

VORTRÄGE  
UND  
FORSCHUNGEN

Herausgegeben vom Institut für geschichtliche  
Landesforschung des Bodenseegebietes in Konstanz  
geleitet von Theodor Mayer

Band III



JAN THORBECKE VERLAG LINDAU UND KONSTANZ

# DAS KÖNIGTUM

## SEINE GEISTIGEN UND RECHTLICHEN GRUNDLAGEN

Mainauvorträge 1954



(1956)

JAN THORBECKE VERLAG LINDAU UND KONSTANZ

---

## Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter\*

Von Eugen Ewig

### I. Die Grundlagen

Wer die Evangelien auf die Worte König und Königsherrschaft durchsieht, wird wohl am stärksten berührt durch das Verhör Jesu vor Pilatus<sup>1)</sup>. Jesus verneint die Frage nicht, ob er König der Juden sei. Er korrigiert ihren politischen Sinn durch die Antwort, daß sein Regnum nicht von der Art der Reiche dieser Welt sei. Wohl steht das Regnum Christi in einer gewissen Analogie zu ihnen. Unter dem König gibt es Rechts- und Rangordnungen. Bei Lucas heißt es: *Ego dispono vos, sicut disposuit mihi Pater, regnum: ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo, et sedeatís super thronos iudicantes duodecim tribus Israel*<sup>2)</sup>. Die Rangordnungen heben aber die Gleichheit der menschlichen Natur nicht auf und verpflichten zum Dienst. Jesus stellt seine Ordnungen in scharfen Gegensatz zu denen des hellenistischen Staates. Lucas berichtet im gleichen Zusammenhang: *Facta est autem et contentio inter eos, qui eorum videretur esse maior. Dixit autem eis: Reges gentium dominantur eorum, et qui potestatem habent super eos, benefíci (εὐεργέται) vocantur. Vos autem non sic: sed qui maior est, fiat sicut minor, et qui praecessor est, sicut ministrator (διακονῶν)*<sup>3)</sup>. Zu *ministrator* (— *minister*) gehören die Worte *ministratio* — *ministerium* (διακονία), die bei Paulus sowohl das kirchliche Amt im allgemeinen wie das Diakonenamt im besonderen bezeichnen<sup>4)</sup>.

---

\*) Der Verfasser hatte nicht die Muße zu einer Darstellung der christlichen Königsídee im frühen Mittelalter. Er kann hier nur einige Beobachtungen mitteilen, die vorläufigen Charakter tragen und gewiß der Modifizierung und Ergänzung bedürfen.

<sup>1)</sup> Joh. 18, 33—38.

<sup>2)</sup> καὶ γὰρ διατίθειμαι ὑμῖν καθὼς διετέθειτό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν ἵνα ἔσθῃτε καὶ πίνῃτε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ καθήρεσθε ἐπὶ θρόνον τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραὴλ (Lucas 22, 29—30).

<sup>3)</sup> οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν, καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται. ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γενησῶ ὡς ὁ νεότερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν (Lukas 22, 25—26); vgl. hierzu K. BUCHHEIM, Das messianische Reich, 1948.

<sup>4)</sup> Belege bei WALTER BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament, Göttingen (1952) col. 333 f., vgl. ferner W. BRANDT, Dienst und Dienen im Neuen Testament (1931). Dem Diakonenamt (διακονεῖν τραπέζης) steht die διακονία τοῦ λόγου, das *Ministerium verbi*, gegenüber (Actus Apost. 6, 2—5 u. a.)

Die Träger der Herrschaft im Reiche Gottes sind also *ministratores* oder *ministri*, nicht *benefici* oder *εὐεργέται*, d. h. selbstherrliche Wohltäter aus Gnade. Das Grundgesetz, die *Iustitia des* neuen Reiches ist auch nicht die *φιλανθρωπία* (*humanitas*), die herablassende Menschenliebe des hellenistischen Gottkönigs, die Paulus vielmehr zu einem Attribut Gottes macht <sup>5)</sup>, sondern die *ἀγάπη* oder *caritas*. Der spezifisch christliche Begriff der *caritas* distanzierte die christliche Herrschafts- und Amtsauffassung von der stoisch-republikanischen <sup>6)</sup>. Denn die *caritas* wurzelt nicht im Staatsgefühl, sondern in der Gottesliebe (*maximum et primum mandatum*), von der die Nächstenliebe (*secundum simile huic*) abgeleitet wird <sup>7)</sup>. Das demokratische Element, das in der Gotteskindschaft aller Menschen beschlossen liegt, ergibt sich also erst als Folge aus dem theokratischen Prinzip.

Die historische Erscheinungsform des in der Welt bereits bestehenden Gottesreiches ist die Kirche. Paulus hat sie als *Corpus Christi mysticum* bezeichnet. Er faßte die Kirche also als Organismus auf: die Glieder des Leibes erfüllen zwar verschiedene Funktionen, sind aber einander zugeordnet und unterstehen in gleicher Weise dem Haupte Christus. Paulus hat den geschichtlichen Standort dieses *corpus mysticum* durch die Lehre von den drei Zeitaltern der Natur, des Gesetzes und der Gnade fixiert. Danach ist die Kirche die rechtmäßige Nachfolgerin Israels und Erbin aller an Israel ergangenen Verheißungen. Ihre Glieder bilden wie einst Israel das auserwählte Volk. Der natürliche Volksbegriff wurde damit nicht aufgehoben, sondern auf eine höhere Ebene transponiert. Vergegenwärtigt man sich aber die Nivellierung der Nationalitäten im römischen Weltreich auf der einen, das durch die öffentliche Verfemung noch gesteigerte Gemeinschaftsgefühl der Christen auf der anderen Seite, so möchte man annehmen, daß der Gedanke des Gottesvolkes gegenüber der natürlichen Volkszugehörigkeit nicht nur die höhere, sondern zeitweise auch die stärkere Realität wurde. Von hier aus läßt sich ermessen, welche Kraftquellen Constantin dem Imperium durch seinen Übertritt zum Christentum erschloß.

## II. Das christliche Kaisertum

Für die Kirche entstand mit der Konversion Constantins und der bald darauf folgenden Übernahme des Christentums als Staatsreligion des Imperiums eine völlig neue Lage. Zum ersten Mal trat eine weltliche Basileia in Analogie zur Königsherrschaft Christi. Eine Brücke bildete die Vorstellung vom Imperium als der natür-

<sup>5)</sup> Ad Titum 3, 4: ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ (*cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei*).

<sup>6)</sup> Die Stoiker scheinen auch den Begriff „ministerium“ in ihrer Staatsethik nicht oder wenigstens nicht zentral verwandt zu haben.

<sup>7)</sup> Matth. 22, 37—39.

lichen Ordnungsmacht, die das Kommen des Antichrists hinausschob. Sie war schon im 2. Brief des Paulus an die Thessalonicenser angedeutet und trat später bei Irenäus und Tertullian klar in Erscheinung <sup>8)</sup>. Im 2. Jh. übernahm Justin den Monarchiebegriff des alexandrinischen Judentums, der auf der Parallelisierung von göttlicher und kaiserlicher Weltregierung beruhte und bereits in jüdischer Hand zu „einer politisch-theologischen Propagandaformel“ geworden war <sup>9)</sup>. Die stärkste vorconstantinische Annäherung an die römische Reichsidee vollzog Origenes, der eine Kausalbeziehung zwischen der Geburt Christi und der Pax Augusta herstellte und so auch den geweissagten „Aufgang der Gerechtigkeit und der Fülle des Friedens“ (Ps. 71, 7) mit Augustus beginnen ließ <sup>10)</sup>. Dem Polytheismus entsprach in dieser Sicht die Vielzahl der Nationalstaaten, dem Monotheismus das e i n e Imperium Romanum. Hier bahnte sich eine auf dem Monotheismus fußende politische Theologie an, deren eigentlicher Wortführer Eusebius von Caesarea wurde. „Zum *Imperium Romanum*, das die Nationalitäten auflöst, gehört (demnach) metaphysisch der Monotheismus. Was aber prinzipiell mit Augustus angefangen hat, das ist in der Gegenwart unter Constantin Wirklichkeit geworden. Als Constantin den Licinius besiegt hatte, war die politische Monarchie wiederhergestellt und damit zugleich die göttliche Monarchie gesichert <sup>11)</sup>.“

Diese politische Theologie wurde zwar durch das Trinitätsdogma erschüttert, aber die ihr zugrundeliegende Anschauung blieb trotz mancher Wandlungen im Imperium lebendig. Sie entsprach der geschichtlichen Tatsache, daß Christenheit und Imperium sich im 4. Jh. annähernd räumlich deckten und Constantin der Kirche in den Reichskonzilien ein Organ gegeben hatte, dessen Beschlüsse auch für die historisch passiven außerrömischen Teile der Christenheit maßgebend wurden. Die Satzungen der Universalkonzilien ergingen, wie die Mailänder Kirche noch 680 feststellte, *una cum consencu piïssimorum imperatorum* <sup>12)</sup>. Christliches und römisches Geschichtsbewußtsein wurden aufs engste miteinander verbunden. Die Ahnenreihe der Kirche ging in die des Reiches über. Die Römer oder Rhomäer empfanden sich mehr und mehr als das auserwählte Volk des Neuen Bundes. Die Kaiser galten nicht nur als die Nachfolger des Augustus und der Caesaren, sondern auch der Führer und Könige Israels. Das Reich ist so im oströmisch-byzantinischen Bewußt-

<sup>8)</sup> *καὶ τῶν τὸ κατέχει οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ. τὸ γὰρ μυστήριον ἐπιργεῖται τῇ ἁγιότητι· μῦθον ὁ κατέχειν ἄρτι ἕως ἐξ ἡμερῶν γένηται* (2. Thess. 2, 6—7). Zur Ausdeutung dieser Stelle in der altchristlichen Literatur: J. ADAMEK, Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung, München 1938, insbesondere S. 35 ff.

<sup>9)</sup> E. PETERSON, Der Monotheismus als politisches Problem = Peterson, Theologische Traktate (1951) S. 45—147, besonders S. 62 ff.

<sup>10)</sup> PETERSON, Der Monotheismus S. 81 ff., vgl. auch ders., Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums = Hochland 30,2 (1933), 289—299.

<sup>11)</sup> PETERSON, Der Monotheismus S. 90/91.

<sup>12)</sup> *Ep. Damiani sub nomine Mansueti Mediolanensis archiepiscopi ad Constantinum imperatorem* (MIGNE, P. L. 87, 1261—1265).

sein ein *Corpus politicum mysticum* geworden. „Christus ist der Anfang und das Endes des Reiches und seiner Geschichtlichkeit; nicht mit Constantin, mit Christus beginnt in dieser Sicht das Reich, und es wird nach dem Ende der Zeit hinüberführen . . . zum Gottesreich der Seligen<sup>13)</sup>.“

Ein weltliches Herrscherethos hatte die Christenheit der ersten Jahrhunderte nicht gekannt. Für die Herrschertypologie wurden bald die Vision Constantins und die Schlacht am *Pons Milvius* sehr bedeutsam. Die Vision wurde von Eusebius als unmittelbare göttliche Berufung des Kaisers gedeutet: ὃ καὶ πρὸ τῶν ἡμετέρων λόγων Θεὸς αὐτὸς >οὐκ ἐξ ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπων< (Gal. 1, 1), δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ κοινοῦ σωτήρος . . . τὰ κρούγια τῶν ἱερῶν ἐξέφηγνέν τε καὶ ἀπεκάλυψεν<sup>14)</sup>. Schon Euseb stellte, wie das Zitat aus dem Galaterbrief zeigt, die Parallele zur Damaskusvision des Paulus her, und Rufin hat sie noch deutlicher ausgesprochen. Constantin machte sich diese Typologie zu eigen, wie aus der Anordnung seiner Grabstätte hervorgeht. Die symbolische Identifizierung des Kaisers mit dem „dreizehnten Apostel“ kam 451 in der *Novus Paulus*-Akklamation auf dem Konzil von Chalcedon klar zum Ausdruck. Die Kaiserepitheta *τριακιδέκατος ἀπόστολος* und *ἰσαπόστολος*, die sich erst in nachconstantinischer Zeit belegen lassen, hatten hier ihre Wurzel.

Von der Schlacht an der Milvischen Brücke ergab sich eine weitere Parallele zu Moses und dem Untergang des Pharao im Roten Meer. Dieser Vergleich ist ebenfalls schon von Euseb ausgesprochen worden. Euseb begründete das Epithet *Novus Moses* nicht nur mit dem Untergang des Maxentius-Pharao im Tiber, sondern auch mit dem Jugendaufenthalt Constantins am Hofe seiner Feinde. Er knüpfte damit an das Alte Testament an, das dem Gedanken des *Corpus politicum mysticum* näher stand als das Neue Testament und daher auch der christlichen Herrscheridee eine tragfähigere Grundlage bot. Moses war als einer der großen Weisen des Orients der spätrömisch-hellenistischen Heidenwelt längst vertraut. Die symbolische Identität Moses — Constantin wurde unterstrichen durch die Auffindung des Mosesstabes, nach späterer Tradition schon während der Regierung des ersten christlichen Kaisers. Der Mosesstab gelangte als kostbares Unterpfand in den byzantinischen Schatz.

Von hier aus war es nur ein Schritt zur Bezugnahme auf das Königtum Israels. Constantin und seine Umgebung haben diesen Schritt nicht getan. Die Übernahme der nationaljüdisch bestimmten Königstradition des Alten Testaments war der

<sup>13)</sup> O. TREITINGER, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell Jena (1938) S. 158. — Vgl. zu diesen und den folgenden Ausführungen auch F. DÖLGER, Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ettal (1953), ferner F. DÖLGER — A. M. SCHNEIDER, Byzanz, Bern (1952); bei DÖLGER weitere Literatur.

<sup>14)</sup> *Eis Konstantinon Triakontaitηριός* II (Die griech. christl. Schriftsteller, Eusebios I (1902) S. 223). Zu dieser Stelle und den folgenden Ausführungen über die Herrschertypologie vgl. EWIG, Das Bild Constantins d. Gr. im frühen Mittelalter, Hist. Jb. 75, 1956, 1 ff.

römischen Öffentlichkeit wohl noch nicht zumutbar. Constantin war zudem in seinen späteren Jahren selbst antijüdisch gesinnt. So konnte die Rezeption der Königstradition Israels erst in einem fortgeschritteneren Stadium der Verchristlichung erfolgen. Das erste mir bekannte Zeugnis ist die Akklamation Marcians als *Novus David* auf dem Konzil zu Chalcedon (451). In der Folge trat der *David Rex*-Gedanke mehr und mehr in den Vordergrund. Die volle Rezeption der israelitischen Königstradition ist wohl auf Heraclius zurückzuführen, der nach einem Siegeszug ohnegleichen die Davidstadt Jerusalem aus den Händen der Perser zurückgewann und dann doch am Ende seines Lebens ihre Eroberung durch die Araber mitansehen mußte. Heraclius gab im Jahre 638 — dem Jahr, in dem Jerusalem dem Imperium für immer verloren ging — seinem jüngsten Sohne den Namen David. Ein oströmisches Kaisergebet, das mindestens ins 8. Jh. zurückgeht, nimmt ausdrücklich Bezug auf die Salbung Davids durch Samuel. Die Gebeine Samuels soll schon Kaiser Arcadius (395—408) aus Judäa nach Thrazien überführt haben<sup>15</sup>). Die Anfänge des *David Rex*-Gedankens könnten demnach auf die theodosianische Dynastie zurückgehen. Der Thron Salomos stand in der Magnaura<sup>16</sup>). Die Tische Salomos und Davids befanden sich als Gegenstücke zum Mosesstab seit Theophilos (829—842) im byzantinischen Kaiserschatz<sup>17</sup>).

Kaiser Marcian ist zu Chalcedon nicht nur als *Novus Paulus* und *Novus David*, sondern auch als *Novus Constantinus* akklamiert worden, seine Gemahlin Pulcheria als *Nova Helena*. Der erste christliche Kaiser ist damit ebenso wie Paulus, Moses und David zum *Typos* des christlichen Kaisertums geworden. Er trat so als zweiter Reichsgründer neben Augustus. Es ist kaum ein Zufall, daß um die gleiche Zeit die Kaiserkrönung durch den Patriarchen aufkam. Die erste Phase in der Verchristlichung des Kaisertums war um die Mitte des 5. Jh. abgeschlossen, eine neue Phase begann.

Dieser Einschnitt zeigt sich auch, wenn man nach dem Sinn der besprochenen *Typoi* fragt. Die Akklamation *Novus Paulus* und die damit zusammenhängenden Epitheta *ἰσαπόστολος* und *τρισαυδέκατος ἀπόστολος* stellten wohl die stärkste christliche Konzession an den Kaisergedanken dar, mit der die Grenze des im christlichen Bereich Möglichen erreicht war<sup>18</sup>). Aber auch die Bezeichnung *Novus*

<sup>15</sup>) Isidor von Sevilla, *De ortu et obitu patrum* 32, 55 = P. L. 83 col. 139.

<sup>16</sup>) Nach DÖLGER (Byzanz S. 96), ursprünglich der fahrbare Thron des gottähnlichen altorientalischen Herrschers oder der Triumphwagen des Dionysos.

<sup>17</sup>) TREITINGER, S. 134 f. und S. 135 n. 23.

<sup>18</sup>) Man darf freilich nicht übersehen, daß Akklamationen und Epithete in die Sphäre des Hofzeremoniells gehören, in der sich die Anschauungen einer Zeit zwar spiegeln, aber nicht scharf fixieren; ist doch das Element des „Spiels“ hier nie ganz ausgeschaltet, auch wenn man das „Spiel“ „ernst“ nimmt (was in Byzanz nicht immer der Fall war). Selbst mit einem so gewichtigen Epithet wie *τρισαυδέκατος ἀπόστολος* ging man in Byzanz zeitweise recht freigiebig um. Vgl. etwa H. DOERRIES, *Das Selbstzeugnis Konstantius* (1954) S. 423 n. 2.

Moyses war kaum weniger inhaltsschwer: galt Moses doch als der in unmittelbarem göttlichem Auftrag handelnde charismatische Führer Israels. Für Orosius war Moses der *Typos Christi*<sup>19)</sup>; sonst hat man ihn in der Kunst und der Literatur des 4. und 5. Jh. vor allem auf Petrus und seine Nachfolger, die römischen Bischöfe bezogen<sup>20)</sup>. Ganz anders stand es mit dem Bild des *David Rex*. Gewiß war David eine zentrale Gestalt in der christlichen Heilsgeschichte, „Gesalbter des Herrn“ und Ahnherr Jesu. In Salomo verkörperten sich königliche Macht, Weisheit und Pracht. Aber das Königtum war in der Geschichte Israels von Anfang an eine „problematische Größe“<sup>21)</sup>. Erwachsen aus dem Wunsch Israels, den anderen Völkern gleich zu sein, beruhte es nicht auf einer göttlichen Anordnung, sondern auf einer Konzession Gottes an sein Volk<sup>22)</sup>. Das patriarchalisch-einfache Königsrecht des Deuteronomiums stand in Antithese zum Recht der orientalischen Großkönige, über das man im Buche Samuel eine scharfe Kritik nachlesen konnte<sup>23)</sup>. Unter den Nachfolgern Davids fanden nur wenige Gnade vor den Geschichtsschreibern des Alten Testaments. Die eigentliche Geschichte Israels wurde nicht von den Königen, sondern von den Propheten bestimmt, deren Kritik auch die guten Könige und

<sup>19)</sup> Orosius, *Adversus paganos* VII, 27, 3.

<sup>20)</sup> C. A. KNELLER, *Moses und Petrus, Stimmen aus Maria Lach* 60. (1901) S. 237—257. Nach KNELLER galt Moses schon in der altchristlichen Ikonographie als *Typos Petri*. Die ersten literarischen Zeugnisse für diesen Vergleich stammen aus dem 4. Jh. Von den Päpsten wurde Leo d. Gr. und Sixtus III. als „zweiter“ oder „neuer Moses“ bezeichnet. Das Epithet wurde außerdem je einmal angewandt auf Constantius II. (Philostorgios), auf den Gotenbischof Ulfilas (Auxentius) und auf Gregorius Thaumaturgus (Basilius). Nur das letzte dieser drei Zeugnisse ist ein orthodoxes.

<sup>21)</sup> M. NOTH, *Geschichte Israels* 2, Göttingen (1954) S. 159/60.

<sup>22)</sup> *Congregati ergo universi maiores natu Israel venerunt ad Samuelem in Ramatha. Dixeruntque ei: . . . constitue nobis regem, ut iudicet nos, sicut et universae habent nationes. Displicuit sermo in oculis Samuelis eo quod dixissent: Da nobis regem, ut iudicet nos. Et oravit Samuel ad Dominum. Dixit autem Dominus ad Samuelem: Audi vocem populi in omnibus quae loquuntur tibi: non enim te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos. . . . Dixit itaque Samuel omnia verba Domini ad populum . . . Noluist autem populus audire vocem Samuelis, sed dixerunt: Nequaquam: rex enim erit super nos et erimus nos quoque sicut omnes gentes (1. Reg. VIII, 4—7, 10, 19—20).*

<sup>23)</sup> *Cum ingressus fueris terram, quam Dominus Deus tuus dabit tibi, et possederis eam, habitaverisque in illa et dixeris: Constitue super me regem, sicut habent omnes per circuitum nationes: eum constitueris, quem Dominus Deus tuus elegerit de numero fratrum tuorum. Non poteris alterius gentis hominem regem facere, qui non erit frater tuus. Cumque fuerit constitutus, non multiplicabit sibi equos, nec reducet populum in Aegyptum, equitatus numero sublevatus . . . Non habebit uxores plurimas, quae alliciant animum eius, neque argenti et auri immensa pondera. Postquam autem sederit in solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis huius in volumine accipiens exemplar a sacerdotibus Leviticae tribus, et habebit secum, leget illud omnibus diebus vitae suae, ut discat timere Dominum suum et custodire verba et ceremonias eius, quae in lege praecepta sunt. Nec elevetur cor eius in superbiam super fratres suos, neque declinet in partem dexteram vel sinistram, ut longo tempore regnet ipse, et filii eius super Israel (Deuteronomium 14—20). — Vgl. dazu die Schilderung des orientalischen Großkönigtums: Dixit itaque Samuel omnia verba Domini ad populum . . . et ait: Hoc erit ius regis qui imperaturus est vobis: Filios vestros tollet et ponet in curribus suis, facietque sibi equites et praecursores quadrigarum suarum. Et constituet sibi tribunos, et centuriones, et aratores agrorum suorum et messorum segetum et fabros armorum et currum suorum. Filias quoque vestras*



selbst David nicht verschonte. So fanden sich in der Königsgeschichte des Alten Testaments Züge, die den Kaisergedanken beträchtlich modifizieren mußten, wenn sie wieder lebendig wurden. Es fragt sich, wie weit das der Fall war. Das patriarchalische Königsrecht des Deuteronomiums war für das Kaisertum sicher nicht assimilierbar. Doch darf man vielleicht annehmen, daß der Kaiseridee mit dem Bilde des David Rex Vorstellungen eingeschmolzen wurden, die der Autonomie der religiösen Sphäre mehr Raum ließen. Es war doch wohl kein Zufall, daß die Päpste den Kaisern den Davidnamen bedenkenlos zuerkannten, aber — soweit ich sehe — nicht das Paulus- oder Mosesbild zum Vergleich heranzogen<sup>24)</sup>. Der Vergleich mit David war auch für die Vertreter der Zweigewaltenlehre annehmbar, der Vergleich mit Moses oder gar Paulus nicht. In Byzanz ist die Typologie der konstantinischen Zeit freilich nicht aufgegeben worden<sup>25)</sup>.

Die christlichen Einwirkungen auf Herrschaftsidee und Herrscherethos in Byzanz hat TREITINGER dargestellt<sup>26)</sup>. Altheidnische Prädikate wie *sacer*, *sanctus* änderten ihren Sinn und nahmen die Bedeutung „geweiht“ an. Sie wurden auch durch neue christliche Prädikate wie *θεοφιλάτος* ersetzt. Die Aeternitas des Kaisers wurde in die ewige *Μνήμη* umgewandelt. Justinian I. führte die Verbalinvocatio, sein Nachfolger Justin II. (565—578) die Devotionsformel in die Kaiserurkunde ein<sup>27)</sup>. Das Stufenkreuz trat unter Tiberius II. (578—582), das Bild des *Jesus Christus rex regnantium* mit der Devotionsformel *Servus Jesu Christi* unter Iustinian II. (681—695) auf den Münzen an die Stelle der traditionellen *Victoria Augustorum*. In die Reihe dieser und ähnlicher Phänomene gehören auch die Ehrungen der kirchlichen Hierarchie. Schon Constantin hatte dem hohen Klerus senatorische Ehren eingeräumt<sup>28)</sup>. Die Adoratio des Papstes durch den Kaiser gehörte seit 525 zum

---

*faciet sibi unguentarias et focarias et panificas. Agros vestros quoque et vineas et oliveta optima tollet et dabit servis suis. Sed et segetes vestras et vinearum redditus addecimabit, ut det eunuchis et famulis suis. Servos etiam vestros et ancillas et iuvenes optimos et asinos auferet et ponet in opere suo. Greges quoque vestros addecimabit, vosque eritis ei servi* (I. Reg. VIII, 10—18).

<sup>24)</sup> Belege für den Davidvergleich seit 519 EWIG, *Das Bild Constantins*, S. 7 ff. Ergänzend ist noch hinzuweisen auf Fredegar IV, 64 (SS. rer. Mer. II, 152): *Aeraclius imperatur . . . ut novos David procedit ad bellum . . .*

<sup>25)</sup> Nach TREITINGER, S. 130, war jeder Kaiser ein dreizehnter Apostel, ein neuer Moses und neuer David. Die David- und Paulusakklamation ist durch Constantin VII. noch für das 10. Jh. bezeugt (*De ceremoniis* I, 73). Die Weihe der Kaiserkrone am Pfingstfest war verbunden mit dem Gedächtnis der Gesetzesverkündigung auf dem Sinai (TREITINGER, S. 37). Die Epitheta *ισαπόστολος* und *τριωκαιδέκατος άπόστολος* sind auch in späterer Zeit zu belegen, aber vielleicht nicht so häufig gebraucht worden, wie man meist annimmt.

<sup>26)</sup> Vgl. insbesondere S. 30, S. 32 ff., S. 39, S. 47, S. 51, S. 75, S. 89, S. 122, S. 127, S. 133—135, S. 136 ff., S. 145—155, S. 221, S. 228 ff.

<sup>27)</sup> K. BRANDI, *Der byzantinische Kaiserbrief von St. Denis . . .*, A. U. F. 1, 1908. S. 32 bis 35.

<sup>28)</sup> F. MATEU V LLOPIS, *El arte monetario visigodo*, *Archivo español de arqueología* 13, 1945, S. 53 f.

<sup>29)</sup> TH. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld 1949; dazu H. U. INSTINSKY, *Bischofsstuhl und Kaiserthron*, München 1955.

Zeremoniell. Die Kaiser erhoben sich bei bestimmten Gelegenheiten zum Empfang des Patriarchen; die Patriarchen allein erhielten das Recht, in Gegenwart des Kaisers zu sitzen, allerdings *οὐ μέντοι ἐπίσης*. Revolutionär war die Verdrängung des Kaisers aus dem Altarraum seit der durch Ambrosius von Mailand über Theodosius I. verhängten Zensur. Hier lag allerdings ein Einbruch lateinisch-abendländischen Denkens vor, der in Byzanz keine tieferen Folgen zeitigte.

Distanz gegenüber Gott bedeutet aber im christlichen Denken nicht nur Erniedrigung, sondern auch Erhöhung. In vielen Zeremonien — wie bei dem seit 457 bezeugten Ablegen der Krone in der Kirche oder im eindrucksvollen Symbol des leeren, dem Gottkaiser vorbehaltenen Thrones — erschien Christus als der eigentliche Regent des Reiches; aber der Kaiser rückte als sein Stellvertreter in die nächste Nähe Gottes, seine Herrschaft war eine *ἐνθεος βασιλεία*. Von hier aus ergaben sich doch wieder starke Berührungen mit dem Gottkaisertum der heidnischen Zeit. Wie ihre heidnischen Vorgänger waren die christlichen Kaiser *εὐεργέται* (benefici) der Menschheit. Auch in der Formulierung der großen Herrscherqualitäten, der *Εὐσέβεια*, *Δικαιοσύνη* und *Φιλανθρωπία*, der *Μεγαλοπρέπεια* und *Φιλοτιμία* wirkten die Herrscherideen der Antike nach, am deutlichsten vielleicht in der Vorstellung vom Kaiser als *Νόμος ἔμπροσθεν*<sup>30)</sup>. Die christliche Auffassung der Herrschaft als „ministerium“ blieb dem byzantinischen Kaisertum fremd<sup>31)</sup>.

Die einzelnen Phasen in der Ausbildung der spezifisch byzantinischen Kaiseridee heben sich vor unseren Augen noch nicht klar ab<sup>32)</sup>. Das 8. Jh., die Zeit der islamischen Bedrängnis, scheint mit der Einführung christlicher Kriegsgottesdienste, kaiserlicher Stationsprozessionen und mystagogischer Darstellungen Epoche gemacht zu haben<sup>33)</sup>. Das Christentum beließ der alten Kaiseridee ihre Kraft, wandelte sie aber zu einer Stellvertreterschaft Gottes um. Die Kaiser wurden auf die Orthodoxie und das christliche Ethos festgelegt und waren damit sowohl Gott wie

<sup>30)</sup> Vgl. hierzu außer TREITINGER auch die zitierten Werke DÖLGERS, insbesondere den Aufsatz „Die Kaiserurkunde der Byzantiner“ (= Byzanz und die europäische Staatenwelt S. 10 ff.). Man darf natürlich nicht übersehen, daß auch die antiken Herrscherqualitäten bis zu einem gewissen Grade einer christlichen Interpretation zugänglich waren. *Εὐσεβεία* (Pietas) und *Δικαιοσύνη* (Iustitia) werden uns als Königstugenden im Okzident wieder begegnen. Aber in Byzanz war die Iustitia verbunden mit der Vorstellung vom Kaiser als *Νόμος ἔμπροσθεν*; im Abendland bestand sie in der Wahrung des geltenden Rechtes.

<sup>31)</sup> Über die Begriffe *minister*, *ministerium*, *ministeriales* in der Spätantike vgl. W. ENSSLIN, R. E. Suppl. VI, 1935 Sp. 488—496. Die Begriffe *minister*—*ministerium* sind unter Justinian I. auch auf hohe Würdenträger des Sacrum Consistorium (Tribonian) und ihre Ämter ausgedehnt worden. „Vielleicht hängt dieser Sprachgebrauch mit der Verwendung des Wortes *ministerium* für Dienste, die unmittelbar dem Kaiser oder doch bei Hofe geleistet wurde, zusammen . . .“ (ENSSLIN, a. a. O. Sp. 490). Es läge also in diesem Falle keine Übertragung von der christlichen Sphäre her vor.

<sup>32)</sup> TREITINGER bietet zwar dafür Anhaltspunkte, hat aber seine Darstellung selbst nicht chronologisch, sondern systematisch aufgebaut.

<sup>33)</sup> St. Georg galt schon im 7. Jh. als *πρόμαχος τῆς βασιλείας* (C. ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935 S. 258).

der Kirche gegenüber doch präziser gebunden als die römisch-hellenistischen Gottkaiser der Spätantike.

### III. Die Zweigewaltenlehre des lateinischen Abendlandes

Die christliche Kaiseridee hat sich in der angedeuteten Form nur im Osten des Imperiums kontinuierlich entwickeln können. Im Westen bezeichnete das 5. Jh. einen tiefen Einschnitt. Er wurde äußerlich hervorgerufen durch die Auflösung des Weströmischen Reiches und die Entstehung germanisch-romanischer Regna. Die Wurzeln der geistigen Differenzierung zwischen Ost und West lagen aber tiefer. Die lateinische Auffassung vom Kaisertum hat sich wohl nie völlig mit der griechisch-orientalischen gedeckt, da im Westen die altrömisch-republikanischen Traditionen stärker nachklangen. Diese Traditionen mögen auch auf die lateinische Kirche eingewirkt haben, die stärker als die griechische von der Autonomie der religiösen Sphäre durchdrungen war. Zum Bahnbrecher des kirchlichen Autonomiegedankens wurde Ambrosius von Mailand, der in der Tradition der römischen Juristen groß geworden war<sup>34)</sup>. Er prägte den Satz: *Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est*<sup>35)</sup>. Augustinus hat die unter Constantin geknüpften Verbindung zwischen der christlichen und der römischen Reichsidee wieder aufgelöst.

Den Anlaß zu dieser Revolution des christlichen Geschichtsbewußtseins bot bekanntlich die Einnahme Roms durch die Goten im Jahre 410. STRAUB hat gezeigt, daß Augustins *Civitas Dei* nicht nur als apologetisches Werk gegen die Heiden sondern vor allem auch als Antwort auf die geistige Krise in der Christenheit geschrieben hat, die durch die politische Krise des Imperiums ausgelöst worden war<sup>36)</sup>. Das Imperium wurde unbeschadet der persönlichen Loyalität des römischen Bürgers Augustinus geschichtlich relativiert durch die Distanzierung vom Staat als letztem Wert. Der Bischof von Hippo griff damit auf die christlichen Anschauungen der vorconstantinischen Zeit zurück. „Ambrosius hatte die Priorität der Kirche in Glaubensfragen und damit ihre Eigenständigkeit betont. Augustinus aber hatte über ihn hinaus die klärende und entscheidende Erinnerung an die urchristliche Lehre über das Verhältnis zwischen der politischen und der religiösen Gemeinschaft gebracht und die Gefahr einer unlösbaren existenziellen Verflechtung der Kirche mit dem Reich . . . gebannt, die Möglichkeit ihrer Sonderentwicklung

<sup>34)</sup> E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums I*, Tübingen 1930, S. 268 ff. — H. X. ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique*, Paris 1934, S. 57—64. — F. HOMES DUDDEN, *The life and time of St. Ambrose*, Oxford 1935, war mir nicht zugänglich.

<sup>35)</sup> *Contra Auxentium*.

<sup>36)</sup> J. STRAUB, *Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches*, *Historia I*, 52—81. — Ders., *Augustins Sorge um die Regeneratio Imperii*, *Hist. Jb.* 73, 1954, S. 36—60.

also noch vor dem Zeitpunkt ihrer historischen Notwendigkeit theologisch gesichert. So war der Kirche auch der Weg zu den germanischen Regna geöffnet, obwohl Augustin selbst „die historische Bahn weder überschaut noch überhaupt gekannt hat“<sup>37)</sup>.

Das Bild der *Civitas Dei* ist bei Augustin bestimmt von den drei zentralen Ideen *Pax*, *Ordo* und *Iustitia*<sup>38)</sup>. Der Friede ist die Harmonie der gesamten Kreatur mit Gott. Er beruht auf dem *Ordo*, der in sich abgestuften Weltordnung, die ihrerseits durch die *Iustitia* realisiert wird. Diese Aussagen entsprechen nur scheinbar der antiken Staatsphilosophie; denn die drei tragenden Ideen sind spezifisch christlich gefaßt. Die *Iustitia* erwächst wie bei Paulus aus dem Glauben und der Gnade. Der *Ordo* umspannt nicht nur die Struktur des Kosmos, sondern auch die Erlösungsordnung. Der Friede basiert ganz im urchristlichen Sinn auf der *Caritas*, nicht auf der Herrschaft der Waffen. In die statische Weltanschauung der Antike wurde so ein dynamisches Element hineingetragen. Denn der Friede im eigentlichen und höchsten Sinne ist auf Erden nur annähernd erreichbar und erfüllt sich erst in der Glorie des wiederkehrenden Christus. So kann die ewige Ruhe nach dem Gericht als viertes Zeitalter neben die drei paulinischen der Natur, des Gesetzes und der Gnade treten.

Augustin hat damit nur die für das *Regnum Dei* gültigen Gesetze herausgestellt. Entsprechend der gegenüber der vorconstantinischen Zeit veränderten Lage sind natürlich auch die christlichen Herrscher in diese Ordnung einbezogen und politische Probleme wie die des gerechten Krieges am Rande erörtert worden. Aber eine christliche Staatslehre hat Augustin weder geboten noch bieten wollen. Sein historischer Standort ist gekennzeichnet durch die Rückbesinnung auf die christliche Existenz und die damit verbundene Distanzierung gegenüber der bestehenden politischen Ordnung.

Von Ambrosius und Augustinus führte der Weg weiter zu Leo dem Großen<sup>39)</sup>. Leo hat den kirchlichen Autonomiegedanken mit dem päpstlichen Primat verbunden, der nun auch von dem Bewußtsein mitgetragen wurde, daß die Christenheit weiter sei als das *Imperium Romanum*. Dieses Bewußtsein war nicht neu, ist aber bei Leo dem Großen ganz auf das christliche Rom bezogen: *ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena*<sup>40)</sup>. Wenn es richtig ist, daß der Begriff *Nomen Romanum* im leoninischen

<sup>37)</sup> STRAUB, *Geschichtsapologetik* S. 79 und 71.

<sup>38)</sup> Vgl. ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique*. — R. BONNAUD-DELMARE, *L'idée de paix à l'époque carolingienne*, Paris 1939. In der Kritik Arquillières folge ich Bonnaud-Delamare, der die *Pax* als den Zentralbegriff Augustins herausstellt.

<sup>39)</sup> Über diesen Papst zuletzt H. M. KLINKENBERG, *Papsttum und Reichskirche bei Leo d. G.*, Zs. R. G. 69 Kan. Abt. 38, 1952, S. 37—112.

<sup>40)</sup> Sermo 82 in natali apostolorum Petri et Pauli, MIGNE, P. L. 54 col. 423. Aus dem Kreise des Papstes vertraten den gleichen Gedanken Prosper Tiro und der Verfasser der Schrift *De vocatione gentium* (II, 16).

Sakramentar nicht nur Christentum und Römertum umfaßt, sondern auch das Papsttum bezeichnen kann<sup>41)</sup>, so darf man auch diese Vorstellung direkt oder indirekt auf diesen Papst zurückführen. Leo der Große hat jedenfalls die Grundlage für die Zweigewaltenlehre seines Nachfolgers Gelasius geschaffen. Von ihrem Geiste war auch das römische Constantin- und Kaiserbild geprägt, das in der Silvesterlegende im *Liber Pontificalis* und im *Constitutum Silvestri* seinen Ausdruck fand<sup>42)</sup>.

#### IV. Die Anfänge des christlichen Königtums

In der Ausbildung der christlichen Königsidee kam zwei germanischen Reichen eine führende Rolle zu, dem fränkischen in Gallien und dem gotischen in Spanien. Nächst ihnen ist Irland zu nennen. Auch England und das langobardische Italien mögen Gedanken und Symbole beigesteuert haben, doch kann diese Frage hier nicht untersucht werden.

Wir haben von den Gedanken und Gefühlen der Romani des 5. Jh. nur eine vage Vorstellung<sup>43)</sup>. Ein Teil des Senatorenadels arbeitete schon damals mit den germanischen *Reges* zusammen<sup>44)</sup>. Solange noch ein Kaiser in Italien residierte, dürften aber die meisten Romanen am Imperium auch in den Gebieten festgehalten haben, in denen schon germanische Königsherrschaften bestanden. Seit dem Untergang des weströmischen Reiches und vollends seit der Mitte des 6. Jh. konnte man die germanische Herrschaft nicht mehr als ein Provisorium betrachten. Dem in Byzanz residierenden Kaiser kam im politischen Leben nur noch ein Ehrevorrang zu: Ihm waren die Prädikate *serenissimus* und *tranquillissimus* wenigstens bis zum späten 6. und frühen 7. Jh. vorbehalten<sup>44a)</sup>. Die germanischen Könige galten als

<sup>41)</sup> So A. SPRENGLER, Gebete für den Herrscher im frühmittelalterlichen Abendland und der König als *Vicarius Christi*, Diss. (Masch.-schr.) Göttingen 1950. Anders A. STUIBER, *Libelli sacramentorum Romani* = *Theophaneia* 6, Bonn 1950, S. 60.

<sup>42)</sup> EWIG, Das Bild Constantins, 14 ff.

<sup>43)</sup> JOSEPH FISCHER, Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens, Würzburger Diss., Heidelberg, 1947. — P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1948.

<sup>44)</sup> K. F. STROHEKER, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien, Tübingen 1948. — J. L. ROMERO, San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento historico-politico y sus relaciones con la historia visigoda, Cuadernos de historia de España 8, 1947, S. 5 ff.

<sup>44a)</sup> Vgl. die Korrespondenz der Frankenkönige mit den Kaisern in den *Epistolae Austrasiacae* (M. G. Epp. III, Epp. Austr. Nr. 18—20, 25, 26, 29, 30, 42—44, 47) sowie die Kaiserbezeichnungen im Briefwechsel der Frankenkönige mit den hohen kaiserlichen Würdenträgern und dem nach Byzanz entführten gotischen Prinzen Athanagild (ebd.). Die Prädikate der Germanenkönige - *gloriosus*, *gloriosissimus*, *prae-* oder *excellentissimus*, *praecelsus*, bzw. *Gloria*, *Excellentia*, *Praecellentia*, *Celsitudo*, *Erectio* (einmal), *Eminentia* (einmal), entsprachen den Prädikaten der *Patricii*, Exarchen oder hoher kaiserlicher Militärbefehlshaber (vgl. für diese Epp. Austr. Nr. 34—39, 48 sowie die päpstliche Korrespondenz). In den Akten der fränkischen Reichskonzilien wurde der König regelmäßig als *gloriosissimus*, vereinzelt

Söhne des Kaisers, sie bezeichneten den Kaiser als Vater, sich selbst untereinander als Brüder <sup>45)</sup>. Stärker wirkte sich die kaiserliche Autorität noch über die Kirche aus. Die Universalkonzilien, deren Beschlüsse *una cum consensu piissimorum imperatorum ergingen* <sup>12)</sup>, waren nach wie vor Sache der Reichskirche, wengleich im Dreikapitelstreit bereits Widerspruch wach wurde. Vom Kaiser aus gesehen ergab sich aus der Zugehörigkeit zum katholischen Glauben auch eine enge Beziehung zum Imperium <sup>45a)</sup>. Man schaute aber im Westen, wenn man überhaupt über die Landeskirche hinaussah, bald mehr auf den Papst als auf den Kaiser. Das Imperium verblaßte, die Ecclesia war geblieben.

Kirche und Regna standen einander allein gegenüber. Mit dem Bündnis zwischen Kirche und Germanenkönig hob die merowingische Geschichte an. Der gallische

---

als *praecellentissimus* je einmal auch als *Dominus inluster* (535) und *invictissimus* (549) bezeichnet (M. G. Concilia I, 2, 62, 66, 71, 101, 116, 122, 135, 149, 155, 162, 164, 185, 190, 196, 208, 214, 215, 216, 217). Die Bezeichnung *Maiestas* und das Epithet *sanctus* (*sacratissimus*) haben die Germanenkönige nicht mehr dem Kaiser und der römischen Res Publica zugebilligt, sondern Gott und der Kirche vorbehalten. Die weithin synonym gebrauchten Epithete *pius* — *piissimus* — *pietas* und *clementissimus* — *clementia* scheinen eine Zeitlang noch Kaiserepithete geblieben zu sein, wurden aber doch auch schon früh, wohl von der Kirche, auf die Könige übertragen (vgl. Anm. 49<sup>a</sup>). Sie sind als Tugendprädikate von den eigentlichen Rangprädikaten zu trennen.

Den von uns festgestellten Brauch scheint im 6. Jh. nur Theudebert I. durchbrochen zu haben. In einem freilich sehr schwülstigen Brief Aurelians von Arles aus den Jahren 546/48 erhält dieser König die sonst ungewöhnlichen Attribute *inclitus, sacratissimus* (*sacratissimus praesul, sacrata mens*), *maximus, felix* (Epp. Austr. Nr. 10 S. 124 ff.). Ob Theudebert I. sie für sich selbst in Anspruch nahm, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. In einem der beiden von ihm erhaltenen Briefe scheint er für sich die Bezeichnung *Maiestas* zu gebrauchen (Epp. Austr. Nr. 20). Theudebert I. billigte dem Kaiser in seinen beiden Briefen anscheinend nur die üblichen Königsattribute, nicht aber die spezifisch kaiserlichen Prädikate zu. — In einem Edikt König Guntrams von 585 (M. G. Cap. I, 11 Nr. 5) begegnet einmal, in den Urkunden der Merowinger des 7. Jh. öfter das Prädikat *Serenitas*: bei Sigibert III. (Pertz Nr. 23 und 24), bei Childerich II. (Pertz Nr. 31), bei Dagobert II. (Pertz Nr. 45), bei Theuderich III. (Pertz Nr. 52 und 55). In einer Urkunde Childerichs II. für Stablo-Malmedy finden sich sogar die Wendungen *regia maiestas* und *divae memoriae* (Pertz Nr. 27). Die letztgenannten Wendungen beruhen sicher auf Interpolation oder Fälschung. Die *Serenitas* kam dagegen, wie auch Markulf zeigt (I, 5; I, 9; I, 12; I, 19 = M. G. Formulae 46, 48, 50, 55), in den Merowingerurkunden des 7./8. Jh. vor. Es fehlt hingegen das Epithet *serenissimus*. Daher möchte ich annehmen, daß die *Serenitas* weniger als Kaiserprädikat denn als Tugend aufgefaßt wurde, analog zur *Clementia*, die sich sonst an diesen Stellen des Urkundenformulars findet. Anders lagen die Dinge im gotischen Spanien, wo die Könige bewußt die kaiserlichen Prädikate für sich in Anspruch nahmen (kontinuierlich seit Rekkeswinth, vgl. Anm. 78).

<sup>45)</sup> R. HELM, Untersuchungen über den auswärtigen diplomatischen Verkehr des römischen Reiches im Zeitalter der Spätantike, A. U. F. 12, 1932, S. 375—436. — F. DÖLGER, Die Familie der Könige im Mittelalter = DÖLGER-SCHNEIDER, Byzanz und die europäische Staatenwelt, S. 43 f.

<sup>45a)</sup> In diesem Sinne ist wohl die Anrede *Christianitas vestra (regni vestri)* in den Briefen des Exarchen an Childebert II. zu verstehen (Epp. Austr. Nr. 40 und 41). Sie findet sich bald darauf auch in den Briefen Gregors d. Großen an die Königin Brunichild (VI, 5 von 595 = M. G. Epp. I, 383 und VI, 57 von 596 = ebd. I, 431, ff. sowie VIII, 4 von 597 und XI, 48 von 601 = ebd. II, 5 ff. und 321), an Theuderich II. und Theudebert II. (IX, 226 von 599 = ebd. II, 218) und an die langobardische Königin Theolinde (IX, 67 von 598 und XIV, 12 von 603 = ebd. II, 87 und 431). Das Epithet *christianissimus* findet sich anscheinend erstmals in einer Konzilsakklation von 638 für den Gotenkönig Chintila (vgl. Anm. 76).

Bischof Gregor von Tours ist der vornehmste Zeuge für das Erwachen eines gallofränkischen Bewußtseins im gallischen Episkopat, das als solches aber sicher schon älter war und vielleicht in die Zeit Chlodwigs zurückging. Chlodwig berief nach seinem Siege über die Westgoten die gallischen Bischöfe zur ersten fränkischen Reichssynode nach Orléans. Ein Frankenkönig — Chlodwig oder einer seiner Söhne — übersandte dem Papst eine Krone<sup>46)</sup>. Gregor von Tours bezeichnete den ersten fränkischen Großkönig als *Novus Constantinus*, wobei ihm das Constantinbild der römischen Kirche vorschwebte<sup>47)</sup>. Von den Nachfolgern Chlodwigs traten Childebert I. (511—558) und die Königin Brunichild in nähere Beziehungen zu Rom. Guntram (561—592), Chlothar II. (584/613—629) und Dagobert I. (623/629—639) waren sehr kirchlich gesinnt. Was sich unter Guntram und Brunichild anbahnte, kam unter Chlothar II. und besonders unter Dagobert I. zum Durchbruch. Das Mönchtum entfaltete sich unter den kräftigen Impulsen von Luxeuil, zahlreiche Kirchen wurden gegründet, die Reste des Heidentums in den linksrheinischen Gebieten mit wachsender Energie bekämpft<sup>48)</sup>. Um Dagobert I. sammelte sich ein Kreis religiös und geistig interessierter Männer, der auch unter Chlodwig II. (639—657) und Sigibert III. (633/39—656) fortbestand. Nach der Jahrhundertmitte hat die Königin Balthild (657 bis ca. 664) noch fördernd und ordnend in das kirchliche Leben Neustriens eingegriffen<sup>49)</sup>. Die Könige erschlafften physisch und geistig; aber das neue kirchliche Leben kam in der Francia nicht mehr zum Erliegen und überstand auch die Krise der Jahrhundertwende.

Die germanischen Könige konnten kein Weltamt wie das kaiserliche für sich in Anspruch nehmen. Aber sie besaßen ihre Gewalt von Gott und versahen die Funktionen, die nach altchristlicher Lehre der Obrigkeit oblagen, den inneren Frieden zu sichern durch die Förderung der Guten und die Bestrafung der Bösen, d. h. die *Iustitia* im Sinne der *Aequitas* zu wahren. König Guntram kennzeichnete in einem Edikt von 585 die *Praedicatio* dieser Grundsätze als Aufgabe des Episkopats,

<sup>46)</sup> Der Liber Pontificalis verzeichnet die Schenkung einer Votivkrone durch einen Frankenkönig an Papst Hormisdas (514—523). Der Name Chlodwig wird erst in einer späteren Redaktion dieser Quelle genannt und paßt nicht zur Pontifikatszeit des Hormisdas, es sei denn, die Söhne Chlodwigs hätten mit der Übersendung der Krone eine Verfügung ihres verstorbenen Vaters erfüllt. Vgl. zuletzt P. E. SCHRAMM, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik I = Schriften der Mon. Germ. Hist. 13, 1954, S. 237 f.

<sup>47)</sup> EWIG, Das Bild Constantins, a. a. O. S. 27 ff.

<sup>48)</sup> Vgl. EWIG, Die fränkischen Teilreiche im 7. Jh., Trierer Zeitschr. 22, 1954, S. 85 bis 144. — J. HUBERT, L'art préroman, Paris 1938. — E. MALE, La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes églises chrétiennes, Paris 1950.

<sup>49)</sup> Die Königin verordnete die Annahme der Mönchsregel für die *seniores basilicae sanctorum*, nämlich St. Denis (Paris), St. Germain (Auxerre), St. Médard (Soissons), St. Pierre (Sens), St. Aignan (Orléans) und St. Martin (Tours) und stellte ihnen Immunitätsprivilegien aus: Levillain, Etudes sur l'abbaye de St. Denis à l'époque mérovingienne II = Bibl. Ec. Chartes 86, 1925, 49/50.

die *Districto* als Sache des Königs und seiner Richter<sup>49a</sup>). Nun übernahmen die germanischen Regna zwar manche römische Einrichtung, aber das institutionelle Staatsdenken verblaßte im Abendland. Die politisch-sozialen Vorstellungen und Lebensformen näherten sich wieder denen des Alten Testaments, und wie im Alten Testament verschwammen die Grenzen zwischen der *Iustitia* im politisch-zivilen (Rechtswahrung) und im religiös-sittlichen Sinne (Gerechtigkeit). König Guntram sprach in seinem Edikt von der *Iustitia* und der *Aequitas*, dekretierte aber die Sonntagsheiligung.

Höher noch als die *Iustitia* schätzte die Kirche die *Pietas*, die sowohl persönliche Gottesfurcht und Frömmigkeit wie die *Cura fidei* im Reich, die Sorge für Glauben und Sitte, für die Kirche und die Armen, endlich auch — dann oft als *Clementia* bezeichnet — die Milde im Sinne von Freigiebigkeit und das Gnadenrecht gegenüber der *Iustitia* im strengen Sinne umfaßte, also ein notwendiges Korrelat zur *Iustitia* war. Schon Remigius von Reims ließ sie, ohne sie ausdrücklich zu nennen, in seinem Glückwunschsreiben an den noch heidnischen Chlodwig anklingen, Aurelian von Arles flocht sie in seinen Brief an Theudebert I. ein, und der austrasische Episkopat stellte sie 535 in einem Schreiben an den gleichen Herrscher — freilich mehr als Prädikat denn als Tugend — neben der *Iustitia* stark in den Vordergrund<sup>49b</sup>).

Die Männer der Kirche waren naturgemäß in erster Linie an der kirchlichen Ordnung interessiert, die der königlichen Schutzherrschaft unterlag. Gregor der Große

---

<sup>49a</sup>) *Per hoc supernae maiestatis auctorem, cuius universa reguntur imperio, placari credimus, si in populo nostro iustitiae iura servamus. . . Convenit ergo, ut iustitiae et aequitatis in omnibus vigore servato distingat legalis ultio iudicum, quos non corrigit canonica praedicatio sacerdotum* (M. G. Cap. I, 12 Nr. 5).

<sup>49b</sup>) *Iustitia ex ore vestro procedat, nihil sit sperandum de pauperibus et peregrinis, ne magis dona aut aliquid accipere vellis; praetorium tuum omnibus pateatur, ut nullus exinde tristis abscedat . . . si vis regnare nobilis iudicare.* Hinzu treten spezifisch christliche Ratschläge, eine Art Übertragung bischöflicher Pflichten auf den König: . . . *adflictos releva, viduas fove, orfanos nutre . . . captivos liberabis et a iugo servitutis absolvas: si quis in conspectu vestro venerit, peregrinum se esse non sentiat* (Remigius v. Reims, Epp. Austr. Nr. 2 S. 113). Dazu Aurelian v. Arles: . . . *misericordiam in miseris, temperantiam in subiectis* habe der Herrscher zu üben. *Ostendatis ibi (in die iudicii) opera misericordiae, iustitiae, concordiae, pietatis mansuetudinis, humilitatis . . .* (Epp. Austr. Nr. 10 S. 125 ff. Vgl. auch Germanus v. Paris an die Königin Brunichild von 575 (ebd. Nr. 9 S. 123 f.): *Ipse iudex aeternus nunc iudicat, perpetuam iudicariam possidet potestatem: non corrumpitur praemiis . . ., sed . . . „reddet unicuique secundum opera sua“* (Matth. 16, 27). *Ubi est pax et caritas, ibidem est Dei pietas.* Als *clementissima domina* wird Alboins Gemahlin, die fränkische Prinzessin Chlodoswinth, von Nicetius von Trier und die Königin Brunichild von Germanus von Paris bezeichnet (Epp. Austr. Nr. 8 und 9). Bei Aurelian von Arles heißt Theudebert I. *pius* — *piissimus*, bei Germanus von Paris Brunichild *piissima*. *Piissimus* ist Theudebert I. in den Akten des Konzils von Orléans und Chlothar II. in den Akten des Konzils von Clichy (M. G. Concilia I, 66, 105 und 196). Der Brief der Konzilsväter von Clermont (535) betonte die *Pietas* Theudeberts I. stärker als die *Iustitia* (ebd. I, 71), an Guntram wurde die *solita pietas* gerühmt (ebd. I, 164). Desiderius von Cahors legte das Epithet *piissimus* regelmäßig Sigibert III. bei (Epp. I, 3—5 = M. G. Epp. III, 194 f.). Die *Clementia* erscheint als das hervorstechendste Königsprädikat in den Urkunden der Merowinger des 7. Jh. (in der Form „*Condecet clementiae principatus . . .*“ bzw. „*Clementiae regni nostri suggestit*“ oder ähnlich).



hat in seinen Briefen an die Frankenkönige mehrfach die *Iustitia* im Sinne des *sua cuique iura servare* als Königsaufgabe herausgestellt<sup>50)</sup>, aber mehr noch die Rücksicht auf das kirchliche Ethos und Gesetz bei der Besetzung der Bistümer eingeschärft<sup>51)</sup>. Es kam ihm nicht nur auf die Förderung von Glauben und Kult, sondern auch auf das sittliche Beispiel des Königtums an<sup>52)</sup>. Der Akzent rückte vor allem im Zusammenhang mit der Simonie auf die persönliche christliche Bewährung der Herrscher, von der nach Ansicht des Papstes das religiöse und weltliche Heil von Volk und Regnum abhing<sup>53)</sup>. Die politische Königsherrschaft verband sich so mit der religiös-sittlich verstandenen Königswürde des Christen, die auch der Herrscher besitzen mußte, *quatenus per multa annorum curricula de regno ad regnum transeat*<sup>54)</sup>.

In den fränkischen Chroniken verstärkte sich der christliche Akzent bei der Beurteilung der Herrscher seit dem Beginn des 7. Jh. Bei Chlothar II. hob Fredegar *patientia* und *pietas* hervor, die Anfänge der Regierung Dagoberts I. werden in fast biblischen Tönen als eine Herrschaft der Gerechtigkeit gefeiert, und als *Vir iustus* ist auch der ältere Pippin geschildert<sup>54a)</sup>. Chlothar II. war der erste fränkische König, der mit David verglichen wurde (626/27), und in diesem Zusammenhang ist

<sup>50)</sup> *Summum in regibus bonum est iustitiam colere ac sua cuique iura servare et in subiectos non sinere quod potestatis est fieri, sed quod aequum est custodiri* (IX, 226 an die Könige Theuderich II. und Theudebert II., M. G. Epp. II, 217). — *Cum in regni regimine virtus iustitia et potestas egeat aequitate nec ad hoc alterum sine altero possit sufficere . . .* (IX, 212 an Brunichild II, 197). — *Cum scriptum sit „iustitia elevat gentem, miseros autem facit populos peccatum“ . . .* (XI, 46 an Brunichild, ebd. II, 318).

<sup>51)</sup> Gregor bekämpfte die Simonie und die Besetzung der Bistümer durch Laien mit Erteilung der Weihen *per saltum*. Es erübrigt sich, Belege anzuführen.

<sup>52)</sup> Vgl. XI, 37 von 601 an Ethelbert von Kent (M. G. Epp. II, 308). — I, 41 von 591 an Leander von Sevilla über den König Rekkared (ebd. I, 57). — VIII, 4 von 597 an Brunichild (ebd. II, 5).

<sup>53)</sup> Besonders charakteristisch: *Unde non immerito contigit, ut cuncta gentium regna prae-celleret, quippe qui earundem gentium creatorem pure colit et veraciter confitetur* (VI, 5 von 595 an Brunichild, M. G. Epp. I, 383). — *In eo enim regnum potestatis vestrae et subiectis gentibus confirmatis, in quo timorem omnipotentis Domini mentis colla subicitis* (VIII, 4 von 597 an Brunichild, ebd. II, 5), vgl. auch XI, 37 (ebd. II, 309). — Der Kampf gegen die Simonie als Gewinn für das Regnum: *Quia igitur tantum facinus non solum illis (den Simonisten) periculum, vero etiam vestro regno est noxium* (IX, 213 von 599 an Brunichild, ebd. II, 199). Vgl. auch IX, 50 von 601 (ebd. II, 323); IX, 46 von 601 (ebd. II, 318); V, 60 (ebd. I, 374); besonders aber XI, 47 von 601 (ebd. II, 320) an Theuderich II., wo die Simonisten als *interiores animarum adversarii* und *Dei nostri inimici* in Parallele zu den *exteriores hostes* gesetzt werden. Hier handelte es sich freilich mehr um die Bekämpfung der Simonisten als der simonistischen Gesinnung des Herrschers.

<sup>54)</sup> *. . . et qui aeterni regni civis sit (Reccaredus rex) operibus ostendat, quatenus post multa annorum curricula de regno ad regnum transeat* (I, 41 = M. G. Epp. I, 57). — *. . . ut regni sui (Deus) vos (Ethelbert von Kent) ipse faciat participes, cuius vos fidem in regno vestro recipi et facitis custodiri* (XI, 37 M. G. Epp. II, 309). — *. . . et hic feliciter ipsius protectione regnetis et ad aeterna postmodum gaudia eius duce gratia veniatis* (XI, 47 von 601 an Theuderich II., ebd. II, 320).

<sup>54a)</sup> *Iste Chlotharius fuit patientiae deditus, litterum eruditus, timens Deum, ecclesiarum et sacerdotum magnus muneratur, pauperibus aelimosinam tribuens, benignum se omnibus et pietatem plenum ostendens . . .* (Fredegar IV, 42 = SS. rer. Merov. II, 142). — *. . . (adventus*

erstmalig der christliche Dienstbegriff (*ministratio*) auf das Königtum — aber noch primär in einem eingeschränkten Sinn auf die königliche Fürsorge für die Kirche — angewandt worden<sup>54b</sup>). Dagobert I. wurde mit dem *Rex pacificus* Salomon verglichen, allerdings erst im *Liber Historiae Francorum*, der in den zwanziger Jahren des 8. Jh. verfaßt wurde<sup>54c</sup>). In einem Mahnschreiben, das um die Mitte des 7. Jh. wohl an Chlodwig II. gerichtet wurde, sind dem Frankenkönig David und Salomon (indirekt Ezechias) als Vorbilder vor Augen gestellt<sup>55</sup>). Dieses Mahnschreiben steht ganz in der Tradition der älteren Schreiben des gallischen Episkopats an die Könige und bietet schon eine Königsethik *in nuce*. Der Nachdruck liegt, da es an einen jugendlichen Herrscher gerichtet ist, auf der *Humilitas* und *Sapientia* im Anhören der Räte, insbesondere der *Sacerdotes*, die in Parallele zu den Propheten gesetzt werden, der *Consilarii seniores* und des Hausmeiers<sup>55a</sup>). Ruhige Überlegung und innere Festigkeit sind der *Iracundia* und der *Levitas* gegenübergestellt<sup>56</sup>). Die *Iustitia* wird als *Aequitas* gekennzeichnet, rückt aber in ein starkes kirchliches Licht, da sie vorab den Armen, Witwen und Waisen dient<sup>57</sup>). Der König soll seine Franken *paterno*

*Dagoberti*) . . . *pauperibus iustitiam habentibus gaudium vehementer inrogaverat. Cumque Lingonās civitatem venisset, tanta inter universis leudibus suis tam sublimis quam pauperibus iudecabat iustitiam, ut creditur omnino fuisse Deo placebile; ubi nullus intercedebat premium nec personarum acceptio, nisi sola dominabatur iustitia, quam diligebat Altissimus* (1. Petr. 1, 17). . . . *Huius benignitatis desiderio plenus nec somnum capiebat oculis nec cibum saciabatur, intentissime cogitans, ut omnes cum iustitia recepta de conspectu suo remearint* (Ebd. IV, 58 = SS. rer. Mer. II, 149 ff.) — Pippin: *ab omnibus delictus pro iustitiae amorem, quam Dagoberti consilio instruxerat, . . . sibi tamen nec quicquam oblitus iustitiam neque recedens a viam bonitates* (Ebd. IV, 61 = SS. rer. Mer. II, 151). Vgl. auch die Urteile über die Hausmeier Aega und Erchinoald (Ebd. IV, 80 und 84 = SS. rer. Mer. II, 161 und 163).

<sup>54b</sup>) *Unde non mediocriter gratulamur in Domino, quod ea, quae vobis divinis vocibus nuntiantur, non solum praecepta profertis, quin etiam a nobis dicenda preveritis hac velut illi David et regni imperium gratia provide gubernantes et ministrationem propheticam adimpletis* (M. G. Concilia I, 196). — Im Brief des Bischofs Germanus von Paris an die Königin Brunichild aus dem Jahre 575 (Epp. Austr. Nr. 9) ist unter einer Reihe von Beispielen aus dem Alten Testament auch David genannt; es handelt sich hier aber um einen moralischen Hinweis *ad hoc*, nicht um eine echte Analogie zwischen dem Königtum Israels und dem der Franken.

<sup>54c</sup>) *Liber hist. Franc. 42* (SS. rer. Merov. II, 314): *Fuitque ipse Dagobertus rex fortissimus, enutritor Francorum, severissimus in iudiciis, ecclesiarum largitor. . . . Pacem in cuncto regno suo statuit. In multis gentibus rumor eius personuit. . . . Ipse pacificus, velut Salomon, quietus regnum obtenuit Francorum.*

<sup>55</sup>) *Epp. Aevi merovingici collecta Nr. 15* (M. G. Epp. III, 457—460): Der Editor schwankt zwischen Chlodwig II. und Sigibert III. als Empfänger. Das Lob Childeberts I. weist aber auf einen Verfasser aus dem Pariser Regnum. Als Empfänger ist daher wohl Chlodwig II. anzusehen.

<sup>55a</sup>) Vgl. hierzu auch Remigius von Reims (Epp. Austr. Nr. 2): *Consilarios tibi adhibere debes, qui famam tuam possent ornare. . . . et sacerdotibus tuis debebis deferre et ad eorum consilia semper recurre. . . . Cum iuvenibus ioca, cum senibus tracta . . .*

<sup>56</sup>) Vgl. hierzu auch den Brief Gregors d. Gr. an Rekkared (IX, 228 von 599, M. G. Epp. II, 224): *Curandum quoque est, ne ira subripiat: ira quippe, etiam cum delinquentium culpas exequitur, non debet menti quasi domina praeire, sed post rationis tergum quasi ancilla famulari, ut ad faciem iussa veniat.*

<sup>57</sup>) . . . *ut, abstersa mundana cupiditate, aequitatis radiante lumine, sic iusticia procedat, ut cum laude clarificetur Deus iustoque iudicio . . . laetificentur et exultent pauperes, viduae defensionem habeant, orphani tutelam suscipiant . . .*

*potius affectu quam crudeli imperio* fördern. Von dieser kirchlich-patriarchalischen Sicht her erscheint der König als *minister Dei*<sup>58</sup>). Diese zukunftsreiche Formel findet sich hier zum zweiten Male im fränkischen Bereich.

Zum dritten Mal erscheint die Formel bei Markulf. Nach der Arenga eines *Praeceptum de episcopatum* ist der König berufen *ad ministrandum gubernandumque rerum statu(m)*<sup>58a</sup>). Der Zusammenhang legt die Annahme nahe, daß *ministrare* hier auf die Kirchenhoheit des Königs, *gubernare* auf die Regierung des Landes zu beziehen ist. In einer *Carta de episcopatu* ist der Herrscher als Stellvertreter Gottes in der Regierung der Welt bezeichnet<sup>58b</sup>). Als höchste Funktion des Königs gilt die Verleihung des Bischofsamtes<sup>58a</sup>). Markulfs Arengen bieten einen kleinen Königsspiegel. Der Herrscher soll die *Judiciaria Potestas* nur an Männer von erprobter *Fides* und *Strenuitas* geben<sup>58c</sup>), Urteile nur nach Anhörung beider Parteien und besonnener *Deliberatio* fällen, damit die Gerechtigkeit aufleuchte<sup>58d</sup>), den Schlechten entgentreten, bei Not helfen und gegen seine Getreuen *Largitas* üben<sup>58e</sup>).

Die gallikanische Liturgie, deren älteste Zeugnisse aus dem 7. und frühen 8. Jh. vorliegen<sup>59</sup>), ergänzt die profanen Quellen. Manche Stücke atmen noch den Geist der altchristlichen Zeit. Man betete um *Pax, Concordia* und *Pietas* für die Könige, damit die Christen auf Erden frei Gott dienen könnten<sup>60</sup>). Sache des Königs war es also, den äußeren Frieden des Lebens zu sichern. Von hier aus war es nur ein Schritt zu dem Gedanken, daß der Friede der Kirche vom Siege der christlichen Könige über die Heiden abhängt<sup>61</sup>). Ein gallikanisches Königsgebet aus dem Anfang (?) des 7. Jh. scheint das fränkische Volk symbolisch mit Israel zu identifizieren<sup>62</sup>). Wenn

<sup>58</sup>) *Ministrum te Dei esse scias ad hoc constitutum ab ipso, ut, quicumque bona faciunt, te habeant misericordem adiutorem; vindicem sortem te cognoscant hi, qui faciunt mala, ut antequam faciant, te timeant.*

<sup>58a</sup>) Markulf I, 5 = M. G. Formulae 45.

<sup>58b</sup>) Ebd. 6, S. 109.

<sup>58c</sup>) Ebd. 8, S. 47.

<sup>58d</sup>) Ebd. 25, S. 58.

<sup>58e</sup>) Ebd. 33, 34, 36, 14, S. 63 ff., 66, 52.

<sup>59</sup>) Die folgenden Ausführungen beruhen auf der Anm. 41 zitierten Dissertation von A. SPRENGLER.

<sup>60</sup>) So nach einer Präfation und Collecte des Sakramentars von Autun (Missale Gothicum, handschriftliche Überlieferung von ca. 690/715) und einer Fürbitte der Ostervigil des Missale von Bobbio (8. Jh.): SPRENGLER S. 32—35.

<sup>61</sup>) Sakramentar von Auxerre (Missale Gallicanum vetus, um 700), Fürbitte *pro rege et pace* in der Ostervigil: SPRENGLER S. 33 ff. — Vgl. auch C. ERDMANN, Der Heidenkrieg in der Liturgie und die Kaiserkrönung Ottos I. = MsÖG 46, 1932, 129 ff.

<sup>62</sup>) Reichenauer Palimpsest (Cod. Aug. CCLIII, Karlsruhe; nach Dold aus Austrasien, Anfang des 7. Jhs.): SPRENGLER S. 40 f. Die Identifizierung der Franken mit Israel erschließt SPRENGLER aus der Stellung des Königsgebetes zwischen II. Makk. 1, 24 und 25. Die fraglichen Stellen des Makkabäerbuches lauten nach der Vulgata: *Et Nehemiae erat oratio hunc habens modum: Domine Deus omnium creator, terribilis et fortis, iustus et misericors, qui solus es bonus rex (24), solus praestans, solus iustus, et omnipotens, et aeternus, qui liberas Israel de omni malo, qui fecisti patres electos et sanctificasti eos (25).* Die Vulgata fährt fort: *Accipe sacrificium pro universo populo tuo Israel, et custodi partem tuam, et sanctifica (26).*

in den Gebeten altchristlichen Geistes das Königtum als eine außerhalb der Kirche stehende Ordnung empfunden wurde oder empfunden werden konnte, so ist der König als Bekämpfer der Heiden doch schon in eine engere Beziehung zur Kirche gebracht, schließlich in der freilich nicht ganz sicheren Parallele zwischen den Franken und Israel eine höchste Steigerung des Ineinanders von Regnum und Kirche erreicht. Das gallo-fränkische oder italo-langobardische Missale von Bobbio enthält eine *Missa pro principe*, die die Hilfe Gottes für den Fürsten, die göttliche Begründung des königlichen Vorrangs vor den anderen Menschen, die königliche Aufgabe der Friedensschaffung und des Heidenkrieges zum Ausdruck bringt, auf der die Solidarität von König und betendem Volk aufgebaut ist, und in die Bitte um Teilhabe des Fürsten am *Regnum Dei* ausklingt<sup>63</sup>). Sie erläutert den Heidenkampf durch die Paradigmen Abrahams, des Moses, Josuas (Fall von Jericho) und Davids (Kampf mit Goliath). Nach ihrer Gedankenwelt könnte die *Missa pro principe* dem 7. Jh. angehören. Daß ihre Paradigmen in der frühkarolingischen Zeit fruchtbar wurden, soll im nächsten Kapitel dargelegt werden<sup>64</sup>).

Die Verchristlichung der fränkischen Königsidee geriet bald nach der Mitte des 7. Jh. ins Stocken. Die merowingische Königsurkunde nahm zwar einige christliche Elemente auf<sup>65</sup>). Aber Einhard konnte noch in seiner *Vita Caroli* die heidnisch-archaischen Formen des merowingischen Königtums ironisieren. Die Stockung ist sicher zu einem wesentlichen Teil auf die Dekadenz des Königshauses zurückzuführen. Es kam hinzu, daß die Merowinger lange Zeit noch mit der heidnischen Germanenwelt jenseits des Rheines in Berührung standen und das Königtum seit den Triumphen Chlodwigs und seiner nächsten Nachfolger so gefestigt war, daß es einer Neubesinnung auf seine Grundlagen nicht bedurfte. So sind die Franken — was auf den ersten Blick paradox erscheint — gegenüber den lange arianisch gebliebenen Goten ins Hintertreffen geraten.

Das gotische Geblütskönigtum hat die große Katastrophe des tolosanischen Gotenreiches nicht lange überlebt und ist 531 mit Amalarich erloschen. Eine neue dynastische Tradition entwickelte sich erst mit Athanagild (551/54—568) oder Liuba I. (568-572), wurde aber schon 603 wieder unterbrochen. Die Versuche energischer Könige, insbesondere Chindaswinths (642—653), das Erbrecht neu zu fundieren, blieben auf die Dauer erfolglos. Das Wahlrecht setzte sich durch, führte aber zu häufigen Erschütterungen von Reich und Königtum. Die Bemühungen der Herrscher

<sup>63</sup>) SPRENGLER S. 36—40.

<sup>64</sup>) Das ältere Gelasianum enthält eine *Missa rotiva pro rege* und eine *Missa pro rege tempore synodi* (SPRENGLER S. 36—40). In der *Missa rotiva pro rege* hat SPRENGLER eine „alkuinische“ Formel nachgewiesen. Da die merowingischen und karolingischen Elemente im gallikanischen Gut des älteren Gelasianum, und dieses wiederum von römischem Gut schwer zu scheiden sind, soll das ältere Gelasianum hier übergangen werden.

<sup>65</sup>) So das Chrismon resp. Kreuz mit den tironischen Noten *Ante omnia Christus* oder *In nomine Christi* und die *Apprecatio (in Dei nomine) feliciter*. — Die Devotious- oder Beistandsformeln bei Marculf, vgl. Anm. 221 (sie kommen nicht im Titel vor).

um neue politische und geistige Grundlagen ihrer Gewalt fanden die Unterstützung der Kirche; doch spielte auch das Kaisertum als Vorbild eine wichtige Rolle. Es war kaum ein Zufall, daß gerade Leovigild (568/72—586), der eigentliche Begründer des Gotenreiches von Toledo, auf das kaiserliche Vorbild zurückgriff. Denn dieser König war noch Arianer und vermochte deshalb den katholischen Episkopat noch nicht so stark wie seine Nachfolger an sich heranzuziehen. Leovigild reorganisierte anscheinend den Hof nach dem Muster des kaiserlichen Consistoriums und wurde so der Gründer des zwei Jahrzehnte später bezeugten *Officium Palatinum*<sup>66)</sup>. Er ahmte auch das byzantinische Zeremoniell nach und führte wohl nach kaiserlichem Muster eine besondere Königstracht und den Thron ein<sup>67)</sup>. Umstritten ist die Deutung der von Leovigild eingeführten Münzen mit doppelseitigem Königsporträt: ob nämlich das Reversporträt in Anlehnung an byzantinische Vorbilder den Thronerben darstelle. Die Mitregentschaft des Sohnes hat spätestens Chindaswinth (642-653) dem Kaiserrecht entlehnt und nach ihm Egica (687—702) vorübergehend durchgesetzt.

Auf den gotischen Münzen erscheint Leovigild sowohl im Langhaar der Germanenkönige wie auch (seltener) mit einer vom Kreuz überhöhten Krone oder Helm<sup>68)</sup>. Nur auf den Münzen der Tarraconensis trägt er das von einer Fibel gehaltene römische Paludamentum. Rekkeswinth (649/53—672) führte das Diadem mit den *Infulae*, Wamba das Kreuzessepter ein. Die Barttracht der Kaiser des 7. Jh. (seit Heraclius) übernahm Erwig (680-687). Chindaswinth und Egica brachten die Mitregentschaft ihrer Söhne auch auf den Münzen zum Ausdruck. Die entsprechende Prägung Egicas beruhte auf einer Münze Constantins IV. (668—685).

Mit den Kaisersymbolen fanden auch christliche Symbole Eingang bei den Goten. Das Königsporträt zeigte seit Leovigild vielfach ein Brustkreuz. Vom Kronen- oder

<sup>66)</sup> G. SANCHEZ-ALBORNOZ, El aula regia y las asambleas políticas de los Godos, Cuadernos de historia de España 5, 1946, 22—27. Die Brücke zum *Officium palatinum* des 7. Jhs. bildete vielleicht das *Cubiculum* Rekkareds.

<sup>67)</sup> *Primusque etiam inter suos regali veste opertus in solio resedit. Nam ante eum, et habitus et consessus communis ut populo ita et regibus erat* (Isidor, Historia Gothorum 51). Vgl. ferner H. SCHLUNK, Relaciones entre la península ibérica y Byzancio durante la época visigoda, Archivo español de arqueología 18, 1945, S. 177—204. — P. GOUBERT, Byzance et l'Espagne visigothique, Etudes byzantines 2 (1944).

<sup>68)</sup> Das Kreuz erscheint als Zierat über dem Kronjuwel schon auf Münzen Constantins II. (337—367). Es zierte dauernd seit Tiberius II (578—582) die Kaiserkrone und den kaiserlichen Krönhelm (H. M. DECFER-HAUF, Die Reichskrone = SCHRAMM, Herrschaftszeichen II 1955, 628/29). Zu den münzgeschichtl. Ausführungen G. C. MILES, The coinage of the Visigoths of Spain. Leovigild to Adila II — The American numismatic society. Hispanic numismatic series II, Newyork 1952, insbesondere S. 21—65. Für die Beziehungen zu Byzanz vgl. besonders F. MATEU Y LLOPIS, El arte monetario visigodo, Archivo español der arqueología 16, 1943, S. 172—193 und 18, 1945, S. 34—58. Vgl. ferner P. E. SCHRAMM, Zur Haar- und Barttracht als Kennzeichen im germ. Altertum und Ma; ders., Gotische Kronen; ders. Brustbilder von Königen auf Siegelringen der Völkerwanderungszeit; ders., Die Kronen des frühen Mittelalters (Herrschaftszeichen I, 124 ff., 129ff., 212 ff. und II, 378 ff.).

Helmkreuz und Kreuzesszepter war schon die Rede. Leovigild ersetzte nach dem Vorbild Tiberius II. (578—582) die traditionelle Victoria des Reverses durch ein Stufenkreuz. Diese Neuerung wurde erst durch Rekkeswinth wieder aufgegriffen. Nicht ganz eindeutig ist der Sinn eines unter Erwig auf dem Revers eingeführten Kopfes: nach Mateu y Llopis handelt es sich um ein Bild des Christus *rex regnatum*, wie es Justinian II. (685—695) auf den Kaisermünzen einführte. Die *Invocatio In Dei (Christi) nomine* begegnet uns seit Wamba<sup>69)</sup>. Eine Akklamationsformel (*Regi a Deo vita*) kommt nur bei Hermenegild (579—584) vor.

Neben dem einfachen Rextitel und dem Königsnamen kommt auf den Münzen Leovigilds, seines Sohnes und Enkels auch die Bezeichnung *Dominus* vor. Sie begegnet später nur noch bei dem energischen König Chindaswinth. Das Epithet *inclytus* findet sich nur bei Leovigild und Hermenegild, *felix* nur bei Rekkared. *Victor* begegnet bei Leovigild, Rekkared, Sisebut, Swinthila, Chindaswinth und Egica. Es scheint auf tatsächlich erfochtene Siege anzuspielen. Durchgängig wird der König von Leovigild bis Rekkeswinth (572—672) als *pius* und *iustus* bezeichnet; von Wamba bis Roderich (672—711) kommt nur das Epithet *pius* vor. *Inclytus* (ἐνδοξος) *felix* (εὐτυχής) *victor* (νικητής) und *pius* (εὐσεβής) erscheinen auch in der kaiserlichen Intitulatio, wo sich statt des Attributs *iustus* jedoch die Bezeichnung *triumphator* (τροπαιοῦχος) findet<sup>70)</sup>.

Man darf die Aussagen der Münzen gewiß nicht pressen. Nicht jede Nachahmung des kaiserlichen Vorbildes braucht eine wirkliche Veränderung in Königsidee und Verfassung zu implizieren. In ihrer Gesamtheit deuten die Veränderungen im Münzwesen aber doch auch auf eine Umprägung der Königsidee hin, für die ja auch andere Zeugnisse vorliegen. Die *Imitatio imperii* zielte im übrigen nicht nur auf eine Festigung des Königtums nach innen, sondern auch auf eine Gleichstellung mit dem Kaiser nach außen. Leovigild war der erste Gotenkönig, der den Kaisernamen auf den Münzen durch seinen eigenen ersetzte und eine „nationale“ Prägung einführte. Durch seinen Vergleich Rekkareds mit Constantin zog Johannes von Biclaro eine Parallele von der Stellung des Königs in der Landeskirche zu der des Kaisers in der Reichskirche<sup>71)</sup>. Wenn Rekkareds „apostolisches Verdienst“ und „apostolisches Amt“ in der Königsakklamation des ersten gotisch-spanischen Nationalkonzils gefeiert wurde<sup>72)</sup>, so darf man hierin wohl eine Anspielung auf die

<sup>69)</sup> Vgl. die *Invocatio Justinians I.: In nomine Domini Dei nostri Jesu Christi*, die unter Constantin IV. nur unwesentlich erweitert wurde (BRANDI, Der byzantinische Kaiserbrief S. 32).

<sup>70)</sup> Die Kaiserepithete lauteten in der Intitulatio Justinians I.: *pius, felix, inclytus, victor ac triumphator*. Die Formel wurde durch Heraclius I. stark vereinfacht, aber die Epithete kehrten doch später gelegentlich wieder, und zwar gerade auch das Epithet *pius* (BRANDI, Der byzantinische Kaiserbrief S. 33—35).

<sup>71)</sup> EWIG, Das Bild Constantins, 26 ff.

<sup>72)</sup> *Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum, qui apostolicum implevit officium* (Toletanum III, MIGNE, P. L. 84 col. 345). Mit dem *officium apostolicum* ist die Bekehrung des gotischen Volkes gemeint.

„apostelgleiche“ Stellung des Kaisers sehen. Die zweite Nationalsynode von 633 (Toletanum IV) bezeichnete sich selbst als „*Generale Concilium*“<sup>73</sup>). Toledo, seit Leovigild ständige Residenz der Gotenkönige, führte bereits 589 wie die Kaiserresidenz Byzanz den Namen *Civitas regia*<sup>74</sup>).

Die Anspielung auf das Kaiserepithet *ισαπόστολος* ist nun freilich singulär geblieben. Die Bezeichnung *religiosissimus*, die für Sisenand, Rekkeswinth (*religione plenissimus*), Wamba (*religiosus*), Ervig und Egica belegt ist<sup>75</sup>), war weniger inhaltsschwer und drückte mehr die Devotion gegenüber der Kirche aus. Das Gleiche gilt wohl auch für das Epithet *christianissimus* (Chintila)<sup>76</sup>). Eine stärkere Anlehnung an die kaiserliche Terminologie verraten die Bezeichnungen *catholicus* und *orthodoxus* (Rekkared, Rekkeswinth und Egica), *Dei amator*, *Deo et hominibus amabilis* (Rekkared), *amator (amabilis) Christi* (Sisenand, Rekkeswinth, Wamba, Ervig und Egica) oder *amator verae fidei* (Ervig)<sup>77</sup>). Vielleicht schon seit Rekkared, jedenfalls aber seit Rekkeswinth legten sich die Gotenkönige generell die Prädikate zu, die im diplomatischen Verkehr und in der Legislation dem Kaiser vorbehalten waren: einschließlich der Epithete *divus* (nur für verstorbene Herrscher) und *sacratissimus*, unter Ausschluß nur der Bezeichnung *Maiestas*<sup>78</sup>). Diese Übernahme ist

<sup>73</sup>) Toletanum IV, MIGNE, P. L. 84 col. 364.

<sup>74</sup>) Toletanum III, MIGNE, P. L. 84 col. 341.

<sup>75</sup>) Toletanum IV von 633, MIGNE, P. L. 84 col. 363; Toletanum VIII von 653, ebd. col. 411; Toletanum XI von 675, ebd. col. 451 und 465; Toletanum XII, 7 von 681, ebd. col. 476; Toletanum XIII, 1 von 683, ebd. col. 489; Toletanum XVI von 693, ebd. col. 527 und 531; Toletanum XVII von 694, ebd. col. 551 und 561.

<sup>76</sup>) Toletanum VI, 19 von 638, ebd. col. 402.

<sup>77</sup>) Toletanum III von 589, ebd. col. 345; Toletanum IV von 633, ebd. col. 386; Emeritense 23, ebd. col. 626; Toletanum IX, 17 von 655, ebd. col. 439; Toletanum XI, 16 von 675, ebd. col. 465 (nur „*amabilis*“); Toletanum XII, 13 von 681, ebd. col. 479; Toletanum XIV von 688, ebd. col. 505; Toletanum XV von 688, ebd. col. 524; Toletanum XVI von 693, ebd. col. 531; Toletanum XVII von 694, ebd. col. 561.

<sup>78</sup>) Isidor spricht einmal bei Swintila von *regiae maiestatis virtutes* (Hist. Goth. 64). Die Bezeichnung „*Maiestas nostra*“ findet sich amtlich nur einmal und zwar vor Rekkeswinth, in einem Dekret König Gundemars von 610, in dem der König Toledo zur Metropole der Provincia Carthaginiensis erhob (MIGNE, P. L. 84 col. 482). Die Bezeichnung „*Serenitas nostra*“ bzw. *serenissimus* kommt vor Rekkeswinth einmal bei Rekkared (bei der Einführung des Symbolums in die Messe, ebd. col. 351) und zweimal in Briefen des Comes Bulgar an König Gundemar vor (Epp. Wisigothicae Nr. 13 von 610/12 und Nr. 16, M. G. Epp. III, 680 und 685). — Rekkared erhielt in einem Brief des Mönches Tara das Kaiserprädikat *Tranquillitas* (Epp. Wisigoth. Nr. 10, ebd. III, 676), das einmal sogar der byzantinische Patricius Caesarius dem Gotenkönig Sisebut (612—621) zubilligte (Epp. Wisigoth. Nr. 6, ebd. III, 668). Caesarius gab Sisebut jedoch i. a. nur die Anrede *Eminentia* oder *Clementia*. Sisebut legte sich selbst einmal die Bezeichnung *Perhennitas nostra* bei (Epp. Wisigoth. Nr. 7, ebd. III, 669). Caesarius hielt an der *Paternitas* des Kaisers über den Gotenkönig fest (Epp. Wisigoth. Nr. 3, ebd. III, 664 von ca. 615). — Bei Rekkeswinth begegnen die Bezeichnungen *serenissimus* (*Serenitas*), *sacratissimus*, *divae memoriae*, *mansuetudo*, *amplitudo*, *decretum divalis observantiae*, und zwar in einem Brief des Bischofs Fructuosus von Braga von ca. 652 (Epp. Wisigoth., ebd. III, 682 Nr. 19) sowie in den Akten der Toletaner Konzilien von 653 (VIII), 655 (IX), 656 (X); bei Ervig: *divae memoriae*, *serenissimus*, *mansuetudo*, *invictissimus* (Toletanum XII von 681, XIII von 683, XIV von 684); bei Egica: *serenissimus*, *divus* (nur für den verstorbenen Vorgänger), *Serenitas*, *Sublimitas*, *Tranquillitas* (Toletanum XV von 688, XVI von 693,

zweifellos als eine Betonung der Unabhängigkeit vom Kaiser, nicht aber ohne weiteres als eine Übertragung der kaiserlichen Vollgewalt auf die Stellung des Königs im Regnum aufzufassen. Sie stand im Zusammenhang mit der legislatorischen Tätigkeit Rekkeswinths, der Herausgabe des *Forum Iudicum*, das zwar grundlegende Gedanken des Kaiserrechts übernahm, sich aber zugleich auch dem gotisch-spanischen Recht anpaßte und den Begriff der *Maiestas*, d. h. die Stellung des Herrschers über dem Gesetz abwies<sup>79</sup>). In analoger Weise brachten die seit Rekkared üblichen religiösen Epitheta wenigstens in späterer Zeit nicht mehr die Hoheit des Königs über die Kirche, sondern seine Stellung in der Kirche zum Ausdruck, wie die Abwandlung *amabilis filius Ecclesiae* unter Ervig zeigt<sup>80</sup>). Auf dem vierten Konzil von Toledo, 633, wurde der König auch einmal als *minister Dei* bezeichnet<sup>81</sup>).

Die gotisch-spanische Kirche verstand sich als einen Teil der universalen Kirche. Unverrückbare Grundlage in Glauben und Recht waren für sie die vier ersten ökumenischen Konzile von Nicäa, Constantinopel (I), Ephesus (I) und Chalcedon, zu denen die spanischen Synoden in der Eröffnungssitzung sich jeweils feierlich bekannten und die den Maßstab für die Überprüfung aller späteren Entscheide abgaben, welche die ganze Christenheit angingen. Die gotisch-spanische Kirche bestritt also nicht die Führung der kaiserlichen Konzilien und erkannte auch den päpstlichen Primat an, beanspruchte aber das Recht, alle von diesen Instanzen ausgehenden allgemeinen Entscheide zu überprüfen. Ihr Organ war das *Concilium generale*, das der König einberief. Es beriet auch Angelegenheiten des Regnums in Gemeinschaft mit dem königlichen *Officium Palatinum*. Der König konnte dem Konzil Anträge in Sachen der Liturgie und der kirchlichen Ordnung unterbreiten<sup>82</sup>). Er überreichte ihm auf der Eingangssitzung einen Tomus, in dem die von ihm gewünschten Beratungsgegenstände verzeichnet waren. Bis zum Beginn des 7. Jh. scheinen die Könige einen unmittelbaren Einfluß auf die Beratungen ausgeübt zu haben. In späterer Zeit verließen sie vor dem Beginn der Beratungen den Saal und bestätigten die Beschlüsse durch ein besonderes königliches Dekret<sup>83</sup>). Das Konzil dankte dem König

---

XVII von 694). Die alten Königsprädikate sind durch die Kaiserprädikate nicht verdrängt, sondern weiter neben ihnen gebraucht worden. Wamba scheint die Kaiserprädikate nicht gebraucht zu haben.

<sup>79</sup>) FLOYD SEWARD LEAR, The public law in the visigothic code, *Speculum* 26, 1951, S. 1—23.

<sup>80</sup>) Toletanum XIV von 684, MIGNE, P. L. 84 col. 505.

<sup>81</sup>) Toletanum IV von 633, ebd. col. 363.

<sup>82</sup>) Rekkared ließ auf dem 3. Konzil von Toledo das Credo in der Sonntagsmesse vorschreiben (MIGNE, P. L. 84 col. 351); auf Antrag Chintilas führte das 5. Konzil Bußlitaneien im Dezember ein (ebd. col. 389); auf Wunsch Egicas setzte das 16. Konzil Tagesmessen für den König und sein Haus fest (ebd. col. 542). Egica kümmerte sich auch um den baulichen Zustand und die Seelsorge der Kirchen auf dem Lande und brachte eine entsprechende Mahnung beim 16. Konzil vor (ebd. col. 528).

<sup>83</sup>) Die Vorlage des Tomus ist schon 589, der *Egressus regis* nach der Ansprache auf der Eröffnungssitzung und der Vorlage des Tomus erst seit Ervig (681) vermerkt. Rekkeswinth unterzeichnete als erster und einziger Gotenkönig die Akten des Landeskonzils. Gundemars



beim Beginn und beim Abschluß der Sitzungen. Rekkared wurde 589 regelrecht akklamiert<sup>84</sup>). Der abschließende Dank nahm aber im 7. Jh. mehr und mehr den Charakter eines Gebetes für den Herrscher (Laudes) an und klang in eine Doxologie aus<sup>85</sup>). Das Provinzialkonzil von Mérida ordnete in Kriegszeiten tägliche Messen für den König Rekkeswinth und das Volk an<sup>86</sup>). Das 16. Konzil von Toledo be-

---

Dekret von 610 über die Erhebung zur Metropole ist von den Bischöfen mitunterzeichnet. Chintila bestätigte 636 durch ein besonderes Dekret nur die Bestimmung über die auf seinen Antrag festgesetzten Dezemberlitaneien. Die erste überlieferte generelle Bestätigungslex erließ Rekkeswinth 653 (MIGNE, P. L. 84 col. 432). —

Vor dem Königstitel begegnet sowohl bei den Tomi als auch bei den Leges seit 653 die *Invocatio „In Dei nomine“*, die bei Rekkared und Gundemar noch fehlte. Die *Invocatio* leitete bei Rekkeswinth auch die königliche Unterschrift ein. Eigenhändige Unterschriften sind aber nach Rekkeswinth nicht mehr belegt.

<sup>84</sup>) *Cui a Deo aeternum meritum nisi vero catholico Reccaredo regi? Cui a Deo corona nisi vero orthodoxo Reccaredo regi? Cui praesens gloria et aeterna nisi amatori Dei Reccaredo regi? Ipse novarum plebium in Ecclesia catholica conquisitor. Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum, qui apostolicum implevit officium. Ipse Deo et hominibus amabilis, qui tam mirabiliter Deum glorificavit in terris, praestante Domino Jesu Christo, qui cum Patre vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti in saecula saeculorum. Amen* (Toletanum III, MIGNE, P. L. 84 col. 345).

<sup>85</sup>) So bereits 633: *Gloria autem et honor omnipotenti Deo, in cuius nomine congregati sumus. Post haec pax, salus et diuturnitas piissimo amatori Christi domino nostro Sisenando regi, cuius devotio nos ad hoc decretum salutiferum convocavit. Corroboret Christi gloria regnum illius gentisque Gothorum in fide catholica, annis et meritis protegat illum usque ad ultimum senectutem summi Dei gratia, et post praesentis regni gloriam ad aeternum regnum transeat, ut sine fine regnet, qui intra saeculum fideliter imperat, ipso praestante, qui est rex regum et dominus dominorum cum Patre et Spiritu Sancto in saecula saeculorum. Amen* (Toletanum IV, ebd. col. 386). Der Übergang von der Akklamation zur Fürbitte ist hier deutlich erkennbar. Der Dank an den König ist mit der Fürbitte erstmals 636 verschmolzen, wo auch der Sieg über die Feinde einbezogen ist: *post haec gratias excellentissimo et glorioso principi nostro Chintilano regi peragimus, cuius ardor fidei et studium bonae intentionis et unanimitatis concordiam nobis tribuit et fiduciam charitatis. Donet ei Dominus et de inimicis triumphum et de beatitudine gaudium; custodiat eum protectione assidua et muniat bonae voluntatis suae circuminspezione tutissima, cuius regnum maneat in saecula saeculorum. Amen* (Toletanum V, ebd. col. 392). Die Formel ist jedoch abgeschwächt, da die glorificatio Dei nicht unmittelbar zur Königsakklamation überleitet. Die Nähe des Königs zu Gott ist dagegen 646 durch die Verbindung des Dankes an Gott und den Herrscher wieder stärker betont: *Nos autem immortalis Deo et glorioso Chindasvintho principi . . . gratias unanimiter referentes . . .* (Toletanum VII, ebd. col. 409). Der Gebetscharakter kommt 655 deutlich zum Ausdruck durch die Verbindung des Dankes an Gott mit der Fürbitte für den König: *Grates exsol vimus immortalis Domino soli . . . obsecrantes eius misericordiam largam, ut serenissimo . . . principi glorioso praesentis vitae felicitatem impendat . . .* (Toletanum IX, ebd. col. 439). Die Fürbitte ergeht häufig um *pax, (diuturna et felicia tempora*; sie hebt manchmal aber auch die Königstugenden der *iustitia — aequitas* und *pietas — clementia* hervor (Toletanum XII von 681, ebd. col. 479 und XVII von 694, ebd. col. 561). 653 wurde eine Fürbitte für die Gesamtheit (Toletanum VIII, 12, ebd. col. 427), 656 eine Fürbitte für die Konzilsväter angeschlossen (Toletanum X, ebd. col. 447), 693 für den König *cum gente et patria* gebetet (Toletanum XVI, ebd. vol. 546).

In den gallofränkischen Konzilsakten sind keine Akklamationen oder Gebete dieser Art überliefert. Ihnen entsprechen die swebischen Landeskonzilien (Braga I und II), wo wie im Frankenreich nur die Berufung durch den König eingangs hervorgehoben wurde (MIGNE, P. L. 84 col. 561 und 568), wie auch i. a. der Brauch der älteren spanischen Provinzialkonzilien (z. Z. Rekkareds). Dagegen enthalten die Akten des 3. Konziles von Braga (Provinz Lusitanien) eine Akklamation mit Fürbitte für Wamba, die Akten des Provinzialkonzils von Mérida (Lusitanien) Eingangslaudes und Schlußdank mit Fürbitte für Rekkeswinth (MIGNE, P. L. 84 col. 591/92 und 626).

schloß 693 auf Antrag Egicas, daß mit Ausnahme des Karfreitags täglich eine Messe für den König und sein Haus gefeiert werden sollte<sup>82</sup>).

Der vornehmste Zeuge für das Bestehen eines hispanogotischen Bewußtsein im spanischen Episkopat ist Isidor von Sevilla (599—636). Isidors Gotengeschichte hat als Geschichtsquelle nicht die Bedeutung der Frankengeschichte Gregors von Tours. Aber die geistige Tätigkeit des spanischen Bischofs war weit umfassender als die seines gallischen Amtsbruders, von grundlegender Bedeutung auch für die spanisch-gotischen Vorstellungen von der Christenheit und vom christlichen Königtum. Isidor erkannte wohl die Kontinuität des Imperiums, aber keine politische Hoheit der Kaiser über den Westen mehr an<sup>87</sup>). Seiner Chronik hat er nicht die vier Weltreiche Daniels, sondern die sechs Weltalter Augustins zugrunde gelegt. Allerdings ist dabei die Gleichzeitigkeit Christus-Augustus berücksichtigt<sup>88</sup>). Im chronologischen Aufbau der *Aetas sexta* nach den Regierungsjahren der Kaiser klang auch die Vorstellung von der Identität des römischen mit dem christlichen Reich nach. Aber die Frage, ob das Imperium Romanum bis zum Ende der Zeiten dauere, ließ Isidor offen<sup>89</sup>). Julian von Toledo (680—690) hat sich deutlicher ausgedrückt. Die Fortdauer des Imperiums bis zum Ende der Weltzeit bestritt er nicht; aber er sah die *Aetas sexta* im Zeichen der Dekadenz des Imperiums und der Ausbreitung des *Regnum Christi, quod Octaviani imperatoris tempore mundo est declaratum*. Dieses Reich Christi ist die *Ecclesia Dei*<sup>90</sup>). Der Glaube an den Fortbestand des Imperium

<sup>86</sup>) Emeritense III, ebd. col. 616.

<sup>87</sup>) Vgl. J. L. ROMERO, San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento historico-político y sus relaciones con la historia visigoda, Cuadernos de historia de España 8, 1947, S. 5 ff., insbesondere S. 50—71. ROMERO unterscheidet in den hier angeschnittenen Fragen seiner als II. LÖWE, Regino von Prüm und das historische Weltbild der Karolingerzeit, Rhein. Vierteljahrsbl. 17, 1952, S. 151—179.

<sup>88</sup>) *Octavius Augustus regnat annis LVI. ... terra marique pace toto orbe parta, Iani portas clausit. Sub cuius imperio septuaginta hebdomadae in Daniele scriptae complentur, et cessante regno et sacerdotio Iudaeorum, Dominus Jesus Christus in Bethleem Iudae ex virgine nascitur, anno regni eius XLII* (Chronicon 66).

<sup>89</sup>) *Residuum saeculi tempus humanae investigationi incertum est; omnem enim de hac re quaestionem Dominus noster Jesus Christus abstulit ... Unusquisque ergo de suo cogitet transitu ... Quando enim unusquisque de saeculo migrat, tunc illi consummatio saeculi est* (Chronicon 122).

<sup>90</sup>) *Sicut enim in principio nihil Romano imperio fortius et durius fuit, ita in fine rerum nihil imbecillius, quando et in bellis civilibus, et adversus diversas nationes aliarum gentium barbarorumque videtur indigere auxilio. Videte iam quid propheta iste (Daniel) dicat: „In fine autem horum omnium regnorum ... suscitabit Deus caeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur“ ... Christi utique regnum, quod Octaviani imperatoris tempore mundo est declaratum ...* (Julian, De comprobatione aetatis sextae I, 21 = MIGNE, P. L. 96 col. 554). Dazu Julian, Antikeimenon II (MIGNE, P. L. 96 col. 697): *Cum Christo enim sancti mille annis regnare dicuntur propter Ecclesiam Dei, quae in regno fidei a tempore incarnationis Christi usque ad tempus iudicii superventuri in fide et opere dilatata extenditur.* — LÖWE übersieht den eschatologischen Aspekt des Gottesreiches der Kirche, das zwar mit der Geburt Christi eröffnet wird, aber sich erst bei der zweiten Ankunft Christi erfüllt und daher den Glauben an die Dauer des Imperiums bis zum Ende der Zeiten nicht notwendig taugiert.

Romanum bis zum Ende der Zeiten war also noch nicht erschüttert, aber die christliche Reichsidee hatte sich von der römischen völlig gelöst.

Die umfassendste geschichtliche Größe ist schon für Isidor nicht mehr das *Imperium*, sondern die *Ecclesia*. An ihrer Spitze steht der Papst als *vicarius Dei* mit den Bischöfen, die dem Papst Gehorsam schulden, sofern er nichts gegen den Glauben anordnet<sup>91)</sup>. Die beherrschende Stellung des Kaisers in der Kirche gehört der Vergangenheit an. Isidor beschließt die orthodoxe Kaiserreihe mit Marcian<sup>92)</sup>. Er hat also ebenso wie die spanische Kirche nur die vier ersten von den Kaisern einberufenen Konzilien (bis Chalcedon 451) als ökumenisch im Vollsinn anerkannt. Das *Imperium* war damit in die Kirche eingeordnet<sup>93)</sup>. Innerhalb der Kirche bestehen aber auch die *regna der reges gentium*, die in der politischen Sphäre als autonom gelten. So konnte Isidor seiner Weltchronik eine Gotengeschichte zur Seite stellen, ja diese mit einem Lob Spaniens beginnen und in ein Lob der Goten als Sieger über die *Roma victrix omnium populorum* ausklingen lassen.

Der König übt innerhalb der Kirche (*intra Ecclesiam*) Gewalt (*potestatem*) aus<sup>94)</sup>. Ähnlich hatte schon Ambrosius gesagt, daß der Kaiser innerhalb, nicht über der Kirche stehe. Isidor befindet sich hier durchaus auf gelasianischem Boden, was auch im Terminus „*potestas*“ für die königliche Machtbefugnis zum Ausdruck kommt. Auf der geistlichen Seite stehen *sermo doctrinae* und *humilitas ecclesiae*, auf des Fürsten *terror disciplinae* und *virtus potestatis*<sup>95)</sup>. Als Träger der materiellen Strafgewalt hat der König sowohl eine Dienst- wie eine Schutzpflicht gegenüber der Kirche. Hier folgt nun ein Satz, der geradezu im Gegensatz zu Gelasius formuliert ist und von der Schutzpflicht her den Schwerpunkt stark nach der Seite des Königtums verschiebt: *Cognoscant principes saeculi Deo debere se rationem reddere propter Ecclesiam, quam a Christo tuendam suscipiunt. Nam sive augeatur pax et*

<sup>91)</sup> Die wichtigsten Stellen über den päpstlichen Primat finden sich in Isidors Briefen: *Sic nos scimus praeesse Ecclesiae Christi, quatenus Romano pontifici reverenter, humiliter et devote, tamquam Dei vicario prae ceteris Ecclesiae praelatis specialius nos fateamur debitam in omnibus oboedientiam exhibere. Contra quod quemquam procaciter venientem, tamquam haereticum a consortio fidelium omnino decernimus alienum ... Si vero, quod absit, infidelis sit non manifeste, in nullo laeditur oboedientia nostra, nisi praeceperit contra fidem ...* (Ep. 6, 2 und 3 = P. L. 83 col. 903). — Der Papst wird auch als caput der Kirche bezeichnet (Ep. 8, 2 ebd. col. 908). Vgl. ferner Ep. 7, 2, ebd. col. 905 und 907.

<sup>92)</sup> Et. VI, 16, 6—9 (MIGNE P. L. 82 col. 243/44). Die orthodoxe Kaiserreihe umfaßte bei Isidor Constantiu d. Gr., Theodosius I., Theodosius II. und Marcian mit den Konzilien Nicäa, Konstantinopel I, Ephesus und Chalkedon. Über die orthodoxe Kaiserreihe vgl. EWIG, Das Bild Constantins.

<sup>93)</sup> Der Begriff „*gentes*“ ist nicht mehr wie noch bei Gregor d. Gr. von Rom, sondern im paulinischen Sinn von Israel her gesehen; vgl. Quaestiones in Regum I, 2 (MIGNE, P. L. 83 col. 399): *In Judaica enim plebe non est modo Christus, ablatum est inde; nunc gentium grege pascit.*

<sup>94)</sup> *Principes saeculi nonnumquam intra Ecclesiam potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Caeterum intra Ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi, quod non praevaleret sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem* (Sententiae III, 51 = MIGNE P. L. 83 col. 723).

<sup>95)</sup> Sententiae III, 51, 4 und 5, ebd. col. 723.

*disciplina Ecclesiae per fideles principes sive solvatur, Ille ab eis rationem exiget, qui eorum potestati suam Ecclesiam credidit*<sup>96</sup>). Dieser Satz ist fundamental für die Idee des Königtums bei Isidor. Er schließt nicht aus, daß die weltlichen Gewalten (*saeculi potestates*) der *disciplina religionis* unterworfen sind<sup>97</sup>). König im echten Sinn ist überhaupt nur der Herrscher, der sich in Übereinstimmung mit dem christlichen Glauben und dem christlichen Gesetz befindet: *Reges a recte agendo vocati sunt; ideoque recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur*<sup>98</sup>). Aber das war nur religiös-philosophisch, nicht staatsrechtlich gemeint. Denn Isidor sah in der ungerechten Herrschaft nach der Schrift eine Strafe Gottes für die Sünden des Volkes<sup>99</sup>). Ein Absetzungsrecht *ratione peccati* hat er nicht gekannt. Der Kirche fehlte dazu die Handhabe, da sie keine *potestas* besaß.

Isidor bezeichnet den König in seinen Etymologien als Basis des Volkes<sup>100</sup>). Er definiert das Volk im Sinne der stoischen Staatsphilosophie als *coetus humanae multitudinis iuris consensu et concordia communione sociatus* und im Gegensatz zur Plebs als *universi cives connumeratis senioribus civitatis*<sup>101</sup>). Die Essenz des Staates liegt also im Recht. Die Könige sollen die Gesetze im Geiste des Glaubens *pro communi civium utilitate* abfassen und durch die Großen in Gemeinschaft mit dem Volke sanktionieren lassen<sup>102</sup>). Sie sind ihren eigenen Gesetzen unterworfen: *iusta est enim vocis eorum auctoritas, si quod populis prohibent, sibi licere non patiantur*<sup>103</sup>). Isidor mahnt sie mehrfach zur Humilitas nach dem Beispiel Davids<sup>104</sup>). Als eigentliche *regiae virtutes* ordnet er ihnen aber in frappanter Analogie zu den Münzlegen-

<sup>96</sup>) Sententiae III, 51, 6, ebd. col. 723/24. — Vgl. dazu den berühmten Gelasiusbrief (Epp. XII, 2): *Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem.* Gregor d. Gr. stand fester in der gelasianschen Tradition als Isidor, vgl. Reg. XI, 51 von 601 (Epp. II, 323), wo Chlothar II. als *Adiutor der in causa Dei laborantes* bezeichnet wird. Vgl. hierzu den Königstitel Karls d. Gr. in den Capitularien S. 54.

<sup>97</sup>) *Sub religionis disciplina saeculi potestates subiectae sunt; et quamvis culmine regni sint praediti, vinculo tamen fidei tenentur astricti, ut et fidem Christi suis legibus praedicent, et ipsam fidei praedicationem moribus bonis conserrent.* Diese doppelte Verpflichtung auf fides und mores ist als eine religiöse Forderung zu verstehen und stimmt ganz mit den Anschauungen Gregors d. Gr. überein.

<sup>98</sup>) Sententiae III, 48, 7 = P. L. 83 col. 719, ebenso Et. IX, 4 = P. L. 82 col. 342.

<sup>99</sup>) *Quo manifestius elucet bonam malamque potestatem a Deo ordinari; sed bonam propitio, malam irato. Reges quando boni sunt, muneris est Dei, quando vero mali, sceleris ist populi . . .* (Sententiae III, 48. 10 und 11 = Migne P. L. 83 col. 720). Vgl. auch ebd. 50, 2 = P. L. 83 col. 721.

<sup>100</sup>) *Reges autem ob hanc causam apud Graecos basilis vocantur, quod tamquam bases populum sustinent; unde et bases coronas habent* (Et. IX, 3, 18).

<sup>101</sup>) Et. IX, 6, 5.

<sup>102</sup>) *Lex est constitutio populi, quam maiores natu cum plebibus sanxerunt. Erit lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens . . . pro communi civium utilitate conscripta* (Et. II, 10).

<sup>103</sup>) Sententiae III, 51, 2 = P. L. 83 col. 723.

<sup>104</sup>) Ebd. III, 49, 1 und 2, ebd. col. 720.

den seiner Zeit die *Iustitia* und die *Pietas* zu <sup>105</sup>). Der Friedensbegriff spielt bei ihm keine wesentliche Rolle <sup>106</sup>). Isidor kennt die Gerechtigkeit noch in ihrer rein weltlichen Form — *reddere malum pro malo* <sup>107</sup>) — und weiß, daß sie den Gehorsam gegenüber den Gesetzen durch die Furcht erzwingt. Diese Gerechtigkeit wird durch die *Pietas* oder *Clementia* gemildert: *nam iustitia per se severa est* <sup>105</sup>). Die *Pietas* erscheint in diesem Zusammenhang als die eigentlich christliche Herrschertugend <sup>107</sup>). Der Bischof von Sevilla kennt aber auch die Kardinaltugend *Iustitia* als *dilectio Dei et proximi* <sup>108</sup>): die Tugend also, die im umfassenderen augustinischen Sinne die Beziehungen zu G o t t und dem Nächsten regelt. Die Folge der Ambivalenz dieses Begriffes ist, daß der König auch als Wahrer der *Iustitia* eine religiöse Verantwortung im engeren Sinne übernimmt.

Die historische Leistung Isidors, so könnte man zusammenfassend sagen, liegt in der Objektivierung der Königsherrschaft zum Königsamt. Diese Objektivierung kam zum Ausdruck in der Gründung der Gesetze auf die Gesamtheit des Volkes, in ihrer Ausrichtung auf die *communis utilitas* und in der Bindung des Königs an das Gesetz, die in markantem Gegensatz zur oströmischen Vorstellung vom Kaiser als *Nóμος έμψυχος* stand. Von dieser Grundlage her kam Isidor zu der klaren Aussonderung der *Iustitia* und *Pietas* als spezifisch königlicher Tugenden. Das Königsamt wurde zugleich in die Kirche hineingenommen, die *Ecclesia* ist damit zu dem weiten Begriff geworden, der — modern gesprochen — die Bereiche des kirchlichen u n d staatlichen Lebens umfaßte. Das Königtum erhielt damit keine Gewalt ü b e r die Kirche — schon deshalb nicht, weil die *Ecclesia* über das *Regnum* und seine Landes-

<sup>105</sup>) Et. IX, 3, 5: *Regiae virtutes praecipue duae, iustitia et pietas; plus autem in regibus laudatur pietas; nam iustitia per se severa est.*

<sup>106</sup>) Vgl. auch die nüchterne Definition Et. XVIII, 1, 11: *Pacis vocabulum videtur a pacto sumptum. . . . Foedus est pax, quae fit inter dimicantes.* Hier ist nichts von der augustinischen Sinngebung zu spüren.

<sup>107</sup>) *Reddere malum pro malo vicissitudo iustitiae est: sed qui clementiam addit iustitiae, non malum pro malo culpatis reddit, sed bonum pro malo offensis impertit* (Sententiae III, 50, 3 = MIGNE, P. L. 83 col. 721). Hier erscheint die *Clementia* als die christliche Tugend gegenüber der *Iustitia*, im Sinne des evangelischen Gebotes „*Reddere bonum pro malo*“.

<sup>108</sup>) Differentiae II, 158 = P. L. 83 col. 95. Vgl. dazu die ausführliche Erläuterung (Diff. II, 156): *cuius (iustitiae) primum est Deum timere, religionem venerari, honorem referre parentibus, patriam diligere, cunctis prodesse, nocere nulli, fraterna charitatis vincula amplecti, pericula aliena suscipere, opem ferre miseris, boni accepti vicissitudinem rependere, aequitatem in iudiciis conservare.* Von hier aus läßt sich die Brücke zum *Iustitia*-Begriff im Mahnschreiben an Chlodwig II. schlagen.

In einem allgemeineren Sinne besteht eine engere Verbindung der *Iustitia* mit den beiden anderen Kardinaltugenden der *Prudentia* und der *Temperantia* (die *Fortitudo* ist als *animi magnitudo* mehr dem Krieg und dem *Rex invictus* zugeordnet). Die *Prudentia* richtet sich auf die *Veritas*, die *Temperantia* auf den *Modus vitae* (das rechte Maß), der als *Humilitas*, *Tranquillitas* und *Continentia* erläutert wird (Differentiae II, 39, 154 und 158 = MIGNE P. L. 83 col. 94). Es wurde bereits erörtert, daß David als Vorbild der *Humilitas* galt; Isidor stellt gelegentlich auch die *Veritas* zur *Iustitia* (Sententiae III, 52, 6 und 53, 1 = MIGNE P. L. 83 col. 724 und 726). In Sententiae III, 48, 7 (ebd. col. 719) stellt er *regnare* und *modificare* (= *moderare*) zusammen.

kirche hinausreichte. Aber es bildete eine von Gott durch das Volk eingerichtete Gewalt in der Kirche, die ihm im Bereich des Regnums „anvertraut“ war. Isidor sprach noch in alter Weise von *honor regius* und *potestas regia*. Aber seine Anschauungen boten schon die Möglichkeit, das Königsamt in Analogie zum Amte des Bischofs als *Ministerium* zu sehen.

Die grundlegenden Gedanken Isidors sind in das gotisch-spanische Staatsrecht des 7. Jh. eingegangen. Die auf dem 4. Konzil von Toledo (633) aufgestellten Grundsätze dürften zu einem wesentlichen Teil von dem Bischof von Sevilla selbst formuliert worden sein, der die Akten als erster unterzeichnete. Die Synode bezeichnete den König zum erstenmal in der Geschichte, aber noch ganz vereinzelt, als *minister Dei*<sup>109)</sup> und stellte *Iustitia* und *Pietas* als die eigentlichen Königstugenden heraus<sup>109)</sup>. Sie gründete das Königswahlrecht auf das *commune consilium* der geistlichen und weltlichen Großen, verwarf jede tumultuarische Königserhebung als *praesumptio tyrannica* und kennzeichnete den Treueid als ein im Namen Gottes beschworenes Pactum zwischen Volk und König<sup>110)</sup>. So wurde die Kirche Garant dieses Eides<sup>111)</sup>, und ein dreifaches feierliches Anathem erging gegen den Eidbrecher<sup>112)</sup>.

Es ist hier nicht der Ort, den weiteren verfassungsgeschichtlichen Ausbau der grundlegenden Beschlüsse von 633 zu verfolgen. Auch er war vom Geiste Isidors geprägt, wenngleich der Akzent allmählich von der *Iustitia* auf die *Pietas* rückte, und die *Pax* als Folge beider Tugenden, insbesondere aber der *Pietas*, stärker als von Isidor selber betont wurde. Eine Fülle von Belegen für die Begriffe *iustitia* — *veritas* und *pietas* — *misericordia* (— *pax*) enthalten die Akten des 8. Konzils von Toledo<sup>113)</sup>, das 653 unter Rekkewinth tagte und an grundsätzlicher Bedeutung das 4. Konzil erreichte. Es fixierte die Modalitäten der Königswahl genauer<sup>114)</sup>, schrieb

<sup>109)</sup> *Te quoque praesentem regem futurosque aetatum sequentium principes . . . deposcimus, ut moderati et mites erga subiectos existentes cum iustitia et pietate populos a Deo vobis creditos regatis, bonamque vicissitudinem qui vos constituit largitori Christo respondeatis, regnantes in humilitate cordis cum studio bonae actionis, ne quisquam vestrum solus in causis capitum aut rerum sententiam (Konfiskation) ferat, sed consensu publico cum rectoribus ex iudicio manifesto delinquentium culpa pateat, servata vobis in offensis mansuetudine . . . ; ut dum omnia haec autore Deo pio a vobis moderamine conservantur, et reges in populis, et populi in regibus, et Deus in utrisque laetetur (Toletanum IV, 12, MIGNE, P. L. 84 col. 385 f.). Vgl. dazu die Anm. 119 zitierte Stelle aus den Sentenzen Isidors.*

<sup>110)</sup> . . . *hostibus quippe fides pacti datur nec violatur; quod si in bello fides valet, quanto magis in suis servanda est (ebd. col. 384).*

<sup>111)</sup> *Sacrilegium quippe est, si violetur a gentibus regum suorum promissa fides, quia non solum in eis fit pacti transgressio, sed et in Deum quidem, in cuius nomine pollicetur (ebd.).*

<sup>112)</sup> . . . *anathema sit in conspectu Dei Patris et angelorum . . . anathema in conspectu Christi et apostolorum . . . anathema sit in conspectu Spiritus Sancti et martyrum Christi (ebd. col. 384 f.).* Dieses Anathem ist auf späteren Konzilien öfter wiederholt worden. Vgl. zur grundlegenden verfassungsgeschichtlichen Bedeutung dieser Synode und des Konzils von 653 auch J. DE PANGE, *Le roi très chrétien*, Paris 1919, dem ich viele Quellenhinweise verdanke.

<sup>113)</sup> Toletanum VIII, 2 = MIGNE, P. L. 84 col. 417 ff.

<sup>114)</sup> Ebd. 10 col. 425.

die eidliche Verpflichtung jedes neuen Königs auf dieses Grundgesetz vor <sup>115</sup>), hob das Privatrecht des königlichen Hauses in klarster Weise vom Königtum als öffentlichem Amt ab <sup>116</sup>) und stellte terminologisch ebenso klar die geistlichen Großen — *ex divino cultu ministri* — den weltlichen Großen — *ex aula regia rectores* — gegenüber. Die Definition des königlichen Amtes in dem im Namen des Königs veröffentlichten Dekret stellte einen Höhepunkt und Abschluß der Entwicklung dar: *Regem etenim iura faciunt, non persona, quia nec constat sui mediocritate sed sublimitatis honore: quae ergo honori (dem Amte) debent honori derserviant, et quae reges accumulunt regno relinquunt . . .* <sup>117</sup>).

Unter dem gleichen König Rekkeswinth wurde das neue gotisch-spanische Recht des *Forum Iudicum* (*Lex Visigothorum*) redigiert, das unter den sog. Volksrechten des Frühmittelalters durch seine einheitliche Formung nach klaren Grundanschauungen eine Sonderstellung einnimmt <sup>118</sup>). Diese Grundanschauungen beruhen auf Isidor und entsprechen den Grundsätzen der Konzilien von Toledo: In der Begründung der Gesetze auf dem Willen der Gesamtheit (*consensus universalis*), in ihrer Ausrichtung auf die *communis utilitas*, in der Bindung des Königs an die *lex*, die als *anima totius corporis popularis* bezeichnet wird und durch die Sicherung des inneren Friedens auch die sichere Hoffnung auf siegreiche Behauptung gegen äußere Feinde bietet <sup>119</sup>). Wenn der König als „Haupt“ des Volkes gilt, so sind für diese Vorstellung auch Ansätze bei Isidor und analoge Formulierungen im Dekret des 8. Konzils von Toledo gegeben <sup>120</sup>). Bei den Herrschertugenden liegt der Nachdruck

<sup>115</sup>) Ebd. col. 426.

<sup>116</sup>) *Decretum iudicii universalis editum in nomine principis* (ebd. col. 430 ff.). *Lex edita in eodem concilio a Reccesvintho principe glorioso* (ebd. 432 ff.). Mit dieser Scheidung hängt der schon auf dem Toletanum V von 636 (Kanon 6, MIGNE, P. L. 84 col. 391) ausgesprochene Grundsatz zusammen, daß königliche Schenkungen durch einen Regierungswechsel nicht berührt werden sollen.

<sup>117</sup>) *Decretum*, ebd. col. 431.

<sup>118</sup>) The most remarkable monument of legislation which ever emanated from a semi-barbarian people (LEAR in dem in Anm. 79 zitierten Aufsatz, auf dem die folgenden Ausführungen beruhen. LEAR hat allerdings den Einfluß der Gedanken Isidors übersehen).

<sup>119</sup>) *Lex Visigothorum* I, 2 und 6 = M. G. LL. nat. Germ. I, 41 und 42.

<sup>120</sup>) *Primum ornamentum corona insigne victoriae, sive regii honoris signum, quae in capite regum ponitur, ad significandum circumfusos in orbe populos, quibus accinctus, quasi caput suum coronatur* (Et. XIX, 30, 1 = MIGNE, P. L. 82 col. 697). Vgl. auch *Sententiae* III, 49, 3 (MIGNE, P. L. 83 col. 721): *Membra quippe Christi fideles sunt populi, quos dum ea potestate, quam accipiunt, optime regunt, bonam utique vicissitudinem Deo largitori restitunt.* — Dazu Toletanum VIII, *Decretum* (MIGNE, P. L. 84 col. 430 ff.): *Omnia certe totius populi membra subiecta dum ad principale caput relevant attentum debitae visionis obtutum, ab illo negotiorum prospectant remedium, cui modo gratum, modo debitum irrogant censum.* Sehr drastisch wird dann im gleichen Bild das entartete Königtum mit dem Bauch verglichen: . . . *sicque solo principali ventre suppleto cuncta totius gentis membra vacuata languescerent ex defectu.* — Das Bild des Princeps als caput populi entstammt natürlich der paulinischen Corpus Christi-Lehre. Der König repräsentiert Christus, das eigentliche Haupt der Völker, die in der Kirche vereinigt sind. Die Bischöfe versehen im mystischen Leib des Regnum und der Kirche die Funktion der Augen: *Nam secundum carnis assumptae mysterium Ecclesiae suae fuerit dig-*

auf der *Clementia*. Von diesen Prinzipien aus war nicht nur die Scheidung von Amts- und Privatgut der Könige, sondern auch von Hoch- und Landesverrat (*causae regis* — *causae gentis et patriae*) möglich<sup>121</sup>). In die Bestimmungen über Aufruhr und Verrat sind sämtliche Fälle der *laesa maiestas* des Kaiserrechts einbezogen, aber als *infidelitas* begriffen worden. Die Bezeichnung *maiestas* wurde offenbar bewußt vermieden, da sie einen religiösen Sinn bekommen hatte. Die Elemente des römischen Rechtes sind also den gotisch-spanischen Vorstellungen organisch eingeschmolzen worden. Man kann das Gleiche wohl auch von den Kaiserprädikaten *serenitas*, *tranquillitas* und *mansuetudo* sagen, die von den Gotenkönigen übernommen wurden: sie sind in Spanien im Lichte der *Pietas* gesehen und zu dieser Herrschertugend gestellt worden<sup>122</sup>).

Für Wamba, den Nachfolger Rekkewinths, ist erstmals die Königssalbung bezeugt, die das gotische Königtum in unmittelbare Analogie zum Königtum des Alten Testaments stellte. Die Quellen gestatten keine genauere Aussage über den Zeitpunkt der Einführung dieses für die spätere Ausgestaltung der christlichen Königs idee so wichtigen Elementes. Isidor von Sevilla erwähnt in seinen Schriften die Salbung der *pontifices* und *reges* nur beiläufig; er legt den eigentlichen Akzent auf die Salbung aller Christen, zu der er unvermittelt übergeht<sup>123</sup>). In den Schutzbestimmungen, die das 4. Toletanum von 633 für den König erließ, finden sich zwei Hinweise auf Schriftstellen über den Herrscher als Gesalbten des Herrn<sup>125</sup>). Sie stehen aber ganz isoliert. Auch das Vorbild Davids spielt in der Königsethik Isidors kaum eine Rolle<sup>126</sup>). In den spanischen Konzilsakten fehlt die Typologie so gut wie ganz. Die Konzilien

---

*natus caput existere Christus, merito in membris eius intentio episcoporum officia peragere cernitur oculorum* (Toletanum VIII, 4 = Migne, P. L. 84 col. 422). Diese Vorstellung beruht auf der Etymologie des Bischofstitels *ἐπιτοκοπος* = *speculator* (Etym.). Vgl. auch Toletanum XVI von 693, ebd. col. 531: *nos admonens, ut dignorum speculatorum more navem Ecclesiae . . . ad consummatae salutis portum incolumem perducamus*.

<sup>121</sup>) Das grundlegende Gesetz erließ 642/43 Chindaswinth, der auch die Redaktion des *Forum Iudicum* in Angriff nahm (Lear, a. a. O. S. 2 und 5 ff).

<sup>122</sup>) Für die Zusammenhänge bei Isidor vgl. Anm. 108, wo die *Tranquillitas* zur *Temperantia* gestellt ist (die sinngemäß beim Königtum den Ausgleich zwischen *Iustitia* und *Pietas* vermittelt). Ganz analog die Auffassung der *Serenitas* in einem Brief des Bischofs Fructuosus an Rekkewinth (M. G. Epp. Wisigothicae Nr. 19 S. 689). — Die *Mansuetudo* gehört zur *Pietas* und bewirkt die *Felicitas* der Völker: vgl. Toletanum VIII, Migne, P. L. 84 col. 411 (Ansprache Rekkewinths) und col. 431 (Decretum); Toletanum XIII, ebd. col. 488 f. (Tomus Ervigs und Kanon 1 des Konzils).

<sup>123</sup>) *De ecclesiasticis officiis* II, 26, 1 und 2 (Migne, P. L. 83 col. 823). Hier findet sich allerdings auch das Zitat „*Nolite tangere christos meos*“, das die Akten des 4. Toletanums enthalten. Vgl. auch *Quaestiones in Regum* I, 2 (Migne, P. L. 83 col. 399), wo David und seine Königssalbung nur als Hinweis auf Christus gedeutet werden, oder *De fide catholica contra Iudaeos* I, 3, 2; I, 14, 1 und 3 und II, 25, 2 (Migne, P. L. 83 col. 454, 472, 534).

<sup>125</sup>) *Nolite tangere christos meos; et David: Quis, inquit, extendet manum suam in christum Domini et innocens erit?* (Toletanum IV, 75 col. 384).

<sup>126</sup>) *Positiv Sententiae* III, 49, 1 (Migne, P. L. 83 col. 720): . . . *proponens sibi exemplum humilitatis David*. — *Negativ* ebd. 50, 2 (ebd. col. 722): *Nam rex qui ruit in vitiis cito iam viam ostendit erroris, sicut legitur de Ieroboam, qui peccavit et peccare fecit Israel*. — Die Allegoriae



legten jedenfalls den stärksten Akzent auf den Treueid an den König<sup>127</sup>, nicht auf die Salbung, die erst auf dem 12. Konzil von Toledo (681) erwähnt wurde<sup>128</sup>). Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß die Hinwendung zur Königstradition des Alten Testaments mittelbar durch das Kaisertum angeregt wurde, bei dem der David Rex-Gedanke gerade unter den Herakliden stärker in den Vordergrund trat. Auffällig ist der geringe Einfluß des Alten Testaments auf das gotische Königsrecht. In der christlichen Ethik der spanischen Konzilsväter klangen die römisch-antiken Tradition stärker nach, die gewiß auch die geschilderte Objektivation der Königs-idee und des Königsrechtes erleichtert haben.

Genau umgekehrt lagen die Verhältnisse in Irland, das nie zum Imperium gehört hatte und auch vom Vorbild des christlichen Kaisertums unberührt blieb. Das politische Leben Irlands beruhte auf den keltischen Stämmen und Clans, die leicht in Analogie zu den Stämmen Israels gesetzt werden konnten. Auch die christlichen Äbte und Bischöfe mußten in dieser labilen Umgebung von Sippenfürsten, Richtern und Oberkönigen etwas von dem persönlichen Charisma der Propheten gewinnen. Damit war die Möglichkeit einer Übertragung sakramentaler Formen auf die weltliche Sphäre gegeben. Columba der Ältere († 597) erhob Aidan, einen irischen Fürsten Schottlands, durch Handauflegung und Segen zum König in der für die Bischofsweihe gültigen Form<sup>129</sup>).

Die Herrschaftserfahrung der irischen Fürsten und Richter fand früh ihren Niederschlag in einer Spruchweisheit, die bis ins 8. Jh. hinein nur geringen christlichen Einfluß zeigte<sup>130</sup>). Diese Spruchtradition hat auch auf die lateinische Schrift „*De XII abusivis*“ eingewirkt, einen Traktat des 7. Jh. aus dem Süden oder Südosten der Insel, der sich damals bereits römischen Einflüssen geöffnet hatte. In der originalen Form der *Contradictio in adiecto* (*Dominus sine virtute, Rex iniquus*) wird hier unter anderem auch eine knappe Herrschafts- und Königsethik geboten, die

---

. . . ex Veteri Testamento (88/89 = MIGNE, P. L. 83 col. 112), die Schrift *De ortu et obitu patrum* (32, 55; 33, 56 ff. und 34, 59 = MIGNE, P. L. 83 col. 139—140) und die *Quaestiones in Regum I* (1 und 2 = MIGNE, P. L. 83 col. 398 ff. und 412) bieten nur kurze Charakteristiken oder rein religiöse Exegese.

<sup>127</sup>) Daß man die Verletzung des Eides als Sakrileg sehr ernst nahm, zeigen besonders die Akten des 8. und des 15. Konzils von Toledo, wo es um die Aufhebung oder richtige Interpretation älterer eidlich übernommener Verpflichtungen ging, die dem objektiven Recht widersprachen oder zu widersprechen schienen (MIGNE, P. L. 84 col. 413 ff., 511, 520 ff.).

<sup>128</sup>) Vgl. de Pange S. 124 ff. — Die hier erwähnte Schrift *Via regia vel exhortatio ad principem* war mir leider nicht zugänglich.

<sup>129</sup>) *Vita Columbae auctore Adamnano III, 5* ed. FOWLER, Oxford (1894) zitiert nach de Pange S. 88. — Über den heidnischen Ritus der Königserhebung bei den Iren vgl. E. HULL, *History of Ireland*, 1926, S. 23, und SCHRÖDER, *Ein altirischer Königsritus*, *Zeitschr. f. keltische Philologie* 16, 1927, S. 310 ff. (zitiert nach dem in der folgenden Anmerkung genannten Aufsatz).

<sup>130</sup>) R. MITCHEL-SMITH, *The speculum principum in early Irish literature* = *Speculum* 2 (1927) S. 411—445. Die zeitlichen Ansätze der irischen Spruchsammlungen bei Smith erscheinen mir als Laien bedenklich.

bald auf die nördlichen Gebiete des Karolingerreiches einwirken sollte<sup>131</sup>). Die Grundauffassung des Königtums ist in diesem Traktat noch sehr stark mythisch bestimmt: *Pax populorum est (rex), tutamen patriae, . . . munimentum gentis, cura languorum, gaudium hominum, temperies aëris, serenitas maris, terrae fecunditas, solacium pauperum, hereditas filiorum et sibimet ipsi spes futurae beatitudinis*<sup>132</sup>). Gewiß waren die ersten Aussagen einer christlichen Deutung fähig<sup>133</sup>), aber spezifisch christlich sind doch nur zwei Definitionen: *solacium pauperum* und *spes futurae beatitudinis*. Die mythischen Grundlagen werden in einer negativen Umschreibung nochmals unterstrichen. Zu den *Adversitates*, die ein *Rex iniquus* hervorruft, werden nicht nur Bruch des inneren Friedens, Einbruch äußerer Feinde und Gefährdung der eigenen Königssippe<sup>134</sup>), sondern auch Naturkatastrophen aller Art gezählt: *terrarum quoque fructus diminuuntur, . . . multi et varii dolores prosperitatem regni inficiunt, carorum et liberorum mortes tristitiam conferunt, . . . bestiae armentorum et pecorum greges dilacerant, tempestates aëris et hiemisperia turbata terrarum fecunditatem et maris ministeria prohibent et aliquando fulminum ictus segetes et arborum flores et pampinos exurunt*<sup>135</sup>). Dieses Bild des *Rex iniquus* hat keinerlei Beziehungen zum Bild des orientalischen Großkönigs, dem Prototyp des *Rex iniquus* im Buche Samuel<sup>136</sup>). Es berührt sich zwar mit alttestamentarischen Anschauungen, insbesondere der Genesis<sup>137</sup>), beruht aber nicht auf ihnen, sondern auf der heid-

<sup>131</sup>) Pseudo-Cyprianus, *De XII abusivis saeculi*, ed. S. Hellmann, Leipzig 1910, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 3. Reihe IV mit ausführlicher Einleitung. *Sextus gradus abusivionis est dominus sine virtute* (ebd. S. 43 ff.), *nonus abusivionis gradus est rex iniquus* (ebd. S. 51 ff.).

<sup>132</sup>) Ebd. S. 53.

<sup>133</sup>) Bei der Bestimmung *munimentum gentis* (im Text vorausgehend auch *munitas plebis*) ergibt sich freilich sehr vage Verwandtschaft mit Isidors Etymologie „*basileis*“ = *bases populorum* (Etym. IX, 3, 18 = MIGNE, P. L. 82 col. 344). Über die Möglichkeit einer christlichen Interpretation der beiden vorausgehenden Bestimmungen ist kein Wort zu verlieren.

<sup>134</sup>) . . . *servitia populorum praepediuntur . . . hostium incursus provincias undique vastant . . . regis iniustitia non solum praesentis imperii faciem juscat, sed etiam filios suos et nepotes, ne post se regni hereditatem teneant, obscurat* (ebd. S. 52 f.). Hier ist vielleicht an einen religiösen Fluch gedacht, den die Iniustitia auf das Haus des Königs herabzieht. Denn der Verfasser fährt fort: *Propter piaculum enim Salomonis regnum domus Israhel Dominus de manibus filiorum eius dispersit, et propter iustitiam David regis lucernam de semine eius semper in Hierusalem reliquit.*

<sup>135</sup>) Ebd. S. 52.

<sup>136</sup>) Vgl. Anm. 23.

<sup>137</sup>) Vgl. die (positive) Formulierung des Segens Isaaks über Jakob (Gen. 27, 27—29): *Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus (27). Det tibi Deus de rore caeli et de pinguedine terrae abundantiam frumenti et vini (28). Et serviant tibi populi, et adorent te tribus: esto dominus fratrum tuorum, et incurrentur ante te filii matris tuae; qui maledixerit tibi sit maledictus: et qui benedixerit tibi, benedictionibus impleatur (29).* — Oder den Segen Jakobs über Juda (Gen. 49, 8—11): *Juda, te laudabunt fratres tui: manus tua in cervicibus inimicorum tuorum, adorabunt te filii patris tui (8). Catulus leonis Iuda: ad praedam, fili mi, ascendisti: requiescens accubuisti ut leo, et quasi leaena, quis suscitabit eum? (9). Non auferetur sceptrum de suda, et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium (10). Ligans ad vineam pullum suum, et ad ritem, o fili mi, asinam suam. Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvae pallium suum (11).*

nisch-irischen Überlieferung<sup>138</sup>). Das Alte Testament bot immerhin die Möglichkeit einer wenn nicht primär christlichen, so doch jüdisch-christlichen Interpretation vom Segen und Fluch Gottes her.

Diese im Grunde magische Vorstellung vom Königtum als Heilsträger im Gemeinschaftsleben der Menschen wie in der Natur war durch eine tiefe Kluft von der ausgereiften christlichen Königsidee im gotischen Spanien getrennt<sup>139</sup>). Es berührt daher seltsam, daß der Verfasser der „*Abusiva*“ bei der Darlegung der Pflichten eines Königs von Isidors nüchterner Definition des Wortes Rex ausgeht und das Königtum als *rectoris officium* charakterisiert, das wie bei Isidor sowohl nach innen auf die *proprii mores* wie nach außen auf die *subiecti* bezogen wird<sup>140</sup>). Der Traktat kennt nur eine Herrschertugend, die *Iustitia*<sup>141</sup>). Aber der Begriff der *Iustitia* ist sehr weit gespannt. Er umfaßt Gericht, Regierung und Verteidigung des Landes, das innere Forum und das Verhältnis des Herrschers zu Gott. Zur äußeren *Iustitia* gehört die Bestellung guter Räte, die Einsetzung gerechter Männer *super regni negotia*, das gerechte Urteil ohne Ansehen der Person oder Mißbrauch der Gewalt, der Schutz der Kirchen, der Fremden, Witwen und Waisen, die Sorge für die Armen, die Verteidigung des Landes<sup>142</sup>). Diese Sätze entsprachen gewiß zu einem guten Teil auch den heidnischen Vorstellungen von königlicher Herrschaft. Spezifisch christlich sind zumindest die Sorge für die Armen und die Schutzbestimmungen, wobei der Schutz der Kirchen zur Sorge für die Armen, der Schutz der Fremden, Witwen und Waisen zum gerechten Gericht gestellt wird. Als Verbrechen werden herausgestellt Diebstahl, Ehebruch, Impietas, Verwandtenmord und Eidbruch<sup>143</sup>), nicht Gaukelspiel und

<sup>138</sup>) SMITH, S. 439 f. führt aus den irischen Sprüchen und Gesetzen auf: *through the righteousness of the ruler . . . peace, prosperity, tranquillity; all land is fruitful, high-standing grain is abundant (Audacht Moraind); mast upon trees, fish in river-mouths (Tecosca Cormaic). . . . Seven proofs which attest the falsehood of every king, darunter: dearth in his reign, dryness of cows, blight of fruit, scarcity of corn (Ancient Laws).*

<sup>139</sup>) Es soll damit nicht gesagt werden, daß ähnliche Vorstellungen im gotischen Spanien völlig erloschen waren. Bestimmte Konzilsbeschlüsse, wie z. B. diejenigen, die zum Schutze der Königin beim Tode eines Herrschers ergingen, deuten auf die Fortexistenz germanischer Anschauungen vom Königsheil hin.

<sup>140</sup>) *rex a regendo; non autem regit qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur (Etym. IX, 3, 4 = MIGNE, P. L. 82 col. 342). Nomen enim regis intellectualiter hoc retinet, ut subiectis omnibus rectoris officium procuret. Sed qualiter alios corrigere poterit qui proprios mores ne inique sint non corrigit? (De XI abusivis a. a. O. S. 51).*

<sup>141</sup>) *Quoniam in iustitia regis exaltatur solium et in veritate solidantur gubernacula populorum (nach Ps. 88, 17 und Prov. 16, 12). Iustitia vero regis est . . . (ebd. S. 51). Die charakteristische Verbindung von *Iustitia* und *Veritas*, die sich in den spanischen Konzilsakten findet, geht nicht unmittelbar auf die angeführten Schriftstellen zurück.*

<sup>142</sup>) *. . . neminem iniuste per potentiam opprimere, sine acceptione personarum (1. Petr. 1,17) inter virum et proximum suum iudicare, advenis et pupillis et viduis defensorem esse (nach Deut. 24, 17 und 20; 26, 12; Jeremias 7, 6); iniquos non exaltare, ecclesias defendere, pauperes elemosynis alere, iustos super regni negotia constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere, . . . patriam fortiter et iuste contra adversarios defendere (ebd. S. 51 ff.).*

<sup>143</sup>) und zwar in Steigerung: *furta cohibere, adulteria punire, impios de terra perdere (1. Makk. 3, 8), parridas et periurantes vivere non sinere . . .*

Zauberei, die wohl zu meiden sind, aber anscheinend nicht als strafbar gelten <sup>144</sup>). Als spezifisch christlich erscheinen neben den beiden letzten Räten besonders die Vorschriften gegen *Impietas* und Eidbruch. *Impietas* ist hier wohl im engeren Sinne als Verstoß gegen Glauben und Kirchengesetze aufzufassen.

Die Selbstzucht, die der Herrscher üben soll, wird nur knapp erläutert: *iracundiam differre, prosperitatibus animum non levare, cuncta adversaria patienter ferre*. Von dieser Erläuterung geht der Traktat gleich zum Verhältnis des Königs zu Gott über, das auf die Rechtgläubigkeit, das Gebet und das Maßhalten beim Essen abgestellt ist. Hier ist auch die Mahnung eingeschoben, die eigenen Kinder nicht „*impie*“ handeln zu lassen <sup>145</sup>). Den Beschluß bildet der Satz, daß der König *sicut in throno hominum primus constitutus est, sic et in poenis, si iustitiam non fecerit, primatum habiturus est*.

Das Kapitel „*Rex iniquus*“ wird ergänzt durch das Kapitel „*Dominus sine virtute*“ <sup>146</sup>). Es bezieht sich nicht auf das Königtum, sondern auf die Herrschaft schlechthin, die auch als *ducatus* bezeichnet wird. Jedes mythische Element fehlt. Dafür steht hier ein Satz, den man unter den Ausführungen über das Königtum vergeblich sucht: *Non est enim potestas nisi a Deo*. Der Machthaber soll sich daher aufs engste an Gott anschließen. Das Verhältnis des Herrschenden zu Gott und zum Volk wird in drastischer Weise am Bilde eines Paxillus erläutert, der fest in einem stärkeren Gegenstand sitzen muß (Gott), damit er von der ihm anhängenden Masse nicht zur Erde gerissen wird <sup>147</sup>). Dem Herrn ist nicht die *Iustitia*, sondern die *Virtus* oder *Fortitudo* zugeordnet, die als Kraft definiert wird, sich in „*magnis infestationibus et adversitatibus*“ zu bewähren <sup>148</sup>). Drei Dinge gelten ferner als unentbehrlich für jeden, der Macht hat: *terror, ordinatio* und *amor*. Mit *ordinatio* ist das Befehlsrecht gemeint, das ohne Furcht und Liebe nicht bestehen kann. Liebe soll sich der Machthaber durch *beneficia* und *affabilitas* erwerben <sup>149</sup>).

Die irischen Kategorien des *Rex* und des *Dominus* (-*Dux*) scheinen den germanischen Kategorien des *Rex* und des *Princeps* (-*Dux*), die Schlesinger als sakralen

<sup>144</sup>) . . . *impudicos et striones non nutire, . . . magicorum et hariolorum et pythonissarum superstitionibus non intendere* (nach 4. Reg. 23, 24).

<sup>145</sup>) . . . *per omnia in Deo confidere, fidem catholicam in Deo habere, filios suos non sinere impie agere, certis horis orationibus insistere, ante horas congruas non gustare cibum* (ebd. S. 52). Diese letztere Vorschrift kann man auch zur Selbstzucht zählen. Sie wird im Traktat an anderer Stelle (S. 41) zur *Pudicitia* gestellt.

<sup>146</sup>) HELLMANN, a. a. O. S. 43—45.

<sup>147</sup>) *Paxillus enim nisi bene fixus firmiter alicui fortiori adhaereat, omne quod in eo pendit cito labitur et ipse solutus a rigore suae firmitatis cum oneribus ad terram delabatur* (ebd. S. 44).

<sup>148</sup>) *Sed hic virtutis rigor non tam exteriori fortitudine, quae et ipsa saecularibus dominis necessaria est, indiget quam animi interiori fortitudinem per bonos mores exercere debet* (ebd. S. 43). . . . *Qui enim multa tuetur, si non habeat fortitudinem, non valet id agere, quoniam magna magnis infestationibus et adversitatibus solent laborare* (ebd. S. 45).

<sup>149</sup>) *Tria ergo necessaria hos qui dominantur habere oportet, terrorem scilicet et ordinationem et amorem; nisi enim ametur dominus pariter et metuatur, ordinatio illius constare minime poterit; per beneficia ergo et affabilitatem procuret ut diligatur* (ebd. S. 43 ff.).

Stammeskönig und Gefolgsherrn (Heerkönig) interpretiert hat<sup>150</sup>), weitgehend zu entsprechen. Zum *Rex* gehört nach unserer Quelle die *Iustitia*, zum *Dominus* die *Virtus* oder *Fortitudo*. Es ist kaum ein Zufall, daß der Begriff *Potestas* nur beim *Dominus* begegnet. Der christliche Einfluß scheint sich auf das Bild des Königs in umgekehrter Weise ausgewirkt zu haben wie auf das Bild des großen Herrn. Hier werden die christlichen Grundlagen jeder „Gewalt“ betont, aber von einer christlichen Herrenethik kann keine Rede sein. Die *Virtus* (-*Fortitudo*) wird überhaupt nicht näher definiert<sup>151</sup>); die durch *beneficia* und *affabilitas* gewonnene „Liebe“ entspricht offenbar der Herrengunst, nicht der *Pietas* oder gar der *Caritas*<sup>152</sup>). Beim Königtum fehlt umgekehrt zwar eine nähere christliche Bestimmung über die Grundlagen<sup>153</sup>), nicht aber eine christliche Interpretation der *Iustitia*. In der einseitigen Betonung der *Iustitia* mag eine heidnische Tradition nachwirken<sup>154</sup>). Die Ausführungen über die innere Gerechtigkeit und die „Gerechtigkeit“ im Verhältnis des Königs zu Gott mögen primitiv und ritualistisch erscheinen: im Keim war damit doch die Übertragung der christlich-augustinischen *Iustitia* im Vollsinn auf das Königtum vorgebildet. Eine gewisse Nähe zu den besprochenen Zeugnissen aus dem Merowingerreich ist in der Substanz der Königsethik unverkennbar<sup>155</sup>), wenn auch in jenen die mythische Königsvorstellung nicht mitsprach und der vollere Ton christlicher Ethik die größere Nähe zur christlichen Antike offenbarte.

### V. Das karolingische Königtum

*Iustitia* und *Clementia* (*Pietas*) hatten dem merowingischen Königsbild bereits eine christliche Färbung gegeben<sup>156</sup>). An die *Iustitia* knüpfte sich der Schutz der

<sup>150</sup>) W. SCHLESINGER, Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte, Hist. Ztschr. 176 (1953) S. 225 ff., insbesondere S. 237 ff. und S. 241 Anm. 1.

<sup>151</sup>) Vgl. die Aussagen in Anm. 148. Es wird sonst noch gesagt, daß der Herr sich *per iustas vindictas non propriae iniuriae, sed legis Dei* zur Geltung bringen solle — was sich ohnehin aus der Prämisse *Non est potestas nisi a Deo* ergäbe. Die alttestamentarische Typologie des Dominus-Kapitels (Moses — Saul, Salomo — Jeroboam, in etwas anderem Zusammenhang der Hohepriester Heli) besagt nichts über die Herrenethik, sondern erläutert nur den Satz: *Quidam namque per dominandi officium plus Deo appropinquant, quidam imposito sibi dignitatis honore deteriores fiunt* (ebd. S. 44).

<sup>152</sup>) Die Herrengunst kann natürlich in der christlichen *Pietas* einbegriffen sein; aber der Begriff der *Pietas* fehlt hier überhaupt und ist auch im Königskapitel, wo er negativ erwähnt wird, nicht erläutert.

<sup>153</sup>) Daß der König seine Herrschaft von Gott habe, wird natürlich auch hier implicite vorausgesetzt, aber durch keine Aussage und kein Bild näher bestimmt.

<sup>154</sup>) Ein dem hl. Moling († 696) zugeschriebenes Gedicht preist den König Maenach von Munster († 660) wegen seiner Strenge gegenüber Verbrechern (SMITH, a. a. O. S. 435 f.).

<sup>155</sup>) So vor allem in der Betonung der *Iustitia*, nicht zuletzt auch in der Verbindung des Schutzes der Fremden (Armen), Witwen und Waisen mit dem gerechten Gericht (vgl. Epp. Austr. Nr. 2 und Epp. aevi merovingici collecta Nr. 15).

<sup>156</sup>) Vgl. die in den Anmerkungen 49 a und 55 zitierten Quellen. Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß die *Iustitia* natürlich auch ihre heidnische Grundlage hatte und daß bei der *Clementia* nicht spezifisch christliche Eigenschaften wie Leutseligkeit und Freigiebigkeit subsumiert werden konnten.

Fremden und Waffenlosen, an die *Clementia* die Mildtätigkeit gegenüber der Kirche und den Armen (*opus misericordiae*). Gelegentlich, aber nur selten, erschienen schon *Pax* und *Caritas* (*Concordia*) als Wirkungen von *Iustitia* und *Clementia*. Im Mahnschreiben an Chlodwig II. war auch die *Sapientia* (*Prudentia*) betont worden: als die Fähigkeit, eigene Willkür zu beherrschen und mit dem Rat erfahrener Männer, darunter auch der *Sacerdotes*, zu regieren (insofern auch *Humilitas*). In der großen fränkischen Geschichtsschreibung waren diese Werte freilich durchaus noch nicht voll durchgedrungen. Die Bezeichnungen *strenuus*, *efficax*, *utilis*, *elegans* usw., mit denen Fredegar und der *Liber historiae Francorum* freigiebig umgingen, verraten einen anderen Geist. Im *Liber Historiae Francorum* erhielt von den späteren Merowingern nur Childebert III. (694—711) das Prädikat „*rex iustus*“<sup>157</sup>). Leicht christlich getönt ist bei Fredegar das Urteil über die Hausmeier Aega und Erchinoald<sup>158</sup>). Ein volleres christliches Lob erhielt dann merkwürdigerweise erst Grimoald, der Sohn und präsumptive Erbe Pippins des Mittleren: *Eratque . . . pius, modestus, mansuetus et iustus*<sup>159</sup>).

Die frühkarolingische Geschichtsschreibung wird bekanntlich vor allem durch die Fortsetzungen des sog. Fredegar repräsentiert, von denen die erste um 736 hergestellt, die zweite auf Veranlassung von Karl Martells Bruder Childebrand bis zur Königskrönung Pippins (751), die dritte auf Veranlassung von Childebrands Sohn Nibelung bis zum Tode König Pippins geführt wurde. Der Tenor der Fortsetzungen scheint sich auf den ersten Blick nicht wesentlich von dem der Fredegardironik abzuheben. Sieht man jedoch näher hin, so zeigt sich, daß schon die erste Fortsetzung im Gegensatz zur alten Chronik die fränkischen Siege recht deutlich auf die Hilfe Gottes (Christi) zurückführt<sup>160</sup>). Später werden dann Sieg und Triumph ziemlich

<sup>157</sup>) *Liber hist. Franc.* 50, M. G. SS. rer. Merov. II, 324. Childerich II., der unter den späteren Merovingern am meisten Energie gezeigt hatte, galt dagegen als *levis* und *incautus*.

<sup>158</sup>) Aega: *prudencius agens et plenitudinem paciencie imbutus, cunctis . . . precellentior, genere nobele opes habundans, iusticiam sectans, ac ruditus in verbis, paratus in respunctis . . .* (Fredegar IV, 80, SS. rer. Merov. II, 161). — Erchinoald: *homo paciens, bonitate plenus, . . . paciens et cautus, humilitatem et benignam voluntatem circa sacerdotibus omnibus pacienter et benigne respondens nullamque tumens superbiam, neque cupiditatem saeviaebat; tanta in suo tempore pacem sectans fuit, ut Deum esset placebelem. Erat sapiens, sed in primum maxime cum simplicitate, rebus minus ditatus, ab omnibus erat dilectus* (Fredegar IV, 84, a. a. O. II, 163). — Ob die *Patientia*, die auch an Chlothar II. gerühmt wurde (vgl. Anm. 54a), christlich gedeutet werden darf, sei dahingestellt.

<sup>159</sup>) *Liber hist. Francorum* 50, SS. rer. Mer. II, 324. — *Fuitque vir mitissimus, omni bonitate et mansuetudine repletus, largus in elemosinis et in orationibus promptus* (Cont. Fred. 6, SS. rer. Mer. II, 172). Die Bezeichnung *mansuetus* war ein Kaiserprädikat, ist aber hier gewiß nicht als solches direkt übernommen, sondern mittelbar über die christliche Ethik entlehnt.

<sup>160</sup>) *Christo auxiliante tentoria eorum* (der Sarazenen, 732 bei Poitiers) *subvertit . . . sicque victor de hostibus triumphavit* (Cont. Fred. 13, ebd. II, 175). — *Victor cum pace remeavit* (nach Eudos Tod 735) *opitulante Christo Rege regum et Domino dominorum. Amen* (Cont. Fred. 15, ebd. II, 176). Die Feststellung, daß Karl *Dei auxilio* aus der Haft Plektruds entflohe, ist aus dem *Liber Hist. Franc.* 51 (SS. rer. Mer. II, 325) übernommen. Sie könnte ebenso

regelmäßig mit einer kleinen Beistandsformel verbunden <sup>161</sup>). Die zweite und die dritte Fortsetzung nehmen eine leichte biblische Färbung an, oder besser: sie lassen Reminiszenzen an das Buch Josue anklingen. So wird nicht nur die Eroberung von Avignon im Jahre 737 mit dem Fall von Jericho, sondern auch das Lebenswerk Karl Martells mit dem Josues in Parallele gesetzt <sup>162</sup>). Der Bericht über die Kriege Pippins vor der Königserhebung endet mit dem gleichen feierlichen Satz, der im Buche Josue die Besitznahme des Landes der Verheißung durch Israel abschließt: *et quievit terra a proeliis . . .* <sup>163</sup>). Diese Reminiszenzen an das Buch Josue reichen noch bis in die

---

wie die Mitteilung, daß Gislemar, der neustrische Hauptgegensepieler Pippins des Mittleren, a Deo percussus unterging (Liber Hist. Franc. 47, ebd. II, 321), von dem karolingischen Bearbeiter des Liber Hist. Franc. stammen. Bemerkungen dieser Art finden sich natürlich auch in der älteren Literatur, besonders in den Heiligenviten. Eine Devotionsformel ist mir jedoch in Verbindung mit einem königlichen Sieg im Liber Hist. Franc. überhaupt nicht, in der Fredegardchronik nur einmal begegnet (IV, 21, SS. rer. Mer. II, 129): Dagoberts Sieg über die Basken). Vielleicht hat man eine solche Formel auch bei innerfränkischen Kämpfen (zwischen Neustrien, Austrasien und Burgund) als unpassend empfunden (Gregor von Tours habe ich daraufhin allerdings nicht nachgeprüft). — Vgl. auch die Beistandsformeln bei Markulf in Anm. 221.

<sup>161</sup>) . . . *opitulante Domino, Christo duce, Christo propitio, Deo adiuvante, Deo auxiliante, opitulante Deo* (SS. rer. Mer. II, 177, 180, 182, 184, 187, 188, 190). — Einmal, beim Sieg über die Sarazenen in Gothien von 737, erscheint wie zu 735 eine vollklingendere Formel: *Christo in omnibus praesule et caput salutis victoriae* (Cont. Fred. 20, SS. rer. Mer. II, 178). — Die Gefangennahme Remistans, der nach seinem Anschluß an Pippin wieder zu Waifar übergegangen war, wurde als Gottesurteil aufgefaßt (ebd. 51, SS. rer. Mer. II, 191).

<sup>162</sup>) *In modum Hiericho* (Josue 6, 20) *cum strepitu hostium et sonitum turbarum . . . urbem munitissimam ingredientes succendunt* (ebd. 20, SS. rer. Mer. II, 177). — *Carlus . . . obiit in pace, cuncta in giro regna adquisita* (ebd. 24, SS. rer. Mer. II, 179). Vgl. dazu Josue 23, 1: . . . *postquam pacem dederat Dominus Israeli, subiectis in gyro nationibus universis, et Josue iam longaevo, et persenilis aetatis . . .* Die Wendung „in gyro“ liebten die letzten beiden Fortsetzer Fredegars auch bei der Schilderung von Belagerungen. Sie ist sicher der Schrift entnommen. Ob die Bezeichnung *maiores natu*, die sich bei dem zweiten Fortsetzer für die Großen der Rhonelande und der Sarazenen (ebd. 18, SS. rer. Mer. II, 176 und 20, SS. rer. Mer. II, 178), bei dem dritten für die Großen der Langobarden und der Aquitanier (ebd. 37, SS. rer. Mer. II, 183 und 48, ebd. II, 190) findet, gerade auf dem Buch Josue beruht, läßt sich natürlich nicht sicher entscheiden, da dieser Sprachgebrauch in der Schrift nicht auf dieses Buch beschränkt ist. Die Fredegardchronik kennt diese Bezeichnung für die Großen nicht, die aber sowohl bei Gregor von Tours wie auch im Liber Historiae Francorum, wenn auch nicht sehr häufig, vorkommt. Die beiden Fortsetzer verwenden sie im Gegensatz zu diesen beiden Quellen nie für die Franken, deren Große bei dem zweiten Fortsetzer als *optimates* (Cont. Fred. 23, SS. rer. Mer. II, 179) oder *primates* (ebd. 24, SS. rer. Mer. II, 179), bei dem dritten meist als *proceres*, seltener als *optimates* (ebd. 37, 38, 42, 49, SS. rer. Mer. II, 184, 185, 186, 190) bezeichnet werden. — Nur der zweite Fortsetzer verwendet einmal das Wort *principes* für den fränkischen Hochadel, und zwar bei der Erhebung Pippins zum König (ebd. 33, SS. rer. Mer. II, 182). Hier ist eine Anlehnung an den Sprachgebrauch des Buches Josue nicht ausgeschlossen.

<sup>163</sup>) *Cepit ergo Josue omnem terram, sicut locutus est Dominus ad Moysen, et tradidit eam in possessionem filiis Israel secundum partes et tribus suas: quievitque terra a proeliis* (11, 23). Der Fredegarfortsetzer fügt prosaisch, aber für seine Zeit zutreffend hinzu: *annis duobus* (ebd. 32, SS. rer. Mer. II, 182); die gleiche Wendung gebraucht der dritte Fortsetzer noch einmal beim Abschluß der Italienunternehmungen Pippins (ebd. 38, SS. rer. Mer. II, 185). — Ähnlich auch RICHTER, III, 11; V, 32; VIII, 28. Andere Bücher der Schrift (Makkabäer) brauchen die Wendung „*Et siluit terra . . . Et cessavit gladius . . .*“

dritte Fortsetzung hinein<sup>164</sup>), werden aber hier durch Anklänge an die Bücher der Könige übertönt.

Die zweite Fortsetzung Fredegars ist unter den Auspizien des Dux Childebrand wohl in den ersten Jahren Pippins angelegt worden. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß Karl Martell schon gegen Ende seines Lebens im Bilde Josues gesehen worden ist<sup>165</sup>). Der Kreis der Beobachtungen schließt sich, wenn wir uns an die *Missa pro principe* des Missales von Bobbio erinnern, die den Heidenkampf durch die Paradigmen Abrahams, des Moses und Davids erläutert und bei Josue gerade auf den Fall von Jericho hinweist<sup>166</sup>). Damit wird zugleich klar, daß der H e i d e n k r i e g die Grundlage für das Symbol bot, die Schlacht bei Poitiers (732) und die weiteren Kämpfe gegen die Sarazenen in ihrer Zeit also ein weit größeres Echo gehabt haben, als sich aus der dürftigen Geschichtsschreibung erkennen läßt. Dafür spricht auch ein weiteres Zeugnis aus Byzanz: in der Kaiserstadt lief damals ein Vaticinium um, nach dem der Löwe (Kaiser) und der Löwensohn (Karl Martell) den Waldesel (Islam) verschlingen würden<sup>167</sup>). Die Franken wurden durch den Vergleich Karls mit Josue in unmittelbare Analogie zum Gottesvolk Israel gestellt, im byzantinischen Vaticinium wenigstens als Partner des Kaisertums und des kaiserlichen Gottesvolkes im Kampf gegen den Islam gesehen.

Gehört die *Missa pro principe* der Wende vom 7. zum 8. Jh. an<sup>168</sup>), so ist die karolingische Erneuerung des alttestamentarischen Herrschergedankens vom liturgischen Gut der späten Merowingerzeit ausgegangen. Im 7. Jh. waren ja David und Salomon auch einem merowingischen König als Exempla vorgehalten worden. Aber Fredegar hatte doch als Novus David keinen der Merowinger, sondern den Kaiser Heraclius bezeichnet<sup>26</sup>). Erst die siegreichen Kriege Karl Martells gegen die Sarazenen — und vielleicht auch gegen die germanischen Heiden in Friesland und Sachsen — gaben den Paradigmata der Liturgie und der rudimentären älteren Königsethik ein wirkliches Leben.

Die Paradigmen der *Missa pro principe* schlossen mit dem Sieg Davids über Goliath. Pippin, der künftige fränkische David, befand sich kurz vor dem Tode seines

<sup>164</sup>) Cont. Fred. 43, SS. rer. Mer. II, 187; dazu Josue 6, 1 (sachlich belanglos).

<sup>165</sup>) Der Beiname Martellus weist wohl auf Judas Makkabäus (= Hammer) hin, ist aber erst viel später aufgekommen.

<sup>166</sup>) Vgl. Anm. 63. Josue begegnet auch in den Paradigmen liturgischer Texte des Sakramentars von Angoulême („jüngeres Gelasianum“), aber nirgends im gleichen Zusammenhang; vgl. SPRENGLER, S. 51 ff.

<sup>167</sup>) F. KAMPERS, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage, München 1896, S. 28 f. — Ders., Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik, Leipzig/Berlin 1924, S. 97 f.

<sup>168</sup>) Die Handschrift des Missales gehört erst dem 8. Jh. an. Auffällig ist die Bezeichnung *Missa pro principe* (statt *pro rege*). Sollte sie für einen *princeps Francorum* — Karl Martell oder einen seiner Söhne zusammengestellt sein? Dann wäre sie nicht als Grundlage für das Geschichtsbild Childebrands, sondern als ein weiteres Zeugnis für den fränkischen Rückgriff auf das Alte Testament in den dreißiger und vierziger Jahren des 8. Jh. aufzufassen.



Vaters in der Umgebung seines Oheims Childebrand <sup>169</sup>). So mag ihm der Gedanke, das fränkische Königtum nach dem alttestamentarischen Vorbild neu zu begründen, schon früh nahe gelegt worden sein <sup>170</sup>). Er folgte im Jahre 751 aber gewiß nicht einfach einem liturgisch-symbolischen Systemzwang. Die Übernahme des Königtums durch den Karolinger bedurfte einer tieferen geistigen Begründung. BÜTTNER hat dargelegt, daß das päpstliche Responsum, das Pippin vor seiner Königserhebung einholte, auf augustinischen Gedankengängen beruhte, die in Rom über Gregor den Großen ebenso weiter wirkten wie in Spanien über Isidor von Sevilla <sup>170</sup>). Kaiser- und Königtum waren seit der Spätantike als „*Potestas*“ definiert worden, so daß ein *Rex sine potestate* als monströs, ja als ein Abirren von der göttlichen Weltordnung erscheinen mußte. Der römisch-christliche Idoneitätsgedanke wurde damit gegen das merowingische Geblütsrecht ausgespielt <sup>171</sup>). Er fand auch einen Niederschlag in der Liturgie der Königsweihe. Von den beiden Benediktionen, die wahrscheinlich 751 bei der Salbung Pippins gesprochen wurden <sup>172</sup>), nahm die eine sinngemäß Bezug auf Erwählte Gottes aus nichtköniglichen Geschlechtern: auf die Berufung des Moses durch Gott im Dornbusch, Josues auf dem Felde, Samuels im Tempel. Die andere rief den Segen der Patriarchen, insbesondere den wörtlich wiederholten Jakobssegens auf den neuen König und sein Haus herab. Mangel und Hader, so heißt es weiter, sollen aufhören, ein Lichtglanz vom Palast des Königs ausgehen, Gesundheit und Frieden aufblühen. Diese Sätze führen zusammen mit dem Jakobssegens aus der römisch-christlichen Ideenwelt hinüber in die Sphäre des irischen Traktats „*De abusivis*“. Sie begründeten das neue Geblütsrecht der Karolinger. Wenn der König und seine Nachkommen hier als Träger der Verheißung für das ganze Volk erscheinen (SPRENGLER), so sanktionierte das neue Königssakrament zugleich die Stellung der Franken als Gottesvolk des Neuen Bundes.

Es ist nicht ganz sicher, ob der Bezug auf David und Salomon schon 751 oder erst bei der zweiten Salbung Pippins durch den Papst im Jahre 754 in die Krönungs-

<sup>169</sup>) Pippin wurde mit dem bewährten Heerführer nach Burgund geschickt (Cont. Fred. 24, SS. rer. Mer. II, 179). Diese Maßnahme stand wohl schon im Zusammenhang mit der von Karl Martell geplanten Reichsteilung. Childebrand ist demnach von Karl zum Mentor Pippins bestimmt worden.

<sup>170</sup>) Karl wurde beim Eintrag seines Todesdatums im Willibrordkalender als Rex bezeichnet. Pippin und Karlmann sprachen in ihren ersten Urkunden von 743 resp. 746 von i h r e m Reich (*regnum nostrum*). Vgl. H. BÜTTNER, Aus den Anfängen des abendländischen Staatsdenkens, Hist. Jb. 71, 1952, S. 77—90. Karlmann bezeichnet das Reich als *Regnum meum* auch in den Akten des Concilium Germanicum von 743 (Concilia II, 2).

<sup>171</sup>) Man konnte dabei auch an fränkische Vorstellungen anknüpfen. Vgl. etwa die Bezeichnungen *utilis, efficax* u. ä. in den Charakteristiken Fredegars oder des Liber Historiae Francorum. Diese Bezeichnungen waren aber nicht speziell dem König zugeordnet. *Utilitas vestra* erscheint sogar in den merowingischen Königsurkunden (einmal auch bei Fredegar) als ein spezifisches Adelsprädikat. Sollten hier ähnliche Vorstellungen bestanden haben wie beim irischen Traktat *De abusivis*, wo ja auch die *potestas* zum *dominus* gestellt ist — oder ist beides nur ein Zufall?

<sup>172</sup>) SPRENGLER, Gebete für den Herrscher, S. 56—60.

texte aufgenommen wurden <sup>173</sup>). Die Päpste haben jedenfalls das ihre getan, um den karolingischen Königsgedanken und das fränkische Sendungsbewußtsein zu stärken. Sie ließen sogar die sonst von Rom in solchen Fragen beobachtete Vorsicht zeitweilig außer acht. Das gilt noch nicht für Zacharias, der in einem Schreiben von 747 Moses und Josue in allgemeiner Form als Beispiele für Gebet und gute Werke nannte <sup>174</sup>), wohl aber für Stephan II., Paul I. und Constantin II. Pippin ist zum erstenmal in einem Brief Stephans II. von 757 als *Novus Moyses* und *praefulgidus David* bezeichnet worden <sup>175</sup>). Der Mosesvergleich findet sich in drei weiteren Schreiben Pauls I. von 761/66, 758/67 und 762/67 sowie in einem Brief Constantins II. von 767, und zwar dreimal in der Form des Epithets *Novus Moyses* <sup>176</sup>), das Rom den Kaisern gegenüber doch, soweit wir sehen, sorgfältig vermieden hat. Josue ist nur einmal von Paul I. genannt <sup>176</sup>), der Davidvergleich (durchweg in der starken Form *Novus David*) dagegen meist mit dem Hinweis auf Moses verbunden <sup>176</sup>), je einmal von Paul I. und Constantin II. auch alleinstehend gebraucht <sup>177</sup>). Weit zurückhaltender

<sup>173</sup>) Ebd. S. 57 und 61 ff. Der Hinweis auf das israelitische Königtum kann gleichwohl 751 nicht gut gefehlt haben, da man ihm doch das Symbol der Salbung entlich.

<sup>174</sup>) Codex Carolinus Nr. 3 = M. G. Epp. III, 480 (gerichtet an den Hausmeier Pippin, die fränkische Kirche und die fränkischen Großen: *Etenim vobis in vera confessione et simplici corde ad Dominum accedentibus, sicut Moyses ille amicus Dei orando pugnabat, et Jesu Nave cum populo Israel bella Domini preliando vincebat, ita et vos agere oportet, karissimi mihi, ut sitis adiutores populo vestro, orando et bonis actibus inherendo . . .*

<sup>175</sup>) Ebd. Nr. 11, Epp. III, 505: *Quid enim aliud quam novum te dixerim Moysen et praefulgidum asseram David regem?*

<sup>176</sup>) Ebd. Nr. 33, Epp. III, 539 f. (an Karl und Karlmann: *Olim omnipotens Deus, cernens populi sui Israelitici lamentationem et impiam ab Aegyptiis illis infernam oppressionem, misertus est eis, mittens famulum suum Moysen, per quem, signa et prodigia exercens, eundem suum eripuit populum; et per eum, legem illis instituens, ad optatam eos illis perduxit requiem. Cui etiam Josue, ut praeliaretur bella Domini, adnectit atque alios sui divini nominis cultores eis concessit auxiliares. Sed in omnibus illis non ita complacuit eius divina maiestas, sicut in David rege et propheta, testante . . . Deo nostro in id quod ait: „Inveni David servum meum secundum cor meum, oleo sancto unxi eum“, cui et regnum et semini eius in aeternum gloriose tribuit possidendum. Sic enim . . ., a Deo instituti reges, isdem Dominus Deus noster in vestra christianissima complacuit excellentia . . . — Nr. 39, Epp. III, 552: . . . *Novus quippe Moyses novusque David in omnibus operibus suis effectus est . . . dominus Pippinus, Dei nutu victoriosissimus rex . . . — Nr. 42, Epp. III, 554 f.: Dum divina scripturarum istoriarum in nostro memoriale revolvimus et diversorum Dei electorum merita perpendimus, et, vestrae divinae inspirationis studia in nostrae mentis intuitu conferentes, novum te Moysen in his diebus refulsisse . . . comperimus. Ille quidem, ut Israeliticum populum ex affligentium erueret oppressionibus, a divina maiestate praecepta suscepit; tu quoque . . . ad liberandam sanctam . . . Ecclesiam divinitus es inspiratus. Per illum denique Dominus in monte Sina legis mandata eidem Ebraico populo observanda tradidit et lumine eum claritatis suae inlustravit; per te quoque Redemptor noster . . . Ecclesiae suae et universo populo christiano . . . tribuit et eius fidei orthodoxae perfectam contulit defensionem. Et sicut isdem Moyses legislator abominationes gentium et culturam demonum exterminavit, ita et tu, christianissime regum, hereticorum schisma et auctores impii dogmatis (der Ikonoklasten) respuisti. Es folgt eine Anspielung auf David mit dem Zitat „Inveni David“ . . . — Nr. 98, Epp. III, 619: . . . *utpoten novum Moysen, qui Israeliticum Dei nutu redemit populum . . .***

<sup>177</sup>) Nr. 43, Epp. III, 557 (Paul I.): . . . *cum egregio illo ac praecipuo David rege et eximio prophetarum in celestibus regnis participem te esse omnium fidelium mentes opinantur.*

verhielt sich Hadrian I., der nur einmal den Hinweis auf David in einem anderen Sinnzusammenhang einflocht<sup>178)</sup> und ein anderes Mal die bisher gegenüber den Frankenkönigen nie gebrauchte Bezeichnung *Novus Constantinus* auf Karl den Großen anwandte<sup>179)</sup>.

Die angewandten Parallelen mögen auch bei den Päpsten durch liturgische Texte angeregt worden sein: sie brachten trotzdem einen ungewöhnlichen und neuen Ton des Herrscherlobs in die päpstliche Korrespondenz. Der Mosesvergleich wurde durchweg auf die Errettung Roms (Israels) aus der Hand der Langobarden (Ägypter) bezogen. Diese rettende Tat der Karolinger wurde auch als *Defensio* bezeichnet, aber das Bild selbst ging doch weit über die bloße *Defensio* hinaus. Paul I. hat sich nicht einmal gescheut, Pippin mit dem Gesetzgeber auf dem Sinai und die fränkische Verwerfung des Ikonoklasmus mit der Abkehr Israels vom Heidentum zu vergleichen<sup>180)</sup>. Dieser Papst sah im Davidvergleich noch eine Steigerung des Mosesvergleiches, da Gott „David und seinen Samen das Reich in Ewigkeit zum ruhmvollen Besitz übertrug“<sup>181)</sup>. Er hat Pippin in diesem Zusammenhang einmal auch „*fundamentum et capud omnium Christianorum*“ genannt<sup>182)</sup>. So wird es kein Zufall sein, daß gerade Paul I. auch den Gedanken einer besonderen christlichen Sendung der Franken im Neuen Bund am stärksten ausgedrückt hat: „*Vere enim allatum est nomen gentis vestre super multas generationum nationes, et regnum Francorum vibrans emicat in conspectu Domini . . .*“ Wie einst Leo der Große die Römer, so bezeichnete jetzt Paul I. die Franken als das neue Israel: „*Gens sancta, regale sacerdotium, populus acquisitionis*“<sup>183)</sup>. Die Franken wurden damit den Römern gleichgestellt: sie waren fortan keine Barbaren mehr. Indirekt hatte dies schon Stephan II. ausgedrückt, als er in Anspielung auf das alte Kaisergebet 756 an Pippin schrieb: „*Victor beato Petro intercedente super omnes barbaras nationes efficiaris . . .*“<sup>184)</sup> Die Formel machte in den späteren Papstbriefen Schule<sup>185)</sup>. Hier

---

— Nr. 99, Epp. III, 652 . . . *sed non in alio nisi in tua excellentia complacuit (Deus), quia tibi hoc bonum servatum erat opus: An non erat praedestinatus David, de cuius semine secundum carnem Christus in mundo editus est?*

<sup>178)</sup> Nr. 68 von 781, Epp. III, 597: *Beatus David rex et propheta . . . canit et dicit: „ . . . A templo sancto tuo . . . tibi offerent reges munera.“ Ex quibus muneribus ditata specialis mater vestra, sancta . . . Romana Ecclesia, per vestra . . . laboriosa certamina relevata exultat.*

<sup>179)</sup> Nr. 60, Epp. III, 587. Zu dieser Stelle EWIG, Das Bild Constantins 33

<sup>180)</sup> Vgl. das Zitat aus Nr. 42 in Anm. 176.

<sup>181)</sup> Zitat aus Nr. 33 in Anmerkung 176.

<sup>182)</sup> Nr. 43 von 767, Epp. III, 557.

<sup>183)</sup> Nr. 39, Epp. III, 552.

<sup>184)</sup> Nr. 8, Epp. III, 498.

<sup>185)</sup> Vgl. etwa Nr. 26 von 763 (Epp. III, 530 f.), Nr. 35 von 761/66 (ebd. 543), Nr. 37 von 764/67 (ebd. 550), Nr. 39 von 758/67 (ebd. 552), Nr. 42 von 762/67 (ebd. 555), Nr. 50 von 774 (ebd. 570), Nr. 52 und 53 von 775 (ebd. 574), Nr. 66 von 781 (ebd. 594).

lag die Wurzel für den neuen Barbarenbegriff des Mittelalters, das unter den Barbaren die Heiden verstand <sup>186</sup>).

Die neue Stellung der Franken und ihrer Könige wird auch in den Ehrenprädikaten sichtbar, die die Päpste Pippin und seinen Söhnen zulegten. Wie oben dargelegt, hatten die Merowinger — mit Ausnahme vielleicht Theudeberts I. — die Kaiserprädikate respektiert. Die ihnen zukommenden Königsprädikate entsprachen denen der höchsten kaiserlichen Würdenträger, der Patricii oder Exarchen. Das Kaiserprädikat *Serenitas* war seit dem zweiten Drittel des 7. Jh. nur in die Arengen der Urkunden, nicht aber in den eigentlichen Königstitel eingedrungen. In der frühen Karolingerzeit hat sich daran nichts geändert. Nur wurde dem Königsprädikat *Excellentia* in den Papstbriefen der Vorrang vor *Gloria* gegeben; der König war *praecepsus* und *excellentissimus* oder auch *gloriosus*, *gloriosissimus* <sup>186a</sup>).

Das Adelsprädikat war in der Merowingerzeit *Magnitudo* oder *Utilitas* gewesen, der große Herr als *Vir inluster* bezeichnet worden. Die karolingischen Hausmeier wagten zunächst nicht, die Königsprädikate für sich in Anspruch zu nehmen. Aber schon Pippin der Mittlere hat sich anscheinend die Bezeichnung *Vir inluster* vorbehalten <sup>187</sup>), die damit in eine höhere Sphäre rückte und unter Pippin dem Jüngeren und seinen Söhnen zum Königsprädikat wurde. Karl Martell nannte sich *Princeps* und nahm damit eine bisher dem König vorbehaltene Bezeichnung in Anspruch. Es ist ihm allerdings nicht ganz gelungen, diesen Titel auf den Hausmeier-Regenten zu beschränken. In der Adresse eines Briefes des Papstes Zacharias von 747 wurden jedenfalls die fränkischen Großen als *principes* bezeichnet <sup>188</sup>).

<sup>186</sup>) In diesem Sinne schon in dem ersten Paragraphen des Langen Prologs der Lex Salica (ed. K. A. ECKHARDT, Weimar 1953, S. 82 ff.): *Gens inclita Francorum . . . (nuper) ad fidem catholicam conversa, emunis ab heresa; dum adhuc (ritu) teneretur barbaro, inspirante Deo, inquerens scienciae clarem . . .* Eckhardt übersetzt die fragliche Stelle „während es noch am völkischen Brauch festhielt.“ Er gibt dem Wort „barbarus“ also noch den alten Sinn. Der Zusammenhang mit den unmittelbar vorhergehenden Stellen erfordert aber die Übersetzung von „barbarus“ als „heidnisch“. — In der gleichen Zeit veränderte sich übrigens auch der Sinn des Wortes „Romanus“: es bezeichnete bisher generell den Angehörigen des alten Römerreiches bzw. den Menschen romanischer (vulgärlateinischer) Zunge, d. h. den Romanen im Sinne der heutigen Sprachwissenschaft. Von der Zeit Pippins an wird es in der lateinischen Literatur auf die Insassen des Dukates von Rom bzw. des Exarchats von Ravenna beschränkt, bezeichnet also nicht mehr den Romanen, sondern den Römer. Die letzte Anwendung im alten Sinne findet sich in der *Continuatio Fredegarii* cap. 25 (ad 742), M. G. SS. rer. Mer. II, 180 sowie im *Capitulare Aquitanicum* Pippins von 768 (M. G. Cap. I, 43 Nr. 18, 10). Die hier noch als „Romani“ bezeichneten Bewohner Südgalliens werden fortan nach dem Provinznamen Aquitanier genannt. Die Ursache des Sinnwandels liegt offenbar in den von Pippin begründeten engen Beziehungen zu Rom.

<sup>186a</sup>) In den echten Urkunden lautet das Epithet nur *gloriosissimus* (*gloriosus*). Das Epithet *praecepsus* findet sich nur bei Hadrian I., auch in der Abwandlung *praeerectissimus* (wohl aus *prae-erectissimus*).

<sup>187</sup>) EWIG, Die fränkischen Teilreiche im 7. Jh., *Trierer Zeitschr.* 22, 1953, S. 139, Anm. 210.

<sup>188</sup>) *Codex Carolinus* Nr. 3, M. G. Epp. III, 479.

Die späteren Papstbriefe haben die korrektere Bezeichnung *duces et comites*<sup>189</sup>). Man könnte die *principes* des päpstlichen Schreibens von 747 aus der römischen Unkenntnis der fränkischen Titulatur erklären. Allein die Bezeichnung *princeps* findet sich um die gleiche Zeit auch einmal beim zweiten Fortsetzer Fredegars<sup>162</sup>). Hier kommt auch einmal die Bezeichnung *primates* vor, die offenbar mehr besagte als die sonst üblichen Worte *proceres, optimates, maiores (meliores) natu*<sup>162</sup>). Eine gewisse Unsicherheit der Titulatur drückte sich auch darin aus, das das ursprünglich königliche Epithet *gloriosus* dem fränkischen Adel von Stephan II. und Paul I. zugelegt wurde<sup>189</sup>). Das charakteristische und absolut eindeutige Königsprädikat ist jedenfalls *Excellentia* (mit den entsprechenden Adjektiven) geworden. Es tritt stark betont in der dritten Fortsetzung Fredegars in Erscheinung<sup>190</sup>). Die Päpste legten es schon Karl Martell zu<sup>191</sup>). Es kam nur der engeren königlichen Familie, dem König, der Königin und ihren Kindern zu; die weiteren Mitglieder des Königshauses, oft aber auch die Töchter des Königspaares, wurden in der päpstlichen Korrespondenz als *Nobilissimi* bezeichnet<sup>192</sup>).

*Nobilissimus* war ursprünglich ein Prädikat des römischen Caesartitels und ist von dort auf die Prinzen des kaiserlichen Hauses übergegangen<sup>193</sup>). Durch seine Übertragung auf die fränkische Königsfamilie rückte das karolingische Königtum also in die Nähe des Kaisertums. Die Päpste waren auch sonst bemüht, die Einzigartigkeit der fränkischen Königswürde zu unterstreichen. Diese Tendenz äußerte sich in der häufigen Verwendung von Prädikaten, wie *Sublimitas, Eximietas, Sospitas, Prosperitas, Incolumitas*. Sie kam auch in der Bezeichnung Magnus zum Ausdruck, die zuerst von Constantin II. auf Pippin<sup>194</sup>), dann häufiger von Hadrian I. auf Karl angewandt wurde und schließlich an Karls Namen haften blieb. Magnus

<sup>189</sup>) Ebd. Nr. 5 von 753, Nr. 9 von 756, Nr. 39 von 758/67 (M. G. Epp. III, 488, 498, 551). — Autdiar wurde 760 sogar als *gloriosissimus dux* bezeichnet (ebd. Nr. 19, M. G. Epp. III, 519), war aber wohl ein naher Verwandter des Königshauses. Das gleiche Epithet *gloriosissimus* führte auch Tassilo 756 auf der Synode von Aschheim (M. G. Concilia II). Tassilo nannte sich auch *summus* und *gloriosus dux* bzw. *princeps*. Vgl. H. LÖWE, Arco von Freising — Rhein. Vierteljahrsbl. 15/16, 1950/51, 92 ff. — P. E. SCHRAMM, Tassilostab und Tassilokeldi — Herrschaftszeichen I, 287.

<sup>190</sup>) Seit dem ersten Italienzug (754) wird Pippin wiederholt in der dritten Fortsetzung Fredegars als *praecelsus rex* bezeichnet: cap. 37, cap. 38, cap. 46, cap. 52 = SS. rer. Mer. II, 181, 185, 189, 192.

<sup>191</sup>) Codex Carolinus Nr. 1 und 2 von 739 und 740 (M. G. Epp. III, 476 ff.).

<sup>192</sup>) So Pippins Bruder Remedius von Rouen (ebd. Nr. 41, M. G. Epp. III, 554 von 761/67); durchweg die Königstochter Gisela (*nobilissima proles*), die aber gelegentlich auch als *excellentissima* bezeichnet wird. Umgekehrt werden in seltenen Fällen auch die jungen Könige *nobilissimi* genannt (z. B. Nr. 45 von 770/71, M. G. Epp. III, 561).

<sup>193</sup>) Vgl. F. DÖLGER, Der Kodikellos des Christodulos in Palermo. Ein bisher unbekannter Typ der byzantinischen Kaiserurkunde, A. U. F. 11, 1930, S. 25. Der *Nobilissimat* verlor im 11. Jh. an Geltung und wurde dann zum *Protonobilissimat* gesteigert.

<sup>194</sup>) Codex Carolinus Nr. 98 und 99 von 767 (M. G. Epp. III, 650 ff.). Anschließend Stephan III. 769/70 für Karl und Karlmann (Cod. Carol. Nr. 44, ebd. III, 559).

war ein Kaiserepithet der römischen Synoden, das wohl aus den Akklamationen stammte<sup>194a</sup>). Für die Angleichung an das Kaisertum waren vielleicht die Siegesepithete noch charakteristischer. Bei den Merowingern scheinen sie in der Titulatur nicht sonderlich hervorgetreten zu sein<sup>195</sup>). In den Fortsetzungen Fredegars bildeten die Siege Karl Martells und Pippins dagegen schon eine Art Leitmotiv der Erzählung, was vielleicht doch nicht nur in der Sache begründet war. In den Papstbriefen finden sich seit Stephan II. die Bezeichnungen *victor* — *victoriosissimus*, etwas später *invictissimus*, und Hadrian I. hat das nicht mehr zu überbietende Wortmonstrum *triumphatorissimus* geprägt, das die Kaiserpraedikate *victor ac triumphator* barock übersteigerte<sup>196</sup>). Ebenso bedeutsam waren die religiösen Epithete. Als *christianissimus* ist Pippin schon als Hausmeier 747 von Zacharias bezeichnet worden<sup>197</sup>). Neben dieses ältere und farblosere Epithet trat unter Paul I. das kaiserliche *orthodoxus*, wohl im Zusammenhang mit der Abweisung des *Ikonoklasmus* durch Pippin<sup>198</sup>). Es begegnet nach 767 erst in den 90er Jahren wieder bei Hadrian und Leo III. und hat, wie OHNSORGE feststellte, in der Gedankenwelt Karls des Großen eine erhebliche Rolle gespielt<sup>199</sup>).

Weit typischer als die erwähnten Prädikate war für die fränkische Königstitulatur in den Papstbriefen jedoch die Formel *a Deo servatus* — *conservandus*, *a Deo protectus-protegendus* oder *a Deo institutus*, in einigen Fällen gesteigert zu *a Deo*

<sup>194a</sup>) Vgl. die Akten der römischen Synoden von 745 und 761 (M. G. Concilia II, 40 und 71).

<sup>195</sup>) Ich habe nur einen Beleg notiert: *dominus triumphorum titulis invictissimus Childerthus rex* (Aurelianense V von 549, M. G. Concilia I, 101). Die Bezeichnung *triumphali palmate coronatus* für Sigibert III, begegnet 639 in den Briefen des Desiderius von Cahors (I, 3 = M. G. Epp. III, 194); man könnte sie aber religiös deuten.

<sup>196</sup>) Codex Carolinus Nr. 70 von 781 (M. G. Epp. III, 600) sowie häufig in den folgenden Briefen. Zum Epithet *invictus* vgl. auch H. BEUMANN, Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums = H. Z. 180, 1955, 475.

<sup>197</sup>) Vgl. Anm. 188. Soweit ich sehe, der erste Beleg für die Franken. Aber der Zusammenhang mit dem schon seit 585/90 belegten Prädikat *Christianitas vestra* (vgl. Anm. 45a) ist evident.

<sup>198</sup>) Cod. Carol. Nr. 32 von 761/66, Nr. 36 von 761/66, Nr. 40 von 758/67, Nr. 43 von 767 (Paul I.), Nr. 99 von 767 (Constantin II.) = M. G. Epp. III, 538 f., 544 f., 553, 557, 651. — Der einzige Beleg bei Hadrian I. enthält eine Mahnung an Karl in Sachen des Bilderstreites (Epp. selectae pontificum Romanorum Nr. 2 von 791 = M. G. Epp. V, 55—57). Das Epithet ist aber gerade im Zusammenhang mit der Frankfurter Synode von 791 wiederbelebt worden. Paulin von Aquileja bezeichnete den König als *catholicus* (Libell des italischen Episkopats, M. G. Concilia II, 141), Leo III. nannte ihn *praefulgidus et orthodoxus* (Akten der römischen Synode von 798, ebd. 203 f.). — Das Wort *orthodoxus* ist im Kaisertitel der Komnenen belegt (DÖLGER, Kodikellos S. 36). Wann es ein fester Bestandteil des oströmischen Kaisertitels geworden ist, vermag ich nicht zu sagen. Das Auftreten des Epithets bei den Gotenkönigen seit dem späten 6. Jh. (vgl. Anm. 77) läßt vermuten, daß es über die Konzilsakklamationen in den Kaisertitel eindrang. In den Papstbriefen an Pippin ging ihm die *defensio orthodoxae fidei* voraus (vgl. etwa Nr. 30 von 761/66, M. G. Epp. III, 537).

<sup>199</sup>) W. OHNSORGE, *Orthodoxus imperator* = Jb. f. niedersächsische Kirchengeschichte 48, 1950, S. 17 ff.

*inspiratus*<sup>200</sup>). Sie begegnet schon im Zachariasbrief von 747 für den Hausmeier Pippin und ist nicht nur auf den König, sondern auch auf die Königin, das Regnum und den *Exercitus Francorum* bezogen worden. Hadrian I. hat sie beibehalten, wenn auch im Einzelnen oft stark variiert<sup>201</sup>). Man darf wohl sagen, daß die Päpste durch diese Formel die besondere Stellung des karolingischen Königtums und die besondere Mission der Franken am nachdrücklichsten betont haben.

Die Herkunft der Wendungen aus der Kaisersprache bedarf keines Kommentars. Die Grundformel entsprach wörtlich der Bezeichnung der kaiserlichen Hauptstadt am Bosphorus, der *θεοφυλάκτι πόλις*, *a Deo servata (custodita) urbs*. Im Codex Carolinus ist aber nicht Constantinopel, sondern Rom die *a Deo servata urbs*<sup>202</sup>). Die Verwendung der gleichen Formel für Rom und das Frankenreich unterstrich abermals den Zusammenschluß von Römern und Franken zur „*gens electa*“, zum Israel des Neuen Bundes. Bei allen Anleihen aus der Kaisersprache ist aber kein Einbruch in das Zentrum der Kaisertitulatur erfolgt. Die Päpste gaben zwar den Kaisern in ihrer Korrespondenz mit den Karolingern kein Ehrenprädikat mehr. Aber sie haben die eindeutigen Kaiserprädikate *Serenitas* und *Tranquillitas* auch nicht den Frankenkönigen zugelegt. Erst im Aktenstück über den Reinigungseid Leos III., kurz vor seiner Krönung am Weihnachtstag des Jahres 800, erhielt Karl der Große das Epithet *Serenissimus*<sup>203</sup>). „*Maiestas*“ war für Stephan II. und

<sup>200</sup>) Ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Codex Carolinus Nr. 3, 4, 8, 16, 18, 19, 24, 30, 56; (Epp. selectae Nr. 2 (*a Deo servatus — conservandus*). — Codex Carolinus Nr. 6, 12, 18, 19, 22, 25, 27, 29, 32, 39, 47, 53—56, 68, 70, 75, 80, 99; Epp. selectae Nr. 2 (*protectus — protegendus*). — Codex Carolinus Nr. 13, 20, 22, 30, 53, 55, 70, 90, 93, 98 (*institutus*). — Codex Carolinus Nr. 7, 11, 17, 19, 87; Epp. selectae Nr. 2 (*inspiratus*). Die „Inspiration“ des Königs ist in Nr. 11 (Stephan II. von März/April 757) besonders stark betont. — Seltenerer Varianten vor Hadrian I.: *a Deo custoditus* (Nr. 17) und *confortatus* (Nr. 22 und 99). — Zur *Inspiratio divina* des Königs vgl. BEUMANN, Die Historiographie 474.

<sup>201</sup>) Neben den älteren Formen (*a Deo servatus, protectus, institutus, inspiratus*): *a Deo illustratus* (Nr. 53—55, 58), *corroboratus* (Nr. 58), *fundatus* (Nr. 59), *promotus* (Nr. 64, 68, 72, 80, 88). Die Variante *illustratus* vielleicht im Anschluß an das pippinische Prädikat *Vir inluster*, das Karl bis zur Eroberung Italiens noch führte und das darüber hinaus in dem nur für Karl bezeugten Epithet *illustrissimus* fortlebte.

<sup>202</sup>) So etwa im Schreiben der Römer von 757 (Nr. 13, Epp. III, 509). Rom wurde in den Papstbriefen gelegentlich auch *sancta* genannt. Constantinopel ist in ihnen ganz schlicht als *Urbs regia* bezeichnet.

<sup>203</sup>) Epp. selectae Nr. 6 von 800, Dez. 23 (M. G. Epp. V, 64) und Concilium Romanum vom gleichen Datum (M. G. Concilia II, 226). — Das Prädikat *Serenitas* kommt in einer echten Urkunde Pippins vor (M. G. DD. Carol. Nr. 15 von 762), deren Formular aber in späterer Zeit modernisiert worden ist. Auf eine Modernisierung dieser Art ist wohl auch das Epithet *serenissimus* für Karl und Karlmann im Kanon 128 einer Trierer Kirchenrechtsammlung des frühen 10. Jh. zurückzuführen, der römischen Synodalakten von 769 entnommen ist (M. G. Concilia II, 78). Stephan III. gedachte allerdings 769/70 des verstorbenen Königs Pippin als *sanctae recordationis domno Pippino* (Codex Carolinus Nr. 44, M. G. Epp. III, 559). Die entsprechenden Formeln lauten sonst *bonae memoriae* (Liber Historiae Francorum. Akten der merowingischen Konzilien, Urkunden Karlmanns und Karls des Großen) oder *gloriosae memoriae* (Epp. Austr. Nr. 1, Epp. Wisigothicae Nr. 16), bei Karl dem Großen je einmal auch *inclitae memoriae* (DD. Karol. Nr. 124 für Pippin den Mittleren)

seine Nachfolger ebenso wie für die Germanenkönige seit dem 6./7. Jh. nur Gott <sup>204</sup>).

Der karolingische König war also schon seit Pippin nicht ein König unter anderen, sondern d e r David Rex der Christenheit, als solcher *fundamentum et caput omnium Christianorum*. Das galt nicht nur für die Person des Königs, sondern auch für sein Haus und damit für das Reich der Franken, dem eine dauernde Führung in der Christenheit zugesprochen wurde <sup>181</sup>). So erklärt sich, daß Paul I. den Davidvergleich als den weittragendsten ansah: er allein enthielt eine Verheißung für die Dynastie. Das Echo konnte bei den Franken nicht ausbleiben.

Die wichtigsten Zeugnisse für das neue christliche Sendungs- und Geschichtsbeußtsein der Franken sind die karolingischen Laudes von 751/74 <sup>205</sup>), der pippinische Prolog zur Lex Salica von 763/764 und die Libri Carolini von 790/792. Der triumphale Ruf „*Christus vincit — Christus regnat — Christus imperat*“ eröffnete und beschloß in den Laudes die mit Anrufungen der Engel und Heiligen verbundenen Akklamationen des Papstes, des Königs, des königlichen Hauses und des *Exercitus Francorum*. Zum Papst wurden die Apostel, zum König die Engel, zum Heer die Märtyrer gestellt <sup>206</sup>). Diese Gruppen entsprachen im gotischen Spanien den drei göttlichen Personen, und zwar die Engel als Gefolge des Vaters, die Apostel als Gefolge des Sohnes, die Märtyrer als Gefolge des Heiligen Geistes <sup>207</sup>). Von den Märtyrern wurden bei den Fürbitten für den *Exercitus Francorum* nur die altgallischen Blutzengen genannt, die als Nationalpatrone der Franken galten, ihnen wurden in den Laudes auch die gallischen Bekenner Hilarius von Poitiers und Martinus von Tours zugesellt <sup>208</sup>). Die Einschaltung des königlichen Hauses störte die trini-

---

und venerandae memoriae (für König Pippin, Libri Carolini). Nur für Rekkared findet sich einmal die Formel *sanctae memoriae* (Epp. Wisigoth. Nr. 13). Das Epithet *sanctus* kam sonst im abendländischen Zeremoniell nur Geistlichen zu. Ich möchte annehmen, daß es sowohl bei Rekkared wie bei Pippin religiös zu interpretieren ist. — Über das Prädikat *Serenitas* in den Urkunden Pippins und Karls des Großen vgl. die folgenden Ausführungen.

<sup>204</sup>) Für die wenigen Ausnahmen unter den Germanenkönigen vgl. Anm. 41a und 78.

<sup>205</sup>) Zur Datierung: E. H. KANTOROWICZ, *Laudes regiae. A study in liturgical acclamations and medieval ruler worship* (University of California Publ. 33) Berkeley — Los Angeles 1946, S. 53—57.

KANTOROWICZ nimmt einen Zusammenhang mit der Krönung Pippins an. Vgl. zu Symbolik der Laudes (König — Gott Vater, Papst — Christus), auch Pseudo-Augustinus, *Quaestiones veteris et novi Testamenti* 45, 1 (zitiert in Anm. 211). Über mögliche Zusammenhänge zwischen den Laudes und der Errichtung von Herrscherthronen in Bischofs- und Klosterkirchen (Westwerk), vgl. SCHRAMM, *Die Throne des deutschen Königs — Herrschaftszeichen* I, 363.

<sup>206</sup>) So jedenfalls in der von KANTOROWICZ S. 15 ff. abgedruckten Fassung. Der Ordo der Märtyrer ist hier freilich gestört durch die Tendenz, die fränkischen Nationalpatrone — darunter auch Bekenner — dem Heer zuzuordnen, und durch die Einfügung des königlichen Hauses. Vielleicht kam es weniger auf eine trinitarische Symbolik als auf die Symbolik König — Papst an, die jedenfalls eindeutig war.

<sup>207</sup>) Vgl. das in Anm. 112 zitierte Anathem des Toletanum von 633.

<sup>208</sup>) Von den Märtyrern Galliens seien genannt: Mauritius (St. Maurice), Dionysius (Paris) Crispin und Crispinian (Soissons), Gereon (Köln). Es fehlen merkwürdigerweise angesehene



tarische Ordnung. Dem königlichen Hause war nicht ein bestimmter Chor von Seligen, sondern eine Auswahl von männlichen und weiblichen Heiligen zugeordnet<sup>209</sup>).

Was in den Laudes symbolisch gesagt wurde, drückte der Angelsachse Cathwulf um 775 in klaren Worten aus, indem er in einem Schreiben an Karl den Großen den König als Statthalter Gott Vaters, den Bischof als Stellvertreter Christi bezeichnete<sup>210</sup>). Das Bild stammte aus einem christlichen Bibelkommentar des 4. Jh., wo es auf den Kaiser und den Bischof angewandt worden war<sup>211</sup>). Dieser Kommentar, der unter dem Namen Augustins lief und diesem wohl sein Ansehen verdankte, hat also auch die Grundlage für den Aufbau der Laudes geboten. Er ist später noch in den *Libri Carolini* benutzt worden. Der hier aufgestellte Parallelismus drückte gewiß primär den Gedanken aus, daß das königliche Amt der Schöpfungsordnung als dem Werk des Vaters, das priesterliche der Erlösungsordnung als dem Werk des Sohnes angehöre. Auf dieser Vorstellung beruhten wohl auch die Laudes. Cathwulf hat aber aus dem Parallelismus eine Nachordnung gemacht, — *episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est*, — das Bild des altchristlichen Kommentars also auf die Hoheit des Königs über seine „Landeskirche“ bezogen. Er verband damit den Satz Isidors, daß der König für die seinem Schutz anvertraute Kirche vor Gott Rechenschaft abzulegen habe, wandelte ihn aber in eine Rechenschaft für die *membra Dei* ab<sup>210</sup>). Diese Abwandlung verwischte die Konturen der ausgefeilten Formulierung Isidors, indem sie *Regnum* und *Ecclesia* zu e i n e m mystischen Leibe Gottes ver-

---

fränkische Heilige, wie Remigius (Reims), Medardus (Soissons), Quintinus (Vermand-Noyon), Maximinus (Trier). Möglich, daß man die Zahl der Bekenner nicht erhöhen wollte. Vielleicht spielten bei der Auswahl aber auch andere Gründe mit. — Über die gotischen Nationalpatrone in der spanischen Liturgie des 7. Jh. (Caecilia, Fructuosus, Augurius, Eologius) vgl. Sprengler S. 42.

<sup>209</sup>) Angerufen sind die Gottesmutter, Silvester (Rom), Laurentius (Rom), Pancratius (Rom), Nazarius (Rom, aber durch Chrodegang von Metz nach Lorsch überführt), Anastasia (Byzanz—Rom), Genovefa (Paris), Columba (Sens). Mit der Einführung des früher nicht allgemein verehrten römischen Märtyrers Nazarius ist wohl ein *Terminus a quo* gegeben. Das Anastasia patrozinium führte eine kaiserliche Palastkirche im Palatin (J. RAMACKERS, Das Grab Karls d. Gr. und die Frage des Aachener Oktogons — Hist. Jb. 75, 1956, 138).

<sup>210</sup>)... *quod tu (rex) es in vice Illius (Dei) super omnia membra eius custodire et regere, et rationem reddere in die iudicii, etiam per te ... Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est* (Epp. variorum Carolo Magno regnante scriptae Nr. 7 = M. G. Epp. IV, 503).

<sup>211</sup>) Pseudo-Augustini Quaestiones veteris et novi Testamenti (C. S. E. L. 50, ed. A. SOUTER, 1908): *Dei enim imaginem habere rex, sicut episcopus Christi. Quamdiu ergo in ea traditione est, honorandus est, si non propter se, vel propter ordinem* (Quaestio 35, ebd. S. 63; zur Verwendung dieser Stelle in den *Libri Carolini*, wo sich auch weitere Anklänge an diese Quaestio ergeben, vgl. Anm. 235). — *Rex enim adoratur in terris quasi vicarius Dei, Christus autem post vicariam impleta dispensatione adoratur in caelis et in terris* (Quaestio 91, 8, ebd. S. 157). — Der Traktat ist sehr stark von der „politischen“ Theologie seiner Zeit bestimmt (vgl. Anm. 12 und 13). Er hebt die Analogie zwischen Gott und dem Kaiser an vielen Stellen hervor und dehnt sie sogar auf Gott Vater und die Engel aus: *quia non potest dici una imago Dei et angelorum, sicut et imperatoris et comitum ...* (Quaestio 45, 1, ebd. S. 81).

band. Es ist daher nicht nur — wie bei Isidor bereits — der Schwerpunkt innerhalb der Zweigewaltenlehre auf die Seite des Königtums verschoben, sondern ein neues Weltbild angedeutet, das die Kirche nicht mehr als Institution von der weltlichen Sphäre klar abhob, sondern beide Gewalten symbolisch als Stände innerhalb des *e i n e n* mystischen Leibes begriff. Der König wurde zum Mitregenten des *Corpus Christi mysticum*.

Von dieser Seite her bezeichnete Cathwulf den König als *Minister Dei*<sup>212</sup>). Wir haben das Aufkommen dieser Bezeichnung in den gallofränkischen und hispanogotischen Quellen des 7. Jh. verfolgt und sahen, daß das Wort „*ministratio*“ die kirchliche Seite der Aufgaben des Königs charakterisierte und neben das Wort „*gubernatio — gubernare*“ gestellt war. Die Bezeichnung *Minister Dei* mochte auf dem 4. Toletanum ähnlich aufgefaßt worden sein, war dagegen in dem Schreiben an Chlodwig II. auf den Gesamtbereich der königlichen Aufgaben bezogen. Cathwulf berührt sich mit diesem merowingischen Zeugnis. Die Bezeichnung *Minister Dei* bezieht er eindeutig auf die *Iustitia*, die wie im Schreiben an Chlodwig II. und im irischen Traktat *De XII abusivis* sehr weit gespannt ist, einen geistlich-weltlichen Charakter trägt und infolgedessen der Ergänzung durch die *Pietas* entbehrt. Eine kurze Erläuterung des königlichen Kirchenregiments ist den Ausführungen über die Gerechtigkeit vorangestellt: Der Herrscher soll die Kirche privilegieren und gemeinsam mit dem Episkopat unter Ausschluß der Laien den Welt- und Ordensklerus regieren. Die Leitsätze der *Iustitia — leges renovare, iniusta destruere, recte iudicare* — sind prägnanter herausgestellt als in der irischen Schrift. Die Einzelausführungen aber berühren sich teilweise wörtlich mit dem Traktat *De abusivis*, der direkt oder mittelbar benutzt worden ist<sup>213</sup>). Das mythische Königsbild der Iren tritt deutlich hervor<sup>214</sup>). Cathwulf lag außerdem eine andere Quelle über die acht Säulen des *Rex iustus* vor, die nur schwache christliche Spuren trug und unverkennbar insularer Herkunft war<sup>215</sup>). Die Typologie Cathwulfs ist rein alttestamentarisch.

<sup>212</sup>) M. G. Epp. IV, 504.

<sup>213</sup>) Cathwulf zitiert den Irenapostel Patricius. Der Traktat *De XII abusivis* lief auch unter dem Namen *St. Patricks*, aber Cathwulfs Zitat ist nicht Wort für Wort dem Traktat entnommen. Wenn der Angelsachse hier nicht aus dem Gedächtnis zitierte, ist eine vermittelnde Quelle, am ehesten ein irischer Kanon, anzunehmen. Dann gilt das Gleiche aber auch für die vorhergehenden Stellen, die nicht als Zitate gekennzeichnet sind, sich jedenfalls mit der Schrift *De abusivis* aufs engste berühren, ohne ihr Wort für Wort zu entsprechen.

<sup>214</sup>) *regnum tuum erit benedictum cum diebus tuis . . . Et tunc erit cæris et tempestatum tranquillitas, terre maris cum omnibus in eis nascentibus fecunditas, et dominaberis etiam multis feliciter gentibus et inimici tui ante faciem tuam cadunt. . . . Econtra, sicut dixit sanctus Patricius: „Pro regis iniustitia sui ipsius infelicitas erit, uxoris filiorum quoque dissensio, populorum James, pestilentia, infecunditas terre, maris quoque tempestatibus fructus terrarum diversis percussis, et ab inimicis suis superatus et expulsus de regno“ (ebd. 501).*

<sup>215</sup>) *Sunt autem octo columnae regis iusti propice: . . . prima est veritas in rebus regalibus; secunda patientia in omni negotio; tertia largitas in muneribus; quarta persuadibilitas in verbis; quinta malorum correptio et districtio; sexta bonorum elevatio et exaltatio; septima levitas tributi in populo; octava aequitas iudicii inter divitem et pauperem (ebd. 501).*

Waifar, Desiderius und sein Sohn Adalgis sind zu Roboam (sic!), Achaz und Achab gestellt <sup>216</sup>).

Cathwulfs Traktat erläutert in mancher Hinsicht die Vorstellungswelt, aus der auch die fränkischen Laudes erwachsen. Die Salbung Pippins mußte die Vorstellung vom König als *Rector Ecclesiae* fördern, brachte sie doch die kirchliche Komponente im Königsamt deutlich zum Ausdruck. Pippin selbst teilte die alttestamentarische Überzeugung, daß die Fruchtbarkeit des Landes von der Gottgefälligkeit des Fürsten und seines Volkes abhing <sup>216a</sup>). Die Verbreitung, die der Traktat *De abusivis* in hochkarolingischer Zeit auf dem Festland fand <sup>217</sup>), zeigt, daß das mythische Königsbild der Iren auch bei den Franken des 9. Jh. noch Anklang fand. Aber die fränkische Welt war vielfältiger und differenzierter als die Cathwulfs. In der dritten Fortsetzung Fredegars erscheint Pippin im Lichte eines *Rex pius* <sup>218</sup>). Im Prolog zur *Lex Salica* sind *Iustitia* und *Pietas* mit der Prägnanz Isidors in den Vordergrund gerückt, und zwar im Hinblick auf das ganze fränkische Volk.

Der von dem königlichen Rekognoszenten Baddilo redigierte Prolog der *Lex Salica* <sup>219</sup>) betont eingangs die göttliche Erwählung, die Waffentüchtigkeit und die Orthodoxie des fränkischen Volkes (*emunis ab heresa*), das schon in seiner heidnischen Zeit durch göttliche Eingebung (*inspirante Deo*) nach Weisheit suchte, „nach dem Grad seiner Sitte“ (*iuxta morum suorum qualitatem*) die *Iustitia* erstrebte und die *Pietas* wahrte. Er schließt mit einem Gebet an Christus für die Franken und ihre Herrscher, an das sich in wenig organischer Weise eine kurze, aber scharfe Kritik der antichristlichen *Romani* und ein neues Lob der christlichen *Franci* fügt <sup>220</sup>).

<sup>216</sup>) Als weiteres alttestamentarisches Element kommt der gleich zu Anfang nach Deuteronomium 17, 18—19 gegebene Rat hinzu, ein Handbuch der *Lex Domini* abschreiben zu lassen und häufig zu lesen.

<sup>216a</sup>) *Dedit (Deus) tribulationem pro delictis nostris, post tribulationem autem magnam atque mirabilem consolationem sive habundantiam fructus terrae, quae modo habemus* (Brief Pippins an Lull v. Mainz 755/68, M. G. Cap. I, 42 Nr. 17). Die Formulierung weist auf das Alte Testament als Quelle der Vorstellung, die als solche auch christliches Gemeingut wurde. Es sei dahingestellt, ob im konkreten Falle auch der Gedanke des Königsheils in christlichem Gewande mit hineinspielte. Vgl. hierzu auch das Edikt König Guntrams von 585 (M. G. Cap. I, 11 Nr. 5): *homines ac pecora aut morbo consumi censentur aut gladio, dum divina iudicia non timentur*.

<sup>217</sup>) Verbreitungsgebiet im 9. Jh. (nach HELLMANN, a. a. O. S. 17) Bibliotheken: St. Bertin, St. Riquier, Lorsch, Murbach, Rheinau, St. Gallen, Würzburg und Fulda. Zitate: Pariser Synode 829 und Jonas von Orléans, Metzger Synode 859, Sedulius Scotus, Hinkmar von Reims.

<sup>218</sup>) *Cont. Fred.* 38 (M. G. SS. rer. Mer. II, 185): *Pippinus solito more misericordia motus*. — ebd. 43, II, 187: *clementiam suae pietatis absolvit*. — ebd. 51, II, 192: Pippin nimmt die Aquitanier benigniter auf.

<sup>219</sup>) Nachgewiesen von K. A. ECKHARDT, a. a. O. S. 41—45.

<sup>220</sup>) *Vivat qui Francos diligit, Christus eorum regnum custodiat, rectores eorundem lumen suae gratiae repleat, exercitum protegat, fidem munimenta tribuat; paces gaudia et felicitatem tempora dominantium Dominus Iesus Christus (propitiante) pietatem concedat*. — *Haec est enim gens, quae fortis dum esset robore valida, Romanorum iugum durissimum de suis cervicibus excusserunt pugnando, atque post agnitionem baptismi sanctorum martyrum corpora, quem Romani igne cremaverunt vel ferro truncaverunt vel bestiis lacerando proiecerunt, Franci (reperita) super*

Der Prolog weist Anklänge an die Papstbriefe des Codex Carolinus auf: sowohl in der seltenen Devotion *inspirante Deo*<sup>221)</sup> wie im Schlußgebet für die Franken, das sich in seiner konjunktivischen Form von den Laudes abhebt und den Segenswünschen nähert, die die Päpste ziemlich regelmäßig in ihre Briefe einflochten. Eine direkte Abhängigkeit des Prologs von der päpstlichen Korrespondenz läßt sich freilich nicht nachweisen, da eine Variante der Formel *inspirante Deo* bereits in einer Pippinurkunde für Prüm von 752 begegnet<sup>222)</sup> und das Schlußgebet an die Königsfürbitte der gotisch-spanischen Konzilien anklingt<sup>65)</sup>, also vermutlich an ähnliche Königsfürbitten der fränkisch-gallischen Konzilien anschloß. Eine gedankliche Verbindung wird man aber wohl annehmen dürfen, da die Papstbriefe gleichfalls so nachdrücklich die göttliche Erwählung der Franken und ihrer Könige und gerade um 763/64 auch ihre Orthodoxie hervorhoben. Den Sinn der Polemik des Prologs gegen die Romani erschließt ein Gedicht Paulins von Aquileja auf die Apostelfürsten, das die Gedanken des Prologs positiv ausdrückt: *O Roma felix, quae tantorum principum / es purpurata pretioso sanguine. / Excellis omnem mundi pulchritudinem / non laude tua, sed sanctorum meritis, / quos cruentatis iuglasti gladiis*<sup>223)</sup>. Der Prolog spielte also das geistige Rom gegen das weltliche aus. Er distanzierte sich damit nicht nur vom Kaisertum, sondern auch von der erwachenden Romrenaissance der stadtrömischen Aristokratie, die die Franken Pippins gewiß ebenso wie Paulin von Aquileja als *Superbia* empfanden. Man wünschte im Frankenreich keine Assoziation mit den Römern, sondern mit den Fürsten der Apostel-Märtyrer und ihren Nachfolgern.

In der Folge rückte das Problem des Verhältnisses der Christenheit zum Imperium in den Vordergrund. Die Lehre von den vier Weltreichen weckte das besondere Interesse Karls des Großen, der Petrus von Pisa ausführlich darüber befragte<sup>224)</sup>. Die

---

*cos aurum et lapides preciosos ornaverunt* (Prolog 4, ed. ECKHARDT, S. 88—90). Die Königsliste der unter Pippin redigierten Lex Salica beginnt mit einem Auszug aus Isidors Gotengeschichte (ed. ECKHARDT, S. 260). Sollte der Passus „*Haec est enim gens . . .*“ nicht auch von Isidors Historia Gothorum beeinflusst worden sein? Vgl. Hist.Goth. 2 (*Interpretatio autem nominis eorum . . . fortitudo; et re vera nulla enim gens . . . quae Romanum imperium adeo fatigaverit ut hi. Isti enim sunt, quos etiam Alexander vitandos pronuntiavit . . .*) und 66 (*robore corporis validi*).

<sup>221)</sup> Eine flüchtige Durchsicht Markulfs nach Belegen für diese Formel verlief negativ, obwohl sich allein im ersten Buch Markulfs über 10 Varianten der Devotio finden, die nach dem gleichen Schema gebildet sind: *propitiante Domino, Deo propitio* (mehrfach), *protegente* (mehrfach), *Domino auxiliante* (mehrfach), *adiutore* (mehrfach), *in Dei nomine* (mehrfach), *Domino concedente* (mehrfach), *Domino annuente, Domino auctore, Domino permittente, misericordia Dei, Christo auspici, Christo presole, Christo in omnibus suffraganti, sancto suadente Spiritu*.

<sup>222)</sup> M. G. DD Carol. Nr. 3 (*superna nobis inspirante gratia*). Diese Devotion scheint in den Urkunden nur bei Kirchengründungen vorzukommen, dgl. auch bei kirchlichen Schenkungen des karolingischen Hauses. Vgl. DD Karol. Nr. 13 von 760 (*Deo inspirante*) und Nr. 16 von 762 (*inspirante nobis superna gratia*) und 190 von 799 (*inspirante divina potentia*).

<sup>223)</sup> MIGNE, P. L. 99 col. 489.

<sup>224)</sup> *Liber de diversis quaestiunculis . . . quem iussit dominus rex Carolus transscribere ex authentico Petri Archidiaconi* (MIGNE, P. L. 96 col. 1347 ff.). Die wesentlichen Antworten:

Libri Carolini griffen das Imperium scharf an. Sie unterstrichen im Anschluß an Orosius den Parallelismus Babylon — Rom, unterdrückten aber alle positiven Aussagen des Gewährsmannes und ließen als Kennzeichen beider Reiche nur *crudelitas, impietas, atrocitas* und *fortitudo* gelten<sup>225</sup>). So beherrschten die negativen altchristlichen Akzente der vorconstantinischen Zeit wieder das Bild vom römischen Reich. Dem Kaiser wurde jede Sonderstellung innerhalb der Christenheit abgesprochen. Die Libri Carolini bestritten konsequenterweise auch die Universalität der Reichskonkilien, die nach der seit Justinian I. geltenden Auffassung auf der Berufung durch den Kaiser und der Beschickung durch Rom und die vier Patriarchen des Ostens beruhte. Karl setzte aber — und das war entscheidend für die Zukunft — kein fränkisches System an die Stelle des römisch-kaiserlichen. Als katholisch galt den Libri Carolini, was von den Satzungen der *antiqui patres* nicht abwich und nach Befragung aller Einzelkirchen angenommen wurde<sup>226</sup>). Von dieser Basis aus wurden die Dogmen und Satzungen der sechs älteren ökumenischen Konzilien anerkannt. Als Garantin und Interpretin der Tradition galt die römische Kirche, die bei auftauchenden Schwierigkeiten zu befragen war und zu belehren hatte<sup>227</sup>). Von den vornehmsten kirch-

---

*Sicut enim in principio nihil Romano imperio fortius et durius fuit, ita in fine rerum nihil imbecillius (col. 1347). In uno Romano imperio propter Antichristum blasphemantem omnia simul regna deleta sunt, et nequaquam terrenum imperium erit, sed sanctorum conversatio et adventus Filii Dei triumphantis (col. 1354).* — Alkuin sah nach der Tradition Christus in dem Fels, der die Statue aus Eisen und Ton zerschmetterte. Er deutete den Vorgang aber auf die Konversion der Reiche zum Christentum: *quia (Christus) Verbi praedicatione extremitatem regni Romanorum tetigit, et praefata saeculi regna salubriter erigenda convertit (Commentarius in Apocalypsin IV, 7 = Migne, P. L. 100 col. 1129).*

<sup>225</sup>) Libri Carolini II, 19, III, 15, IV, 4 und 13 (M. G. Concilia II Suppl. p. 77 f., 135, 179 und 197). In diese Verdammung ist auch das Reich der Griechen (Makedonen) einbegriffen.

<sup>226</sup>) *Debuerat enim (Graecorum ecclesia) ad circumiacentium ecclesias legationem sciscitantivam facere, utrum imagines adorari aut non adorari deberent, ut iuxta cuiusdam sapientis vocem (Eccl. 33,24) per consilium et sequenda sequens et vitanda vitans non eam in postmodum paenitere constaret, sed quidquid de hac re plures secundum apostolicam institutionem tenere vellent ecclesiae, ipsa quoque teneret . . . (Libri Carol. III, 11 ebd. 123).* —

*Cum ergo duarum et trium provinciarum praesules in unum conveniunt, si antiquorum canonum institutione muniti aliquid praedicationis seu dogmatis statuunt, quod tamen ab antiquorum patrum dogmatibus non discrepat, catholicum est, quod faciunt, et fortasse dici potest universale; quoniam, quamvis non sit ab universis praesulibus actum, tamen ab universorum fide et traditione non discrepat . . . — omne quod catholicum est, universale est; omne autem, quod universale est, profanis vocum novitatibus caret (Libri Carol. IV, 28, ebd. 227 f.).* Bei der Stelle „*debuerat enim*“ findet sich nach W. v. d. Steinen der Randvermerk „Probe“ in tironischen Noten (W. v. d. STEINEN, Karl der Große und die Libri Carolini = NA. 49, 1931, S. 238).

<sup>227</sup>) *Quod sancta Romana catholica et apostolica ecclesia ceteris prelata pro causis fidei, cum quaestio surgit, omnino sit consulenda . . . praesertim cum non ab aliis scripturis nisi ab his, quas illa inter canonicas recipit, testimonia sint sumenda, nec aliorum doctorum nisi eorum, qui a Gelasio vel ceteris illius sanctae sedis pontificibus suscepti sunt, dogmata sint amplectenda, nec aliter atque aliter pro cuiuslibet arbitrio, sed sane sobrieque, quae ab illis dicta sunt, sint intelligenda. . . . Unde (Beispiel des Hieronymus) datur intellegi sanctos et eruditos viros . . . a sancta Romana ecclesia non recessisse, sed etiam tempore necessitatis ob fidei corroborationem ab ea adiutorium implorasse. Quod regulariter . . . omnes catholice debent observare ecclesie, ut ab ea post Christum ad muniendam fidem adiutorium petant . . . (Libri Carol. I, 6, ebd. 20 f.; Randvermerk: Bene omnia: v. d. STEINEN, a. a. O., S. 259).*

lichen Würden, so erklärten die Libri Carolini, sei allein der päpstliche Primat nicht durch Synoden, sondern durch den Herrn selbst begründet worden <sup>228</sup>). Die Universalität der Kirche beruhte also auf der Belehrung durch Rom und dem consensus der Einzelkirchen. Bei dem *consensus omnium* kam den Kirchen des fränkischen Großreiches, das ja die Mehrheit der Christen repräsentierte, das gewichtigste Wort zu. Aber in der Theorie ist die fränkische Reichskirche nicht an die Stelle der kaiserlichen gesetzt, ist kein Vorrecht der fränkischen Kirche begründet worden, und so blieb nach dem Fortfall der ökumenischen Konzilien alter Art die römische Kirche die einzige universale Autorität in der Christenheit. Nur auf der besonders engen Verbindung mit Rom beruhte der Vorrang des fränkischen David in der Christenheit. Die Libri Carolini haben demgemäß die von jeher bewahrte und durch die Karolinger verstärkte Gemeinschaft der fränkischen Kirche mit Rom sehr nachdrücklich betont <sup>229</sup>). Wenn Karl der Große den fränkischen Standpunkt in der Bilderfrage Hadrian I. mit aller Energie aufdrängte, so ergab sich daraus noch kein Widerspruch zu den prinzipiellen Feststellungen der Libri Carolini, berief man sich doch gegen Hadrian auf Gregor den Großen und die von den Päpsten anerkannten lateinischen Väter, also auf eine authentische Tradition der römischen Kirche <sup>230</sup>).

Der König nahm für sich nicht die Leitung der *Ecclesia universalis*, wohl aber die *gubernacula* der Kirche *in sinu regni* in Anspruch. Hier gelten die Aussagen Cathwulfs, unbeschadet der Zugehörigkeit zur Gesamtkirche. Die Kirche ist dem König *ad regendum commissa: ita tamen, ut ab eius (Ecclesia) unione . . . nullatenus abscedat* <sup>231</sup>). Wir finden hier die gleiche Steigerung von Isidors Satz, daß die Kirche dem

<sup>228</sup>) *Haec enim nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed ipsius Domini auctoritate primatum tenet* (Libri Carol I, 20, ebd.).

<sup>229</sup>) *A cuius sancta et veneranda communione multis recedentibus nostrae tamen partis numquam recessit ecclesia . . . Quae dum a primis fidei temporibus cum ea perstaret in sacre religionis unione et ab eo paulo distaret — quod tamen contra fidem non est — in officiorum celebratione, venerande memoriae genitoris nostri . . . cura et industria . . . ei etiam in psallendi ordine copulata, ut . . . nec seiungeret officiorum varia celebratio, quas coniunxerat unice fidei pia devotio. Quod quidem et nos . . . fecimus . . ., ut plures illius partis ecclesiae . . . cui adhaerant fidei munere, adhaereant quoque psallendi ordine. . . . Ad quem beatitudinem nos pervenire et in sanctae Ecclesiae consortio et unione Ille nos faciat perseverare, qui Ecclesiam suam in Petro dignatus est fundare* (Libri Carol. I, 21/22).

<sup>230</sup>) Man konnte von den Prinzipien der Libri Carolini her durchaus die Lehre der römischen Kirche gegen die Meinung des zeitgenössischen Papstes ausspielen. Vielleicht ist der Passus „*nec aliter atque aliter . . .*“ (vgl. Anm. 218) in diesem Sinne zu verstehen. Auffällig bleibt, daß in den Ausführungen der Libri Carolini über den päpstlichen Primat nie die Reserveklausel Isidors von Sevilla begegnet (. . . *nisi praeceperit contra fidem . . .* vgl. Anm. 91). Dem oder den Verfasser(n) waren die Werke Isidors bekannt. Das Fehlen der Reserveklausel wäre besonders symptomatisch, wenn der Hispanogote Theodulf von Orléans die Libri Carolini redigiert hätte, wie W. v. d. STEINEN annimmt.

<sup>231</sup>) *Est enim sancta mater, est immaculata, est praeclara, est incorrupta, est et secunda* (die universale Kirche) . . . *Cuius quoniam in sinu regni gubernacula Domino tribuente suscepimus, necesse est, ut in eius defensione et ob eius exaltationem Christo auxiliante toto annisu certemus . . . Quod quidem non solum in nobis, quibus in*

Schutz des Königs anvertraut sei, zu einer Übertragung *ad regendum*. Der Nachsatz machte den König aber mitverantwortlich für die Einheit der Kirche. Als einen Abfall von der *unio Ecclesiae* empfanden die Verfasser der *Libri Carolini* das zweite *Nicaenum*, dem sie „Neuerungen“ vorwarfen.

Da das fränkische Davidskönigtum in den *Libri Carolini* scharf von der Kaiseridee abgesetzt wird, treten seine ideellen Grundlagen hier besonders deutlich in Erscheinung. Die *Libri* betonen den Wesensunterschied von göttlicher und weltlicher Herrschaft, da nur Gott aus eigener Machtvollkommenheit, der Mensch dagegen stets aus der Gnade Gottes regiere<sup>232</sup>). Daher ist die Bezeichnung *divus* für den irdischen Herrscher abzulehnen<sup>233</sup>), nicht weniger auch die Bezeichnung *ισαπόστολος*. Zwar besitze jeder Christ den Heiligen Geist, aber keiner *secundum apostolice mensurae gratiam*. *Tanta est distantia inter apostolos et imperatores, quanta inter sanctos et peccatores*<sup>234</sup>). Diese polemisch auf das Kaisertum zugespitzte Formulierung gilt im Grunde auch für die Könige. Der König ist zu ehren, aber *non propter se, vel propter ordinem*, sondern wegen der Einrichtung des Königsamtes durch Gott (*divina dispensatio in officio ordinis regalis*<sup>235</sup>); er hat deshalb weder Anteil an der Gottheit noch an der Heiligkeit<sup>236</sup>). Hier ist eine feste Grundlage geschaffen für die Deutung des *honor regius*, der *potestas regia* als *ministerium regis*. David, der *sanctissimus rex*, ist in den *Libri Carolini* als *divinae incarnationis minister* bezeichnet<sup>237</sup>).

Die Aussagen der *Libri Carolini* über die ideellen Grundlagen des Königtums waren nicht neu, aber prägnanter formuliert als in früherer Zeit. Die gleiche Grund-

---

*huius saeculi procellosis fluctibus ad regendum commissa est* (vgl. Isidor, *Sententiae* 51, 6 = Migne, P. L. 83 col. 723 ff.), *sed etiam cunctis ab eius uberibus enutritis sollicite obserrandum est, ita tamen, ut ab eius unione, qui eius membrum esse dinoscitur, nullatenus abscedat . . .* (*Libri Carolini*, praefatio, ebd. S. 2 ff.). Der dritte Satz bringt die Kirchenregierung des Königs in allgemeinerer Form zum Ausdruck, ist aber doch wohl im Zusammenhang mit dem zweiten Satz zu interpretieren und demnach auf die Kirche in *sinu regni* zu beziehen. Vgl. dazu Karls Schreiben an Baugulf von Fulda von 780/800 (M. G. Cap. I, 79 Nr. 29): *episcopia et monasteria nobis Christo propitio ad gubernandum commissa . . .* Sehr aufschlußreich ferner die Einleitung zur Frankfurter Synode von 794, wo der Papst gleichfalls von der „Landeskirche“ getrennt ist (ebd. S. 73 Nr. 28): *Coniungentibus . . . apostolica auctoritate atque piissimi nostri Karoli regis iussione . . . cunctis regni Francorum seu Italiae, Aquitaniae, Provinciae episcopis . . .*

<sup>232</sup>) *Eius regnare a nostro regnare non minus quam Eius esse a nostro esse et Eius vivere a nostro vivere distat . . . Dicimur enim et nos regnare, sed abusive, non proprie. Nam regnare . . . Illius largitione est adtributum, qui vere regnat . . .* (*Libri Carolini* I, 1, ebd. S. 9 ff.). — Die Polemik richtet sich gegen den Satz: *Per eum qui conregnat nobis Deus*.

<sup>233</sup>) Das gilt selbst für die Bezeichnung *divae memoriae* bei Verstorbenen (Ebd. I, 3 S. 14—16).

<sup>234</sup>) Ebd. IV, 20 S. 210—212.

<sup>235</sup>) Ebd. III, 19 S. 166. Die entscheidenden Stellen sind leicht veränderte Zitate aus Pseudo-Augustin, *Quaestio* 35 (in der Edition der M. G. nicht vermerkt). Vgl. Anm. 211.

<sup>236</sup>) *Quia non Ille sanctis, sed sancti Illi conregnabunt; quia nec conregnare nec conregnasse, sed conregnaturi dicuntur; quia non quilibet, sed solummodo sancti Ei conregnabunt . . . Si igitur adhuc in hoc mundo sumus, non conregnabimus* (ebd. I, 1 S. 11).

<sup>237</sup>) Ebd. I, 22 S. 50.

anschauung war in den Arengen des Markulf-Formulars und teilweise auch der Merowingerurkunden seit dem 7. Jh. bereits angedeutet worden, so daß man bis in die neunziger Jahre des 8. Jh. hinein kein Bedürfnis zu Neuprägungen im Urkundenwesen empfand<sup>238</sup>). Lediglich die Devotionsformel *Dei gratia* hat Karl der Große bei seinem Regierungsantritt neu in die Königstitulatur der Diplome eingeführt. Ihren Sinn erhellen die Libri Carolini<sup>239</sup>): sie brachte die göttliche Einsetzung des Königtums, die bisher gelegentlich in den Arengen hervorgehoben wurde, konstant im Titel zum Ausdruck. Eine erweiterte Intitulatio erscheint seit dem Beginn der Regierung Karls in den Capitularien und im Briefwechsel mit fremden Kirchen. Der Zusatz lautet: *devotus sanctae Ecclesiae defensor atque adiutor in omnibus*<sup>240</sup>). Er dürfte sich auf die besondere Stellung des fränkischen David in der allgemeinen Kirche beziehen, d. h. außer der Regierung der eigenen Kirche auch die *Defensio* Roms einschließen.

Daß die Karolinger mit den Königstugenden *Iustitia* und *Pietas* gleichfalls an eine alte Tradition anknüpften, wurde bereits betont. In den Arengen Pippins und Karls ist die traditionelle *Clementia* das übliche Königsprädikat geblieben. In den Libri Carolini wird der Stylite Simeon scharf getadelt, weil er Justinian zur *Iracundia* und zum Blutvergießen aufgereizt habe, anstatt dem Kaiser die *Misericordia* nahe zu legen. Denn der Herrscher habe auch bei Widerständen *patienter et mansuete* zu handeln<sup>241</sup>). Ähnlich heißt es an anderer Stelle: *Ubi, quaeso, praestantissima virtus, mansuetudo vel tu, fortissima furis sive cunctis levibus incitamentis inimica, patientia, eratis*<sup>242</sup>)? Wie stark die *Pietas* mit den ihr zugehörenden Begleittugenden in den Libri betont ist, zeigt die Verwerfung des „*reddendum malum pro malo*“, das bei Isidor doch noch als ein Charakteristikum der *Iustitia* erschien. Man sah es wohl

<sup>238</sup>) Ausnahmen bestätigen die Regel. Zu nennen wäre etwa für Pippin die von Baddilo selbständig redigierte Arenga der Urkunde für Prüm von 762: *Et quia divina nobis providentia in solium regni unxisse manifestum est, oportet ea in Dei nomine exercere, in qua potius gratia atque voluntatem Altissimi consequi valeamus. . . . Et quia reges in Deo regnant nobisque gentes et regna pro sua misericordia ad gubernandum commisit, providendum, ut et sublimes rectores simus* (DD Carol. I Nr. 16 S. 22). Die Arengen der Urkunden Karls sind nicht untersucht worden.

<sup>239</sup>) Vgl. u. a. auch Libri Carolini I, 1 S. 8: *Plerumque humana fragilitas suae impossibilitatis metas excedit, et quanto se ultra quam debet extollit, tanto ab Eo, qui in altis habitat . . . , recedit . . . et quanto se prostraverit humo, tanto fiat proxima coelo*. Die Kaiserdevotion Karls *per misericordiam Dei*, die ähnlich schon in der Admonitio generalis von 789 vorkam (M. G. Cap. I, 53 Nr. 22), brachte diesen Gedanken noch deutlicher zum Ausdruck.

<sup>240</sup>) M. G. Cap. I Nr. 19 von 769; Nr. 22 von 789; M. G. Concilia II, 158 und 226 (Schreiben Karls an den spanischen Episkopat von 794 und Mandat an Arn von Salzburg von 800). Bei den an fränkische Empfänger gerichteten Stücken ging der singuläre Titel *Rex et rector regni Francorum*, im Schreiben an den spanischen Episkopat der übliche, dreifach gestufte Volltitel voraus. In diesem war der Zusatz ebenfalls leicht abgewandelt zu *filius et defensor sanctae Dei Ecclesiae*. Die kleineren Varianten in den drei Stücken an fränkische Empfänger fallen nicht ins Gewicht.

<sup>241</sup>) Libri Carolini IV, 5 S. 180 und 183.

<sup>242</sup>) Ebd. III, 12 S. 125.



als eine besondere Aufgabe der Priester und Mönche an, *pro dampnatorum ereptione* zu wirken. „Irrende“ seien zur Einkehr zu mahnen, ehe man den Herrscher bitte, *ut eos ad convertendum cogeret, forsitan id sui profectus bonum sequerentur coacti, quod contempserant spontanei*<sup>243</sup>). Der König erwies sich durch die *Pietas* als würdiger Statthalter Gottes, dessen *Gratia*, *Misericordia* oder *Clementia* er sein Amt verdankte<sup>243</sup>).

Die alttestamentarisch-christliche Königsidee wirkte sich naturgemäß am stärksten innerhalb des *Regnum*s aus. Der kirchliche Aufgabenbereich des Herrschers, der *Pietas* im engeren Sinne zugeordnet, erweiterte sich ständig. Als Karl die Kirche seines Landes zur Erfüllung ihrer Pflichten anhielt, sie in Kult und Recht auf Rom ausrichtete, nannte er Josias, den König der „Kultusreform“ Israels, als ein Vorbild<sup>244</sup>). Die beiden Funktionen des Königs — Regierung des Landes und Schutz der Kirche im Lande — waren lange begrifflich, zuletzt wenigstens noch sprachlich getrennt gewesen. Jetzt wurden sie als Ausfluß der gleichen *Potestas regendi* betrachtet<sup>245</sup>). Kirchliche und weltliche Große wurden als die beiden Säulen oder Stände des *Regnum*s dem *David Rex* in gleicher Weise verantwortlich. In der *Admonitio generalis* von 789 sind sie als *ecclesiasticae pietatis ordines* und *saecularis potentiae dignitates* einander gegenübergestellt<sup>244</sup>). Für ihren Amts- und Aufgabenbereich bürgerte sich immer mehr ein einheitlicher Name — *Ministerium* — ein.

Die Bezeichnungen *minister* und *ministerium* waren, wie wir sahen, schon vorher in der kirchlichen und weltlichen Sphäre gebräuchlich gewesen. Das Wort *ministerium* wurde in der Kirche für die liturgischen Verrichtungen und Geräte sowie für sämtliche Ämter verwandt, wenn auch nicht überall gleichmäßig für den Episkopat. In der weltlichen Sphäre war die Bezeichnung *ministerium* auf den Haus- und Hofdienst des Königs oder der Großen beschränkt<sup>246</sup>). Dementsprechend waren die „*ministri*“ die Angehörigen des Haus- und Hofhalts, insbesondere die persönlichen Diener eines

<sup>243</sup>) Analoge Gedanken finden sich bei Pseudo-Augustin, der die *Pietas* nicht erwähnt, aber bei der *Iustitia* treffende Einschränkungen macht, die die Ergänzung der *Iustitia* durch die *Pietas* vorzüglich illustrieren: *Nimia iustitia incurrit peccatum, temperata vero iustitia facit perfectos. Non enim sine malitia est, qui multum est iustus; quia peccantibus ad singula si respondeas, non decrit ubi pecces. Denique Dei temperata iustitia est. Peccantibus enim aliquando ignoscit, aliquando irascitur . . . Lex enim, quia se ipsam mollire non potest, a nobis mitiganda est, ut possit prodesse sub se agentibus. Hic ergo iustus non est multum, qui Dei imitator est* (Quaestio 15, a. a. O. S. 41 ff.).

<sup>244</sup>) *Admonitio generalis* von 789 = M. G. Cap. I Nr. 22: *circumeundo, corrigendo, ammonendo ad cultum veri Dei studuit revocare*.

<sup>245</sup>) Belege für die Worte *regere* — *rector* — *gubernare* in Bezug auf die Stellung des Königs gegenüber der Kirche bei Alkuin, Theodulf und Paulin bringt HAUCK, Kirchengeschichte II, 119 ff.

<sup>246</sup>) Die Belege sind zahlreich, so daß sich Einzelausführungen erübrigen. Verwiesen sei für den König auf Fredegar III, 59 und 93; IV, 58; *Vita Arnulfi* 3, 5 und 6 (SS. rer. Mer. II, 109, 118, 150, 433). *Vita Boniti* 2 (SS. rer. Mer. VI, 120). — Für den Hausmeier (Erchinoald) *Vita Balthildis* 2 (SS. rer. Mer. VI, 483 ff.).

weltlichen oder geistlichen Herren<sup>247</sup>), auch die ausführenden Organe eines Comes<sup>248</sup>): grundsätzlich ohne Beschränkung auf einen bestimmten Stand, aber doch selten hohe Würdenträger des königlichen Hofes<sup>249</sup>). Dieser Sprachgebrauch hat stark auf den kirchlichen eingewirkt, so daß — wenigstens in den erzählenden Quellen — meist Leute aus der persönlichen Umgebung eines Bischofs oder Abtes als *ministri* bezeichnet wurden<sup>250</sup>), wenn daneben auch die ältere Kategorie der *ministri altaris, ecclesiae, Dei* fortbestand.

*Comites* oder *Duces* sind dagegen in der vorkarolingischen Zeit nie als *ministri*, ihr Amt und ihr Amtsbereich nie als *ministerium* bezeichnet worden. In den merowingischen Quellen ist nur einmal vom *ministerium* des Pfalzgrafen die Rede<sup>251</sup>). Erst mit dem Beginn der Regierung Karls des Großen ändert sich unvermittelt dieses Bild. Es finden sich plötzlich eine Reihe von Belegen für „*ministerium*“ als Amt und Amtsbereich des Grafen im Sinne von *comitatus*<sup>252</sup>). Zugleich begegnen auch Belege für „*ministerium*“ im Sinne von bischöflichem Sprengel<sup>253</sup>). Über die Wurzeln des neuen Sprachgebrauchs vermag ich noch nichts Genaueres zu sagen. Es kann eine Übertragung von der geistlichen auf die weltliche Sphäre, aber auch von Hof und Gefolgschaft der Karolinger auf den königlichen Auftrag der *Comites* vorliegen. Vermutlich ist beides in Rechnung zu stellen<sup>254</sup>). Sicher ist, daß der neue Begriff die

<sup>247</sup>) *Ministri* der Hausmeier, die z. T. auch als Beauftragte außerhalb des Hofes tätig waren: *Passio Leudegarii* I, 28 (SS. rer. Mer. IV, 309); *Ebroin.* — *Vita Eudierii* 4 (SS. rer. Mer. VII, 48); *Vita Leutfredi* 17 (SS. rer. Mer. VII, 15); *Vita II Erminonis* 8 (SS. rer. Mer. VI, 467); *Karl Martell.* — *Vita I Corbiniani* 10 (SS. rer. Mer. VI, 568); *Tribunus* und *Centenarii* als *Ministri* Pippins des Mittleren bezeichnet. — In der ersten *Vita Corbiniani* 15 (SS. rer. Mer. VI, 572) werden auch *ministri* des Bayernherzogs erwähnt. Sonstige *ministri ducum*: *Passio Leudegarii* I, 14 und 16 (SS. rer. Mer. V, 296 ff.).

<sup>248</sup>) *Vita Amandi* I, 14 (SS. rer. Mer. V, 438).

<sup>249</sup>) *Vita Balthildis* 3 (SS. rer. Mer. II, 485): einziger Beleg für die Bezeichnung eines Hausmeiers als *minister regis*. Die *ministri regis* der *Vita Amandi* I, 17 (SS. rer. Mer. V, 440) waren wohl untergeordnete Organe. Diese *Vita* stammt in der erhaltenen Fassung aus karolingischer Zeit.

<sup>250</sup>) Für die Bischöfe vgl. etwa *Passio Praeciecti* 7 und 19 (SS. rer. Mer. V, 229 und 237); *Vita Boniti* 20 und 26 (SS. rer. Mer. VI, 130 und 132). Für Äbte: *Vita Columbani* I, 9; II, 1 und 2 (SS. rer. Mer. IV, 75 und 113 ff.).

<sup>251</sup>) . . . *eius* (des Pfalzgrafen Chrodobert) *coniunx luctum flere coepit amarum, eo quod in viri sui ministerium pervenisset tam crudelis flagitium* (*Passio Leudegarii* I, 31 = SS. rer. Mer. V, 316).

<sup>252</sup>) *Cartae Senonicae* 18 (von 768/75), *Formulae Salicae Bignoniana* 25 (von 769/75), *Formulae Merkeliana* 51 (vor 800, vielleicht aus den Anfängen Karls des Großen) = M. G. *Formulae* 193, 237, 259. — *Capitulatio de partibus Saxoniae* 31 (von 775), *Capitulare Haristallense* 21 (von 779), *Capitulare Missorum* 4 (von 786 oder 792) = M. G. *Cap. I* Nr. 20, 25 und 26 S. 51, 70 und 67. — M. G. *DD. Karol.* Nr. 142 von 782 (nicht sicher, ob *comites*) und 172 von 791 (Italien: *ministerium vel potestas*).

<sup>253</sup>) *Formulae Marculfinae aevi Karolini* 1 = *Formulae* 115 (vor 800).

<sup>254</sup>) Es ist auffällig, daß die Bezeichnung *minister* sowohl für den Grafen als auch für den Bischof in den älteren karolingischen *Capitularen* und *Urkunden* anscheinend gar nicht vorkommt. Generell ist von geistlichen und weltlichen *ministri publici* nur in der Überschrift eines Karlsbriefes an Pippin von Italien von 806/10 (M. G. *Cap. I* Nr. 103) gesprochen wor-

Amtspflichten der geistlichen und weltlichen Würdenträger stärker betonte, den Pflichten der weltlichen Machthaber zugleich eine religiöse Färbung gab und beide Stände im Sinne des David Rex-Gedankens als Mitträger des karolingischen Gottesstaates herausstellte.

Von noch größerer Bedeutung für die Geschichte des christlichen Königtums war die Aufnahme des biblisch-augustinischen Friedensgedankens in die Gesetzgebung Karls des Großen. Der Gedanke der *Pax* hatte in der weltlichen Sphäre bisher keine entscheidende Rolle gespielt. Wo er auftrat, war er lediglich auf die äußere Ruhe und Ordnung bezogen, selbst in der Liturgie<sup>255</sup>). Der christliche Friedensgedanke begegnet im Vollsinn erstmals in der *Admonitio generalis* Karls des Großen von 789, wo feierlich festgesetzt wird: *Ut pax sit et concordia et unanimitas cum omni populo christiano inter episcopos, abbates, comites, iudices et omnes ubique seu maiores seu minores personas, quia nihil Deo sine pace placet nec munus sanctae oblationis ad altare*<sup>256</sup>). Karl berief sich hier auf das Liebesgebot der Evangelien. Dem positiven Friedensgebot folgte in der gleichen *Admonitio* ein gegen *odium* und *invidia* gerichteter Abschnitt, dem sich ein Verbot aller *homicidia infra patriam — nec causa ultionis nec avaritiae nec latrocinandi* — anschloß<sup>257</sup>). Dieses Verbot richtete sich also prinzipiell gegen das germanische Fehderecht, das nicht nur durch die Predigt der Bischöfe, sondern auch *a iudicibus nostris secundum legem ex nostro mandato* bekämpft werden sollte. Der König berief sich hier auf das fünfte Gebot des Dekalogs, der auch den weiteren, für das germanische Rechtsleben weniger einschneidenden Bestimmungen der *Admonitio* zugrundelag.

Die *Admonitio* von 789 entwarf ein Programm, das auf lange Zeit berechnet sein mußte. Bis zur Kaiserkrönung hören wir in den Capitularien nicht mehr viel davon. Daß die neuen Gedanken aber nicht vergessen waren, zeigt wohl das Lateranmosaik Leos III., dessen Triumphbogen die Weihnachtsbotschaft trug, und in dem Christus ein Buch mit der Aufschrift *Pax vobis* hielt. Hier war die Herrschaft des *Ordo Divinus* im Sinne Augustins dargestellt, den die *Libri Carolini* als den vornehmsten lateinischen Kirchenlehrer gefeiert hatten<sup>258</sup>).

den. deren zeitgenössischer Charakter nicht feststeht. Sonst sind unter den *ministri rei publicae*, die in Italien gelegentlich begegnen (Cap. Mantuanum II = M. G. Cap. I Nr. 93 von vermutlich 787, DD. Carol. Nr. 207 von 808) nur den *comites* nachgeordnete Organe verstanden. — Außer den Capitularien und Diplomen wurden keine anderen Quellengruppen nachgeprüft.

<sup>255</sup>) Wir haben dies bei der Besprechung Isidors bereits betont. Die spärlichen Zeugnisse für den Friedensgedanken in der Merowingerzeit bespricht BONNAUD-DELMARE (a. a. O. S. 74 ff.), der auch auf den vielfach abgestuften germanischen Friedensbegriff eingeht. In der Liturgie betete man, daß die Kirche durch das Wirken des Königs Frieden habe (vgl. die zitierte Dissertation von A. Sprengler). Dem König ist hier also die Erhaltung des äußeren Friedens als Aufgabe zugewiesen, ohne Beziehung zum christlichen Liebesgebot.

<sup>256</sup>) *Admonitio generalis* 62 (M. G. Cap. I, 58).

<sup>257</sup>) *Admonitio generalis* 66 und 67 (ebd. I, 59). Über die Bedeutung der *Admonitio* und Gesetzgebung dieser Jahre vgl. F. L. GANSHOF, Charlemagne, *Speculum* 24, 1949 S. 520 ff.

<sup>258</sup>) BONNAUD-DELMARE, a. a. O. S. 164.

Vielleicht findet sich ein Niederschlag auch in den Königsurkunden. Die traditionelle *Clementia* der Arengen war mit dem Begriff des *Rex pacificus* nicht ohne weiteres zu verbinden. Der augustinische Friedensgedanke entsprach weit eher der *Serenitas* und der *Tranquillitas*, die als Kaiserprädikate im karolingischen Protokoll zunächst keine Rolle gespielt haben. Das Prädikat *Tranquillitas* ist in den karolingischen Königsurkunden überhaupt nicht nachzuweisen. Es wurde Karl dem Großen nur 794 durch Paulin von Aquileja zugelegt<sup>259</sup>). Bei Pippin fehlt mit einer zweifelhaften Ausnahme auch die *Serenitas*<sup>260</sup>). Bei Karl dem Großen kommt sie bis 790 nur viermal (wovon ein Fall noch zweifelhaft ist), von 790 bis 800 dagegen zehnmal vor, und zwar durchweg im Zusammenhang mit der *Petitio*, selten in der *Sanctio*<sup>261</sup>). Man konnte dieses Prädikat bei Markulf und wohl auch in einigen merowingischen Königsurkunden finden. Auffällig bleibt, daß es spät und seit 790 in stärkerem Maße aufgegriffen wurde. Ob die *Serenitas* als Tugend oder als Kaiserprädikat Eingang fand, ob ein Zusammenhang mit dem Friedensgedanken bestand oder eine *Imitatio imperii* vorlag, sei dahingestellt.

Die umfassende Sorge Karls für das kirchliche Leben, die Umgestaltung auch des *Regnum*s nach biblischen Grundsätzen führten zu einer stärkeren Betonung der geistlichen Seite des Königtums bei den Hoftheologen. Paulin von Aquileja sprach 794, indem er die königlichen Werke der Barmherzigkeit herstellte<sup>262</sup>), vom *Rex et Sacerdos*. In die gleiche Zeit gehört ein ähnlicher Satz Alkuins: *Pontifex in praedicatione*<sup>263</sup>). Auch das seit etwa 20 Jahren nicht mehr gebrauchte Epithet *orthodoxus* — *catholicus* trat um diese Zeit wieder hervor, offenbar im Zusammenhang mit den

<sup>259</sup>) Libell des italischen Episkopats, M. G. Concilia II, 130 und 142.

<sup>260</sup>) Sie begegnet in DD Carol. Nr. 15 von 762. Das Formular ist aber überarbeitet, und zwar gerade in den einschlägigen Partien. In den Urkunden Pippins begegnet auch einmal die Bezeichnung *Maiestas* (Nr. 11). Es handelt sich hier sicher um eine späte Einfügung. Die Formel beruht auf Markulf I, 35, wo das entsprechende Prädikat überhaupt fehlt (Zeumer bemerkt mit Recht, daß *Clementia* zu ergänzen wäre, nicht *Maiestas*). Der Abschreiber der Pippinurkunde, die nur in Handschriften des 15. Jhs. überliefert ist, wird die Lücke bemerkt haben und nach dem Gebrauch seiner Zeit *Maiestas* ergänzt haben.

<sup>261</sup>) DD Carol. Nr. 71 von 772 (zweifelhaft), Nr. 97 von 775, Nr. 118 von 777, Nr. 150 von 783, Nr. 168 von 790, Nr. 171 von 791, Nr. 175 von 792, Nr. 180—183 von 797, Nr. 188 bis 190 von 799. Zusammenhang mit der *Petitio* in Nr. 97, 150, 168, 171, 175, 180, 183, 188, 189, 190. — Zusammenhang mit der *Sanctio* in Nr. 171, 181—183. — Zusammenhang mit der *Arenga* Nr. 71 und 118. In der Formulierung nirgends wörtlicher Anschluß an Markulf.

<sup>262</sup>) *Indulgeat miseratus captivis, subveniat oppressis, dissolvat fasciculos deprimentes, sit consolatio viduarum, miserorum refrigerium, sit dominus et pater, sit rex et sacerdos, sit omnium Christianorum moderantissimus gubernator* (Libell des italischen Episkopats, M. G. Concilia II, 142). Beachtenswert ist der Zusammenhang mit den Werken der geistlichen Barmherzigkeit, also — unausgesprochen — mit der Herrschertugend der *Pietas*, die den König hier als „*Sacerdos*“ charakterisiert.

<sup>263</sup>) *Adversus Elipandum* I, 16.

Libri Carolini und dem Frankfurter Konzil <sup>264</sup>). Schon in der Admonitio generalis waren die Untertanen Karls einmal generell als *Populus christianus* bezeichnet worden. Paulin nannte den König 794 pathetisch *omnium Christianorum moderantissimus gubernator* <sup>262</sup>). Alkuin ersetzte damals in seinem Anhang zum Gregorianum die Bezeichnungen *Nomen Romanum* und *Imperium Romanum* nicht durch *Regnum Francorum*, sondern durch *Nomen Christianum* und *Imperium Christianorum* <sup>265</sup>). Er sprach vom *Imperium christianum* auch in seiner Korrespondenz der Jahre 798—800 <sup>266</sup>).

Man darf den Stil der Hoftheologen nicht als offizielle Aussage werten. Im Verhältnis Karls zur universalen Kirche hatten sich wohl die Gewichte verschoben, grundsätzlich hatte sich aber nichts geändert. Karl nannte sich nach wie vor *filius et defensor, defensor et adiutor*, nicht aber *rector Ecclesiae*, wenn er auf dieses Verhältnis anspielte. Faktisch war freilich aus dem *Defensor* ein *Protector* geworden. Der Frankenkönig hatte 792/94 Hadrian I. die eigene Meinung in der Bilderfrage aufgedrängt. Er scheute sich nicht, Leo III. bei seinem Pontifikatsantritt 796 an seine geistlichen Pflichten zu mahnen. Bald darauf sollte er als Richter zwischen dem Papst und den Römern angegangen werden. Das Gericht in Rom erforderte einen Kaiser. Sollte aber bei der Kaisererhebung nicht auch die Erwägung mitgespielt haben, der rechtlich nicht fixierten Führung des fränkischen Großkönigs in der Gesamtkirche eine feste Grundlage zu geben?

## VI. Das karolingische Kaisertum.

Die Erhebung Karls des Großen zum Kaiser erfolgte nach den in Byzanz gültigen Formen des römischen Kaiserrechts. Karl der Große wurde nach der Krönung und Akklamation vom Papst adoriert, wie es das kaiserliche Zeremoniell vorschrieb <sup>267</sup>). Die neue Würde hatte eine Umgestaltung des Urkundenwesens zur Folge — nicht nur in der Titulatur <sup>268</sup>). Der Begriff der *laesa maiestas* begegnet bei der Aburteilung

<sup>264</sup>) Bei Alkuin, bei Paulin, selbst bei Hadrian I. Vgl. die in den beiden vorausgegangenen Anmerkungen genannten Quellen sowie Epp. sel. pont. Rom. Nr. 2 von 791 (M. G. Epp. V, 55 und 57). Für Leo III. vgl. ebd. Nr. 6 von 800 und die Akten der römischen Synode von 798 (M. G. Concilia II, 203 ff.).

<sup>265</sup>) G. TELLENBACH, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters = S. B. Heidelberger Akad. phil.-hist. Kl. Jahrg. 1934/35 Abhandl. 1 S. 35; SPRENGLER, a. a. O. S. 15.

<sup>266</sup>) Epp. Nr. 148 von 798, Nr. 177 und 185 von 799, Nr. 200 und 202 von 800 (M. G. Epp. IV, 241, 292, 310, 331, 336).

<sup>267</sup>) *Annales regni Francorum ad a. 801* (ed. Kurze S. 112).

<sup>268</sup>) P. E. SCHRAMM, Die Anerkennung Karls des Großen als Kaiser, a. a. O. (mit reichhaltigen Literaturangaben). — W. OHNSORGE, *Legimus* = Festschrift zum 70. Geburtstag E. E. STENGELS, Münster/Köln 1952, S. 21—30.

der Ankläger Leos III. und in der Verordnung über die Desertion des Capitulare Italicum von 801 <sup>269</sup>). Das Prädikat *Maiestas* hat sich seit Ludwig dem Frommen allmählich wieder durchgesetzt <sup>270</sup>). Die nach 800 geprägten Denare Karls „(richteten) sich . . . nach einer Medaille Constantins d. Gr. und (verkündeten) insofern ein Programm“ <sup>270a</sup>). Seit der Kaiserkrönung Karls berief sich die fränkische Kirche auf die Gesetze der christlichen Kaiser <sup>271</sup>). Die orthodoxe Kaiserreihe, die mit den im Frankenreich anerkannten sechs Universalkonzilien verknüpft war, findet sich in einem Schreiben des Mailänder Erzbischofs Odilbert von 809—812 <sup>272</sup>). Die Karlsresidenz Aachen sollte anscheinend schon vor 800 nach dem Vorbild der ConstantinStadt am Bosphorus zur Nova Roma des Westens ausgebaut werden <sup>273</sup>). Karl erhob hier 813 seinen Sohn Ludwig zum Mitregenten nach der in Byzanz üblichen Weise <sup>274</sup>). Der fränkische Herrscher trat also am Weihnachtstag 800 in die vollen Rechte der römischen Kaiser ein, zu denen auch das Recht der Berufung ökumenischer Konzilien gehörte.

Trotzdem ist das abendländische Kaisertum des Mittelalters nie ein Kaisertum im altrömisch-byzantinischen Vollsinn des Wortes geworden. Einschneidend war die Verduner Reichsteilung von 843: sie degradierte Aachen zur Hauptresidenz eines Teilreiches; sie hatte auch zur Folge, daß die Kaiserkrönung durch den Papst konstitutiv wurde, weil sie allein noch den Kaiser über die Teilkönige hinaushob <sup>275</sup>). Indessen schloß schon der Verzicht auf die ideelle Universalität des Kaisertums, den Karl der Große 811 im Frieden mit Byzanz aussprach, den Verzicht auf die alte Stellung der römisch-byzantinischen Kaiser in der Gesamtkirche ein. Vielleicht war an eine Gesamtherrschaft beider Kaiser in der Christenheit gedacht, die aber nie eine

<sup>269</sup>) *Annales regni Francorum ad a. 801* (ed. Kurze S. 114). — M. G. Cap. I, 205 Nr. 98, 3.

<sup>270</sup>) M. G. Cap. II, 82, 124, 401, 408, 412, 420. — *Formulae imperiales* 33 und 35 S. 311 und 313.

<sup>270a</sup>) SCHRAMM, *Die Kronen des frühen Mittelalters* II, 380, unter Berufung auf R. Gaetens, *Münzen Karls d. Gr. sowie der Päpste Hadrian I. und Leo III.* — *Jb. f. Numismatik und Geldgesch.* 2, 1950/51, T. III, 2—3.

<sup>271</sup>) EWIG, *Das Bild Constantins*, a. a. O. S. 39. Die Reihe eröffnete Alkuin in den Jahren 801/02.

<sup>272</sup>) M. G. Cap. I, 247 Nr. 126.

<sup>273</sup>) H. v. FICHTENAU sieht in Byzanz das unmittelbare Vorbild für Aachen (Byzanz und die Pfalz zu Aachen, *MIÖG* 59, 1951, S. 1—54). Dazu kritisch: SCHRAMM, *Throne — Herrschaftszeichen* I, 342/43. Neuerdings hat J. Ramackers das Aachener Oktogon mit einleuchtenden Gründen auf San Vitale und das Mausoleum der theodosianischen Dynastie bei St. Peter in Rom zurückgeführt (*Das Grab Karls d. Gr.* — *Hist. Jb.* 75, 123 f.).

<sup>274</sup>) Der Patriarch krönte in Byzanz nur den Hauptkaiser. Dieser legte dem Mitkaiser selbst die Purpurchlamys an und setzte ihm die Krone auf. (O. TREITINGER, a. a. O. S. 14). Die Aachener Krönung Ludwigs des Frommen schloß offenbar an diesen Brauch an.

<sup>275</sup>) Als erster fränkischer König wurde Ludwig II. 850 allein vom Papst gekrönt. Die Krönungen Ludwigs des Frommen und Lothars I. durch den Papst hatten noch keine konstitutive Bedeutung. Ludwig II. rückte bekanntlich Byzanz gegenüber die päpstliche Krönung in den Vordergrund. Vgl. W. OHNSORGE, *Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter*, Hildesheim 1947 S. 40 ff.

Realität wurde <sup>275a</sup>). Kein abendländischer Kaiser hat jemals ein ökumenisches Konzil einberufen.

Die historisch gewachsene römisch-byzantinische Kaiseridee konnte nicht einfach unverändert dem Frankenreich aufgepfropft werden, zumal sie selbst in Rom bereits durch das Papsttum modifiziert worden war. Die Päpste haben die Geltung der ökumenischen Konzilien, die ja von ihrer eigenen Teilnahme und Zustimmung abhing, nie bestritten, aber die kirchliche Prerogative der Kaiser mindestens seit Leo dem Großen als bloße Schutzgewalt interpretiert. Die römische Constantintradition war ganz vom Geiste der Zweigewaltenlehre getragen: sie bestimmte das christliche Kaiserbild der karolingischen Renaissance seit Ludwig dem Frommen <sup>276</sup>).

Karl der Große entfaltete in den ersten Jahren nach der Kaiserkrönung eine rege gesetzgeberische Tätigkeit. Von besonderer Bedeutung war der Kaisereid von 802, den alle „Freien“ leisten mußten. Der neue Eid stellte durch die Einfügung der Vassallenformel — *sicut homo per dicitum debet esse domino suo* — eine persönliche Bindung zwischen dem Herrscher und der Schicht der Leudes her <sup>277</sup>). Die Missi sollten bei der Vereidigung darauf hinweisen, daß der Eid auch weitergehende Verpflichtungen als früher enthalte. Es sei dies kein bloßer Treueid auf Lebenszeit des Herrschers mit der Auflage, sich jeder aktiven oder passiven Infidelitas gegen die Person des Herrschers und sein Regnum zu enthalten. Vielmehr schließe der neue Eid darüber hinaus die positive Verpflichtung ein, der Heerespflicht und dem Banngebot des Kaisers nachzukommen, den Census gewissenhaft zu leisten, niemanden *iniuste* vor Gericht zu vertreten, selbst zur *Iustitia* beizutragen, das kaiserliche Eigen an Gut und Hintersassen und Lehen sowie den besonderen kaiserlichen Schutz der Kirche und der Waffenlosen (Witwen, Waisen, Peregrini) zu achten und sich selbst nach Maßgabe seines Standes im Dienste Gottes zu halten <sup>278</sup>). Die Freiheit der Leudes wurde damit „klar auf die Staatsuntertänigkeit aufgebaut“ <sup>279</sup>), die Schicht der „Freien“ zugleich zur Mitwirkung an der Durchführung der christlichen Reichsidee gehalten. Fortan galten auch Verstöße gegen das christliche Gesetz oder den Dekalog — wie z. B. Raub — als Infidelitas <sup>280</sup>).

<sup>275a</sup>) Diesen Gedanken legt ein Brief der Kaiser Michael und Theophilus vom 10. April 824 an Ludwig d. Fr. nahe: *ut non tantum in re publica ad invicem concordemus, sed etiam de magna re, quae ad salutem animae pertinet . . . consentiamus* (Parisiense von 825, M. G. Concilia II, 480). Die *Res publica* schließt hier offenbar beide Imperien ein.

<sup>276</sup>) EWIG, Das Bild Constantins, a. a. O. S. 37 ff.

<sup>277</sup>) M. G. Cap. I, 101 ff. Nr. 34. — Dazu Th. MAYER, Staatsauffassung in der Karolingerzeit' H. Z. 173, 1952, S. 467—484, insbesondere S. 477—480. F. L. GANSHOF, Charlemagne et le serment, Mélanges Halphen 1951 S. 259—270.

<sup>278</sup>) M. G. Cap. I, 92 f. Nr. 33, 2—9. Dazu HALPHEN, L'idée de l'Etat sous les Carolingiens, Revue Historique 185, 1939, S. 59 ff., insbesondere S. 60—62.

<sup>279</sup>) Th. MAYER, Staatsauffassung, a. a. O. S. 480.

<sup>280</sup>) L. HALPHEN, L'idée de l'Etat, a. a. O. S. 62.

Die legislative Tätigkeit Kaiser Karls schloß sich sachlich an die ältere Gesetzgebung an, hob sich aber von dieser durch einen verstärkten kirchlichen Akzent ab, der gelegentlich bis zum Pathos gesteigert wurde<sup>281</sup>). Der Gedanke der Pax, der schon in der Admonitio von 789 aufgeleuchtet war, trat nun beherrschend in den Vordergrund. Die generelle Instruktion für die Missi von 802 verbot jede Fehde und gebot die Annahme des Wergeldes durch den Geschädigten<sup>282</sup>). Diese Vorschrift wurde in der Diederhofener Instruktion von 805 nochmals präzisiert<sup>283</sup>). Die spezielle Missatsinstruktion von 802 beschäftigte sich mit der Eintracht zwischen den geistlichen und den weltlichen Großen des Reiches: *Ut diligenter inquirant inter episcopis, abbatis sive comites vel abbatissas atque vassos nostros, qualem concordiam et amicitiam ad invicem habeant per singula ministeria, an si aliqua discordia inter ipsos esse videtur . . .*<sup>284</sup>). Eine Summa aller dieser Vorschriften enthalten die Friedenscanones der Konzilien von 813, die in ihrer Gleichmäßigkeit offensichtlich auf das vom Hof gestellte Beratungsprogramm zurückgehen<sup>285</sup>).

Das Leitmotiv *Pax — Concordia* (— *Unanimitas*) enthüllt, daß das Ziel nicht nur der äußere staatliche Friede, sondern der Friede im christlich-augustinischen Vollsinn war. So erklärt sich der verstärkte kirchliche, besser religiöse Akzent in den Kaisercapitularen. Die Völker und Großen wurden in viel allgemeinerer Weise als bisher auf den Herrscher und das Imperium Christianum verpflichtet, aber das war nur möglich über das absolute Gebot Gottes. Die Friedensidee entfaltete zum ersten

<sup>281</sup>) GANSHOF, La fin du règne de Charlemagne: une décomposition, Zeitschrift f. schweiz. Gesch. 28, 1948, S. 440 f.: Jamais, on n'avait rencontré cette majesté du ton, cette ampleur de la matière traitée. . . L'Empereur ne commande pas seulement: il prêche.

<sup>282</sup>) M. G. Cap. I, 97 Nr. 33, 32: *Homicidia, pro quibus multitudo perit populi christiani, omni contextatione descrere ac vetare mandamus; qui ipse Dominus odia et inimicitie suae fidelibus contradixit, multomagis homicidia. . . statim reus ad suam emendationem recurrat, totaque celeritate perpetratum malum ad propinquos extincti digna compositionem emendet. Et hoc firmiter banniamus, ut parentes interfecti nequaquam inimitia super commissum malum adaugere audeant, neque pacem fieri petenti denegare, sed datam fidem paratam compositionem recipere et pacem perpetuam reddere, reum autem nullam moram compositionis facere. . . Qui autem dignam emendationem facere contemserit, hereditatem privetur usque ad iudicium nostrum.*

<sup>283</sup>) M. G. Cap. I, 123 Nr. 41, 5: *De armis infra patriam non portandis, i. e. scutis et lanceis et loriceis; et si faldosus sit, discutiatur tunc quis e duobus contrarius sit ut pacati sint, et distringatur ad pacem, etiamsi noluerint; et si aliter pacificare nolunt, adducantur in nostram praesentiam. Et si aliquis post pacificationem alterum occiderit, componat illum et manum quam periuravit perdat et insuper bannum dominicum solvat.* — Das Bestreben, die Fehde einzudämmen, machte sich schon in den früheren Jahren Karls bemerkbar, ist aber hier verschärft und in einen größeren Zusammenhang gestellt. Vgl. auch BONNAUD-DELMARE, a. a. O. S. 177 ff.

<sup>284</sup>) M. G. Cap. I, 101 Nr. 31, 18 a.

<sup>285</sup>) Arelatense can. 11, Remense can. 43, Moguntinense can. 5, Cabillonense can. 20, Turonense can. 32 (M. G. Concilia II, 251, 257, 261, 277, 290). Die Konzilien von Arles und Chalon legten den Hauptakzent auf den Frieden zwischen den Bischöfen und Grafen, die von Mainz und Tours sprechen vom allgemeinen Frieden im christlichen Volk, die Synode von Reims betonte die Beilegung der Fehden (*lites et iurgia*). Die Leitworte *Pax — Concordia* finden sich in den Canones von Arles und Chalon, die Dreieheit *Pax — Concordia — Unanimitas* begegnet in den Canones von Mainz und Tours.



Mal in der Geschichte des Abendlandes ihre revolutionäre Kraft. Die *Iustitia* war im Zeitalter der Volks- und Standesrechte zu abgestuft und zu vieldeutig, um zum Allgemeinen hinzuführen. Im Namen der *Pax* aber konnte man sogar Aussöhnungen erzwingen — *distringantur ad pacem etiamsi noluerint* <sup>263</sup>) — was dem Fehderecht und damit der *Iustitia* im Sonderfall zuwiderlief. Es war kaum ein Zufall, daß sich die Bezeichnung *Ministerium* gerade in diesen Jahren voll einbürgerte für die Aufgabenbereiche und Sprengel der weltlichen und geistlichen Großen, die zu Mitträgern des *Imperium Christianum* erzogen werden sollten <sup>264</sup>). Durch das Medium des Gottesreiches wurde also auch der Staats- und Amtsgedanke belebt. Reich und Kirche gingen dabei freilich ineinander über. Das Mainzer Konzil von 813 verband die Friedensidee mit dem Gedanken der kirchlichen Einheit: *Ut pax et concordia sit atque unanimitas in populo christiano, quia unum Deum patrem habemus in caelis et unam matrem Ecclesiam, unam fidem, unum baptisma* <sup>265</sup>). Mit den gleichen Gründen hat wenig später Agobard von Lyon nicht nur die Reichseinheit, sondern auch die Rechtseinheit gefordert <sup>267</sup>).

Auf diesem Höhepunkt fränkischer Geschichte tauchte also wie im römischen Imperium des 4. Jh. der „Monotheismus als politisches Problem“ auf. Aber es lag nur eine Analogie, keine Abhängigkeit vor. Der neue fränkisch-christliche Universalismus erwuchs nicht unmittelbar aus der römischen Reichsidee, sondern wurde aus der Einheit der Kirche abgeleitet. Das *Imperium Christianum* Karls des Großen <sup>268</sup>) trug seine Universalität nicht in sich selbst; es entlieh sie der *Ecclesia*, dem *Regnum Christi*, das es in seiner Weise darzustellen versuchte <sup>269</sup>). Es war ohne Bruch aus dem davidischen *Regnum* der frühen Karolingerzeit hervorgegangen. Das römische Kaiserrecht fand nur Eingang in die Thronfolgeordnung, blieb aber für den inneren Aufbau des Reiches belanglos — trotz des sporadischen Auftretens des Begriffes

<sup>264</sup>) M. G. Cap. I Nr. 33, 21, 25, 28 und Nr. 34, 18a (von 802), Nr. 48, 3 (von 807); Nr. 50, 4 und 8 (von 808); Nr. 54 (von 805/08); Nr. 69, 2 (von ca. 810); Nr. 76 (von 812); Nr. 80, 3 (von 811/13); Nr. 85, 5 (von 801/13); Nr. 102, 4, 5 und 13 (von ca. 806).

<sup>267</sup>) *Si ergo Dominus propterea passus est, ut in sanguine suo faceret prope eos qui longe erant, . . . et omnes reconciliati sunt in uno corpore Deo, et in tantum unum corpus effecti sunt in uno spiritu, ut Christus potius quam Christiani dicantur . . . : cupio per pietatem vestram nosse, si non huic tantae divinae operationis unitati aliquid obstat tanta diversitas legum . . .* (Liber adversus Gundobadum 4, Migne, P. L. 104 col. 115 f.).

<sup>268</sup>) Die Belege für die Bezeichnung *Imperium Christianum* sind auch in der Kaiserzeit Karls nicht sehr zahlreich: sie finden sich außer bei Alkuin (Epp. Nr. 234 von 801; Nr. 245 und 249 von 801/02) nur in den Akten des Reimser Konzils von 813 (M. G. Concilia II, 254). Die Capitularien sprechen meist vom *Imperium* schlechthin oder vom *Imperium nostrum*; aber die korrelativen Bezeichnungen *Populus christianus*, *Christiani* kommen häufig vor.

<sup>269</sup>) Die fränkische Geschichtsschreibung sah im karolingischen Imperium keine Fortsetzung des *Imperium Romanum*, vielmehr unausgesprochen eine Manifestation des *Regnum Christi*. Vgl. Löwe, Regino von Prüm S. 169 ff. — Freilich ist daneben zu berücksichtigen, was oben über die Rezeption der christlichen Kaisertradition und die Belebung der alten Kaisergesetzgebung für die Kirche gesagt wurde.

<sup>269a</sup>) F. L. GANSHOF, Wat waren de Capitularia? — Verhandelingen der koninklijk vlaamse Academie, Klasse der Letteren Nr. 22, 1955.

der „*laesa maiestas*“ und eines Ansatzes zu legislatorischer Tätigkeit unter Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. <sup>289a</sup>). Der Kaisergedanke hat nur die Intensität bei der Durchführung christlicher Prinzipien im Reichsverband gesteigert, vielleicht der Friedensidee zum vollen Durchbruch verholfen. Bedeutungsvoll war also seine christliche Seite. Das Kaisertum hat unzweifelhaft auch den seit den neunziger Jahren des 8. Jh. erkennbaren fränkisch-christlichen Universalismus gefestigt, indem es die politischen und vielleicht auch die kirchlichen Bindungen des Papsttums an die Karolinger verstärkte. Karl der Große wurde zum Oberherrn und Mitregenten im Kirchenstaat <sup>290</sup>), der Papst zum Mitgaranten der fränkischen Reichsordnung <sup>291</sup>). So repräsentierte das Imperium Christianum in gewisser Hinsicht qualitativ die Gesamtkirche, wenngleich es räumlich nicht die gesamte Christenheit umfaßte und Karl der Große selbst in seinem Abkommen mit Byzanz die Doppelung der Kaiserwürde anerkannte. Die Stellung der westlichen *orthodoxus Imperator* in der Gesamtkirche war freilich nicht so scharf umrissen wie die der alten römisch-christlichen Kaiser <sup>292</sup>).

Von Karl dem Großen zu Ludwig dem Frommen gab es in der christlichen Kaiser- und Reichsidee keine Zäsur <sup>293</sup>). Karl hatte zwar in der Durchsetzung des Einheitsprinzips als Konsequenz der Friedensidee geschwankt, sich aber doch gegen Ende seines Lebens zugunsten der Einheit entschieden, wenn auch mehr zufällig unter dem Eindruck äußerer Ereignisse. Das erste Jahrzehnt Ludwigs des Frommen stand im Zeichen einer Klärung der seit 800 hervorgetretenen Ideen.

Der neue Kaiser galt als *Novus Salomon* und *Pax mundi* <sup>294</sup>). Das Epithet *pius*, das sich an seinen Namen heftete, entsprach der Aufgabe, deren Lösung man von ihm

<sup>290</sup>) Leo III. datierte bekanntlich wieder nach Kaiserjahren. Das Münzrecht wurde im Kirchenstaat bis 800 vom Papst allein ausgeübt, seit der Kaiserkrönung von Kaiser und Papst gemeinsam. Vgl. Ph. GRIERSON, The coronation of Charlemagne and the coinage of Pope Leo III., *Revue Belge de phil. et d'hist.* 30, 1952, S. 825—833.

<sup>291</sup>) Ein Exemplar der *Divisio Imperii* von 806 ging an den Papst. Der gleiche Modus wurde später bei der *Ordinatio Imperii* von Ludwig dem Frommen beachtet.

<sup>292</sup>) Die Unklarheit resultierte nicht nur aus der Doppelung des Kaisertums, sondern bestand auch in den Beziehungen zwischen dem Westkaiser und dem Papst. Die Kaiserwürde hat unzweifelhaft die Rechte Karls über den Patriciat und das Defensoramt hinaus gesteigert, aber selbst in der politischen Sphäre nur zu einer Oberherrschaft, nicht zu einer vollen Herrschaft im Kirchenstaat geführt. Zu einem bloßen Reichsbischof ist der Papst nie geworden.

<sup>293</sup>) Die persönliche Schwäche Ludwigs hat die Objektivierung der Kaiser- und Reichsidee erleichtert. Sicher ist, daß sich die Ideen und Vorstellungen, die in der Kaiserzeit Karls hervortraten, unter Ludwig präzisierten, daß manche Konsequenzen erst unter Ludwig entschieden gezogen wurden. Diese Einschränkung betrifft besonders den Einheitsgedanken, der eine einleuchtende, aber keineswegs notwendige Konsequenz der Friedensidee war. Karl der Große hatte auch die Reichsteilung von 806 unter das Motto *Pax et Caritas* gestellt. Daß die karolingische Herrscher- und Reichsidee nicht allein vom christlichen Gedankengut bestimmt war und daß auch bei gleicher ideeller Ausgangsposition verschiedene politische Lösungen diskutiert werden konnten und diskutiert wurden, soll natürlich nicht bestritten werden. Über die Stellung EINILARDS vgl. H. BEUMANN, *Historiographie* 160.

<sup>294</sup>) So in der Akklamation, die die erste *Praefatio* zu Amalars *Quattuor libri de ecclesiasticis officiis* beschließt: *Divo Hludovico vita. Noto David perennitas. Da principi, Domine,*

erwartete. Es hatte, wie gezeigt wurde, eine reiche Vergangenheit und war von jeher mit der vornehmsten Aufgabe des Herrschers, mit der Schutzherrschaft über die Kirche und die Waffenlosen verknüpft.

Karls persönliches Charisma hatte den Kaiser weit über die weltlichen und geistlichen Großen hinausgehoben. Aber eine Mitverantwortung dieser Würdenträger und selbst der Liberi für den karolingischen Gottesstaat war bereits verkündet worden. Die Objektivierung der Würden und Gewalten erfaßte unter Ludwig auch das Kaisertum, das als Ministerium Dei und Munus divinum (göttliches Amt) herausgestellt wurde<sup>295</sup>). Wir sahen, daß auch diese Entwicklung sich seit dem 7. Jh. ankündigte. Durch die Objektivierung des Kaisertums zum Kaiseramt wurde eine philosophische Vertiefung der Reichs- und Kaiseridee ermöglicht. Man begriff die Ministeria der geistlichen und weltlichen Großen als Teilhabe am Ministerium des Kaisers: *Sed quamquam summa huius ministerii in nostra persona consistere videatur, tamen et divina auctoritate et humana ordinatione ita per partes divisum esse cognoscitur, ut unusquisque vestrum in suo loco et ordine partem nostri ministerii habere cognoscatur; unde apparet, quod ego omnium vestrum admonitor esse debeo, et omnes vos nostri adiutores esse debetis*<sup>296</sup>). Diesen neuplatonischen Gedanken möchte man am ehesten Hilduin von St. Denis zuschreiben<sup>297</sup>). Die den Herrscher einschließende Solidarität des gesamten *Corpus christianum* äußerte sich auch in den unter Ludwig häufigen Wendungen *commune damnum* und *communis utilitas*.

Im Bild von der Teilhabe der geistlichen und weltlichen Großen am Ministerium des Kaisers erscheinen die geistlichen und weltlichen Aufgaben des Kaisers als eine Einheit. Man wollte damit natürlich nicht sagen, daß die geistlichen und weltlichen Ämter in gleicher Weise aus dem Amt des Kaisers herzuleiten seien: der Kaiser hatte ja keine geistliche Weihegewalt, sondern war nur *Sacerdos in praedicatione*. Auch die

---

*vitam. Ipsi novo Salomoni felicitas. Pax mundi vos estis. Pio principi prosperitas. Domine, vitam ipsi concede. Vestra fides vos servet. . . . Deus pacificet regnum vestrum. Iudith orthodoxae, nobilissimae atque prudentissimae Augustae salus per multos annos. Lumina pacis, Domine, serva. Lumina mundi, Domine, serva. Vita vestra omnium tutela est. Vestra fides ecclesiarum est gloria. Püsimos dominos nostros imperiales natos Hlotharium gloriossimum coronatum et fratres eius Christus conserret. Ex proavis orthodoxos, Domine, serva. Custodes fidei, Domine, serva. (MIGNE, P. L. 105 col. 988). — Vgl. auch die Admonitio von 823/25 (M. G. Cap. I Nr. 150, 2), wo *Defensio et Exaltatio vel Honor* für die Kirche, *Pax et Iustitia* für die *generalitas populi* als Regierungsprogramm herausgestellt sind.*

<sup>295</sup>) Die ersten Belege für das Kaisertum als Ministerium: M. G. Cap. I, 303 Nr. 150, 3 (Admonitio von 823/25) und ebd. I, 367 Nr. 178, 8 (Episcoporum . . . relatio von ca. 820). — *Munus divinum*: SCHRAMM, Die Goldsolidi und Medaillen Ludwigs d. Frommen — Herrschaftszeichen I, 303—306.

<sup>296</sup>) M. G. Cap. I Nr. 150, 3; dazu HALPHEN, L'idée de l'Etat, a. a. O.

<sup>297</sup>) Hilduin waren die Schriften des Dionysius Areopagita geläufig, den er mit dem Patron seiner Abtei, dem Pariser Märtyrer Dionysius zu identifizieren suchte.

päpstliche Stellung wurde durch dieses Bild nicht berührt<sup>298</sup>). Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß die Koordination der beiden Stände durch den Kaiser, ihre Pax und Concordia, sowie die gemeinsame Verantwortung des Kaisers und der beiden Stände für Kirche und Reich herausgestellt werden sollte. Das Bild des karolingischen Gottesstaates wurde noch schärfer profiliert durch die Einführung der Bezeichnung *Res publica* für den weltlichen Sektor des *Imperium Christianum*. Bis in den Anfang des 8. Jh. hinein hatte man unter *Res publica* nur das *Imperium Romanum* verstanden<sup>299</sup>). In den Briefen Papst Stephans II. tauchte die Bezeichnung *sancta Dei ecclesia rei publicae (Romanorum)* für den werdenden Kirchenstaat auf, die 771 aus den päpstlichen Dokumenten wieder verschwand<sup>300</sup>). Sie knüpfte an die alte Wortbedeutung an, hat diese aber doch auf die *vetus Roma* eingeschränkt und damit leicht abgewandelt. Mit dem neuen karolingischen Sinn begegnet die Bezeichnung *Res publica* um die Jahrhundertmitte ganz vereinzelt in den fränkischen Quellen<sup>301</sup>), dann in den italischen Kapitularien Karls des Großen<sup>302</sup>). Sie taucht nach der Kaiserkrönung Karls auch in den fränkischen Zeugnissen erneut auf<sup>303</sup>) und hat sich unter Ludwig dem Frommen voll eingebürgert<sup>304</sup>). Der neue Begriff stützte die

<sup>298</sup>) Der päpstliche Primat konnte, so wie er in den *Libri Carolini* definiert war, nicht aus der Gewalt des Kaisers hergeleitet werden. Papst und Bischöfe besaßen, auch wenn sie politisch dem Kaiser nachgeordnet waren, eine von Christus fundierte Stellung eigenen Rechtes. Die durch die Kaiserkrönung verstärkte politische Bindung des Papstes an das fränkische Reich ist unter Ludwig dem Frommen und Lothar I. nicht gelöst worden, trotz des erneuten Hervortretens der Zweigewaltenlehre. Ludwig der Fromme hat die Zügel in Rom zwar zu Beginn seiner Regierung gelockert. Aber Wala stellte als Mentor Lothars I. 824 im Auftrag Ludwigs das volle Kaiserrecht über Rom her, wie es in der Zeit der oströmisch-byzantinischen Herrschaft bestanden hatte. Lothar I. hielt an dieser Regelung zeit lebens fest.

Auf die von Lothar veranlaßte päpstliche Intervention im Konflikt zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen können wir hier nicht eingehen.

<sup>299</sup>) Zuletzt noch bei den Fortsetzern Fredegars, wo jedoch einmal bereits der neue karolingische Sinn zu belegen ist (vgl. Anm. 301).

<sup>300</sup>) F. KAMPERS, *Roma aeterna und sancta Dei ecclesia rei publicae Romanorum*, Hist. Jb. 44, 1924, S. 240—249.

<sup>301</sup>) *Vita Eligii* I, 32 = SS. rer. Mer. IV, 688: *omnem censum, quod rei publicae solvatur, ad integrum Dagobertus rex eidem ecclesiae indulxit . . .* — *Cont. Fred.* 18 (ad 736) — SS. rer. Mer. II, 176/77. In den älteren fränkischen Quellen begegnet *Res publica* zweimal noch im antiken Sinn: *Formulae Andecavenses* 32 und *Markulf II*, 17 — M. G. *Formulae* 14 und 86. Das Wort *publicus* hat sich bekanntlich in der ganzen Merowingerzeit zur Bezeichnung königlichen Eigens und königlicher Rechte (in Verbindung mit *villa*, *palatium*, *census* etc.) erhalten, bezeichnete in der Verbindung mit *Res* aber sonst nur das *Imperium Romanum* im staatsrechtlichen Sinne.

<sup>302</sup>) *Capitulare Mantuanum* II, 6 und 8 von ca. 787 = M. G. *Cap. I*, 196 ff. Nr. 93. Unmittelbar nach der Kaiserkrönung: *Capitulare Italicum* von 801 = M. G. *Cap. I*, 204 Nr. 98.

<sup>303</sup>) *Cabillonense* von 813, can. 21 = M. G. *Concilia* II, 278.

<sup>304</sup>) Ohne Anspruch auf Vollständigkeit: *Formulae Imperiales* 20, 22, 29 = M. G. *Formulae* 300, 302, 308. — M. G. *Capitularia* I, 274 Nr. 137 (von 818/19); ebd. I, 367 Nr. 178, 6 (von ca. 820); ebd. I, 370 Nr. 179, 14 (von nach 821). Sehr häufig in Lothars I. Kapitularien von Olonna (825): ebd. I, 327 Nr. 163, 8; ebd. I, 328 Nr. 161, 2 und 3; ebd. I, 331 Nr. 165, 13.

traditionelle Zweigewaltenlehre, die in der Kaisertypologie zur gleichen Zeit durchdrang, hob aber zugleich auch die öffentliche Sphäre von der privaten ab<sup>305</sup>). Die königliche Gewalt im engeren Sinne (*persona regalis*) stand, wie der fränkische Episkopat 829 erklärte, dem Priestertum (*persona sacerdotalis*) gegenüber. Die kirchliche Seite des kaiserlichen Amtes wurde gleichfalls betont, aber von der weltlichen Regierungsgewalt wieder deutlicher als Schutz und Fürsorge unterschieden<sup>306</sup>).

Das Bild des karolingischen Gottesstaates gewann eine eindrucksvolle Geschlossenheit in der karolingischen Friedensidee, in der Auffassung des Reiches als *corpus christianum*, im geistlich-weltlichen Amtsbegriff Ministerium und in der Einführung des neuen Begriffes *Res publica* für die engere königlich-staatliche Sphäre. Verschiedene historische Voraussetzungen hatten zu verschiedenen Ausprägungen der christlichen Herrscher- und Reichsidee in der römisch-byzantinischen, in der gotisch-spanischen und in der karolingisch-fränkischen Umwelt geführt. Dabei kam das alttestamentarisch-christliche Erbe wohl am ungebrochensten im Frankenreich zur Geltung, da das antike Erbe nicht nur in Byzanz, sondern auch in Spanien kräftiger nachwirkte. Auch das neue Kaisertum des Westens war viel mehr christlich als römisch geprägt. Es sanktionierte die führende Stellung des fränkischen David Rex in der Christenheit, hat aber wohl aus diesem Grunde nie die scharfen Konturen des römisch-byzantinischen Kaisertums gewonnen. Der Kaiser des Westens besaß in seinem Imperium die Kirchenhoheit, die sich in mancher Hinsicht gerade auch unter Ludwig dem Frommen auf das Papsttum auswirkte. Aber seine Stellung in der Gesamtkirche ist unter Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen nicht genauer im Sinne der alten Prärogativen des Kaisertums umrissen worden. Man empfand wohl gar nicht das Bedürfnis dazu, solange das karolingische Imperium die überwältigende Mehrheit der Christenheit und ihre historisch-aktiven Kräfte repräsentierte. Als das Imperium zerbrach, zeigte es sich, daß der Kaiser des Westens wie der fränkische David Rex unbeschadet seiner Hoheit über die „Landeskirche“ seines konkreten Herrschaftsbereiches *Defensor Ecclesiae* geblieben, nicht aber in die Stellung des oströmischen Kaisers als *Rector Ecclesiae* hineingewachsen war. Karl der Große hat daher, als er das alte System der ökumenischen Konzilien endgültig aus den Angeln hob, auch die Voraussetzungen für die volle Entfaltung des päpstlichen Primats in der lateinischen Christenheit geschaffen.

---

— Parisiense von 829 can. 23 = M. G. Concilia II, 677; Aquisgranense von 836 can. 18, ebd. II, 722. — Auf weitere Belege aus anderen Quellengruppen wurde verzichtet.

<sup>305</sup>) . . . *tam de ecclesiasticis quam publicis ac privatis rebus* . . . (Capitulare Italicum von 801, M. G. Cap. I, 204). Vgl. hierzu die wörtliche Entsprechung in den *Annales regni Francorum ad a. 801* (ed. KURZE S. 114).

<sup>306</sup>) M. G. Cap. I, 27 ff. Nr. 196.