

Lindauer Symposien  
für Religionsforschung

herausgegeben von  
Jan Assmann und Harald Strohm

Band 2

Jan Assmann · Harald Strohm · Hrsg.

HERRSCHERKULT UND  
HEILSERWARTUNG

---

Umschlaggestaltung:  
Evelyn Ziegler, München

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://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.

© 2010 Wilhelm Fink Verlag, München  
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

## Inhalt

|   |     |
|---|-----|
| HARALD STROHM<br>Vorwort. . . . .   | 7   |
| JAN ASSMANN<br>Einleitung: Politische Theologie und die monotheistische<br>Wende. . . . .   | 11  |
| NIKOLAI GRUBE<br>Das Gottkönigtum bei den Klassischen Maya. . . . .   | 19  |
| HARALD STROHM<br>König Soma – „Tod“ und „Auferstehung“ eines<br>indo-iranischen Königsgottes. . . . .   | 49  |
| JAN ASSMANN<br>Politik und Religion. Altägyptische und biblische<br>Ausprägungen eines aktuellen Problems . . . . .   | 83  |
| REINHARD SCHULZE<br>Islam als politische Religion: eine Kritik normativer<br>Voraussetzungen . . . . .  | 107 |
| RAPHAELA VON WEICHS<br>Retraditionalisierung, Sakralität und moderner Herrscher-<br>kult in Ostafrika. Die Rückkehr des Königs von Bunyoro-<br>Kitara . . . . . | 151 |
| BURKHARD SCHNEPEL<br>Die drei Körper des Königs. . . . .  | 177 |
| MANFRED SCHNEIDER<br>Der König spricht. Recht und Poesie. . . . .   | 199 |
| WOLFRAM PYTA<br>Charisma und Geniezuschreibung – Strategien der   | 213 |

|   |     |
|---|-----|
| RAIMAR ZONS   |     |
| Spirituelle Maschinen – Sakrales Königtum als Science Fiction . . | 235 |
| Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . .                  | 261 |

HARALD STROHM

## Vorwort

Im Zuge seiner Schöpfungsabenteuer stahl König Indra, der größte Gott Altindiens, dem Göttervater Tvastr einst vom heiligen Rauschtrank Soma und trank dann derart über die Maßen viel davon, daß ihm fürchterlich übel wurde. Indra torkelte, und der Soma quoll ihm aus allen Körperöffnungen, nur nicht aus dem Mund ... Einzig die beiden pferdeköpfigen Götterärzte, die Asvin, vermochten ihn von seinem Elend wieder zu kurieren. Und die übrigen Götter sagten daraufhin: „Aha, diese beiden haben ihn gerettet ...“

Diese sonderbare Götterlegende blieb nicht ohne Folgen. Denn im Zuge des Rajasuya, der „Königsweihe“, hatten reale Könige Altindiens auch sie zu reinszenieren. Auch sie hatten sich also „performativ“ zu betrinken, bis sie wankten und bis ihnen das Zuviele aus Nase und Ohren quoll – nur erbrechen durften sie eben nicht. Denn dies, so wußte die pedantische brahmanische Priesterschaft, wäre eine schwere Verfehlung gewesen und hätte aufwendiger Entsühnung bedurft ... Deshalb aber mußten jetzt die Brahmanen die Könige mit denselben Mitteln kurieren wie die beiden Asvin in den Urzeiten der Schöpfung den besoffenen und verkaterten Indra. Wie genau sie dies machten, erfahren wir nicht; jedenfalls geschah es ... „mithilfe der beiden Asvin.“<sup>1</sup>

Nicht nur im alten Indien, sondern erstaunlich kulturübergreifend und über die Zeiten hinweg oblag es den Königen, die mythisch überlieferten Akte der göttlichen Schöpfung performativ nachzuahmen und so die Schöpfung gleichsam ständig zu erneuern und in Gang zu halten.

Neben Kompetenzen bei der Staats- und Heeresführung wurde den Königen daher auch göttergleiche Wunderkraft, ja die Verantwortung fürs Wetter („Kaiserwetter“), für die Fruchtbarkeit der Felder und insgesamt fürs Wohlbefinden der Menschen zugeschrieben – bisweilen durchaus auch zum Verdruß der Könige selbst. Aus dem Jahre 1527 ist uns zum Beispiel die bittere Klage des schwedischen Königs Gustaf Wasa überliefert, die er auf dem Reichstag von Västerås vorbrachte:

RAPHAELA VON WEICHS

## Retraditionalisierung, Sakralität und moderner Herrscherkult in Ostafrika. Die Rückkehr des Königs von Bunyoro-Kitara

Im Jahr 2000 gab die ugandische Regierung eine Briefmarkenserie unter dem Titel ‚The Monarchs of the Millenium‘ heraus. Vor dem Hintergrund eines Thronraumes im Stil Napoleon Bonapartes sind die Portraits der vorkolonialen Könige Ugandas auf den Briefmarken eingestanz. Einer der Könige, ‚King Cwa II Kabalega‘, herrschte über das ostafrikanische Reich Bunyoro-Kitara. Unterhalb seines Portraits sind die Daten seiner Regierungszeit (1869-1899), die heutige Nation ‚Uganda‘, und der Wert der Briefmarke (3000 Uganda Shilling) angegeben.

1899 war das Jahr der Gefangennahme Omukama Kabalegas durch britische Soldaten. Damit endete der Krieg zwischen dem Königreich Bunyoro-Kitara auf der einen Seite und den verbündeten Königreichen Großbritannien und Buganda auf der anderen Seite. Paradoxerweise stammt die Aufnahme Kabalegas aus seinem Exil auf den Seychellen, wohin ihn die Briten nach seiner Gefangennahme deportiert hatten.<sup>1</sup> Die Komposition der Briefmarke erzeugt so eine Spannung zwischen Anklage und Selbstbehauptung gegenüber der Kolonialmacht. Eine ebensolche Briefmarke, die ich leider nicht besitze, existiert mit dem Portrait des Kabaka von Buganda, der zur gleichen Zeit gefangen genommen und deportiert wurde. Was können wir aus diesem für das kollektive Gedächtnis und den Sammlermarkt produzierte Medium schließen? Die Briefmarke wird wie das Portrait eines modernen Staatsoberhauptes ein Symbol der nationalen Souveränität *en miniature*.<sup>2</sup> Ihre Semantik ruft die bedeutendsten Könige der jüngeren Vergangenheit Ugandas in Erinnerung, und portraitiert sie als Symbole weltlicher Herrschaft und kultureller Größe. Sie erinnert an die kollektive Erfahrung der europäischen Kolonisierung und den Verlust der afrikanischen Souveränität. Zugleich zirkuliert eine solche Briefmarke in der Welt

<sup>1</sup> Arthur Dunbar, Omukama Chwa II Kabarega. Ugandas Famous Men Series,

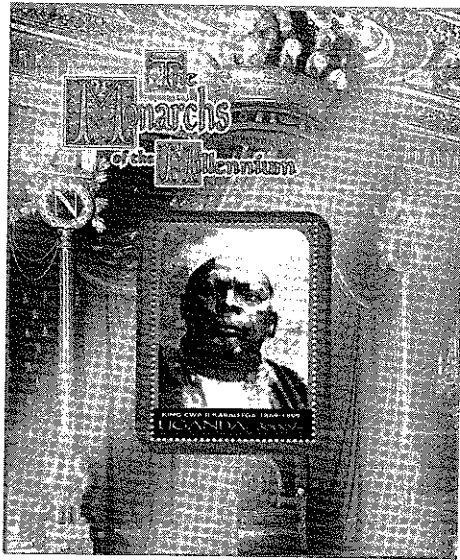


Abb. 1: Sonderbriefmarke ‚The Monarchs of the Millennium‘ (King Cwa II Kabalega 1869-1899) anlässlich des Millenniums 2000. (R.v. Weichs)

der Sammler und als Wertzeichen im Kommunikationssystem. So macht sich die Rückkehr der Könige von Uganda, von der dieser Beitrag handelt, seit den frühen 1990er Jahren auf den verschiedensten Ebenen kulturell, politisch, und medial bemerkbar und wird intensiv diskutiert.<sup>3</sup>

Das *revival* der Königtümer hat bereits einige Anthropologen zu neuen Studien über diesen Prozess angeregt.<sup>4</sup> Im Konflikt mit dem

<sup>3</sup> An dieser Stelle möchte ich mich bei den Teilnehmern des 2. Lindauer Symposiums für Religionswissenschaft für anregende Diskussionen, Fragen und Kritik bedanken.

<sup>4</sup> Mikael Karlström, *The Cultural Kingdom in Uganda: Popular Royalism and the Restoration of the Buganda Kingship*, Ph.D. University of Chicago, Illinois, 1999; Clara Himmelheber, *Die Regalia des Kabaka von Buganda. Eine Biographie der Dinge*, Lit Verlag, Münster, 2001; Martin Doornbos, *The Ankole Kingship Controversy, Regalia Galore revisited*, 2001; Fountain Publ. Kampala; Michael Twaddle, ‚Uganda: Prospects for Democracy and the Revival of Kingdoms‘, *The Round Table*, Nr. 339, 1996, 323-332; Gérard Prunier,

postkolonialen Staat wurden die Könige Ugandas gewaltsam entmacht, allerdings kehrten ihre Erben bald nach dem Bürgerkrieg 1985 auf die öffentliche Bühne zurück. Die Königtümer waren als Institutionen abgeschafft und die alten Könige waren gestorben, aber ihre Nachkommen begannen, um die Rückkehr der Institution und um ihre Thronfolge zu kämpfen. Die derzeitige Regierung des *National Resistance Movement* (NRM) unter Präsident Yoweri Museveni erkannte das politische Potential der Königtümer und erklärte die Könige zu ‚Hütern der Tradition‘. Dabei nahm sie eine abstrakte Trennung von ‚culture‘ und ‚politics‘ vor, die in der lokalen Lexikologie keine Entsprechung fand und dem Begriff ‚Kultur‘ eine neue Bedeutung gab. „Culture“, so schreibt Mikael Karlström für das Königtum Buganda, „as *byobuwangwa* is thus less an achieved state or a human creation than an essentialized historical continuity and preservation of origins.“<sup>5</sup> Kultur bekam so einen Wert als Merkmal von Identität und Zugehörigkeit. Die NRM gewährte den Königtümern und Königen eine Existenz als ‚kulturelle‘ Institutionen und ‚kulturelle‘ Akteure, verbat aber jede Form von politischer Aktivität und Steuereinnahme.<sup>6</sup> In den Königtümern wurde der Begriff ‚culture‘ strategisch umgekehrt und politisch stark gemacht. Die eigene Kultur diente nun als Folie für politische Diskurse und Forderungen. Die traditionelle und gebildete Elite, die das moderne Königtum ins Leben gerufen hatte, stützte sich nun sowohl auf traditionelle Vorstellungen von der Sakralität des Königs und die damit verbundenen königlichen Rituale, als auch auf Vorstellungen von moderner Regierungskunst. Damit erfanden und reformulierten die Protagonisten des Königtums eine Institution, die sie der Öffentlichkeit durch die Vermittlung der Massenmedien in neuem Licht präsentierten. Paradoxerweise, so scheint es, ist die Modernisierung des Königtums ein Merkmal der Retraditionalisierung von Herrschaft in Uganda. Was jedoch macht die Sakralität und was die Modernität des traditionellen Herrschers aus? Worin liegt die Attraktivität dieser Institution im modernen Afrika?

Keineswegs beschränkt sich die Retraditionalisierung von Herrschaft auf den ugandischen Staat, denn als ein globales, lokales und translokales Phänomen macht sie sich auch in anderen Teilen Afrikas bemerkbar. Von einigen Autoren wird die Rückkehr zu den Traditi-

<sup>5</sup> Karlström, *Cultural Kingdom ...* (a.a.O.) 334, 335.

onen als eine Reaktion auf die wirtschaftliche Krise und die Demokratisierungsprozesse der 1990er Jahre in Afrika interpretiert.<sup>7</sup> Dieser These stimme ich grundsätzlich zu, streitbar ist allerdings, welche Bedeutung der Begriff ‚Traditionen‘ in diesen Prozessen angenommen hat. Insgesamt zeichnet sich ein Trend ab, Traditionen als Teil der Moderne in Afrika zu verstehen, die als solche geltend und nach Möglichkeit auch profitabel gemacht werden.<sup>8</sup> Insgesamt haben sich 2009 bereits 200 Könige, *paramount chiefs* und andere traditionelle Herrscher des gesamten Zwischenseengebietes in einem transnationalen Forum zusammengeschlossen.<sup>9</sup> Es scheint, dass sich unter den modernen Bedingungen nicht der Charakter, aber die Ausdrucksformen und Handlungsräume des Königtums verändert haben.

In diesem Beitrag untersuche ich die Tendenz zur Retraditionalisierung von Herrschaft im modernen Afrika am Beispiel der Rückkehr der Könige von Uganda. Ein wichtiger Aspekt dabei ist die Frage der Sakralität des Königs im modernen Uganda.<sup>10</sup> Methodisch stütze ich mich auf die Repräsentation des Königs und die Performance der königlichen Rituale in Bunyoro-Kitara am Ende des 20. Jahrhunderts. Vor dem Hintergrund der Annahme, dass Sakralität ein Charakteristikum des Königtums in Afrika ist, betrachte ich schließlich das Verhältnis der Königtümer zum postkolonialen Staat.

### Zur Geschichte der ugandischen Königtümer

In der Geschichte der Königtümer Ugandas traten vor allem vier Reiche hervor: Bunyoro-Kitara, Buganda, Tooro und Nkore. Seit dem 17. Jahrhundert konnte sich Buganda als herrschende Macht in dieser Re-

7 Jean-Francois Bayart, *The State in Africa. The Politics of the Belly*, London und New York, 1993; Patrick Chabal, ‚The African Crisis: context and interpretation‘, in: R. Werbner und T. Ranger, *Postcolonial Identities in Africa*, Zed Books, London und New Jersey, 1996.

8 Jean und John Comaroff, *Ethnicity Inc.*, Chicago und London, 2009.

9 Die Königtümer des Zwischenseengebietes liegen in südlichen und westlichen Uganda, im westlichen Tansania, im östlichen Kongo, sowie in Ruanda und Burundi. 2008 gründete der Libysche Staatspräsident Muammar Gaddafi anlässlich seiner Machtübernahme vor 39 Jahren das ‚Forum of African Traditional Leaders‘. ‚Tooro’s Kemigisa accompanies Gaddafi to Addis‘. *The New Visi-*

gion durchsetzen, während das zuvor mächtige Reich Bunyoro-Kitara zunehmend verfiel. Tooro, ein Abkömmling Bunyoro-Kitaras aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, konnte sich nur mit Hilfe der britischen Kolonialmacht als Königreich behaupten. Im Süden des heutigen Uganda schlossen die Briten das Königreich Nkore mit einigen kleineren Königtümern zusammen und nannten das Gebiet ‚Ankole‘. Ursprungs- und Herrschaftsmythen bildeten bereits unter kolonialer Herrschaft wichtige Begründungen für Grenzziehungen zwischen den Königtümern und ihren Zugängen zu Ressourcen. Der Streit unter den Königtümern um die Größe und Bedeutung ihrer alten Reiche, ihrer Könige, ihrer Besitztümer und ihrer Zugehörigkeiten setzt sich mit der Rückkehr der Könige seit 1993 fort und nimmt gegenwärtig sogar an Bedeutung zu.

Mit der Kolonialherrschaft wurde die Kontinuität der Königtümer zwar nicht aufgehoben, aber die Institutionen änderten ihren Charakter.<sup>11</sup> Die Könige wurden zunehmend zu bürokratischen Gehilfen der kolonialen Administration und der rituelle Charakter ihres Amtes verlor an Bedeutung. Ein radikaler Bruch ereignete sich 1967 als die Königtümer per Verfassungsreform abgeschafft und der Gründung des Nationalstaates geopfert wurden. Unter den Regimen von Dr. Milton Obote und General Idi Amin herrschte in der Folge Terror und Gewalt in Uganda. Für die Verfechter des Königtums war diese Zeit zwischen der Abschaffung und der Rückkehr der Könige eine Phase, die als ‚liminal‘ bezeichnet werden kann. In ihr löste sich die alte Ordnung auf und hinterließ Unordnung.<sup>12</sup> Erst 1986 gelang mit der massiven Unterstützung der Bevölkerung aus den alten Königtümern die Machtübernahme der *National Resistance Army* unter der Führung des heutigen Präsidenten Yoweri Museveni. Damit begann ein Prozess der Neuordnung, des Wiederaufbaus und der Rehabilitation. Das Militär blieb die wichtigste Stütze der Staatsmacht. Für ihre Unterstützung im Buschkrieg machten die Eliten der ehemaligen Königtümer, vor allem in Buganda, nun alte Machtansprüche geltend und forderten die Wiedereinrichtung der Königtümer. Die Schwäche des Nationalstaates in den 1990er Jahren, die Pläne für eine Verfassungsreform, und para-

11 Declan Quigley (Hg.), *The Character of Kingship*, Oxford und New York, 2005.

12 Martin Doornbos und Frederik Mwesigye, ‚The new politics of kingmaking‘,

doxerweise die Forderungen des Westens nach mehr Demokratie ermöglichten schließlich die Rückkehr der Könige von Buganda, Bunyoro-Kitara, Tooro und Busoga.<sup>13</sup> Die Regierung Ugandas führte verschiedene Reformen zur Dezentralisierung der Macht und zur Umstrukturierung ihrer finanziellen Ausgaben durch, die eine föderale Struktur in Uganda immer attraktiver machte. Doch nicht in allen Königstümern wurde die Rückkehr der Könige und die von den Monarchisten gewünschte ‚federo‘ Politik begrüßt. In Ankole protestierten Teile der Bevölkerung, die sich in einem anti-monarchischem Kulturverein organisiert hatten, so dass der heimlich gekrönte Kronprinz auf seinen Thron verzichten musste.<sup>14</sup> Andererseits regte sich nun auch in kleineren ethnischen Gruppen Ugandas der explizite Wunsch nach einer Anerkennung ihrer traditionellen Führer als Könige.<sup>15</sup> Auch hier stand die Hoffnung, an der Umverteilung der staatlichen Güter partizipieren zu können Pate. Seither werden alte Forderungen und Ansprüche auf Land und Besitz, und damit verbunden auch ethnische Identitäten und regionale Zugehörigkeiten wieder neu verhandelt.

Im religiösen Feld lassen sich seit den 1990er Jahren vor allem zwei Strömungen feststellen, die nicht selten antagonistisch und aggressiv miteinander kommunizieren: eine ‚traditionalistisch-reformistische‘, die ethnische Identitäten erneuert und von den Königstümern vorangetrieben wird; und eine christlich-reformistische, die Ethnizität tendenziell negiert. Traditionalisten und reformierte Christen schließen sich in ihren jeweiligen religiösen Vorstellungen und rituellen Praktiken in mancher Hinsicht aus, auf der anderen Seite sind Parallelen in diesen Praktiken nicht zu übersehen wie etwas im Glauben an die Kraft von Geistern, für die Pfingstler durch den Heiligen Geist, für die Traditionalisten durch lokale oder fremde Geister. Die beiden erwähnten Strömungen bieten unterschiedliche Lösungen für die Neuordnung der Gesellschaft.<sup>16</sup> Die christlichen Reformer glauben die Lösung im

13 Busoga ist erst unter britischer Herrschaft gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstanden. Das Amt des Kyabazinga (Herrscheritel der Basoga) ist stark umkämpft, da verschiedene königliche Lineages Anspruch auf die Führung in Busoga erheben.

14 Martin Doornbos, *Ankole Kingship ...* (z.a.O.).

15 Ein Beispiel sind die Bakonjo in den Ruwenzori Bergen, die keine zentralisierte politische Macht in vorkolonialer Zeit besaßen und sich erfolgreich gegen die Machtansprüche des Königstums Tooro gewehrt hatten.

Bruch mit der Vergangenheit und in Gottes Königreich zu finden, ihre traditionellen Gegenspieler sehen sie in der Wiederherstellung der kosmologisch legitimierten Königtümer und damit ihrer kulturellen Identität, ihrem verlorenen Reichtum und ihrer historischen Kontinuität. Zwischen diesen beiden Strömungen versuchen die alten, etablierten Kirchen zu vermitteln. Da sie jedoch von den christlichen Reformbewegungen unterlaufen werden, sind sie dazu nur bedingt in der Lage.

### Die Sakralität der vorkolonialen Könige

Um der Frage der Sakralität des modernen Königs nachzugehen, möchte ich zunächst die Spur im 19. Jahrhundert, also in vorkolonialer Zeit, aufnehmen. Die Königtümer Buganda und Bunyoro dienten in den 1910er Jahren dem britischen Religionswissenschaftler und Komparatisten Sir James Frazer als ethnographisches Material für seine Theorie vom ‚göttlichen Königtum‘.<sup>17</sup> Drei seiner Kernthesen sind in der Ethnologie besonders lebhaft diskutiert worden: erstens, die Vorstellung von der göttlichen Inkarnation des Königs, dessen Lebenskraft die Vitalität der Natur und damit das Leben der Menschen garantiert; zweitens, die Vorstellung von der Vergänglichkeit der Lebenskraft, die sich in der Seele befindet, und sich vor dem physischen Tod des Königs durch rituellen Mord auf einen Nachfolger überträgt; und drittens, die Bürde des Königs als Sündenbock für Unglück und Disaster in seinem Reich.<sup>18</sup> Ich möchte im Folgenden die drei Thesen Frazers für das vorkoloniale Königtum Bunyoro-Kitara diskutieren und an der Frage orientieren, wie die Sakralität des Königs vor der Christianisierung konstruiert wurde.

Bunyoro-Kitara war bis zum 18. Jahrhundert ausgesprochen reich an Menschen und Rindern und besaß fruchtbares Land. Alles stand unter dem Schutz des Königs und er war für das Wohlergehen seines Reiches verantwortlich. Die Thronfolge wurde durch Kampf unter rivalisierenden Prinzen oder durch die Ernennung eines Nachfolgers durch den alten König geregelt. In den Krönungsritualen musste der Prinz zunächst seinen sozialen Tod erleiden, bevor er zum König gemacht wurde. Nach einigen Reinigungsriten mit Blutopfern und Segnungen, wurde er dann in die Geheimnisse der königlichen Rituale

eingeweiht und mit den königlichen Insignien (Regalia) ausgestattet.<sup>19</sup> Durch Gebete und die Berührung mit den königlichen Regalia, vor allem dem Stuhl, den Trommeln, Speeren und Kronen der vorangegangenen Könige, wurde die Kraft der königlichen Ahnengeistern (*cwezi*) auf den neuen König übertragen. Der neue König galt nun als Vehikel und Überträger für lebensspendende Substanzen, vor allem Flüssigkeiten wie Wasser, Blut, Samen, und Milch. Die königlichen Rituale dienten einerseits als Techniken der Transformation und bereiteten einen neuen König auf seine Aufgaben vor, andererseits als Techniken der Konsolidierung von Herrschaft, indem sie in verschiedenen Varianten täglich, zu Neumond und jährlich wiederholt wurden. Fraglich ist die These von de Heusch, ob der König von Bunyoro-Kitara rituellen Inzest mit seiner Königinschwester begehen musste, um durch diesen sexuellen Akt die Fruchtbarkeit seiner zukünftigen Herrschaft zu bezeugen.<sup>20</sup> In ‚gewöhnlichen‘ Clänen wurde Inzest mit dem Tod bestraft. Es ist jedoch erwiesen, dass im königlichen Clan sexuelle Beziehungen zwischen Halbschwestern und Halbbrüdern erlaubt und sogar erwünscht waren. Das Königspaar, das als Schwester und Bruder zusammen mit der Mutter des Königs in einer Triade herrschte, scheint den Inzest als Teil der rituellen Symbolik und als Grenzüberschreitung des Normalen vollzogen zu haben. Die Krönungsrituale ermöglichten den Königsmachern, die politische Herrschaft des neuen Königs durch transzendente Mächte zu legitimieren. Diese Art der religiösen und politischen Legitimation erhob den König zum obersten Richter über Leben und Tod. Seine außergewöhnliche Macht unterschied ihn von gewöhnlichen Menschen und transformiert ihn zu einer sakralen Person. Als König nahm er schließlich einen neuen Namen an.

Frazers These von der Vitalität des Königs als Bedingung für seine Herrschaft ist daher für das vorkoloniale Königtum Bunyoro-Kitara durchaus zutreffend. Sie erklärt den symbolischen Reichtum der königlichen Rituale und die Beziehung zwischen dem Herrscher und seinem Reich. Sein physischer Körper symbolisierte nicht nur die Einheit der Clane, er verkörperte zugleich das ganze Reich. Um dieser Vorstellung gerecht zu werden, war sein Verhalten rituell streng reguliert. Seine Handlungen hatten weitreichende symbolische Bedeutung. Wenn er sich im Schlaf drehte, bestand Gefahr für sein Königreich, wenn er Milch trank, so nährte er alle Untertanen, wenn er sexuell aktiv war, befruchtete er Mensch und Natur, wenn er den Boden berührte, dann

verunreinigte er sich und das Königtum. Er war der Besitzer allen Reichtums, vor allem des Landes, der Frauen und der Rinder. Alles in seinem Besitz wurde sakralisiert und für gewöhnliche Menschen unzugänglich. Umgekehrt musste er für die Fruchtbarkeit seiner Rinder, seiner Frauen und seines Landes sorgen, indem er seinen rituellen Pflichten nachkam, wie etwa den täglichen Milchritualen. Er musste Nachkommen zeugen und den angehäuften Reichtum umverteilen.<sup>21</sup> Seine Sakralität bestand in der Imagination von einer gewöhnlichen Person in eine ungewöhnliche rituell transformiert worden zu sein und dabei die Legitimation und Kräfte der Götter, Geister und königlichen Ahnen zum Herrschen erhalten zu haben.

Mit dem Anthropologen Benjamin Ray, möchte ich Frazer entgegenhalten, dass es sich bei den vorkolonialen Königen Ugandas nicht um Gottkönige handelte, sondern um sakrale Herrscher, die im Mittelpunkt einer rituellen und hierarchischen sozialen Ordnung standen.<sup>22</sup> Der Palast bildete darin das symbolische und politische Zentrum der Gesellschaft. Ein Merkmal der vorkolonialen ugandischen Königtümer waren Geisterkulte, in denen die Existenz lokaler Gottheiten, Ahnengeister, und Fremdgeister zum Ausdruck gebracht wurde. Mächtige, in den diversen Clänen verankerte Geistmedien und Schreinpriester, übten die Kontrolle über diese Kulte aus. Könige waren hingegen weder Priester, noch Geistmedien oder Götter, daher versuchten sie, die bedeutendsten Schreine und Geistmedien unter ihre Kontrolle zu bringen.<sup>23</sup> Es ist immer wieder betont worden, dass die Macht der Könige in Afrika keineswegs absolut war, sondern von mächtigen Beratern kontrolliert und den Königen durch rituelle Handlungen und sakrale Objekte verliehen wurde.<sup>24</sup> Da die Könige keine Götter waren, lässt sich nicht behaupten, dass der König getötet wurde, um seine göttliche Seele auf einen Nachfolger zu übertragen. Regizid war jedoch ein politischer Mechanismus, den König zu beseitigen, wenn dieser Schwächen zeigte oder tyrannisch wurde. Der König konnte daher getötet werden, wenn seine Sakralität nicht rituell

21 John Beattie, *The Nyoro State*, Oxford, 1971, 95 ff.

22 Benjamin Ray, *Myth, Ritual, and Kingship in Buganda*, New York und Oxford, 1991, 17.

23 Iris Berger, *Religion and Resistance. East African Kingdoms in the precolonial*



erneuert wurde. Religion und Politik waren auf diese Weise unmittelbar miteinander verknüpft.

In Bunyoro-Kitara und den anderen ugandischen Königreichen war der König kein ‚Sündenbock‘ für Missernten, Hungersnöte, und andere Unglücke. Dafür wurden seine rituellen Experten, beispielsweise Regenmacher und Wahrsager verantwortlich gemacht, oder es wurden andere menschliche Opfer gesucht, worauf Frazer explizit hinweist.<sup>25</sup> Wenn ein König umgebracht wurde, dann nicht als Sündenbock, sondern aufgrund seiner politischen oder körperlichen Schwäche. Dennoch lässt sich der Gedanke vom Sündenbock nicht völlig negieren, denn damit wird ein politischer Mechanismus angesprochen, der dazu dient, einen Verantwortlichen für Unglück und erfahrenes Leid zu finden. In Bunyoro-Kitara hatte der König die Pflicht, die Rituale akribisch durchzuführen, um die kosmische und weltliche Ordnung zu gewährleisten und um seine Kraft und Sakralität zu erhalten. Zwischen seinen täglichen Ritualen, in denen er unter anderem morgens und abends dem ritualisierten Melken seiner Kühe beiwohnte und anschließend deren Milch trank, musste er immer wieder Recht sprechen und Konflikte schlichten.

Das Sakrale oder Heilige ist im europäischen Denken eine umstrittene Kategorie von religiöser Erfahrung und religiösem Konstrukt.<sup>26</sup> William Robertson Smith hatte den Begriff der Heiligkeit mit dem Tabu und das Tabu mit der Unreinheit in Zusammenhang gebracht. Durkheim nahm diesen Gedanken auf und schrieb,

„Das Reine und das Unreine sind also nicht zwei getrennte Arten, sondern zwei Varianten ein und derselben Art, die alle heiligen Dinge umfasst. Es gibt zwei Arten des Heiligen, die heilbringende [faste] und die unheilbringende [néfaste]. Und zwischen diesen beiden gibt es nicht nur keinen Bruch; ein und dasselbe Objekt kann sich vielmehr von sich aus in die andere verwandeln, ohne seine Natur zu verändern. In der Möglichkeit dieser Umwandlung besteht die Zweideutigkeit des Heiligen.“<sup>27</sup>

25 Roscoe, *The Bakitara ...* (a.a.O.) 33; Frazer, *Der Goldene Zweig ...* (a.a.O.) 821.

26 Wolfgang Gantke, *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Marburg, 1998.

27 Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt, 1981, 551.

Durkheim meinte weiter, von den zwei Arten religiöser Kräfte, werde die eine verehrt, die andere gefürchtet oder gar verabscheut.<sup>28</sup> Im vor-kolonialen Königreich war das Sakrale ambivalent, weil der König rein und unrein, heilbringend und unheilbringend handeln konnte. Er besaß ein ungewöhnliches Potential an Macht und überschritt die Grenzen des Normalen zum Beispiel, wenn er rituellen Inzest beging. Auf diese Weise wurde einerseits die Trennung zwischen dem Gewöhnlichen und dem Außergewöhnlichen symbolisch und konkret erfahrbar, andererseits musste diese Trennung immer wieder rituell hergestellt und in das kollektive Bewusstsein gerückt werden.<sup>29</sup> Die Performanz der Installation des Königs und seine Transformation zu einem machtvollen Wesen, das von kosmischen Kräften unterstützt wird und die kulturelle und natürliche Ordnung sichert, bedurfte daher regelmäßiger Wiederholung in festlichen Ereignissen.

Wie aber wird die Sakralität des Königs im modernen Herrscherkult erzeugt? Ist sie überhaupt ein Aspekt des christianisierten Königreichs in Uganda? Ich komme damit zur aktuellen Sakralisierung der Könige von Uganda und zu meiner zweiten Frage, wie die modernen Könige rituell und medial in Erscheinung treten. Dies möchte ich anhand meiner Forschung über die königlichen Rituale von Bunyoro-Kitara zeigen. Ich behaupte, dass der moderne Herrscherkult in Uganda die Sakralisierung der Könige voraussetzt und diese Sakralität durch die Performanz christlicher *und* traditioneller Ritualen erzeugt wird. Der Begriff ‚modern‘ ist hier nicht als Gegensatz zu ‚traditionell‘ zu verstehen, sondern als ein Ausdruck für die Dynamik von Kultur und von lokalen Lebensweisen in der Auseinandersetzung mit globalen Veränderungsprozessen.<sup>30</sup> Modernität kann traditionelle Vorstellungen auf innovative Weise integrieren.

#### Die Krönung des Königs von Bunyoro-Kitara

1999/2000 führte ich eine Forschung zur Rückkehr des Königs von Bunyoro-Kitara durch. Es war naheliegend, dass sich die königlichen Rituale im 21. Jahrhundert im Vergleich zu den Berichten über das 19. Jahrhundert geändert haben mussten. Daher konzentrierte ich mich

28 Durkheim, *Die elementaren Formen ...* (a.a.O.) 548.

29 Quigley, *Character of Kingship ...* (a.a.O.) 5.

30 Peter Geschiere, Birgit Meyer und Peter Pels (Hg.), *Readings in Modernity in Africa*. Bloomington, 2008.



Abb. 2: Inthronisationsszene des gekrönten Königs von Bunyoro-Kitara beim Erinnerungsfest *Empango* 2000 (Fotografie: R.v.Weichs)

auf die Frage, wie das rituelle Ereignis inszeniert wird, welche Rituale beibehalten, verändert, verworfen oder neu hinzu gekommen sind. Ein eigens dafür geschaffenes Ritual-Komitee hatte die Aufgabe, die königlichen Rituale den modernen Bedingungen anzupassen und sie inhaltlich und formal zu gestalten. Das Wissen der rituellen Experten beruht auf mündlichen Überlieferungen, auf teils eigenen Erfahrungen aus der Zeit vor der Abschaffung des Königtums 1967, aber auch auf Texten, die vor allem in den 1930er Jahren von König Tito Winyi, seinen Hofchronisten und von europäischen Missionaren und Kolonialbeamten geschrieben worden waren.<sup>31</sup> David Henige und Justin Willis argumentieren, dass die Form der Monarchie, ihre Genealogie, Symbolik und rituelle Inszenierung eine Reaktion auf die imperiale Inszenierung des britischen Empires war und das Königtum diesbezüglich neu er-

31 Zu den Textproduzenten gehörte vor allem Omukama Tito Winyi, der in den 1930er Jahren eine Reihe von Texten zur Genealogie seines Königtums Bunyoro-Kitara verfasste. K. W. 'The Kings of Bunyoro-Kitara', in: Uganda Journal, 3, 2, 1935; Teil II in: Uganda Journal 4, 1, 1936 und Teil III in: Uganda Journal 5, 2, 1937.

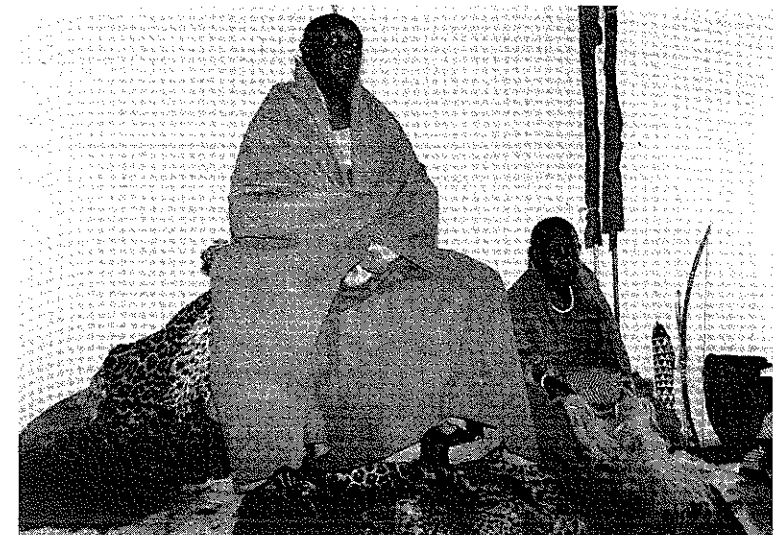


Abb. 3: Inthronisationsszene des gekrönten Königs von Bunyoro-Kitara, dessen Krone im Schoss der Königinmutter liegt, Erinnerungsfest *Empango* 2000 (Fotografie: R.v.Weichs)

funden wurde.<sup>32</sup> Mich interessiert jedoch hier weniger, warum das Königtum immer wieder neu erfunden wird, als wie es erfunden, gestaltet und rituell legitimiert wird. Mit anderen Worten, ist Frazers These von der Sakralität des Königs in Afrika noch gültig? Um den rituellen Prozess zu ordnen, habe ich die Krönung von 1994 mit Hilfe von Interviews und lokaler Textproduktionen rekonstruiert.

Die Krönung des Thronfolgers Iguu Salomon Gafabusa 1994 begann früh am Morgen ohne Beteiligung der Öffentlichkeit. Zur Vorbereitung musste der Prinz in der Seklusion seines Hauses einige Reinigungsrituale durchführen. Danach wurde er in Rindenstoffe gehüllt und auf den Schultern eines Mannes zum Tor des Palastes getragen. Dort opferten zwei Wahrsager einen Bullen und einen Hahn, über deren blutende Kadaver der Prinz schreiten musste. Das Opferritual wur-

32 David Henige, *The Disease of Writing: Ganda and Nyoro Kinglists in a Newly Literate World*; in: Joseph Müller (Hg.), *The African Past Speaks*, Folkstone, 1980; Justin Willis, 'A Portrait for the Mukama: Monarchy and Empire in Colonial Bunyoro, Uganda', *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 34, 1, 2006.

de von Gebeten an die mythischen Begründer, Gottheiten und Geister der Könige in Bunyoro-Kitara begleitet. Danach schritt die Prozession der rituellen Akteure, der Regaliahüter und königlichen Beamten weiter zum Haupthaus des Palastes, wo Prinz Iguru auf den Thron seiner königlichen Vorfahren gesetzt wurde. Ein Regaliamann setzte ihm nacheinander die verschiedenen Kronen der königlichen Ahnen auf das Haupt und legte eine davon zurück in den Schoß der Königinmutter. Die Zeremonie endete damit, dass der neue König die bedeutendste seiner königlichen Trommeln schlug und so seine Transformation zum König akustisch zum Ausdruck brachte.

Das Krönungskomitee hatte, so wurde mir gesagt, auf umstrittene Rituale und Substanzen verzichtet. Dazu gehörte die Verwendung von Blut, Kaolin, Erde und wilden Pflanzensamen. Christliche Rituale sollten nun die ‚paganen‘ Übergangsriten des Königs ersetzen. Vom rituellen Inzest wurde nicht mehr gesprochen, auch wenn die Königin Schwester geheimnisvoll von Ritualen sprach, die sie während der Krönungszeremonien durchführte. Auf die Qualität des Blutes als reinigende und stärkende Substanz konnte allerdings nicht völlig verzichtet werden. Daher mussten im Morgengrauen die beiden königliche Tier-symbole, der Bulle und der Hahn, geopfert werden. Die frühmorgendlichen Rituale waren einerseits geheim und verboten, andererseits notwendig und erlaubt. In ihrem Mittelpunkt standen die königlichen sakralen Objekte. Mit Bruno Latour gesprochen handelte es sich um „Hybride, Mischwesen zwischen Natur und Kultur“,<sup>33</sup> die von den rituellen Akteuren mit Handlungsmacht in Verbindung gebracht wurden. Vor allem die Trommeln und Speere galten als gefährlich, Frauen durften ihnen nicht begegnen. Die Arbeit der Trennung, Reinigung und Übersetzung zwischen den verbotenen paganen Ritualen und den erlaubten christlichen Ritualen sollte zunächst in der Kirche vollzogen werden.

Diese Arbeit fand am gleichen Vormittag in einem ökumenischen Gottesdienst in der protestantischen Kathedrale statt. Dort predigten und beteten zunächst die Bischöfe der Katholiken und Protestanten, dann der Khadi der Muslime, gefolgt vom Zeremonienmeister des Königtums. Nach diesen Gebeten brachte Prinz Iguru eine Trommel seiner königlichen Ahnen zum Sprechen und leistete einen Eid auf Gott. Er wurde mit sakralem Wasser geweiht und schwor seine Untertanen gut und gerecht zu regieren. Danach erhielt er einen Ring, eine Haube,

33 Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt, 2002, 19.

Abb. 4: Offizielles Portrait des neuen Königs (*Omukama*) von Bunyoro-Kitara, Agutamba Rukirabasajja Solomon Iguru Gafabusa (1994 -) (Quelle: ‚*Empango Third Coronation Anniversary*‘ Broschüre 1997)



eine Robe, und zuletzt seine Regalia: Trommeln, Speere, Richtstäbe, Sandalen, Pfeil und Bogen, eine Harke und ein Beutel mit Hirse. Es waren auch andere sakrale Objekte dabei, die nicht immer der Vergangenheit entstammten, aber ihr zugeordnet wurden. Die Inthronisation des Königs als christlicher Herrscher war damit vollzogen.

Nach der kirchlichen Krönung und ihrer Demonstration von Macht über den König folgte der offizielle Teil des Krönungsfestes. Vor den Toren des Palastes hielt der Staatspräsident eine Rede und erinnerte den neuen König an die Grenzen seiner säkularen Macht. Die staatlichen Massenmedien übertrugen diese und weitere Reden von lokalen Politikern und Beamten des Königs im Fernsehen und Rundfunk. Polizeikapellen, Tanzgruppen, die traditionelle Tänze aufführten, sowie ein Festessen für alle Gäste lockerten das Programm auf, und sorgten für die *communitas*<sup>34</sup> der Festgemeinde.

34 Victor Turners Modell vom ‚rituellen Prozess‘, der mit liminalen Erfahrungen beginnt und in einer temporären *communitas* aufgeht, bevor er wieder in der festen Struktur von Hierarchien endet, lässt sich auch auf das königliche Fest der Krönung anwenden. Für die Dauer des gemeinsamen Essens, Trinkens und Tanzens erleben die Teilnehmer eine Gemeinschaft, in der die Hierarchien

Am Nachmittag setzte sich der öffentliche, medial inszenierte Teil der Krönungsrituale im Palast des Königs fort. Dafür brachten Regaliahüter die königliche Trommel in theatraler Weise vor den Palast und trugen sie in einer langen, dem Ursprungsmythos des Königtums folgenden Prozession zum König. Dieser schwor erneut vor seinen Beamten und Regaliahütern eine gute und gerechte Regierung und erhielt daraufhin noch einmal in einer Reihe von Ritualen seine Regalia, indem er durch den jeweiligen Regaliahüter mit dem Objekt mehrmals berührt wurde oder es selbst berührte. Am Ende schlug der König seine große Paukentrommel und überreichte sie dann ihrem Hüter, damit dieser den so eröffneten Tanz für das Volk begleiten konnte. Das Krönungsfest setzte sich noch drei Tage fort, an denen der König im Palast symbolisch durch sein Reich schritt. Dabei passierte er einen Tunnel von sieben Hütten, die für die wichtigsten Repräsentanten seines Königtums vor dem Hauptpalast im Stil der vorkolonialen Architektur errichtet worden waren. Am dritten Tag des Krönungsfestes wanderte die königliche Trommel zum Wahrsager des Königs, vor dessen sehr zerfallenem Palast nun ein Volksfest stattfand. Der vierte und letzte Tag gehörte der Königinmutter. Sie lebte in ihrem Palast außerhalb der Hauptstadt des Königtums und besaß als Herrschaftszeichen ihre eigene Trommel. Diese Trommel musste sie ‚zum Sprechen bringen‘, indem sie mehrmals mit den Schlegeln die Membran berührt und so in ihrer Funktion als Mutter und Beraterin des Königs bestätigt wurde. Danach stimmte die Musikband zum königlichen Tanz (*empango*) an. Mangels Publikum fand nun ein weiteres, eher privates Familienfest der königlichen Familie statt.

Die Krönung teilte sich also in geheime und öffentliche, christliche und pagane Rituale ohne die Grenze zwischen diesen Trennungen klar zu definieren. Aus kirchlicher Sicht waren die geheimen Rituale, vor allem die Blutopfer inakzeptabel, ihre Performanz wurde jedoch geduldet. Opfer, Gebete, Trommeln, Speere und andere königliche Herrschaftsinstrumente verbanden die Lebenden mit den Toten, so dass der König seine Legitimation zur Herrschaft nun von Gott und von den Ahnen erhielt. Einige der in vorkolonialer Zeit praktizierten Krönungsrituale waren erneuert worden und eine Reihe von Tabus hatten der König und die rituellen Akteure strikt einzuhalten. Sie hüllten den

aufgehoben waren. Um diesen Statusumkehrungen zu entgehen, speisten die königliche Ehrengäste separat mit dem König in den Wohnräumen seines Palastes. Vgl. V. Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt, 1989, 94-97.



Abb. 5: Inthronisationsszene der Königinmutter (*Nyina Mukama*), die ihre eigene Herrschaftstrommel schlägt (Erinnerungsfest *Empango* 2000) (Fotografie: R.v.Weichs)

sakralen Körper des Königs von Kopf bis Fuß in Rindenstoffe, um ihn vor Berührung und Blicken zu schützen, zogen ihm Sandalen aus Rhinocerosleder an und rollten einen Grastepich vor ihm aus und hinter ihm wieder ein, damit er die Erde nicht berührte. Auf diese Weise lief er durch die rituellen Hütten, die symbolisch sein Reich darstellten. Außerhalb der rituellen Zeit und des rituellen Raums wurden diese Tabus gelockert und teils irrelevant. In den Ritualen verstummte der König und ließ seine königlichen Trommeln oder seine Beamten sprechen, außerhalb der Rituale sprach er selbst. Dazu nutzte er moderne technische Medien oder sprach von Angesicht zu Angesicht mit seinen Besuchern. In Bezug auf seine sakrale Person wurde eine rituelle Sprache verwendet, in Bezug auf seine natürliche Person genügte eine respektvolle Sprache.<sup>35</sup> Auch wenn teilweise das Wissen um die könig-

35 Ich beziehe mich hier auf die Terminologie der ‚Zwei Körper des Königs‘. Ernst Kantorowicz zeigte in seiner Studie über die politische Theologie des Königtums in Europa, wie Juristen, Theologen und Gelehrte eine Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Körper des Königs ersannen. Als natürliche Person war der König sterblich und ersetzbar, als übernatürliche, sakrale Person war er unsterblich und verkörperte das Königtum. E. Kan-

lichen Rituale und die rituelle Etikette verloren gegangen war, so blieb letztlich doch die Geheimhaltung Sakralität erzeugender Rituale entscheidend für die Inthronisation eines neuen Königs.

Seit der Christianisierung ist die Sakralität des Königs in mehrfacher Hinsicht ambivalent geworden. Einmal durch den Glauben an das Potential des Königs, seine Kräfte heilbringend wie unheilbringend wirken zu lassen, zum anderen durch die Verbindung von Praktiken des Christentums und der Geisterkulte. Diese Ambivalenz und Verbindung hat den Protest und die Ablehnung des Königtums durch evangelikale und charismatische Christen hervorgerufen.<sup>36</sup> Sie negieren die Sakralität des Königs und kämpfen gegen die retraditionalisierten Praktiken der Institution an. Staat und Kirche haben sich ihrerseits zu Hütern der Tradition und der Könige erklärt,<sup>37</sup> dennoch fürchten diese Institutionen die sakrale und politische Macht der Könige. In politischen und rechtlichen Fragen zeigte sich mehrmals, wie die Staatsmacht gegenüber den Königen Zurückhaltung üben musste.

Eine große Zahl an königlichen Ritualen, die unter Mitarbeit der amtierenden Könige von Bunyoro-Kitara zur Kolonialzeit beschrieben worden waren, hatte das königliche Ritual-Komitee nicht erneuert. Einerseits waren diese Rituale, wie bereits erwähnt, Erfindungen, um die britische Kolonialmacht von der imperialen Vergangenheit Bunyoro-Kitaras zu überzeugen,<sup>38</sup> andererseits mangelte es an rituellem Wissen, an Kapital, Zeit und Funktionsträgern. So fehlen seither die täglichen Rituale, an denen die vielen Frauen des Königs beteiligt gewesen waren, ebenso die Neumondzeremonien und die Milchrituale. Im Zentrum der vorkolonialen Neumondzeremonien hatten Fruchtbarkeits- und Reinigungsrituale gestanden.<sup>39</sup> Kirchenvertreter und überzeugte Christen lehnen diese als ‚falsche‘ oder auch ‚satanische‘ Praktiken ab. Seit der Rückkehr des Königs werden Neumondrituale nur noch von einzelnen Regaliahütern ausgeübt, das Königtum ist verarmt und besitzt wenig Rinder, so dass die Milchrituale unbedeutend geworden sind. Der König lebt offiziell in monogamer kirchlicher Ehe, inoffiziell hat er eine weitere Frau.

torowicz, Die Zwei Körper des Königs. Eine Studie zur Politischen Theologie des Mittelalters, Stuttgart, 1992.

36 v. Weichs, Die Rückkehr des Königs ... (a.a.O.).

37 Hansen und Twaddle, From Chaos to Order, (a.a.O.).

38 Willis, A Portrait ... (a.a.O.).

39 Roscoe, The Bakitara ... (a.a.O.) 107.

Nicht nur die Zahl der Frauen, sondern auch die Geschlechterverhältnisse am Hof haben sich geändert und machen die Frauen weitgehend unsichtbar. Zwar ist die offizielle Schwester des Königs auch weiterhin die Repräsentantin der Prinzessinnen, nun aber steht sie rituell und politisch nicht mehr im Mittelpunkt des Königtums. An ihrer Stelle hat die kirchlich getraute Ehefrau des Königs, also die zukünftige Königinmutter, an Bedeutung gewonnen.<sup>40</sup> Sie repräsentiert nun offiziell das weibliche Geschlecht und weibliche Modernität im Königtum. Auch die Prinzessinnen, denen im vorkolonialen Königtum Heirat und Mutterschaft bei Todesstrafe verboten war, wollten nun auf diese Möglichkeiten nicht mehr verzichten.

#### Das Jahresfest der Krönung in Bunyoro-Kitara

Mit der regelmäßigen Wiederholung der königlichen Rituale an festlichen Ereignissen wird das Königtum ständig erneuert. Es wird nicht nur ein rituelles Spektakel geboten, sondern auch eine rituelle Arbeit vollbracht, die den sakralen Status des Königs unterstreicht. Außerhalb der Rituale dient das Fest dazu, das Königtum im Nationalstaat politisch und kulturell zu positionieren. Es wird zu einer Plattform für politische Forderungen des Königs, die dieser zunächst auf die Erneuerung der technischen Infrastruktur und die Rückgabe der verstaatlichten Besitztümer richtete.

Im Jahr 2000 nahm ich am jährlich stattfindenden Erinnerungsfest der Krönung (*empango*) teil und konnte beobachten, wie die Krönungsrituale in ihren Grundelementen wiederholt wurden. Überraschend am Verlauf des Festes war seine mediale Inszenierung und Kommerzialisierung.<sup>41</sup> Unternehmen wie Brauereien und eine süd-afrikanische Telekommunikationsfirma gehörten zu den Hauptsponsoren. Ihre Präsenz strukturierte nicht nur den Ort des Festes, sondern auch seinen Verlauf. Wie schon bei der Krönung 1994 waren die Rituale nun auf einen Tag komprimiert, statt sich wie in vorkolonialer Zeit

40 Zur sakralen und politischen Funktion von Königinmüttern in Afrika siehe: S. Flora Kaplan (Hg.), Queens, Queen Mothers, Priestesses and Power. Case Studies in African Gender, New York, 1997.

41 Sie folgte dem Vorbild der Krönung und der Hochzeit des Kabaka von Buganda. Zwar nahm dieses mediale Ereignis nicht die Dimension wie in Buganda an, wo sich Tausende von Zuschauern und Gästen aus dem In- und Ausland einfanden, aber auch in Bunyoro war das mediale Interesse nicht zu übersehen. V. Weichs, Die Rückkehr des Königs ... (a.a.O.).

über neun Tage zu erstrecken. In einem äußeren Kreis des Palastgeländes befanden sich die Brauereien mit ihrem freien Ausschank, die Diskothek mit ihrer Bühne, die Animationstänzer, und anderen kommerziellen und profanen Aktivitäten. Im inneren Kreis fanden die ‚traditionellen‘ königlichen Tänze statt. Je näher man dem Palast und dem Thronraum mit den sakralen Objekten und dem König kam, desto sakraler wurde die Ordnung des Festes. Das Innere des Thronraumes war nur dem König, seiner Mutter, seinen weiblichen Clanmitgliedern, und seinen rituellen Experten zugänglich, mit Ausnahme der Medien und der Wissenschaftler, die über das Fest und seine Rituale berichten wollten. Ich bekam daher Zugang zu diesem Raum. In den übrigen Räumen konnte der König seine prominenten Gäste empfangen und eine der beliebten Cocktail-Partys geben.

Trotz der rituellen Regeln und Sanktionen lässt sich einwenden, dass hier eine Vermarktung von königlichen Ritualen stattfand, an deren Kraft niemand mehr so recht glaubte. Ich komme auf meine Eingangsfrage zurück: Ist der moderne König dann noch als ein sakraler Herrscher zu bezeichnen? Wie ich gezeigt habe, ist das Krönungsfestes inzwischen in eine neue Ökonomie eingebunden, in der kulturelle Identität zum veräußerbaren Gut und zu einem Geschäft geworden ist, das Jean und John Comaroff kürzlich als „Ethnicity Inc.“ bezeichnet haben.<sup>42</sup> Kultur wird hier zu einer Marke stilisiert und konsumierbar gemacht, indem sich Massenmedien und nationale wie transnationale Wirtschaftsunternehmen an seiner Vermarktung beteiligen. Diese Unternehmen schmückten ihre Produkte mit königlichen Symbolen oder sie statteten das Königtum mit ihren Produkten aus. So gab es Bierflaschen mit dem Wappen des Königtums und die Telekommunikationsfirma schenkte König Iguru zwei Mobilfunktelefone. Auf Wunsch des Königs und seiner Regierung eröffnete sie damit ein Mobilfunknetz in der königlichen Hauptstadt. Mit der modernen Technologie zogen zugleich neue Kräfte in das Königtum, die mit ihren kommerziellen Aktivitäten die Position des Königs stärkten. Solche ökonomischen Erfolge wurden unterschiedlich, aber im allgemeinen positiv bewertet. Für einige, vor allem für Mitglieder der politischen Elite des Königtums waren sie das Ergebnis geschickter Verhandlungen, für andere, beispielsweise Heiler, Geistmedien und Regaliahüter, waren sie ein Zeichen der kosmischen und weltlichen Ordnung, die sich allmählich durch die Rückkehr des Königtums wieder herstellte. Die Erfolge bestätigten ihnen die korrekte Ausführung der Rituale und die dadurch

42 Comaroff, *Ethnicity ...* (a.a.O.).

erzeugte Sakralität des Königs. Die Präsenz der Medien und der Geschäftsleute wurde als ein Zeichen für die zunehmende Vitalität des Königtums gesehen. Die neuen Medien und technischen Geräte erweiterten das Potential des Königs.<sup>43</sup> So erhielt er vom Staatspräsidenten bereits zur Krönung einen Geländewagen, der den Status des Königtums hob, und den König nach Kampala, aber auch in entlegene Gebiete seines Reiches brachte. Die infrastrukturellen Verbesserungen, etwa das Mobilfunknetz, brachten auf einen Schlag eine Vernetzung mit der Außenwelt, die über Jahre zuvor von der lokalen Regierung nicht erreicht worden war.

Obwohl König Iguru, der hier als Beispiel für die zurückgekehrten Könige von Uganda dient, sich als traditioneller Herrscher modern präsentierte und die königlichen Rituale stark reduzierte, konnte er doch nicht völlig auf sie verzichten. Innerhalb des rituellen Prozesses beachtete er streng die Tabus und Regeln. Außerhalb des traditionellen Zeremoniells brach er einige davon. Er schüttelte Hände und betrieb Konversation wie eine gewöhnliche Person, oder er fuhr seinen Geländewagen und stieß damit unter seinen Beamten und in der Bevölkerung auf Kritik, vor allem nachdem er einen Unfall verursacht hatte.

Damit komme ich auf James Frazer zurück, der im König das Symbol für das menschliche Leben und somit eine sakrale Person erkannte. Weil alles Bedrohliche und Unreine vom sakralen König ferngehalten werden muss, ist er von Tabus und rituellen Experten umgeben, lebt abseits vom Rest der Bevölkerung, trägt besondere Kleidung, und darf nicht die Erde berühren oder gewöhnliche Speisen zu sich nehmen. Dennoch sind die königlichen Tabus situativ und historisch bedingt,<sup>44</sup> so dass ihnen im modernen Leben eine flexibel Anwendung eigen geworden ist. In rituellen Kontexten werden sie streng befolgt. Außerhalb des Rituals und in alltäglichen Situationen werden sie dagegen gelockert oder aufgegeben, weil sich die Lebensbedingungen geändert haben.<sup>45</sup> Grundsätzlich gelten die Regeln des Sakralen für jede Person, die sich von anderen distinguert und einen Status annimmt, der sich auf

43 Marshall McLuhan, and Terence Gordon (Hg.), *Understanding Media. The Extensions of Man*, Berkeley, 2003.

44 Ich danke Monika Salzbrunn für diesen Hinweis.

45 Bereits zur Kolonialzeit änderten sich die Taburegeln. So sollten bestimmte geringgeschätzte Nahrungsmittel wie Cassava, Bohnen und Fisch gemieden werden, da dies jedoch aufgrund der ökonomischen Verhältnisse nicht möglich war, wurden diese Tabus vom König gelockert. Beattie, *The Nyoro State*, (a.a.O.) 106.



Dauer von anderen unterscheidet und abhebt. Sakralität zeichnet sich jedoch vor allem durch ihre soziale Distanz und durch ihre außergewöhnliche, religiös legitimierte Macht aus, die immer wieder rituell hergestellt und aufrechterhalten werden muss.

Im säkularen Kontext übernahm König Iguru die Rolle eines Diplomaten, Staatsmannes und Schiedsrichters. Er vermittelte zwischen dem Staat und dem Königtum, zwischen den Königtümern und zwischen den Clänen. Die Sakralisierung des Königs durch die Installationsrituale und ihre jährliche Wiederholung ist somit die Voraussetzung seiner Macht als ritueller wie politischer Akteur. Seine Aufgabe besteht darin, Reichtum, Vitalität und Ordnung im Königtum zu generieren.

#### Die neuen Könige und ihre Beziehung zur Staatsmacht in Uganda.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich die Frage, wie sich die Beziehung zwischen dem modernen Königtum und dem herrschenden Regime in Uganda gestaltet. Was macht die Attraktion der Könige für die Herrschenden aus? Und warum ließ sich die Staatsmacht auf die erneute Gefahr einer Ethnisierung durch die Königtümer ein? 1966 hatte der von Premierminister Obote befohlene Angriff Idi Amins auf den Palast des Kabaka in Buganda Entsetzen ausgelöst, galt das Königtum doch als sakrale und somit unantastbare Institution. Dem Kabaka gelang die Flucht nach England, wo er drei Jahre später an Alkoholvergiftung starb. Währenddessen ging der König von Bunyoro-Kitara ins innere Exil und starb 1971 an Herzversagen.<sup>46</sup> Obote hatte, so lässt sich mit Frazer argumentieren, mit Hilfe seines Militärführers Colonel Idi Amin Königsmord begangen und war selbst zum Machthaber geworden. Er schuf die Königtümer durch eine neue Konstitution ab und verbot die Versammlungen der Clane. Amin bemächtigte sich nach seinem Putsch 1971 auf seine Weise der toten Könige. Er ließ den Leichnam des Kabaka aus London bringen, und bestattete ihn in Anwesenheit des Kronprinzen mit den königlichen Totenritualen.<sup>47</sup> Ebenso verfuhr er in Bunyoro mit dem Leichnam des Omukama und zeigte so, dass er sich diese Königtümer politisch und rituell einverleibt hatte. Beide Regime ließen jedoch die Gräber der Könige unangetastet und respektierten den königlichen Ahnenkult.

<sup>46</sup> Samwiri R. Karugire, *Roots of Instability in Uganda*, Kampala. 1996, 71 ff.

<sup>47</sup> Ray, *Myth* ... (a.a.O.) 5.

Das neue Regime des *National Resistance Movement* versucht seit den 1990er Jahren, sich der lebenden Könige zu bemächtigen. Einerseits, so meine ich, hielt Präsident Museveni die neuen Könige für kontrollierbar, indem er ihnen von vorne herein jede politische Aktivität verbot. Andererseits unterstützten prominente Mitglieder der NRM, die selbst aus den ehemaligen Königtümern kamen, eine Erneuerung der Traditionen und die Rückkehr der Könige. Da die Könige zu Beginn ihrer Reetablierung keine politische Macht und auch keine ökonomischen Reichtümer besaßen, blieben sie zunächst abhängig vom herrschenden Regime. Sie betätigten sich als Vermittler des Fortschritt- und Entwicklungsdiskurs der staatlichen Regierung. Die politische und materielle Schwäche der Könige war jedoch von Beginn an der Streitpunkt, an dem das neue Modell der Integration von Tradition und Moderne zu scheitern drohte. In Buganda forderten die Monarchisten einen föderalen Status und alle Besitztümer, die ihnen das frühere Regime enteignet hatte,<sup>48</sup> in Bunyoro erhob die königliche Regierung ähnliche Forderungen.<sup>49</sup> Es hieß, der König sei so lange nicht voll installiert, wie die Besitztümer des Königtums noch in den Händen des Staates lagen. Das Königtum war aus dieser Sicht nicht erneuerbar, solange der König Feste, Zeremonien und Rituale oder die Clan-Versammlungen nicht finanzieren konnte. Fruchtbarkeit, Vitalität, Sicherheit, Moral und Ordnung hingen nicht zuletzt von der ökonomischen Kraft der Könige ab. Sie mussten die Legitimation ihrer Herrschaft durch neuen Reichtum, den sie im Königtum umverteilten, unter Beweis stellen, andernfalls galten sie als Nutznießer der Steuerzahler und als eine Last für ihre Untertanen. In diesem Sinn drohte ihnen tatsächlich die Rolle eines Sündenbocks für den nicht erreichten aber erhofften Fortschritt.

Da Buganda und Bunyoro die beiden größten Königtümer waren, drohten dem Staat durch die Rückgabe von Land, Forst und Betrieben empfindliche Einbußen. Erst durch den politischen Druck, den die Könige vor Wahlen und Referenden (zum politischen System) aus-

<sup>48</sup> Karlström, *Cultural Kingdom* ... (a.a.O.) 215, 259. In Buganda wurde die Forderung nach einem föderalen System als ‚federo‘ debattiert. Die Rückgabe der königlichen Besitztümer (*ebyaffe*) war eine damit verbundene Debatte. Juliet Kiguli, *Gender, „Ebyaffe“ and Power Relations in the Buganda Kingdom, A Study of Cultural Revivalism*, Köln, Diss., Universität zu Köln, 2001.

<sup>49</sup> In Bunyoro-Kitara war die Forderung nach *federo* verhaltener. Das Königtum kämpfte zunächst um ‚seine Dinge‘ (*ebyaitu*). V. Weichs, *Die Rückkehr des Königs* ... (a.a.O.).

übten, war der Staat zu Zugeständnissen bereit. Den Königen gelang es allmählich, eine eigene Machtbasis aufzubauen. In Bunyoro wurde dies besonders deutlich als 2004 Erdöl im Albertsee an der westlichen Grenze dieses Königreichs gefunden wurde. Damit geriet das zuvor marginalisierte Königreich in den Mittelpunkt des nationalen Interesses. Die staatliche Regierung versprach sich hohe Einnahmen durch die Ölförderung, die königliche Regierung forderte eine hohe Beteiligung an den Profiten. Unter anderem argumentierten die königlichen Minister, der Staat habe dieses Königreich seit langem diskriminiert und ausgebeutet.<sup>50</sup>

Die Könige Ugandas wendeten sich daher einem anderen Verbündeten zu. Bereits seit den 1990er Jahren engagiert sich der libysche Staatsführer Muammar al-Gaddafi im Königreich Tooro, auch zu Bunyoro-Kitara baute Gaddafi seine diplomatischen Beziehungen aus. 2008 gründete er in Benghazi/Libyen das ‚Forum of African Traditional Leaders‘ und ließ sich zum ‚King of Kings‘ ernennen.<sup>51</sup> Die ugandische Regierung sah die internationale Verflechtung zwischen den Königen und dem ‚King of Kings‘ zunehmend kritischer, und verdächtigte die traditionellen Führer eine von Libyen finanzierte Gegenmacht im ugandischen Staat aufzubauen.<sup>52</sup> Sie verhinderte eine Konferenz des ‚Forums of African Traditional Leaders‘ in Kampala, und erließ ein Gesetz, das es Politikern untersagte, sich in die Angelegenheiten der Königreiche einzumischen. Umgekehrt war es Königen verboten, Politiker zu werden. Seit der Rückkehr der Könige 1993 versucht die Regierung Ugandas immer wieder von Neuem, Kultur und Politik als zwei getrennte Bereiche zu definieren. Im Versuch, sich dieser Trennung und der finanziellen Kontrolle des Staates zu entziehen, verlegten einige Könige und kulturellen Führer ihre politischen Aktivitäten in die Ökonomie und gründeten 2009 ein Unternehmen, die ‚Forum for Kings and Cultural Leaders Company‘. Der König von Bunyoro-Kitara übernahm als ‚managing director‘<sup>53</sup> die Führung und finanzielle Kontrolle dieser Firma. Auf diese Weise positionieren sich die Könige

50 Sie verwiesen damit auf den kolonialen Krieg, den England und Buganda gegen Bunyoro-Kitara führten und auf die nachfolgende Ausbeutung und Unterdrückung durch die Sieger.

51 ‚Why gov't stopped Gaddafi's cultural leaders meeting‘, <http://www.mathabana.net>, 21.01.2009. ‚Tooro's Kemigisa accompanies Gaddafi to Addis‘, *The New Vision*, 01.02.09.

52 ‚Libya denies plot to topple Museveni‘, *Daily Monitor*, 02.10.2009.

53 ‚Traditional leaders form company‘, *The New Vision*, 19.11.2009.

und kulturellen Führer gegenüber dem Staat als Unternehmer, die sich mit ihrem Kapital in sozialen, ökonomischen, und kulturellen Projekten engagieren, und damit ethnische Interessen vorantreiben.<sup>54</sup> Im modernen Herrscherkult, der ohne offizielle politische Macht auskommen muss, wird das Unternehmertum und seine Integration von kultureller Differenz immer bedeutender. Die Kommerzialisierung von Kultur darf jedoch nicht mit einer Profanisierung des Sakralen verwechselt werden, denn ohne die rituelle Legitimation des Königreichs hat es keine Existenzberechtigung.

### Schluss

Natürlich lässt sich fragen, ob nicht bereits der auf der Briefmarke abgebildete ‚traditionelle‘ König von Bunyoro-Kitara, Omukama Kabalega, ein moderner Herrscher war. Immerhin war er zwischen 1872, dem vermuteten Jahr seiner Krönung und 1893, dem Beginn des Krieges gegen die Engländer und Baganda, ein erfolgreicher Unternehmer im Handel mit Waffen, Sklaven und Elfenbein. Die Ökonomie der Königreiche wurde immer tiefer in die globale Ökonomie hineingezogen und die Könige erkannten die machtpolitischen Chancen, aber auch die Gefahren, die diese Veränderungen mit sich brachten. Der Krieg 1893-99 führte zur Deportation des Königs. Heute wird Kabalega als einer der größten historischen Helden Ugandas am ‚Heroes Day‘ gefeiert. In Bunyoro-Kitara gilt der Heldenkönig als die zentrale Identitätsfigur, deren Sakralität und Vitalität den Beweis für die einstige und neue Größe Bunyoro-Kitaras erbringt. Viele Einrichtungen im öffentlichen Raum werden nach ihm benannt. Die Retraditionalisierung der Königreiche hat den sakralen Herrscherkult in ein modernes Licht gerückt, als es bisher in der Religionswissenschaft und Anthropologie der Fall war. Sie betont die modernen Aspekte der sakralen Herrschaft, die Medialisierung ihrer Rituale und die zunehmende Kommerzialisierung ihrer kulturellen und materiellen Reichtümer.

Was macht also die Sakralität der Könige aus und worin besteht die Faszination für und die Furcht vor den Königen im heutige Uganda? Ich habe argumentiert, dass die Rückkehr der Könige in Uganda zunächst ein politischer Prozess der Rehabilitation war. Sie wurde dann zum rituellen Prozess, zur Initiation in ein sakrales Amt, das wie im vorkolonialen Königreich auch im modernen Herrscherkult die Grund-

54 Comaroff, *Ethnicity ...* (a.a.O.) 140.



lage der königlichen Macht bildet. In Uganda verband sich mit der Rückkehr der Könige die Hoffnung, die alte Ordnung in einer modernen Weise wiederherzustellen und den Zustand des Chaos, der aus der Bürgerkriegszeit und des politischen Übergangs resultierte, zu beenden. Vor dem Hintergrund des radikalen fundamentalistischen Diskurses der christlichen Erweckungsbewegungen bieten die Könige eine Alternative, die kulturelle Identitäten zu erneuern und zu stärken, sowie neuen Reichtum zu schaffen. Hierbei konkurrieren sie mit den christlichen Fundamentalisten, die durch einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit neuen Reichtum versprechen. Die Faszination für und die Furcht vor den sakralen Könige liegt in ihrer Sakralität und politischen Macht, die sich in ihrem Amt vereint und die sie nahezu unangreifbar macht. Nur durch Gewalt können die Könige beseitigt werden, wie es Obote, Amin und auch Frazer gezeigt haben.

BURKHARD SCHNEPEL

## Die drei Körper des Königs

## Prolog

Dieser Beitrag<sup>1</sup> ist inspiriert, wie der Titel unmittelbar nahelegt, von Ernst H. Kantorowicz' Studie über „Die zwei Körper des Königs“, die er im Untertitel, wahrscheinlich in Anlehnung an Carl Schmitt, auch als „Studie zur politischen Theologie des Mittelalters“ bezeichnet. Im Unterschied zu Kantorowicz und in Weiterführung der Studie von Ralph E. Giesey<sup>2</sup> über königliche Begräbnisrituale in der französischen Renaissance werde ich mich dabei aber weniger auf die Fiktion und Ideologie der Zwei-Körper-Lehre konzentrieren als auf deren rituelle Seite.<sup>3</sup> Dabei kommt ein wichtiger neuer Faktor ins Spiel, den schon Kantorowicz wahrgenommen und als „eine *andere*, sehr merkwürdige Verdoppelung des Königs“ bezeichnet hat: ein „Abbild des Königs“ bzw. eine ihn verkörpernde Effigie.<sup>4</sup> Deren rituellen Rolle werde ich mich vor allem widmen, und sie ist es, die ich hier als wichtigen *dritten* Körper in die Debatte einbringen möchte. Im Unterschied zu Giesey, der im Folgenden ebenso wie Kantorowicz einleitend rezipiert wird, befasse ich mich im Hauptteil meines Essays aber mit einem außereuropäischen Beispiel, nämlich mit dem Königtum der Shilluk im Südsudan. Und, wiederum als Extension des Giesey'schen Untersuchungsfeldes, werde ich dabei nicht nur Begräbniszeremonien, sondern auch Einsetzungszereemonien behandeln und die enge Verschränkung bei-

1 Dieser Artikel stellt eine gekürzte Version, aber auch eine gedankliche Weiterentwicklung und Vertiefung einer umfangreicheren, bisher nur auf Englisch erschienenen Veröffentlichung dar: B. Schnepel, *Twinned beings: Kings and effigies in Southern Sudan, East India and Renaissance France*. Göteborg: Institute for Advanced Studies in Social Anthropology, 1995.

2 Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs: Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München, 1990 (1957); Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, 1985 (1934); Ralph E. Giesey, *The royal funeral ceremony in Renaissance France*, Genf, 1960. Siehe auch Kristin Marek, *Die Körper des Königs. Effigies, Bildpolitik und Heiligkeit*, München, 2009.

3 Kantorowicz widmet diesem Aspekt des Begräbnisrituals eine Sektion seines umfangreichen Werks (a.a.O.) 415-432.

4 Kantorowicz (a.a.O.) 415, meine Hervorhebung.