nigeria. Lagos 1983 [1921].
- Bovill 1966** Bovill, Edward Williams (Hg.): Missions to the Niger. Bd. II.: The Bornu Mission 1822–25. Part I. Cambridge 1966.
- Bradbury 1967** Bradbury, Robert Elwyn: The Kingdom of Benin. In: Forde, Daryll – Kaberry, Phyllis Mary (Hg.): West African Kingdoms in the Nineteenth Century. Oxford 1967, 1–35.
- Chukwukere 1971** Chukwukere, B. Ibe: Individualism in an Aspect of Igbo Religion. In: *The Conch* 3, 2 (1971), 109–117.
- Ellis 2008** Ellis, Stephen: The Okija Shrine. Death and Life in Nigerian Politics. In: *Journal of African History* 49 (2008), 445–466.
- Erim 1981** Erim, Erim O.: Idoma Nationality 1600–1900. Problems in Studying the Origins and Development of Ethnicity. Enugu 1981.
- Green 1964** Green, Margaret M.: Igbo Village Affairs. Chiefly with Reference to the Village of Umueke Agbaja. London – Edinburgh 1964 [1947].
- Harneit-Sievers 2006** Harneit-Sievers, Axel: Constructions of Belonging. Igbo Communities and the Nigerian State in the Twentieth Century. Rochester 2006.
- Harnischfeger 2011** Harnischfeger, Johannes: Kultsklaven bei den Igbo in Südostnigeria. In: Burschel, Peter – Marx, Christoph (Hg.): *Reinheit*. Wien – Köln – Weimar 2011, 303–324.
- Harnischfeger 2013** Harnischfeger, Johannes: Spiritual Modernization. Fighting ‚Paganism‘ in Igboland. In: Meier, Barbara – Steinforth, Arne S. (Hg.): *Spirits in Politics. Uncertainties of Power and Healing in African Societies*. Frankfurt – New York 2013, 157–177.
- Henderson 1972** Henderson, Richard N.: The King in Every Man. Evolutionary Trends in Onitsha Ibo Society and Culture. New Haven – London 1972.
- de Heusch 1997** de Heusch, Luc: The Symbolic Mechanism of Sacred Kingship. Rediscovering Frazer. In: *Journal of the Royal Anthropological Society (N. S.)* 3 (1997), 213–232.
- Horton 1981** Horton, Robin: Stateless Societies in the History of West Africa. In: Ajayi, Jacob F. A. – Crowder, Michael (Hg.): *History of West Africa*. Bd. 1. Harlow 1981 [1971], 72–113.
- Isichei 1973** Isichei, Elizabeth: The Ibo People and the Europeans. The Genesis of a Relationship to 1906. London 1973.

- Isichei 1977** Isichei, Elizabeth: *A History of the Igbo People*. London – Basingstoke 2¹⁹⁷⁷.
- Izuakor 1993** Izuakor, Levi Ifeanyi: *Coping with Kidnapping. The Defence Tower (Uno Aja) as a Bastion*. In: *Nigerian Heritage* 2 (1993), 11–25.
- Jeffreys 1935** Jeffreys, Mervyn D. W.: *The Divine Umundri King*. In: *Africa* 8, 3 (1935), 346–354.
- Kopytoff 1987** Kopytoff, Igor: *The Internal African Frontier. The Making of African Political Culture*. In: Kopytoff, Igor: *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington – Indianapolis 1987, 3–84.
- Levtzion – Hopkins 2000** Levtzion, Nehemia – Hopkins, John F. P. (Hg.): *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Cambridge 2²⁰⁰⁰.
- Mair 1962** Mair, Lucy: *Primitive Government*. Harmondsworth 1962.
- Mair 1979** Mair, Lucy: *African Kingdoms*. Oxford 2¹⁹⁷⁹.
- Mann 1986** Mann, Michael: *The Sources of Social Power*. Bd. 1: *A History of Power from the Beginning to A. D. 1760*. Cambridge 1986.
- Meek 1931** Meek, Charles K.: *A Sudanese Kingdom. An Ethnographical Study of the Jukun-speaking Peoples of Nigeria*. London 1931.
- Meek 1937** Meek, Charles K.: *Law and Authority in a Nigerian Tribe. A Study in Indirect Rule*. London – New York – Toronto 1937.
- Muller 1981** Muller, Jean-Claude: *„Divine Kingship“ in Chieftoms and States. A Single Ideological Model*. In: Claessen, Henri J. M. – Skalnik, Peter (Hg.): *The Study of the State*. The Hague – Paris – New York 1981, 239–250.
- Palmer 1967** Palmer, Herbert Richmond: *Sudanese Memoirs. Being Mainly Translations of a Number of Arabic Manuscripts Relating to the Central and Western Sudan. Three Volumes in One*. London 1967 [1928].
- Sargent 1999** Sargent, Robert A.: *Economics, Politics and Social Change in the Benue Basin, c. 1300–1700. A Regional Approach to Pre-Colonial West African History*. Enugu 1999.
- Streck 2002** Streck, Bernhard: *Das Sakralkönigtum als archaisches Modell*. In: Erkens, Franz-Reiner (Hg.): *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*. Berlin 2002, 33–51.
- Thomas 1969** Thomas, Northcote W.: *Anthropological Report on the Ibo-Speaking Peoples of Nigeria*. Bd. 1: *Law and Custom of the Ibo of the Awka Neighbourhood, S. Nigeria*. New York 1969 [1913].
- Unomah 2001** Unomah, Alfred Chukwudi: *Kwararafa Confederacy c1000 – c1900. A Melting-Pot of Peoples and Cultures*. In: Elaigwu, J. Isawa – Erim,

Erim O. (Hg.): Foundations of Nigerian Federalism. Pre-colonial Antecedents. Jos ²2001, 198–215.

Vansina 1999 Vansina, Jan: Pathways of Political Development in Equatorial Africa and Neo-Evolutionary Theory. In: McIntosh, Susan Keech (Hg.): Beyond Chiefdoms. Pathways to Complexity in Africa. Cambridge 1999, 166–172.

Webster 1993 Webster, John B.: Kwararafa. The Traditional Face of the Coin. Boston University Center for African Studies Conference 1993 (unpubliziert).

Young 1966 Young, Michael W.: The Divine Kingship of the Jukun. A Re-Evaluation of Some Theories. In: Africa 36, 2 (1966), 135–153.

FRANZISKA EHMCKE

DAS DUALE HERRSCHAFTSSYSTEM IM VORMODERNEN JAPAN

In Japan etablierte sich im 10. Jahrhundert ein duales Herrschaftssystem, bestehend aus einem symbolischen bzw. repräsentativen Herrscher einerseits und einem politischen Machthaber andererseits. Eine Zweiteilung der Macht hat es auch in anderen Ländern gegeben. Das Einzigartige in Japan ist jedoch, dass ein und dieselbe Familie seit dem 6. Jahrhundert bis heute den symbolischen Herrscher, den Tennô¹, stellt. Nur die Sippen der politischen Machthaber wechselten.

Hatte vom 7. bis zum 9. Jahrhundert der jeweilige Tennô noch die gesamten Machtbefugnisse – politische wie symbolisch-repräsentative – auf sich vereint, musste er später die Kontrolle über das politische Potential an andere abgeben. Ihm blieb aber das symbolische Potential.

Auf diese Weise sitzt seit fünfzehn Jahrhunderten eine einzige kaiserliche Familie auf dem japanischen Thron. Das Geschlecht wurde nie durch ein anderes ersetzt. Ein Tennô konnte zum Abdanken gezwungen werden, aber der neu Eingesetzte stammte stets aus derselben Familie. Auch ein Zwist, der die Familie in verschiedene konkurrierende Zweige dauerhaft aufspaltete – wie in anderen Ländern üblich –, ist nicht

1 Der Begriff ›Tennô‹ wird hier bewusst verwendet, auch wenn gelegentlich aus stilistischen Gründen ›kaiserlich‹ oder ›Kaiserin‹ benutzt wird. Wir sprechen ja auch von ›Pharao‹, ›Zar‹ oder ›Negus‹ (vgl. den Beitrag von Francis Breyer in diesem Band). Die Bezeichnung *tennô* wird von den Japanern weder für die chinesischen Kaiser noch für die europäischen benutzt. Die nicht-japanischen Herrscher werden als *kôtei* bezeichnet. Wir folgen der japanischen Tradition, den Titel Tennô hinter den Eigennamen zu setzen. Auch bei Familiennamen findet das japanische System Anwendung: zuerst der Familienname, dann der Eigennamen.

zu verzeichnen. Selbst die sechs Jahrzehnte von 1336 bis 1392, in denen das Tennô-Haus in einen Südhof und einen Nordhof (*Nanbokuchô jidai*) gespalten war, brachten keinen endgültigen Bruch. Damals versuchte Godaigo Tennô (reg. 1318–1339) die ursprünglich umfassenden Machtbefugnisse des Tennô zu restaurieren.² Seine vergeblichen Bemühungen führten zur Aufspaltung. Ashikaga Takauji³ – der spätere Shôgun – setzte aus Protest gegen die Restaurationsbestrebungen Godaigos im Jahr 1336 Kômyô als neuen Tennô von seinen Gnaden ein. Godaigo flüchtete 1337 unter Mitnahme der Throninsignien (s.u.) in das südlich von Kyôto gelegene Yoshino, daher der Name ›Südhof‹, während der alte Palast in der Hauptstadt als ›Nordhof‹ bezeichnet wurde. Im Jahr 1392 überredete der Shôgun Ashikaga Yoshimitsu den 3. Tennô des Südhofs, Gokameyama (reg. 1383–1392), nach Kyôto zurückzukehren und unter Rückgabe der Throninsignien zu Gunsten von Gokomatsu (reg. 1392–1412) am Nordhof abzudanken. Damit war das Schisma beendet.⁴

Obwohl ihre Legitimität niemals in Frage gestellt wurde, verfügten die Tennô seit dem 10. Jahrhundert kaum über nennenswerte Macht und waren vollkommen abhängig von anderen.⁵

2 In der sogenannten Kenmu-Restauration. Die Tennô-Familie hatte sich im 13. Jahrhundert in zwei Zweige geteilt. Der Jimyôin-Zweig geht auf die Blutlinie von Gofukakusa Tennô (reg. 1246–1259) zurück. Dieser stellte den Tennô des Nordhofes, Kômyô, und ist die Linie, auf die sich der heutige Tennô zurückführt. Der Daigakuji-Zweig, zu dem Godaigo gehörte, geht auf die Blutlinie von Kameyama Tennô (reg. 1259–1274), dem jüngeren Bruders Gofukakusas, zurück. Vgl. Unno 1996, 493 und 629.

3 Die historischen Ereignisse stehen in engem Zusammenhang mit dem Sturz der mächtigen Schwertadels-Sippe der Hôjô, die den Höchsten Ratgeber (*shikken*, s.u.) für den in Kamakura residierenden Shôgun stellte. An deren Stelle traten die Ashikaga. Zu den politischen Wirren dieser Zeit vgl. Ishii 1990, 160–174.

4 Vgl. Shillony 2005, 82f. Wegen der Throninsignien werden nur die Kaiser des Südhofs als legitime Tennô gezählt.

5 Ben-Ami Shillony konstatiert: »For most of Japanese history, the emperors lacked military strength, spiritual authority, judicial power, charismatic personality and extravagant lifestyles, features characteristic of monarchs in other countries, yet their dynasty was more stable and enduring.« Shillony 2005, 1.

DIE HISTORISCHE ENTWICKLUNG IN JAPAN BIS ZU TENMU TENNŌ
ENDE DES 7. JAHRHUNDERTS

In der Spätphase der Yayoi-Zeit (1. Jh. bis Mitte 3. Jh.) existierten in Japan kleine, lokal begrenzte Gebiete mit unabhängigen politischen Führern und großer kultureller Vielfalt. Über erste Anfänge eines vereinigten Herrschaftsgebiets in Zentraljapan gibt eine chinesische Quelle Auskunft. In einem Faszikel des *Wei-zhi Dong-i-zhuan*, der amtlichen Geschichte des Wei-Reiches (221–265) – von Chen Shou verfasst – finden sich Informationen zu einem Reich der *Wo* (jap. Wa oder Yamato) in *Ye-ma-tai*, womit der Staat Yamato im Kansai-Gebiet gemeint gewesen sein könnte.⁶

Es heißt, dass nach Unruhen wegen Nachfolgestreitigkeiten Himiko (chinesisch *Pei-mi-hu*) zur Königin ernannt wurde. Himiko blieb unverheiratet und stellte ein Art von Priesterkönigin dar.

Seit man sie zur Königin gemacht hatte, gab es nur wenige, die sie zu Gesicht bekamen. Tausend Mägde warteten ihr auf, aber es gab nur einen einzigen Mann, der brachte ihr Essen und Trinken und übermittelte die Worte nach draußen und nach drinnen.⁷

Der Mann war ihr jüngerer Bruder. Dieser Schilderung zufolge gab sie religiös motivierte Anweisungen, und er war der faktische Gestalter der Regierungsgeschäfte. Dem damaligen chinesischen Verständnis zufolge stand Himiko an der Spitze eines Staatswesens, dessen Oberhaupt durch sein religiöses Charisma vom Volk getragen wurde.⁸ Im *Wei-zhi Dong-i-zhuan* wird auch berichtet, dass nach dem Tod der Königin Himiko im Jahr 247 (oder 248) ein großer Grabhügel aufgeschüttet worden sei.⁹

Monumentale Grabhügel für Herrscher wurden ein kulturelles Symbol der nachfolgenden Hügelgräber-Zeit (*Kofun jidai*, ca. 300–645). Zu Beginn gab es weiterhin viele kleine, miteinander konkurrierende Herrschaftsgebiete, die um die Mitte des 4. Jahrhunderts von dem bereits

6 Die Lokalisierung dieses ersten in schriftlichen Quellen erwähnten Reiches ist umstritten. Vgl. Naumann 1988, 32; Antoni 2012, 301f. Eine Übersetzung des Berichts über die *Wo* findet sich in Seyock 2004, 50–58.

7 Passage aus dem *Wei-zhi Dong-i-zhuan* in der Übersetzung von Naumann 1988, 35.

8 Vgl. Naumann 1988, 36f.

9 Ebd., 33.

erwähnten Reich der Wa in Yamato mit einem Großkönig (*ohokimi*, *ôkimi*) an der Spitze vereint wurden.

Die Japaner hatten zum Kontinent, vor allem zu den Koreanischen Staaten, schon früh enge Kontakte. Nachweisbar sind ab 367 gute Beziehungen der Großkönige von Yamato zum koreanischen Reich Paekche (jap. Kudara).¹⁰

Zunächst war das Yamato Reich ein Staat mit wechselnden Herrscher-Dynastien. Der Großkönig besaß noch keine ausgeprägte Oberherrschaft. Die großen Adelsgeschlechter wurden seit dem 6./7. Jahrhundert aus Gruppen von kleineren Haushalten gebildet, die sich um die genealogische Hauptlinie gruppierten und die Autorität des patriarchalischen Oberhauptes des Geschlechts (*uji no kami*) anerkannten. Das Oberhaupt wurde als direkter Nachfahr des vergöttlichten Urahnen (*ujigami*) betrachtet. Er vollzog den Kult der Ahngottheit des Clans und übte die weltliche Macht über die Clan-Mitglieder aus.¹¹ Jeder Adlige – später auch Bauer, Händler, Handwerker, Künstler usw. – gehörte zu einer Sippe oder einem ›Haus‹ (*ie*). Es handelte sich um eine fiktive ›Familie‹, denn nicht alle ›Familienmitglieder‹ mussten Blutsverwandte sein.

Drei mächtige Adelssippen, die Ôtomo, die Mononobe und die Soga, fungierten abwechselnd als ›Königsmacher‹. Der letzte Wechsel erfolgte im 6. Jahrhundert, als Ôtomo no Kanamura den Großkönig Keitai (angeblich reg. 507–531) auf den Thron brachte.¹² Mit Keitai begann eine neue Dynastielinie, die bis heute nie mehr ersetzt werden sollte.¹³ Daher gibt es auch keinen Namen für diese Dynastie.

Gegen Ende des 6. und im Verlauf des 7. Jahrhunderts entstand ein durch Übernahme chinesischer Vorstellungen inspiriertes neues Staatswesen. Das bisher gültige dezentrale Regierungswesen der Yamato Oligarchie wurde auf einen zentralen Regierungshof unter Einbindung des lokalen Erbadels ausgerichtet.¹⁴

Eine zentrale Rolle in diesem Prozess spielte Kronprinz Shôtoku (Umayado, 574–622). Er war der Sohn des Großkönigs Yômei und seiner Hauptgemahlin Anahobe no hashihito no himemiko, die mütterlicher-

¹⁰ Ebd., 41.

¹¹ Vgl. Hall 1981, 279.

¹² Vgl. Naumann 1988, 44f.

¹³ Vgl. Shillony 2005, 12.

¹⁴ Vgl. Blümmel 2010, 60f.

seits dem Soga Geschlecht entstammte.¹⁵ Im Jahr 593 wurde er zum Regenten der ersten Großkönigin Suiko (reg. 592–628) ernannt. Da der einzige Sohn der Suiko um 600 verstarb, wurde er als ihr Neffe zum Kronprinzen designiert. Shôtoku propagierte seine neue Staats- und Herrschervorstellung nach chinesischem Vorbild. Dazu erließ er im Jahr 604 eine Verordnung in 17 Artikeln, die seine Moral- und Staatstheorie beinhaltete. Diese sogenannte ›17-Artikel-Verfassung‹ wird als gewaltige historische, politische und geistesgeschichtliche Zäsur betrachtet. Nakamura Hajime (1912–1999), der große japanische Indologe und Philosoph, bezeichnete sie als die ›Magna Charta der Nation‹, in der buddhistische, konfuzianische und japanische Vorstellungen zu einem neuen Denken verschmolzen.¹⁶ Bei der Errichtung eines zentralistischen Staates bediente sich Shôtoku, der eine sorgfältige Erziehung durch koreanische Gelehrte genossen hatte, chinesischer Kulturelemente wie der chinesischen Schrift, der Staatsethik des Konfuzianismus und – in geringerem Umfang – des Buddhismus, aber auch realpolitischer Konzepte und Institutionen wie Besteuerung, dem Aufbau einer Beamtenschaft oder eines Verwaltungsapparats. Aus Shôtokus Bemühungen resultierten die späteren Gesetzbücher, die aus ›Strafrechtsbestimmungen‹ einerseits und ›Rechtsbestimmungen zu Staatsorganisation, bürgerlichem Recht, Prozessrecht, Verwaltungsrecht‹ andererseits (*ritsuryô*) bestanden. Chinesischen Vorbildern folgend gab er im Jahr 620 auch die ersten Geschichtswerke über die japanischen Herrscher und das Land Japan in Auftrag.¹⁷ Diese sind allerdings nicht überliefert.

Man spricht immer vom chinesischen Einfluss. Dabei wird meist vergessen, dass chinesische Kultur und Zivilisation hauptsächlich über Korea bzw. Koreaner nach Japan gelangten. Der Einfluss koreanischer Einwanderer insgesamt auf die Entwicklung des frühen Japan kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Die Kenntnis der chinesischen Schrift lag über einen längeren Zeitraum in den Händen dieser naturalisierten Einwanderer (*kikajin*) und verbreitete sich spätestens im 6./7. Jahrhundert unter der herrschenden japanischen Oberschicht. Koreaner strömten in großer Zahl nach Japan. Die meisten kamen wegen

15 Die Historizität von Shôtoku ist heutzutage umstritten. Selbst in populärwissenschaftliche japanische Geschichtsbücher fand diese Diskussion Eingang. Vgl. beispielsweise Ôyama 1998, 83ff.

16 Vgl. Pörtner – Heise 1995, 52.

17 Zur Entwicklung des historischen Bewusstseins in Japan seit dem 7. Jahrhundert vgl. Brown 1993.

der Unruhen und der dadurch verursachten Not im eigenen Land. Ein kleinerer Teil wurde zwangsumgesiedelt¹⁸ und einige wenige kamen auf Einladung der japanischen Elite an den Yamato-Hof. Die Migranten waren dort hoch willkommen. Sie brachten, neben den ebenfalls häufig aus politischen Gründen immigrierten Chinesen, alle Kulturtechniken der damaligen chinesischen Zivilisation nach Japan, die hier auf fruchtbaren Boden fielen. Den stärksten Einwanderungswellen von Koreanern und in Korea lebenden Chinesen begegnete man nach dem endgültigen Zusammenbruch von Paekche (jap. Kudara) 663 und von Koguryō (jap. Kōkuri) 668. Damals immigrierten auch viele Adlige und Beamte, die am weiteren Aufbau des japanischen Staates entscheidenden Anteil hatten. Als willkommene Überbringer der neuesten Erkenntnisse in Wissenschaft, Politik und Kultur wurden sie ihrem jeweiligen Rang und Stand entsprechend in die japanische Gesellschaft eingegliedert und waren spätestens seit dem 9. Jahrhundert vollkommen integrierter Bestandteil des japanischen Volkes.¹⁹

ELEMENTE, DIE ES TENMU TENNŌ²⁰ UND SEINEN NACHFOLGERN
ERMÖGLICHTEN, IHREN HERRSCHAFTSANSPRUCH ZU IMPLEMENTIEREN
UND DIESEN BIS GEGEN ENDE DES 10. JAHRHUNDERTS
ZU VERTEIDIGEN

Herrschaftsverhältnisse sind durch ihre Institutionalisierung auf zeitliche Dauer angelegt. Dazu müssen diejenigen, die Macht ausüben, und diejenigen, die den Machtverhältnissen unterworfen sind, die bestehenden Machtverhältnisse anerkennen. Wie kam es dazu, dass ein

18 Yamato unterhielt von der Mitte des 5. Jahrhunderts bis 562 einen Stützpunkt in der Kaya-Föderation, das ›Hauptquartier von Yamato‹ (Yamato no mikotomochi, auch Nihonfu), und beteiligte sich von hier mit verbündeten koreanischen Reichen an Kämpfen auf der koreanischen Halbinsel. Vgl. Zöllner 2002, 41; Zöllner 2007, 69.

19 Zum Beitrag Koreas zur Herausbildung der japanischen Kultur vgl. Lewin 1976, vgl. auch Wittkamp 2014, 143f.

20 Der Einfachheit halber wird nur von Tenmu Tennō gesprochen. Eigentlich handelt es sich aber um die ›Tenmu-Jitō-Dynastie‹ (Wittkamp), da man seine Gemahlin Uno, die später als Kaiserin Jitō den Thron bestieg, mit einbeziehen muss. Ich folge hier Robert Wittkamps Argumentation, vgl. Wittkamp 2014, 140–150.

einziges Geschlecht das exklusive ›Regierungs-Monopol‹ als Tennô übernehmen konnte?

Chinesische Staatsvorstellungen waren das Vorbild für die japanischen Herrschaftsinstitutionen, wie bereits erwähnt. Der Wechsel von der Dynastie der Sui (589–618) zur Dynastie der Tang (618–906), der in China im Jahr 618 stattfand, hatte Tenmu Tennô (reg. 673–686) allerdings die Gefahren der chinesischen Idee des Kaisertums vor Augen geführt. Der chinesische Kaiser erhielt als ›Sohn des Himmels‹ das ›Mandat des Himmels‹ (*tian ming*) verliehen. Er galt als ›heiliger Herrscher‹, das heißt, er bediente sich des ›göttlichen Weges‹ (chin. *shendao*, jap. *shintô*), um damit das göttliche Walten des Himmels auf Erden zu verwirklichen. Es handelte sich also um eine meritokratische Herrschaftsordnung. Die Vertreibung des Herrschers vom Thron zeigte nach chinesischem Verständnis, dass dieser durch den Verlust seiner Tugend (*de*) nicht mehr dem rechten Weg folgte, im Sinne des göttlichen Auftrags das Reich erfolgreich zu regieren. Daher wirkte er den legitimen Anspruch auf Herrschaft, und die Gunst des Himmels wandte sich einem Anderen zu. Wer erfolgreich den Thron für sich usurpierte, konnte folglich für sich beanspruchen, das ›Mandat des Himmels‹ zugesprochen bekommen zu haben.

Demgegenüber wollte Tenmu Tennô Legitimität und Herrschaftsanspruch seiner Familie dauerhaft sichern. Dazu musste er die durch Überlieferungen gestützte göttliche Abstammung seiner Familie um den göttlichen Herrschaftsauftrag an eben diese Familie für alle Zeiten ergänzen. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, zur eigenen Legitimation rückwirkend einen durch keinen Dynastiewechsel gestörten Abstammungsnachweis zu führen: die Idee der *einen* Dynastie in ungebrochener Abfolge seit Gründung des Reiches – aufgrund des Herrschaftsauftrags legitimiert, für alle Zeiten das Reich zu lenken – erlebte ihre Geburtsstunde. Aus der Betonung der göttlichen Abstammung und des göttlichen Auftrags ergab sich wie von selbst dann auch die Göttlichkeit der jeweilig Herrschenden.²¹

Aus der ursprünglichen Vorstellung vom ›heiligen Herrscher‹ der chinesischen Tradition, die Großkönig Kôtoke in einem Edikt von 646 übernommen hatte, war der ›göttliche Herrscher‹ geworden. Der ›gött-

²¹ Vgl. Naumann 1988, 47.

liche Weg« (*shendao/shintô*) wird fortan zum Weg des Herrschers, der in seiner Eigenschaft als Gott (*kamu-nagara*) wirkt.²²

Die Familie, der Tenmu Tennô entstammte, verehrte als Ahnengotttheit die Sonnengöttin Amaterasu. Tenmu Tennô und mit ihm seine Nachfolger betonten ihre direkte Abstammung von Amaterasu und erklärten sie zur höchsten Gottheit.

Aufgrund seiner göttlichen Abstammung wurde dem Tennô eine bestimmte Funktion oder Wirkkraft zugeschrieben. Als Nachfahre von Ninigi, dem Enkel von Amaterasu, der das ›Reich Japan‹ auf Erden begründete, stand der Tennô für alle Japaner und für das Reich Japan selbst. In dieser Eigenschaft vollzog er die politisch und religiös motivierten Handlungen (*matsurigoto*) am Tenno-Hof. Ein ›Götteramt‹ (*jingikan*) wurde unter Tenmu und seiner Witwe Kaiserin Jitô eingerichtet, dem hinfort die Kontrolle über Ernte-Riten, Thronbesteigungszeremonien oder die zahlreichen Götteropferfeste – Bitt- und Dankopfer sowie Opfer zur Übelabwehr – oblag. Der Festkalender am Kaiserhof umfasste darüber hinaus zeremonielle Veranstaltungen rein profaner oder politischer Natur: die Entgegennahme von Glückwünschen zu Neujahr, Tanz- und Schießvorführungen sowie Bankette zu festgelegten Anlässen.²³ Hinzu kamen ›Landesweite Gedenktage‹ (*kôki*) für verstorbene Herrscher im Jahresverlauf.²⁴

Wie wurde die Göttlichkeit der Tennô aufgefasst? Ein Tennô war weder allmächtig noch allwissend, darin ganz mit allen anderen einheimischen Gottheiten Japans übereinstimmend. Jede Gottheit der einheimischen Religionen Japans (heute meist als Shintô bezeichnet) verfügt nach japanischem Verständnis nur über bestimmte Wirkkräfte. Das kann beispielsweise das Segnen der Feld- und Ackerfrüchte sein, die Abwehr von Seuchen oder Naturgewalten oder das Beschützen der Dorfgemeinschaft bzw. einer Sippe. Man betete auch zu Gottheiten bei Kinderwunsch, für den Erfolg in Alltagsverrichtungen und vieles mehr.

Der Tennô besaß zwar göttliche Eigenschaften, wurde aber zu Lebzeiten nicht angebetet. Nur bereits verstorbene Großkönige und Tennô wurden in kultischen Stätten verehrt. Das galt jedoch auch für die Ahnen der großen Adelsgeschlechter und andere verstorbene Persönlichkeiten, die man als Gottheiten verehrte. Auch die Tatsache, dass der Tod eines

²² Ebd., 137f.

²³ Auf alle diese Riten und Feste geht Nelly Naumann ausführlich ein, vgl. Naumann 1988.

²⁴ Siehe dazu die Ausführungen in Ooms 2009, 11.

Tennô als Quelle der Verunreinigung angesehen wurde, so wie der Tod eines jeden anderen Sterblichen, zeigt, dass er nicht als lebende Gottheit aufgefasst wurde.²⁵ Daher verlegte man zunächst die Residenz beim Tod eines Großkönigs an einen anderen Ort, um den Folgen der religiösen Verunreinigung zu entgehen. Das sollte sich erst mit Tenmu Tennô ändern, wie gleich noch darzustellen ist.

Herrschaft braucht Herkunft zu ihrer Legitimation. Das ist die retrospektive Seite des Phänomens, die bisher betrachtet wurde. Herrscher wollen aber auch die Zukunft besetzen, das ist die prospektive Seite: »Herrschaft legitimiert sich retrospektiv und verewigt sich prospektiv.«²⁶ Die neue Ideologie einer einzigen göttlichen Herrscherfamilie musste daher mit den Überlieferungen der anderen Adelssippen sowie abweichenden Mythen in Übereinstimmung gebracht werden.²⁷ Das beste Mittel zur Definition und Legitimation der Tennô-Herrschaft war die Abfassung von Geschichtswerken, die Tenmu Tennô in Auftrag gab, auch wenn sie erst lange nach seinem Tod vollendet wurden. Das erste ist das *Kojiki*, »Aufzeichnung alter Begebenheiten«. Tenmu Tennô beauftragte im Jahre 673 einen jungen Mann von außerordentlicher Gedächtniskraft die Abstammung von der Sonnengöttin und die Erbfolge der Tennô sowie die Überlieferungen früheren Generationen auswendig zu lernen, um sie dann niederzuschreiben. Unter Kaiserin Genmei (reg. 707–715) wurde 712 die Niederschrift dieses Werks durch den Hofbeamten Ô no Yasumaro vollendet. Das *Kojiki* enthält »eine durchgehende, ganz auf die religiös-politische Legitimation des Kaiserhauses hin ausgerichtete Geschichte«²⁸ mit seiner mythisch-historischen Genealogie bis zum Tod der Herrscherin Suikô im Jahr 628. Sich an chinesischen Vorbildern orientierend, gab Tenmu kurze Zeit später auch den Befehl das Werk *Nihonshoki*, »Annalen Japans« zu verfassen. Dieses Werk wurde 720 unter Kaiserin Genshō (reg. 715–724) abgeschlossen. Wie Klaus Antoni beschreibt, ist es wesentlich differenzierter als das *Kojiki*:

²⁵ Vgl. Shillony 2005, 17.

²⁶ Assmann 2002, 71.

²⁷ Zu den noch erhaltenen Quellen aus der Zeit, die unter der Bezeichnung *Fudoki*, »Aufzeichnungen über Gebräuche und Land« (= Provinztopographien), zusammengefasst werden, vgl. Antoni 2012, 322f.

²⁸ Antoni 2012, 274. Zur Entstehung und Rezeption des *Kojiki* vgl. ebd., 324–330.

In jenem ebenfalls am Kaiserhof entstandenen [...] Text finden sich zu jeder der mythischen Hauptepisoden gleich mehrere, teilweise inhaltlich stark voneinander abweichende Varianten. Diese machen deutlich, daß [sic!] das Konstrukt eines durchgängigen und verbindlichen mythisch-frühgeschichtlichen Narrativs, wie es das *Kojiki* bietet, lediglich *eine* Linie der Überlieferung kennzeichnet [...].²⁹

In beiden Schriften finden sich die wichtigsten Faktoren, die zur Etablierung des Thron-Monopols der Tennô-Familie führten. Zum einen ist das die Zusammenführung der drei großen Mythenkreise Japans mit unterschiedlichen Hauptgottheiten, die auf Grund der angesprochenen Vielfalt regionaler Kulturen überliefert worden waren. Die Bruchstellen in dem nun vereinheitlichten Mythos, in dem Amaterasu zur führenden Gottheit gemacht werden musste, sind für heutige Forscher klar ersichtlich. Zum anderen ist das die Konzeption der Geschichte mit der ›Herabkunft des Himmelskels‹, der mythischen ›Reichsgründung durch Jimmu-tennô‹ 660 v.Chr. und der Erfindung der ›Einen Dynastie durch alle Generationen‹. Beides, die Mythencollage und der historisierende Gestus, können vor unserer heutigen rationalen Einstellung nicht bestehen. Im damaligen Diskurs war es jedoch viel wichtiger Geschichte als eine überzeugend erzählte ›Geschichte‹ präsentiert zu bekommen. Die Fiktion eines bis auf die bedeutendste Gottheit zurückgehenden Stammbaums³⁰ und eines daraus resultierenden göttlichen Herrschaftsauftrags für das Land Japan war nicht zu übertreffen und entfaltete eine ungeheure Wirkmächtigkeit.

Ursprünglich hatten sich die Herrscher ›Großkönig‹ (*ohokimi*, *ôkimi*)³¹ genannt. Um sich dagegen abzusetzen, bezeichnete sich Tenmu Tennô mit dem Ehrentitel *tennô* ›Erhabener des Himmels, Himmlischer

²⁹ Ebd., 274f.

³⁰ Der Stammbaum des Herrscherhauses wurde von Tenmu Tennô erstmals ›zusammengebastelt‹ – Herman Ooms spricht von »bricolage« – und von seinen Nachfolgerinnen und Nachfolgern bei Bedarf wieder neu zusammengestellt. Vgl. Ooms 2009, S. xvii.

³¹ Es gab noch einige andere Bezeichnungen, die für unsere Argumentation nicht von Bedeutung sind.

Herrscher.³² Tenmu war damit der letzte Großkönig von Yamato, als er den Thron bestieg, und zugleich der erste Tennō Japans.³³

Um die Machtverhältnisse in Japan Ende des 7. Jahrhunderts zu charakterisieren, möchte ich mich Pierre Bourdieus Bild von einem symbolischen Raum mit unterschiedlichen Sphären für das Feld der Macht bedienen. Nach Bourdieu sind diese Sphären vom Kapital geprägt, und zwar hauptsächlich von vier Formen des Kapitals, die als Machtmittel einsetzbar sind: das ökonomische Kapital, das kulturelle Kapital, das soziale Kapital und das symbolische Kapital.³⁴

Das ökonomische Kapital besteht aus materiellem Reichtum. Der Tennō besaß die finanziellen Mittel durch Steuereinkünfte aus dem ganzen Land, um beispielsweise Hauptstädte anzulegen. Fujiwarakyō ist die erste richtige Stadt Japans. Das Suffix *kyō*, das als selbständiges Wort *miyako* gelesen wird, bedeutet Hauptstadt.³⁵ Fujiwarakyō war Residenz des Tennō, Sitz der Zentralregierung und kulturelles Zentrum zugleich. Der Bau war bereits 676 unter Tenmu begonnen worden, doch erst seine Witwe Jitō zog hierher um. Fujiwarakyō diente zwischen 694 und 710 als Hauptstadt für drei Herrscher: Kaiserin Jitō, Kaiser Monmu und Kaiserin Genmei. Gedacht war sie für eine wesentlich längere Zeit, es gab aber Probleme mit der Topographie.³⁶ Daher zog man nach nur 16 Jahren in die neue Hauptstadt Heijōkyō, das heutige Nara, um.

Fujiwarakyō war keine natürlich gewachsene Stadt, sondern sie wurde komplett nach chinesischem Muster geplant. Fujiwarakyō ist damit konkret gewordener Ausdruck politischer Vorstellungen. Der Palast lag in der Mitte mit zentralen Zeremonial-, Regierungs- und Verwaltungsgebäuden. Darum herum gruppierte sich eine Stadtanlage aus genormten, in gleich große Raster unterteilten Bezirken. Straßen

³² Vgl. Shively – McCullough 1999, 4.

³³ Vgl. Ooms 2009, 49; Blümmel 2010, 61–65. Laut Ben-Ami Shillony bezeichnete sich bereits die Großkönigin Suiko als *tennō*, vgl. Shillony 2005, 42f. Er und weitere Autoren führen allerdings an, dass dieses chinesische Schriftzeichen-Binom damals auf Japanisch noch *sumera mikoto* gelesen wurde, weshalb ich hier Ooms folgen und Tenmu als ersten Tennō betrachten möchte.

³⁴ Vgl. Bourdieu 1998, Kapitel 1 und 2 und Tieben 2013. Zur Beziehung von Max Weber und Bourdieu vgl. den Beitrag von Beat Näf in diesem Band.

³⁵ Vgl. Matsumura 2006, 396 und 1205.

³⁶ Beispielsweise lag der Nordwesten tiefer als der Südosten, so dass die Abwässer mit all ihrem Unrat in der Nähe des Palastes zusammenflossen. Vgl. Osawa 2004, 422.

führten von Norden nach Süden und von Westen nach Osten. Ein Großteil der Stadtviertel wurde von der Regierung in Grundstücke für Häuser parzelliert. Diese bekamen in der Verwaltung tätige Bürokraten zugeteilt, je nach Rang der Beamten variierend. Fujiwarakyô³⁷ diente als Modell der späteren Hauptstädte Heijôkyô (Nara) und Heiankyô (Kyôto), auch wenn diese nicht mehr quadratisch angelegt waren.

Zum kulturellen Kapital der Herrschaft zählen zum Beispiel die bereits erwähnten Geschichtswerke, die Tenmu in Auftrag gab. Auch sammelte man kostbare Schriften aus China und Korea, die Herrschaftswissen garantierten. Kulturelles Kapital besteht auch in angeeigneten individuellen Fähigkeiten, Fertigkeiten und Wissensformen. Tenmu selbst galt als profunder Kenner der aus China übernommenen Wissensbereiche Astrologie bzw. Astronomie und Daoismus.³⁸ Außerdem beherrschten und förderten die Tennô zum Beispiel die elaborierte Kunst des Dichtens, ohne die man bei Hofe kein Ansehen erlangte.³⁹

Kulturelles Kapital kann auch aus institutionalisierten Titeln erwachsen. Als Oberster Priester des Kultes um die Sonnengöttin Amaterasu, der Ahn- und Schutzherrin des Tennô-Hauses, die über allen anderen in Heiligtümern verehrten Gottheiten steht, verlieh er den anderen Gottheiten Ränge.⁴⁰ Im Laufe der Geschichte konnte deren Rang herauf- oder herabgestuft werden. D.h., der Tennô entschied über die materielle Unterstützung ihrer Schreine in Form von staatlichen Opfertgaben und mehrte oder minderte das Ansehen der Schreine bzw. Gottheiten.

Das soziale Kapital liegt in der Verfügbarkeit eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen zu anderen Akteuren. Die Ressourcen, auf die der Tennô zurückgreifen konnte, lagen einerseits in seiner Zugehörigkeit zur Tennô-Dynastie, aus der allein ein

37 Archäologische Ausgrabungen haben eine Ost-West-Ausdehnung von 5,3 km ergeben, höchstwahrscheinlich war die Nord-Süd-Ausdehnung ebenso groß. Vgl. Osawa 2004, 420ff.

38 Eine der Konvention nach auf Lao Zi zurückgehende chinesische Philosophenschule, in deren Zentrum der Begriff des *dao* (der Ursprung, das Hervorbringende, das Gesetz aller Dinge; Weg) steht. Es gibt einen philosophischen und einen religiösen Daoismus, die Grenzen sind fließend. Vgl. Kohn 2000, darin auch ein Kapitel *Daoism in Japan* von Masuo Shinichirô (821–842).

39 Dazu äußert sich Ooms 2005 mehrfach.

40 Vgl. Naumann 1988, 176; Naumann 1996, 11.

Tennô rekrutiert werden konnte. Die anderen soziopolitisch bedeutenden Akteure waren je nach Sippenzugehörigkeit in weitere Beziehungsnetze eingesponnen, die jedoch stets auf Nähe oder Ferne zum zentralen Kaiserhof fußten. Auf diese Weise waren alle Adligen in ein kompliziertes System von Hofrängen eingestuft, das der Inszenierung des Herrschaftsanspruchs diente. Der Tennô selbst stand über dem System und bedurfte daher keines Ranges. Der gesellschaftliche Stellenwert ergab sich aus folgenden Faktoren: der Abstammung (Stammbaum), der Sippenzugehörigkeit und der Stellung der Sippe in Relation zu anderen Sippen im Allgemeinen und zum Tennô-Haus im Besonderen.⁴¹ Die zweite Ressource bestand im Amtssystem. Die Zentralverwaltung war gesetzlich geregelt und befand sich in der Hauptstadt. Die Ämter waren in zwei Stränge gegliedert und pyramidenförmig aufgebaut. An der Spitze des politisch wichtigeren weltlichen Apparates stand das Großkanzleramt (*daijôkan*) und an der Spitze des religiösen das Götteramt (*jingikan*). Bei beiden war der Tennô der oberste Vorgesetzte.⁴²

Das symbolische Kapital ist den drei anderen Formen von Kapital übergeordnet, denn es kommt durch gesellschaftliche Anerkennung zustande. Als ein Beispiel sollen hier die drei Throninsignien genannt werden. Diese Insignien bestehen aus Spiegel, Schwert und Krummjuwel, die die Sonnengöttin Amaterasu ihrem Enkel überreicht haben soll, als er den Auftrag bekam, über das Land zu herrschen. Diese ungewöhnliche Zusammenstellung findet sich bereits als Beigaben in einem Grab aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert, woraus vermutet wird, dass der Bestattete einen hohen Herrscherrang besaß.⁴³ Das Schwert ist ein offensichtliches Instrument zum Erwerb und auch Erhalt von Herrschaft.⁴⁴ Der Spiegel als Abbild der Sonnengöttin ist sowohl Kultobjekt als auch Herrschaftssymbol in einem.⁴⁵ Zum Krummjuwel als Zeichen von Herrschaft heißt es im *Kojiki*, dass Amaterasu von ihrem Vater, dem

⁴¹ Vgl. Naumann 1988, 179.

⁴² Vgl. Dettmer 1981, 305f.

⁴³ Vgl. Naumann 1996, 148.

⁴⁴ Das Original wird im Atsuta Schrein im heutigen Nagoya aufbewahrt. Zum *kusanagi* genannten Schwert vgl. Naumann 1996, 108–110.

⁴⁵ Das Original wird im Inneren Schrein von Ise aufbewahrt. Zum Spiegel als Kultobjekt vgl. Nauman 1996, 145ff. Zu den genaueren Umständen der Aufbewahrung der Originale und Repliken von Schwert und Spiegel vgl. Shillony 2005, 29f. Zu den Deutungsebenen aller drei Throninsignien vgl. Naumann 1988, 94–101; Naumann 1996, 147–150.

Gott Izanagi, ein Juwelenhalsband mit Schmucksteinen aus Jade und anderen Halbedelsteinen überreicht bekam, die rund, röhren- oder kommaförmig waren.⁴⁶ Anders als in den meisten anderen Ländern wurden die drei Reichsinsignien im Original niemals öffentlich gezeigt. Bei der feierlichen Inthronisation der Kaiserin Jitô im Jahr 690 übergab man erstmals Repliken von Schwert und Spiegel. Das Krummjuwel wurde erst im 9. Jahrhundert in die nach Herman Ooms dreistufigen Riten zur Übergabe des Throns einbezogen.⁴⁷

DIE ENTSTEHUNG UND ETABLIERUNG DES DUALEN HERRSCHAFTS-SYSTEMS

Aus welchen Gründen verloren die Tennô ihre absolute Macht und warum entwickelte sich ein duales Herrschaftssystem? Dafür sind mehrere Gründe ins Feld zu führen.

Formen dualer Herrschaftsstruktur waren nicht neu, es hatte sie in Japan immer wieder gegeben. Das älteste überlieferte Zeugnis geteilter Herrschaft verweist, wie oben angeführt, auf die Herrscherin Himiko im 3. Jahrhundert, die mehr kultische Funktionen übernahm, während ihr jüngerer Bruder die realen Regierungsgeschäfte ausgeübt haben soll.

Auch die nachfolgenden Großkönige von Yamato unterlagen einer Art von dualer Machtstruktur. Den Großkönig stellten wechselnde Geschlechter. Seinem nur vordergründig privilegierten Status standen mächtige Adelssippen gegenüber, die jeweils als Königsmacher fungierten. Das heißt, der König war von deren tatsächlicher politischer Macht abhängig.

Zu einer Zweiteilung der Herrschaft ist auch das Wirken des Kronprinzen Shôtoku zu zählen, der zum Regenten der Großkönigin Suiko ernannt worden war.

Die Tennô hielten demgegenüber seit Tenmu alle politische Macht fest in ihren Händen. Mit der Zentralisierung des Reiches und dem Anwachsen des Staatsgebietes ging jedoch ein immer größer werdender Regierungs- und Beamtenapparat einher. Der Tennô konnte nicht mehr

⁴⁶ Vgl. Naumann 1996, 60.

⁴⁷ Nur das originale Krummjuwel wird im Schrein des Kaiserpalasts aufbewahrt. Mit den Throninsignien und den drei Stufen der Inthronisation eines neuen Tennô beschäftigt sich ausführlich Ooms 2009, 123–129.

alle führenden Positionen ausfüllen, sondern musste zunehmend Aufgaben delegieren. Damit stieg der Einfluss der Adelsgeschlechter.

Die Frage der Abstammung eines Tennô mütterlicherseits spielte auch eine gewichtige Rolle. Im 6. und 7. Jahrhundert war es üblich, dass ein Großkönig stets eine Halbschwester zur Hauptgemahlin nahm, so dass der zukünftige Großkönig beidseitig über königliches Blut in den Adern verfügte und er keinen zu starken Einflüssen durch mächtige Sippen der Nebengemahlinnen ausgesetzt war. Das Soga Geschlecht versuchte in diesen beiden Jahrhunderten, durch eifrige Platzierung ihrer Töchter als Gemahlinnen der Großkönige an Einfluss zu gewinnen, was nur bedingt gelang.⁴⁸

Erfolgreicher sollte sich das Haus Fujiwara erweisen. Der Ahnherr dieses Geschlechts, Nakatomi no Kamatari (614–669), hatte geholfen, die mächtige Soga-Familie auszuschalten und Tenji Tennô auf den Thron zu bringen, worauf er den Familiennamen Fujiwara erhielt.⁴⁹ Ähnlich wie die Soga brachten auch sie ihre Töchter durch geschickte Heiratspolitik als kaiserliche Gemahlinnen an den Hof. Der Erfolg blieb nicht aus. Shômu Tennô (reg. 724–749) war ein Sohn des Monmu Tennô (reg. 697–707) und dessen Nebengemahlin Fujiwara no Miyako (gest. 754) und damit ein Urenkel des Nakatomi no Kamatari. Shômu machte auch als erster eine Fujiwara-Frau zu seiner Hauptgemahlin (*kôgô*).⁵⁰

Die Fujiwara sicherten sich ihre Macht außerdem durch zwei bedeutende Ämter: Oberster Zensor und Regent für einen minderjährigen Tennô. Das Amt des Zensors zählte zu den einflussreichsten Ämtern. Es entwickelte sich aus dem Recht, eine Art Vorzensur für alle Regierungsentscheide zu treffen. Das wurde erstmals dem Großkanzler Fujiwara no Mototsune 884 erlaubt. Seit 887 wird diese Sonderfunktion mit der Bezeichnung *kanpaku*, zu deutsch etwa ›Oberster Zensor‹, belegt. Daraus entwickelte sich schließlich Ende des 10. Jahrhunderts das Amt des *kanpaku*, das noch über dem des Großkanzlers stand.⁵¹

War der Tennô noch minderjährig, benötigte er einen Vertreter, einen Regenten. Dieses Amt nannte man *sesshō*, zu deutsch etwa ›dem Tennô

48 Nur Großkönigin Suiko und Kronprinz Shôtoku hatten eine Mutter aus der Soga Sippe. Zur Thronfolge im 6. und 7. Jahrhundert vgl. Ooms 2009, 14–22.

49 Zur Abstammung der Fujiwara von den Nakatomi vgl. Ooms 2009, 187.

50 Es handelte sich um Kaiserin Kômyô (Fujiwara no Asukabe-hime, 701–760). Vgl. Ooms 2009, 2 und 11.

51 Vgl. Goch 1981a, 427.

bei der Herrschaft helfen‹ oder ›bestimmende Regierungsfunktionen ausüben‹. Ebenfalls Ende des 10. Jahrhunderts war das Amt des *sesshō* voll institutionalisiert. In den Quellen finden sich laut Ulrich Goch folgende Aussagen: Ein Oberster Zensor (*kanpaku*) bleibe offiziell im Rang eines Untertan des volljährigen Tennō und dürfe somit keine Tennō-Funktionen ausüben.⁵² Demgegenüber werde ein Regent als ›Tennō auf Zeit‹ definiert, denn er nähme Funktionen des Tennō in dessen Vertretung wahr, z.B. die Vollzugszeichnung von Urkunden. Der Regent für den minderjährigen Tennō sei demnach also kein Untertan. Solange ein Mitglied der kaiserlichen Familie das Regenten-Amt innehatte, war das eher unproblematisch. Doch dann stieg Fujiwara no Yoshifusa (804–872) im Jahr 858 erstmals zum Regenten für den minderjährigen Seiwa Tennō auf. Dadurch, dass das Hofadelshaus der Fujiwara in der Folge dieses Amt für sich beanspruchte, entstand die schwierige Situation, dass dem absoluten Herrschaftsrecht der Tennō-Familie auf der einen Seite nun ein mächtiges Hofadelshaus mit dem Anspruch auf faktische Herrschaft auf der anderen Seite gegenüberstand.⁵³ Damit hatte sich eine neue Form der Regierung herausgebildet: von der realpolitischen Herrschaft des Tennō zur realpolitischen Herrschaft des Adels. Die Adelsippe der Fujiwara übernahm die Macht, zunächst nur als Regenten für unmündige Kaiser, bald auch als Oberste Zensoren für volljährige Kaiser.

Beide Ämter, das des Obersten Zensors und das des Regenten, befanden sich bis Ende des 12. Jahrhunderts fest in den Händen des Nordzweigs der Fujiwara Sippe (Fujiwara hokke), die damit de facto die politische Herrschaft über Japan ausübte. An der symbolischen Macht der Tennō partizipierten sie überdies insofern, als ihre Töchter Gemahlinnen und Mütter von zukünftigen Kaisern waren. Die Blütezeit erlebte der Fujiwara-Clan mit Fujiwara no Michinaga (966–1028) und seinem Sohn Fujiwara no Yorimichi (992–1074), der 52 Jahre lang drei Tennō als Regent und Oberster Zensor diente.⁵⁴ Erst als kein Tennō mit direktem Fujiwara-Blut mehr auf dem Thron saß, konnte die Vormachtstellung dieser Sippe gebrochen werden. Die beiden Ämter verloren an

⁵² Ebd., 427.

⁵³ Vgl. Goch 1981b, 482; Blümmel 2010, 73f.

⁵⁴ Eine tabellarische Darstellung der Verflechtungen von Michinaga und Yorimichi mit dem Kaiserhaus findet sich in Blümmel 2010, 75.

Einfluss, existierten jedoch als Titularämter weiter und wurden erst 1868 abgeschafft.⁵⁵

Eine kurzzeitige Aufwertung erfuhr das Amt des Obersten Zensors (*kanpaku*) Ende des 16. Jahrhunderts. Der Reichseiniger Toyotomi Hideyoshi – mächtigster Mann Japans – verzichtete bewusst auf den Titel Shōgun und ließ sich stattdessen im Jahr 1585 vom Tennō-Hof zum *kanpaku* ernennen. Für ihn stand die symbolische Macht des Tennō, die er als Regent vertrat, höher als die militärische eines Shōgun, denn die militärische Herrschaft über ganz Japan hatte er bereits erreicht. Um das Privileg der Fujiwara auf dieses Amt zu wahren, erhielt er vom Tennō den Familiennamen Fujiwara verliehen. Im Jahre 1591 trat Hideyoshi dieses Amt an seinen Adoptivsohn Hidetsugu ab und nahm selbst den Titel *taikō*, die Bezeichnung für einen ehemaligen *kanpaku*, an.⁵⁶

Neben den gesetzlich institutionalisierten Ämtern und Büros gab es Ergänzungen durch außergesetzliche Ämter und auch private Hauskanzleien, an die zunehmend Kompetenzen übertragen wurden. Beides trug zur Schwächung der Zentralgewalt bei. So leitete Fujiwara no Michinaga als »Regierungschef« die Politik des Landes von seiner eigenen Hauskanzlei aus.⁵⁷

Sowohl das Tennō-Haus als auch deren Oberste Zensoren bzw. Regenten versäumten es eine eigene Streitmacht aufzubauen. Bei Streitigkeiten waren sie daher militärisch auf die Truppen des Adels in den Provinzen angewiesen. Langfristig rächte sich das, denn aus dem provinziellen Adel entstand die neue Schicht der Schwertadligen (*bushi*) – im Westen unter der Bezeichnung Samurai bekannt. Sie entstammten ursprünglich dem mittleren und niederen Hofadel und sollten bald mit ihren Waffen die staatspolitische Bühne dominieren. Zwei Seitenlinien des Tennō-Hauses kamen in den Provinzen durch führende

55 Vgl. Goch 1981b, 482. Nachdem der letzte Fujiwara des Nordzweigs ohne direkten Nachkommen verstorben war, gingen diese beiden Ämter zunächst an die beiden Nebenfamilien Konoe und Kujō über und später spalteten sich von der Konoe-Familie der Zweig der Takatsukasa-Familie ab sowie von der Kujō-Familie die Ichijō- und Nijō-Familien. Man nennt sie die »Fünf Regenten-Häuser« (*gosekke*). Da sich alle auf den Nordzweig der Fujiwara zurückführen lassen, blieb dieser Sippe also trotz der anderen Namen weiterhin das Monopol, die politisch einflusslosen, aber prestigereichen Ämter zu besetzen. Vgl. Uno 1996, 399 und 1148f.

56 Vgl. Goch 1981a, 427; Yuyama 1990, 214–222.

57 Vgl. Dettmer 1981, 306.

Positionen zu Macht und Ansehen: die Taira, die sich auf Kanmu Tennô als ihren Stammvater zurückführen (Kanmu Heishi), und die auf Seiwa Tennô zurückgehenden Minamoto (Seiwa Genji).⁵⁸ Obwohl ursprünglich kaiserlichen Geblüts, konnten sie den Status des Untertans nicht mehr ablegen, nachdem sie einmal als eigenständige Familie anerkannt worden waren. So war es ihnen auch unmöglich wieder zu kaiserlichen Prinzen oder gar zum Tennô zu werden, selbst nicht, als sie die politische Herrschaft über das Reich erlangten.⁵⁹

Damit trat eine neue Form der realpolitischen Machtausübung auf. Einflussreichster Mann wurde nun der Shôgun, der de facto Regent von Japan war. Die mächtig gewordene Samurai-Familie der Minamoto löste die Hofadligen als politische Machthaber ab und bildete eine neue Staatsform: die Militärregierung. Minamoto no Yoritomo (1147–1199) erhielt vom Tennô im Jahre 1192 den Titel Shôgun verliehen und verlegte seine Regierung nach Kamakura, südlich des heutigen Tôkyô.

Shôgun ist die gebräuchliche Abkürzung für *seii taishôgun*, ›Großer Feldherr zur Unterwerfung der Barbaren‹. Dieser Titel wurde Ende des 8., Anfang des 9. Jahrhunderts an die Heerführer verliehen, die gegen das nicht-japanische Volk der Emishi (Ainu) an der Nordgrenze des damaligen Reichs kämpften. Mit der zunehmenden Kolonialisierung der Emishi geriet er im 9. Jahrhundert in Vergessenheit. Erst 1184 wurde dieser Titel im Sinne eines Oberbefehlshabers, aber noch nicht als ›faktischer Herrscher Japans‹, wieder vergeben, als Minamoto no Yoshinaka (1154–1184) an der Spitze des Minamoto Heeres in Heiankyô (Kyôto) einzog.

Die Kompetenzen des Shôguns wurden mit der Ernennung von Minamoto no Yoritomo erweitert. Er war nun nicht mehr nur der Oberbefehlshaber der gesamten Streitkräfte des Landes, sondern auch Oberster Polizeiinspektor (*sôtsuibushi*), Oberster Militärkommissar/Gouverneur (*sôshugo*), Oberster Administrator/Verwalter (*sôjîtô*) sowie Kommandeur der kaiserlichen Leibgarde zur Rechten (*utaishô*). Damit verfügte der Shôgun über eine wirksame Zentralgewalt.⁶⁰ Das Amt wurde

⁵⁸ Vgl. Goch 1981c, 300; Takeuchi 1999, 650–653.

⁵⁹ Der mächtige Taira no Kiyomori (1118–1181) war überdies der illegitime Sohn des Shirakawa Tennô (1053–1129, reg. 1072–1086). Dennoch wagte er nicht, sich selbst auf den Thron zu setzen, weil er zur Adoption in den Taira Clan gegeben worden war und damit den unwiderruflichen Status eines Untertans erhalten hatte. Vgl. Shillony 2005, 82.

⁶⁰ Vgl. Kluge 1981, 487f.

zu einem im Minamoto Kriegerclan erblichen Amt bis der seine Vorrangstellung an eine andere Sippe verlor. Durch die Verleihung von Hofrängen wurden die Shôgunne hoffähig; sie konnten bis zum 2. Hofrang oder sogar bis zum Kanzler zur Rechten (*udaijin*) aufsteigen.

Der Titel Shôgun verbindet sich seit dem 12. Jahrhundert mit politischer und rechtlicher Autorität gegenüber den übrigen Fürstenthäusern, gegenüber dem Tennô-Hof und seit dem 14. Jahrhundert auch gegenüber dem Ausland in Diplomatie und Außenhandel.⁶¹ Im Verkehr mit dem Ausland führten die Shôgunne weiter ihre alten Adelsnamen. So bezeichnete sich der Shôgun Ashikaga Yoshimitsu (1358–1408) beispielsweise gegenüber dem chinesischen Kaiser als »Minamoto no Yoshimitsu«, da die Ashikaga sich auf die Minamoto zurückführen.⁶²

Ein weiteres Beispiel für den realpolitischen Machtverlust des Tennô-Hofes zeigt die Verlagerung des Monopols zur Kalender-Herstellung. Die Messung von Zeit war schon früh zu einem machtpolitischen Instrument geworden, das ausschließlich in den Händen des Tennô-Hofes gelegen hatte. Diese Deutungshoheit über die Zeit ging komplett an die Shôgunats-Regierung der Tokugawa über.⁶³

Dennoch blieb der jeweilige Tennô nominell das Staatsoberhaupt. Alle Inhaber des Shôgun-Titels aus wechselnden Clans behielten die Investitur in ihr Shôgun-Amt durch den Tennô bei (*shôgun senge*).

FAZIT

Die Japaner wollten sich mit den Chinesen, die eine Jahrtausende ältere Kultur besaßen, gleichwertig fühlen. Der Bedeutung der chinesischen Kultur waren sich die Japaner nur allzu bewusst. Die Herausforderung bestand darin, der chinesischen Kultur Eigenes entgegen zu setzen. Dazu mussten sie ebenfalls eine lange Geschichte vorweisen. Die Fiktion der Abstammung des Tennô-Hauses von der Sonnengöttin Amaterasu war umso wichtiger als damit eine sehr alte Traditionslinie gezeichnet werden konnte.

Diese Neigung, sich stets auf viel ältere Kulturheroen, wenn auch nicht Gottheiten, zurückzuführen, bleibt in der japanischen Kulturgeschichte ein prägnantes Merkmal. Zum Beispiel führte der Mönch

⁶¹ Vgl. Zöllner 2006, 20f.

⁶² Vgl. Kreiner 2010, 165.

⁶³ Vgl. Lewin 1968, 186f.; Kokushi daijiten iinkai 1988, 1033f.

Ippen (1239–1289), Begründer der Jishû, Elemente seiner neuen buddhistischen Glaubensrichtung auf den Mönch Kûya (903–972) zurück.⁶⁴ Oder die Meister der im 15. Jahrhundert gegründeten ältesten Ikebana-Schule Ikenobô behaupteten, dass ihre Kunst auf eine Überlieferung des Ono no Imoko, der 607 als erster japanischer Gesandter an den chinesischen Kaiserhof reiste, zurückgehe.⁶⁵ Es ging nicht darum, die eigene Originalität zu konstatieren, lieber wollte man sich durch die Rückführung auf eine anerkannte historische Persönlichkeit legitimieren. Innovation war kein Wert an sich. Eine einigermaßen plausible Traditionsüberlieferung – wie erfunden auch immer – verlieh erst die notwendige Autorität.

»Das Neue unterscheidet sich also vom bloß Differenten dadurch, daß [sic!] es in eine Beziehung zum wertvollen und im gesellschaftlichen Gedächtnis aufbewahrten Alten gestellt wird.«⁶⁶ Diese von Boris Groys im Zusammenhang mit dem postmodernen Diskurs formulierte Aussage charakterisiert treffend die Haltung im vormodernen Japan.

Der Tennô-Familie war es gelungen, sich an der Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie fest zu etablieren. Ein Großteil der späteren faktischen Machthaber war realiter oder fiktiv mit dem Tennô-Haus verwandt und bezog daraus einen Teil seines eigenen Herrschafts-Charismas. Abgesehen von den Obersten Zensoren und Regenten des 10. und 11. Jahrhunderts, die nur über ihre Töchter mit dem Tennô verwandt waren, führten sich alle mächtigen Militärherrscher direkt auf die Tennô-Familie zurück. So stammten die Ashikaga Shôgun (1338–1573) von den Minamoto ab, während die Oda-Sippe des ersten Reichseinigers Oda Nobunaga (1534–1582) einen Nebenzweig des Taira-Clans bildete. Die Tokugawa Shôgun in Japans frühmoderner Zeit (1603–1868) konstruierten wiederum eine fiktive Abstammung von den Minamoto. Sie alle hätten sich mit der Absetzung der Tennô-Familie, der höchsten symbolischen Repräsentation des Landes, eines Stücks ihrer eigenen Identität beraubt.

Außerdem wäre das Stürzen der Tennô-Familie dem gleichgekommen, was wir heute Hochverrat oder Landesverrat nennen. In der Ausformulierung des Staatskultes vom 7. bis zum 10. Jahrhundert wurde der Staat zum Mittler zwischen Göttern und Menschen gemacht. Symbol des Staates war der Tennô, denn der Tennô hatte als Nachfahr gött-

⁶⁴ Vgl. Ehmcke 1992, 17f. und 53f.

⁶⁵ Vgl. Ehmcke 1996, 94f.

⁶⁶ Groys 1992, 44.

licher Ahnen die Aufgabe, Vollzieher der staatstragenden Riten zu sein. Darin bestand seine Wirkmacht als Mensch göttlicher Abstammung. Die ›Heiligkeit‹, die dem Kaiser aus diesem Mittler-Amt erwuchs, wurde umso bewusster wahrgenommen, je mehr er an realer Macht eingebüßt hatte und je mehr seine Rolle ab dem 10. Jahrhundert ganz auf das Hofzeremoniell eingeengt wurde.⁶⁷

Die Behauptung, dass die Tennō-Familie göttlicher Abstammung sei, war sicher ein wichtiges Faktum. Aber Herrscherfamilien in anderen Ländern, die sich selbst als göttlich proklamierten, wurden dennoch abgesetzt. Auch die Tatsache, dass Japan nie von fremden Mächten erobert worden ist, was in anderen Ländern meist zu Dynastiewechseln führte, reicht als alleinige Erklärung nicht aus, denn es gab heftige inner-japanische Auseinandersetzungen und Kriege.

Ben-Ami Shillony fragt, ob es gerade die mehr oder weniger konstante Schwachheit dieser Herrscherfamilie war, die ihre Kontinuität sicherte, weil man sich ihrer so problemlos bedienen konnte.⁶⁸ Das dürfte sicher ein wichtiger Faktor gewesen sein. Indem sich ein Oberster Zensor, Regent oder Shōgun der Autorität der Tennō-Familie bediente, die das ganze Jahr über in ein strenges Korsett aus festgelegten Verpflichtungen – seien es religiöse Riten oder Hofzeremonien profaner Natur – eingebunden war, blieb er frei die konkreten Regierungsgeschäfte in seinem Sinne zu gestalten und machtpolitische Maßnahmen zu ergreifen.

Auch dieses Verhalten, gesellschaftlich genau geregelte Verpflichtungen zu umgehen, indem man diese anderen Personen überließ, war ein durchgängiges kulturelles Element Japans. Je höher die soziale Position, desto größer die daran gebundenen Konventionen. Um dem zu entgehen, vollzogen Einige den Schritt in die ›Hauslosigkeit‹ (*shukke*) und traten nominell in den Mönchs- oder Nonnenstand. Ein Beispiel ist Taira no Kiyomori. Er entsagte der Welt, um sich ohne die offiziellen Verpflichtungen aus Rang und Stellung umso unangefochtener der eigenen Machterhaltung widmen zu können.⁶⁹ Auch einige Tennō dankten ab, traten offiziell in den Mönchsstand und versuchten ihre Herrschaft auszubauen. Die ›Regierung aus dem Kloster‹ (*insei*) war der letztlich erfolglose Versuch mehrerer abgedankter Kaiser vom Ende des 11. bis

⁶⁷ Vgl. Naumann 1988, 186.

⁶⁸ Vgl. Shillony 2005, 2f.

⁶⁹ Vgl. Quenzer 2000, 46.

Mitte des 12. Jahrhunderts, das duale Herrschaftssystem abzuschaffen und dem Kaiserhaus die realpolitische Macht zurückzugeben.⁷⁰

Wie stark das duale Herrschaftssystem in der gesamten japanischen Kultur seit dem 12. Jahrhundert verankert war, zeigt auch das Amt des Höchsten Ratgebers (*shikken*) für einen Shôgun. Für Minamoto no Yoritomos noch sehr jungen Sohn wurde ein Regent eingesetzt, der der mütterlichen Familienlinie der Hôjô – ein Zweig des Taira-Clans – entstammte. Nachdem die beiden Söhne von Yoritomo verstorben waren, übernahm die Familie der Hôjô dieses Amt von 1203 bis 1333. Das heißt, wir haben gut einhundert Jahre lang drei offizielle Repräsentanten des Staates: den machtlosen Tennô, dessen machtlosen Militärregenten (Shôgun) und den Regenten für den Shôgun (*shikken*), der die eigentliche Regierungsgewalt besaß.

Ausgehend von dem Oberthema dieses Bandes ›Das Charisma des Herrschers‹ soll hier abschließend die Frage gestellt werden, was das Charisma des japanischen Tennô ausmachte.

Der Begriff Charisma (griech. *chárisma*, Geschenk, Gnadengabe) wurde von Max Weber in die Soziologie eingeführt. Charisma bezeichnet Eigenschaften und Leistungen, die als übernatürlich oder außeralltätlich empfunden werden, z.B. magische Fähigkeiten, Empfang von Offenbarungen, Heldentum, Macht des Geistes und Macht der Rede. Menschen mit diesen Qualitäten lassen sie in ihrer sozialen Umwelt als gottgesandt oder von einer höheren Macht begnadet erscheinen, wie z.B. Propheten, Kriegshelden oder Demagogen. In der säkularisierten Moderne steht Charisma meist für die außergewöhnliche individuelle Ausstrahlungskraft erfolgreicher Führungspersönlichkeiten.⁷¹

Religionswissenschaftlich weist der Begriff Charisma vor allem auf Phänomene, denen man die Prädikate Originalität, Unmittelbarkeit, Spontaneität und Dynamik zuschreibt. Sie sind außer- oder sogar antialltätlich. Es gibt auch ein ›offizielles Charisma‹ durch Autoritätsansprüche, Institutionalisierung des Herrschaftsanspruchs bzw. der Legitimation durch Appelle oder Gedenken an das Ursprungscharisma.⁷²

Auf Paulus geht die Bedeutung des Begriffs Charisma zurück, bei der nicht die besondere Qualität eines Einzelnen hervorgehoben wird, sondern jeder innerhalb der Gemeinschaft seine Gabe habe, mit der er

70 Zur ›Regierung aus dem Kloster‹ vgl. Hurst 1990.

71 Vgl. Hillmann 2007, 122.

72 Vgl. Betz 1999, 112.

für die Gemeinschaft wirke. Hier wird religiösen Führern Autorität oder Herrschaft von ihren Anhängern zugeschrieben.⁷³

Betrachtet man diese Aussagen im Hinblick auf den japanischen Tennô der vormodernen Zeit, gibt es zwei Stufen. Die Tennô der Frühphase, in der sie noch über die ungeteilte Macht verfügten, waren außergewöhnliche Persönlichkeiten, die neue Ziele, neue Visionen als Herrscher verfolgten. Sie gleichen dem von Max Weber aufgestellten Idealtypus des charismatischen Herrschers. Sie veränderten die Gesellschaft und bezogen daraus das Charisma ihrer symbolisch-politischen Herrschaft. Es gründete sich auf göttlichen Herrscherauftrag und göttliche Abstammung, auf kultische Opfer und auf höfische Eleganz.

Später, als die politische Macht an Andere übergegangen war, musste ein Tennô keine außergewöhnliche Führungspersönlichkeit mehr sein wie noch in den Anfängen im 6./7. Jahrhundert. Seine Legitimation entspricht eher dem Weberschen Idealtypus der traditionellen Herrschaft.⁷⁴ Sein ›Charisma‹ bezog er allein aus seiner Abstammung, die seine Mittlerrolle zwischen den von der Sonnengöttin Amaterasu angeführten Gottheiten und dem ganzen Reich Japan begründete. Einzelne Tennô wurden im Verlauf der Geschichte seit dem 10. Jahrhundert häufig durch die jeweiligen faktischen Machthaber abgesetzt oder ins Exil geschickt. Doch stets ernannte man den neuen Tennô aus derselben Familie. Die Dynastie als ›Pool für den Staatssouverän‹ wurde nie in Frage gestellt. Der neue Tennô musste jemand sein, der über das Charisma der Herrscherfamilie qua Geburt verfügte. Man kann daher in Japan seit dem 9./10. Jahrhundert nicht mehr vom ›Charisma des einzelnen Tennô‹ sondern nur vom ›Charisma des Tennô-Hauses‹ sprechen.

⁷³ Vgl. Römer 12, 6 und 1. Korinther 12, 8–11. Vgl. auch Bernard; Kehrer 2005, 205.

⁷⁴ Vgl. den Beitrag von Beat Näf in diesem Band.

LITERATUR

- Antoni 2012** Antoni, Klaus: Kojiki – Aufzeichnung alter Begebenheiten. Aus dem Altjapanischen und Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Klaus Antoni. Berlin 2012.
- Assman 2002** Assman, Jan: Kulturelles Gedächtnis – Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 2002.
- Bernard – Kehrer 2005** Metzler Lexikon Religion 1 (2005), 205–206, s.v. Charisma (Bernard, Jutta – Kehrer, Günter).
- Betz 1999** Betz, Hans Dieter u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 2 C–E. Tübingen 1999.
- Blümmel 2010** Blümmel, Maria-Verena: Die Dominanz des Kaiserhofs vom Ende des 7. bis zum 12. Jahrhundert. In: Kreiner, Josef (Hg.): Kleine Geschichte Japans. Stuttgart 2010, 52–93.
- Bourdieu 1998** Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a.M. 1998.
- Brown 1993** Brown, Delmer M.: The Early Evolution of Historical Consciousness. In: Brown, Delmer M. (Hg.): The Cambridge History of Japan. Vol. 1: Ancient Japan. Cambridge 1993, 504–548.
- Dettmer 1981** Japan Handbuch (1981), 305–309, s.v. Amtswesen (Dettmer, Hans Adalbert).
- Ehmcke 1992** Ehmcke, Franziska: Die Wanderungen des Mönchs Ippen. Bilder aus dem mittelalterlichen Japan (Ippen-hijiri-e). Herausgegeben und aus dem klassischen Japanischen übertragen von Franziska Ehmcke. Köln 1992.
- Ehmcke 1996** Ehmcke, Franziska: Faszination Ikebana – Kulturgeschichte der japanischen Blumenkunst. Köln 1996.
- Goch 1981a** Japan Handbuch (1981), 427, s.v. Kampaku (Goch, Ulrich).
- Goch 1981b** Japan Handbuch (1981), 482, s.v. Regent (Goch, Ulrich).
- Goch 1981c** Japan Handbuch (1981), 298–302, s.v. Adel (Goch, Ulrich).
- Groys 1992** Groys, Boris: Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie. München – Wien 1992.
- Hall 1981** Japan Handbuch (1981), 275–298, s.v. Geschichte (Hall, John Whitney).

- Hillmann 2007** Hillmann, Karl-Heinz: Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart 2007.
- Hurst 1990** Hurst, G. Cameron III: Insei. In: Shively, David H. u.a.: (Hg.): The Cambridge History of Japan. Vol. 2: Heian Japan. New York 1990, 576–643.
- Ishii 1990** Ishii, Susumu: The Decline of the Kamakura Bakufu. In: Yamamura Kôzô (Hg.): The Cambridge History of Japan. Vol. 3 : Medieval Japan. Cambridge 1990, 128–174.
- Kluge 1981** Japan Handbuch (1981), 487–489, s.v. Shôgun (Kluge, Inge-Lore).
- Kohn 2000** Kohn, Livia (Hg.): Daoism Handbook. Leiden 2000.
- Kokushi daijiten iinkai 1988** Kokushi daijiten (Großes Lexikon der japanischen Geschichte) (1988), 1033f., s.v. Tenmongaku (Astronomie), 1043, s.v. Tenmonkata (Astronomie-Beamter).
- Kreiner 2010** Kreiner, Josef: Japan und die ostsasiatische Staatenwelt an der Wende vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. In: Kreiner, Josef (Hg.): Kleine Geschichte Japans. Stuttgart 2010, 149–203.
- Lewin 1968** Kleines Wörterbuch der Japanologie (1968), 186f., s.v. Kalender (Lewin, Bruno).
- Lewin 1976** Lewin, Bruno: Der koreanische Anteil am Werden Japans. Op-laden 1976.
- Matsumura 2006** Matsumura, Akira u.a. (Hg.): Ôbunsha kogo jiten (Das Ôbunsha Lexikon der alten japanischen Sprache). Tokyo 2006.
- Naumann 1988** Naumann, Nelly: Die einheimischen Religionen Japans. Teil 1. Bis zum Ende der Heian-Zeit. Leiden 1988.
- Naumann 1996** Naumann, Nelly: Die Mythen des alten Japan. Übersetzt und erläutert von Nelly Naumann. München 1996.
- Ooms 2009** Ooms, Herman: Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan: The Tenmu Dynasty, 650–800. Honolulu 2009.
- Osawa 2004** Osawa, Tsuyoshi: Die ersten Palastanlagen und Städte: Asuka und Fujiwara. In: Wiczorek, Alfried u.a. (Hg.): Zeit der Morgenröte. Japans Archäologie und Geschichte bis zu den ersten Kaisern. Handbuch. Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen Band 11. Mannheim 2004, 417–422.
- Ôyama 1998** Ôyama, Seiichi: Tsukurareta taishi shinkô. Shôtoku-taishi wa inakatta (Der erfundene Glaube an den Kronprinzen. Kronprinz Shôtoku hat nicht existiert). In: Mayuzumi, Hiromichi (Hg.): Kodaishi no nazo. Shireba shiruhodo (Rätsel der Geschichte des Altertums. Je mehr man weiß, desto mehr versteht man). Tokyo 1998, 81–109.

Pörtner - Heise 1995 Pörtner, Peter – Heise, Jens: Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart 1995.

Quenzer 2000 Quenzer, Jörg: Vergänglichkeit und Karma – Zum buddhistischen Hintergrund des Heike-Epos. In: Ehmcke, Franziska u.a. (Hg.): Von Helden, Mönchen und schönen Frauen. Die Welt des japanischen Heike-Epos. Köln – Weimar – Wien 2000, 33–59.

Seyock 2004 Seyock, Barbara: Auf den Spuren der Ostbarbaren. Zur Archäologie protohistorischer Kulturen in Südkorea und Westjapan. BUNKA 8. Hamburg 2004.

Shillony 2005 Shillony, Ben-Ami: Enigma of the Emperors: Sacred Subservience in Japanese History. Kent 2005.

Shively - McCullough 1999 Shively, Donald H. – McCullough, William H.: Introduction. In: Shively, Donald H. – McCullough, William H. (Hg.): The Cambridge History of Japan. Vol. 2: Heian Japan. Cambridge 1999, 1–19.

Takeuchi 1999 Takeuchi, Rizô: The Rise of the Warriors. In: Shively, Donald H. – McCullough, William H.: (Hg.): The Cambridge History of Japan. Vol. 2: Heian Japan. Cambridge 1999, 644–709.

Tieben 2013 Tieben, Reemda: Kapital. <<http://www.uni-muenster.de/FNZ-Online/theorien/modernisierung/unterpunkte/kapital.htm>> (17. März 2014).

Uno 1996 Uno, Shunichi u.a. (Hg): Nihonshi jiten (Lexikon der Geschichte Japans). Tokyo 1996.

Wittkamp 2014 Wittkamp, Robert: Altjapanische Erinnerungsdichtung. Landschaft, Schrift und kulturelles Gedächtnis im *Man'yôshû*, Bd. 2. Würzburg 2014.

Yuyama 1990 Yuyama, Manabu: Kanpaku ninkan (Die Ernennung zum *kanpaku*). In: Sugiyama, Hiroshi u.a. (Hg.): Toyotomi Hideyoshi jiten (Lexikon zu Toyotomi Hideyoshi). Tokyo 1990, 214–222.

Zöllner 2002 Zöllner, Reinhard: Einführung in die Geschichte Ostasiens. München 2002.

Zöllner 2006 Zöllner, Reinhard: Geschichte Japans. Von 1800 bis zur Gegenwart. Paderborn 2006.

Zöllner 2007 Zöllner, Reinhard: Einführung in die Geschichte Ostasiens. München 2007.

GRIECHISCH-RÖMISCHE ANTIKE: VERGÖTTLICHTE HERRSCHER

BENJAMIN GARSTAD

DEIFICATION IN EUHEMERUS OF MESSENE: CHARISMA OR CONTRIVANCE?*

To introduce Euhemerus of Messene into a discussion of the charisma of the ruler is to ask what was the quality that Euhemerus presumed certain rulers in the primeval past had possessed which inspired their subjects to deify them.¹ Two of the chief difficulties in answering our present question – or, indeed, any question about Euhemerus – are the fragmentary and attenuated nature of his remains on the one hand, and the abundance of often much better preserved near-contemporary authors who seem to share his basic premise that the gods were once human rulers, on the other. When we try to compensate for the former impediment by referring to the latter we run the risk of imputing to Euhemerus ideas which, although not altogether alien to him, he did not express.

* For abbreviations used in the present article please see the Oxford Classical Dictionary. Oxford 42012, pp. XXVI–LIII.

1 No form of the Greek word *χάρισμα* (*charisma*), nor any equivalent, appears in the remains of Euhemerus. Yet the concept of charisma has come to be closely associated with the phenomenon of the ruler cult, and Euhemerus' thesis that the gods, at least the earthly as opposed to the heavenly gods, were originally mortal rulers who received divine honours suggests him as germane to any examination of charisma in the pre-modern world. This is perhaps largely due to the continuing predominance of the work of Fritz Taeger, especially 'Charisma: Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes' (1957–1960), in this field. The scholarly and cultural context of the subject of our symposium has been examined in Beat Näf's contribution to this volume.

If, however, we return to a careful study of those passages which come closest to the words of Euhemerus, an answer may be within our grasp. Perhaps a surprising answer, which must compel us to reconsider what we mean by the 'charisma of the ruler' in the thought of Euhemerus. For he seems to suggest that, rather than spontaneously reacting to some innate quality in the ruler, the people of the primordial past deified their rulers in response to a carefully orchestrated campaign which had this very end in view.

The 'Hiera Anagraphe' or 'Sacred History' of Euhemerus (c. 300 BC) has not survived the vicissitudes of time; its remains come down to us at second and third hand. It is for this reason that in the most recent collection of *reliquiae* Marek Winiarczyk identifies only *testimonia* and no *fragmenta*.² Diodorus Siculus depended on Euhemerus for the description of the Panchaeian island group in the fifth book of his 'Bibliotheca' and for an account of the gods in his sixth book.³ Book VI of the 'Bibliotheca' has been lost, but an excerpt is preserved in the 'Praeparatio Evangelica' of Eusebius of Caesarea.⁴ The Roman poet Ennius prepared a Latin translation of Euhemerus' work, apparently entitled the 'Euhemerus sive Sacra Historia', which is also lost, but was cited extensively by Lactantius in the first book of his 'Divinae Institutiones'.⁵ Though we know Euhemerus' work only indirectly and piecemeal, we can, nevertheless, assemble a rough outline of its contents. Euhemerus wrote of his voyage to the Panchaeian Islands in the Ocean off the Arabian coast. He described the islands and the society of their inhabitants in great detail. On the chief island stood the magnificent temple of Triphylian Zeus. In this temple Euhemerus found a golden *stèle* inscribed with a history of the gods when they ruled as kings over the whole inhabited world. It is to the remains of this narrative that we must attend if we wish to discover what Euhemerus considered the grounds of deification.

If, however, we succumb to the temptation to ask why men became gods not in the thought of Euhemerus specifically, but in some vaguely conceived ancient euhemerism, defined not by the writings of an individual, but by the notion that the gods were once mortals who came to be accorded divine honours, our question becomes considerably easier

2 Winiarczyk 1991.

3 Diod. Sic. 5.41.4–46.7, 6.1.

4 Euseb. *Praep. evang.* 2.2.52–62.

5 Lactant. *Div. inst.* 1.11, 13, 14, 17, 22.

to answer.⁶ Authors who espoused ideas similar to those of Euhemerus, near contemporaries of his, seem to have agreed that the bestowal of benefits (εὐεργεσία) on their fellows was the reason some mortals were deified. Prodicus of Ceos, in the fifth century, reconstructed the origin of the gods as occurring in two stages, in which people first took to be gods those elements of the world necessary to survival (sun, moon, rivers, fields, fruits, etc.) and then those men and women, like Demeter and Dionysus, who made discoveries which contributed to the common life of man and its improvement.⁷ Hecataeus of Abdera, who appears to have written simultaneously with Euhemerus and principally on Egypt, saw the ability and willingness to render service and benefit to their subjects as the reason some kings of Egypt became immortal.⁸ Dionysius Scytobrachion, writing a generation after Euhemerus and to all appearances under his influence, drew a direct connection between the *euergesiai* of

6 Fraser 1972, vol. 1, 294 offers the following distillation of Euhemerism: “the whole earthly career of Zeus, the deified ruler, until its peaceful, natural end in Crete, with its emphasis on deification as the reward of good deeds, seems to be the creation of Euhemerus.” Henrichs 1984, 147 lists Euhemerus, along with Hecataeus of Abdera, as one of the “two men [who] ... produced ingenious adaptations of Prodicus’ theory ... of the way in which human benefactors were deified” and states baldly (150) “in both Prodicus and Euhemerus deification is the ultimate reward for good service”, although he must lean heavily on Dionysius Scytobrachion for his reconstruction of Euhemerus. Sacks 1990, 68 refers to the idea that the “gods were humans deified for their gifts to mankind” as Diodorus’ “particular application of Euhemerism”, although he does later (71–72) distinguish between “a classic Euhemeran sentiment” concerning the deification of generals, admirals, and kings on the one hand, and Diodorus extension of deification to benefactors. Amitay 2010, 124 follows these descriptions in his summary of the thought of Euhemerus, who supposedly “argued that Ouranos, Kronos and Zeus had all once been humans, and that they were deified as a reward for their benefactions to mankind”.

7 Henrichs 1975, 107–123; Henrichs 1984. It may be worthwhile to reexamine the ideas of Prodicus in light of the prominence of maize in the regal iconography of the Mayan kings which Jennifer von Schwerin indicated in her talk about ‘Altamerika’ at the conference ‘Das Charisma des Herrschers’ on 24th October 2013; see the Homepage of the Internationales Kolleg Morphomata (»<http://www.morphomata.uni-koeln.de>«) with a link to all talks of the conference in the ‘Media’ (2015-01-23).

8 Diod. Sic. 1.13.1–3 (= FGtH 264 F 25). See Murray 1970, 160.

Uranus and Dionysus, respectively the first and the greatest king in his ‘Libyan Stories’, and their eventual deification.⁹

Euergetism was not only central to a theoretical discussion of the origin of the gods in Euhemerus’ time, it was also important in the social and political rhetoric of the age. Hecataeus of Abdera can be seen to anticipate and inform the Ptolemaic ideology of kingship by giving a central place to the king as benefactor (εὐεργέτης), rather than as benevolent (φιλόανθρωπος) or the ‘best man’ (ἄριστος ἀνὴρ).¹⁰ In the theory and practice of Hellenistic kingship generally, *euergesia* was among the chief royal virtues, justifying at once the king’s unique position in the state and his deification in official cult.¹¹ From Euhemerus’ time on, benefactors come to have an increasingly prominent role at the civic level, as well. This ideology of euergetism was imbued, moreover, by Diodorus, who presented, as an overarching theme of his work, necessity (χρεία) and benefactions (εὐεργεσίαι) in response as the forces that propel the development of civilization.¹² His thinking cannot help but colour our appreciation of authors, like Euhemerus, who are preserved in the ‘Bibliotheca’.

But contemporary authors of like sentiment, the ideologies of their world, and even the author who draws on him so much represent Euhemerus’ milieu; they do not necessarily represent Euhemerus himself. We are imprudent to use the weight of this evidence to fill in the blanks of our knowledge and to assume that Euhemerus also placed such an emphasis on *euergesia*. For an impression of Euhemerus’ own thought, we are better served by a close scrutiny of the ideas attributed to him exclusively. *Euergesia* is mentioned in the remains of Euhemerus, but it is not offered as the reason for the deification of mortals.

⁹ Diod. Sic. 3.56.5, 72.4, 73.3, 5–6 (= FGrH 32 FF 7, 8). On the ‘Libyan Stories’, see Rusten 1982, 102–112.

¹⁰ Diod. Sic. 1.29.1, 43.6, 90.2–3 (= FGrH 264 F 25). Murray 1970, 159–161. Cf. Samuel 1993, 190–191.

¹¹ The bibliography for Hellenistic euergetism is collected by Winiarczyk 2002, 48–50. Cf. Sacks 1990, 69–70.

¹² Sacks 1990, 61–82. Sulimani 2011, 64–73, has identified the theme of benefactors of humanity being granted honours, often divine honours, for their benefactions as a recurrent one in Diodorus, and supposes that it belongs to him. She has further suggested, 74–82, that an examination of earlier and later authors “confirms” that this idea was “unique” to those who wrote in the 40s BC (i.e., when Julius Caesar was deified); I suspect this might be overstating the case.

We should not be misled, at the outset, by the distinction between celestial and terrestrial gods which introduces Eusebius' excerpt from Diodorus and in which the terrestrial gods are said to be accorded divine status because of their benefactions to mankind (διὰ δὲ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας).¹³ This rationale precedes the actual introduction of Euhemerus and quite likely belongs to Diodorus.¹⁴ Certainly, there is no such clear-cut and decisive connection between *euergesia* and deification in the material that can be more securely assigned to Euhemerus.

Uranus, the first king of the *oikoumene*, is said to have been beneficent (εὐεργετικὸν), but this indicates only one virtue amongst others. He is also said to have been honourable (ἐπιεικῆ), knowledgeable (specifically, of the movement of the stars), and the first to sacrifice to the celestial gods.¹⁵ And while Uranus does eventually receive a cult as a divinity, it is not initiated by his subjects, presumably the recipients of the *euergesiai* he performed, but rather instigated by his grandson, Zeus.¹⁶ Benefactions are mentioned (*multaque alia bona fecit*) in the context of Jupiter's assumption of divine honours, but they are not mentioned in isolation and it would seem they are not as important to the assumption of divinity as the other things Zeus did: bestowing kingdoms on his friends and relations and raising memorials to himself and his deeds, of which we shall have more to say below.¹⁷ If these *multa alia bona* are to be associated with the 'customs and crops' (*mores frumentaue*) Zeus is supposed to have given men, then even in regard to beneficial discoveries Euhemerus' Zeus does not fulfill the usual role of the *euergetes*, certainly not in the Prodician mold. Zeus did not come up with any of these inventions himself, rather he is supposed to have held court on Mount Olympus and anyone who discovered something useful to human life

13 Euseb. *Praep. evang.* 2.2.53 = Diod. Sic. 6.1.2.

14 The debate over the assignment of the content of this preface has centred on whether the *theologia dipertita*, the distinction between heavenly and earthly gods, belongs to Euhemerus or Diodorus. Most scholars have assigned the *theologia dipertita* to Diodorus, and if they are correct in regard to this one aspect, the whole of the preface should be attributed to Diodorus. See Cole 1990, 156–157 n. 29; Fraser 1972, vol. 1, 291; Sacks 1990, 70–71 n. 78; Baumgarten 1996, 91–103; Winiarczyk 2002, 28–29.

15 Diod. Sic. 6.1.8.

16 Diod. Sic. 6.1.10; Lactant. *Div. inst.* 1.11.63.

17 Lactant. *Div. inst.* 1.11.45.

brought it there to show him.¹⁸ He plays a part very much like that of Thamus, the king in Plato's Egyptian tale of the invention of writing, who receives and judges the discoveries brought to him by the inventor, Theuth.¹⁹ Zeus himself is not an inventor (εὐρετής) and so has none of the inventor's claim on the esteem of his fellow men.²⁰ Finally, the chief duty of the priests of Triphylian Zeus is to hymn the deeds of the gods and their benefits to mankind (τὰς πράξεις αὐτῶν καὶ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας).²¹ It is not suggested, however, that this hymnody contains a justification for the gods' elevation to divinity, rather it could be seen as the living and vocal equivalent of the inscription memorializing the deeds of the gods.

Euhemerus never seems to suggest that it was because they were benefactors or inventors, or even because they were kings or generals,²² that some mortals were accounted gods. He might not address in unmistakable terms *why* certain men were accorded divine honours, but he does speak to *how* this happened. There are a number of clear statements about the establishment of the cult of the gods in the remains of Euhemerus, and they all tend toward the conclusion that the 'gods' were so called and worshipped as such on the initiative of Zeus and on account of his calculated actions. Uranus may have been a good man and a wise ruler, but his cult was not inaugurated before his grandson Zeus set up an altar and burnt sacrifices to him on the mountain on Panchaea called the Seat of Uranus or Triphylian Olympus, where he used to observe the heavens and sacrifice to the celestial gods.²³ There is no suggestion here of some recognition of the gifts of Uranus on the part of their recipients, rather an account of Zeus deliberately creating a connection between the venerable gods of heaven (οὐρανός), their worship as begun by Uranus,

18 Lactant. *Div. inst.* 1.11.35: *Ea tempestate Iuppiter in monte Olympo maximam partem uitae colebat et eo ad eum in ius ueniebant, si quae res in controuersia erant. Item si quis quid noui inuenerat quod ad uitam humanum utile esset, eo ueniebant atque Ioui ostendebant.* Monat 1986, 124.

19 Pl. *Phdr.* 274c–275b.

20 Kleingünther 1933; Cole 1990, 5, 48–50. The 'Oxford Classical Dictionary' refers to "culture-bringers".

21 Diod. Sic. 5.46.2.

22 See Plut. *De Is. et Os.* 23 (*Mor.* 360a–b).

23 Diod. Sic. 5.44.5–6, 6.1.10; Lactant. *Div. inst.* 1.11.63. Sulimani 2011, 289–290 notes that the deification of family forebears, especially parents, can also be found in the literature and practice of the Hellenistic era.

and the cult of one of his own ancestors, and not a very distant one at that. Likewise, the splendid temple of Triphylian Zeus was not built by a grateful posterity, but was founded by Zeus himself when he was king of the whole *oikoumene* and dwelt amongst men.²⁴ Here we can contrast the presentation of royal building projects by Hecataeus of Abdera as undertakings for the welfare of the people, not primarily for self-glorification.²⁵ The golden *stele* and its inscription recording the deeds of Uranus and Zeus was also the work of Zeus himself, augmented later by Hermes with the deeds of Artemis and Apollo.²⁶ The excerpt in the ‘Praeparatio Evangelica’ says simply that Zeus visited a number of peoples, all of whom honoured him and proclaimed him a god,²⁷ but Lactantius elaborates on this aspect of the ‘Sacred History’ in telling detail:

*Historia uero Sacra testatur ipsum Iouem postquam rerum positus sit, in tantam uenisse insolentiam ut ipse sibi fana in multis locis constituerit. Nam cum terras circumiret, ut in quamque regionem uenerat, reges principesue populorum hospitio sibi et amicitia copulabat et, cum a quoque digrederetur, iubebat sibi fanum creari hospitis sui nomine, quasi ut posset amicitiae ac foederis memoria conseruari. Sic constituta sunt templa Ioui Ataburio, Ioui Labryandio: Ataburus enim et Labryandus hospites eius atque adiutores in bello fuerunt.*²⁸

(Indeed, the ‘Sacred History’ attests that after he came to power Jupiter became so immoderate that he established sanctuaries to himself in many places. For when he traveled about the world, as he came to each land, he bound the kings or princes of the different

²⁴ Diod. Sic. 5.46.3, 6.1.6; cf. Lactant. *Div. inst.* 1.22.21.

²⁵ Diod Sic. 1.51.7, 55.12, 56.1, 57.2 (= FGrH 264 F 25). See Murray 1970, 161 and n. 3. Perhaps Hecataeus here identified one of the primal aspects of ruler cult, since in early Mesopotamia, as Petr Charvát indicates in his contribution to this volume, the king was often depicted with the attributes of an architect and builder for the public good, and this depiction was closely related to his entitlement to the veneration of the people.

²⁶ Diod. Sic. 5.46.3, 7; Lactant. *Div. inst.* 1.11.33, 45.

²⁷ Diod. Sic. 6.1.10 = Euseb. *Praep. evang.* 2.2.61.

²⁸ Lactant. *Div. inst.* 1.22.21–23 (Monat 1986, 236–238). I have removed Monat’s quotation marks, as I assume the passage he takes to be a quotation from the ‘Sacra Historia’ to properly belong to Lactantius. On the establishment of joint cults in regard to the intent of Euhemerus’ work, see Garstad 2004.

places to himself by hospitality and friendship. And as he was about to take his leave of each one, he ordered a shrine to be raised to himself in the name of his host, so that a memorial of friendship and fidelity might be preserved. Thus temples were established to Jupiter Ataburius and Jupiter Labryandius; for Ataburus and Labryandus were his hosts as well as his allies in war.)

Zeus was, as Lactantius continues, ‘as sly and clever as could be’ in concocting this plan to initiate and perpetuate his own worship with the willing assent and cooperation of local rulers, and so propagated his cult throughout the world.²⁹ The motives, once again, are neither gratitude nor reverence, but self-interest and self-aggrandizement. Lactantius sums up Euhemerus’ account of the career of Zeus in the following words:

*Ennius, in Sacra Historia, descriptis omnibus quae in uita sua gessit, ad ultimum sic ait: “Deinde Iuppiter postquam quinque terras circuiuit omnibusque amicis atque cognatis suis imperia diuisit reliquitque hominibus leges, mores frumentaue parauit multaue alia bona fecit, immortalis gloria memoriaque adfectus sempiterna monumenta suis reliquit. Aetate pessum acta in Creta uitam commutauit et ad deos abiit, ...”*³⁰ (Ennius, in the ‘Sacred History’, having described all the things he did in his life, at the end says this, “Then Jupiter, after he traveled about the earth five times, distributed domains to all of his friends and relations, bequeathed laws to men, provided customs and crops, and did many other good things, honoured with undying fame and remembrance he left enduring monuments to his [achievements]. When his lifespan was done altogether he changed his life in Crete and went away to the gods, ...).

When read in the overall context of Zeus’ efforts to establish his own cult, this is not the description of an ideal of kingly virtue, or a model reign, or a milestone in man’s ascent to civilization, rather it is the account of a carefully orchestrated agenda whose ultimate purpose is to secure divine status for the man who undertook it.

²⁹ Lactant. *Div. inst.* 1.22.23 (Monat 1986, 238): *Quod ille astutissime excogitauit, ut et sibi honorem diuinum et hospitibus suis perpetuum nomen acquireret cum religione coniunctum.*

³⁰ Lactant. *Div. inst.* 1.11.45–46 (Monat 1986, 128).

Even the repeated travels of Zeus over the earth, one of the distinctive and remarkable features of Euhemerus' narrative, should probably be seen as part of an effort at self-deification. Eusebius gives a précis of these travels according to Diodorus:

ἐλθόντα δὲ εἰς Βαβυλῶνα ἐπιξενωθῆναι Βήλω, καὶ μετὰ ταῦτα εἰς τὴν Παγγαίαν νῆσον πρὸς τῷ ὠκεανῷ κεκλιμένην παραγενόμενον Οὐρανοῦ τοῦ ἰδίου προπάτορος βωμὸν ἰδρύσασθαι. κάκειθεν διὰ Συρίας ἐλθεῖν πρὸς τὸν τότε δυνάστην Κάσιον, ἐξ οὗ τὸ Κάσιον ὄρος. ἐλθόντα δὲ εἰς Κιλικίαν πολέμῳ νικῆσαι Κίλικα τοπάρχη, καὶ ἄλλα δὲ πλείστα ἔθνη ἐπελθόντα παρὰ πᾶσιν τιμηθῆναι καὶ θεὸν ἀναγορευθῆναι.³¹

(He [Zeus] went to Babylon and was entertained as a guest by Belus. After this he arrived at the island of Panchaea, which lies near the Ocean, and raised an altar to Uranus, his own grandfather. From there he went through Syria to Casius, who was then the ruler, after whom Mount Casius is named. Coming to Cilicia, he defeated in war Cilix, the ruler of that place. He visited a number of other peoples, by all of whom he was honoured and proclaimed a god.)

Traditional myth offered instructive examples in this regard. Demeter and Dionysus were supposed to have wandered over the earth, not only bestowing their distinctive agricultural gifts on people (as Prodicus significantly recalled), but also instructing them in the rites and ceremonies of their own cult.³² In the local manifestations of the cults of Demeter, at least, she is associated with those individuals who hospitably received her on her travels, in some cases her hosts providing the goddess with her local epithet, as in Lactantius' description of the joint cults founded by Jupiter (Zeus).³³ Also like Euhemerus' Zeus, Dionysus especially both

³¹ Diod. Sic. 6.1.10 = Euseb. *Praep. evang.* 2.2.61.

³² Demeter: Hom. *Hymn Dem.* 47–50, 473–479; Diod. Sic. 5.4.3–7, 5.2–3, 68.2–3; Cic. *Verr.* II 4.48–49 (106–108); Ov. *Fast.* IV 467–502, 561–574; Ov. *Met.* V 438–441, 462–465, 474–477, 642–656; Apollod. *Bibl.* 1.5.1–3, 3.14.7; Hyg. *Fab.* 147. Dionysus: Eur. *Bacch.* 13–22; Diod. Sic. 3.63.1–65.8, 74.1–3, 4.1.6–7, 2.5–6; Strabo 15.1.7–9; Apollod. *Bibl.* 3.5.1–3, 14.7; Arr. *Anab.* 8 (Ind.).7.4–9; Hyg. *Fab.* 129–132. See Winiarczyk 2002, 33–34.

³³ Demeter Mysia (from Mysius): Paus. 2.18.3, 7.27.9 (cf. 2.35.4), Demeter Pelasgis (from Pelasgus): Paus. 2.22.1 (cf. 1.14.2), Phyalus: Paus., 1.37.2, Demeter Thesmia at Mt. Cyllene: Paus. 8.15.4.

rewards his hosts and makes war on those who resist both his gifts and his worship, most famously his cousin Pentheus (though Demeter is not above such conduct either).³⁴ Heracles was another, and particularly apposite, mythical character who started out as a mortal, but had gone to join the company of the gods. His Labours and other adventures took him on travels throughout most of the world. But Heracles did more than offer a mythological precedent for the travels of Zeus; ‘imitation’ of Heracles signaled the intentions of Zeus to an audience familiar with individuals who strove to establish themselves as divinities by making themselves like the deified hero. Bruno Currie has made this point very clearly in the case of Euthymus of Locri, the first historical personage on record to be accorded a cult in his own lifetime, in a passage I have had occasion to quote in the past:

To emulate Herakles was a way of expressing – in one’s lifetime – the aspiration to the status of hero or god and to the corresponding cult honours. The tendency has already been observed for newly heroized historical persons to be treated posthumously as the equals of established heroes. What needs to be emphasized here is that historical persons’ emulation of heroes (pre-eminently Herakles) constitutes a bid *in those persons’ lifetime and on their initiative* to be regarded as the equals of established heroes. Historical persons who emulated heroes were proactive in the process of their own heroization. This calls for a revision of the common view of heroization that regards heroization as the exclusive concern of the community, taking the community to heroize solely for its own purposes and to do so only after the person heroized is dead.³⁵

34 Diod. Sic. 3.65.1–5. The hosts of Dionysus include Amphictyon: Paus. 1.2.5; Icarus: Apollod. *Bibl.* 3.14.7; Hyg. *Fab.* 130; Nonnus *Dion.* XLVII 34–55, and Oineus: Apollod. *Bibl.* 1.8.1; Hyg. *Fab.* 129. His foes Lycurgus: Hom. *Il.* VI 128–143; Soph. *Ant.* 955–965; Apollod. *Bibl.* 3.5.1; Hyg. *Fab.* 132, and Pentheus: Eur. *Bacch.* passim; Ov. *Met.* 3.511–733; Apollod. *Bibl.* 3.5.2; Hyg. *Fab.* 184. See Burkert 1983, 176–178. Demeter also punished Colontas, who refused to receive or honour her, by burning him to death in his house; Paus. 2.35.4.

35 Currie 2002, 37.

“Emulation of Herakles”, Currie further proposes, could solve the problem of how an historical person could be involved in a legend with a mythical hero and recipient of cult,³⁶ that is, actions reflecting those of Heracles could provide a nexus between the historical, Euhemerus’ Zeus, for instance, and the mythical, the Zeus of the popular imagination.

The case of Euthymus of Locri should also remind us that just as the proponents of a Euhemeran *quid pro quo* of deification for benefaction can point to a context in the intellectual, social, and political history of the fifth and fourth centuries for their understanding of the ‘Sacred History’ (indeed, such a context is the starting point and chief support of their interpretation), there is an historical context for seeing the deification of Euhemerus’ gods as the result of their own deliberate actions. There are several instances of prominent men, rulers and generals, in the two centuries preceding Euhemerus’ date of c. 300 BC who took steps to win cultic honours for themselves. Euthymus of Locri is the earliest of these men we know to have succeeded in his intent, but his story is shrouded in legend and our knowledge of his own role in his elevation must depend on supposition.³⁷ Two Sicilian tyrants, Gelon († 478/7) and later Dion (c. 408–353), were acclaimed by the populace in quasi-divine terms as benefactor (εὐεργέτης) and saviour (σωτήρ), but there is no suggestion that either of them orchestrated such a reaction, rather it appears to have been a spontaneous response.³⁸ Hieron († 466), Gelon’s brother, however, is said to have founded the colony of Aetna not only to bolster his available manpower, but also to gain from the settlers the heroic honours due to the founder of a city.³⁹ The imputation of this intention behind an action for which a number of pragmatic motives might be offered is significant of a particular understanding of the aims of a ruler. Lionel Sanders has, furthermore, argued that Dionysius I (c. 430–367), the tyrant of Syracuse, established a ruler cult to himself which was operative in his own lifetime. While Sanders admits that his evi-

36 Currie 2002, 38.

37 Currie 2002.

38 Diod. Sic. 11.26.6, 16.20.6. See Bosworth 2004.

39 Diod. Sic. 11.49.2: τοῦτο δ’ ἐπραξε σπεύδων ἅμα μὲν ἔχειν βοήθειαν ἐτοιμῆν ἀξιόλογον πρὸς τὰς ἐπιούσας χρείας, ἅμα δὲ καὶ ἐκ τῆς γενομένης μυριάδρου πόλεως τιμὰς ἔχειν ἥρωϊκάς.

dence is circumstantial, such is its cumulative weight and explanatory value that it is hard to gainsay his case altogether.⁴⁰

Clearchus, the tyrant of Heraclea Pontica (364/3–353/2), is supposed to have added to the enormities of his brutal regime by arrogating to himself the dignities of the chief god. He said he was the son of Zeus, had a golden eagle carried before him in public, wore the purple and buskins of a stage king in addition to a crown, and called his son Ceraunus (‘Thunderbolt’) as if sprung from Zeus.⁴¹ He may have been followed in these eccentricities by Nicagoras († 334), tyrant of Zelea, who had himself addressed as Hermes and dressed up in that god’s robe.⁴² It may seem absurd and pathetic for the petty dictator of an out of the way settlement to assume the attributes of a god, but it was a somewhat different matter when a ruler of substantially more impressive accomplishments and greater power also decided to cultivate his own divine status.

The divinity of Alexander the Great, the extent to which he believed in and sought to establish his own godhead, has engendered considerable debate amongst scholars.⁴³ For the purposes of setting out the context of Euhemerus’ views we need not determine the actual course of events – let alone Alexander’s mentality! – so much as examine the stories which were in circulation in Alexander’s lifetime and the decades immediately thereafter. Whatever Alexander did or is said to have done in regard to his divinity, there seems to have been some precedent in the conduct of his father, Philip II of Macedon.⁴⁴ One incident in particular is telling, namely that at the celebration of the marriage of his daughter, Cleopatra, to Alexander Molossus Philip had an image of himself carried in pro-

40 Sanders 1991. Cf. Muccioli 1997; Muccioli 1999, 471–481; Winiarczyk 2002, 54–55.

41 Plut. *De Alex. fort.* 5 (*Mor.* 338b); Just. *Epit.* 16.5.7–11; Phot. *Bibl.* 224 (= Memnon FGrH 434 F 1); Suda ap. Κλέαρχος (K 1714): προσκυνεῖσθαι δὲ καὶ ταῖς τῶν Ὀλυμπίων γεραίρεσθαι τιμαῖς ἤξιον (he considered himself worthy to receive obeisance and the honours of the Olympians); cf. Isoc. *Epistle* 7.12. See Burstein 1976, 61–63; Winiarczyk 2002, 56.

42 Ath. *Deip.* 7 (289c) (= Baton FGrH 268 F 2); Clem. Al. *Protr.* 4.54.4. See Winiarczyk 2002, 57.

43 Tarn 1948, 347–374; Balsdon 1950; Robinson 1957; Habicht 1970, 11–36; Badian 1981; Fredricksmeier 1981; Badian 1996; Fredricksmeier 2003, 270–278; Briant 2010, 135–137; Sulimani 2011, 290–292.

44 See Fredricksmeier 1979; Badian 1981, 67–71. The reign of Philip also appears to be the most likely historical context for Aristotle’s statements on kingship discussed by Eckart Schütrumpf in our symposium.

cession along with images of the twelve Olympian deities, as Diodorus says, “the king showing that he was enthroned alongside the twelve gods” (σύνθρονον ἑαυτὸν ἀποδεικνύντος τοῦ βασιλέως τοῖς δώδεκα θεοῖς).⁴⁵ Just what Philip’s intention in including himself among the gods on display was or how it might have fit into a program of self-elevation is difficult to say, since Philip was assassinated in the course of this procession. Diodorus, however, ends his account of Philip’s reign with a remarkable turn of phrase: “because of the greatness of his rule he counted himself enthroned amongst the twelve gods” (διὰ τὸ μέγεθος τῆς ἀρχῆς ἑαυτὸν τοῖς δώδεκα θεοῖς σύνθρονον καταριθμήσας).⁴⁶ This might seem purely rhetorical, an indication of the pride to which Philip was entitled, if it were not for the record of the king giving substance to this idea in the processional statues. A question remains, was Philip assumed to believe that the extent of his power entitled him to a place amongst the Olympians or that the achievement of power would permit him to fulfill his real ambition of achieving divinity? At any rate, Philip is said to have taken steps to have himself considered a god.

Three incidents in the record of Alexander’s career are usually adduced as proof that he considered himself divine or made a bid to be considered divine by his contemporaries. These are the visit to the oracle of Ammon, the proskynesis affair, and the reputed decree of 324. Each of them suggests a different degree of intention on Alexander’s part and has a different value in assessing Alexander as an exemplar of deification for Euhemerus.

In the first of these incidents, as Alexander approached the oracular shrine of Zeus Ammon at the oasis of Siwa he was hailed as the son of the oracle’s god by the priest and, in some accounts, ordered that his divine descent be proclaimed.⁴⁷ If this was a first step toward self-deification it was neither as blatant as anything Euhemerus’ Zeus did nor is Alexander’s own hand particularly evident in it. As the acknowledged king of Egypt, Alexander was entitled to be addressed as the son of Am-

⁴⁵ Diod. Sic. 16.92.5.

⁴⁶ Diod. Sic. 16.95.1. Diodorus’ precise terminology in these passages may depend on that of the practice of gods being compelled to share their sanctuaries and cult with images of rulers, for which we have evidence in the Hellenistic and Roman periods; see Nock 1930. The origins of this phenomenon are discussed by François Queyrel in this volume.

⁴⁷ Diod. Sic. 17.51.1–2; Strabo 17.1.43; Curt. 4.7.25, 30; Plut. *De Alex. fort.* 27.3, 5; Just. *Epit.* 11.11.7–8.

mon in certain ritual contexts.⁴⁸ If the priest addressed Alexander as the son of the god it was surely in a more perfunctory, rather than uniquely significant, fashion than perhaps Alexander or certainly his biographers recognized. Plutarch does acknowledge the possibility of miscommunication. He suggests that the priest intended to say to Alexander ‘O dear son’ (ὦ παιδίον), but in his faulty Greek it came out in the wrong case (ὦ παιδίος) and could be misconstrued for ‘O son of Zeus’ (ὦ παῖ Διὸς).⁴⁹ None of our sources, moreover, with the sole exception of Justin,⁵⁰ suggest that there was any prior arrangement between Alexander and the oracle. What the priest said, we must assume, he said on his own initiative and Alexander could not have counted on it as part of a program of self-deification. Even the oracle’s instruction that Alexander be granted divine rather than royal honours is supposed to have been elicited by an enquiry on the part of his friends, not Alexander himself.⁵¹ There is, on the whole, very little evidence – indeed, apart from retrospective editorializing, practically none – that Alexander’s visit to Siwa, as presented in the historical record, was planned as an effort to win him divine status, even if what he and his followers did with the oracular responses afterward may have amounted to just such an effort.⁵²

The proskynesis affair is another matter entirely. Before commencing his Indian campaign Alexander is said to have attempted to introduce the Persian custom of doing obeisance before the ruler to all the members of his court, including the Greeks and Macedonians.⁵³ Although he tried to make the advent of this novelty appear spontaneous, our sources leave no doubt that the proceedings were intentionally and deliberately orchestrated by Alexander. He is supposed to have made arrangements beforehand with some of the hangers-on at court, sophists and recently conquered eastern grandees, to bring the proposal up over conversa-

⁴⁸ Balsdon 1950, 371.

⁴⁹ Plut. *De Alex. fort.* 27.5.

⁵⁰ Just. *Epit.* 11.11.6: *Igitur Alexander cupiens originem divinitatis adquirere, simul et matrem infamia liberare, per praemissos subornat antistites, quid sibi responderi vellet.*

⁵¹ Curt. 4.7.28; cf. Just. *Epit.* 11.11.11.

⁵² It is in retrospect that our sources associate Alexander’s visit to Siwa with his aspirations to divinity: Curt. 4.7.8, 29–31; Arr. *Anab.* 4.9.9; Plut. *De Alex. fort.* 28; Just. *Epit.* 11.11.12. See Hamilton 1953.

⁵³ Curt. 8.5.5–24; Plut. *De Alex. fort.* 54.3–4; Arr. *Anab.* 4.10.5–12.7; Just. *Epit.* 12.7.1–3.

tion at a banquet.⁵⁴ In Curtius' account, Alexander was so interested in the outcome of the discussion that, having ostensibly left the room on business, he secreted himself behind a curtain and commenced eavesdropping.⁵⁵ Only Callisthenes was brazen enough to voice his opposition and roundly upbraided the reputed philosophers for trying to impose a piece of abject, oriental servility and gross impiety upon free and godly men.⁵⁶ The sharp distinction drawn between the honours accorded to men and to gods in Arrian's version of Callisthenes' speech makes it clear that, even if obeisance to the king was no more than homage fit for a man in Persian court ceremonial, our sources are quite correct in concluding that it signified to the Greeks and Macedonians Alexander's bid to be recognized as a divinity in his lifetime.⁵⁷ The honours properly given to the gods, it is worth noting, include at least two items that Euhemerus has Zeus arrange for himself, namely the building of temples and the singing of hymns.⁵⁸ The result of Callisthenes' voluble resistance was that the proposal was dropped and Alexander's resentment against him smouldered until he had the opportunity to put him to death on a charge of treason. Alexander had been checked in an ambition which was as close to his heart as it was hubristic, and one he knew could not be achieved without his own efforts. But not only stymied, he was ridiculed as well. In some accounts, Alexander exchanged a kiss for obeisance and when Callisthenes was refused he announced, "So, I go off the poorer by a kiss!"⁵⁹

Such epigrammatic levity seems to have been the usual, or at least the most memorable, response to Alexander's pretensions to divinity. A number of witty rejoinders can be collected from a variety of sources.⁶⁰ The Spartan Damis, for instance, is supposed to have said, "So if Alex-

⁵⁴ Curt. 8.5.10; Arr. *Anab.* 4.10.5. Just. *Epit.* 12.7.1, says that Alexander simply ordered obeisance to be made.

⁵⁵ Curt. 8.5.21.

⁵⁶ See Edmunds 1971, 386–390; Borza 1981.

⁵⁷ Arr. *Anab.* 4.11.2–3.

⁵⁸ Arr. *Anab.* 4.11.2; cf. Diod. Sic. 5.46.2.

⁵⁹ Plut. *De Alex. fort.* 54.4: φιλήματι τοίνυν ἔλασσον ἔχων ἄπειμι; Arr. *Anab.* 4.12.5: φιλήματι, φάναι, ἔλαττον ἔχων ἄπειμι.

⁶⁰ Hyperides *Contra Demosthenem* 31.15–18; *Apophthegmata Laconica*: Damis (Plut. *Mor.* 219e); Plut. *Prae. ger. reip.* 8 (*Mor.* 804b); *Vitae decem oratorum* 7: Lycurgus (Plut. *Mor.* 842d); Diog. Laert. 6.63; Val. Max. 7.2, ext. 13 (cf. Ael. *VH* 5.12); Ael. *VH* 2.19. See Balsdon 1950, 383; Whitehead 2000, 455–457.

ander wants to be a god, let him be a god!" (ἐπειδὴ Ἀλέξανδρος βούλεται θεὸς εἶναι, ἔστω θεός).⁶¹ It is only in the case of Damis, however, that a context is offered for these sayings. He is said to have spoken in reply to Alexander's instruction to the Greeks that he be voted a god.⁶² We do not know of this injunction otherwise and some scholars, while accepting that some Greek cities issued decrees deifying him, deny that the initiative came from Alexander.⁶³ Those historians who maintain that Alexander did indeed demand divine honours generally associate this demand with Alexander's order to the cities of the League of Corinth to receive back their exiles.⁶⁴ This would be the most blatant effort on Alexander's part to establish his own divinity, but it rests on slender and doubtful evidence. Perhaps the most we can say is that the epigrams, the decrees of divinization to which they are supposed to respond, and the request, real or imagined, which is said to have occasioned them, all point to an awareness or imputation of Alexander's desire or intention to be deified. Whether or not Alexander tried to extract divine honours from the Greeks, he was assumed to want them, and his wish met with caustic derision.

We may say, in conclusion, that the gods Euhemerus dealt with were deified on account of their own deliberate efforts with this very end in view. It is misleading and unhelpful to try to hammer Euhemerus into a succession of theorists who considered deification the result of benefits to mankind; this is to misconstrue the meagre testimony available to us. As he is presented in the 'Sacred History', Zeus may be presumed to have some quality of aptitude and ability, some *charisma*, which fit him for kingship; Euhemerus doesn't say, as far as we know. Zeus did exhibit the evidence of such a quality, Euhemerus is explicit, by winning wars, doing good service for his subjects, and holding sway over a vast domain – the whole world, in fact. Did people in his day recognize this *charisma* and were they moved to worship its possessor as a divinity? Not without Zeus' prompting, Euhemerus is once again explicit. Zeus himself carefully orchestrated the process of his deification.⁶⁵ He created the op-

61 Ael. *VH* 2.19; cf. Apophthegmata Laconica: Damis (Plut. *Mor.* 219e).

62 Ael. *VH* 2.19: ἐπέστειλε τοῖς Ἑλλησι θεὸν αὐτὸν ψηφίσασθαι.

63 Balsdon 1950, 385–388; Robinson 1957, 343.

64 Tarn 1948, 370–373; Balsdon 1950, 384.

65 In the discussion following the presentation of this paper Johannes Harnischfeger noted that many of the features of deification in Euhemerus struck him as familiar from his study of sacral kingship in Nigeria, where

portunities for his own worship. With the willing collusion of ambitious minor rulers he instigated his own cult and nurtured its perpetuation. He founded a temple to himself and placed within it a record of his deeds, the basis of his claim to godhead. As Jeffrey Rusten has succinctly put it:

According to Euhemerus most of the legacy of the “Olympian gods” in Panchaea was the result of the conscious policy of Zeus, who lost no opportunity to establish cults, first of his grandfather Uranus, then later of himself as well.⁶⁶

The Zeus of Euhemerus proves to be something of a Wizard of Oz, as much a wily showman as a magnificent ruler.

Of the two kinds of early Hellenistic ruler cult identified by Fraser and others, cults spontaneously established by various cities to individual rulers on the one hand, and official dynastic cults with a centre in the capital and a priesthood appointed by the ruler on the other,⁶⁷ Euhemerus anticipated only the latter. But we cannot credit Euhemerus with prophetic powers. He did not foresee the more or less respectable ruler cults which emanated from Alexandria and Antioch – to say nothing of Rome! – and so marked the religious landscape of the Hellenistic Age.⁶⁸ Nor, I think, can we say that Euhemerus offered succeeding generations a blueprint for the ruler cult they were to develop.⁶⁹ In this paper I have purposefully eschewed any discussion of the Hellenistic ruler cult which

men and gods exist more on a continuum, rather than in the separate and distinct spheres upon which Callisthenes is supposed to have insisted. It is worth noting that Euhemerus stands on the cusp between a Greek social and intellectual world in which such ideas would have been repugnant (behind him) and another in which they would have been rather commonplace (before him).

⁶⁶ Rusten 1982, 105.

⁶⁷ Fraser 1972, vol. 1, 213–214; Walbank 1984, 87–99; Winiarczyk 2002, 68–69. Linda-Marie Günther’s paper in the present volume discusses the origins of the Hellenistic ruler cult.

⁶⁸ On this ruler cult and its iconography, especially in its later manifestations, see in this volume the contribution of Dietrich Boschung.

⁶⁹ This seems especially true in light of Walbank’s assertion, 1984, 87 that “[t]he impetus to ruler-cult comes primarily from the worshippers, not from the ruler himself.” Here I agree with Winiarczyk 2002, 69. But see Brozek 1970; Fraser 1972, vol. 1, 294; Grant 1982, 256; Blundel 1986, 171; Kokolakis 1995, 130.

followed Euhemerus. The writer writes, and his audience reflects on his writing, in consideration of what has come before, not an uncertain vision of the future (indeed, even that vision is also a product of the past).

The precedents for a ruler cult begun and maintained on the ruler's own initiative, of which Euhemerus and his audience must have been aware, provided rather dismal fodder for reflection. Clearchus exacerbated the crimes of a blood-drenched despotism with impiety. Nicagoras, for all his affinity with Hermes, was defeated and killed fighting for the barbarian in Alexander's onslaught. Philip's most pronounced gambit for deification was inauspiciously associated with his assassination. When Alexander tried to acquire divine honours his representatives were excoriated and his ambitions censured in no uncertain terms, and the incident, moreover, was connected with one of those ugly episodes in which the king did to death one of his close friends. Alexander's other, possible overtures to be recognized as divine were met with ridicule more memorable than the initial request. Altogether, a sobering backdrop for the claim that Zeus started his own cult.

And so I must end not with a neat resolution, but with a dilemma. In writing this paper I have been compelled to reconsider my own contention that Euhemerus presented the activities of Zeus and the other gods as a form of benign internationalism, tested and found serviceable in the multiethnic arena of Sicily and proposed as eminently useful in the vast and heterogeneous Hellenistic kingdoms.⁷⁰ I am unwilling to jettison this view altogether, but I acknowledge it must be nuanced. Euhemerus was not merely an enthusiast and a booster. He was also a profoundly perceptive observer of his time, of human ambition and the opportunities afforded it by power, and a theorist who understood the implications of what he saw for history, theology, and myth. But does that astute, perhaps cynical, perceptiveness not undermine any promotion of the ruler cult? The remains of Euhemerus do not indicate *why* Zeus went about deifying himself. We are no more justified in assuming some fine, philosophical motive for Zeus, than a dark and disreputable one like those imputed to other men with pretensions to divinity. If Euhemerus' Zeus propagated a utopia along with his divine honours, perhaps this utopia is not offered so much as the eventual result of accepting ruler cult as a contrast to the sorry conditions some rulers had tendered as the basis of their own self-deification. Can we imagine Euhemerus such an op-

70 Garstad 2004, 256–257; de Angelis – Garstad 2006, 230, 232–233.

timist that he proposed inflated conceit and self-aggrandizement might fortuitously result in harmony and a paradise on earth? Or so craven a sycophant as to endorse without qualification a ruler's deification of himself in spite of the glaringly unpropitious precedents which stood before him and his audience?⁷¹

REFERENCES

- Amitay 2010** Amitay, Ory: *From Alexander to Jesus*. Berkeley 2010.
- de Angelis – Garstad 2006** De Angelis, Franco – Garstad, Benjamin: Euhemerus in Context. In: *Classical Antiquity* 25 (2006), 211–42.
- Badian 1981** Badian, Ernst: The Deification of Alexander the Great. In: Dell, Harry J. (Hg.): *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*. Thessaloniki 1981, 27–71 (= Badian 2012, 244–81).
- Badian 1996** Badian, Ernst: Alexander the Great between Two Thrones and Heaven: Variations on an Old Theme. In: Small, Alastair (Hg.): *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*. Ann Arbor 1996, 11–26 (= Badian 2012, 365–85).
- Badian 2012** Badian, Ernst: *Collected Papers on Alexander the Great*. London – New York 2012.
- Balsdon 1950** Balsdon, John P. V. D.: The 'Divinity' of Alexander. In: *Historia* 1 (1950), 363–88.
- Baumgarten 1996** Baumgarten, Albert I.: Euhemerus' Eternal Gods, or How not to Be Embarrassed by Greek Mythology. In: Katzoff, Ranon (Hg.): *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*. Ramat Gan 1996, 91–103.
- Blundel 1986** Blundel, Sue: *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*. London 1986.
- Borza 1981** Borza, Eugene N.: Anaxarchus and Callisthenes: Academic Intrigue at Alexander's Court. In: Dell, Harry J. (Hg.): *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*. Thessaloniki 1981, 73–86.

71 I have in the past related Euhemerus to Cleon, Alexander's Sicilian courtier whose promotion of proskynesis Curtius (8.5.8) ascribes to a national no less than personal inclination to the failing of flattery, but I now begin to wonder whether Euhemerus did not write with some irony, intending to refute a prevalent and invidious stereotype of Sicilians; de Angelis – Garstad 2006, 215.

- Bosworth 2004** Bosworth, Albert B.: Heroic Honours in Syracuse. In: Heckel, Waldemar – Tritle, Lawrence A. (Hg.): *Crossroads of History: The Age of Alexander*. Claremont 2004, 11–28.
- Briant 2010** Briant, Pierre: *Alexander the Great and His Empire: A Short Introduction*. Trans. Amélie Kuhrt. Princeton 2010.
- Brozek 1970** Brozek, Mieczysław: Publicystyczna Funkcja powiesci euhemerosa i geneza jego 'Ateizmu.' In: *Meander* 25 (1970), 249–61, 299.
- Burkert 1983** Burkert, Walter: *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Trans. Peter Bing. Berkeley 1983.
- Burstein 1976** Burstein, Stanley Mayer: *Outpost of Hellenism: The Emergence of Heraclea on the Black Sea*. Berkeley 1976.
- Cole 1990** Cole, Thomas: *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. Atlanta 1990.
- Currie 2002** Currie, Bruno: Euthymos of Locri: A Case Study in Heroization in the Classical Period. In: *Journal of Hellenic Studies* 122 (2002), 24–44.
- Dell 1981** Dell, Harry J. (Hg.): *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*. Thessaloniki 1981.
- Edmunds 1971** Edmunds, Lowell: The Religiosity of Alexander. In: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 12 (1971), 363–91.
- Fraser 1972** Fraser, Peter M.: *Ptolemaic Alexandria*. Oxford 1972.
- Fredricksmeyer 1979** Fredricksmeyer, Ernest A.: Divine Honors for Philip II. In: *Transactions of the American Philological Association* 109 (1979), 39–61.
- Fredricksmeyer 1981** Fredricksmeyer, Ernest A.: On the Background of the Ruler Cult. In: Dell, Harry J. (Hg.): *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*. Thessaloniki 1981, 145–56.
- Fredricksmeyer 2003** Fredricksmeyer, Ernest A.: Alexander's Religion and Divinity. In: Roisman, Joseph (Hg.): *Brill's Companion to Alexander the Great*. Leiden – Boston 2003, 253–78.
- Garstad 2004** Garstad, Benjamin: Belus in the Sacred History of Euhemerus. In: *Classical Philology* 99 (2004), 246–57.
- Grant 1982** Grant, Michael: *From Alexander to Cleopatra: The Hellenistic World*. New York 1982.
- Habicht 1970** Habicht, Christian: *Gottmenschentum und griechische Städte*. München 1970.
- Hamilton 1953** Hamilton, J. R.: Alexander and His 'So-Called' Father. In: *Classical Quarterly* 3 (1953), 151–7.

- Henrichs 1975** Henrichs, Albert: Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion. In: *Harvard Studies in Classical Philology* 79 (1975), 93–123.
- Henrichs 1984** Henrichs, Albert: The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretologies. In: *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984), 139–58.
- Kleingünther 1933** Kleingünther, Adolf: ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ: Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung. Leipzig 1933.
- Kokolakis 1995** Kokolakis, Minos: Zeus' Tomb. An Object of Pride and Reproach. In: *Kernos* 8 (1995), 123–38.
- Monat 1986** Monat, Pierre (Hg.): Lactance, *Institutions Divines, Livre I*. Sources chrétiennes 326. Paris 1986.
- Muccioli 1997** Muccioli, Federicomaria: I Siracusani, Dione e l'Herrscherkult. In *Simbolos* 2 (1997), 107–33.
- Muccioli 1999** Muccioli, Federicomaria: Dionisio II. Storia e tradizione letteraria. Bologna 1999.
- Murray 1970** Murray, Oswyn: Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship. In: *Journal of Egyptian Archaeology* 56 (1970), 141–71.
- Nock 1930** Nock, Arthur Darby: Σύναος Θεός. In: *Harvard Studies in Classical Philology* 41 (1930), 1–62.
- Robinson 1957** Robinson, C. A.: The Extraordinary Ideas of Alexander the Great. In: *American Historical Review* 62 (1957), 326–44.
- Rusten 1982** Rusten, Jeffrey S.: *Dionysius Scytobrachion*. Opladen 1982.
- Sacks 1990** Sacks, Kenneth S.: *Diodorus Siculus and the First Century*. Princeton 1990.
- Samuel 1993** Samuel, Alan E.: The Ptolemies and the Ideology of Kingship. In: Green, Peter (Hg.): *Hellenistic History and Culture*. Berkeley 1993, 168–92.
- Sanders 1991** Sanders, Lionel: Dionysius I of Syracuse and the Origins of the Ruler Cult in the Greek World. In: *Historia* 40 (1991), 275–87.
- Sulimani 2011** Sulimani, Iris: *Diodorus' Mythistory and the Pagan Mission: Historiography and Culture-Heroes in the First Pentad of the Bibliothēke*. Leiden – Boston 2011.
- Tarn 1948** Tarn, William W.: *Alexander the Great: Volume II, Sources and Studies*. Cambridge 1948.
- Walbank 1984** *The Cambridge Ancient History VII 1* (²1984), 62–100, s.v. Monarchies and Monarchic Ideas (Walbank, Frank W.).

Whitehead 2000 Whitehead, David: *Hyperides, The Forensic Speeches: Introduction, Translation and Commentary*. Oxford 2000.

Winiarczyk 1991 Winiarczyk, Marek (Hg.): *Euhemerii Messenii Reliquiae*. Stuttgart – Leipzig 1991.

Winiarczyk 2002 Winiarczyk, Marek: *Euhemeros von Messene: Leben, Werk und Nachwirkung*. München – Leipzig 2002.

DIETRICH BOSCHUNG

DIVUS AUGUSTUS. DAS CHARISMA DES HERRSCHERS UND SEINE POSTUME BEGLAUBIGUNG

Wenn die Macht eines Herrschers auf seinem individuellen und einzigartigen Charisma beruht, so muss sein Verschwinden eine schwere Krise des politischen Systems auslösen. Das gilt besonders, wenn eine sehr lange Regierung mit dem Tod des Herrschers zu Ende geht, wie das im Falle des Augustus (Abb. 1) geschah, der bei seinem Tod über 40 Jahre das Imperium Romanum regiert hatte.¹ Zum Charisma dieses Herrschers, das bereits zu Beginn seiner politischen Laufbahn durch eine wundersame Lichterscheinung angezeigt worden war,² hatte seine *Providentia* gehört, d.h. seine Voraussicht, die auch den eigenen Tod und die Notwendigkeit eines Regierungswechsels rechtzeitig berücksichtigte.³ Mehrfach hat Augustus entsprechende Regelungen getroffen, zuletzt im Jahre 4 n.Chr. durch die Adoption seines Stiefsohns Tiberius und seines Enkels Agrippa Postumus, wobei Tiberius wiederum seinen Neffen Germanicus adoptierte. Nach der Verbannung des politisch unerfahrenen Agrippa Postumus zwei Jahre später schien endgültig geklärt, wie das römische Reich in den nächsten Generationen regiert werden sollte; und tatsächlich erfolgte der Machtwechsel im Jahre 14 n.Chr. nach der Vorgabe des Augustus.⁴ Zu den Maßnahmen, die den Übergang absicherten, gehörte die Vergöttlichung des Verstorbenen, die ihn zum Staatsgott machte.

1 Von den Gesamtdarstellungen vgl. etwa Kienast 1982; Zanker 1987; Eck 1998; Bleicken 1998; Bringmann – Schäfer 2002; La Rocca u.a. 2013; von den Hoff – Stroh – Zimmermann 2014.

2 Sueton, *Augustus* 95.

3 Polito 1994, 562–567; Scheid 1990, 424–426; Bergmann 1998, 106 Taf. 20, 2.

4 Dazu etwa Kienast 1982, 114–125.

Bereits zu Lebzeiten des Augustus hatte es eine vielfältige religiöse Verehrung des Princeps gegeben.⁵ Am schnellsten geschah dies im griechisch geprägten Osten des Reiches, wo der etablierte hellenistische Herrscherkult die religiöse Verehrung des Augustus geradezu verlangte. Freilich sorgte Augustus dafür, dass der Kult mit der Dea Roma verbunden wurde (Abb. 2).⁶ Diesem Muster folgten auch die westlichen Provinzen: Im Jahre 12 v.Chr. richtete der Stiefsohn Drusus in Lugdunum eine *ara Romae et Augusti* ein – zweifellos in genauer Kenntnis der Wünsche seines Stiefvaters.⁷ Im Kompitalkult der 265 vici in Rom wurden die Lares Augusti und der Genius Augusti verehrt.⁸ Seit dem Jahr 6 n.Chr. gab es in Rom einen Altar für das *numen Augusti*, das auch anderswo (etwa in Veleia, Narbo und Leptis Magna) durch Altäre und Opfer geehrt wurde.⁹ Diese Aufzählung genügt um zu zeigen, dass die religiöse Verehrung des Augustus schon während seiner Regierungszeit reichsweite Ausmaße angenommen hatte. Die meisten Kulte waren auf Initiative der Provinzen und Städte oder gar von Privatleuten eingerichtet worden, aber der Kaiser hatte es verstanden, die vielfachen Initiativen zu kanalisieren und sie in eine erwünschte Form zu bringen.¹⁰

Nach dem Tod des Augustus wurde im Senat sein Testament verlesen und die Modalitäten seines Begräbnisses beschlossen; Augustus hatte sie selbst festgelegt.¹¹ In der nächsten Sitzung, nach dem Begräbnis des Kaisers, beschloss der Senat offiziell die Vergöttlichung: der Tote wurde zum *divus Augustus* erklärt, ein Tempel sollte für ihn gebaut, eine Priesterschaft für ihn eingerichtet werden.¹² Nach Cassius Dio erfolgte der Beschluss in Absprache mit der Kaiserfamilie: der Senat sammelte zunächst die einzelnen Vorschläge und reichte sie schriftlich an Tiberius weiter, mit der Bitte, das Angemessene auszuwählen.¹³ Tiberius selbst dürfte keine Schwierigkeiten gehabt haben, über Vertrauensmänner

5 Hänlein-Schäfer 1995.

6 Fishwick 1987, 97–149.

7 Hänlein-Schäfer 1995, 246–251; Fishwick 2002, 10–19.

8 Tran Tam Tinh, Lar, Lares. In: LIMC VI 1992, 205–212; Bringmann – Schäfer 2002, 261–262 Q 46.

9 Alföldi 1991, 375–396; Gärtner 2013, 1159–1166; Koortbojian 2013, 170–179; Boschung 2002, 21–22.

10 Zanker 1987, bes. 299–304.

11 Kienast 1982, 123–125; Zwierlein-Diehl 1980, 37–38.

12 Sueton, *Augustus* 100, 4; Cassius Dio 56, 46, 2–4; Tacitus, *Annalen* I 10, 8.

13 Cassius Dio 56, 47.



1 Kopf der Augustus-Statue von Prima porta (Rom, Vatikanische Museen, Braccio Nuovo Inv. 2290)

erwünschte Anregungen vorbringen zu lassen. Seine Auswahl traf der Kaiser in Absprache mit Livia; der Senat gab ihr schließlich durch einen förmlichen Beschluss rechtliche Geltung.¹⁴

14 Ähnlich ging der Senat 19 n.Chr. bei den Ehrenbeschlüssen für Germanicus vor: Boschung 2002, 98.

Bei der Einäscherung des toten Augustus war – nach dem Bericht des Cassius Dio – ein Adler vom Scheiterhaufen aufgestiegen, von dem man glaubte, er trage den Verstorbenen in den Himmel.¹⁵ Im Senat schwor einige Tage später ein ehemaliger Praetor namens Numerius Atticus, er habe mit eigenen Augen gesehen, wie das Bildnis des eingeäscherten Augustus zum Himmel aufgestiegen sei, nach dem Vorbild des Romulus. Livia belohnte ihn mit 250.000 Denaren.¹⁶ Für den Senatsbeschluss, der die Vergöttlichung des Augustus feststellte, waren somit drei Voraussetzungen erfüllt: Es gab zunächst in aller Öffentlichkeit einen Vorfall, den man als Zeichen der Götter verstehen konnte. Ebenso gab es eine formelle juristische Beglaubigung und endlich auch einen historischen Präzedenzfall.

Der Adler, der bei der Einäscherung des Augustus aufgefliegen war, galt als Tier des Iuppiter, des obersten Gottes.¹⁷ Sein Erscheinen geschah spektakulär in aller Öffentlichkeit auf dem Marsfeld, in Gegenwart des Senats und der Ritter, ihrer Frauen, der Praetorianer und der Stadtbevölkerung. Wenn man über die genaue Bedeutung des Adlerfluges hätte diskutieren können, so war die iuristische Beglaubigung eindeutig: Ein ehemaliger Praetor, also ein verdienstvoller und angesehener Senator, bezeugte unter Eid, er habe das Bildnis des Augustus in den Himmel gehen sehen: »*se effigiem cremati euntem in caelum vidisse*«. ¹⁸ Der bezeugte Vorfall kann nicht den Adlerflug anlässlich der Einäscherung meinen: Warum hätte Numerius Atticus beschwören sollen, was ohnehin alle gesehen hatten? Vielmehr muss er von einer anderen Begegnung berichtet haben, deren einziger Zeuge er geworden war; dafür spricht auch der Verweis auf den historischen Präzedenzfall. Seine Aussage, dass Augustus in den Himmel gegangen sei, war jedenfalls klar und eindeutig: wer sie bestreiten wollte, musste dem gewesenen Praetor einen Meineid nachweisen.

Aufschlussreich ist der historische Präzedenzfall, den Cassius Dio anführt: Numerius Atticus habe den Aufstieg des Augustus nach der Vorgabe des Proculus und des Romulus beschrieben. Damit bezieht er sich auf ein Ereignis, das bei Cicero und Dionysios von Halikarnass, aus-

¹⁵ Cassius Dio 56, 42, 3.

¹⁶ Cassius Dio 56, 46, 2.

¹⁷ Jucker 1959/60, 266–288; LIMC 1997, 310–374 s.v. Zeus bes. Nr. 324. 408. 409; S. 374–399 s.v. Zeus (in peripheria orientali) Nr. 207. 208. 212. 213. 243; S. 421–461 s.v. Zeus/Iuppiter bes. Nr. 52–55.

¹⁸ Sueton, *Augustus* 100, 4.

führlicher bei Plutarch beschrieben ist.¹⁹ Romulus soll nach seinem geheimnisvollen Verschwinden einem geschätzten und ehrenwerten Mann namens Proculus Iulius – einem Nachkommen des Ascanius²⁰ und damit Vorfahren des Augustus – erschienen sein, groß und schön anzusehen und mit glänzenden Waffen geschmückt. Dabei erklärte Romulus:

Es war der Wille der Götter, mein Proculus, dass ich unter den Menschen weilte und eine Stadt erbaute, die zu größter Macht und höchstem Ruhm bestimmt ist; nun soll ich wieder den Himmel bewohnen, aus dem ich kam. Darum leb wohl und sage den Römern, dass sie, wenn sie Besonnenheit vereint mit Tapferkeit üben, zum höchsten Gipfel menschlicher Macht gelangen werden. Ich werde euch der gnädige Gott Quirinus sein.

Proculus Iulius eilte auf das Forum Romanum und berichtete seinen Mitbürgern unter Eid von seiner Begegnung mit Romulus bzw. Quirinus. Plutarch fährt fort: »Niemand widersprach, jede Verdächtigung und Verleumdung ließ man fahren, betete zu Quirinus und verehrte ihn als Gott«. ²¹ Es ist auffällig, dass der Präzedenzfall für den Aufstieg des Augustus nicht aus dem Bereich der griechischen Mythologie gewählt wurde, wo sich etwa die Aufnahme des Hercules in den Olymp angeboten hätte. Berichte dieser Art ließen sich leicht als Fabeln abtun, während die römische Frühgeschichte durch zeitgenössische Autoren wie Livius oder Dionysios von Halikarnass sorgfältig zusammengestellt worden war und daher eine höhere Glaubwürdigkeit besaß.

Als Modell für die Consecratio des Augustus wurde nicht die Vergöttlichung des Adoptivvaters Caesar gewählt. Unmittelbar nach dessen Ermordung hatte es Versuche gegeben, seine göttliche Verehrung durch einen Altar auf dem Forum Romanum zu installieren. Dieser Versuch wurde durch den Konsul Dolabella unverzüglich unterdrückt, sehr zur Freude Ciceros.²² Als aber bei den *ludi Victoriae Caesaris* im Juli 44 ein Komet erschien, wurde dieses *sidus Iulium* als Zeichen dafür gedeutet,

¹⁹ Cicero, *De re publica* 2, 17–20; Dionysios von Halikarnass II 63, 3–4; Livius I 16, 1–8; Plutarch, *Romulus* 28, 1–3. Vgl. von Ungern-Sternberg 1993 bes. 101–108.

²⁰ So Dionysios von Halikarnass II 63, 3.

²¹ Plutarch, *Romulus* 28, 2–3. Vgl. Münzer 1917, 112–113.

²² Cicero, *An Atticus* 14, 15; 14, 16, 2; 14, 17A.



2 Pola; Tempel für Roma und Augustus (spätaugusteisch)

dass der Ermordete unter die Götter aufgenommen worden sei.²³ Hier wurde die Vorstellung aktiviert, Menschen könnten nach ihrem Tod unter die Gestirne versetzt und so verewigt werden. Im Januar 42 v.Chr. beschloss der Senat die Divinisierung Caesars. Für den neu geschaffenen Staatsgott *divus Iulius* wurde die Erbauung eines Tempels am Forum Romanum (Abb. 3) beschlossen,²⁴ ebenso die Einrichtung eines *flamen Iulialis*, der zu den höchsten Priestern zählte. Die Erinnerung an die Vergöttlichung des Iulius Caesar bildete ein wichtiges Element in der Selbstdarstellung des Augustus. So verweist auf der Gemma Augusta die Kombination von Sidus Iulium und Capricorn auf das Geburtshoroskop und auf die Abstammung vom Divus Iulius (Abb. 4).²⁵ Nun erinnerte zwar der Namen *divus Augustus* an die Erhebung Caesars zum *divus Iulius*. Aber anders als Caesar ist Augustus nicht am Sternenhimmel

²³ Zur Divinisierung Caesars: Weinstock 1971 bes. 364–401; Bechtold 161–225; Koortbojian 2013 bes. 21–28.

²⁴ Hänlein-Schäfer 1995, 100–101; Koortbojian 2013, 39–45.

²⁵ Zanker 1987, 232–233.



3 Aureus des Octavian: Tempel des divus Iulius mit Kultstatue und Altar; 36 v.Chr.

verewigt worden, vielmehr ist er wie Romulus zu den Göttern zurückgekehrt, nachdem er seine Aufgabe auf der Erde erfüllt hatte. Anders als bei Caesar war nicht ein Komet Zeuge der Vergöttlichung,²⁶ sondern wie bei Romulus bürgte ein angesehenener Augenzeuge in Rom für den Aufstieg zum Himmel. Und wie bei Romulus sollte die Vergöttlichung allgemein akzeptiert sein und ohne Widerspruch erfolgen. Der Rückbezug auf die Vergöttlichung des Romulus hatte nicht nur die größere Autorität, sondern vermied auch die Erinnerung an die Zeit der Bürgerkriege, mit der die Vergöttlichung Caesars zwangsläufig verbunden war.

Für den neuen Staatsgott wurden in der gleichen Senatssitzung die notwendigen Tempel und Priesterschaften beschlossen: erster *flamen Augustalis* wurde Germanicus, Livia wurde Priesterin des Augustus. Nach dem Vorbild der altherwürdigen, von König Titus Tatius eingerichteten

²⁶ Auch bei Vergil, *Georgica* I 32–35 findet sich die Vorstellung, dass Augustus nach seinem Tod zu den Gestirnen aufsteigen werde. Nach Germanicus, *Arati Phaenomena* 558–560 sollte das Sternbild des Capricorn Augustus aufnehmen.



4 Gemma Augustea. Ausschnitt mit Kopf des Augustus und Gestirnszeichen. Wien, Kunsthistorisches Museum

sodales Titiales wurden neu die *sodales Augustaales* gegründet, zu denen – *extra ordinem* – auch die erwachsenen männlichen Verwandten des verstorbenen Kaisers gehörten: Tiberius, Germanicus, Drusus minor, Claudius.²⁷

Von dem Tempel des Divus Augustus sind keine Reste bekannt, obwohl wir seinen Standort ziemlich genau kennen.²⁸ Der gewählte Bereich lag hinter der Basilica Iulia, die Augustus selbst im Namen seiner früh verstorbenen Söhne Gaius und Lucius erbaut hatte. Wir wissen nicht, wie der Tempel mit der Basilica verbunden war, aber die Nähe verdeutlichte jedenfalls den Zusammenhang zwischen den Verdiensten der Julier, dem Werk des Augustus und seiner Verehrung. Der Tempel war vom Forum Romanum abgetrennt und lag in einem eigenen Bezirk, zu dem auch eine Bibliothek sowie Statuen des Apollo und der Minerva gehörten. Wie die Kaiserforen suchte das neue Heiligtum die Nähe des publikumsreichen Forum Romanum und vermied zugleich dessen umtriebige und lärmige Hektik. Der Tempel, der von Tiberius und Livia erbaut worden war, wurde erst von Caligula eingeweiht. Ein Sesterz, der

²⁷ Strasburger 1940, 1219–1220.

²⁸ Lugli 1941, 29–58; Torelli 1993, 145–146; Carandini 2012, I 173. II Taf. 270.

sich auf die Einweihung am 31. August 37 bezieht, zeigt den jungen Kaiser beim Opfer (Taf. 3a).²⁹ Ein Camillus hält die Kanne bereit; im Hintergrund führt ein victimarius einen Opferstier herbei. Das Opfer gilt dem vergöttlichten Augustus, wie die Legende »*divo – Aug(usto)*« auf der Vorderseite und »*pietas*« auf der Rückseite erläutert. Den Hintergrund bildet die Front eines hexastylen ionischen Tempel mit hohem Podium, der feierlich mit Girlanden geschückt ist. Sein Statuenschmuck wird detailliert abgebildet. Zuerst steht eine Quadriga mit galoppierenden Pferden, in der eine einzelne Figur steht. Es dürfte sich um den Divus Augustus handeln, dessen Fahrt durch die Luft als Ausdruck seiner Consecratio aufzufassen ist. Daneben steht links und rechts je eine Victoria, die einen Schild hochhält, zweifellos den *clipeus virtutis*, den der Senat dem Princeps im 27 v. Chr. verliehen hatte. Über den Giebelecken ist rechts eine Statuengruppe aufgestellt, die den flüchtenden Aeneas mit seinem Vater Anchises und seinem Sohn Ascanius darstellt; das Gegenstück links zeigt Romulus mit den *spolia opima*. In der Mitte des Giebels steht, als größte Figur, wiederum divus Augustus; neben ihm Mars Ultor links und Venus rechts. Der Figureschmuck des Augustus-Tempels nimmt wichtige Elemente des Augustus-Forums auf. Dort standen die Statue des Romulus mit den *spolia opima* und die Gruppe des flüchtenden Aeneas verteilt in den beiden Exedren der Anlage. Die Statue des Mars Ultor stand als Kultstatue in der Tempelcella; Venus war auch am Mars Ultor-Tempel als Giebelfigur zu sehen. Damit übernahm der Tempel für den divus Augustus Bildmotive, die Augustus für seine Selbstdarstellung verwendet hatte, kombinierte sie aber neu und bezog sie unmissverständlich auf die Figur des Augustus im Zentrum.³⁰

Eine sitzende Figur des Divus Augustus erscheint auch auf den Münzen des Tiberius; durch die Umschrift eindeutig benannt (Taf. 3b).³¹ Divus Augustus sitzt auf einem Thron mit hoher Lehne; seine Füße ruhen auf einem Schemel. Er ist unbärtig; sein Kopf ist mit einem Strahlenkranz oder einer Strahlenkrone geschmückt. Er trägt ein kurzärmeliges Untergewand und die Toga, die die Beine und den erhobenen linken Unterarm bedeckt. Die vorgestreckte rechte Hand hält einen Lorbeerzweig, die linke ist auf ein Szepter gestützt. Im Hintergrund erscheint die Umfriedung eines Monumentalaltars, wohl der *ara Providentiae*, die auch

²⁹ Bergmann 1998, 108 Taf. 20, 5; Boschung 1989, 93–94.

³⁰ Boschung 2014.

³¹ Zwierlein-Diehl 1980, 20–21 Taf. 5, 14; Bergmann 1998, 107 Taf. 20, 3; Koortbojian 2013, 211 Abb. VIII.18.

auf anderen Prägungen für den Divus Augustus erscheint.³² Diese Figur entspricht der Kultstatue, wie die antoninische Münze sie erkennen lässt. Auch der Kopf des *divus Augustus pater* erscheint als Bildmotiv auf den Prägungen des Tiberius (Taf. 3c).³³ Die Darstellung orientiert sich an früheren Bildnissen des Augustus; der Kopf lässt sich leicht mit dem Prima Porta-Typus verbinden, der hier seitenverkehrt wiedergegeben wird. Über dem Kopf erscheint ein Stern, der schon im Falle des Divus Iulius sichtbarer Beweis der Vergöttlichung gewesen war, bei der Divinisierung des Augustus aber keine Rolle gespielt hatte.³⁴ Dazu kommt ein Diadem mit Strahlen, wie sie vor allem der Sonnengott Sol als Ausdruck seiner Leuchtkraft und seiner Lichtstärke trägt. Im Bildfeld wird der Blitzstrahl gezeigt, die furchtbare Waffe Iuppiters. Spätere Prägungen lassen von diesen drei Attributen zwei weg und beschränken sich auf die Wiedergabe des Strahlenkranzes, der nun zum deutlichsten Zeichen des Divus wird (Taf. 3d).³⁵

Was bedeutet die Kombination dieser Bildelemente? Der Thron und die Pose der Sitzstatue erinnert an Götterfiguren und dabei besonders an herrscherliche Götter wie Iuppiter. Dieser Bezug wird durch das Blitzbündel verstärkt, das vor dem Kopf des Divus Augustus erscheinen kann. Aber Jupiter wird stets bärtig gezeigt, während der Divus wie die jüngere Göttergeneration unbärtig bleibt. Auch das Ärmelgewand unter der Toga passt nicht zur Ikonographie des Göttervaters, der sich stets mit nacktem Oberkörper präsentiert. Ein Untergewand findet sich aber etwa bei Sarapis, an den sonst aber nichts erinnert. Die Strahlen entsprechen denen des Sonnengottes. Der Lorbeerzweig ist Teil des römischen Triumphalornats, vor allem aber auch ein Attribut des Apollo, dem sich Augustus Zeit seines Lebens besonders verbunden fühlte und der ebenfalls stets unbärtig erscheint.

Das Bild des Divus Augustus wurde aus heterogenen ikonographischen Elementen zusammengesetzt: Augustus war durch das Bildnis kenntlich; den *divus* bezeichnete der Stern, vor allem aber der Strahlenkranz. Pose, Thron und Szepter, auch das Blitzbündel sind von dem obersten Gott übernommen, der Lorbeer erinnert an Apollo. Es ist deutlich, dass dieser *divus* Augustus kein bloßer Abklatsch des Iuppiter sein sollte. Vielmehr sollte die Kombination von Attributen verschiedener

³² Torelli 1999, 165–166.

³³ Zwierlein-Diehl 1980, 20–21 Taf. 5, 12; Bergmann 1998, 103 Taf. 20, 1.

³⁴ Bechtold 229–236.

³⁵ Boschung 1993, 6–7 mit Anm. 65; S. 68, 100.

Götter dem neuen Divus zu einer eigenen Ikonographie verhelfen. Zwar musste er Iuppiter mindestens gleichrangig sein, denn bereits zu Lebzeiten war Augustus immer wieder mit diesem Gott verglichen worden. Aber Bartlosigkeit, Lorbeerzweig, Strahlen und Ärmelgewand leisten eine Abgrenzung gegenüber der Ikonographie des Iuppiter und verhindern jede Verwechslung.

Die Erhebung des verstorbenen Augustus zum Divus war ein politischer Akt; er diente in erster Linie der reibungslosen Durchsetzung der geplanten Nachfolgeregelung. Die postume Vergöttlichung des Augustus durch einen Senatsbeschluss war die offizielle Beglaubigung seiner außeralltäglichen Qualitäten und sie sanktionierte zugleich die Taten des Verstorbenen, damit auch die Adoption des Tiberius samt seiner Bestimmung zum Nachfolger. Tiberius war nun *divi Augusti filius* und *divi Iuli nepos*: eine Filiation, die ihn zum direkten Erben zweier exzeptioneller Staatsmänner machte, deren göttliches Wesen durch die oberste politische Instanz nach ihrem Tod einwandfrei festgestellt worden war. Bei alledem kümmerte sich Tiberius nicht sonderlich um die Durchsetzung des Kultes und noch weniger um die Durchsetzung einer verbindlichen Ikonographie für den Divus Augustus: Der Tempel in Rom blieb bis zum Jahre 37 uneingeweiht. Und die Gestalt des Divus Augustus hat keine einheitliche Fassung gefunden; vielmehr blieb es jedem Einzelnen überlassen, wie er sich den neuen Gott dachte und wie er ihn darstellte. Gewiss boten die Münzen mit dem *divus Augustus pater* eine Orientierung, der etwa die Gemmenschneider folgen konnten.³⁶ Aber es gab keine neue Bildnisfassung, keine verbindliche Festlegung der Attribute; auch keinen verbindlichen statuarischen Typus. Dies steht in krassem Gegensatz zu der effektiven und gezielten Verbreitung von Bildmotiven, die Augustus zu seinen Lebzeiten selbst betrieben hatte.

Augustus war nach seinem Tod zwar zu einem Gott geworden, mit Tempel und Festen, mit Kult und Priestern. Aber der neue Gott blieb eine merkwürdig blasse Figur. Er hatte seine letzte Aufgabe mit der Divinisierung durch den Senat bereits erfüllt. Wir hören nicht, dass er an irgendeiner Stelle eingegriffen hätte oder in irgendeiner Weise in Erscheinung getreten wäre. Andere Götter taten Wunder, strafte Frevler, halfen dem römischen Heer in der Schlacht, schickten eine Seuche oder gaben unmissverständliche Zeichen ihres Willens. So soll etwa Divus Julius vor der Schlacht bei Philippi durch sein Erscheinen den Sieg

³⁶ Zwierlein-Diehl 1980, 20–21. 29.

seines Adoptivsohnes vorausgesagt haben.³⁷ Für den Divus Augustus jedoch sind keine Wundertaten dieser Art überliefert. Er gehörte zu jenen fernen Göttern, die für die Menschen unerreichbar waren und sich nicht um sie kümmerten. Es war nur eine Frage der Zeit, bis sich die Menschen ihrerseits nicht mehr um den Divus Augustus kümmerten, nachdem seine politische Bedeutung mit dem Ende der julisch-claudischen Dynastie erloschen war. Es ist auffällig, dass die konstantinische Stadtbeschreibung seinen Tempel nicht mehr nennt: Selbst in Rom dürfte der Kult am Ende des 3. Jhs. verschwunden sein, ohne dass ihn jemand vermisste.

ABBILDUNGSNACHWEISE

Abb. 1-2, 4 Bilddatenbank Arachne:

<<http://arachne.dainst.org/entity/3573200>>

<<http://arachne.dainst.org/entity/158088>>

<<http://arachne.dainst.org/entity/226078>> (Foto: Heinz Kähler)

Abb. 3 Nach Koortbojian 2013, Abb. I 1

Taf. 3a-b Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, Objektnummer 18215918; 18211366 (beide Fotos: Dirk Sonnenwald)

Taf. 3c-d Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, Objektnummer 18209307; 18209818 (beide Fotos: Reinhard Saczewski)

LITERATUR

Alföldi 1973 Alföldi, Andreas: Die zwei Lorbeerbäume des Augustus. Bonn 1973.

Bergmann 1998 Bergmann, Marianne: Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit. Mainz 1998.

Bleicken 1998 Bleicken, Jochen: Augustus. Eine Biographie. Berlin 1998.

Boschung 1989 Boschung, Dietrich: Die Bildnisse des Caligula. Das römische Herrscherbild I 4. Berlin 1989.

37 Sueton, *Augustus* 96.

Boschung 1993 Boschung, Dietrich: Die Bildnisse des Augustus. Das römische Herrscherbild I 2. Berlin 1993.

Boschung 2002 Boschung, Dietrich: Gens Augusta. Untersuchungen zu Aufstellung, Wirkung und Bedeutung der Statuengruppen des julisch-claudischen Kaiserhauses. Mainz 2002.

Boschung 2014 Boschung, Dietrich: Kontextwechsel und Neuinterpretation. Das Beispiel der Skulpturen vom Augustusforum. In: Boschung, Dietrich – Jäger, Ludwig (Hg.): Formkonstanz und Bedeutungswandel. Morphomata 19. München 2014.

Bringmann – Schäfer 2002 Bringmann, Klaus – Schäfer, Thomas: Augustus und die Begründung des römischen Kaisertums. Berlin 2002.

Carandini 2012 Carandini, Andrea (Hg.): Atlante di Roma antica. Rom 2012, I 173. II Taf. 270.

Eck 1998 Eck, Werner: Augustus und seine Zeit. München 1998.

Fishwick 1987 Fishwick, Duncan: The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Bd. I 1: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Leiden – Boston – Köln 1987.

Fishwick 2002 Fishwick, Duncan: The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Bd. III 1: Provincial Cult. Institutions and Evolution. Leiden – Boston – Köln 2002.

Gärtner 2013 Reallexikon für Antike und Christentum 25, Lieferung 201 (2013), 1159–1166, s.v. Numen (Gärtner, Thomas).

Hänlein-Schäfer 1985 Hänlein-Schäfer, Heidi: Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempeln des ersten römischen Kaisers. Rom 1995.

von den Hoff – Stroh – Zimmermann 2014 von den Hoff, Ralf – Stroh, Wilfried – Zimmermann, Martin: Divus Augustus. Der erste Kaiser und seine Welt. München 2014.

Jucker 1959/60 Jucker, Hans: Auf den Schwingen des Göttervogels. In: Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums 39/40 (1959/60), 266–288.

Kienast 1982 Kienast, Dietmar: Augustus. Princeps und Monarch. Darmstadt 1982.

Koortbojian 2013 Koortbojian, Michael: The Divinization of Caesar and Augustus. Precedents, Consequences, Implications. New York 2013.

La Rocca u.a. 2013 La Rocca, Eugenio u.a. (Hg.): Augusto. Rom 2013.

LIMC 1981–1997 Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae I–VIII (1981–1997).

Lugli 1941 Lugli, Giuseppe: Aedes Caesarum in Palatio e Templum novum divi Augusti. In: *Bullettino della Commissione Archaeologica del Governatorato di Roma* 69 (1941), 29–58.

Münzer 1917 RE 10 (1917), 112–113, s.v. Iulius 33 (Münzer, Friedrich).

Polito 1994 LIMC VII (1994), 562–567, s.v. Providentia (Polito, Eugenio).

RE 1893–1978 Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (1893–1978).

Scheid 1990 Scheid, John: Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, Modèle du culte public dans la Rome des empereurs. Paris – Rom 1990.

Strasburger 1940 RE Suppl. 7 (1940), 1219–1220, s.v. Sodales Augustales (Strasburger, Hermann).

Torelli 1993 *Lexicon Topographicum Urbis Romae I* (1993), 145–146, s.v. Augustus, divus, templum (novum); aedes (Torelli, Mario).

Torelli 1999 *Lexicon Topographicum Urbis Romae IV* (1999), 165–166, s.v. Providentia, ara (Torelli, Mario).

Tran Tam Tinh 1992 LIMC VI (1992), 205–212, s.v. Lar, Lares (Tran Tam Tinh).

von Ungern-Sternberg 1993 von Ungern-Sternberg, Jürgen: Romulus-Bilder: Die Begründung der Republik im Mythos. In: Graf, Fritz (Hg.), *Mythen in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Colloquium Rauricum 3*. Stuttgart – Leipzig 1993, 88–108.

Weinstock 1971 Weinstock, Stefan: *Divus Iulius*. Oxford 1971.

Zanker 1987 Zanker, Paul: *Augustus und die Macht der Bilder*. München 1987.

Zwierlein-Diehl 1980 Zwierlein-Diehl, Erika: Der Divus-Augustus-Kameo in Köln. In: *Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte* 17 (1980), 12–53 Taf. 2–15.

SAKRALE INSZENIERUNG ANTIKER HERRSCHER

ECKART SCHÜTRUMPF

ARISTOTLE'S CONCEPT OF A KING "LIKE GOD AMONG MEN"*

Following Max Weber¹, the modern notion of *charisma* and the corresponding quality 'charismatic' refer to one ideal type of rule whose legitimacy consists in the trust of the populace in the gifts of one man who is believed to possess supernatural, superhuman, or at least more than everyday qualities ("außeralltäglich"²). The people become faithful followers, devoted to their leader from whom they expect extraordinary accomplishments mostly in periods of crises. The leader has to prove the faith placed in him by succeeding in mastering the tasks he set out to resolve. A religious aspect is often evoked, as e.g. the title of Ludolf Herbst's monograph: 'Hitlers Charisma. Die Erfindung eines deutschen Messias'³ reveals.

Two caveats should be expressed. First, at least according to the *New Testament*, *charisma* is not the quality of Messiah but of a few followers after Christ as Messiah had departed from this earth. *Charisma* is a phenomenon in the 'Urgemeinde', the early church, but the Messiah is not the recipient of it. Herbst's way of extending *charisma* as to include Messiah is prepared by Weber who saw in Jesus' relationship to his disciples the paradigm of what *charisma* is ("magisches Charisma"⁴), however, this use of *charisma* transfers a post-Messianic concept to the

* For abbreviations used in the present article please see the Oxford Classical Dictionary. Oxford 42012, pp. XXVI–LIII.

¹ Weber 1976, 124; 140–148. On the concept see briefly Herbst 2010, 15–25; important is now Joosse 2014.

² Weber 1976, 140.

³ Herbst 2010.

⁴ Weber 1976, 251.

earthly existence of the man who was believed by his followers to be the Messiah. Second, in the *New Testament*, political leadership is not included among the charismatic gifts while in Weber *charisma* has become one of the ‘Herrschaftstypen’.

Charisma figures prominently in the *New Testament* in the letters by St. Paul.⁵ It is a gift bestowed through god’s grace (χάρις), a gift that consists in many cases in a specific faculty. The variety of these faculties can be stressed: they can include prophecy or teaching⁶ or healing.⁷ The power of prophecy was known to Plato who viewed it rather critically. In the *Apologia*, Socrates, who wants to prove the oracle about his wisdom wrong, first approaches a number of well-regarded men. After having turned to a politician who, as he finds out, does not know what he claims to know, he moves on to poets (Pl. *Ap.* 22a8) and realizes that they do not write “based on knowledge, but on their nature and in a state of religious frenzy (ἐνθουσιάζοντες) just like those who deliver oracles.”⁸ Here prophecy is a power practiced under divine spell. In the *Phaidros*, *mania* (μανία, madness) was made responsible among other things for prophetic powers and for the healing of diseases (244a ff.; 265a).⁹ In secular texts from the classical period one can find the traditional explanation of rare gifts by reference to divine inspiration.¹⁰

However, such an explanation of gifts like prophecy as being owed to divine origin did not remain unopposed. In the *Problemata Physica* which has been transmitted under Aristotle’s name, prophecy as practiced by the Sibyls is traced back to either a natural abnormal disposition of elevated temperature of black bile or an illness of a quite serious nature due

5 It occurs 8 times in the *Letter to the Corinthians*, 6 times in the *Letter to the Romans* and twice in the *Letter to Timotheus*.

6 *New Testament*, *Romans* 12.6–8.

7 *New Testament*, *Corinthians* 1.12.9; 28; 30. The recognition of these different gifts served as basis for an appeal for unity within the early Christians: Joosse 2014, 268 f.

8 Pl. *Ap.* 22b8 ἔγνω οὖν αὐ καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφία ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμοδοί.

9 Religious frenzy, becomes a dominant theme in Plato’s treatment of poetic inspiration which is god-sent in the *Ion* (534b3ff.). Cf. Schütrumpf 2015b.

10 Cf. Pl. *Resp.* 6 499c1; *Leg.* 7 811c8. Flashar 1958, 54–77. 112–139.

to a higher amount of black bile¹¹ while in the *New Testament* it is a divine gift. *Problemata Physica* 30.1 contains an enlightened, scientific view that rejects a religious explanation. This line of argument can be confirmed in the development of the meaning of terms: in the *Problemata* and other contemporary texts, enthusiasm, ἐνθουσιασμός, that is originally the presence of god in a person,¹² has shed this religious dimension and indicates ecstasy and frenzy in one's behavior. While in St. Paul's letters to the *Romans* and *Corinthians* charisma (re-)establishes to the power of prophecy and healing the traditional notion of a divine source, it avoids the negative connotation that men in this state appear, or are, mentally disturbed and deranged as we find it in earlier Greek texts and is instead perceived as an extraordinary benevolent gift that can become a tool to further the expansion of Christianity.

This faculty *charisma* has been explained “not as an elevated level of the natural, but a supernatural power” (“nicht als eine Steigerung des Natürlichem, sondern als eine übernatürliche Potenz”).¹³ This aspect of *charisma* opens the transition to the subject of my paper. Even if we do not use the anachronistic term *charisma* for Aristotle's much older concept of a king with qualities “like god among men” which he introduces in *Politics* 3.13¹⁴ we need to ask whether Aristotle's notion comes closer to the divine sphere like Messiah or remains firmly anchored among humans. This formula “like god among men” and the related expressions *antitheos* (ἀντίθεος) or *isotheos* (ισόθεος), both meaning “equal to the gods, godlike”, are widely used in Homer, and while the wide gap between gods who live in bliss and wretched mortals was clearly felt, some kings and heroes were perceived to stand out of the human race and were compared with gods – and received even honors like god¹⁵ –, however always the particle ‘like’ (ὡς)¹⁶ was added to “god among men”

11 Ps.-Arist. *Pr. Ph.* 30.1 954a34–39 πολλοὶ δὲ καὶ διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι τοῦ νοεροῦ τόπου τὴν θερμότητα ταύτην νοσήμασιν ἀλίσκονται μανικοῖς ἢ ἐνθουσιαστικοῖς, ὅθεν Σίβυλλαι καὶ Βάκιδες καὶ οἱ ἔνθεοι γίνονται πάντες.

12 Schütrumpf 2005, 612 n. 55, 1 on Arist. *Pol.* 8.5 1340a11.

13 Conzelmann 1973, 394 n. 24.

14 Arist. *Pol.* 3.13 1284a10f., summarized 1284b25–34; 18 1288a15ff.

15 Hom. *Il.* 9, 303; 603; *Od.* 14, 205.

16 The exception is *Il.* 24, 258f. where ‘like’ (ὡς) is omitted, see Taeger 1957, 60.

which excluded identification and stressed similarity. Charismatic qualities were never associated with these comparisons.¹⁷

With his construct of a king “like god among men” Aristotle has a human being in mind, not one who is slightly better qualified but one with a superiority that is incomparable to, or incommensurable with, the quality of all other men.¹⁸ One needs to stress that for Aristotle in his *Politics* kingship has become a merely theoretical concept since he considers kingship at least among Greeks as a constitution of the past.¹⁹ In the well-known taxonomy of six constitutions in Aristotle’s *Politics* 3.6–7 with its distinction of three correct ones and three deviation forms, kingship is one of the correct forms. However, the significance of these two chapters should not be overestimated (as it is usually done) since Aristotle begins chapter 8 with the remark that “the man who pursues every subject in a philosophical manner and does not only look at action (πράττειν) should not overlook or leave aside anything, but reveal the truth.”²⁰ We are here prepared for discussions that might *not* have practical benefit and were merely included because otherwise the account would be deficient and violate the requirement of completeness in a philosophical discourse. In particular a certain form of kingship might be introduced because of Aristotle’s aim to present constitutional theory in its entirety, regardless of whether it can be applied or not. The non-practical aspect of this discussion becomes clear in Aristotle’s *Politics* 4.2 where Aristotle includes both kingship and aristocracy under the rubric of “best state”²¹ while a ruler who is “like a god among men” must meet even more demanding requirements and this constitution would therefore be better than the best state.²²

F. Taeger considered Aristotle’s statement about “god among men” a quotation of a remark in Priam’s speech in Homer’s *Iliad* 24. 258.²³ While this might be correct for the wording the reference to Homer

¹⁷ Taeger 1957, 59f. with most of the evidence.

¹⁸ See below p. 201f.

¹⁹ Arist. *Pol.* 1.2 1252b19; 3.15 1286b8ff.

²⁰ Arist. *Pol.* 3.8 1279b12–15.

²¹ Arist. *Pol.* 4.2 1289a30.

²² At Arist. *Pol.* 3.13 1284b25ff. the possibility of a man who is superior in *aretē* is introduced as valid for the best state. However, below p. 208 it will be shown that the best state of Arist. *Pol.* 7 requires a less demanding quality from its *citizens*.

²³ Taeger 1957, 390: “wir haben es hier, wenn nicht alles täuscht, nur mit

cannot explain that Aristotle used this phrase in the context of constitutional theory. For the concept of a king “like god among men” one needs to remember that Aristotle’s – and Plato’s – political theory is, for different reasons, often directed against the sophists and related ideals. There we find the idea of a “godlike man” (ισόθεος) expressed in a way that must have provoked the protest or at least a response from the two philosophers. In Plato’s *Republic* 2 the story about a shepherd Gyges is told who brings into his possession a ring which makes him invisible and guarantees impunity for whatever he does. He uses this power of the ring in order to remove the king, take his wife and position, and violate every principle of morality and decency. He is described as “being godlike among men” (ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἰσόθεον ὄντα, 360c3) – and god is here the model of omnipotence and living in bliss.²⁴ In *Republic* 8 568b3 Plato refers to a line of Euripides’ *Trojan Women* (1169) in which the poet, as Plato writes, praises “godlike tyranny” (ισόθεον ... τὴν τυραννίδα ἐγκωμιάζει) – it is irrelevant here that Plato hardly does justice to the passage in which Hecuba envisions the possibilities her dead child Astyanax might have enjoyed if he had lived to reach adulthood. J. Adam²⁵ considers the possibility that Isocrates *Ad Nicoclem* 5 had this Platonic passage in mind when he writes that *all men* looking at the honors, wealth, and power of monarchs consider these men as “godlike” (ισοθέους). This term “godlike” might be here not much more than a hyperbole for the perception which unlimited power and extravagance of a monarch enjoy among common men. And in his *Euagoras* 9. 72 Isocrates confirms that the description “godlike among men” is a hyperbole used by poets, only in the case of Euagoras it was true.

In the Anonymus Iamblichi, an anonymous text transmitted in the *Protrepticus* of the 4th cent. AD philosopher Iamblichus, but clearly going back to the late 5th or early 4th cent. BC, we possess a more critical description of a person with superhuman qualities like those of Gyges who wants to place himself above the law. He writes:

If there were someone borne who had from the beginning the following nature: invulnerable in his flesh, free from illness and not subjected to suffering, of superior nature, and hard like steel in body

einem Zitat zu tun ... Aristoteles variiert nämlich nur Priamos’ Klage Ω 258f.” See above n. 16.

²⁴ “He drinks wine like an immortal” (Hom. *Od.* 6. 309).

²⁵ Adam 1963, vol. 2, 260, n. on 568B10 (following Dümmler 1901).

and soul, one could perhaps believe that such power which seeks an advantage would be strong enough; for a man with such qualities could escape punishment if he does not subject himself to law.²⁶

The Anonymous rejects this phantasy of a man with supernatural powers who is exempt from human vulnerabilities: such a man will never exist, and if there were someone like him, he will not prevail because all men will rise against him and topple him. Here we have the idea of a ruler with supernatural qualities – the term “godlike” is avoided – who would want to use them in order to get a personal advantage and do away with laws.

Turning to Plato, we would not expect him envisioning a person with exceptional physical qualities but with those of the mind, and such a person will in his *Politikos* take the position in the *polis* the Anonymous had described for the superhuman man of steel, namely to rule without law. Plato expresses the extraordinary quality of such a kingship as one that has to be set aside, or singled out of the other constitutions, “like god out of men” (*Plt.* 303b5). This formula is here no longer used in the common, superficial way of vacuous admiration for a man who enjoys extraordinarily favorable conditions and opportunities like in Isocrates but indicates an extraordinary form of constitution, “that true constitution of the one man who rules with knowledge” (301a1f.).

The main topic of this dialogue of Plato is to define what the art of the leading politician (πολιτικός) or the king is. This debate follows in the beginning the ideal of the *Republic* where the state is governed by philosophers who became kings or by the king who turned to philosophy (5 473c11ff.). Plato in the *Politikos* defines the art of the statesman (πολιτική) by the philosophical knowledge which qualifies him for the rule in the state. Only a few men possess this qualification (Pl. *Plt.* 293a). If “politician”, “statesman” (πολιτικός), of the later dialogue sounds less

26 Anonymus Iamblichi 6.2–3, Diels – Kranz ¹⁶1972, 89, II 402.30–403.3 εἰ μὲν δὴ γένοιτό τις ἐξ ἀρχῆς φύσιν τοιάνδε ἔχων, ἄτρωτος τὸν χρώτα ἄνοσός τε καὶ ἀπαθής καὶ ὑπερφύης καὶ ἀδαμάντινος τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, τῷ τοιοῦτῳ ἴσως ἂν τις ἀρκεῖν ἐνόμισε τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ κράτος (τὸν γὰρ τοιοῦτον τῷ νόμῳ μὴ ὑποδύοντα δύνασθαι ἀθώιον εἶναι), οὐ μὴν ὀρθῶς οὗτος οἶεται· (3) εἰ γὰρ καὶ τοιοῦτός τις εἴη, ὡς οὐκ ἂν γένοιτο, τοῖς μὲν νόμοις συμμαχῶν καὶ τῷ δικαίῳ καὶ ταῦτα κρατύνων καὶ τῇ ἰσχύι χρώμενος ἐπὶ ταῦτά τε καὶ τὰ τούτοις ἐπικουροῦντα, οὕτω μὲν ἂν σῴζοιτο ὁ τοιοῦτος, ἄλλως δὲ οὐκ ἂν διαμένῃ, cf. 7.15, Diels – Kranz ¹⁶1972, 89, II 404.25–29.

philosophical, less removed from political reality than “philosopher king”, this impression is wrong. In Greek democracies with their limitations of officials to short terms, a “statesman” did not exist – with the exception of an annually reelected general like Pericles. “Statesman” (πολιτικός) is as much a term outside of the practical reality as a philosopher king in the *Republic*.

As early as in the *Gorgias* Plato had described true politics in analogy to medicine (465bff.). He repeats this analogy in his *Politikos*. There the ruler is compared with a doctor who is professionally trained and cures for the good of our bodies (293a). As long as the rule of the statesman benefits the subjects,²⁷ the true statesman does not have to take into consideration whether they agree with him or not, nor does he have to rule according to law (293c5–e2). Plato himself notices that everything else in the dialogue seems to be widely acceptable with the exception of the stipulation just mentioned, i.e. that the ruler should not be controlled by laws: „the saying about ruling without laws is a hard saying for us to hear“ (293e7; 294a). The citizens will reject such a ruler (301c, see below p. 197). Plato when considering such an objection against his preferred political order comes close to the predictions of the Anonymus Iamblichi who did not give a chance to an exceptional ruler who does away with laws. However, Plato tries to set up a less easy target for attacks against this ideal since his ruler does not remove “law and justice” as the Anonymus stated but removes only law while justice remains implemented, actually implemented on a higher level: in spite of ruling without law the statesman is guided by justice. Justice does not in every case presuppose laws – this reflects a critical view of laws which Plato considers a flawed set of rules.²⁸ Plato proves their inferiority by pointing out that they issue regulations in a general way: a law cannot, because of the universal rules it lays down, give the best ordinance for an individual in every situation:

„the legislator who has to give orders to whole communities of human beings in matters of right will never be able in the laws he prescribes for the whole group to give every individual his due with absolute accuracy“ (294e8ff.), and further: „the differences of human personality, the variety of man’s activities and the inevitable unsettlement attending all human experience make it impossible for any art whatsoever to issue unqualified rules holding good on all questions at all times“ (294b1).

²⁷ This is the contrast to the view of Thrasymachus, *Pl. Resp.* 1 338eff.

²⁸ Cf. *Pl. Resp.* 4 425b7ff., in particular e5ff.

Laws do not tolerate exceptions. „Law is like a self-willed, ignorant man who lets no one do anything but what he has ordered and forbids all subsequent questioning of his orders even if the situation“ has changed (294c). The contradiction consists in the authority laws claim and the flaws they have.

From the analogy with medicine Plato wins an additional aspect for his assessment of laws: one could imagine circumstances under which somebody would lay down rules. If a doctor is absent for a longer period of time he will give instructions to his patients to observe. But when he returns he would not „hesitate to substitute different prescriptions for the original ones if the condition of his patient happened to be better“²⁹. Plato shows with numerous examples that every knowledge and science must contravene its own laws if it wants to keep up with the progress in its field. It would be the end of science if changes for the better, if progress would be ruled illegal and outlawed because the results reached contradicted the principles that were valid and binding so far. The fact is that we expect doctors to change a treatment if the one tried before does not work. For Plato it is a contradiction that this fact is generally recognized in medicine but not in politics.³⁰

There seems to be an inconsistency in Plato's argument since objections against laws are now based not on the universality and the inability of laws to do justice to individual circumstances because of their *general* nature but, on the contrary, the objections are now based on the inflexibility of *specific* prescriptions and regulations. This new approach makes the rejection of laws more comprehensive and cogent. According to Plato two things cannot be reconciled: that rules are given to all *and* that they are accurate, in other words, to be universal *and* exact: when they are universal and binding for everybody, they don't meet exactly everybody's requirements or needs at any given time, but when they are accurate they apply only to a specific situation or one man or a small group of people at any given time but lack the flexibility needed to adjust to changed circumstances. Regardless of the nature of laws assumed, agreement about science is used by Plato in order to develop principles

29 Pl. *Plt.* 295c7. The translation of this and the previous passages of the *Politikos* follow Skemp.

30 Another aspect follows: a doctor is not accused of acting against the principles of his profession if he chooses a better treatment without the consent of his patient (*Plt.* 296b–c) – this is different now: consent forms protect the doctor against medical malpractice suits.

about politics. A ruler ruling like such a scientist will do everything for the best of the people over whom he rules without being limited by laws. This is the best constitution which has to be singled out of the others "like god out of men" (*Plt.* 303b5).

However, Plato realizes that his ideal ruler would be confronted with the objections people bring forward against an absolute ruler who does not practice justice. Such a ruler's powers were described in the *Gorgias* and are described in the *Politikos* in the very same terms: to kill, seize the possessions of others, and exile whom he wants.³¹ The objections against the rule of one man uncontrolled by law which are mentioned in the *Politikos* are anticipated by Socrates in the *Gorgias*:

„It is difficult, dear Callicles, and deserves highest praise that someone who has great power to do wrong, lives justly“ (526a3), confer *Politikos*: "... when men rejected that one monarch and did not trust that anyone deserved a power of that kind so that he wanted, and was capable, to rule with virtue and knowledge and distribute to all in a right manner what was just and sacred, but (believed) that he would harm, kill and abuse whomever he wanted at any time ..." (301c). The story of Gyges in Plato's *Republic* 2 provided a compelling illustration of such a development.

The *Politikos* not only with the idea of a ruler with unrestricted powers and not subjected to laws but also with the expectation of objections raised against him follows a pattern outlined by Socrates himself critically first in the *Gorgias*. The ideal ruler or king of the *Politikos* is the positive transformation of the superman Callicles fantasizes about in the *Gorgias*.³² In both cases outstanding men who are not subjected to laws implement true justice.³³ And this is in character with the observation we made that Plato – and Aristotle after him –, respond to sophists, at

³¹ *Pl. Grg.* 466b10; 470b2; *Plt.* 293d; 301c7ff.

³² Cf. Dümmler 1901, 204. We find the same vague expression about the possibility of such a man arising expressed by Callicles at *Pl. Grg.* 484a2 ἐὰν δέ γε οἶμαι φύσιν ἱκανὴν γένηται and in *Pl. Plt.* 301d5 γενόμενόν γ' ἄν οἶον λέγομεν, cf. *Pl. Leg.* 9 875c4–6.

³³ *Pl. Grg.* 483d, e: when the Stronger rules and takes more he acts according to the nature of law or the law of nature; 484a, b: after a man with a powerful nature has done away with regulations and laws that contradict nature, "nature's just made its bright appearance" (ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον). *Plt.* 293d8ff.: that constitution alone is correct in which the ruler uses knowledge and what is *right*.

times by turning their extreme ideas around and rediscovering the value of a positive version of the concept distorted by others in a radical way.

L. Campbell, in his commentary on the passage in *Politikos* according to which the true constitution must be singled out like “a god out of men”, remarks laconically: “Compare Aristotle, Pol. III 8 ...”³⁴ and adds in Greek Aristotle’s remark. The extraordinary ruler in Aristotle, the “god among men”, is no more subjected to laws than the constitution with the same name was in Plato’s *Politikos*. Nevertheless, Aristotle does not just reproduce Plato’s concept on laws in the *Politikos*, but takes it apart. He distinguishes at least two elements in it and deals with them in separate contexts.

First, while Aristotle discusses the limitations of the practical usefulness of laws due to their universality and their inherent nature of becoming obsolete, he does not introduce the ruler who is “like a god among men” as a response to these problems or raise such issues in the context of constitutional theory, but in the context of a specific stipulation in the constitution of Hippodamus of Miletus which contained a law that promised reward for someone who discovered something *useful* for the *polis*. Aristotle considers the case of someone who abolishes a law or constitution as a measure in the *public interest*, and he rejects here the Platonic analogy of law and the technical process (cf. *Pol.* 3.16 1287a32ff.). Differently than in the sphere of *technē* where every improvement is welcome, laws owe their validity to the fact that they have been in force for some time and are respected. In law it is preferable to accept imperfections rather than to undermine their observance by permanent changes. Aristotle uses drastic language: “men become used not to obey laws” (2.8 1269a18). His argumentative strategy is to switch the focus from the quality of laws and their (in)ability to regulate matters adequately, which is Plato’s main concern, to the attitude of the population towards laws; he introduces the „human factor“ involved in the observance of laws.

Aristotle does not deny the second flaw of laws Plato had identified, namely that they are universal, inflexible and unable to adapt. Aristotle shares Plato’s objections but the remedy he suggests, this time not in the *Politics*, but *Nicomachean Ethics* 4.10, is different: it is not the philosophically trained statesman who decides each case based on his knowledge but the concept of equity. The approach suggested is a correction of the

³⁴ Campbell 1867, 166 n. on l. 1: “Compare Aristotle, Pol. III 8 εἰ δὲ τις ἔστιν εἰς τοσοῦτον διαφέρων κατ’ ἀρετῆς ὑπερβολὴν – ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον.”

inflexibility of the law by allowing a man who possesses the quality of equity (ἐπιείκεια) in cases not foreseen by the lawgiver to do what the lawgiver would have done if he were present – this was the situation in Plato's *Politikos*. However, in Aristotle the solution is sought on a smaller scale than in Plato: the correction to be implemented does not require a different constitutional system, not the statesman who rules without laws, but individuals who determine in specific cases that *summum ius* is *summa iniuria* and make a decision which is fair.³⁵ The incongruity of the nature of the law and the character of the subject matter, a contradiction between general regulations and specific situations, is acknowledged and resolved by individuals, most likely judges. Aristotle does not consider setting up a specific *constitution* because of the inherent flaws of law as Plato had done whose response seems heavy-handed. By contrast, Aristotle considers the legal system as basically functioning; only a few inherent problems are recognized, and they can be resolved without tearing down the whole legal order.

All in all, Plato's arguments developed in order to buttress a constitution to be singled out "like god out of men" in which the rule of law is abolished are taken seriously by Aristotle and receive a response but not in the context of outlining a specific constitution that avoids the harm done by laws. Aristotle's own option of a ruler "like a god among men" and the position of being above the law awarded to him is not owed to the fact that laws are per se deficient as it was Plato's justification of such a ruler. Plato's views about laws are to some degree shared by Aristotle, although he considers the problems less dramatic, and they do not become the starting point for his concept of the extraordinary man who rules "like a god among men". The flaws of law are not the rationale for this exceptional ruler who is not subjected to laws. If not the Platonic considerations, which ones suggest to Aristotle the constitutional alternative of a king "like god among men" who is above the law?

The larger context can be summarized in the following way: Aristotle assumes, as stated earlier,³⁶ three good constitutions, which have as their goal the common welfare of the citizens, and three corrupted forms whose goal is the advantage of their rulers (*Pol.* 3.6–7). This taxonomy is obviously taken over from Plato's *Politikos* (291dff.; 301a6ff.) where

35 Problems remain: who decides whether it is appropriate to apply a law or to ignore it by claiming an equity case? An element of arbitrariness is introduced.

36 See above p. 192.

the ranking of these constitutions was to serve as guide and norm as to which constitution should be set up and which not or as an inferior choice. Different is the situation in Aristotle who does not suggest that one should introduce this or that constitution because it is, according to a certain standard, better *per se*. The principle he uses, “the right practiced in distribution”³⁷ – not “distributive justice” as everybody writes³⁸ – does not rank constitutions but ranks the claims various groups within society make. They base their demand for political participation on different qualities: aristocrats on virtue, oligarchs on wealth, and supporters of democracy on free birth. The principle that allows to settle their dispute, “the right practiced in distribution”, is based on an understanding of equality that does not treat everybody as equal *qua* person – this would be called ‘arithmetical equality’–, but determines different sorts of merit (ἀξία), a standard which is still called equality, ‘geometrical equality’. The decision about the value of different claims is based in teleological terms on the contribution different groups make to the fulfillment of the goal of an association. In its constitutional application this principle reserves the leading role for the best citizens but recognizes a lesser amount of participation in the *polis* for those who possess wealth or are free born.

Those who contribute most to such an association (that performs noble actions) have a greater share in the *polis* than those who have the same or a greater degree of free or noble birth but are inferior in political virtue; or (have a greater share) than those who surpass them in wealth but are surpassed by them in virtue.³⁹

Those who possess *aretē* can claim to participate to a higher degree in political decision-making than those with qualities of wealth or free birth. This ranking is, however, not subtle enough: within one single category there are conflicting claims (*Pol.* 3.13 1283b13–27).

Objections may be raised against all the competitors for political power. For those who base their claims on wealth or family might be perceived to state nothing that is just; for if any *one* person were *richer than all the rest*, it is clear that this one man must be ruler of

37 Arist. *Eth. Nic.* 5.6 (ἐν διανομῆι, 1131b10; διανεμητικὸν δίκαιον, b27).

38 Cf. Schütrumpf 2015a.

39 Arist. *Pol.* 3.9 1281a4–8.

all. In like manner *he* who is *distinguished by nobility must rule* over all those who compete with him on the basis of free birth. In aristocracies the same difficulty occurs about virtue; (b21) for if *one citizen be better than the other members of the citizen body*, who are good, *he* too, based on the same right, *must rule* over them. And if the people must be sovereign because they are stronger than the few, then if *one man, or more than one*, but fewer than the multitude, *is stronger* than the many, they *must rule* rather than the many.⁴⁰

The issue is again: who has the strongest claim? Not one single answer can be given in general terms, but only after an analysis of the conditions within a society which determines the relative superiority in qualities the appropriate constitution can be identified. Aristotle elaborates later on the scenario described at 1283b21ff. This is the crucial passage for our topic:

If, however, there is some one man, or more than one, although not enough to form the complete citizen body of a state, so outstanding in virtue that the virtue or the political ability of all the others is incommensurable with theirs if there are more than one, or with his if there is only one, they can no longer be treated as part of a state; they will suffer injustice if they are valued as equals while they are so far superior in virtue and in political capacity. *There is good reason to assume that such a man is like a god among men.* Hence is obvious that legislation is necessarily limited to those who are equal in birth and in capacity while for men of such a quality there is no law – they themselves are law. Anyone would be ridiculous who attempted to make laws for them.⁴¹

This result that a man who is “like god among men” should rule is reached on the basis of a comparison of qualities as different men or groups possess them – the approach is ‘situational’ or ‘conditional’. Whereas in all other cases a constitution should be chosen according to the qualitative superiority of one group over another, in this case there is not merely a *relative* superiority of one or a few persons, rather the quality, *aretē*, of the absolute ruler must be incomparable with that of

40 Arist. *Pol.* 3.13 1283b13–27.

41 Arist. *Pol.* 3.13 1284a3–15.

all men, better: it is incommensurable, μὴ συμβλητός; it is of a different kind, comparable only to that of god. The term “commensurable” (συμβλητός) is used in *Politics* only in book 3, twice in the chapter that precedes that in which the option of a king “like god among men” is mentioned (13 1283a4; a8). In 3.12 Aristotle starts with the assumption that offices should be distributed on the basis of superiority in any area. Application of this principle would lead to the competition for political office of the best flute-player with the fastest runner, or a man with the most aristocratic family background or the tallest man. Aristotle objects that these qualities are incommensurable with one another so that one cannot determine whether someone can compensate his inferiority in one area, as a runner, by superior accomplishment in another, in flute playing.

Applying this use of incommensurability to the superiority of the ruler “like god among men”, one has to conclude that his *aretē* is not only far superior than rarely found excellence but falls under a different category like tallness, nobility or virtuosity in flute playing do. There is no common yardstick for the *aretē* of the man who is “like god among men” and that of ordinary humans. A man who is “like god among men” possesses a superiority in *aretē* to such a degree that his superiority becomes a category of its own. I have stressed this point against interpretations which downplay the kind of superiority Aristotle talks about.⁴² My reading is supported by the few other references to god in the *Politics*. At 3.13 1284b30f. the refusal to make such an extraordinary man ruler but demanding to rule over him is compared with the demand “to rule over Zeus” – the absurdity of such a request is self-evident. According to 1.2, man is by nature a creature that belongs to the city, and anyone who rejects being part of the *polis* is a bad person or “better than man”, and this superiority is later identified with that of a god who is not comparable to man and not part of human society.⁴³

Exceptional conditions of superiority lead to an exceptional political order. Men of the caliber “like a god among men” are not part of the city⁴⁴

42 Cf. Schütrumpf 1991, 525, n. 74, 20 on Arist. *Pol.* 1284a3.

43 Arist. *Pol.* 1.2 1253a3f. καὶ ὁ ἀπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος; 1253a27–29 ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι’ αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.

44 Here it needs to be understood “but they represent the whole”, cf. Taeger 1957, 390. Differently the same expression at *Pol.* 1.2 1253a28f. (see previous note) about animal or god: not being part, they do not belong to the city.

and should not share the position of ordinary citizens, namely ruling at some times and being ruled at others.⁴⁵ This organization of power is necessary among men who are equal. They rule in turns because not all can rule at the same time.⁴⁶ However, this arrangement among equals is not applicable to the exceptional man who is superior to everybody else (3.13 1283b30–32). Aristotle's arguments in favor of this type of ruler are different from those of Plato. Whereas in Plato's *Politikos* the rule by the one superior man avoids the disadvantages of the inflexible law, Aristotle applies his principle of "right practiced in distribution".⁴⁷ For the sake of completeness (see above p. 192) he considers almost every alternative of claims under this right theoretically possible and lists among the different options on the one extreme that in which the *masses* are combined wealthier or better than those who are individually wealthy or good (1283b30–35) – this superiority must be respected and implemented by handing over the power to those superior. On the opposite extreme of superior goodness of the *many*, there is the incommensurable superiority in *aretē* of *one man* – he as well deserves to rule.

Besides the monopoly of power (1284b33) of this man who is superior or "like a god among men" there is his second prerogative that he should rule without the limitations set by laws as he is above laws. From the rationale for transferring power to a man who is superior like god among men the rationale for ruling without laws needs to be distinguished. This prerogative is not dictated by the "right practiced in distribution" which justified his rule, but his position affects the *politikon dikaion* (πολιτικὸν δίκαιον), which we can translate as "right practiced in the *polis*"⁴⁸, or "right practiced among citizens". It is valid "among those who share their life with a view to enjoying self-sufficiency, men who are free and equal ... right exists for those for whom law (determines the relationship) among one another; law rules for those, among whom injustice (occurs)"⁴⁹.

45 Arist. *Pol.* 1.12 1259b4ff.

46 Arist. *Pol.* 2.2 1261a39ff.

47 Arist. *Pol.* 3.13 1283b23; he refers expressly to it in 18 1288a19.

48 von Fritz 1980, 257: "Polis-Recht".

49 Arist. *Eth. Nic.* 5.10 1134a26–30 ... τὸ πολιτικὸν δίκαιον. τοῦτο δ' ἔστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμὸν· ὥστε ὅσοις μὴ ἔστι τοῦτο, οὐκ ἔστι τοῦτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλὰ τι δίκαιον καὶ καθ' ὁμοιότητα. ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτοῦς.

The man who is superior “like god among men” is not bound by this right, *politikon dikaion*, but transcends it. In a bold reversal of the conditions prevailing among “men who are free and equal ... among whom injustice (occurs)” it is said that men who are superior “like god among men” “suffer injustice if they are treated as equals”. Suffering injustice would not be the fate of citizens, but of the incomparably superior man to whom rule has been denied. Laws are only for equals, not for this man. He actually is the law.⁵⁰ With this idea Aristotle anticipates the Hellenistic concept of the *Nomos empsychos*, of the ruler who is personified law.⁵¹

Aristotle does not share Plato’s rationale for recommending this constitution in which a man who is like god among men is absolute ruler; in this context Aristotle does not at all refer to the character of the law which served in Plato’s *Politikos* as the justification for such a political choice. While both agree that extraordinary men should not be subjected to laws I do not assume that Aristotle owed this aspect specifically to Plato because the two authors are part of a larger tradition. All considerations of a superior man who takes over the rule discussed so far are intrinsically linked to the removal of law, and it does not matter whether we are dealing with a self-interested tyrant who breaks the law in order to rule without any restraint as the tyrant does – one could refer here to the debate on constitutions in Herodotus where Otanes lists all the evil deeds of a tyrant and makes clear at the end that he uses a climax: “I am going to tell the biggest”, or “the worst: he abolishes the laws of the forefathers, does violence to women, and kills men without trial” (Hdt. 3.80.5)⁵² – or are dealing with an outstanding man of superior nature like the one envisioned by Callicles in Plato’s *Gorgias* who would do away with the laws that were introduced by the weak majority (484a2ff.). The philosophical justifications of a superior man whose rule is exempt from law put forward by Plato in the *Politikos* and Aristotle in *Politics* 3.13 offer in this respect the positive, honorable counterpart of the selfish type of a tyrant or his exaggerated version in texts influenced by sophists, and

50 In Plato *Laws* 9 875c3–d2 a man who knows what is useful for states and can and will do it (a3f.) will not need laws that govern him. While the expression of this thought foreshadows Aristotle *Pol.* 3.13, Aristotle does not address here the aspect that the law needs to control the ruler – he is close to this insight in 3.15 1286a17–20; 16 1287a28–32.

51 See below p. 209.

52 Τὰ δὲ δὴ μέγιστα ἔρχομαι ἐρέων· νόμαί τε κινέει πάτρια καὶ βιᾶται γυναῖκας κτείνει τε ἀκρίτους. Cf. Pl. *Plt.* 301c, above p. 197.

they all share the view that the rule of extraordinary men cannot be reconciled with being subjected to law.

The validity of law looms large in classical political theory,⁵³ and those who recommended that the law be set aside were aware that this could be done only under exceptional circumstances. Each attempt to set aside the law describes necessarily the specific conditions under which this exemption from law is required. In every case some sort of superiority is evoked, and vice versa: the assumption of an exceptional superiority has as its fundamental ingredient the exemption from having to follow the law, and by making this exception the common belief in the general principle that political rule should be subjected to laws is actually recognized. In Aristotle superiority clearly is not understood as superior power as for Callicles nor superior philosophical wisdom as for Plato but superior *aretē* and ability.

The position above the law is part of the tradition of the rule of extraordinary men. Both Callicles in the *Gorgias* and Socrates in the *Politikos*⁵⁴ reject the rule of laws vehemently because they prescribe equal treatment – in different ways. Both plead their cases rather passionately. By contrast, in Aristotle's *Politics* book 3, or elsewhere⁵⁵, we do not find the bias against laws as with Callicles or Plato in the *Politikos*. A government of such a „god among men“ is for Aristotle not the long awaited liberation from domination by laws – he does not mention in a single word the content of the laws, that is *what* they prescribe or the flawed way in which they do it – but limits himself to the *status* of those who are subjected to it, namely that laws are for equals (*Pol.* 3.13 1284a11–13). From this perspective, the Aristotelian concept owes more to Callicles who rejected the laws who were made by weaker *men* who are satisfied when they receive an *equal share* (*Pl. Grg.* 483b4ff.) than to Plato's *Politikos* for whom the laws make the *same orders* regardless of differences in situations or qualities (294e4ff.).

This observation describes the place of Aristotle's concept of the ruler “like god among men” who is above the law within the tradition. Within his own system of political rule, the position of the ruler “like god among men” above the law is the exception from the normal political

⁵³ Arist. *Ath. Pol.* 16.8 on Pisistratus who “was eager to administer everything according to laws”; Thuc. 2.37.3.

⁵⁴ See above p. 197.

⁵⁵ Cf. Arist. *Pol.* 4.8 1294a1ff. on *eunomia*; 4.4 1292a4–32: a democracy in which the laws are not the sovereign is no constitution.

order in so far as the conditions of the *politikon dikaion* –the “right practiced in the *polis*” or “right practiced among citizens” who are “free and equal”⁵⁶ – do not apply because he is not equal. This part of the concept has been discussed as far as it affects law. There is more: As god is not part of the *polis* (*Pol.* 1.2 1253a28f.), so a man with the incommensurable quality „like god among men“ is not subjected to *politikon dikaion* which is binding for equals. One size does not fit all, and Aristotle is aware of the almost infinite number of possibilities some of which require special responses. As he introduces the standard of equity, ἐπιείκεια, in cases where the strict enforcement of the law would create injustice⁵⁷ so he allows an exception to the application of one general principle in his constitutional theory, the *politikon dikaion*, for the man who cannot be considered equal. However, he implements the other principle “the right practiced in distribution” which demands a position commensurate with merit (see above p. 203 n. 49). These two forms of right do not completely overlap. When someone is incommensurably unequal and defies the conditions of the *politikon dikaion* which is limited to equals, Aristotle chooses to ignore this *politikon dikaion* and the condition of equality among citizens rather than to ignore superiority and the demands of “the right practiced in distribution” according to which the incommensurable quality of one man asks for an equally exceptional position.⁵⁸ In a situation where both conflicting principles could be applied Aristotle sides with “the right practiced in distribution” since it recognizes the claim superior quality can make, and this reveals the importance of geometric equality for Aristotle’s political philosophy.

There is another aspect that makes the “god among men” unique in the constitutional theory of *Politics* 3. We learn that “all will obey such a man happily (ἀσμένως) so that men of this kind rule as kings for all times in the cities” (13 1284a32–34). Aristotle might follow here Plato’s *Politikos* where it is expressed that if some ruler were to exist as described “he would be welcome, embraced (ἀγαπᾶσθαι) ...” (301d4). Such a deference or even happy obedience is not the attitude of the self-conscious citizens Aristotle reckons with elsewhere. In *Politics* 3.10 he objects to governments of good men:

56 Arist. *Eth. Nic.* 5.10 1134a25ff.

57 See above p. 198f.

58 Aristotle recapitulates this norm at 3.18 1288a19ff. in order to justify the rule of someone whose *aretē* surpasses that of all others.

But must the good men rule and be in control of all matters? But in this case all the others will be disenfranchised if they are not honored with political offices ... and if the same men are always in office the rest must necessarily be excluded from honor. But is it better that the one best man rules? But that is even more oligarchical, for the men excluded from honor will be more numerous.⁵⁹

Here opposition against the regime of the best men is assumed, and Aristotle will in the next chapter suggest a constitution which will not be perceived by the citizens as excluding them from participation (3.11 1281b28ff.). By contrast, the rule of one man who is like “god among men” will be welcome and citizens will obey him gladly.

Furthermore, when Aristotle remarks that “men of this kind rule as kings for all times in the cities” (13 1284a32–34) he assumes for this kingship a *lifelong* tenure whereas he is otherwise skeptical about such an arrangement: in his criticism of Plato’s *Republic* in *Politics* 2 Aristotle considers the political arrangement of the *Republic* in which, as he says, the same persons rule all the time as cause of political unrest not only among men of courage and warlike character but among those who have no claim for anything as well:

The way Socrates establishes the rulers is dangerous; for he makes the same persons rule *all the time*. And this is often a cause of political unrest among those who have no claim for anything, how much more among men of courage and warlike character.⁶⁰

Again, the rule of a king like “god among men” is exempt from the reactions the governments of ordinary humans face.

It is clear that the model for the specifics of Aristotle’s constitutional form of a king with a superiority „like god among men“ is not the best constitution that bears this name in Plato’s *Politikos*. Aristotle owes him mainly the phrase, the expression „like god among men.“ Unlike Plato, Aristotle does not give here a qualitative ranking of constitutions with the absolute ruler on top but he analyzes the conditions in the states which demand a corresponding constitution according to the principle of “right practiced in distribution”. This Aristotelian principle meant

59 Arist. *Pol.* 3.10 1281a29–34.

60 Arist. *Pol.* 2.5 1264b6–10.

weighing different amounts or grades of a quality against one another and assigning political power to the group or individual with the highest quality, and this can in specific circumstances lead to the result that a man with qualities „like god among men“ should be enthroned. Thus, when there is a godlike person it would be *unjust* to deny him the absolute rule.

How realistic is this option of a ruler “like god among men”? Not very realistic by Aristotle’s own standards. At *Politics* 7.14 1332b16ff.,⁶¹ Aristotle discusses whether in his best state those who fight as hoplites will be stuck in their rank lifelong while those who make the political decisions will do this forever. He resolves the issue by referring to an extreme possibility:

If then it were the case that one class differed from the other as widely as we believe the gods and heroes differ from men, having first a great superiority in regard to the body and then in regard to the soul, so that the pre-eminence of the rulers was indisputable and manifest to the subjects, it is clear that it would be better for the *same* persons *always to be rulers and subjects once and for all*; but as this is not easy to secure ... it is clear that for many reasons it is necessary for all to share equally in ruling and being ruled in turn. For equality means for persons who are alike identity of status ...⁶²

The ruler in *Politics* 3.13 was “like a god among men”, while in 7.14 for citizens of the best state who are equal such a divine superiority is denied. Sure enough the principle of “right practiced in distribution” is referred to (1332b27–29) but with a different result than in 3.13. The pas-

61 Arist. *Pol.* 7.14 1332b16ff. εἰ μὲν τοίνυν εἶσαν τοσοῦτον διαφέροντες ἄτεροι τῶν ἄλλων ὅσον τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς ἥρωας ἡγούμεθα τῶν ἀνθρώπων διαφέρειν, εὐθὺς πρῶτον κατὰ τὸ σῶμα πολλὴν ἔχοντας ὑπερβολήν, εἶτα κατὰ τὴν ψυχὴν, ὥστε ἀναμφισβήτητον εἶναι καὶ φανεράν τὴν ὑπεροχὴν τοῖς ἀρχομένοις τὴν τῶν ἀρχόντων, δῆλον ὅτι βέλτιον αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς τοὺς μὲν ἄρχειν τοὺς δ' ἄρχεσθαι καθάπαξ· ἐπεὶ δὲ τοῦτ' οὐ ῥάδιον λαβεῖν οὐδ' ἔστιν ὥσπερ ἐν Ἰνδοῖς φησι Σκύλαξ εἶναι τοὺς βασιλέας τοσοῦτον διαφέροντας τῶν ἀρχομένων, φανερόν ὅτι διὰ πολλὰς αἰτίας ἀναγκαῖον πάντας ὁμοίως κοιωνεῖν τοῦ κατὰ μέρος ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. τό τε γὰρ ἴσον ταῦτόν τοῖς ὁμοίοις.

62 Arist. *Pol.* 7.14 1332b16ff.

sage in 7.14 proves how extraordinary that god among men in *Politics* 3 really is.

The rule without limitations of laws is in M. Weber's distinction of types of *Herrschaft*, rule, a fundamental condition of the concept of *charismatische Herrschaft*.⁶³ For antiquity, the Aristotelian arrangement that this ruler "is the law" anticipates the Hellenistic concept of the *Nomos empsychos*, the ruler who is personified law.⁶⁴ The expression used in *Politics* 3.13 1284a13f. "for such men there is no law"⁶⁵ reappears in the very same words in *New Testament, Letter to the Galatians* 5.23.

At *Nicomachean Ethics* 7.1 1145a22ff. Aristotle cites the saying that men become gods because of their excessive *aretē* (ἀρετῆς ὑπερβολή). In Aristotle's *Politics* 3.13 this transformation of a man who possess exactly this excessive *aretē* (ἀρετῆς ὑπερβολή 1284a4) to god is not considered, such a man is "like god among men". Aristotle's king of this kind is not a religious concept. It does neither refer to a human who became immortal, was deified,⁶⁶ nor does it assume the intervention of the divine so that men could believe that a man possessed superhuman powers and that the divine had chosen him to offer to men in times of trouble help when the problems were so severe that no other human could succeed. In Aristotle "god-like" serves as a standard for the assumption of a theoretical possibility of superiority that transcends human reality. This superiority is not charismatic because it is not based on the faith of followers that their leader possess certain superhuman qualities but on a calculus after a comparison of qualities. This type of king needed to be discussed in the context of Aristotle's constitutional theory in order to cover the whole spectrum of conceivable alternatives in a discourse that is philosophical and goes beyond the limitations of practical solutions for use in the real world.

⁶³ Weber 1976, 141.

⁶⁴ Aalders 1969, 315–329; Ramelli 2006.

⁶⁵ κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος. In *New Testament, Galatians* this refers to those who receive the fruit of the Holy Spirit: love, joy, peace, generosity etc., cf. *Timotheus* 1.9: for a just man no law is given. After the words quoted in Aristotle follows: αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος, cf. *Romans* 2.14.

⁶⁶ There is no basis for the hypothesis that Aristotle's king as god among men was a reference to Alexander the Great, see Taeger 1957, 390; Schütrumpf 1991, 525 n. 74, 20 on Arist. *Pol.* 1284a3.

REFERENCES

- Aalders 1969** Aalders, G. J. D.: Nomos empsychos. In: Steinmetz, P. (ed.): Politeia und Res Publica. Palingenesia 4. Wiesbaden 1969, 315–329.
- Adam 1963** Adam, J.: The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, with an Introduction by D. A. Rees, 2 volumes. Cambridge ²1963.
- Campbell 1867** Campbell, L.: The Sophistes and Politicus of Plato, with a Revised Text and English Notes. Oxford 1867.
- Conzelmann 1973** Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 9 (1973), 394–397, s.v. Charisma (Conzelmann, H.).
- Diels - Kranz ¹⁶1972** Diels, H. – Kranz, W.: Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 2. Berlin ¹⁶1972.
- Dümmler 1901** Dümmler, F.: Kleine Schriften, Vol. I. Leipzig 1901.
- Flashar 1958** Flashar, H.: Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie. Berlin 1958.
- von Fritz 1980** von Fritz, K.: Zur Interpretation des fünften Buches von Aristoteles' Nikomachischer Ethik. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 62 (1980), 241–275.
- Herbst 2010** Herbst, L.: Hitlers Charisma. Die Erfindung eines deutschen Messias. Frankfurt a.M. 2010.
- Joose 2014** Joosse, P.: Becoming a God: Max Weber and the Social Construction of Charisma. In: Journal of Classical Sociology 14 (2014), 266–283.
- Ramelli 2006** Ramelli, I.: Il basileus come nomos empsychos. Naples 2006.
- Schütrumpf 1991** Schütrumpf, E.: Aristoteles. Politik Buch II–III, übersetzt und erläutert. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, vol. 9, part II. Berlin – Darmstadt 1991.
- Schütrumpf 2005** Schütrumpf, E.: Aristoteles. Politik Buch VII–VIII, übersetzt und erläutert. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, vol. 9, part IV. Berlin – Darmstadt 2005.
- Schütrumpf 2015a** Schütrumpf, E.: 'Little to do with Justice. Aristotle on Distributing Political Power'. In: Lockwood, Th. – Samaras, Th. (ed.): A Critical Guide to Aristotle's Politics. Cambridge 2015, chapter 9.
- Schütrumpf 2015b** Schütrumpf, E.: Excessive Mixture of Black Bile – A Physiological Explanation of Exceptional Greatness of Men in Ps.-Aristotle *Problemata* 30.1. In: Blamberger, G. et al. (ed.): Sind alle Denker traurig? Fallstudien zum melancholischen Grund des Schöpferischen in Asien und Europa. *Morphomata* 18. Paderborn 2015, 127–173.

Skemp 1952 Skemp, J. B.: Plato's Statesman. A Translation of the Politicus of Plato, with Introductory Essays and Footnotes. London 1952.

Taeger 1957 Taeger, F.: Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkults, 2 volumes. Stuttgart 1957.

Weber 1976 Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5th revised edition by J. Winckelmann. Tübingen 1976.

FRANÇOIS QUEYREL

SYNNAOI THEOI. DIE SAKRALE INSZENIERUNG DER KÖNIGSSTATUEN*

Wer Inszenierung und Sakralität meint, meint gleichzeitig auch Regeln der Visualität. Aus der Antike sind solche Regeln erhalten: die *leges sacrae*, die sich auf Handlungen mit den Göttern beziehen. Diese Regeln bestimmen in allen Einzelheiten, wie man mit den Göttern in Verbindung treten soll. Sie betonen aber auch, was verboten war. In Thasos durfte man beispielsweise keine Ziegen an Hermes und die Chariten opfern.¹ Dieses Verbot bedeutet, dass es zwar üblich war, derartige Opfer darzubringen, dass aber in Thasos an einem bestimmten Ort diese Ausnahme galt. Was ist die Konsequenz? Grob gesagt, kann man behaupten, dass die Kommunikation mit den Göttern von Ausnahmen strukturiert wird. Ein Corpus von Sonderfällen drückt insgesamt religiöses Handeln aus, anders gewendet: die Ausnahme ist der gemeinsame Wesenszug solcher Akte. Wie kann man dabei von Sakralität sprechen? Die Sakralität wird von Regeln bestimmt, die nicht einheitlich sein können, doch ist das Phänomen allgemein. Die Inszenierung betont dabei die Visualität: sie ist in jeder Einzelheit geregelt.

Kultstatuen sind eine Kategorie von Statuen, die in hellenistischer Zeit nach einer sehr langen Entwicklung eine klare Definition besitzt.² Der Terminus bezeichnet ursprünglich ein Weihgeschenk, welches die Gottheit erfreut, wie Georges Roux betont: »Est *agalma* ce qui »réjouit«, donc la statue qui fait la joie du dieu, soit parce qu'elle le représente et lui permet de se contempler dans sa beauté, soit parce qu'elle lui est offerte,

* Ich danke Lorenz Baumer sehr für die deutsche Übersetzung.

¹ Sokolowski 1969, Nr. 114 B.

² Scheer 2000; Bergbach-Bitter 2008.

comme un cadeau, et dans ce cas l'ἄγαλμα peut aussi bien figurer le dieu lui-même qu'un mortel, un animal, un trépied, une peinture, un bouclier, bref n'importe quelle offrande capable de susciter la joie du dieu [...] tout ce dont on se réjouit.»³

Eine Kultstatue ist mit einem Altar (*bomos*) assoziiert, wo die Opfer zu Ehren der Gottheit, die durch das *agalma* repräsentiert wird, dargebracht werden.⁴ Diese kann entweder alleinige Inhaberin des Altars oder mit anderen Gottheiten assoziiert sein (*sybomos*, der mit anderen den Altar Teilende)⁵. Teilt die durch das *agalma* im Naos eines Tempels repräsentierte Gottheit den Raum mit einem oder mehreren anderen Göttern, so nennt man sie *synnaos*⁶.

Neben den Kultstatuen, die *agalmata* heißen,⁷ gibt es eine zweite große Kategorie von Statuen: die Ehrenstatuen, im Singular *eikon* genannt. Diese Unterscheidung findet sich in zahlreichen Inschriften: so hat zum Beispiel am Ende der hellenistischen Zeit, gegen 70 v.Chr., ein Wohltäter namens Diodoros Paspáros im Pergamon zahlreiche Statuen erhalten;⁸ er wurde viermal in Form von *eikones* dargestellt, also als Ehrenstatue, und ebenfalls viermal in Form von *agalmata*, also als Kultstatue. Die Unterscheidung zwischen *eikon* und *agalma* ist in den offiziellen Texten sehr klar. Das Material der Statuen gibt, wenn es näher beschrieben wird, einen ersten Hinweis: Ein *eikon* kann in Gold oder in Bronze gearbeitet sein, das *agalma* in Marmor. Was genau bedeutet Gold? Man glaubt gelegentlich,⁹ dass es sich um massives Gold handeln würde, was aber angesichts der Seltenheit des Metalls für großformatige Statuen ausgeschlossen werden kann. Es ist tatsächlich die goldene Erscheinung, welche die Statue charakterisiert, und aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich um vergoldete Bronze.

Betrachten wir den Aufstellungsort: Die *eikones* werden unter freiem Himmel aufgestellt, mit Erwähnung der Art der Basis (Säule oder Basis aus Marmor), während in diesem Fall bei den *agalmata* der angegebene Aufstellungsort das Gymnasium ist. Eine dieser Kultstatuen ist in einer Exedra aufgestellt, wo sich bereits eine andere Kultstatue befand, das

³ Roux 1962, 374. Schmidt-Dounas 1993–1994, 74–75; Scheer 2000, 8–18.

⁴ Yavis 1949; Scheer 2000, 139–143; Hellmann 2006, 122–144.

⁵ Patera 2010.

⁶ Schmidt-Dounas 1993–1994.

⁷ Ma 2013.

⁸ Jones 1974; Jones 2000; Queyrel 2003, 39–40.

⁹ Kreikenbom 1992, 5.

agalma eines Philetairos. Diese Verbindung zwischen zwei Kultstatuen ist nicht ungewöhnlich. So erhält etwa in einer karischen Stadt, Synnada, ein Wohltäter namens Philonides¹⁰ nach seinem Tod gleichzeitig eine Kultstatue und eine Ehrenstatue, dazu ein gemaltes Porträt im Gymnasium. In einem früheren Beschluss hatte er bereits ein agalma im Tempel einer anderen Gottheit erhalten. Der dabei verwendete altgriechische Ausdruck ist *synnaos*.

Die Kultstatue kann das Objekt von besonderen Riten sein, die den heiligen Gesetzen der jeweiligen Stadt entsprechen, und die neuen agalmata der Herrscher werden in die traditionelle Religion integriert. Ganz am Ende des dritten Jahrhunderts sind etwa in Teos auf der Halbinsel von Smyrna der König Antiochos III. (223–187 v.Chr.) und seine Frau Laodike in dieser Weise Gegenstand eines Kultes, der von der Polis beschlossen wurde, und der dem Königs kult einen traditionellen Aspekt verleiht, indem er, wie die Inschriften bezeugen, in der alten religiösen Tradition verankert wurde.¹¹ ab 204/3 v.Chr. wird ein Kult für Antiochos III. und seine Frau Laodike im Tempel der großen Gottheit von Teos, Dionysos, eingerichtet, wo Kultstatuen des Paares aus Marmor neben derjenigen des Gottes aufgestellt werden, und die auf diese Weise zu göttlichen *synnaoi* des Gottes werden. Eine weitere Kultstatue des Königs wird im Buleuterion errichtet.¹² Indem ihr die ersten geernteten Baumfrüchte dargebracht werden, die mit der der Jahreszeit entsprechenden Pflanzenkrone ergänzt werden, integriert sich die Statue des Königs in die agrarischen Formen der traditionellen Religion der Polis.¹³ Ich zitiere hier in der Übersetzung von Peter Herrmann einige Ausschnitte des Beschlusses von Teos, welcher die Aufstellung regelt:

(zwei agalmata im Tempel des Dionysos):

Es sollen dem Kultbild des Dionysos zwei marmorne Kultbilder des Königs Antiochos und seiner Schwester, der Königin Laodike, von möglichst prächtiger und der Heiligkeit angemessener Ausführung an die Seite gestellt werden, [...] damit sie dadurch, daß sie mit

¹⁰ Wilhelm 1911.

¹¹ Herrmann 1965; Robert – Robert 1972, Nr. 495–496.

¹² Herrmann 1965, 37–38, II, Z. 31–32, 55–57; 62, 71–72. Schmidt-Dounas 1993–1994, 79–80.

¹³ Chaniotis 2007.

Dionysos am Tempel und an dem übrigen teilhaben, gemeinsame [Retter und Beschützer] unserer Stadt sind und uns gemeinsam ihre Wohltaten zukommen lassen.¹⁴

(agalma des Königs aus Bronze im Buleuterion):

Damit aber auch die Stelle dem König Antiochos dem Großen geweiht sei, an der er seine Wohltaten zum Teil gleich verwirklicht hat, zum Teil in Aussicht gestellt und später verwirklicht hat, soll man im Buleuterion ein möglichst schönes Bronzestandbild des Königs aufstellen, und jedes Jahr sollen die Beamtenkollegien, nämlich die der Strategen, der Timuchoi und der Schatzmeister zusammen mit dem Priester und dem Prytanen an dem gemeinsamen Herd (und Altar) der Stadt im Buleuterion dem König und den Chariten und der Mneme Opfer darbringen gemäß [...]. Auch die ausscheidenden Epheben sollen am selben Tage mit dem Gymnasiarchen ein Opfer darbringen gemäß der Vorschrift, damit sie keine öffentliche Handlung beginnen, ohne vorher den Wohltätern Dank abgestattet zu haben [...].¹⁵

Die Sieger in den Kranz-Agonen sollen bei ihrem feierlichen Einzug in die Stadt [...] von dem Tor sich zuerst in das Buleuterion begeben, sollen das Standbild des Königs bekränzen und gemäß der obigen Vorschrift opfern.¹⁶

Man soll jährlich die ersten auf dem Lande sich zeigenden Baumfrüchte als Erstlingsopfer an dem Standbild des Königs darbringen. Der Priester des Königs soll dafür sorgen, daß auch sonst immer das Standbild des Königs mit einem der Jahreszeit entsprechenden Kranz geschmückt ist. Die jeweiligen Schatzmeister sollen zu dem Verkauf der zu liefernden Kränze auch die [Verpflichtung zur] Bereitstellung dieser Kränze hinzufügen.¹⁷

Diese Texte regeln sehr präzise die Bedingungen für die Aufstellung und den Unterhalt der Statuen. Die Statue im Buleuterion, die als agalma bezeichnet wird, unterscheidet sich hierbei in der Verwendung

¹⁴ Herrmann 1965, 44 I, Z. 44–52.

¹⁵ Ebd., 45 II, Z. 29–41.

¹⁶ Ebd., 45 II, Z. 46–50.

¹⁷ Ebd., 46 II, Z. 53–59.

von Bronze und erhält Opfer, während man nach dem, was wir vorher gesagt haben, Marmor erwartet hätte. Mit den Pflanzenkronen, die aus saisonalen Produkten hergestellt werden, ist sie in die Kulte der Polis integriert.

Die Wahrnehmung eines *agalma* ist zunächst vor allem von sakraler Bedeutung und wird durch die bestimmten Riten geprägt, die in den heiligen Gesetzen vorgeschrieben werden, wie es in der ersten Hälfte des 3. Jhs. v.Chr. der Dichter Kallimachos bestätigt, indem er das Bad der Athena in Argos beschreibt.¹⁸ Die göttliche Statue wurde in zahlreichen Kulturen im Zusammenhang mit der jährlichen Reinigung des Heiligtums »gewartet«: so auch die Statue der Pallas, die jedes Jahr in einem großen Festzug in den Wassern des Inachos gebadet wurde. Der Hymnos des Kallimachos beschreibt die Statue als »heiliges *agalma*« (Vers 39) und ermahnt die Männer, sich davor in Acht zu nehmen, die Göttin während ihres Bades nackt zu sehen (Vers 51–54). Die Geschichte des Teiresias, der erblindet war, nachdem er in seiner Jugend Athena beim Bad beobachtet hatte, illustriert die Macht dieses Verbotes (Vers 57–135). Die entblößte Statue zu sehen, bedeutet, die nackte Gottheit zu sehen und dadurch eine göttliche Strafe zu erleiden.

Es gibt also klar definierte Normen für die Aufstellung und die Visualisierung von Statuen, die mit Gottheiten verbunden sind. Und diese Definition der *Synnaos*-Gottheit gilt auch für Erscheinungen oder Epiphanien der Kultstatue. Einer der am häufigsten zitierten Texte über die Divinisation hellenistischer Könige kann meiner Ansicht nach nur in diesem Kontext verstanden werden; es ist der Ithyphallische Hymnos (so genannt nach der Metrik), der von den Athenern zu Ehren von Demetrios Poliorketes gesungen wurde:¹⁹

Die andern Götter halten sich so weit entfernt
 oder haben kein Ohr
 oder sie sind nicht oder nicht uns zugewandt.
 Dich aber sehen wir da,
 nicht hölzern und nicht steinern, sondern lebend wahr
 beten darum zu Dir

¹⁸ Kallimachos, *hymni* 5, 1–32. 49–55.

¹⁹ Duris, Fragmente der griechischen Historiker (FGrH) 76 F 13. Übersetzung Ehrenberg 1931, 279. Chaniotis 2003, 431–432.

Der Vergleich drückt die lebendige Präsenz des Bildes aus, die in der königlichen Überlegenheit über die normalen Götterbilder ihren Grund findet, doch wird dadurch der königliche Körper auch wie ein göttlicher Körper behandelt. Beide sind figürlich durch die Bilder dargestellt und Gegenstand der Verehrung.



1 Relief des Karystios, vordere Seite. Delos

Der Kontext ist hier besonders interessant, wie Éric Perrin-Saminadayar gezeigt hat.²⁰ Der Empfang von Demetrios Poliorketes im Jahre 290, als er von Leukas und Korkyra zurückkehrte, nahm nicht die Form eines offiziellen Empfangs an, den die Polis Königen oder anderen wichtigen Persönlichkeiten anlässlich eines offiziellen Besuchs von Athen zukommen ließ. Ich fasse nach seinem Artikel zusammen: gemäß dem in der klassischen Zeit etablierten Protokoll empfangen die Athener zunächst den Ehrengast in einer Prozession; dies ist die Apantesis, woran sich der weitere Ablauf des Aufenthalts anschloss, die Apodoche. Die Epheben von Athen, mit ihren Waffen und Kronen aus Myrte ausgerüstet und in Reih und Glied aufgestellt, waren für die Apantesis zuständig. Das Vorbild findet sich, laut Perrin-Saminadayar, in der Zeremonie, welche die Prozession der heiligen Gegenstände der Demeter begleitete, die von den Epheben von Eleusis nach Athen gebracht und anschließend nach dem gleichen Zeremoniell wieder zurückgetragen wurden. Die Athener hätten diese Zeremonie übernommen, um wichtige Persönlichkeiten zu empfangen. Man könnte auch die Zeremonie bei der Prozession der großen Panathenäen erwähnen, wo die Epheben eine wichtige Rolle in der Begleitung des Peplos spielten.

Der für Demetrios Poliorketes reservierte Empfang von 290 war anders gestaltet: es fehlen die Epheben, doch empfangen die Athener laut Athenaios (mit einer Verwendung des Verbs, das der Apantesis auf Griechisch entspricht) den König von Makedonien tanzend und ithyphallische Hymnen singend.²¹ Éric Perrin-Saminadayar hat diese Übertreibung einem spontanen Überschwang zugewiesen, in dem er bemerkt, dass die Athener nicht alle Regeln des Empfangsprotokolls beachteten: »le joyeux cortège qui vint au-devant du roi [...] n'est pas un cortège officiel: Athénée ne mentionne aucun corps constitué de la cité; il ne cite que les chants et les danses d'une foule inorganisée et peu disciplinée, accueillant un Démétrios honoré comme un nouveau Dionysos. L'initiative, on le voit, a changé de camp ; elle n'est plus du côté de la cité.«²²

Nach den Kategorien von Max Weber zum Charisma²³ hätte man hier also den Ausdruck einer persönlichen Anbindung an die Person des Herrschers vorliegen, die sich von der institutionellen Form, die an die

²⁰ Perrin-Saminadayar 2004–2005, 367–371.

²¹ Athenaios 6, 253c.

²² Perrin-Saminadayar 2004–2005, 371.

²³ Riesebrodt 1999; vgl. auch den Beitrag von Beat Näf in diesem Band.

Tradition gebunden ist, unterscheidet.²⁴ In der Tat ist dieser Empfang nicht gänzlich spontan und außerhalb des üblichen Rahmens der Polis anzusiedeln: es gibt auch hier eine Inszenierung, die schon zuvor mit der Komposition eines Hymnus in ithyphallischer Metrik vorbereitet wurde. Dieser Empfang hat eine ganz klare Bedeutung: er ist für den König reserviert, der dann nicht einem Gast gilt, der nur zu Besuch in der Stadt weilt, sondern einem Gott der Polis, der in einer Epiphanie erscheint. Der Hymnus insistiert auf die unmittelbar sichtbare Anwesenheit: ›du bist anwesend, wir sehen dich‹; ›du bist weder aus Holz noch aus Marmor, du bist real‹. Es ist nicht ein heiliger Gegenstand, der in einer Prozession mitgetragen wird, wie etwa die Objekte von Eleusis oder der Phallos des Dionysos, der auf einem gleichzeitigen Relief aus Delos dargestellt ist (Abb. 1).²⁵ Der anlässlich der Dionysien in einem Umzug transportierte Phallos war ein *agalma* aus Holz, das gemäß den Erwähnungen in den delischen Inschriften jährlich erneuert wurde und die Form eines phallichen Hahns hatte;²⁶ so wurde er im Relief oberhalb der metrischen choregischen Weihinschrift als große Puppe auf der Hauptseite des Cippus dargestellt. In Athen dagegen ist es der Gott selbst, der in einer Epiphanie erscheint.

Der Gott ist in der Tat ein *Synnaos* zusammen mit der Polisgottheit von Athen, der Athena Parthenos. Sein Aufenthalt (*apodoche*) erklärt die Form, die sein Empfang (*apantesis*) hatte. Denn Plutarch schreibt in der Vita des Demetrios, dass dieser im Opisthodom des Parthenon wohnte:

Sie wiesen ihm nämlich das Hinterhaus des Parthenon als Quartier an. Dort wohnte er also, und es hieß, Athena nehme ihn auf und bewirte ihn: keinen sittsamen Gast, der sich im Hause einer Jungfrau anständig aufführte! [...] Demetrios hingegen – obwohl es sich gehört hätte, daß er, wenn schon aus keinem anderen Grunde, so doch wenigstens vor Athena als seiner älteren Schwester (denn so wollte er sie genannt wissen) Scham empfände – verübte mit freigebo- renen Knaben und Bürgerfrauen derartige Ausschweifungen auf

24 Gehrke 1982.

25 Bizard – Leroux 1907, 499, 504 Abb. 18; Bruneau 1970, 298–299 Taf. 3, 2; Jockey, Ph.: In: Marcadé 1996, 180 Nr. 80, 181 Abb.; Moretti – Fincker, 147, 148 Abb. 17.

26 Vallois 1922; Bruneau 1970, 314–319.

der Burg, daß der Ort damals noch als rein gelten konnte, als er mit Chrysis, Lamia, Demo und Antikyra, den berühmten Dirnen, dort sein Lasterleben führte.²⁷

Plutarch wertet dies moralisch, aber man stellt auch fest, dass in Athen die Polis (so wie in Teos für Antiochos III. im Tempel des Dionysos) beschlossen hatte, Demetrios Poliorketes den Platz eines Synnaos im Parthenon zuzugestehen. Die Inszenierung seiner Ankunft ist damit die eines Synnaos-Gottes, nicht eines Herrschers, der anlässlich eines Besuchs in der Stadt empfangen wird. Die Modalitäten der Vision eines Gottes, der in einer Epiphanie erscheint, wurden vor kurzem von Lorenz Baumer in einem Artikel über den Kontakt mit Asklepios definiert.²⁸ In den Heilberichten, die in Epidauros gefunden wurden, sieht der Kranke den Gott, der ihm im Traum erscheint. Aber die Gläubigen auf den Reliefs, die der Gottheit gegenüberstehen, schauen ihm nicht in die Augen; der Gläubige sieht den Gott, aber erwidert nicht seinen Blick, wie man auf einem Weihrelief aus Piräus, das um 400 v.Chr. entstanden ist, erkennt: Asklepios berührte eine liegende Frau, während die kleiner dargestellten Gläubigen sich von links her nähern (Abb. 2).²⁹

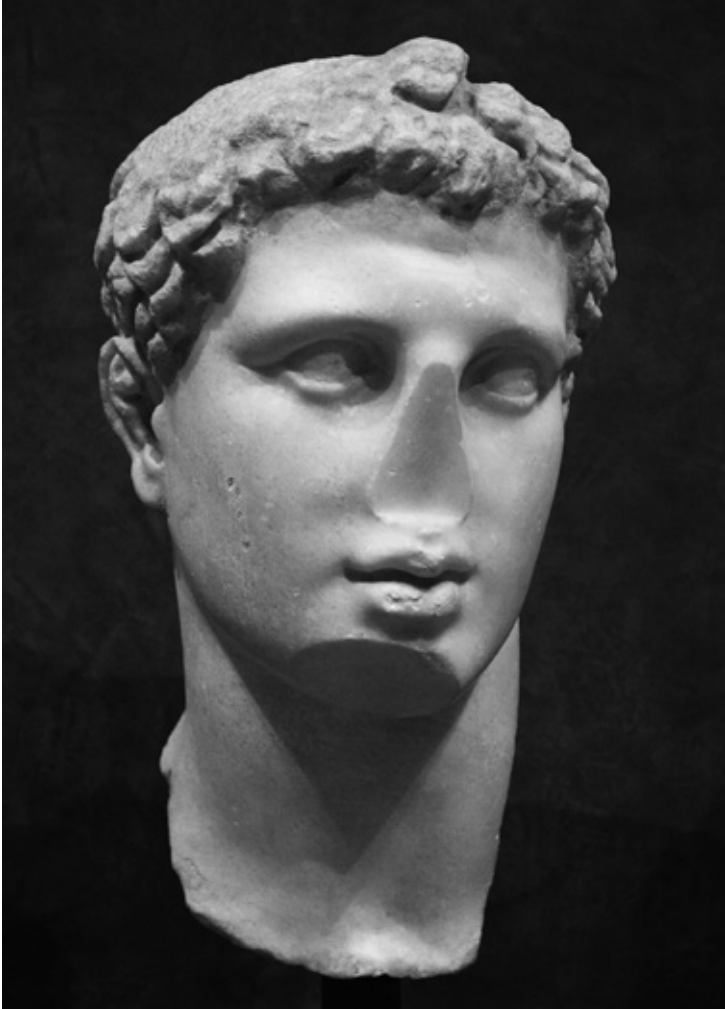


2 Relief. Peiraius, Archäologisches Museum. Inv. 405

²⁷ Plutarch, *Demetrios* 23–24. Übersetzung: Ziegler 1980, 265–266.

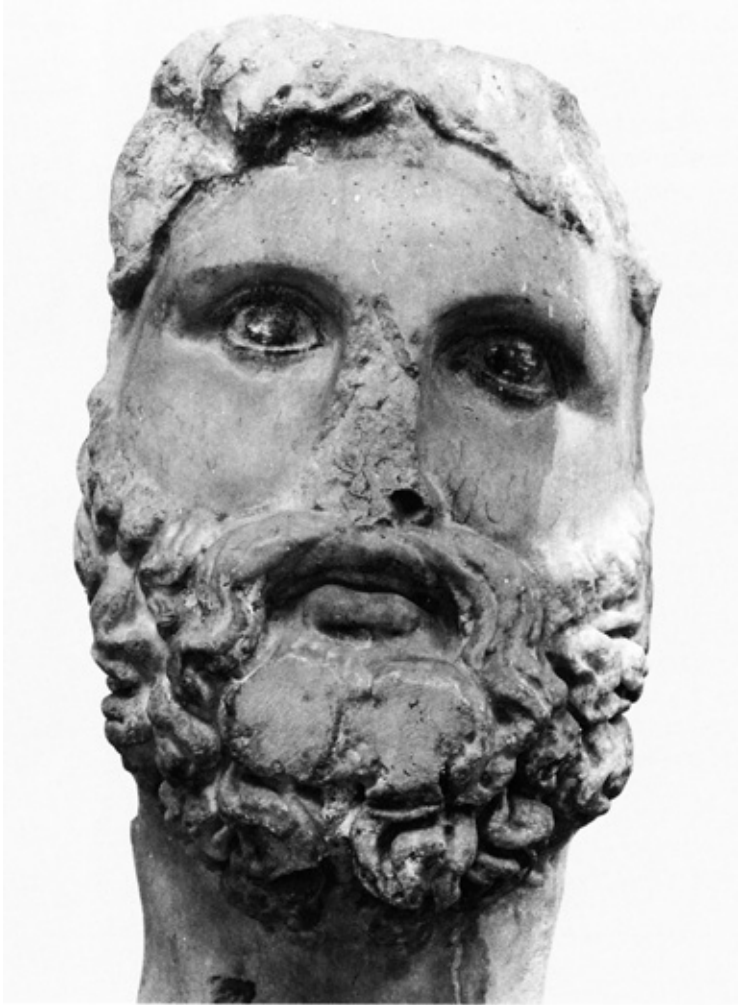
²⁸ Baumer 2013.

²⁹ Peiraios, Archäologisches Museum, Inv. 405. Baumer 2013, 147 Anm. 3, 148 Abb. 1.



3a Ptolemaios VI. Paris, Musée du Louvre, Ma 3168

Wenden wir uns also den erhaltenen Skulpturen zu und damit der Frage, ob wir die bereits definierten Kategorien wieder finden. Man könnte dies zunächst einmal glauben, wenn man die drei Akrolithköpfe sieht, die im Serapeion von Alexandria gefunden worden sind: sie stellen ein Herrscherpaar der Lagiden dar, zusammen mit dem Gott Serapis (Abb. 3a–c). Die beiden Porträts stellen, meiner Ansicht nach, eher Ptolemaios VI.³⁰ (Abb. 3a) und seine Mutter und Koregentin Kleopatra I.³¹ (196?–173) (Abb. 3c) dar, als Ptolemaios IV. und Arsinoe III. Laut Helmut



3b Serapis. Alexandria, Musée Gréco-Romain, Inv. 3912

Kyrieleis³², der die Gruppe zusammen mit zwei Köpfen aus dem Museum von Alexandria und einem weiteren aus dem Louvre rekonstruiert hat, handelt es sich nicht um Kultstatuen (*agalmata*), sondern um Porträts,

30 Paris, Louvre, Inv. Ma 3168. Geominy 2007, 383 Abb. 70.

31 Alexandria, Musée Gréco-Romain, Inv. 3908. Queyrel, F.: In: *Empereur* 1998, 96 Nr. 53 Abb.; Geominy 2007, 383 Abb. 68.

32 Kyrieleis 1980.



3c Kleopatra I. Alexandria, Musée Gréco-Romain, Inv. 3908

die im Heiligtum geweiht wurden (eikones). Da die drei Köpfe gleichzeitig entstanden sind, die gleichen Maße besitzen (eineinhalbfache Lebensgrösse) und in gleicher Weise gearbeitet sind, gehören sie zu Statuen, die im Inneren des Tempels aufgestellt waren, die aber keine agalmata im Sinne von Kultbildern wären, sondern ein Weihgeschenk im Heiligtum dargestellt hätten. Diese Interpretation ist allerdings zu nuancieren: auf der einen Seite waren diese Statuen dazu bestimmt, die Gottheit zu erfreuen und könnten daher etymologisch als agalmata ver-

standen werden; auf der anderen Seite konnte das königliche Paar, das mit Serapis assoziiert wurde, einen spezifischen Kult im riesigen Heiligtum von Alexandria erhalten, wo auch andere Kulte neben demjenigen des Serapis belegt sind, vor allem, laut einer Altarinschrift, derjenige für Ptolemaios II. und für Arsinoe II.³³ In diesem Fall würde es sich bei den drei Statuen um Kultstatuen handeln, also um *agalmata*, die mit einem Altar verbunden waren.

Ein weiteres Argument führt dazu, eine so eindeutige funktionale Unterscheidung, wie sie Kyrieleis vorgenommen hat, zurückzuweisen. Der Ausdruck »*agalmata eikonika*«, der in einem Text von Kallixeinos (Ende 3. – Anfang 2. Jh. v.Chr.) verwendet wird, belegt, dass die Unterscheidung zwischen *agalma* und *eikon* in der hellenistischen Zeit nicht ganz so absolut ist: Kallixeinos beschreibt, dass sich auf dem Oberdeck eines gigantischen Schiffes – der von Ptolemaios IV. konstruierten *Thalamegos*, die dazu bestimmt war, auf dem Nil zu verkehren – in einem »bakchischen *oikos*« eine künstliche Grotte befand, die Kultporträts der Lagiden enthielt:³⁴

Am Bug fand man einen dem Dionysos geweihten Raum (*bacchikos oikos*) mit 13 Liegen, von Säulen umgeben. Er war bis zu den Querbalken über den Säulen vergoldet, die Decke gemäß dem Charakter des Gottes gestaltet. Rechts gab es eine Höhle, der mit Gold und Edelsteinen das Aussehen von Stein gegeben war. In ihr standen marmorne (*lychnites*) Porträtstatuen (*agalmata eikonika*) der königlichen Familie.

Die Porträtstatuen, die als *agalmata* bezeichnet sind, haben hier eine kultische Funktion.

Ein Beispiel für ein *agalma* eines Synnaos-Königs stellt die Statue eines attalidischen Königs dar, die im Tempel der Hera in Pergamon gefunden wurde (Abb. 4).³⁵ Die kopflose Statue, die überlebensgroß ist (ergänzte Höhe: 2,60 m), wurde vor der Basis der Kultstatuen gefunden. Sie war allerdings nicht auf dem mittleren und etwas vorkragenden Teil der Basis ausgestellt, wo sich die Kultstatue der Hera befand, sondern

³³ Sabottka 2008, 50–64 Taf. 15–18.

³⁴ Athenaios 5, 205e–f. Übersetzung Grimm 1998, 61.

³⁵ Istanbul, Archäologische Museen, Inv. 2767. Schmidt-Dounas 1993–1994, 105–107, 136–137 Abb. 3–4; Queyrel 2003, 50–52 Taf. 68, 2–70, 1–3; von den Hoff 2011, 126 Abb. 5, 128.



4 Attalidischer König (Attalos I?). Istanbul, Archäologisches Museum, Inv. 2767

links, auf einem etwas zurückgezogenen Flügel. Die Statue wiederholt ein vielfach für Zeus verwendetes Schema, mit seinem um die Hüften geschlungenen Mantel, der den Oberkörper ungedeckt lässt; sie stammt aus den Jahren um 150 und stellt Attalos I., den Vater von Attalos II. dar. Dimitris Damaskos hat in den Magazinen des Museums von Bergama einige Reste von zwei weiteren Kultbildern gefunden, die auf der gleichen Basis in diesem Tempel standen:³⁶ Die eine stellte Hera Basileia dar, die andere ebenfalls eine weibliche Statue. Da Attalos II. seine Mutter Apollonis im größten Tempel von Pergamon bestatten ließ, den er selber hatte erbauen lassen, und bei dem es sich möglicherweise um denjenigen der Hera handelte, stellte die Statue vermutlich Apollonis dar. Die Statue der Königin war links von der Herastatue aufgestellt, wobei sich zu ihrer Rechten die Statue des Königs befand.

Mit einem letzten Beispiel kommen wir zu Demetrios Poliorketes zurück, da das Dodekatheon in den Jahren um 300 in Delos möglicherweise von ihm errichtet worden war. Dort wurde der Kopf einer ungefähr 3 m hohen Statue gefunden, die im Naos aufgestellt war (Taf. 4).³⁷ Die Basis, die sich im hinteren Teil des Tempels befand, trug in ihrem zweiten Zustand zwei kolossale Statuen (Abb. 5).³⁸ Rechts, in der zentralen Achse, war die eine Basis aufgestellt, während die andere links hinzugefügt wurde. Von den Kultstatuen aus dem Dodekatheon, die laut den Inschriften die Zwölfgötter darstellten, sind sechs von Jean Marcadé identifiziert worden:³⁹ in Marmor gearbeitet und etwas größer als lebensgroß, datieren sie vom Ende des 6. Jhs. v. Chr. und wurden für das hellenistische Dodekatheon wiederverwendet, wobei sie ihre Funktion als Kultstatuen behielten. Man hat keine Basen gefunden, die sie hätten aufnehmen können, weder innerhalb des Tempels noch außerhalb. Es bliebe somit nichts als die kolossale Kultstatue, die sich auf der zentralen Basis erhob. Es wurde die Vermutung angestellt, dass diese Statue Zeus darstelle, den König der Götter und der Legende nach der Vater Alexanders. Die links hinzugefügte Basis hätte eine kolossale Statue getragen, von der man den Kopf gefunden hat.

36 Damaskos 1999, 137–149 Abb. 11–14.

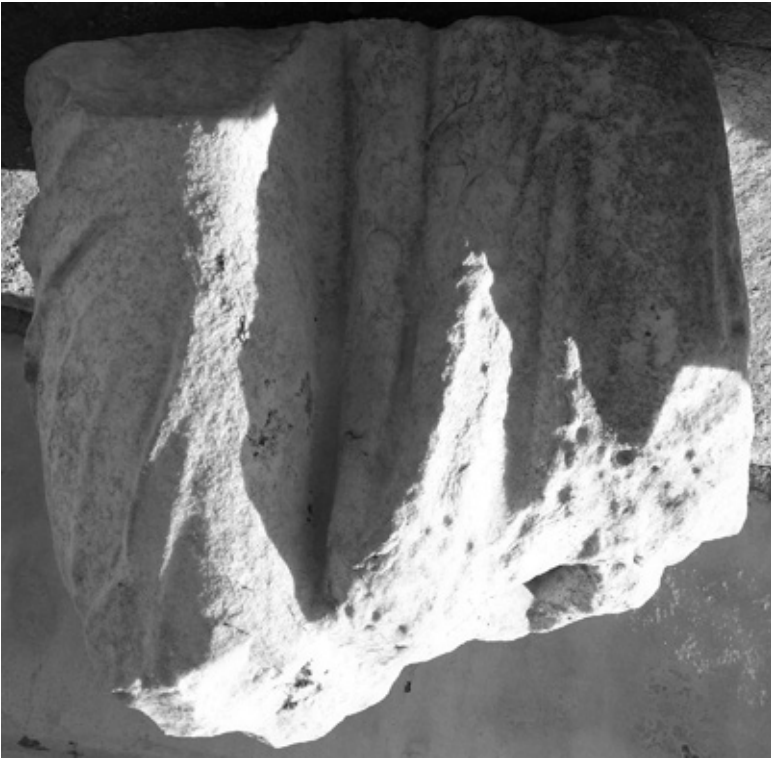
37 Delos, Archäologisches Museum, Inv. A 4184. Will 1955, 173–176 Taf. 15, 1–3; Schmidt-Dounas 1993–1994, 97–105, 136 Abb. 2; Queyrel, F.: In: Marcadé 1996, 84 Nr. 32 85 Abb.

38 Will 1955, 141–143 Abb. 55; Bruneau 1970, 567–568.

39 Marcadé 1950, 181–217 Taf. 30–33; Jockey, Ph.: In: Marcadé 1996, 43–55 Nr. 14–19 Abb.



5 Basis des Dodekatheon. Delos



6 Fragment von bekleideten Beinen der Alexanderstatue. Delos

Die Identifikation des Kopfes stellt ein Problem dar (Taf. 4): man hat vorgeschlagen, darin wegen der ergänzten Hörner in seinen Haaren Demetrios Poliorketes zu erkennen, den möglichen Erbauer des Tempels des Dodekatheon. Doch der antigonidische König trägt auf seinen Münzen Stierhörner, die eine andere Befestigung aufweisen. Der Kopf von Delos, wenn man ihn denn mit Hörnern ergänzt, trug Bockshörner, so wie der Gott Pan. Stellte der Kopf also möglicherweise den jugendlichen Pan dar? Eine derartige Darstellung würde man in einem Tempel der Zwölfgötter nicht erwarten. Die lange und auf der Rückseite im Nacken mit einem Heraklesknoten befestigte Binde sowie die Zeichnung der Haare, die an eine Anastole erinnern, sprechen eher für eine Identifikation mit Alexander. Die Anwesenheit einer Kultstatue Alexanders ist in einem Dodekatheon zu erwarten: der Rhetor Demades schlug 324 v.Chr. vor, dem Makedonen den Titel eines »dreizehnten Gottes« zuzugestehen,⁴⁰ und man kennt seine Assoziation zu den Zwölf Göttern im Tychaion, das man in Alexandria lokalisiert.⁴¹ Diese Praxis hätte sich seit der Regierungszeit Alexanders ausgebreitet, wenn man den Reden des Diogenes Glauben schenken will.⁴² Alexander trug die Hörner des Pan, der großen Gottheit von Pella. Der Gott der panischen Angst hat nach dem Sieg über die Galater, der vom König Antigonos Gonatas bei Lysimacheia um 277 v.Chr. errungen wurde, neue Beliebtheit erfahren. In Delos richtete Antigonos Gonatas 245 v.Chr. selbst Feiern zu Ehren des Gottes ein, die sogenannten Paneia⁴³. Muss man also den Beschluss, Alexander zu verehren und vielleicht im gleichen Moment seine Statue im Dodekatheon zu errichten, ihm zuweisen? Die Schlussfolgerung ist verführerisch, kann aber nicht bewiesen werden, denn man könnte die Aufstellung dieser Statue auch Demetrios Poliorketes selbst zuweisen, der den Tempel erbaut hat.

Es ist möglich, den Statuentypus, der für dieses Porträt des Alexander synnaos gewählt wurde, zu bestimmen, denn ein großes Fragment von Beinen, die in den gleichen Proportionen gearbeitet sind und ebenfalls während der Ausgrabung im Dodekatheon gefunden wurden, gehört wahrscheinlich zu diesem Kultbild (Abb. 6).⁴⁴ Der Makedone hatte die Beine mit einer großen Chlamys bedeckt, die zweifellos den Ober-

⁴⁰ Weinreich 1937, 846 Nr. 110.

⁴¹ McKenzie – Reyes 2013.

⁴² Lukian, *Dialogi Mortuorum* 391.

⁴³ Bruneau 1970, 558–561.

⁴⁴ Will 1955, 181 Nr. 2 Taf. 16, 7.

körper unbedeckt ließ, wie beim Alexander von Magnesia am Sipylos (Taf. 5).⁴⁵ Man könnte an dieser Statue auch Fragmente hinzufügen, in denen man einen Omphalos oder einen Felsenteil erkennen kann, der von den Windungen einer Schlange umgeben ist.⁴⁶ im Dodektheon war das Kultbild Alexanders mit einem chthonischen Genius assoziiert.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass eine Statue nur im Netz der Bezüge verstanden werden kann, in dem ihr die Umgebung Bedeutung verleiht: Die Visualität wird durch die Inszenierung bestimmt. In der Tat ist die Synnaos-Statue eng mit ihrem Rahmen verbunden: sie teilt den Naos mit anderen Statuen, lässt also nicht allein wahrnehmen. Diese durch Teilhabe entstandenen Beziehungen schaffen vielfache Interaktionen. Die Statue ist also wie ein Schauspieler, der einer Inszenierung bedarf.

ABBILDUNGSNACHWEISE

Abb. 1, 3a, 5-6 Foto: F. Queyrel

Abb. 2, 4 Deutsches Archäologisches Institut Athen:

<<http://arachne.dainst.org/entity/203615>>, Negativnr.: Piraeus-0092

<<http://arachne.dainst.org/entity/1919071>>, Negativnr.: Pergamon-1934

Abb. 3b Nach Grimm 1998, Abb. 85b

Abb. 3c Foto: J.-C. Fernandes

Taf. 4-5 Foto: F. Queyrel

45 Istanbul, Archäologische Museen, Inv. 709 (Mendel 1914, 249–253, Nr. 536). Von Prittwitz und Gaffron 2007, 247, 402 Abb. 206.

46 Delos, Archäologisches Museum, ohne Inv. Will 1955, 183 Nr. 1–4 Taf. 16, 3–6.

LITERATUR

- Baumer 2013** Baumer, L.: Où le dieu touche, Réflexions archéologiques sur les sanctuaires d'Asclépios. In: Borgeau, Ph. – Fabiano, D. (Hg.): Perception et construction du divin dans l'Antiquité. Genève 2013, 147–164.
- Bergbach-Bitter 2008** Bergbach-Bitter, B.: Griechische Kultbilder. Archäologischer Befund und literarische Überlieferung (Diss. Würzburg 2008). <<http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/frontdoor/index/index/docId/2780>> (15. Januar 2015).
- Bizard - Leroux 1907** Bizard, L. – Leroux, G.: Fouilles de Délos exécutées aux frais de M. le duc de Loubat (1904–1907). In: Bulletin de correspondance hellénique 31 (1907), 469–525 Taf. X–XIV.
- Bruneau 1970** Bruneau, Ph.: Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 217. Paris 1970.
- Chaniotis 2003** Chaniotis, A.: The Divinity of Hellenistic Rulers. In: Erskine, A. (Hg.): A Companion to the Hellenistic World. Oxford 2003, 431–445.
- Chaniotis 2007** Chaniotis, A.: La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos. In: Kernos 20 (2007), 153–171.
- Damaskos 1999** Damaskos, D.: Untersuchungen zu hellenistischen Kultbildern. Stuttgart 1999.
- Ehrenberg 1931** Ehrenberg, V.: Athenischer Hymnus auf Demetrios Poliorketes. In: Die Antike 7 (1931), 279–297.
- Empereur 1998** Empereur, J.-Y. (Hg.): La gloire d'Alexandrie. Ausstellungskatalog Paris, Musée du Petit-Palais, 7. Mai–26. Juli 1998. Paris 1998.
- Gehrke 1982** Gehrke, H.-J.: Der siegreiche König. Überlegungen zur Hellenistischen Monarchie. In: Archiv für Kulturgeschichte 64 (1982), 247–278.
- Geominy 2007** Geominy, W.: Die allmähliche Verfertigung hellenistischer Stilformen (280–240 v.Chr.). In: Bol, P. C. (Hg.): Die Geschichte der antiken Bildhauerkunst III: Hellenistische Plastik. Mainz 2007, 43–101, 382–388 Abb. 53–128.
- Grimm 1998** Grimm, G.: Alexandria, die erste Königsstadt der hellenistischen Welt. Bilder aus der Nilmetropole von Alexander dem Großen bis Kleopatra VII. Zaberns Bildbände zur Archäologie. Mainz 1998.
- Hellmann 2006** Hellmann, M.-C.: L'architecture grecque 2: Architecture religieuse et funéraire, Les manuels d'art et d'archéologie antiques. Paris 2006.

Herrmann 1965 Herrmann, P.: Antiochos der Grosse und Teos. In: *Anadolu* 9 (1965), 59–160 Taf. I–V.

von den Hoff 2011 von den Hoff, R.: Bildnisse der Attaliden. In: Grüssinger, R. – Kästner, V. – Scholl, A. (Hg.): *Pergamon. Panorama der antiken Metropole. Ausstellungskatalog Berlin, Antikensammlung der Staatlichen Museen zu Berlin, 30. September 2011–30. September 2012.* Berlin 2011, 123–130.

Jones 1974 Jones, C. P.: Diodoros Pasparos and the Nikephoria of Pergamon. In: *Chiron* 4 (1974), 183–205.

Jones 2000 Jones, C. P.: Diodoros Pasparos revisited. In: *Chiron* 30 (2000), 1–14.

Kreikenbom 1992 Kreikenbom, D.: Griechische und römische Kolossalporträts bis zum späten ersten Jahrhundert nach Christus. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Ergänzungsheft 27.* Berlin – New York 1992.

Kyrieleis 1980 Kyrieleis, H.: Ein hellenistischer Götterkopf. In: Στήλη, Τομός εις μνήμην Νικολάου Κοντολέοντος (*Festschrift N. Kontoleon*). Athen 1980, 383–387 Taf. 168–174.

Ma 2013 Ma, J.: *Statues and Cities. Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World.* Oxford studies in ancient culture and representations. Oxford 2013.

Marcadé 1950 Marcadé, J.: Notes sur trois sculptures archaïques récemment reconstituées à Délos. In: *Bulletin de correspondance hellénique* 74 (1950), 181–217 Taf. XXX–XXXIII.

Marcadé 1996 Marcadé, J. (Hg.): *Sculptures déliennes. Sites et monuments XVII.* Paris 1996.

McKenzie - Reyes 2013 McKenzie, J. S. – Reyes, A. T.: The Alexandrian Tychaion: A Pantheon? In: *Journal of Roman Archaeology* 26, 1 (2013), 37–52.

Mendel 1914 Mendel, G.: *Musées impériaux ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines II–III.* Konstantinopel 1914.

Moretti - Fincker 2008 Moretti, J.-C. – Fincker, M.: Un autel de Dionysos à Délos. In: *Bulletin de correspondance hellénique* 132 (2008), 115–152.

Patera 2010 Patera, I.: Theoi sumbômoi et autels multiples. Réflexions sur les structures sacrificielles partagées. In: *Kernos* 23 (2010), 223–238.

Perrin-Saminadayar 2004–2005 Perrin-Saminadayar, É.: L'accueil officiel des souverains et des princes à Athènes à l'époque hellénistique. In: *Bulletin de correspondance hellénique* 128–129 (2004–2005), 351–375.

von Prittwitz und Gaffron 2007 von Prittwitz und Gaffron, H.-H.: Die hellenistische Plastik von 160 bis 120 v.Chr. In: Bol, P. C. (Hg.): *Die Geschichte*

der antiken Bildhauerkunst III: Hellenistische Plastik. Mainz 2007, 241–271. 401–405 Abb. 197–236.

Queyrel 2003 Queyrel, F.: Les portraits des Attalides. Fonction et représentation. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 308. Paris, 2003.

Riesebrodt 1999 Riesebrodt, M.: Charisma in Max Weber's Sociology of Religion. In: *Religion* 29 (1999), 1–14.

Robert - Robert 1972 Robert, J. – Robert, L.: Bulletin épigraphique 1969. In: Robert, J. – Robert, L.: Bulletin épigraphique VI (1968–1970). Paris 1972.

Roux 1962 Roux, G.: Pindare, le prétendu trésor des Crétois et l'ancienne statue d'Apollon à Delphes. In: *Revue des études grecques* 75 (1962), 366–380.

Sabottka 2008 Sabottka, M.: Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n.Chr. *Études alexandrines* 15. Kairo 2008.

Scheer 2000 Scheer, T. S.: Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik. *Zetemata* 105. München 2000.

Schmidt-Dounas 1993–1994 Schmidt-Dounas, B.: Statuen hellenistischer Könige als Synnaoi Theoi. In: *Εἴματα* 4 (1993–1994), 71–133 Abb. 135–141.

Sokolowski 1969 Sokolowski, F.: Lois sacrées des cités grecques. Paris 1969.

Vallois 1922 Vallois, R.: L'«agalma» des Dionysies de Délos. In: *Bulletin de correspondance hellénique* 46 (1922), 94–112.

Weinreich 1937 Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie VI (1937), 764–848, s.v. Zwölfgötter (Weinreich, O.).

Wilhelm 1911 Wilhelm, A.: Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde I. Sitzungsberichte Wien 166/1. Wien 1911, 54–63 [= A. Wilhelm, *Akademischeschriften zur griechischen Inschriftenkunde I.* Leipzig 1974, 72–81].

Will 1955 Will, E.: Le Dôdékathéôn. Exploration archéologique de Délos 22. Paris 1955.

Yavis 1949 Yavis, C. G.: Greek Altars. Origins and Typology, Including the Minoan-Mycenean Offertory Apparatus. An archaeological Study in the History of Religion. *Saint Louis University Studies, Monograph 1.* Saint Louis 1949.

Ziegler 1980 Plutarch. Große Griechen und Römer 5. Übersetzt und eingeleitet von K. Ziegler. dtv Weltliteratur. München 1980.

LINDA-MARIE GÜNTHER

HERRSCHERLICHE INSZENIERUNGEN IN DEN DIADOCHENKRIEGEN AM BEISPIEL VON ANTIGONOS I. UND DEMETRIOS I.

SELBSTDARSTELLUNG UND ›HERRSCHERKULT‹ DER DIADOCHEN

Der hellenistische Herrscherkult ist ein vielbehandeltes und vieldiskutiertes Phänomen. Alle Teildisziplinen der Altertumswissenschaft haben zu seiner Kenntnis und Erkenntnis beigetragen: Philologie, Archäologie und Geschichte, in jüngerer Zeit auch die Religionswissenschaft.¹ Im Bereich der Alten Geschichte ist das Thema seit einem halben Jahrhundert präsent; erinnert sei hier an das bis heute unverzichtbare Buch von Christian Habicht: *Gottmenschentum und griechische Städte*² und an den gleichfalls höchst wichtigen Aufsatz von Hans-Joachim Gehrke über den *Siegreichen König*.³

Der Herrscherkult der hellenistischen Epoche ist nicht nur deswegen ein spannendes Thema, weil es dazu literarisches, epigraphisches und numismatisches Material gibt, das immer wieder neu zusammengesehen werden kann, sondern auch deswegen, weil sich nicht einfach ein für alle hellenistischen Herrscher einheitliches Schema erkennen lässt. Vielmehr findet sich ein breites Spektrum an Elementen, aus denen in den verschiedenen Regionen des sog. Alexanderreiches und in den verschiedenen Zeiträumen der Epoche die jeweils für adäquat erachteten

¹ Vgl. dazu den luziden Beitrag von Beat Näf in diesem Band.

² Habicht 1971.

³ Gehrke 1982.

Formen der Verehrung miteinander kombiniert wurden.⁴ Allein die Vielfalt der Poliswelt generierte eine Vielfalt an Herrscherkulten.

Selbstredend lassen sich bestimmte Elemente der gottgleichen Verehrung von Machthabern ausmachen, die nahezu überall begegnen, nicht zuletzt weil Opfer- und Gebetsrituale in Poliskulten essentielle Gemeinsamkeiten aufweisen. Die meisten dieser ›Bausteine‹ – z.B. Opferaltar, Prozession, Agon, Aufnahme in den Festkalender – sind keine Neuerungen der hellenistischen Zeit, sondern wurden aus herkömmlichen Ritualen adaptiert.

Im folgenden möchte ich die Anfangsphase der Hellenistischen Epoche etwas näher betrachten, mithin die Zeit der Kämpfe um die Gestaltung des ›Erbes‹, das Alexander III. von Makedonien bei seinem Tod hinterlassen hat und die sich von 323 bis 281, also ein halbes Jahrhundert hinzogen. Diese zumeist militärisch ausgetragenen Konflikte waren unzweifelhaft Machtkämpfe um die Herrschaft im heimischen Makedonien und im eroberten vormaligen Achämenidenreich.⁵ In der zeitlichen wie räumlichen Weite des ›Diadochengeschichte‹ genannten Ereignis- und Interpretationskomplexes kennt sich heutzutage kaum ein Althistoriker mehr detailliert aus, nicht zuletzt weil die Erweiterung des Quellenmaterial etwa durch Inschriftenfunde eine regelmäßige Relektüre der Schriftquellen notwendig macht.

Die meisten Informationen über die gottgleiche Verehrung eines ›Diadochen‹ liegen für Demetrios vor, dessen Beiname ›Poliorketes‹ (= der Städtebelagerer) seine spezifische militärische Aktivität bis heute ins Bewusstsein hebt. Dabei sind es die kaiserzeitlichen Autoren Plutarch und Athenaios, die über den Sohn des Antigonos Monophthalmos berichten, wenngleich bereits Diodor in der 2. Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts in seiner ›Weltgeschichte‹ Essentielles zu Demetrios bietet; allerdings ist sein Werk – abgesehen von einer ganzen Reihe von Fragmenten aus den hinteren Büchern – nur bis zum Buch 20, d.h. bis zum Jahr 302/01 v.Chr. erhalten und erfasst daher nicht mehr die Zeit, in der Demetrios Makedonenkönig war (295/4–288).⁶

4 Vgl. z.B. M. Bergmann 1998; Günther – Plischke 2011.

5 Im 20 Jh. wurde der Diskurs dominiert von der Vorstellung eines Kampfes zweier Richtungen, nämlich der ›Idee der Reichseinheit‹ und der ›Idee der Partikularstaaten‹; vgl. Bengtson 1969, 370f.

6 An monographischer Literatur zu Demetrios sei hier genannt: Elkeles 1941; Manni 1951; Wehrli 1968.

An der verbreiteten Vorstellung, nach der Demetrios ein typisches Beispiel für die Inszenierung eines herrscherlichen Charisma in der Diadochenzeit war, müssen Abstriche gemacht werden, denn weder von Lysimachos noch von Kassandros ist Ähnliches bezeugt, während die Verehrung Ptolemaios' I. in Ägypten sich unter gänzlich anderen Rahmenbedingungen gestaltete. Ein Phänomen, das üblicherweise als wichtiges Indiz der göttlichen Verehrung gilt, nämlich die Verwendung des eigenen Porträts auf Münzen nach 306, verbindet Demetrios indessen mit dem ›König‹ in Alexandria.⁷

Im Kontext der glottgleichen Verehrung der Machthaber der Diadochenkampfzeit lassen sich ihnen spezifische Gottheiten zuordnen, welchen sie besonders huldigten bzw. unter deren besonderem Schutz sie sich präsentierten: Ptolemaios hielt sowohl Zeus und dessen Sohn Herakles als auch Dionysos für ›seine‹ Götter; Lysimachos setzte die in Pergamon verehrte Athena auf seine Münzen, doch zeigten die Münzvorderseiten in singulärer Weise den vergöttlichten Alexander; während Seleukos in der Chiffre des Ankers seine Abstammung von Apollon andeutete und Demetrios Poliorketes auf seinen Münzen Poseidon zeigte – den Gott des Meeres, welches er zu beherrschen suchte und zu dominieren wusste.

Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, in diesen Bezügen zu bestimmten Gottheiten eine jeweils charakteristische Idiosynkrasie als Grundlage der jeweiligen nominosen Selbstdarstellung erfassen zu wollen. Vor einer Reduktion auf einzelne, vermeintlich ›individuelle‹ Schutzgötter sollte das Beispiel des Demetrios warnen, denn bei Diodor und Plutarch wird evident, dass er nicht nur als Günstling Poseidons auftrat, sondern sich offenbar ebenso in der Rolle eines ›neuen Dionysos‹, möglicherweise sogar auch eines Lieblinges der Aphrodite sah.⁸ So schreibt Diodor: »Im Frieden pflegte er seine Zeit bei Gelagen und Gastgelagen mit Tanz und Späßen zu verbringen, und war in allem um eine Nachahmung der Lebensweise des Dionysos bemüht, so wie dieser der Sage nach einmal

7 Nicht nur für Kassandros und Lysimachos ist kein eigenes Porträt auf den Münzen zu erweisen, sondern auch nicht für Seleukos und Antigonos.

8 Dabei wird diese Beziehung allzu vordergründig mit Demetrios' zahlreichen Ehen und Amouren in Verbindung gebracht. Vgl. z.B. Plutarch, *Demetrios* 14, 2: »Übrigens war Demetrios schnell bei der Hand im Eheschließen und hatte mehrere Gattinnen gleichzeitig.« – Zu den Ehefrauen vgl. Harders 2013.

unter den Menschen aufgetreten sein soll.«⁹ Plutarch überliefert einen Volksbeschluss der Athener:¹⁰ »[...] man solle Demetrios, sooft er komme, mit den religiösen Ehren empfangen wie Demeter und Dionysos [...]« und fügt hinzu,¹¹ dass die Athener schließlich »den Monat Munychion in Demetrien umbenannten, den Vorneumondstag in Demetrias und das Fest der Dionysien in Demetrien.«

DIE ›ERFINDUNG‹ DES ALEXANDERKULTES

Den Beginn einer eigenen gottgleichen Selbstdarstellung hat freilich der Makedonenkönig Alexander III. gemacht; auf ihn griffen dann einige Diadochen in unterschiedlicher Weise zurück, um ihre eigenen Positionen bzw. Ansprüche zu rechtfertigen. Als ›Erfinder‹ des Alexanderkults darf ein Grieche gelten: Eumenes von Kardia, der Kanzleichef im Dienst schon Philipps II. und dann Alexanders III.; er soll es bis zu seinem Lebensende als seine Pflicht angesehen haben, die Einheit des Alexanderreiches zu bewahren und für die Erbrechte der Angehörigen der makedonischen Argeaden-Dynastie einzutreten.¹² Er befand sich seit dem Tod des Perdikkas (319)¹³ in erster Linie im Krieg mit Antigonos, dem alten Weggefährten Philipps II., der von seinem Generationsgenossen Antipatros als oberster Befehlshaber über das ›königliche‹ makedonische Heer in Asien eingesetzt worden war und explizit die Aufgabe hatte, Eumenes als Anhänger des Perdikkas zu bekämpfen.¹⁴

Die Überlieferung bei Diodor geht nach Ansicht der althistorisch-philologischen Forschung auf den Augenzeugenbericht des Hieronymos von Kardia zurück, einen Lands- und Gefolgsmann des Eumenes, der später allerdings zur Entourage des Antigonos gehörte.¹⁵

⁹ Diodor 20, 92, 4.

¹⁰ Plutarch, *Demetrios* 12, 1.

¹¹ Plutarch, *Demetrios* 12, 2.

¹² Zu diesem Diadochen vgl. Schäfer 2002; Anson 2004.

¹³ Vgl. zu diesem Diadochen Rathmann 2005.

¹⁴ Gegen Perdikkas hatte Antipatros zunächst Krateros als Oberbefehlshaber in Asien (*strategos Asias*) ernannt (Diodor, *Weltgeschichte* 18, 25, 4), nach dessen Tod dann Antigonos (ebd. 18, 39, 7; 40, 1). – Als Vormund der Könige begegnet Antigonos dann im Jahr 315/14: ebd. 19, 61, 3.

Aufgrund dieser glaubwürdigen Vorlage berichtet Diodor:

(Eumenes) erklärte, im Schlaf eine seltsame Vision gehabt zu haben, deren Bekanntgabe an alle er für notwendig erachte. Sie scheine ihm nämlich viel zur Eintracht und zum allgemeinen Nutzen beitragen zu können. Im Schlafe glaubte er, nach seinen Angaben, den König Alexander zu erblicken, lebend und im Schmuck seiner königlichen Tracht, wie er Audienz erteilte, seinen Heerführern Aufträge gab und tatkräftig alle Angelegenheiten im Königreich regelte. »Ich halte es daher für nötig«, betonte Eumenes, »dass wir aus dem königlichen Schatz einen goldenen Thron bereitstellen, darauf das Diadem, das Szepter, den (goldenen) Kranz und all die sonstigen Insignien niederlegen, alle Befehlshaber bei Tagesanbruch aber Alexander davor ein Opfer darbringen, nahe beim Thron ihre Beratungen abhalten und ihre Anweisungen im Namen des Königs entgegennehmen, genau so wie wenn er noch lebte und sein eigenes Königreich regierte.« Alle waren mit diesem Vorschlag einverstanden, und so wurden rasch alle für die Ausführung nötigen Maßnahmen getroffen, da der königliche Schatz sehr reich an Gold war. Nachdem alsbald ein prunkvolles Zelt aufgeschlagen war, stellte man einen Thron hinein und legte auf ihn das Diadem, das Zepter und die Waffen, die Alexander gewöhnlich benutzte. Auch ein Altar mit Feuer fand hier seinen Platz, und sämtliche Befehlshaber pflegten auf ihm zu opfern, indem sie einem goldenen Kästchen Weihrauch und die kostbaren sonstigen Wohlgerüche entnahmen und so Alexander wie einen Gott verehrten. Anschließend ließen sich gewöhnlich die Inhaber von Kommandos auf den vielen bereit stehenden Sesseln nieder und berieten über die jeweils dringenden Angelegenheiten. So beseitigte er die gegen ihn bestehende Missgunst und sicherte sich große Sympathien bei den Befehlshabern. Zugleich wuchs aber auch die Ehrfurcht vor dem König, und alle waren voll guter Hoffnungen, als wenn ein Gott sie führte. Und indem sich Eumenes in gleicher Weise gegenüber den makedonischen Silberschildnern verhielt, erlangte er bei ihnen große Hochschätzung als ein Mann, der der Sorge für ihre Könige würdig sei.¹⁶

15 Zu Hieronymos von Kardia vgl. Hornblower 1981, bes. 18–75 (zur Verwendung des Werkes von Hieronymos bei Diodor).

16 Diodor, *Weltgeschichte* 18, 60, 4 – 61, 3.

Eumenes hatte also mit der Einführung eines Opferrituals für den von allen hochverehrten einstigen Heerführer und König Alexander, der mit dem ›leeren Thron‹ in einem gleichsam als Tempel fungierenden Prunkzelt als anwesend gedacht wurde, eine numinose Aura geschaffen, die zunächst gar nicht auf ihn zu fokussieren schien. Er inszenierte sich dabei als treues Medium des Großen Alexander, das von dem Gottgleichen Inspiration respektive Anordnungen empfing. Damit ging ein wesentlicher Teil des ›Glanzes‹ Alexanders auf Eumenes über, so dass eine Befehlsverweigerung ihm, dem Nichtmakedonen, gegenüber gleichbedeutend schien mit einer Befehlsverweigerung vor Alexander.

Vermutlich in der gleichen Denkweise wurzelt die Münzbildpropaganda des Lysimachos: Da er als Kampfgenosse des großen Alexander ein Alleinstellungsmerkmal gegenüber Kassandros und Demetrios besaß, zumal nach der Schlacht bei Ipsos (301), setzte er den Kopf des vergöttlichten Alexander mit dem Ammonshorn auf die Vorderseiten seiner Gold- und Silbermünzen. Auch die sich fern von Kleinasien aufhaltenden einstigen Kampfgefährten Seleukos und Ptolemaios hätten mit einer derartigen Münzikonographie auf dieses Prestige verweisen können, sie haben allerdings darauf verzichtet.¹⁷ Antigonos hatte bis zu seinem Schlachtentod bei Ipsos ebenfalls nichts Derartiges anzubieten, wohl aber war er als Vertrauter Königs Philipp II. auf andere Weise denjenigen überlegen, die sich – wie Ptolemaios, Seleukos und Lysimachos – auf ihre einstige Nähe zu Alexander berufen konnten, aber eben auch nur auf diese.

Kassandros rekurrierte gleichfalls auf Philipp II., einerseits als Sohn des von Alexander zum Strategen von Europa ernannten Antipatros, andererseits seit 316 als Gatte der Philippos-Tochter Thessalonike. Diese ›Ansippung‹ reichte in Makedonien allem Anschein nach aus, um als Herrscher hinreichend legitimiert zu sein.¹⁸ In Kleinasien und anderenorts allerdings war dieses ›Argument‹ so gut wie wirkungslos.

17 Inwieweit das Vorderseitenbild der von Ptolemaios als Satrap geprägten Münzen, die einen ›Alexander‹ in der Elefantensexubie zeigen, den Machthaber in Ägypten als Kampfgefährten des bis nach Indien siegreichen Makedonenkönigs ausweisen sollten, ist unklar und noch nicht diskutiert worden.

18 Vgl. Diodor, *Weltgeschichte*, 19, 52, 1: »Da die Ereignisse einen für Kassandros günstigen Verlauf nahmen, begann er sich Hoffnungen auf das makedonische Königtum zu machen. Er heiratete deshalb Thessalonike, die Tochter des Philippos und Halbschwester Alexanders, um so eine

Für Seleukos, um auch auf ihn noch einen Blick zu werfen, war Alexander eines der drei Elemente, auf die er sich als Machthaber der sog. Oberen Satrapien zur Legitimation stützen konnte; im persisch geprägten Raum war seine Ehe mit der Achämenidin Apama eine mindestens gleichwertige Legitimation, doch trat für die ›nichtbarbarischen‹ Untertanen dieses Herrschers ein drittes und neuartiges Element hinzu: die Berufung auf die Gunst einer ganz speziellen Gottheit, nämlich des Apollon zu Didyma (›Branchidai‹). Dazu heißt es bei Diodor im Kontext einer Szene im Jahr 312, in der die kleine Streitmacht des Seleukos nahezu mutlos war:

Er [...] betonte, dass Männer, die mit Alexander gezogen und wegen ihrer Tüchtigkeit von ihm befördert worden seien, nicht bloß im Vertrauen auf militärische Stärke und auf Geldmittel an Unternehmungen herangehen dürften, sondern auf Erfahrung und Klugheit bauen sollten, Hilfen, durch die auch jener große Mann seine gewaltigen und von allen bewunderten Taten vollbracht habe. Und es sei auch nötig, den göttlichen Weissagungen zu glauben, wonach der Ausgang seines Feldzuges seinem Ziel entsprechen werde. Als er nämlich das Orakel in Branchidai befragte, habe ihn die Gottheit als König Seleukos begrüßt, auch sei ihm Alexander im Traum erschienen und habe ihm ein klares Zeichen seines künftigen Führertums gegeben, das ihm im Laufe der Zeit zuteil werden müsse.¹⁹

Es liegt auf der Hand, dass Seleukos sich zum einen mit dem Hinweis auf die Epiphanie Alexanders in seinem Traum – ebenso Eumenes – als Instrument des gottgleichen Alexander anbot, zum anderen aber im Orakelspruch Apollons eine noch etwas höhere Instanz ins Spiel brachte.²⁰ Wie einst Zeus Ammon den Makedonenkönig Alexander als seinen Sohn begrüßt haben soll, so bestätigte nun Apollon Didymeus durch seine Anrede die – damals noch zukünftigen – Herrschafts-

Verbindung mit dem Königshause herzustellen.« Vgl. auch 19, 61, 2 den von Antigonos gegen ihn erhobenen Vorwurf, mit dem im Jahr 315/14 der zweite Diadochenkrieg eingeleitet wurde: »Ferner erklärte er, Kassandros habe Thessalonike zur Ehe gezwungen, wolle sich offensichtlich des makedonischen Thrones bemaächtigen [...].«

¹⁹ Diodor, *Weltgeschichte* 19, 90, 3–4.

²⁰ Zugleich erscheint sein (vermutlich fiktiver) Besuch in Didyma als Kopie des berühmten Besuches von Alexander beim Zeus-Orakel von Siwah.

ansprüche des Seleukos. Die militärische Gefolgschaft desjenigen Diadochen, der damals auf dem Weg war, seine Satrapie Babylonien wiederzugewinnen, sollte gewiss sein, dass ihr Unternehmen gleichsam einem göttlichen Auftrag entsprach.

ANTIGONOS UND DEMETRIOS

Von alledem findet sich – verständlicherweise – nichts bei Demetrios und Antigonos: Keine Traumerscheinung des großen Alexander, kein Orakel, nicht einmal die ›Feuertaufe‹ beim Alexanderzug in Asien. Dagegen aber konnte das effiziente Vater-Sohn-Team eine ganz andersartige Leistung vorzeigen respektive plakativ verkünden: den unermüdlichen und aufrichtigen Einsatz für das höchste Gut der Hellenen, nämlich Freiheit, Autonomie und Wiederherstellung der ›väterlichen Gesetze‹. Dies war als Propaganda bereits von Alexander zu Beginn seines Perserfeldzuges in Kleinasien im Jahr 334 v.Chr. verkündet worden²¹; mit der Eroberung des achämenidischen Kerngebietes sowie aller östlich davon gelegenen Länder hatte verständlicherweise die charakteristisch griechische Freiheitsparole keine Rolle mehr gespielt.

In der Art und Weise, wie Antigonos die Wahrung und Verteidigung hellenischer Interessen zu seinem demonstrativen Hauptanliegen machte, ist aber sehr viel mehr zu sehen als die Verwendung herkömmlicher Schlagworte: Er operierte nämlich mit dem kaum verhohlenen Vorwurf, dass seine Gegner zugleich die Feinde der freiheitsliebenden Hellenen wären, was ihn allein zum einzigen zuverlässigen Garanten für *eleutheria*, *autonomia* und Wahrung der herkömmlichen Verfassung, der *patria politeia*, machte.

Indem sich Antigonos weder in die Tradition des Eroberers des Perserreiches stellte noch in diejenige des Makedonenkönigs Philipps II., bot er sich den Poleis in Hellas, auf den Inseln und in Kleinasien, mithin in der ganzen griechischen Staatenwelt, als ›Hoffnungsträger‹ an. Dass er dafür – ebenso wie bei passender Gelegenheit auch sein Sohn – kultische Ehren erhielt, war indes kein echtes *Novum*, bedenkt man die Ehrungen für den spartanischen Feldherrn Lysander am Ende des Peloponnesischen Krieges im späten 5. Jahrhundert²² sowie die

²¹ Arrian, *Anabasis* 1, 17, 4 (Lyder); 17, 10–11 (Ephesos); 18, 1–2 (aiolische und ionische Städte).

²² Vgl. dazu Habicht 1970, 3–7.

Ehrungen etwa des karischen Dynasten Maussollos in ionischen Städten im 2. Viertel des 4. Jahrhunderts²³: Wer Städte vor existenzieller Bedrohung zu schützen vermochte, hatte solche exzessiven Ehrungen verdient!

Das Gesagte wird von einem epigraphischen Dokument bezeugt, das in der Stadt Skepsis in der Troas gefunden worden ist²⁴: Sie war von Antigonos im Jahr 311 von dessen Friedensvertrag mit Kassandros, Lysimachos und Ptolemaios unterrichtet und zur solidarischen Beidigung ihrer Bereitschaft, die Freiheit der Hellenen zu verteidigen, aufgefordert worden; daraufhin beschloss der Demos von Skepsis folgendes (erhalten im Fragment B):

Damit Antigonos geehrt werde würdig des Erreichten und sichtbar werde, dass das Volk Dank abstattet für die Wohltaten [...] soll man ihm abstecken ein Temenos und einen Altar setzen und ein Götterbild aufstellen so schön wie möglich: Das Opfer und den Agon und das Kranztragen und das übrige Fest sollen ihm vollzogen werden jedes Jahr, [...]. Bekränzen soll man ihn mit goldenem Kranz im Wert von 100 Goldstateren. Bekränzen soll man auch Demetrios und Philippos, einen jeden von ihnen im Wert von 50 Goldstateren. Verkünden soll man die Kränze beim Fest: Opfern soll ferner für die gute Botschaft die Stadt anlässlich der von Antigonos zugesandten Nachrichten: Kränze tragen sollen auch die Bürger alle, die Ausgaben hierfür soll der Schatzmeister finanzieren [...].²⁵

Als wenige Jahre später Demetrios von seinem Vater zur militärischen Gewinnung Athens entsandt worden war und seine Aufgabe glänzend erledigt und dem athenischen Demos die Freiheit »zurückgegeben«

23 Vgl. beispielsweise die Ehreninschrift für Maussollos aus Erythrai (aus der Zeit um 356): *Sylloge inscriptionum graecarum* (Syll.³) 168; Engemann – Merkelbach 1972, Nr. 8; Übersetzung bei: Brodersen – Günther – Schmitt 1996, Nr. 241. – Zum Verhältnis von Maussollos und den griechischen Städten vgl. Hornblower 1982, 107–137.

24 *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae* (OGIS) 5 (A), 6 (B); vgl. dazu Welles 1934 (mit umfangreichem Kommentar und älterer Literatur); vgl. Habicht 1970, 42–44.

25 Übersetzung nach Brodersen – Günther – Schmitt 1996, Nr. 276.

hatte²⁶, erhielt er von der dankbaren Stadt vergleichbare Ehren, in die auch sein Vater Antigonos einbezogen war:

Die Athener faßten nun auf Antrag des Stratokles einen öffentlichen Beschluß, von Antigonos und Demetrios goldene Standbilder auf einem Wagen aufzustellen, und zwar in der Nähe derer von Harmodios und Aristogeiton. Beide sollten Kränze erhalten im Werte von 200 Talenten, man wollte ihnen einen Altar errichten und diesen »Den Errettern« benennen. Zu den vorhandenen zehn Phylen fügte man zwei weitere, Demetrias und Antigonis, und jedes Jahr wollte man zu Ehren beider Wettkämpfe, einen Festzug und ein Opfer veranstalten. Auch sollte jährlich ihr Bild in das Festkleid der Athene eingewebt werden.²⁷

Neben den ehrenvollen Maßnahmen, die sich nicht wesentlich von denjenigen unterschieden, die den Machthabern von Städten wie Skepsis verliehen worden waren,²⁸ nämlich Altar, Standbilder, jährliche Opfer samt Agon und Pompé betreffend, sind einige spezifisch athenischen Ehrungen zu verzeichnen: die Abbildung der neuen »Rettergötter« auf dem Festgewand für Athena bei den Kleinen und Großen Panathenäen, die Aufstellung der (goldenen) Statuen auf der Agora in der Nähe der Bildnisse der Tyrannenmörder, der besonders verehrten Freiheitsheroen der frühklassischen Zeit sowie die Neuschaffung zweier zusätzlicher Phylen – mit entsprechenden Konsequenzen für die Gliederung des Amtsjahres, das mit den nunmehr 12 Einheiten dem »zivilen« Jahr mit seinen 12 Monaten entsprach, sowie der kultischen Verehrung der beiden Machthabe als Phylenheroen.²⁹

Weitere Informationen finden sich in der *Demetrios*-Vita Plutarchs, die wegen ihrer Maßlosigkeit angeführt werden, durch welche die

26 Vgl. Diodor, *Weltgeschichte* 20, 46, 1; Plutarch, *Demetrios* 8, 4–7; 10, 1.

27 Diodor, *Weltgeschichte* 20, 46, 2.

28 Der Brief des Antigonos an Skepsis ist das einzige erhaltene Exemplar der damals an zahlreiche Poleis Kleinasiens abgeschickten Schreiben; auch die anderen Städte dürften in gleicher Weise darauf reagiert haben.

29 Zu den Phylenheroen vgl. Kron 1976; ebd. 246f. wird betont, dass die Relevanz der Phylenheroen im 4. Jh. deutlich zurückgegangen war infolge der fraglosen Einheit Attikas und angesichts der nunmehr häufiger dargestellten Personifikationen von Demos und Demokrateia.

Athener ihren Wohltäter »lästig und hassenswert« gemacht hätten³⁰: Antigonos und Demetrios seien als Könige akklamiert worden; anstelle des Archon Eponymos habe man nach dem jährlich gewählten Priester der »Rettergötter« datiert. Zudem habe man die Gesandtschaften an Antigonos und Demetrios in den Rang von »Festboten« erhoben und damit die Adressaten an Zeus Olympios und Apollon Pythios angeglichen. Man habe auch einen weiteren Altar für den »niedersteigenden Demetrios« geweiht; es sei der Monat Munychion in *Demetria* und der letzte Tag des Monats in *Demetrias* umbenannt worden; auch hätten die Dionysien fortan Demetrien geheißen. Schließlich habe man beschlossen, Demetrios bei jedem Besuch in Athen mit den gleichen religiösen Ehren zu empfangen wie Demeter und Dionysos, außerdem sei für die größte Prachtentfaltung bei solchen Anlässen ein öffentlicher Preis ausgesetzt worden.

DIE EHRUNGEN FÜR DEMETRIOS (I.) IN ATHEN

Ohne auch hier ins Detail der Quellenkritik gehen zu wollen, ist zu betonen, dass einige der Ehrungen mangels anderweitiger Zeugnisse nicht bestätigt werden können, so etwa die Benennung des letzten Monatstages oder die Ausschreibung eines Preises für Prachtentfaltung beim »Staatsbesuch«, der indessen ja eigentlich in den Rang einer Epiphanie gehoben war.³¹

Dies bezeugt das in der Forschung vieldiskutierte Kultlied, das bei Athenaios überliefert ist und vom Autor bzw. seinem Gewährsmann als der Heimat der einstigen Helden von Marathon unwürdig mit derselben Entrüstung kommentiert wird,³² wie sie auch Plutarch angesichts der Angleichung des Demetrios an die olympischen Götter (Dionysios, Demeter usw.) deutlich macht.³³

³⁰ Plutarch, *Demetrios* 10–12; manche dieser Ehrungen sind erst für Demetrios als Makedonenkönig bestimmt worden: vgl. Habicht 1970, 44–50 (zu den Kulturn 307 und 304), 50–55 (zum Kult für Demetrios 294 v.Chr.).

³¹ Vgl. Chaniotis 2011, 157–195 (mit älterer Literatur), hier bes. 166–171 zum *xenismos*.

³² Athenaios, *Gelehrte Gastmahl* 6, 252f., 253f. – Aus der umfangreichen Literatur vgl. Chaniotis 2011, 157–159 und *passim*; Bergmann 1998, 17f., 23–25.

³³ Vgl. Plutarch, *Demetrios* 10, 2: »(sc. sie) machten den Demetrios, der sich mit seinen Wohltaten so groß und glänzend gezeigt hatte, lästig und hassenswert durch die Maßlosigkeit der Ehren, die sie für ihn beschlossen.«

Das beim Besuch des Königs Demetrios im Jahr 193/2 vorgetragene Kultlied feiert ihn als ›pais‹ (›Sohn‹) Poseidons und der Aphrodite. Die Frage, warum ein Bezug zu Aphrodite hergestellt ist, ließe sich mit der auf die Gunst dieser ›lieblichen‹ Göttin zurückzuführende außerordentliche Schönheit und Anmut des Königs erklären,³⁴ die auch bei Diodor gerühmt wird, und zwar in seinem Bericht über die Belagerung von Rhodos:

Er selbst aber bot durch Körpergröße und seine Schönheit ein Bild heroischer Würde, so daß Fremde, die zu ihm kamen und dieser, mit königlicher Herrschaft geschmückten Anmut ansichtig wurden, ihn bewunderten und ihm, wenn er sie verließ, folgten, nur um ihn vor Augen zu haben. (4) Dazu besaß er einen stolzen Sinn, war um Prunk bemüht und verachtete nicht nur die breite Masse, sondern auch jene, die selber ein Herrscheramt bekleideten.³⁵

Eine andere Interpretation des Lobpreises von Demetrios als ›Kind‹ von Poseidon und Aphrodite sieht von einer auratischen Selbststilisierung des Geehrten ab und erkennt in der Nennung des Meeresgottes einen Bezug auf Demetrios' Seeherrschaft sowie in der Nennung der Aphrodite die Herrin von Zypern, wo Demetrios bei Salamis im Jahr 306 den epochalen Seesieg über Ptolemaios I. errungen hatte.³⁶ Diese Auffassung rekurriert evidenterweise auf die Münzprägung des Demetrios, der seit 301 in seinen Silberemissionen auf der Vorderseite seinen Seesieg bei Salamis im Bild der Nike auf der Prora eines eroberten feindlichen

und ebd. 12, 3: »In den meisten Fällen gab aber die Gottheit ihren Zorn zu erkennen.«

34 So Bergmann 1998, 25: »Die Bestandteile der Epiklese sind einzeln zu nehmen und bezeichnen die Zugehörigkeit des Demetrios zum Bereich dieser Götter, eine Ähnlichkeit der Fähigkeiten. ›Sohn der Aphrodite‹ war Demetrios wegen seiner Schönheit, auf die er großen Wert legte, oder auch wegen einer neu geschlossenen Ehe.« – Die These, damals sei Demetrios in Begleitung seiner frisch angetrauten Gattin Lanassa, der Tochter des Königs von Syrakus, Agathokles, in Athen eingezogen, die dabei als Demeter gefeiert worden sei, wird mit dem Argument abgelehnt, dass der Bezug zu Demeter zum einen in seinem theophoren Namen begründet ist, zum anderen der Empfang des Königs wie für eine Gottheit auf einem athe-nischen Volksbeschluss beruhte: Chaniotis 2011, 162f. mit Anm. 23.

35 Diodor, *Weltgeschichte* 20, 92, 3–4.

36 Chaniotis 2011, 185.

Schiffes zeigt, auf der Rückseite den Dreizack schwingenden Poseidon.³⁷ Auch auf späteren Prägungen figuriert Poseidon weiterhin auf der Rückseite, während die Vorderseite von dem Porträt des Königs mit Diadem eingenommen wird.

An der Bezugnahme des Demetrios auf Poseidon ist ebenso wenig zu zweifeln wie daran, dass diese Gottheit in unmittelbarem Zusammenhang mit der Vorherrschaft zur See steht. Dennoch scheint es mir vertretbar, in der Präsentation des Königs als *pais* von Poseidon und Aphrodite auch noch einen weiteren Gedanken zu erkennen, nämlich eine Anspielung auf eine ihm eignende Gegensätzlichkeit. Diodor verweist auf diese, wenn er zum einen betont, Demetrios habe sich im Frieden »um eine Nachahmung der Lebensweise des Dionysos bemüht«, daran unmittelbar anschließend aber betont, er habe sich im Krieg »als energisch und nüchtern« erwiesen, »so daß er an Körper wie an Geist

37 Auf den ersten Silbermünzen des Demetrios, geprägt 300–295 auf Zypern und in der Levante, erscheint auf der Rückseite ein nackter Poseidon mit erhobenem Dreizack nach links und mit dem linken Fuß fest auftretend in Angriffsposition (vgl. Franke – Hirmer 1964, Taf. 174 und S. 118 Nr. 547). Man könnte in dieser neuartigen Ikonographie eine Adaption der von Ptolemaios – auf seinen im Namen Alexanders geprägten Tetradrachmen – bereits 15 Jahre früher abgebildeten Athena Promachos bzw. Alkis/Alkidemos erkennen (vgl. ebd. Taf. 217 und S. 164 Nr. 797), die in einem Ausfallschritt des linken Fußes nach rechts und mit der Lanze in der erhobenen Rechten und dem Schild in der erhobenen Linken dargestellt ist. Beiden Götterbildnissen ist gemeinsam, dass die Chlamys über dem linken Arm archaisierend in ›Schwalbenschwanz‹-falten herabhängt und dass der jeweils rechte Fuß nur mit der Spitze aufgesetzt ist. Der Vorschlag, in diesem Münzbild des Demetrios eine Reaktion auf dasjenige des Ptolemaios zu sehen, könnte auch die Dreiviertel-Rückenansicht des Meeresherrn erklären, insofern man ihn sich als Kampfgegner gegenüber der nach rechts schreitenden Göttin sieht. Dass die Prägung des Demetrios mit der Vorderseite, die eine Nike mit Siegesposaune auf einem Schiffsvorderteil zeigt und auf den Seesieg über Ptolemaios' Flotte beim zyprischen Salamis hinweist, damit zugleich auf die – auch nach 306 v. Chr. fortgesetzte – Konfrontation der beiden Machthaber abhebt, unterstützt die hier genannte Interpretation der beiden Göttergestalten als Stellvertreter der Rivalen. Nicht zu vergessen ist bei alledem, dass die Gegnerschaft zwischen Athena und Poseidon bereits in den Homerischen Epen, zumal in der *Odyssee*, eine dominante Rolle spielt und auch im Mythos vom Streit beider Götter um Athen zum Ausdruck kommt.

auch die im Wetteifer übertraf, die bei allem dabei Mühe auf sich zu nehmen hatten.«³⁸

DEMETRIOS POLIORKETES UND POSEIDON

Zu der Selbststilisierung des Demetrios als ein Günstling oder gar ›Kind‹ Poseidons, die in der Forschung bisher ausschließlich auf seine maritime Dominanz bezogen wird, kommt m.E. noch ein weiterer Aspekt hinzu, der in dem Bei- bzw. Ehrennamen deutlich wird, den man ihm beigelegt hatte.

Als *Poliorketes* (= Städtebelagerer) haben ihn zuerst die Rhodier bezeichnet, und zwar während der langen und schließlich vergeblichen Belagerung ihrer Stadt durch den Mitregenten des Antigonos (I.) Monophthalmos:

(Nun) begannen die Rhodier Demetrios wirklich zu fürchten. Denn es war nicht nur die Größe der Maschine (i.e. der Helepolis) und die Masse der versammelten Menschenmenge, die ihre Bestürzung hervorrief, sondern es waren auch die Energie und der technische Verstand des Königs, wenn es um Belagerungen ging. Denn seine Geschicklichkeit in technischen Fragen bei allen seinen Planungen war ganz außergewöhnlich, und über das Können seiner Techniker hinaus war es auch er selbst, der häufig eigene Erfindungen machte. Daher nannte man ihn den Städtebelagerer. Bei Angriffen pflegte er ein solches Maß an Überlegenheit und Tatkraft an den Tag zu legen, daß man der Meinung war, keine Mauer sei so stark, daß sie denen Sicherheit gewähren könne, die von ihm belagert wurden.³⁹

Auch wenn es Demetrios nicht gelungen war, Rhodos zu erobern, so hatte er doch wiederholt schwerste Schäden an den Befestigungsanlagen seiner Gegner verursacht. In den folgenden Jahren (303–301) gelang es ihm dann überall, wo er zu einer Belagerung seinen Maschinenpark heranführte, die jeweilige Stadt oder Zitadelle entweder kampfflos oder aber nach ersten Proben seiner poliorketischen Überlegenheit zu erobern (z.B. Chalkis, Sikyon, Korinth, Ephesos).

³⁸ Diodor, *Weltgeschichte* 20, 92, 4.

³⁹ Diodor, *Weltgeschichte* 20, 92, 1–2.

In Diodors Schilderungen der rhodischen und anderer Belagerungen durch Demetrios begegnet auffällig häufig der Begriff des Schreckens bzw. Erschreckens der Belagerten.⁴⁰

Die Erfahrungen, dass die Erde erbebe und Mauerteile einstürzten hatte man in der damaligen Welt bisher nur bei Erdbeben gemacht, die man auf Poseidon, den Erderschütterer,⁴¹ zurückzuführen pflegte. Gerade dieser Gott musste in besonderer Weise beschwichtigt werden, denn seinem Zorn wollte man sich noch weniger aussetzen als dem anderer Götter. Zugleich versprach seine Gunst üppige Prosperität sowie die zürnende Verfolgung der Gegner seiner Schützlinge.⁴² Dieser weitere ›Kompetenzbereich‹ des Meeresherrn dürfte auch für die Inanspruchnahme Poseidons durch Demetrios eine Rolle gespielt haben, denn von den Belagerten wurde bei den poliorketischen Angriffen eine numinose Aura des Übermenschlich-Bedrohlichen wahrgenommen – wie Poseidon erschütterte Demetrios die Städte und setzte deren ihm trotzendes Bewohner in Schrecken.

Indem Demetrios mit seiner Flotte und seinen Belagerungsmaschinen über ein gewaltiges militärisches Einschüchterungspotenzial verfügte, für das er geradezu als ›Schöpfer‹ mitverantwortlich zeichnete, unterschied er sich in seiner Bezugnahme auf Poseidon von den Anknüpfungen anderer Diadochen an Gottheiten wie Zeus, Dionysos, Athena und Apollon.

Zugleich propagierte er, wie auch sein Vater Antigonos, die ›Befreiung‹ der von ihnen bzw. seinen Gegnern beherrschten Städte. Da so zahlreiche Poleis bzw. Bürgerschaften in den damaligen Diadochenkämpfen von den rivalisierenden Machthabern immer wieder erobert und geschunden wurden, verhiess die – wenn auch erst erzwungene – Bereit-

⁴⁰ Vgl. Diodor, *Weltgeschichte* 20, 48, 1; 52, 1; 83, 1–2; 86, 4; 88, 3.

⁴¹ Die Epitheta Poseidons bei Homer lauten *Ennosigaios*, *Ennosichthon* und *Gaieochos*; sein Dreizack dient dem Gott dazu nicht nur dazu, Fische zu fangen und das Meer aufzuwühlen, sondern auch die Erde oder Felsen zu spalten. Vgl. dazu Nilsson 1967, 446; ebd. 452 zur Wildheit und Brutalität des Poseidon.

⁴² Vgl. beispielsweise Homer, *Ilias* XII 17–33 zur Zerstörung der achäischen Lagermauer durch Hochwasser und Regenstürme, die Poseidon und Apollon zur Rettung Trojas ins Werk gesetzt hatten, bes. Verse 27–29: »Aber der Erderschütterer selbst, in den Händen den Dreizack / ging voran, und stürzt' aus dem Grunde gewühlt in die Wogen / alle Blöck' und Steine, die mühsam gelegt die Achaier.«

schaft, sich Antigonos und Demetrios anzuschließen, eine aufrichtige Verteidigung der Freiheit einschließlich des Versprechens, die von anderen erlittenen Schäden zu rächen. Den politischen Parolen von Antigonos und Demetrios verlieh das poseidonhafte Einschüchterungspotenzial also eine beängstigende Glaubwürdigkeit: der Poliorketes erwies sich als ›Kind‹ des Erderschütterers und Meeresaufwüblers.

RESÜMEE

Die Frage nach der herrscherlichen Inszenierung der Erben (*diadochai*) Alexanders in ihrem Machtkampf um den Makedonenthron ist für jeden der Akteure anders zu beantworten, wenngleich sich die Formen, in denen die Machthaber von den jeweiligen Städten oder Untertanen verehrt wurden, in manchen Punkten ähnelten. Auf die Evokation einer übermenschlichen Aura verzichtete keiner der führenden Personen, doch variierte sie gemäß den angenommenen oder erwiesenen Bedürfnissen des ›Publikums‹. Antigonos und Demetrios unterschieden sich von Seleukos, Ptolemaios, Lysimachos und Kassandros durch ihr massives Werben um das Vertrauen und die Unterstützung der Poleis, mithin der griechischen Staatenwelt; beide verfügten weder über dynastische Beziehungen zur makedonischen Argeadendynastie noch über das Prestige, mit Alexander das Perserreich niedergeworfen zu haben. Sie investierten in bisher unbekanntem Ausmaß in Flottenstärke und Belagerungsmaschinen, womit sie ein Einschüchterungspotenzial gewannen, das sich positiv als Überlegenheit gegenüber denen propagieren ließ, die als Feinde der hellenischen Freiheit definiert wurden, mithin als Schutz- und Strafpotenzial. Demetrios erhielt vor Rhodos den ehrfurchtsgebietenden Beinamen *Poliorketes*, der ihm eine poseidonhafte Gewalt zuschrieb.

Antigonos und Demetrios fokussierten ihre Bemühungen um militärische und politische Überlegenheit mehr als die anderen Diadochen auf die griechisch-ägäische Staatenwelt; dass sie dort mit götterähnlichen Ehrungen gleichsam überhäuft wurden, setzte Traditionen fort, die bis ins frühe 4. Jh. zurückreichten und die insbesondere nach der ›Befreiung‹ Athens ein neuartiges – durchaus als adulatorisch zu bezeichnendes – Niveau erreichten. Sie präsentierten sich den Städten als Garanten der Freiheit aufgrund ihres militärischen Gewaltpotenzials respektive als Rächer an den Verrätern der hellenischen Freiheit. Freiheitsheroismus hatte seit fast 200 Jahren Tradition, die übermenschlichen Leistungen wurden mit stetig gesteigerten Ehren belohnt. Es mag

auf diesem Hintergrund kein Zufall sein, dass die Gottheit, der sich Vater und Sohn gleichsam verschrieben, auch in Korinth als der Stadt, die in der Erinnerungskultur der Griechen als Ort der Solidarität aller Hellenen gegen die Bedrohung ihrer Freiheit galt, eine außerordentliche Rolle spielte: Poseidon.

Die Bedeutung dieses Gottes für die Antigoniden erschöpft sich, wie hier gezeigt werden sollte, nicht auf die maritime Dominanz dieser Machthaber. Die numinose Aura, die in der Überlieferung insbesondere für Demetrios bezeugt ist, hatte einerseits ein neuartiges panhellenisches Potenzial, andererseits im Sinne des *Poliorketes* eine ›dunkle‹ Seite, nämlich ein überlegenes Einschüchterungs- und Erzwingungspotenzial, das ihre außerordentliche Verehrung geradezu herausforderte.

Eine ›charismatische‹ Herrschaft erstrebte weder Antigonos noch Demetrios, wohl aber legten sie Wert darauf, die gebührende Anerkennung für ihre Leistungen zugunsten der hellenischen Freiheit zu erhalten und auch damit den anderen Diadochen überlegen zu sein. Dass dabei Demetrios wegen seines entwaffnenden Charmes und seines gleichsam unwiderstehlichen Wesens als ›Kind der Aphrodite‹ gesehen wurde, hat mit dem von Max Weber thematisierten herrscherlichen Charisma direkt nichts zu tun.

LITERATUR

Anson 2004 Anson, E. M.: *Eumenes of Cardia. A Greek among Macedonians*. Boston 2004.

Bengtson 1969 Bengtson, H.: *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die Römische Kaiserzeit*. München 31969.

Bergmann 1998 Bergmann, M.: *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*. Mainz 1998.

Brodersen - Günther - Schmitt 1996 Brodersen, K. - Günther, W. - Schmitt, H. H.: *Historische Griechische Inschriften in Übersetzung, Bd. 2*. Darmstadt 1996.

Chaniotis 2011 Chaniotis, A.: *The Ityphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality*. In: Jossif, P. P. - Chankowski, A. S. - Lorbeer, C. C. (Hg.): *More than Men, Less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship*. *Studia Hellenistica* 51. Leuven 2011.

- Elkeles 1941** Elkeles, G.: Demetrios der Städtebelagerer. Breslau 1941.
- Engelmann - Merkelbach 1972** Engelmann, H. – Merkelbach, R.: Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai. Bonn 1972.
- Franke - Hirmer 1964** Franke, P. R. – M. Hirmer, M.: Die griechische Münze. München 1964.
- Gehrke 1982** Gehrke, H.-J.: Der siegreiche König. Überlegungen zur hellenistischen Monarchie. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 64 (1982), 247–277.
- Günther - Plischke 2011** Günther, L.-M. – Plischke, S. (Hg.): Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult. Berlin 2011.
- Habicht 1970** Habicht, Chr.: *Gottmenschentum und griechische Städte*. München ²1970 (1956).
- Harders 2013** Harders, A.-C.: Ein König und viele Königinnen? – Demetrios Poliorketes und seine Ehefrauen. In: *Kunst, Chr. (Hg.): Matronage. Handlungsstrategien und soziale Netzwerke antiker Herrscherfrauen*. Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption 20. Rahden/Westf. 2013, S. 43–50.
- Hornblower 1981** Hornblower, J.: *Hieronymus of Cardia*. Oxford 1981.
- Hornblower 1982** Hornblower, S.: *Mausolus*. Oxford 1982.
- Kron 1976** Kron, U.: Die zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos, Kult und Darstellungen. *Mitteilungen des DAI, Athenische Abteilung*, Beiheft 5. Berlin 1976.
- Manni 1951** Manni, E.: *Demetrio Poliorcete*. Rom 1951.
- Nilsson 1967** Nilsson, M. P.: *Geschichte der Griechischen Religion* Bd. I. München ³1967.
- Rathmann 2005** Rathmann, M.: *Perdikkas zwischen 323 und 320. Nachlassverwalter des Alexanderreiches oder Autokrat?* Wien 2005.
- Schäfer 2002** Schäfer, Chr.: *Eumenes von Kardia und der Kampf um die Macht im Alexanderreich*. Frankfurt 2002.
- Wehrli 1968** Wehrli, C.: *Antigone et Démétrios*. Genf 1968.
- Welles 1934** Welles, R. C.: *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*. New Haven 1934.

HENNING BÖRM

DYNASTIE UND CHARISMA IM SASANIDENREICH

Als Alexander der Große ab 334 v.Chr. das Achaimenidenreich eroberte und einige Zeit später die makedonischen Seleukiden die Herrschaft über Iran, Mesopotamien, Kleinasien und Syrien übernahmen, verband sich damit eine Zäsur in der Geschichte des Vorderen Orients.* Erst etwa 150 Jahre später etablierte sich hier wieder ein iranisches Großreich – das Partherreich der Arsakiden.¹ Diesen gelang es um die Mitte des 2. Jahrhunderts v.Chr., den Seleukiden Mesopotamien zu entreißen und so zur Großmacht aufzusteigen;² nicht nur als Rivalen des *Imperium Romanum* spielten sie anschließend lange Zeit eine wichtige Rolle in der Weltgeschichte. Doch obwohl die Forschung in den letzten zwei Jahrzehnten bedeutende Fortschritte erzielt hat, ist unser Wissen über das Partherreich alles in allem noch immer beklagenswert begrenzt.³ Ein Grund

* Ich danke Dietrich Boschung und Jürgen Hammerstaedt herzlich für die Einladung zur Kölner Tagung und den übrigen Teilnehmern, insbesondere Marianne Bergmann, Francis Breyer und Beat Näf, für wertvolle Hinweise und Anregungen.

1 Die derzeit wohl beste monographische Darstellung zum Partherreich ist Verstandig 2001; wichtige Beiträge enthält auch Curtis – Stewart 2007. Hervorragende, konzise Einführungen in den Forschungsstand bieten nun Hauser 2012 und Hauser 2013. Abzuraten ist hingegen leider von der zumindest in Teilen nicht wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Darstellung Ellerbrock – Winkelmann 2012.

2 Die Arsakidenära nahm ihren Ausgang vom 1. Nisan (14. April) 247 v.Chr.; aber erst die seleukidische Niederlage gegen Rom läutete nach 188 v.Chr. die Hauptphase der arsakidischen Expansion ein.

3 Hilfreiche Studien zu einzelnen Quellen versammelt Wieschöfer 1998. Inzwischen liegt eine große Zahl an Zeugnissen in kommentierter Übersetzung vor (Hackl – Jacobs – Weber 2010); damit wurde die Forschung zu den Arsakiden auf eine neue Grundlage gestellt.

hierfür ist zweifellos die Revolte, durch die eine andere Adelsfamilie, die Sasaniden, die Arsakiden in den Jahren ab 224 n.Chr. gewaltsam von der Macht vertrieb. Denn es hat den Anschein, als hätten sich die neuen Machthaber darum bemüht, das Andenken an die nun als ›Fremdherrscher‹ und ›Teilkönige‹ verunglimpften Arsakiden systematisch zu verdunkeln und ihre Rolle in der iranischen Geschichte zu marginalisieren. Dies ging so weit, dass sogar die Zeit, die das Partherreich bestanden habe, in den sasanidischen Quellen künstlich von fast fünf auf nur zweieinhalb Jahrhunderte verkürzt wurde.⁴

Für die Sasaniden, die das spätantike Persien fortan selbst über vierhundert Jahre lang (224 bis 651) beherrschten, ist die Quellenlage zwar deutlich besser als für die Arsakiden – aber dennoch keineswegs unproblematisch.⁵ Lange Zeit stützte sich gerade die althistorische Forschung fast ausschließlich auf griechisch-römische Autoren wie Herodian, Ammian,⁶ Prokop,⁷ Agathias⁸ und Theophylakt,⁹ deren Berichte aber durch ethnographische Topoi und Barbarenklischees verzerrt sind und nur einen Blick von außen bieten. In den letzten Jahrzehnten hat man darum die orientalische Überlieferung stärker herangezogen; neben den berühmten Inschriften¹⁰ und Sieges- und Investitureliefen¹¹ der frühen Sasaniden sowie den Münzen¹² und Siegeln¹³ sind hier vor allem die Trümmer der einst reichhaltigen mittelpersischen Literatur zu

4 Agathias, *Historien* 2, 26, 1, dessen um 580 n.Chr. verfasster Bericht angeblich auf den offiziellen sasanidischen Reichsannalen beruht, gibt an, zwischen dem Reichsgründer Arsakes I. und dem letzten arsakidischen Großkönig Artabanos IV. seien nur 270 Jahre verstrichen. Und Tabari (I, 813) berichtet, dass »die Magier« behaupteten, zwischen Alexander und Ardaschir I. hätten nur 266 Jahre gelegen.

5 Vgl. den Überblick bei Cereti 1997.

6 Drijvers 2006.

7 Börm 2007.

8 Cameron 1970.

9 Whitby 1988.

10 Back 1978 und Huyse 1999 (eine hervorragende, kommentierte Edition und Übersetzung der *Res Gestae Divi Saporis*).

11 Ghirshman 1962; Ghirshman 1975; Tanabe 1984. Eine nach wie vor lesenswerte Einführung in die bildliche Repräsentation der Sasaniden bietet auch Harper 1978.

12 Vgl. Göbl 1971, Göbl 1983 und insbesondere Schindel 2013. Die sasanidischen Münzen werden durch die *Sylloge Nummorum Sasanidarum* systematisch erschlossen.

nennen.¹⁴ Diese wurde allerdings vielfach von zoroastrischen Priestern verfasst und hat daher oft einen eher normativen als deskriptiven Charakter.¹⁵ Und auch bei den Berichten mittelalterlicher perso-arabischer Gelehrter wie Tabari,¹⁶ Masudi¹⁷ und Dinawari,¹⁸ die unter anderem das spätsasanidische »Herrenbuch« (*Xvadāy-nāmag*)¹⁹ als Vorlage nutzten, ist es oft nicht nur aufgrund des zeitlichen Abstandes schwierig zu entscheiden, wie zuverlässig einzelne Angaben jeweils sind.

Dennoch kann eine sorgfältige historische Analyse der Quellen einigermaßen belastbare Ergebnisse erzielen. Und so soll auf den folgenden Seiten am Beispiel der spätantiken iranischen Monarchie untersucht werden, wie sich die Legitimation eines Herrschers im Spannungsfeld von dynastischem Prinzip und persönlichem Charisma entfalten kann.

Auch wenn ein Blick in allgemeine Handbücher noch etwas anderes suggerieren mag, herrscht inzwischen weitgehende Einigkeit darüber, dass das, was ab 224 n.Chr. im Iran geschah, im Grunde vor allem ein Dynastiewechsel war, der von einem mehrjährigen Bürgerkrieg begleitet wurde. Die Arsakiden, die sich augenscheinlich vor allem auf das einstige Medien im Norden des Hochlandes gestützt hatten, wurden durch eine Adelsfamilie aus der am Persischen Golf gelegenen Landschaft Fars vom Thron verdrängt; doch mehrere parthische Geschlechter, die rechtzeitig übergelaufen waren, behielten Macht, Besitz und Ansehen.²⁰ Auch

13 Die Sphragistik bzw. Sigillographie hat in den letzten Jahren ganz erhebliche Erkenntnisfortschritte hinsichtlich der administrativen Gliederung des Reiches ermöglicht. Vgl. etwa Gyselen 2005.

14 Khromov – Tafazzoli 1996; Cereti 2001.

15 Gignoux 1984a; Gignoux 1984b.

16 Tabaris Werk ist ungeachtet aller Probleme und Verzerrungen zweifellos die wichtigste erzählende Quelle zu den Sasaniden; eine kommentierte Übersetzung der fraglichen Abschnitte seines Werkes bietet Bosworth, C.: *The History of al-Tabarī V: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakmids, and Yemen*. New York 1999.

17 Eine deutsche Übersetzung bietet Rotter, G.: *Al-Mas‘ūdī. Bis zu den Grenzen der Erde*. Tübingen 1978.

18 Bonner 2013.

19 Shahbazi 1990.

20 Vgl. zum Verhältnis zwischen König und Elite Börm 2010 und McDonough 2011. Zu den »sieben großen Geschlechtern«, zu denen auch parthische Familien zählten, vgl. Christensen 1944, 103–110.

strukturell änderte sich im Reich zunächst wenig.²¹ Die Monarchie stützte sich weiterhin auf ein persönliches und wechselseitiges Treueverhältnis zwischen dem Herrscher und seinen adligen Gefolgsleuten (*bandagān*),²² das die westlichen Quellen gerne als *δουλεία* fehlinterpretierten.²³ Lange Zeit stellte die Forschung dabei die sasanidischen Könige, die dem Römischen Reich zeitweilig schwer zu schaffen machten, ihren vermeintlich schwachen, machtlosen parthischen Vorgängern gegenüber. Diese herkömmliche Sichtweise ist in den letzten Jahren aber vehement von Gelehrten in Frage gestellt worden, die die arsakidischen Herrscher für nicht weniger mächtig halten als ihre Nachfolger.²⁴ Und in der Tat spricht einiges dafür, dass man hier lediglich sasanidischer Propaganda aufgesessen ist. Dieser war daran gelegen, die Könige aus der Vorgängerdynastie als Versager hinzustellen, die die Herrschaft über Iran und Mesopotamien völlig zu Recht verloren hätten.

Was die wesentliche Ursache hierfür war, liegt auf der Hand. Im Alten Orient hatte sich im Unterschied zu Griechenland und Rom bereits spätestens im 2. Jahrtausend v.Chr. die Monarchie als die gewissermaßen ›natürliche‹ politische Ordnung etabliert, die als System keiner gesonderten Rechtfertigung mehr bedurfte.²⁵ Und ebenso selbstverständlich war zumindest bei Assyryern und Persern die Vorstellung, dass das Recht auf Herrschaft dynastischer Legitimation bedurfte. So ist bezeichnend, wie bereits der Achaimenide Dareios I. mit erheblichem Aufwand den Anschein erwecken zu müssen meinte, er sei mit den Teispiden Kyros II. und Kambyses verwandt und habe selbst königliche Vorfahren.²⁶ Zwar konnte die Primogenitur, das Recht des ältesten Sohnes oder des ältesten Verwandten des verstorbenen Herrschers auf den Thron, durchaus be-

21 Seit 70 Jahren (Christensen 1944) ist kein ernsthafter Versuch mehr unternommen worden, das immer umfangreichere Wissen über das sasanidische Reich in einem Handbuch zusammenzufassen. Es fehlt allerdings nicht an aktuellen Skizzen und Einzelstudien; zu nennen sind hier vor allem: Frye 1984; Schippmann 1990; Soudavar 2003; Börm 2008a; Poursahariati 2008; Daryaei 2009a; Wiesehöfer 2010a; Wiesehöfer 2010b; Shayergan 2011; Shayegan 2013.

22 Widengren 1976, 252–263; Eilers – Herrenschildt 1988.

23 Vgl. etwa Justin 41, 3; Prokop, *Historien* 1, 6, 16.

24 Vgl. zur arsakidischen Monarchie Wiesehöfer 1996; Hauser 2005; Hauser 2013.

25 Vgl. etwa Nunn 2011, 77.

26 Heute kann als *communis opinio* gelten, dass Kyros und Kambyses sich selbst nicht als Achaimeniden verstanden; vgl. Rollinger 1998.

stritten werden.²⁷ Woran man im Iran in historischer Zeit jedoch festhielt, war die Bindung der Macht an nur eine einzige Familie.²⁸ Dies galt auch für die Arsakiden,²⁹ und dieses dynastische Denken war so tief verwurzelt, dass unter den Sasaniden schließlich auch andere wichtige Ämter an bestimmte Geschlechter gebunden wurden.³⁰ Möglich war all dies, weil polygame Strukturen für weitverzweigte Dynastien sorgten, die mitunter über Jahrhunderte an der Macht blieben.³¹

Im Iran wurde diese Bindung der legitimen Herrschaft an eine bestimmte Familie früh mit etwas assoziiert, das vor allem in der älteren Forschung teils als »Charisma des Königs« bezeichnet wurde: das *Xvarrah*.³² Nach alter persischer Vorstellung besaß jedes Lebewesen ein besonderes *Xvarrah*, doch das *Xvarrah šāhanšāhī* des rechtmäßigen Königs war von eigener Art. Der Begriff ist schillernd; man übersetzt ihn gerne als »Glücksglanz« oder »Glorie«, und es gibt auch Verbindungen zur Tyche. Unter den Gelehrten, die sich mit den Achaimeniden befassen, herrscht dabei seit langer Zeit Uneinigkeit darüber, ob die berühmte »Flügelscheibe« auf altpersischen Felsreliefs nun Ahura Mazda, die höchste Gottheit der Zoroastrier, darstellen soll, oder doch eher das *Xvarrah* (altpersisch *x'arənah*) des Königs der Könige.³³ Ab arsakidischer Zeit verdichten sich dann aber jedenfalls die Hinweise auf das herrscherliche *Xvarrah*. Unter Experten ist umstritten, wie dieses in Reliefs und auf Münzbildern dargestellt wurde, doch spricht einiges dafür, dass zum Beispiel die Genien und Adler,³⁴ die Partherkönige wie Phraates IV.

²⁷ Vgl. zur Thronfolge nun eingehend Huyse 2009.

²⁸ Das dynastische Prinzip spielte auch für das römische Kaisertum eine wichtige, aber weitaus diffizilere Rolle; vgl. Börm 2015.

²⁹ Vgl. die Notiz bei Strabon (16, 1, 28), der behauptet, Phraates IV. habe vier seiner Söhne zu den Römern gesandt, um so seine Macht zu sichern; denn er habe gewusst, dass ihm nur Arsakiden gefährlich werden könnten.

³⁰ Widengren 1976, 261–263; Huyse 2002a, 209.

³¹ Die Perserkönige verfügten über einen Harem; vgl. Shabbazi 2004. Auch der spätantike Mazdaismus trug durch Institutionen wie Verwandtenehe und Stellvertreterzeugung dazu bei, dass adlige Geschlechter nicht ausstarben; vgl. Frye 1985; Lee 1988; Macuch 1991; Macuch 1995.

³² Vgl. zum *Xvarrah* bzw. *Farr(ah)* eingehend Gnoli 1999. Vgl. daneben auch Pagliano 1939; Calmeyer 1979; Duchesne-Guillemain 1979.

³³ Lecoq 1984; Jacobs 1987.

³⁴ Shabbazi 1984. Zur Bedeutung des Adlers bzw. Falken in der iranischen Königsideologie vgl. Harmatta 1979. Darüber, wie und ob das *Xvarrah* in

auf ihre Silberdrachmen setzen ließen, mit dem *Xvarrah* in Verbindung zu bringen sein könnten (Taf. 6a).³⁵

Dieses Königs-*Xvarrah* haftete einer Familie an. Es versteht sich, dass unter diesen Umständen ein gewaltsamer Dynastiewechsel einen erheblichen Begründungsaufwand mit sich brachte. Als der Sasanide Ardaschir I. die Arsakiden vom Thron stieß, stand er daher vor großen Herausforderungen, wenn er seine militärisch errungene Machtstellung in eine legitime Herrschaft überführen wollte. Wie man sich zumindest in spätsasanidischer Zeit rückblickend diese Übertragung des rechtmäßigen Königturns von den Arsakiden auf die Sasaniden vorstellte, wird dabei eindrücklich durch den so genannten ›Ardaschir-Roman‹ illustriert, das mittelpersische *Kārnāmag ī Ardašīr*, das im Abstand von etwa drei Jahrhunderten den Aufstand Ardaschirs gegen den letzten arsakidischen Großkönig Artabanos IV. erzählt – als orientalisches Märchen. In dieser Version der Geschichte lebt der junge Ardaschir am parthischen Königshof und muss aufgrund einer Prophezeiung flüchten, nicht ohne dabei die Tochter des Artabanos mit sich zu nehmen, seine künftige Frau. Was sich anschließt, schildert der Text wie folgt (2, 17–3, 20):

Als Ardaschir und die Tochter des Partherkönigs auf der Flucht an einem Dorf vorbeikommen, rufen ihm zwei alte Frauen zu: »Fürchte dich nicht, Ardaschir, Kayanide, Sohn des Pabag, der du von Sasans Stamm bist, der von König Dara abstammt; denn es ist für keine böswillige Person möglich, dich zu ergreifen, da dir bestimmt ist, viele Jahre lang über das Land der Arier zu herrschen.« König Artabanos versammelt nun seinerseits 4000 Männer und verfolgt Ardaschir, der in Richtung Fars – die *Persis* der griechischen Quellen – flieht. Mittags gelangt er an die Grenze von Fars und fragt die Leute dort, ob zwei Flüchtende vorbeigeritten seien, und man antwortet ihm: »Beim Morgenrauen, als die Sonne ihre schneidenden Strahlen zeigte, stürmten sie hier vorbei wie der Wind, und ein riesiger Adler folgte dem Mann, wie es keinen prächtigeren geben kann.« Artabanos eilt weiter. Als er nach einer Weile zu einem anderen Ort kommt, fragt er wieder nach den Reitern, und man antwortet: »Mittags ritten sie hier vorbei wie ein Sturmwind, und neben ihnen flog ein prächtiger Adler als ihr Begleiter.« Artabanos wundert

der sasanidischen Bildkunst dargestellt wurde, herrscht seit langem Uneinigkeit; vgl. Tanabe 1984.

35 Zur Darstellung der Tyche auf arsakidischen Münzen vgl. Sinisi 2008. Vgl. zur Ikonographie des *Xvarrah* insgesamt den ausgezeichneten Überblick Soudavar 2010.

sich nun und fragt seinen Obersten Magier, was es mit dem Adler auf sich haben könne, und dieser antwortet: »Der Adler ist das *Xvarrah* der Kayaniden. Noch hat es Ardaschir nicht erreicht, darum müssen wir uns beeilen, bevor er mit diesem Glanz ausgestattet wird.« Artabanos hastet also mit seinen Begleitern weiter. Schließlich trifft er auf eine Karawane, die er nach den beiden Reitern befragt, und man sagt ihm: »Zwischen ihnen und euch liegen noch mindestens 20 Parasang, und wir haben gesehen, dass ein sehr großer, prächtiger Adler hinten auf dem Pferd des Reiters saß.« Und nun sagt der Magier zum König: »Das *Xvarrah* der Kayaniden hat Ardaschir erreicht. Ihr könnt ihn jetzt nicht mehr gewaltsam ergreifen, schont daher das Leben eurer Pferde und Männer und sucht nach anderen Mitteln, mit Ardaschir umzugehen.«

Soweit die Darstellung im Ardaschir-Roman.³⁶ In anderen Versionen der Geschichte, überliefert etwa im mittelalterlichen *Šāhnāme* des Firdausi (dem das *Xvadāy-nāmag* als Grundlage diente), wird das *Xvarrah* durch einen Widder verkörpert, doch ist die Grundidee dieselbe. Die Legitimationsstrategien der neuen Dynastie lassen sich hier sehr gut beobachten: Zum einen geht das herrscherliche *Xvarrah* auf die Sasaniden über, womit immerhin implizit eingeräumt wird, dass sie es zuvor nicht besessen hatten. Doch zum anderen wird am dynastischen Prinzip unerschütterlich festgehalten: Erstens wird eine Abstammung der Sasaniden von den mythischen Urkönigen Irans, den Kayaniden, behauptet; zweitens führt sich die neue Familie auf die Achaimeniden zurück, denn hinter dem in der Quelle erwähnten »König Dara« verbirgt sich niemand anderes als Dareios III., der einst Alexander dem Großen unterlegen war. Dass die konkrete Erinnerung an die Achaimeniden im Iran zur Zeit Ardaschirs vermutlich verblasst war, spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle.³⁷ Wichtig ist nur, dass die Sasaniden zumindest später behaupteten, gar keine *homines novi* gewesen zu sein, sondern vielmehr von jenen Königen abzustammen, die vor den Makedonen

36 Eine deutsche Übersetzung der gesamten Erzählung bietet: Nöldeke, T.: Geschichte des Artachšir Pāpakān aus dem Pahlevi übersetzt. In: Bezenbergers Beiträge 1878, 22–69. Vgl. auch Daryae 2004.

37 Die alte Streitfrage, ob die Erinnerung an die Achaimeniden im Iran während der arsakidischen Zeit gänzlich erloschen und die Behauptung westlicher Quellen (Herodot 6, 2, 1–3), Ardaschir habe unter expliziter Berufung auf Kyros II. große Teile des römischen Ostens gefordert, folglich eine *interpretatio Romana* sei, soll hier nicht erneut aufgerollt werden; vgl. Kettenhofen 2002; Huyse 2002b; Shayegan 2011, 369–371.

und Arsakiden geherrscht hatten: Mit ihnen gelangten demzufolge lediglich jene wieder auf den Thron, die die älteren Rechte hatten. Und mehr noch: Um die dynastische Legitimität der Sasaniden endgültig allen Zweifeln zu entziehen, macht das *Kārnāmag ī Ardašīr* Schapur I., den zweiten Sasanidenkönig, kontrafaktisch zum Sohn der Tochter des Artabanos und mithin zu einem halben Arsakiden. Dies ist natürlich auch ein implizites Eingeständnis, dass diese durchaus rechtmäßige Könige gewesen seien, bis das *Xvarrah* der Kayaniden, das *Xvarrah ī Kayān*, auf die Sasaniden übergegangen sei.

Viele dieser historischen Manipulationen stammen höchstwahrscheinlich erst aus späterer Zeit; denn die Zeitgenossen der ersten Sasaniden wussten fraglos, dass Ardaschir in Wahrheit keine Arsakidenprinzessin geheiratet hatte. In gewisser Weise zeigen diese späten Versuche, eine dynastische Legitimation des Hauses Sasan zu konstruieren, wohl eher, dass man derlei auch lange nach dem Sturz der Arsakiden noch für notwendig hielt. Vielleicht wurden die entsprechenden Behauptungen sogar umso wichtiger für die Sasaniden, je mehr sich die Familie selbst auf eine, mit Max Weber gesprochen, traditionale Herrschaftslegitimation berufen konnte. Denn die ersten Sasaniden wussten sehr wohl, dass sie ihren Putsch zunächst durch Erfolg rechtfertigen mussten. Bereits Ardaschir hatte sich nach dem Sieg über Artabanos im April 224 noch auf dem Schlachtfeld zum *šāhan šāh*, zum König der Könige, ausrufen lassen, und auch in den Folgejahren versuchten er und sein Sohn Schapur I., sich als siegreiche Könige zu inszenieren (Taf. 7). Leidtragende waren nicht zuletzt die – wohl ihrerseits aggressiven – Römer.³⁸ Seine Erfolge über die drei Kaiser Philippus Arabs (244 bis 249), der einen Tributfrieden schließen musste, Gordian III. (238 bis 244), der angeblich im Kampf den Tod fand,³⁹ und Valerian, der 260 in

38 Einen guten Überblick über die sasanidisch-römischen Konflikte und Kontakte bietet Dignas – Winter 2007; lesenswert ist daneben auch die meinungsfreudige und teils eigenwillige Arbeit Mosig-Walburg 2009a, die aber nur die Zeit bis 363 behandelt. Die kulturellen Kontakte schildert Hartmann 2007. Man sollte allerdings nicht den Fehler begehen, die persische Außenpolitik auf die Beziehungen zum *Imperium Romanum* zu verengen, denn den Sasaniden drohte stets ein Zweifrontenkrieg; vgl. Howard-Johnston 2010. Meines Erachtens hatte die Ostgrenze dabei im Zweifelsfall Vorrang.

39 Schapur behauptet in den *Res Gestae Divi Saporis* (ŠKZ gr. Z. 8), den Kaiser im Kampf getötet zu haben. Die römischen Quellen geben hingegen an, Gordian sei einer Intrige seines Nachfolgers Philippus zum Opfer

persische Gefangenschaft geriet, ließ Schapur daher unter anderem in mehreren riesigen Felsreliefs und einer monumentalen dreisprachigen Inschrift, den so genannten *Res Gestae Divi Saporis*, verewigen.

Bereits früh entwickelte sich daneben ein überaus elaboriertes Hofzeremoniell, das die Herrscher zu entrücken und über gewöhnliche Sterbliche zu erheben suchte, ein Zeremoniell übrigens, das zu viele Gemeinsamkeiten mit dem spätrömischen aufweist, als dass es sich um einen Zufall handeln könnte.⁴⁰ Vor und während der Audienz waren Herrscher und Thron von einem Vorhang verhüllt, der König musste fußfällig begrüßt werden, kleidete sich in Purpur und trug während der Audienzen eine Krone, die zuletzt so prächtig und schwer geworden war, das man sie nicht mehr tragen konnte – stattdessen hing das etwa 80 Kilogramm schwere Ungetüm an einer Kette über dem Thron.⁴¹

Zum Zeremoniell kam eine ausgeprägte religiöse Komponente hinzu. Zwar beanspruchten die sasanidischen Perserkönige ebenso wenig wie ihre arsakidischen oder achaimenidischen Vorgänger, selbst Götter zu sein. Doch zumindest in den ersten 200 Jahren trugen sie den Titel *kē čīhr az yazdān*, was man am ehesten als »vom Samen/Stamm der Götter« übersetzen kann.⁴² Man sprach den Herrschern übermenschliche Fähigkeiten zu. Aber vor allem inszenierten sie sich als Beschützer des Zoroastrismus bzw. Mazdaismus und setzten in der Regel das Bild eines Feueraltars auf die Rückseiten ihrer Münzen (Taf. 6b). Das propagierte Bündnis zwischen Monarch und Priesterschaft war in Wahrheit nicht unerschütterlich, doch zumindest in frühsasanidischer Zeit stabilisierte es zweifellos das neue Regime.

Kurzum, es scheint den Sasaniden recht schnell gelungen zu sein, durch die (zumindest im Westen allerdings größtenteils ephemeren) militärischen Erfolge der ersten beiden Könige, durch verstärkte Bezugnahme auf den Mazdaismus und nicht zuletzt durch Kompromisse mit mächtigen parthischen Familien Akzeptanz für die Herrschaft ihres Ge-

gefallen; für die grundsätzliche Richtigkeit dieser Version plädiert etwa Körner 2002, 89–92. Meines Erachtens kann die Frage nicht abschließend geklärt werden.

⁴⁰ Canepa 2009, 122–153 bes. 150.

⁴¹ Gignoux 1993; de Jong 2004; Wiesehöfer 2007.

⁴² Dies legt zumindest die griechische Fassung der *Res Gestae Divi Saporis* nahe, wo *čīhr* mit γένος wiedergegeben wird. Möglich ist daneben aber auch eine Übersetzung als »Ebenbild«. Vgl. Sundermann 1988; Lincoln 1990; Panaino 2004; Huysse 2006, 187.

schlechts zu gewinnen.⁴³ Das zeigt schon der Umstand, dass zwischen 224 und 589, also 365 Jahre lang, kein Nichtsasanide auch nur den Versuch unternommen zu haben scheint, den persischen Thron zu besteigen. Dass das *Xvarrah* der Kayaniden exklusiv den Sasaniden anhaftete, wurde offenbar lange Zeit auch während Krisenphasen nicht bestritten. Als 589/90 in Gestalt von Bahram Čobin dann schließlich doch ein Nicht-Sasanide nach der Macht griff, behauptete dieser bezeichnenderweise, er sei ein Nachfahre der Arsakiden, um so seinen Putsch zu begründen – er scheiterte nach kurzer Zeit auf dem Thron trotzdem.⁴⁴ Die uralte Idee einer dynastisch legitimierten Alleinherrschaft hatte sich im Iran erneut durchgesetzt.

Was aber hat all dies nun mit dem Charisma des Herrschers zu tun? Natürlich ist es zumindest höchst problematisch, das *Xvarrah* des Königs einfach mit »Charisma« im Sinne von Weber und Lepsius gleichzusetzen.⁴⁵ Der Umstand, dass das *Xvarrah ī Kayān* einer bestimmten Dynastie anhaften sollte, lässt viel eher an eine traditionale Herrschaftslegitimation denken als an persönliches Charisma. Das Konzept des *Xvarrah* erinnert dabei entfernt an das ›Königsheil‹ des westeuropäischen Mittelalters.⁴⁶

Doch an dieser Stelle ist eine zentrale Unterscheidung zu machen. Mochten auch die Monarchie als solche und bald auch der Anspruch der Sasaniden auf die Krone im spätantiken Persien allgemeine Anerkennung finden, so galt dies noch lange nicht für jeden König. Mit anderen Worten: Es ist zu differenzieren zwischen dem unbestrittenen

43 Pourshariati 2008 geht sogar so weit, das Sasanidenreich als eine parthisch-persische Konföderation zu verstehen.

44 Vgl. zu den Ereignissen Shahbazi 1989; Rubin 2004. Der Sasanide Chosrau II. floh 590 vor Bahram ausgerechnet ins *Imperium Romanum* und konnte sich anschließend mit Hilfe römischer Truppen gegen den Usurpator durchsetzen; er erkaufte dies durch territoriale Zugeständnisse an den Kaiser; vgl. Winter 1989, 83–88.

45 Vgl. zur Forschungsgeschichte zum »Charisma« auch den Beitrag von Beat Näf im vorliegenden Band. Zur Anwendbarkeit des Weberschen Charisma-Begriffs auf antike Alleinherrschaften vgl. allgemein Gotter 2008.

46 Auf die Diskussionen über ein mittelalterliches Sakralkönigtum und die Frage, ob ›Königsheil‹ eine alte germanische Vorstellung sei (was unter anderem voraussetzt, dass es bei den Germanen in vorrömischer Zeit tatsächlich Monarchien gab), kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

Charisma bzw. Nimbus der Dynastie und des Königtums⁴⁷ – wobei es eben ganz wesentlich von der gewählten Definition abhängt, ob »Charisma« hier wirklich ein angemessener Ausdruck ist – und dem durchaus sehr prekären Charisma des jeweiligen Königs. Denn im Sasanidenreich konnte sich niemals eine eindeutige, unbestreitbare Sukzessionsordnung etablieren; ein »Der König ist tot, es lebe der König« gab es nicht. Vielmehr konnte grundsätzlich jeder männliche Nachkomme des Dynastiegründers Sasan Ansprüche auf die Krone erheben.⁴⁸ Ardaschir, der erste sasanidische *šāhān šāh*, scheint versucht zu haben, die Nachfolge seines Lieblingssohnes Schapur dadurch zu sichern, dass er diesen – mutmaßlich nach römischem Vorbild – zum Mitherrscher erhob;⁴⁹ doch fand dieses Modell keine Nachahmer, sondern beim Tod aller folgenden Herrscher entstand stets ein Interregnum.

So blieb die Designation durch den Vorgänger nur *ein* Faktor für die Nachfolge; entscheidend scheint die Wahl bzw. Akklamation durch den versammelten Hochadel gewesen zu sein.⁵⁰ Und je länger die Herrschaft der Sasaniden bestand, desto weiter verzweigte sich ihr Haus und desto mehr prinzipiell eligible Prinzen standen als Kandidaten zur Verfügung. Eine traditionale Legitimation genügte daher nicht, um die Herrschaft zu plausibilisieren. Und so ruhte auf jedem König die Beweislast, dass gerade er der *richtige* Sasanide auf dem Thron sein. Dies ist sicher der Grund dafür, dass sich früh der Brauch entwickelte, Prinzen, die man von der Herrschaft ausschließen wollte, durch Blendung zu verstümmeln: Wer das Augenlicht verloren hatte, war gewiss nicht im Besitz des *Xvarrah* der Kayaniden! Nur körperlich unversehrte Sasaniden konnten daher den Thron besteigen.⁵¹

47 Vgl. den einflussreichen Aufsatz Frye 1964.

48 In der chaotischen Endphase der Dynastie galt dies offenbar sogar für Frauen. So scheint um 630 zwei Jahre lang die Sasanidin Boran, Tochter Chosraus II., im eigenen Namen als Königin über das Reich geherrscht zu haben; sie ließ auch Münzen schlagen; vgl. Malek – Curtis 1998. Etwas später gelangte auch ihre Schwester Azarmigduxt kurz auf den Thron. Vgl. hierzu insgesamt Panaino 2006.

49 So etwa Tabari I, 820. Vgl. auch Daryaei 2009a, 6f. Dass Schapur I. mit seinem Sohn Hormizd I. ähnlich verfahren sei (so Frye 1984, 127), ist hingegen eine bloße Mutmaßung.

50 Börm 2008a, 433f.; Huyse 2009, 154f.

51 Börm 2007, 113f.

So spielte der Wille der Aristokratie eine oftmals entscheidende Rolle bei der Sukzession. Im Jahr 273 wurde wohl erstmals gegen die ursprünglich festgelegte Nachfolgeregelung verstoßen, als Narseh, ein Sohn Schapurs I. und Enkel Ardaschirs, der in den *Res Gestae Divi Saporis* noch gesondert hervorgehoben worden war,⁵² zugunsten seines Bruders Bahram übergangen wurde. Erst zwanzig Jahre später gelangte er mit Hilfe einer Adelspartei durch eine Revolte gegen seinen Großneffen gewaltsam auf den Thron; er rechtfertigte sein Vorgehen anschließend in der monumentalen Inschrift von Paikuli. In dieser wird Narseh bemerkenswerterweise ausdrücklich mit dem *Xvarrah* in Verbindung gebracht,⁵³ und der neue König versuchte wohl, seine prekäre Stellung durch militärische Erfolge gegenüber Rom zu festigen. Der Krieg endete allerdings in einer Katastrophe, da Diokletians *Caesar* Galerius das persische Heer im Jahr 298 überraschen, die Frauen und Kinder des Königs als Geiseln nehmen und so einen für Narseh sehr unvorteilhaften Frieden erpressen konnte. Es ist dabei wohl kein Zufall, dass das römische Siegesmonument, der Galeriusbogen in Thessaloniki,⁵⁴ das Motiv des Reiterduells adaptiert: Bereits der erste Sasanide hatte seinen Sieg über die Arsakiden in einem Felsrelief bei Firuzabad im Stil eines Reiterduells darstellen lassen, und auch Schapur I. hatte seinen Triumph über Kaiser Valerian unter anderem in dieser Form verewigt. Und ganz so, wie einst Ardaschir den Arsakiden Artabanos IV. vom Ross gestoßen hatte, bezwang nun der Römer Galerius Ardaschirs Enkel Narseh.⁵⁵ Dass über dem *Caesar* dabei ungewöhnlicherweise ein Adler abgebildet ist, ist zwar zunächst und in erster Linie sicherlich eine Anspielung auf Iuppiter, zu dem der *Iovius* Galerius eine besondere Nahbeziehung be-

52 Weber – Wiesehöfer 2010, 94–96.

53 Vgl. dazu Weber – Wiesehöfer 2010, 109f. Zu beachten ist dabei, dass die Inschrift Narseh für die Zeit *vor* der Krönung als *abzūdxxvarrah* bezeichnet (NPi § 56). Das, soweit ich sehe, früheste bekannte Zeugnis dafür, dass der regierende Herrscher explizit mit dem *Xvarrah* in Verbindung gebracht wird, ist ein Siegel des Peroz (459 bis 484); vgl. Huyse 2006, 190. De Jong (2004, 364f.) bezweifelt, dass die Könige den Besitz des königlichen *Xvarrah* offen für sich selbst beanspruchen konnten, da dies seines Erachtens als eine Art Hybris aufgefasst worden wäre. Und in der Tat scheint das *Xvarrah ī Kayān* dem König bis Chosrau II. nur von anderen zugeschrieben worden zu sein.

54 Vgl. zu den Reliefs des Galeriusbogens Laubscher 1975.

55 Canepa 2009, 93f.



1 Der *Caesar* Galerius stößt den Sasaniden Narseh vom Pferd. Relief vom Galeriusbogen in Thessaloniki, um 300 n.Chr.

hauptete.⁵⁶ Allerdings ist man zumindest versucht, hier auch an die iranische Adler-Ikonographie und das *Xvarrah* zu denken (Abb. 1).

Als Narsehs Sohn Hormizd II. im Jahr 309 starb, kam es zu Wirren. Sein ältester Sohn wurde hingerichtet, der zweitälteste durch Blendung von der Nachfolge ausgeschlossen, der dritte floh ins Römische Reich. Es kann den beteiligten Adligen (und Priestern²) allerdings nicht darum gegangen sein, dem meritokratischen Gedanken zum Durchbruch zu verhelfen und einen besonders tüchtigen Prinzen als Nachfolger auszuwählen. Denn das Königtum ging über auf den vierten Sohn des Königs, Schapur II., der zu diesem Zeitpunkt ein Säugling war – nach der Überlieferung wurde er sogar bereits als Ungeborener akklamiert.⁵⁷ Wie genau es zu dieser Königswahl kam, entzieht sich unserer Kenntnis. Wahrscheinlich aber kam es zum Kampf zwischen rivalisierenden Parteien bei Hof, bei der sich schließlich jene Gruppe durchsetzte, die auf

⁵⁶ Prosopography of the Later Roman Empire (PLRE) I, 574. Vgl. zur Ideologie und Herrscherrepräsentation der Tetrarchen die Beiträge in Borschung – Eck 2006.

⁵⁷ Agathias, *Historien* 4, 25, 2–5. Vgl. zu Schapur II. den Überblick bei Daryaee 2009b.

Schapur II. setzte – ein Phänomen, das man einige Jahrzehnte später auch im römischen Kontext beobachten kann.⁵⁸

Schapur II. emanzipierte sich schließlich erfolgreich von seiner Umgebung und knüpfte durch Christenverfolgungen und jahrelange Kriege in Ost und West an die Politik der ersten Sasaniden an. Besonders durch die Abwehr der großen römischen Invasion, die Kaiser Julian Apostata 363 anführte, festigte er seine Stellung. Noch sein Halbbruder und Nachfolger Ardaschir II. (379 bis 383) ließ den getöteten Imperator auf seinem Investiturelief in Taq-e Bostan abbilden und beanspruchte so seinen Anteil am Sieg. Er wurde aber nach nur vier Jahren Herrschaft dennoch von einer Versammlung der Magnaten abgesetzt, die stattdessen seinen Neffen Schapur III. zum König ausrief.⁵⁹

Allem Anschein nach geriet die sasanidische Monarchie in den Jahren um 400 in eine ernste Krise; wahrscheinlich gelang es den Großkönigen nicht, gegensätzliche Strömungen innerhalb von Adel und Priesterschaft auszugleichen. Yazdgird I. (399 bis 420) scheint unter diesen Umständen versucht zu haben, sich den Christen seines Reiches anzunähern.⁶⁰ Dieses Vorhaben scheiterte aber, und dies trug wohl dazu bei, dass es ab 416 noch einmal zu Christenverfolgungen⁶¹ und schweren Kämpfen mit den Römern kam.⁶² Die Wirren setzten sich bis in die Regierungszeit des Königs Bahram V. (420 bis 439) fort.⁶³ Dieser scheint das ideologische Fundament der iranischen Monarchie neu justiert zu haben – er war der letzte Herrscher, der auf seinen Münzen die Titel »König der Könige« und *kē çīhr az yazdān* führte.⁶⁴ Stattdessen wurde nun offenbar verstärkt eine Abstammung der Sasaniden von den Kayaniden behauptet,⁶⁵ und das Augenmerk der Herrscher richtete sich nun primär auf die Sicherung

58 Börm 2013, 143–148.

59 Vgl. zu dieser Phase, in der drei Könige nach kurzer Herrschaft einen gewaltsamen Tod fanden, Mosig-Walburg 2010.

60 McDonough 2008; Mosig-Walburg 2009b.

61 Van Rompay 1995.

62 Bisläng ging die Forschung einhellig davon aus, dass erst 420 wieder Krieg mit Rom ausgebrochen sei; vgl. Greatrex 1993. Jüngst wurde aber darauf hingewiesen, dass es Indizien dafür gibt, dass es bereits 416/17 zu ersten Kampfhandlungen gekommen sein dürfte, die zwischenzeitlich beendet wurden und um 420 erneut ausbrachen; vgl. Luther 2014.

63 Vgl. zu Bahram Klima 1989; Daryaei 2009a, 22f.

64 Shayegan 2003; Huyse 2006.

65 Shayegan 2013, 807–809.

der Nordostgrenze.⁶⁶ Spätestens in dieser Zeit kam zudem der Brauch auf, dass der Monarch nach seiner Krönung sowie vor großen Feldzügen das *Ādur Gušnasp* in Media Atropatene (Aserbaidschan) besuchte.⁶⁷ Bis ins späte 5. Jahrhundert blieb das Königtum fortan insgesamt stabil.

Es ist auffällig, dass fast alle sasanidischen Großkönige eine jeweils individuelle Krone trugen, anhand derer sie auf Münzbildern und in der Repräsentationskunst identifiziert werden können.⁶⁸ Der Gedanke ist verlockend, dass hier das individuelle *Xvarrah* symbolisiert werden soll; doch ist jüngst mit Recht darauf hingewiesen worden, dass es durchaus Ausnahmen von der Faustregel der ›persönlichen‹ Krone gab.⁶⁹ Dennoch hat es den Anschein, als hätten Könige, die eine Krise überstanden hatten – etwa eine verlorene Schlacht oder gar, wie Kavād I. (488 bis 531) im Jahr 499, eine zeitweilige Entmachtung⁷⁰ –, danach oft eine neue Krone angenommen, vielleicht als Zeichen für die Wiedererlangung des *Xvarrah*.

Ganz ähnlich wie hellenistische Könige und römische Kaiser waren also auch sasanidische Herrscher in der Regel gut beraten, militärische Sieghaftigkeit zumindest zu behaupten.⁷¹ Auch spätere Sasaniden versuchten daher, durch begrenzte Kriege, die insbesondere in die Anfangszeit ihrer Regierung fielen, nachzuweisen, dass sie das *Xvarrah* der Kayaniden besaßen. Seit dem vierten Jahrhundert allerdings entwickelte man eine Alternative zu riskanten militärischen Abenteuern: Zwischen 363 und 591 forderten die Perserkönige von den Römern mit großer Beharrlichkeit Jahrgelder, oft genug mit Erfolg. Die geforderten Summen waren ökonomisch, anders als die ältere Forschung annahm, allerdings weitgehend bedeutungslos; hier ist man den römischen Quellen auf den Leim gegangen, die die Jahrgelder zu kaiserlichen Hilfszahlungen an

⁶⁶ Payne 2014.

⁶⁷ Boyce 1985; Huff 2000.

⁶⁸ Gariboldi 2012.

⁶⁹ Mosig-Walburg 2011.

⁷⁰ Kavād I. wurde 496 gestürzt und durch einen Bruder ersetzt; ihm gelang jedoch mit Hilfe adliger Unterstützer die Flucht zu den hunnischen Hephthaliten, mit deren Hilfe er 498/9 wieder auf den Thron gelangte. Die Quellen bringen diese Ereignisse mit der rätselhaften Bewegung der »Mazdakiten« in Verbindung, ohne dass sich in der Forschung bislang Einigkeit darüber hätte herstellen lassen, was genau damals geschah; vgl. Gaube 1982; Crone 1991; Börm 2007, 230–233; Wiesehöfer 2009; de Blois 2012.

⁷¹ Vgl. zur Bedeutung militärischen Erfolges und demonstrativer Sieghaftigkeit für die sasanidischen Monarchen Whitby 1994 und Wiesehöfer 2011.

die angeblich mittellosen Sasaniden umdeuteten. In Wahrheit ging es darum, durch die Erpressung symbolischer Tribute von den mächtigsten Nachbarn des Reiches, den Römern, die Sieghaftigkeit des jeweiligen Perserkönigs zu beweisen – und die meisten Kaiser mussten angesichts der gewaltigen Kosten und Risiken, die mit einem Krieg verbunden gewesen wären, wohl oder übel mitspielen.⁷²

Nach dem Schlachtentod des Königs Peroz (459 bis 484) kam es aber zu einer erneuten Krise der sasanidischen Monarchie, die sich in raschen Thronwechslern manifestierte, und seit 502 verschärfte sich auch der Konflikt an der sasanidischen Westgrenze wieder.⁷³ Mitverantwortlich hierfür waren offenbar Spaltungen innerhalb der iranischen Elite.⁷⁴ Chosrau I. (531 bis 579) stieß 540 sogar bis Syrien vor und plünderte Antiocheia am Orontes. Er demonstrierte seine Sieghaftigkeit zum einen, indem er sich in uralter orientalischer Tradition im Mittelmeer wusch,⁷⁵ zum anderen, indem er in offensichtlicher Imitation des römischen Kaisers im Hippodrom von Apameia Wagenrennen abhalten ließ.⁷⁶ Im Inneren führte er zudem Reformen durch, die den Herrscher allem Anschein nach unabhängiger machen sollten von der Unterstützung durch die Magnaten.⁷⁷ Hinzu kamen erfolgreiche Feldzüge gegen die Hephtaliten und im Jemen. Aber erst König Chosrau II. »der Sieger« (591 bis 628) begnügte sich dann im frühen 7. Jahrhundert nicht mehr mit begrenzten Machtdemonstrationen und symbolischen Gesten, sondern führte ab 603 einen Krieg gegen die Römer, der diese in den Jahren nach 611 an den Rand des Abgrunds brachte, bevor der Sasanide nach einem Vierteljahrhundert voller Kämpfe im Frühjahr 628 von unzufriedenen Adligen gestürzt wurde. Wie von diesen gewünscht, nahm Chosraus Sohn und Nachfolger Kavad II. sogleich Friedensverhandlungen mit Kaiser Heraclius auf.

72 Vgl. hierzu eingehend Börm 2008b. Erhellende Einsichten in die Funktion der persischen Gesandtschaften an die Kaiser bietet daneben Diebler 1995.

73 Vgl. zu den teils erbitterten römisch-persischen Kämpfen zwischen 502 und 532 Greatrex 1998.

74 Börm 2007, 318–325.

75 Rollinger 2012.

76 Vgl. insgesamt zu den Ereignissen von 540 Börm 2006.

77 Rubin 1995.

Chosrau II. hatte ausdrücklicher als alle seine Vorgänger den Besitz des königlichen *Xvarrah* beansprucht.⁷⁸ Auf seinen Tod folgten jahrelange Thronwirren und Bürgerkriege, die dem Ansehen der Königsfamilie schweren Schaden zufügten. Es hatte nichts genutzt, dass Kavad II. zahlreiche (Halb-)Brüder als potentielle Rivalen hatte beseitigen lassen.⁷⁹ Und so war es wohl kein Zufall, dass zwei verlorene Schlachten gegen die anstürmenden muslimischen Araber genügten, um dazu zu führen, dass wichtige Magnaten das Vertrauen in den letzten sasanidischen König, Yazdgird III. (632 bis 651) verloren. Augenscheinlich verzieh man der Dynastie die evidente Erfolglosigkeit nicht; vielleicht glaubte man auch, das *Xvarrah* der Kayaniden habe die Sasaniden nun verlassen. Während die Aristokratie sich mit den Arabern verständigte, floh der verratene König in den östlichsten Winkel des Reiches.⁸⁰ Hier soll Yazdgird schließlich auf Befehl seines eigenen Statthalters von einem einfachen Müller erstochen worden sein, in dessen Haus er sich, von allen Getreuen verlassen, versteckt hatte. Sein Sohn floh nach China.

Monarchische Herrschaft und dynastisches Prinzip gehörten im vorislamischen Persien jahrhundertlang wie selbstverständlich zusammen; und nach ihrem Putsch gegen die parthischen Arsakiden gelang es den Sasaniden rasch, sich als die einzige Familie durchzusetzen, die ein Anrecht auf den Thron beanspruchen durfte. Da aber zugleich niemals verbindlich festgelegt wurde, welcher der vielen eligiblen Prinzen jeweils König sein solle, trug das sasanidische Persien durchaus auch Züge einer Wahlmonarchie. Während man im spätantiken *Imperium Romanum* auf die unklare Sukzessionsordnung reagierte, indem man ein Mehrkaisertum etablierte und so alle etwaigen Kaisersöhne grundsätzlich an der Macht beteiligen konnte, blieb Persien stets eine wirkliche Monokratie mit nur einem einzigen König der Könige. Dieser musste daher, ganz ähnlich wie ein hellenistischer βασιλεύς,⁸¹ durch Inszenierungen von Tatkraft und Sieghaftigkeit die Legitimität seiner persönlichen Herrschaft immer wieder aufs Neue unter Beweis stellen.

⁷⁸ Shayegan 2003, 380.

⁷⁹ Laut der im 7. Jahrhundert entstandenen armenischen Chronik des Pseudo-Sebeos (39, 127) fanden damals 40 Prinzen den Tod; diese Zahl ist aber wohl zu hoch gegriffen.

⁸⁰ Daryaee 2009c.

⁸¹ Gehrke 2013.

Gelang dies einer Reihe von Königen nicht, so konnte dies zu einer Krise der Dynastie führen; denn so, wie die Zugehörigkeit zur ›richtigen‹ Familie eine Quelle von Legitimität war, so konnte umgekehrt ein allzu eklatantes Versagen einzelner Herrscher mittelfristig das Vertrauen in eben diese Familie erschüttern. Das *Xvarrah ī Kayān* hatte 224 eine Familie, die Arsakiden, verlassen; dies konnte darum prinzipiell wieder geschehen. Als nach einer Kette von inneren Wirren der Glaube an die Auserwähltheit der Sasaniden erlosch, führte dies um die Mitte des 7. Jahrhunderts daher zur raschen Desintegration des Reiches und zum Sieg des Islam.

ABBILDUNGSNACHWEISE

Abb. 1 Deutsches Archäologisches Institut Athen: <<http://arachne.dainst.org/entity/195387>>, Negativnr.: Thessaloniki-0273

Taf. 6a-b Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, Objektnr. 18200193; 18204234 (beide Fotos: Lutz-Jürgen Lübke)

Taf. 7 Wikimedia Commons, Foto: M.-L. Ngyuen: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7f/Cameo_Shapur_Valerianus_Bab360_CdM_Paris.jpg> (23. Januar 2015)

QUELLE

NPi (Inscription des Königs Narseh aus Paikuli), zitiert nach: P.O. Skjærvo und H. Humbach, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, Wiesbaden 1983.

LITERATUR

Abka'i-Khavari 2000 Abka'i-Khavari, M.: *Das Bild des Königs in der Sasanidenzeit. Schriftliche Überlieferungen im Vergleich mit Antiquaria*. Hildesheim – Zürich – New York 2000.

Back 1978 Back, M.: *Die Sassanidischen Staatsinschriften*. Acta Iranica: Textes et Mémoires VIII. Leiden – Teheran 1978.

- de Blois 2012** de Blois, F.: A New Look at Mazdak. In: Bernheimer, T. – Sil-verstein, A. (Hg.): *Late Antiquity: Eastern Perspectives*. Exeter 2012, 1–24.
- Börm 2006** Börm, H.: Der Perserkönig im Imperium Romanum. Chosroes I. und der sasanidische Einfall in das Oströmische Reich 540 n.Chr. In: *Chiron* 36 (2006), 299–328.
- Börm 2007** Börm, H.: Prokop und die Perser. Untersuchungen zu den römisch-sasanidischen Kontakten in der ausgehenden Spätantike. Stuttgart 2007.
- Börm 2008a** Börm, H.: Das Königtum der Sasaniden – Strukturen und Probleme. Bemerkungen aus althistorischer Sicht. In: *Klio* 90 (2008), 423–443.
- Börm 2008b** Börm, H.: »Es war allerdings nicht so, dass sie es im Sinne eines Tributes erhielten, wie viele meinten ...« Anlässe und Funktion der persischen Geldforderungen an die Römer. In: *Historia* 57 (2008), 327–346.
- Börm 2010** Börm, H.: Herrscher und Eliten in der Spätantike. In: Börm, H. – Wiesehöfer, J. (Hg.): *Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East*. Düsseldorf 2010, 159–198.
- Börm 2013** Börm, H.: *Westrom. Von Honorius bis Justinian*. Stuttgart 2013.
- Börm 2015** Börm, H.: Born to be Emperor. The Principle of succession and the Roman monarchy. In: Wienand, J. (Hg.): *Contested Monarchy*. Oxford 2015, 239–264.
- Börm (in Vorb.)** Börm, H.: Kontinuität trotz Wandel? Begründungsmuster und Handlungsspielräume der iranischen Monarchie in arsakidischer und sasanidischer Zeit. In: Rebenich, S. (Hg.): *Monarchische Herrschaft im Altertum*. München (in Vorbereitung).
- Bonner 2013** Bonner, M.: An Historiographical Study of Abū Ḥanīfa Aḥmad ibn Dawūd ibn Wanand al-Dīnawarī's Kitāb al-Aḥbār al-Ṭīwāl, Especially that Part Dealing with the Sasanian Kings. Diss. Oxford 2013 (non vidi).
- Boschung - Eck 2006** Boschung, D. – Eck, W. (Hg.): *Die Tetrarchie. Ein neues Regierungssystem und seine mediale Präsentation*. Wiesbaden 2006.
- Boyce 1968** Boyce, M.: *The Letter of Tansar*. Rom 1968.
- Boyce 1985** *Encyclopedia Iranica* I (1985), 475f., s.v. Ādur Gušnasp (Boyce, M.).
- Brosius 2006** Brosius, M.: *The Persians. An Introduction*. London 2006.
- Calmeyer 1979** Calmeyer, P.: *Fortuna – Tyche – Khvarnah*. In: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 94 (1979), 347–365.
- Cameron 1970** Cameron, A.: *Agathias on the Sasanians*. In: *Dumbarton Oaks Papers* 23/24 (1970), 69–183.
- Canepa 2009** Canepa, M. P.: *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*. Berkeley 2009.

- Cereti 1997** Cereti, C. G.: Primary Sources for the History of Inner and Outer Iran in the Sasanian Period. In: *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 9 (1997), 17–71.
- Cereti 2001** Cereti, C.: *La Letteratura Pahlavi. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta*. Mailand 2001.
- Chegini - Nikitin 1996** Chegini, N. – Nikitin, A.: Sasanian Iran – Economy, Society, Arts and Crafts. In: Litvinsky, B. u.a. (Hg.): *History of Civilizations of Central Asia III*. Paris 1996, 35–77.
- Choksy 1988** Choksy, J. K.: Sacral Kingship in Sasanian Iran. In: *Bulletin of the Asia Institute*, N. S. 2 (1988), 35–52.
- Christensen 1944** Christensen, A.: *L'Iran sous les Sassanides*. Kopenhagen 1944.
- Crone 1991** Crone, P.: Kavad's Heresy and Mazdak's Revolt. In: *Iran* 29 (1991), 21–42.
- Curtis - Hillenbrand - Rogers 1998** Curtis, V. S. – Hillenbrand, R. – Rogers, J. M. (Hg.): *The Art and Archaeology of Ancient Persia. New Light on the Parthian and Sasanian Empires*. London 1998.
- Curtis - Stewart 2007** Curtis, V. S. – Stewart, S. (Hg.): *The Age of the Parthians*. London 2007.
- Dalley 1998** Dalley, S.: The Sassanian Period and Early Islam, c. AD 224–651. In: Dalley, S. (Hg.): *The Legacy of Mesopotamia*. Oxford 1998, 163–181.
- Daryaei 2004** Daryaei, T.: The Ideal King in the Sasanian World. Ardaxšīr ī Pābagān or Xusrō Anōšag-ruwān? In: *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 3, 1 (2004), 33–45.
- Daryaei 2009a** Daryaei, T.: *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*. London 2009.
- Daryaei 2009b** Encyclopaedia Iranica online, s.v. Shapur II (Daryaei, T.). <<http://www.iranicaonline.org/articles/shapur-ii>> (26. Januar 2015).
- Daryaei 2009c** Daryaei, T.: Yazdgerd III's last Year. Coinage and History of Sistan at the End of Late Antiquity. In: *Iranistik* 5 (2009), 21–30.
- Demandt 1995** Demandt, A.: Das Perserreich der Sassaniden. In: Demandt, A.: *Antike Staatsformen. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte der Alten Welt*. Berlin 1995, 503–529.
- Diebler 1995** Diebler, S.: Les hommes du roi. Sur la représentation souveraine dans les relations diplomatiques entre Byzance et les Sassanides d'après les historiens byzantins du sixième siècle. In: *Studia Iranica* 24 (1995), 187–218.
- Dignas - Winter 2007** Dignas, B. – Winter, E.: *Rome and Persia in Late Antiquity*. Cambridge 2007.

- Drijvers 2006** Drijvers, J. W.: Ammianus Marcellinus' Image of Sasanian society. In: Huysse, P. – Wiesehöfer, J. (Hg.): *Ērān ud Anērān. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*. Stuttgart 2006, 45–69.
- Duchesne-Guillemin 1979** Duchesne-Guillemin, J.: La Royauté iranienne et le Xʿarənah. In: Gnoli, G. – Rossi, A. V. (Hg.): *Iranica*. Neapel 1979, 375–386.
- Eilers – Herrenschmidt 1988** Encyclopaedia Iranica III (1988), 682–685, s.v. Banda (Eilers, W. – Herrenschmidt, C.).
- Ellerbrock – Winkelmann 2012** Ellerbrock, U. – Winkelmann, S.: *Die Parther. Die vergessene Großmacht*. Mainz 2012.
- Frye 1964** Frye, R. N.: The Charisma of Kingship. In: *Iranica Antiqua* 4 (1964), 36–54.
- Frye 1984** Frye, R. N.: *The History of Ancient Iran*. München 1984.
- Frye 1985** Frye, R. N.: Zoroastrian Incest. In: Gnoli, G. – Lanciotti, L. (Hg.): *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata I*. Rom 1985, 445–455.
- von Gall 1990** von Gall, H.: Das Reiterkampfbild in der iranischen und iranisch beeinflussten Kunst parthischer und sasanidischer Zeit. Berlin 1990.
- Gariboldi 2012** Gariboldi, A.: Le corone dei Sasanidi. In: Pera, R. (Hg.): *Il significato delle immagini: numismatica, arte, filologia, storia. Atti del secondo incontro internazionale di studio del Lexicon Iconographicum Numismaticae*, Genova, 10–12 novembre 2005. Rom 2012, 511–521.
- Gaube 1982** Gaube, H.: Mazdak: Historical Reality or Invention? In: *Studia Iranica* 11 (1982), 111–122.
- Gehrke 2013** Gehrke, H.-J.: The Victorious King: Reflections on the Hellenistic Monarchy. In: Luraghi, N. (Hg.): *The Splendors and Miseries of Ruling Alone*. Stuttgart 2013, 73–98.
- Ghirshman 1962** Ghirshman, R.: *Iran. Parther und Sasaniden*. München 1962.
- Ghirshman 1975** Ghirshman, R.: Les scènes d'investiture royale dans l'art rupestre des Sassanides et leur origine. In: *Syria* 52 (1975), 119–129.
- Gignoux 1984a** Gignoux, P.: Pour une nouvelle histoire de l'Iran Sasanide. In: Skalmowski, W. u.a. (Hg.): *Middle Iranian Studies*. Leuven 1984, 253–262.
- Gignoux 1984b** Gignoux, P.: Church-State Relations in the Sasanian Period. In: Mikasa, T. (Hg.): *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East. Bulletin of the Middle Eastern Culture Centre in Japan* 1. Wiesbaden 1984, 72–80.
- Gignoux 1993** Encyclopaedia Iranica VI (1993), 359–361, s.v. Courts and Courtiers II. In the Parthian and Sasanian Periods (Gignoux, P.).

- Gnoli 1989** Gnoli, G.: *The Idea of Iran*. Rom 1989.
- Gnoli 1999** *Encyclopaedia Iranica* IX (1999), 312–319, s.v. Farr(ah) (Gnoli, G.).
- Göbl 1971** Göbl, R.: *Sasanian Numismatics*. Braunschweig 1971.
- Göbl 1983** Göbl, R.: *Sasanian Coins*: In: Yarshater, E. (Hg.): *The Cambridge History of Iran III/1*. Cambridge 1983, 322–339.
- Gotter 2008** Gotter, U.: *Die Nemesis des Allgemein-Gültigen. Max Webers Charisma-Begriff und die antiken Monarchien*. In: Rychterova, P. – Seit, S. (Hg.): *Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen*. Berlin 2008, 173–186.
- Greatrex 1993** Greatrex, G.: *The Two Fifth-century Wars between Rome and Persia*. In: *Florilegium* 12 (1993), 1–14.
- Greatrex 1998** Greatrex, G.: *Rome and Persia at War, 502–532*. Leeds 1998.
- Gyselen 2005** Gyselen, R. (Hg.): *Contributions à l'histoire administrative et la géographie historique de l'empire sassanide*. Bures-sur-Yvette 2005.
- Hackl - Jacobs - Weber 2010** Hackl, U. – Jacobs, B. – Weber, D. (Hg.): *Quellen zur Geschichte des Partherreiches. Textsammlung mit Übersetzungen und Kommentaren*. Göttingen 2010.
- Harmatta 1979** Harmatta, J.: *Royal Power and Immortality. The Myth of the Two Eagles in Iranian Royal Ideology*. In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 27 (1979), 305–319.
- Harper 1978** Harper, P. O.: *The Royal Hunter. Art of the Sasanian Empire*. New York 1978.
- Hartmann 2007** Hartmann, U.: *Wege des Wissens. Formen des Gedankenaustauschs und der kulturellen Beeinflussung zwischen dem spätantiken Rom und dem Sāsānidenreich*. In: Rollinger, R. u.a. (Hg.): *Getrennte Wege? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt*. Frankfurt 2007, 50–107.
- Hauser 2005** Hauser, S. R.: *Die ewigen Nomaden? Bemerkungen zu Herkunft, Militär, Staatsaufbau und nomadischen Traditionen der Arsakiden*. In: Meißner, B. u.a. (Hg.): *Krieg, Gesellschaft, Institutionen*. Berlin 2005, 163–205.
- Hauser 2012** Hauser, S. R.: *The Arsacid (Parthian) Empire*. In: Potts, D. (Hg.): *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*. Oxford – New York 2012, 1001–1020.
- Hauser 2013** Hauser, S. R.: *The Arsacids (Parthians)*. In: Potts, D. (Hg.): *The Oxford Handbook of Ancient Iran*. Oxford 2013, 728–750.

Howard-Johnston 1995 Howard-Johnston, J.D.: The Two Great Powers in Late Antiquity: A Comparison. In: Cameron, A. (Hg.): The Byzantine and Early Islamic Near East III. Princeton 1995, 157–226.

Howard-Johnston 2010 Howard-Johnston, J.D.: The Sasanian's Strategic Dilemma. In: Börm, H. – Wiesehöfer, J. (Hg.): *Commutatio et Contentio*. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East. Düsseldorf 2010, 37–70.

Huff 2000 Huff, D.: Takht-i Suleiman, Tempel des sassanidischen Reichsfeuers Atur Gushnasp. In: Archäologische Entdeckungen. Die Forschungen des Deutschen Archäologischen Instituts im 20. Jahrhundert. Bd. I. Mainz 2000, 103–109.

Huyse 1999 Huyse, P.: Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'bi Zardušt (ŠKZ). Bd. I–II. London 1999.

Huyse 2002a Huyse, P.: Sprachkontakte und Entlehnungen zwischen dem Griechisch/Lateinischen und dem Mitteliranischen. In: Hartmann, U. – Luther, A. – Schuol, M. (Hg.): *Grenzüberschreitungen*. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum. Stuttgart 2002, 197–234.

Huyse 2002b Huyse, P.: La revendication de territoires achéménides par les Sassanides: une réalité historique? In: Huyse, P. (Hg.): *Iran: Questions et connaissances*. Bd. I: Études sur l'Iran ancien. Paris 2002, 294–308.

Huyse 2005 Huyse, P.: *La Perse antique*. Paris 2005.

Huyse 2006 Huyse, P.: Die sasanidische Königstitulatur. Eine Gegenüberstellung der Quellen. In: Huyse, P. – Wiesehöfer, J. (Hg.): *Ērān ud Anērān*. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt. Stuttgart 2006, 181–201.

Huyse 2009 Huyse, P.: Die königliche Erbfolge bei den Sasaniden. In: Gignoux, P. u.a. (Hg.): *Trésors d'Orient*. Paris 2009, 145–157.

Jacobs 1987 Jacobs, B.: Das Chvarnah. Zum Stand der Forschung. In: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 119 (1987), 215–248.

de Jong 2004 de Jong, A.: Sub Specie Maiestatis. Reflections on Sasanian Court Rituals. In: Stausberg, M. (Hg.): *Zoroastrian Ritual in Context*. Leiden – Boston 2004, 345–366.

Kettenhofen 2002 Kettenhofen, E.: Die Einforderung der achaimenidischen Territorien durch die Sāsāniden – eine Bilanz. In: Kurz, S. (Hg.): *Yādname-ye Iradj Khalifeh-Soltani*. Festschrift Iradj Khalifeh-Soltani zum 65. Geburtstag. Aachen 2002, 49–75.

Khromov – Tafazzoli 1996 Khromov, A. – Tafazzoli, A.: Sasanian Iran – Intellectual Life. In: Litvinsky, B. u.a. (Hg.): *History of Civilizations of Central Asia III*. Paris 1996, 79–102.

- Klima 1989** Encyclopaedia Iranica III (1989), 518f., s.v. Bahrām V. Gōr (Klima, O.).
- Knauth 1975** Knauth, W.: Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi. Wiesbaden 1975.
- Körner 2002** Körner, C.: Philippus Arabs. Ein Soldatenkaiser in der Tradition des antoninisch-severischen Prinzipats. Berlin – New York 2002.
- Laubscher 1975** Laubscher, H. P.: Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki. Berlin 1975.
- Lecoq 1984** Lecoq, P.: Un problème de religion achéménide: Ahura Mazda ou Xvarnah? In: Acta Iranica 23 (1984), 301–326.
- Lee 1988** Lee, A. D.: Close-kin Marriage in Late Antique Mesopotamia. In: Greek, Roman, and Byzantine Studies 29 (1988), 403–413.
- Lincoln 1990** Encyclopaedia Iranica V (1990), 118f., s.v. Čehr (Lincoln, B.).
- Lukonin 1983** Lukonin, V. G.: Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade. In: Yarshater, E. (Hg.): The Cambridge History of Iran III/2. Cambridge 1983, 681–746.
- Luther 2014** Luther, A.: Ein ›übersehener‹ römisch-persischer Krieg um 416/417? In: Gymnasium 212 (2014), 183–193.
- Macuch 1991** Macuch, M.: Inzest im vorislamischen Iran. In: Archäologische Mitteilungen 24 (1991), 141–154.
- Macuch 1995** Macuch, M.: Herrschaftskonsolidierung und Zoroastrisches Familienrecht: Zum Verhältnis von Kirche und Staat unter den Sasaniden. In: Reck, C. – Zieme, P. (Hg.): Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet. Wiesbaden 1995, 149–167.
- Malek - Curtis 1998** Malek, H. – Curtis, V. K.: History and Coinage of the Sasanian Queen Bōrān (AD 629–631). In: The Numismatic Chronicle 158 (1998), 113–129.
- McDonough 2008** McDonough, S.: A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography. In: Journal of Late Antiquity 1 (2008), 127–141.
- McDonough 2011** McDonough, S.: The Legs of the Throne. Kings, Elites, and Subjects in Sasanian Iran. In: Arnason, J. – Raaflaub, K. (Hg.): The Roman Empire in Context. Chichester 2011, 290–321.
- Metzler 1982** Metzler, D.: Ziele und Formen königlicher Innenpolitik im vorislamischen Iran. Münster 1982.
- Mitchell 2015** Mitchell, S.: A History of the Later Roman Empire. Chichester 2015.

- Morony 1998** Morony, M.: Sāsānids. In: *The Encyclopaedia of Islam* 7 (1998), 70–83.
- Mosig-Walburg 2009a** Mosig-Walburg, K.: Römer und Perser. Vom 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n.Chr. Gutenberg 2009.
- Mosig-Walburg 2009b** Mosig-Walburg, K.: Yazdgerd I., »der Sünder«. In: Gignoux, P. u.a. (Hg.): *Trésors d’Orient*. Paris 2009, 245–268.
- Mosig-Walburg 2010** Mosig-Walburg, K.: Königtum und Adel in der Regierungszeit Ardashirs II., Shapurs III. und Wahrams IV. In: Börm, H. – Wiesehöfer, J. (Hg.): *Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East*. Düsseldorf 2010, 133–158.
- Mosig-Walburg 2011** Mosig-Walburg, K.: Das »sasanidische Kronengesetz«. Entstehung und Entwicklung eines modernen Konstrukts. In: *Klio* 93 (2011), 446–473.
- Nöldeke 1887** Nöldeke, T.: *Geschichte des Reichs der Sasaniden*. In: *Aufsätze zur persischen Geschichte*. Leiden 1887, 86–134.
- Nunn 2011** Nunn, A.: *Der Alte Orient. Geschichte und Archäologie*. Darmstadt 2011.
- Pagliari 1939** Pagliaro, A.: Xʿarənah e Imperium. In: *Atene e Roma* 7 (1939), 171–176.
- Panaino 2004** Panaino, A.: Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds. In: *Accademia Nazionale dei Lincei* (Hg.): *La Persia e Bisanzio*. Rom 2004, 555–594.
- Panaino 2006** Panaino, A.: Women and Kingship. Some Remarks about the Enthronisation of Queen Boran and Her Sister Azarmigduxt. In: Huyse, P. – Wiesehöfer, J. (Hg.): *Ērān ud Anērān. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*. Stuttgart 2006, 221–240.
- Payne 2013** Payne, R.: Cosmology and the Expansion of the Iranian Empire, 502–628 CE. In: *Past & Present* 220 (2013), 3–33.
- Payne 2014** Payne, R.: The Reinvention of Iran. The Sasanian Empire and the Huns. In: Maas, M. (Hg.): *The Cambridge Companion to the Age of Attila*. Cambridge 2014, 282–299.
- Pourshariati 2008** Pourshariati, P.: *The Decline and Fall of the Sasanian Empire*. London 2008.
- Rollinger 1998** Rollinger, R.: Der Stammbaum des achaimenidischen Königshauses, oder: die Frage der Legitimität der Herrschaft des Dareios. In: *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* 30 (1998), 155–209.
- Rollinger 2012** Rollinger, R.: From Sargon of Agade and the Assyrian Kings to Khusrau I and beyond: on the persistence of Ancient Near Eastern Tra-

ditions. In: Lanfranchi, G. u.a. (Hg.): *LEGGO! Studies presented to Prof. Frederick Mario Fales on the Occasion of his 65th Birthday*. Wiesbaden 2012, 725–743.

van Rompay 1995 van Rompay, L.: *Impetuous Martyrs? The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgard I (419–421)*. In: Lambrechts, M. – van Deun, P. (Hg.): *Martyrium in Multidisciplinary Perspective*. Leuven 1995, 363–375.

Rose 1998 Rose, J.: *Three Queens, Two Wives, and a Goddess. The Roles and Images of Women in Sasanian Iran*. In: Hambly, G. R. G. (Hg.): *Woman in the Medieval Islamic world. Power, Patronage and Piety*. New York 1998, 29–54.

Rubin 1995 Rubin, Z.: *The Reforms of Khusro Anushirwan*. In: Cameron, A. (Hg.): *The Byzantine and Early Islamic Near East III*. Princeton 1995, 227–298.

Rubin 2000 Rubin, Z.: *The Sasanid Monarchy*. In: Cameron, A. – Ward-Perkins, B. – Whitby, M. (Hg.): *Cambridge Ancient History 14*. Cambridge 2000, 638–661.

Rubin 2004 Rubin, Z.: *Nobility, Monarchy and Legitimation under the Later Sasanians*. In: Haldon, J. – Conrad, L. (Hg.): *The Byzantine and Early Islamic Near East VI*. Princeton 2004, 235–273.

Schindel 2013 Schindel, N.: *Sasanian Coinage*. In: Potts, D. (Hg.): *The Oxford Handbook of Ancient Iran*. Oxford 2013, 814–839.

Schippmann 1990 Schippmann, K.: *Grundzüge der Geschichte des sasani-
dischen Reiches*. Darmstadt 1990.

Shahbazi 1984 Shahbazi, A. S.: *On vārəγna – the Royal Falcon*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 134 (1984), 314–317.

Shahbazi 1989 *Encyclopaedia Iranica* III (1989), 519–522, s.v. Bahrām VI Čōbīn (Shahbazi, A. S.).

Shahbazi 1990 Shahbazi, A. S.: *On the X^wadāy-nāmag*. In: *Acta Iranica* 30 (1990), 208–229.

Shahbazi 2004 *Encyclopaedia Iranica* XII (2004), if., s.v. Harem I. In *Ancient Iran* (Shahbazi, A. S.).

Shayegan 2003 Shayegan, M. R.: *Approaches to the Study of Sasanian history*. In: Adhami, S. (Hg.): *Paitimāna*. Costa Mesa 2003, 363–384.

Shayegan 2011 Shayegan, M. R.: *Arsacids and Sasanians. Political Ideology in Post-Hellenistic and Late Antique Persia*. Cambridge 2011.

Shayegan 2013 Shayegan, M. R.: *Sasanian Political Ideology*. In: Potts, D. (Hg.): *The Oxford Handbook of Ancient Iran*. Oxford 2013, 805–813.

- Sinisi 2008** Sinisi, F.: Tyche in Parthia. The Image of the Goddess on Arsacid Tetradrachms. In: Numismatische Zeitschrift 116/117 (2008), 231–248.
- Soudavar 2003** Soudavar, A.: The Aura of Kings. Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship. Costa Mesa 2003.
- Soudavar 2010** Encyclopaedia Iranica online, s.v. Iconography of Farr(ah) (Soudavar, A.). <<http://www.iranicaonline.org/articles/farr-ii-iconography>> (26. Januar 2015).
- Stausberg 2002** Stausberg, M.: Die Religion Zarathushtras. Geschichte, Gegenwart, Rituale. Bd I. Stuttgart 2002.
- Sundermann 1963** Sundermann, W.: Die sasanidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen. Diss. Humboldt-Universität Berlin 1963.
- Sundermann 1988** Sundermann, W.: Kē čīhr az yazdān. Zur Titulatur der Sasanidenkönige. In: Archív Orientální 56 (1988), 338–340.
- Tanabe 1984** Tanabe, K.: A Study on the Sasanian Disk-Nimbus: Farewell to Its X^varnah-Theory. In: Bulletin of the Ancient Orient Museum 6 (1984), 29–50.
- Verstandig 2001** Verstandig, A.: Histoire de l'Empire Parthe. Brüssel 2001.
- Weber - Wiesehöfer 2010** Weber, U. – Wiesehöfer, J.: König Narsehs Herrschaftsverständnis. In: Börm, H. – Wiesehöfer, J. (Hg.): Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East. Düsseldorf 2010, 89–132.
- Whitby 1988** Whitby, M.: The Emperor Maurice and His Historian. Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare. Oxford 1988.
- Whitby 1994** Whitby, M.: The Persian King at War. In: Dabrowa, E. (Hg.): The Roman and Byzantine Army in the East. Krakau 1994, 227–265.
- Widengren 1959** Widengren, G.: The Sacral Kingship of Iran. In: The Sacral Kingship. Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions. Leiden 1959, 242–257.
- Widengren 1967** Widengren, G.: Der Feudalismus im alten Iran. Köln 1967.
- Widengren 1976** Widengren, G.: Iran, der große Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen. In: Temporini, H. (Hg.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 9/1. Berlin – New York 1976, 220–306.
- Wiesehöfer 1996** Wiesehöfer, J.: »King of Kings« and »Philhellen«. Kingship in Arsacid Iran. In: Bilde, P. u.a. (Hg.): Aspects of Hellenistic Kingship. Aarhus 1996, 55–66.
- Wiesehöfer 1998** Wiesehöfer, J. (Hg.): Das Partherreich und seine Zeugnisse. Stuttgart 1998.

Wiesehöfer 2007 Wiesehöfer, J.: King, Court and Royal Representation in the Sasanian Empire. In: Spawforth, A. (Hg.): *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*. Cambridge 2007, 58–81.

Wiesehöfer 2009 Wiesehöfer, J.: Kawad, Khusro I and the Mazdakites. A New proposal. In: Gignoux, P. u.a. (Hg.): *Trésors d'Orient*. Paris 2009, 391–409.

Wiesehöfer 2010a Wiesehöfer, J.: King and Kingship in the Sasanian Empire. In: Lanfranchi, G. – Rollinger, R. (Hg.): *Concepts of Kingship in Antiquity*. Padua 2010, 135–152.

Wiesehöfer 2010b Wiesehöfer, J.: The Late Sasanian Near East. In: Robinson, C. (Hg.): *The New Cambridge History of Islam 1*. Cambridge 2010, 98–152.

Wiesehöfer 2011 Wiesehöfer, J.: Inszenierungen von Sieg im sasanidischen Iran. In: Fahlenbock, M. u.a. (Hg.): *Inszenierung des Sieges – Sieg der Inszenierung*. Innsbruck 2011, 225–235.

Winter 1989 Winter, E.: Legitimität als Herrschaftsprinzip: Kaiser und König der Könige im wechselseitigen Verkehr. In: Drexhage, H.-J. (Hg.): *Migratio et commutatio*. Sankt Katharinen 1989, 72–90.

AUTORINNEN UND AUTOREN

DIETRICH BOSCHUNG (Klassische Archäologie), Professor an der Universität zu Köln, Direktor des Internationalen Kollegs Morphomata. Zuletzt erschienen: *Kairos as a Figuration of Time. A Case Study*. München 2013; (Hg., zus. mit Ludwig Jäger) *Formkonstanz und Bedeutungswandel*. Morphomata 19. München 2014; (Hg., zus. mit Christiane Vorster) *Leibhafte Kunst. Statuen und kulturelle Identität*. Morphomata 23. München 2015.

HENNING BÖRM (Alte Geschichte), Dr. phil., Akademischer Rat a. Z. am Lehrstuhl für Alte Geschichte der Universität Konstanz. Zuletzt erschienen: *Prokop und die Perser*. Stuttgart 2007; (Hg., zus. mit Josef Wiesehöfer) *Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East*. Düsseldorf 2010; *Westrom. Von Honorius bis Justinian*. Stuttgart 2013; (Hg.) *Antimonarchic Discourse in Antiquity*. Stuttgart 2015.

FRANCIS BREYER (Ägyptologie, Altorientalistik), Privatdozent an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Reisestipendium des DAI, doppelte *venia legendi*. Zuletzt erschienen: *Das Königreich Aksum. Geschichte und Archäologie Abessiniens in der Spätantike*. Darmstadt – Mainz 2012; *Einführung in die Meroitistik*. Berlin – Münster 2014; *Altakkadisches Elementarbuch*. Wiesbaden 2014.

PETR CHARVÁT (Assyriologie, Archäologie), Prof., Dr. Sc., Westböhmi-sche Universität Plzeň (Pilsen) und Karlsuniversität Prag. Hauptinteressen: Entstehung des Staates und der schriftlichen Zivilisation im altertümlichen Mesopotamien und im frühmittelalterlichen Ostmitteleuropa; Fernhandel im frühmittelalterlichen Eurasien. Zuletzt erschienen: *Mesopotamia before History*. London – New York 2002; *The Emergence of the Bohemian State*. Leiden – Boston; *The Birth of the State: Ancient Egypt, Mesopotamia, India and China*. Prag 2013.

FRANZISKA EHMCKE (Kultur- und Geistesgeschichte Japans), Professorin em. für Japanologie an der Universität zu Köln. Zuletzt erschienen: (Hg., zus. mit Martin Müller) *Reisen im Zwischenraum – Zur Interkulturalität von Kulturwissenschaft*. Festschrift für Helmut Vittinghoff zum 65. Geburtstag. [= Beiträge zur Kulturwissenschaftlichen Süd- und Ostasienforschung Bd. 2] Würzburg 2012; (Hg., zus. mit Chantal Weber u. Antje Lemberg) *Japan immer wieder neu gesehen. Perspektiven der Japanforschung an der Universität zu Köln*. Berlin 2013; *The Traditional Naruto (Maelstrom) Motif in Japanese Culture*. In: Jaqueline Berndt, Bettina Kümmerling-Meibauer (Hg.) *Manga's Cultural Crossroads*. New York – London 2013, 209–219.

BENJAMIN GARSTAD (Klassische Philologie/Byzantinistik), Associate Professor of Classics, MacEwan University, Edmonton, Alberta. Zuletzt erschienen: *Rome in the Alexander Romance*. In: *Harvard Studies in Classical Philology* 108; *The Account of Thoulis, King of Egypt, in the Chronographia of John Malalas*. In: *Byzantinische Zeitschrift* 107; *Pseudo-Methodius, Apocalypse/An Alexandrian World Chronicle*. *Dumbarton Oaks Medieval Library* 14. Cambridge, Mass. 2012.

LINDA-MARIE GÜNTHER (Alte Geschichte), Professorin für Alte Geschichte mit dem Schwerpunkt Griechische Geschichte an der Ruhr-Universität Bochum. Zuletzt erschienen: (Hg., zus. mit Sonja Plischke) *Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult*. Berlin 2011; *Herodot*. Tübingen 2012; *Bürgerinnen und ihre Familien im hellenistischen Milet. Untersuchungen zur Rolle von Frauen und Mädchen in der Polis-Öffentlichkeit*. Wiesbaden 2014.

JOHANNES HARNISCHFEGER (Ethnologie), Dr. phil., Dr. rer.pol., Institut für Afrikanistik an der Universität Frankfurt. Zuletzt erschienen: (Hg., zus. mit Anne Storch und Rudolf Leger) *Fading Delimitations: Multilingual Settlements in a Convergence Area. Case Studies from Nigeria*. Köln 2014.

BEAT NÄF (Alte Geschichte), Professor für Alte Geschichte an der Universität Zürich. Zuletzt erschienen: *Antike Geschichtsschreibung. Form – Leistung – Wirkung* 2010; *Städte und ihre Märtyrer. Der Kult der Thebäischen Legion* 2011; *Testimonia Alt-Paphos* 2013; (zus. mit Silke-Petra Bergjan) *Märtyrerverehrung im frühen Christentum* 2014.

FRANÇOIS QUEYREL (Griechische Archäologie), Professor für Griechische Archäologie an der Ecole pratique des Hautes Etudes, Paris. Zuletzt erschienen: (Hg., zus. mit Martine Poulain und Gérard Paquot) *Éclats d'antiques. Sculptures et photographies*, Gustave Mendel à Constantinople. Armand Colin, Recherches. Paris 2013.

ECKART SCHÜTRUMPF (Klassische Philologie), Prof. em. of Classics and Humanities an der University of Colorado at Boulder. Forschungsschwerpunkt ist die antike politische Philosophie. Übersetzung und Kommentar der Politik des Aristoteles (4 Bände, Akademie Verlag, Berlin, 1991–2005; Band 3, 1995, zus. mit H.-J. Gehrke). Zuletzt erschienen: *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of Political Terminology. Morphomata Lectures Cologne 8*. München 2014.

Bislang in der Morphomata-Reihe erschienen:

- 1 Günter Blamberger, Dietrich Boschung (Hrsg.), *Morphomata. Kulturelle Figurationen: Genese, Dynamik, Medialität*, 2011. ISBN 978-3-7705-5148-4.
- 2 Martin Roussel (Hrsg.), *Kreativität des Findens. Figurationen des Zitats*, 2012. ISBN 978-3-7705-5305-1.
- 3 Jan Broch, Jörn Lang (Hrsg.), *Literatur der Archäologie. Materialität und Rhetorik im 18. und 19. Jahrhundert*, 2012. ISBN 978-3-7705-5347-1.
- 4 Dietrich Boschung, Corina Wessels-Mevissen (Eds.), *Figurations of Time in Asia*, 2012. ISBN 978-3-7705-5447-8.
- 5 Dietrich Boschung, Thierry Greub, Jürgen Hammerstaedt (Hrsg.), *Geographische Kenntnisse und ihre konkreten Ausformungen*, 2012. ISBN 978-3-7705-5448-5.
- 6 Dietrich Boschung, Julian Jachmann (Hrsg.), *Diagrammatik der Architektur*, 2013. ISBN 978-3-7705-5520-8.
- 7 Thierry Greub (Hrsg.), *Das Bild der Jahreszeiten im Wandel der Kulturen und Zeiten*, 2013. ISBN 978-3-7705-5527-7.
- 8 Guo Yi, Sasa Josifovic, Asuman Lätzer-Lasar (Eds.), *Metaphysical Foundation of Knowledge and Ethics in Chinese and European Philosophy*, 2014. ISBN 978-3-7705-5537-6.
- 9 Wilhelm Voßkamp, Günter Blamberger, Martin Roussel (Hrsg.), *Möglichkeitsdenken. Utopie und Dystopie in der Gegenwart*, 2013, ISBN 978-3-7705-5554-3.
- 10 Dietrich Boschung, Sebastian Dohe (Hrsg.), *Meisterwerk als Autorität. Zur Wirkmacht kultureller Figurationen*, 2013. ISBN 978-3-7705-5528-4.
- 11 Stefan Niklas, Martin Roussel (Hrsg.), *Formen der Artikulation. Philosophische Beiträge zu einem kulturwissenschaftlichen Grundbegriff*, 2013. ISBN 978-3-7705-5608-3.
- 12 Ryosuke Ohashi, Martin Roussel (Hrsg.), *Buchstaben der Welt – Welt der Buchstaben*, 2014. ISBN 978-3-7705-5609-0.
- 13 Thierry Greub (Hrsg.), *Cy Twombly. Bild, Text, Paratext*, 2014. ISBN 978-3-7705-5610-6.
- 14 Günter Blamberger, Sebastian Goth (Hrsg.), *Ökonomie des Opfers. Literatur im Zeichen des Suizids*, 2014. ISBN 978-3-7705-5611-3.
- 15 Sabine Meine, Günter Blamberger, Björn Moll, Klaus Bergdolt (Hrsg.), *Auf schwankendem Grund. Schwindel, Dekadenz und Tod im Venedig der Moderne*, 2014. ISBN 978-3-7705-5612-0.

- 16 Larissa Förster (Ed.), *Transforming Knowledge Orders: Museums, Collections and Exhibitions*, 2014. ISBN 978-3-7705-5613-7.
- 17 Sonja A.J. Neef, Henry Sussman, Dietrich Boschung (Eds.), *Astroculture. Figurations of Cosmology in Media and Arts*, 2014. ISBN 978-3-7705-5617-5.
- 18 Günter Blamberger, Sidonie Kellerer, Tanja Klemm, Jan Söffner (Hrsg.), *Sind alle Denker traurig? Fallstudien zum melancholischen Grund des Schöpferischen in Asien und Europa*, 2015. ISBN 978-3-7705-5724-0.
- 19 Dietrich Boschung, Ludwig Jäger (Hrsg.), *Formkonstanz und Bedeutungswandel*, 2014. ISBN 978-3-7705-5710-3.
- 20 Dietrich Boschung, Jan N. Bremmer (Hrsg.) *The Materiality of Magic*, 2015. ISBN 978-3-7705-5725-7.
- 21 Georgi Kapriev, Martin Roussel, Ivan Tchalakov (Eds.), *Le Sujet de l'Acteur: An Anthropological Outlook on Actor-Network Theory*, 2014. ISBN 978-3-7705-5726-4.
- 22 Dietrich Boschung, Alfred Schäfer (Hrsg.), *Römische Götterbilder der mittleren und späten Kaiserzeit*, 2015. ISBN 978-3-7705-5727-1.
- 23 Dietrich Boschung, Alan Shapiro, Frank Wascheck (Eds.), *Bodies in Transition. Dissolving the Boundaries of Embodied Knowledge*, 2015. ISBN 978-3-7705-5808-7.
- 24 Dietrich Boschung, Christiane Vorster (Hg.), *Leibhafte Kunst. Statuen und kulturelle Identität*, 2015. ISBN 978-3-7705-5809-4.
- 25 Eva-Maria Hochkirchen, Gerardo Scheiße, Jan Söffner (Hrsg.) *Stimmungen des Todes und ihre Bestimmung. Theorie und Praxis im Dialog*, 2015. ISBN 978-3-7705-5810-0.
- 26 Dietrich Boschung, Marcel Danner, Christine Radtki (Hrsg.) *Politische Fragmentierung und kulturelle Kohärenz in der Spätantike*, 2015. ISBN 978-3-7705-5811-7.
- 27 Ingo Breuer, Sebastian Goth, Björn Moll, Martin Roussel (Hrsg.) *Die Sieben Todsünden*, 2015. ISBN 978-3-7705-5816-2.
- 28 Larissa Förster, Eva Youkhana (Hrsg.) *Grafficity. Visual practices and contestations in the urban space*, 2015. ISBN 978-3-7705-5909-1.
- 30 Dietrich Boschung (Hrsg.), *Archäologie als Kunst. Archäologische Objekte und Verfahren in der bildenden Kunst des 18. Jh.s und der Gegenwart*, 2015. ISBN 978-3-7705-5950-3.
- 31 Dietrich Boschung, Patric Kreuz, Tobias Kienlin (Eds.), *Biography of Objects. Aspekte eines kulturhistorischen Konzepts*, 2015. ISBN 978-3-7705-5953-4.
- 32 Dietrich Boschung, Alexandra Busch, Miguel John Versluys (Eds.), *Reinventing 'The Invention of Tradition'? Indigenous Pasts and the Roman Present*, 2015. ISBN 978-3-7705-5929-5.

TAFELN



1a Jacques-Louis David, *Le Sacre de Napoleon* (Ausschnitt), 1805–1807, Paris, Louvre



1b Max Kohner, *Wilhelm II.*, 1891, Verbleib unbekannt



2a Avers und Revers einer Goldmünze des Ousanas (I.)



2b Eine Silbermünze des ersten münzprägenden, paganen Königs Aphilas mit Teilvergoldung in Nimbusform



3a Sesterz des Caligula (Rückseite)
mit Tempel des Divus Augustus
(RIC2 36)



3b Sesterz des Tiberius (Vorderseite)
mit Darstellung des Divus Augustus
(RIC 49)



3c As des Tiberius mit Kopf des Divus Augustus (RIC 72)



3d As des Tiberius mit Kopf des Divus Augustus (RIC 81)



4 Alexander. Delos, Archäologisches Museum, A 4184



5 Alexander von Magnesia am Sipylos.
Istanbul, Archäologisches Museum, Inv. 709
(Mendel 1914, 249–253, Nr. 536)



6a Silberdrachme Phraates' IV. (37 bis 2 v.Chr.)



6b Dinar Schapurs I. (240 bis 273 n.Chr.)



7 Der Sasanide Schapur I. ergreift den römischen *Augustus* Valerian. Kamee, um 260 n.Chr., Paris, Cabinet des Médailles, Babelon 360

Die *Morphomata*-Reihe wird herausgegeben von Günter Blamberger und Dietrich Boschung.

Das **Internationale Kolleg Morphomata**: Genese, Dynamik und Medialität kultureller Figurationen wird vom Bundesministerium für Bildung und Forschung im Rahmen der Initiative ›Freiraum für die Geisteswissenschaften‹ als eines der *Käte Hamburger Kollegs* gefördert. Jährlich bis zu 10 Fellows aus aller Welt forschen gemeinsam mit Kölner Wissenschaftlern zu Fragen kulturellen Wandels. Im Dialog mit internationalen Wissenschaftlern gibt das Kolleg geisteswissenschaftlicher Forschung einen neuen Ort – ein Denklabor, in dem unterschiedliche disziplinäre und kulturelle Perspektiven verhandelt werden.

www.ik-morphomata.uni-koeln.de

Dietrich Boschung Professor für Klassische Archäologie an der Universität zu Köln. Zusammen mit Günter Blamberger Direktor des Internationalen Kollegs Morphomata.

Jürgen Hammerstaedt Professor für Klassische Philologie und Papyrologie an der Universität zu Köln; Leiter der Arbeitsstelle für Papyrologie, Epigraphik und Numismatik der NRW-Akademie am Institut für Altertumskunde der Universität zu Köln.



WILHELM FINK

ISBN 978-3-7705-5910-7



9 783770 559107