

# HISTORISCHES JAHRBUCH

IM AUFTRAGE  
DER GÖRRES-GESELLSCHAFT UND UNTER MITWIRKUNG VON  
HEINRICH FINKE, GUSTAV SCHNÜRER,  
CARL WEYMAN, FRANZ KAMPERS, HEINRICH GÜNTER

HERAUSGEBEN VON  
ERICH KÖNIG

45. BAND



MÜNCHEN 1925  
KOMMISSIONS-VERLAG HERDER'SCHE BUCHHANDLUNG

## Rex et sacerdos.

Von Franz Kampers.

In einem Schreiben, das Alkuin im Jahre 799 an den großen Karl richtete, heißt es: „Tres personae in mundo altissimae huc usque fuerunt. Id est apostolica sublimitas, quae beati Petri principis apostolorum sedem vicario munere regere solet; quid vero in eo actum sit, qui rector praefatae sedis fuerat, mihi veneranda bonitas vestra innotescere curavit. Alia est imperialis dignitas et secundae Romae saecularis potentia, quam impie gubernator imperii illius depositus sit, non ab alienis sed a propriis et concivibus ubique fama narrante crebescit. Tertia est regalis dignitas, in qua vos domini nostri Jesu Christi dispensatio rectorem populi christiani disposuit, ceteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem. Ecce in te solo tota salus ecclesiarum Christi inclinata recumbit<sup>1</sup>.“ Das ist ersichtlich eine Steigerung: Karls Königswürde ist die höchste Macht in der Welt, während der päpstlichen übel mitgespielt ward und die kaiserliche durch die Vertreibung Konstantins V. im Jahre 797 so sehr erniedrigt wurde, daß wir das „huc usque“ dieses Zitates in dem Sinne fassen dürfen, daß nunmehr die beiden anderen Würden vor der „regalis dignitas“ Karls weit zurückgetreten sind. Was insbesondere die kaiserliche Würde in Byzanz angeht, so scheint Alkuin der Meinung der Lorscher Annalen nahezukommen, nach der das Kaisertum Neuroms erloschen sei, seitdem die Kaiserin Irene, eine Frau, dort die Herrschaft innehabt<sup>2</sup>.

Nicht lange zuvor, im Jahre 775, als Karl eben die Langobarden niedergeworfen hatte, feiert der fränkische Priester Cathuulf das Glück des großen Herrschers und preist dieser die durch Karls Einzug in die „aurea et imperialis Roma“ äußerlich in die Erscheinung getretene italienische Herrschaft. Dabei ruft er aus: „Ipse [nämlich Gott] te exaltavit in honorem gloriae regni Europae<sup>3</sup>.“

<sup>1</sup> Jaffé, Bibl. rer. Germ. VI. Ep. 114. p. 464.

<sup>2</sup> Annal. Lauresham. M. G. SS. I, 22 sq.

<sup>3</sup> Jaffé, Bibl. IV, 337 sq. Das Material, das ich im zunächst Folgenden heranziehe, ist größtenteils gesammelt und verarbeitet in dem schönen Buch von H. Lilienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger. Heidelberg 1902. Die Abweichungen von der hier vorgetragenen Auffassung des Königspriestertums Karls brauche ich im Einzelnen nicht zu kennzeichnen.

Zwei Gedanken stellen sich aus diesen beiden bedeutsamen Äußerungen als besonders merkwürdig heraus: einmal der einer höchstmöglichen Steigerung der fränkischen Königswürde; sodann der einer Bezugnahme dieser Würde auf Europa unter scharfer Betonung der Einbeziehung der goldenen Roma in dieses neue Reich Europa<sup>4</sup>. Beide Gedanken gehören zusammen; sie sind Zeugen der welthistorischen Kontinuität im Übergange vom Altertum zur mittelalterlichen Kulturperiode<sup>5</sup>.

In der Bezeichnung „*regnum Europae*“ spricht sich gewiß die Tatsache aus, daß Karl die weiten Gebiete vom Ebro bis zur Elbe mit seinem guten Schwerte zu einer Einheit zusammenschloß. Aber Cathuulf denkt nicht allein an das Territorium an sich; er muß auch der Überzeugung gewesen sein, daß es mit diesem Reiche eine ganz besondere Bewandnis habe, da er dessen Beherrscher zurufen kann: „*Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in vice illius: 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 . . .*“ Unter Zuhilfenahme einer dogmatisch recht bedenklichen Rangscheidung zwischen Gott Vater und Gott Sohn erscheint hier der Frankenkönig als Stellvertreter Gottes in diesem *regnum Europae*. Kein Zweifel! Das letztere ist dem „*regnum sanctae ecclesiae*“ gleichzustellen, von dem in der wahrscheinlich von Alkuin verfaßten Praefatio zu den *Libri Carolini* sicherlich unter Zustimmung Karls die Rede ist, das nach dieser dem Frankenkönig „*in his procellosis fluctibus ad regendum*“<sup>6</sup> übertragen wurde. Es ist demnach Cathuulfs Reich Europa nicht anderes als der einheitliche Organismus der orthodoxen Christenheit, als die durch das Schwert gefügte, aber auch auf dem gleichen Glauben beruhende territoriale Einheit des fränkischen Herrschaftsbereiches. Mit vollem

<sup>4</sup> Ich notiere hier das häufige Vorkommen Europas in den späteren Quedlinburger Annalen. Überall ist es hier Europa, nicht die Welt, über die der Kaiser gebietet. [R. H o l t z m a n n, Die Quedlinburger Annalen. Sachsen und Anhalt. Bd. I (1925/103).] Zum Jahre 913 heißt es in diesen: „*Otto ducum praecipuus, de quo velut fertilissimo quodam stemmate imperatoria illa Ottonum propago, totius Europae terminis non modicum profutura, processit, onus limosae molis abiecit*“; zu 991: „*cum caeteris Europae primis*“; zu 996: „*pene totius Europae populo*“; zu 1021: „*cunctis Europae primis*“; zu 1022: „*mater Europa*“. Her Kollege H o l t z m a n n verweist mich auch freundlichst auf W i d u k i n d s Vorrede zum 2. Buche, wo die Kaisertochter Mathilde „*domina . . . totius Europae*“ genannt wird. Wir erkennen hier deutlich das Fortleben des in karolingischer Zeit gebildeten Einheitsbegriffes.

<sup>5</sup> Aus einer Besprechung des trefflichen Büchleins von J. Kaerst [Weltgeschichte. Antikes und deutsches Volkstum. Leipzig 1925] ist dieser kleine Aufsatz entstanden. Die zentrale Bedeutung des antiken Begriffes der Ökumene für die nachfolgende Kulturentwicklung des Abendlandes, welche Kaerst feinsinnig herausstellt, hat mich zu dieser Studie angeregt.

<sup>6</sup> M i g n e, P. lat. 98, 1001.

Bewußtsein stellt also Alkuin sein „*regnum sanctae ecclesiae*“ als selbständige Wesenheit, als den in der irdischen Verwirklichung begriffenen Gottesstaat über das bilderstürmende Byzanz und über das damals so schwer gedemütigte Papsttum. Der Herrscher in dieser *civitas Dei* nimmt als irdischer Stellvertreter des Höchsten einen priesterlichen Charakter an.

Schon in der merowingischen Zeit besang Venantius Fortunatus den König Childebert I. als: „*Melchisedek noster merito rex atque sacerdos*“.<sup>7</sup> In der „*Exhortatio ad Francorum regem*“<sup>8</sup> heißt es von Chlothar I.: „*quasi sacerdos in hoc saeculo conversatus est*.“ Es drängt sich die Vermutung auf, daß dieser gesuchte Vergleich mit Melchisedek nur herbeigezogen wurde, um den behaupteten priesterlichen Charakter des Königtums biblisch zu rechtfertigen. Gestützt wird diese Annahme einmal durch das „*quasi*“ des zweiten Zitates, sodann aber und ganz besonders durch die merkwürdige, verschwommene Unklarheit, in welcher der Begriff des Königtums uns in den schriftstellerischen Erzeugnissen dieser Epoche des großen Karl gegenübertritt.

Als erster mittelalterlicher Autor scheidet Alkuin<sup>9</sup> zwischen *saecularis* und *spiritualis*. Er sah den Unterschied zwischen beiden, aber er erkannte keinen Gegensatz. Die Frage nach dem Vorrang des einen über das andere wird in aller Bestimmtheit nicht beantwortet. In einem Briefe vom Jahre 793 an Erzbischof Ethelhard von Canterbury sagt Alkuin: „*Divisa est potestas saecularis et potestas spiritualis. Illa portat gladium mortis in manu, haec clavem vitae in lingua*.“<sup>10</sup> Ganz ähnlich heißt es in dem an den gleichen Erzbischof im Jahre 802 gerichteten Brief: „*multo praestantior potestas quae vivificat quam illa quae occidit: quia melior est vita quam mors, melior est eterna beatitudo, quam temporalis iocunditas*.“<sup>11</sup> Andere Stellen aus Briefen an diesen Kirchenfürsten oder an den Erzbischof Eanbald von York verraten Alkuins hohe Meinung von der Würde des Priestertums. Es steht zwischen Gott und den Menschen. „*Sacerdos angelus domini Dei est excelsi; et lex sancta ex ore eius requirenda est*.“<sup>12</sup> Damit die Priester ungestört ihrem Berufe, zwischen Gott und Menschheit zu vermitteln, dienen könnten, sei es die heilige Pflicht der weltlichen Gewalten nach Alkuins Ansicht, die äußere Ordnung durch ein frommes und gerechtes Regiment zu wahren<sup>13</sup>. Alle ohne Ausnahme schuldeten, sagt er, den Lenkern der Seelen Gehorsam<sup>14</sup>. Ein anderes Mal, bei der Verschwörung gegen Leo III., tritt er entschieden ein für

<sup>7</sup> M. G. Auct. ant IV, 40.

<sup>8</sup> M. G. Ep. III, 459.

<sup>9</sup> Lillienfein a. a. O. S. 30.

<sup>10</sup> Jaffé VI, 207.

<sup>11</sup> L. c. p. 670.

<sup>12</sup> L. c. 204.

<sup>13</sup> L. c. 188.

<sup>14</sup> L. c. 183; 187; 206.

die Würde des apostolischen Stuhles und ruft aus: „Du, der du die Schlüssel des Himmelreichs trägst, der du von dem Lichte, das alle Menschen erleuchtet, das Licht der Weisheit besitzt, du Hirte der Schafe Jesu Christi, weide diejenigen, welche dir übergeben sind, mit dem Brote des Lebens, den Blüten der Tugenden, dem Worte der Predigt.“<sup>15</sup>

So sehr diese und ähnliche Wendungen auch dafür zu sprechen scheinen, daß Alkuin dem Papste die oberste Führung in der christlichen Ökumene zuerkannte, wir dürfen dennoch nicht mehr in ihnen erkennen, als eine fromme Wertschätzung des heiligen Amtes des römischen Bischofs, die es aber doch nicht wagt, zu der sich aus ihr notwendig ergebenden letzten Folgerung fortzuschreiten<sup>16</sup>. Der gleiche Alkuin gibt ja seinem Herrscher jene beiden Schwerter in die Hand, unter denen man angefangen hatte, die geistliche und die weltliche Gewalt, die „verschiedenen Auffassungen und Ämter des nämlichen einheitlichen Organismus der christlichen Kulturwelt“, zu verstehen. Im Jahre 799 schreibt er an Karl: „hoc mirabile et speciale in te pietatis Dei donum praedicamus: quod tanta devotione ecclesias Christi a perfidorum doctrinis intrinsecus purgare tuerique niteris, quanta forinsecus a vastatione paganorum defendere vel propagare conaris. His duobus gladiis vestram venerandam excellentiam dextra laevaue divina armavit potestas; in quibus victor laudabilis et triumphator gloriosus existis.“<sup>17</sup> An anderer Stelle nennt er Karl einen Lenker und Prediger, der ebenso wie der treffliche Psalmist David das Schwert triumphierender Gewalt führe und auf seiner Zunge die Posaune katholischer Predigt erklingen lasse<sup>18</sup>. Aber er geht noch weiter: er macht den König zu einer Autorität in Glaubensfragen. Sein Beruf, meint er, sei: „a sectis perversi dogmatis fidem catholicam evangelica soliditate munire. . . , ne quid novi et apostolicis inconueniens doctrinis . . . oboriri valeat, sed caelestis gratiae lumine fides ubique fulgeat catholica.“<sup>19</sup> Solche Äußerungen lassen sich mit jenen des gleichen Autors über die hohe Würde des Priestertums und überhaupt mit der katholischen Kirchenlehre nur schwer zusammenreimen. Man sucht nach einer Erklärung dieser Widersprüche.

<sup>15</sup> L. c. 625.

<sup>16</sup> J. A. Ketterer [Karl der Große und die Kirche. München 1898. S. 108 ff.] hat die Gegensätze der verschiedenen Äußerungen Alkuins richtig erkannt. In deren Erklärung gehe ich mit ihm auseinander. A. Hauck [Kirchengeschichte. Deutschlands II<sup>3</sup> (Leipzig 1900) 115] meint, daß „Alkuin keine Ahnung davon hatte, daß es je zu einem Gegensatze der geistlichen und weltlichen Macht kommen könne. Der Grund war, daß auch er das päpstliche Amt als ausschließlic in der religiösen Sphäre befindlich betrachtete“. „Der Papst herrscht nur durch seine Lehren und Ermahnungen.“

<sup>17</sup> Jaffé I. c. p. 453.

<sup>18</sup> L. c. 209.

<sup>19</sup> L. c. 210 u. ö.

Halten wir zunächst fest, daß hier von einem Priestertum Karls nicht ausdrücklich die Rede ist. Der Anspruch, eine geistliche Würde zu bekleiden, liegt auch nicht in dem berühmten Worte Karls in dessen Schreiben an Papst Leo III.: „Unsere Aufgabe ist es, die heilige Kirche Gottes nach außen gegen den Ansturm der Heiden und die Verwüstung der Ungläubigen mit den Waffen zu verteidigen, nach innen aber die Anerkennung des katholischen Glaubens zu befestigen. Euere Aufgabe, heiligster Vater, besteht darin, mit zu Gott erhobenen Händen unser Tun zu unterstützen, damit durch Euere Vermittlung, unter der Führung und Gnade Gottes, das christliche Volk überall über die Feinde seines heiligen Namens den Sieg davontrage, und der Name unseres Herrn Jesus Christus auf dem ganzen Erdkreis verherrlicht werde.“<sup>20</sup> Aber das Gedankenbild des Königs-priestertums steckt doch hinter alledem; man scheute sich nur, eine tatsächliche Vorstellung mit dem rechten Namen zu versehen. Deutlicher wird vielleicht Theodulf von Orleans, wenn er Karl als Stellvertreter des hl. Petrus feiert:

„Teque sua voluit fungire ille vice  
Caeli habet hic claves, proprias te iussit habere;  
Tu regis ecclesiae, nam regit ille poli,  
Tu regis eius opes clerum populumque gubernas.“<sup>21</sup>

Alle die geistlichen Vollmachten, welche die karolingischen Schriftsteller Karl zuerkantten, waren so weitreichende, daß unsere Annahme gerechtfertigt erscheint, daß Alkuin und andere es absichtlich nur vermieden, dem großen Könige die Bezeichnung „sacerdos“ zu geben, welche Venantius Fortunatus seinem Merowingerkönige und Paulinus von Aquileia dem großen Franken zuerkennt. Paulinus spricht ohne alle ängstliche Einschränkung die Aufforderung aus: „Sit dominus et pater, sit rex et sacerdos, sit omnium christianorum moderatissimus gubernator.“<sup>22</sup> Während der Gedanke des Königs-priestertums in den herangezogenen Lobpreisungen des Herrschers in verschwommener Form erscheint, wird er also hier ganz offen herausgestellt. Jedenfalls hat die nähere Umgebung Karls, indem sie sich diesen Gedanken zu eigen machte, die Herrschgewalt des großen Königs über die Sphäre des Weltlichen hinaus zu erhöhen versucht. Dieser für die Geistesgeschichte der karolingischen Epoche und für die spätere Gestaltung der deutschen Kaiseridee<sup>23</sup> überaus wichtige Vorgang wird in seiner ganzen Bedeutung nur klar,

<sup>20</sup> Jaffé IV, 356.

<sup>21</sup> M. G. Poet. lat. I, 524.

<sup>22</sup> Paulini Aquileiensis Libellus Sacrosylabus. Migne, Pat. lat. 99, 166. Vgl. auch Alcuin, Adv. Elip. I, 16. Migne, P. l. 100, 251: „Catholicus in fide, rex in potestate, pontifex in praedicatione, iudex in aequitate, philosophus in liberalibus studiis“.

<sup>23</sup> Etwas von dem geistlichen Charakter des karolingischen Kaisertums geht ja auf das spätere mittelalterliche über. P. E. Schramm [Das Herrscherbild in der Kunst des frühen Mittelalters. Bibliothek Warburg. Vorträge 1922—1923. I. Teil. Leipzig 1924. S. 188] verweist dafür auf den Kaiser-

wenn seine gedanklichen Voraussetzungen deutlich in die Erscheinung getreten sind.

Gewiß ist es für diese sich über das Irdische erhebenden staatsrechtlichen Gedankengänge nicht ohne Belang, daß Karl als der Herrscher von säkularer Größe wirklich über Weltliches und Geistliches gebot<sup>24</sup>. Zwischen dieser Tatsache und der Vorstellung vom Königspriestertum bestehen selbstverständlich die innigsten Beziehungen, deren Natur aber freilich nicht sofort erkennbar ist. Es fragt sich nämlich: Ist dieser Gedanke vom Priestertum des Königs erst die Folgeerscheinung einer realen geschichtlichen Entwicklung, oder aber: hat er als das zunächst Vorhandene der staatskirchlichen Politik und den staatskirchlichen Anschauungen die Richtung gewiesen?

Es ist der Versuch gemacht worden, das merkwürdige Gedankenbild vom *rex et sacerdos* mit der Annahme zu erklären, daß der Zeit — der große Karl mit einbegriffen — als Königsideal, dem man nach-eifern müsse, das Priesterkönigtum Davids und Salomons vorge-schwebt habe<sup>24</sup>. Von einem Priesterkönigtum dieser jüdischen Herrscher sprechen die karolingischen Schriftsteller nicht ausdrücklich, wenn sie u. a. unter Bezugnahme auf den neuen David, den großen Karl, sagen: „Christus . . . David regem populo suo concessit rectorum et doctorem.“<sup>25</sup> Auch der Papst tut das nicht, wenn er Pippin — sich den Gedankengängen der karolingischen Schriftsteller nähernd — gelegentlich als „*novus Moyses novusque David*“<sup>26</sup> begrüßt. Daß aber diese Vorstellung eines davidischen Königspriestertums damals tatsächlich lebendig war, das offenbart eine Dichtung der karolingischen Zeit, nach welcher Christus aus dem Hause Davids Nachkomme von Priestern und Königen und darum Spender der geistlichen und

krönungsordo (sog. *Cencius II.*) im *Lib. censuum* ed. P. Fabre et L. Duchesne. Paris 1889. (*Bibl. des éc. franç. d'Athènes et de Rome.* 2. Sér. VI.) p. 3. Hier ist die Rede von der Übertragung priesterlicher Gewänder an den Kaiser unter den für Geistliche üblichen Formen. Das Kaisertum des Mittelalters ist ein „*regale sacerdotium*“ [siehe gleich unten A. 26] aber kein Königspriestertum.

<sup>24</sup> So Lillienfein a. a. O. Jetzt vgl. dazu P. v. Schramm a. a. O.

<sup>25</sup> Jaffé VI, 209.

<sup>26</sup> Jaffé IV, 135. Vgl. auch p. 61; 145; 147 sq. Wohl schreibt Stephan III. im Jahre 769 in seinem Briefe an Karl und Karlmann: „*perfecti estis christiani et gens sancta atque regale estis sacerdotium, quia oleo sancto uncti . . . caelesti benedictione estis sanctificati*“. *MG. Ep.* 3, 561, 36. Er wandelt dabei ein Bibelwort (1. Petr. 2, 9) ab, das zuvor schon der große Leo auf die Römer bezogen hatte (*Sermo LXXXII.* *Migne, Patr. lat.* 54, 422 sq.). Die Wendung „*regale sacerdotium*“ bezeichnet natürlich nicht eine priesterliche Würde, sondern nur die Erhöhung des Königtums durch die christliche Religion. Der *Sermo* Leos tut das überdies deutlich dar: „*Isti (scil. Petrus et Paulus) sunt, qui te ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena*“.

weltlichen Gewalt sei. Der fränkischen Deutung dieses vorgeblichen jüdischen Königspriestertums auf den rex et sacerdos Karl wird hier eine der kuralien Auffassung entsprechende gegenübergestellt. Es heißt hier<sup>27</sup> von Christus:

„Utque sacerdotum regumque est stirpe creatus,  
 Providus huic mundo curat utrumque geri.  
 Tradit oves fidei Petro pastore regendas,  
 Quas vice Hadriano crederet ille sua,  
 Quin et Romanum largitur in urbe fideli  
 Imperium famuli qui placuere sibi.  
 Quod Carolus mire praecellentissimus hic rex  
 Suscipiet, dextra glorificante Petri.  
 Pro cuius vita triumphisque haec munera regno  
 Obtulit antistes congrua rite sibi.“

Weder David noch Salomon waren aber nun König und Priester zugleich. Ein Priesterkönig kommt bei den Juden — von jenem einzigen Melchisedek abgesehen, auf den Venantius Fortunatus zurückgreifen muß, um sich das Priesterkönigtum seines Herrschers zu erklären — erst in der Makkabäerzeit vor und konnte als Vergleichsobjekt somit gar nicht in Frage kommen. Der alttestamentliche Ursprung des Gedankens ist darum abzuweisen. Aber auch in der klerikal gerichteten Gedankenwelt der Umgebung Karls kann er nicht entstanden sein.

Dem höheren Kleriker — wir beobachteten das Ringen sich widersprechender Anschauungen in Alkuins Seele — mußte es ein unerträglicher Gedanke sein, daß der weltliche Machthaber sich auch über das geistliche Gebiet stellte. Dem gab der Papst Ausdruck. Er verbot dem Byzantinischen Kaiser, sich König und Priester zu nennen<sup>28</sup>.

Aus dieser letzteren Tatsache ergibt sich — was wir schon aus der verschwommenen, unsicheren Haltung der karolingischen Schriftsteller folgern zu dürfen glaubten —, daß die Idee des Königspriestertums nicht im Frankenreiche entstanden sein kann. Es ergibt sich aber weiter auch daraus, daß sie aus Byzanz ins Abendland übertragen wurde. Dort, im Neuen Rom, gab es tatsächlich einen Monarchen, der sich König und Priester zugleich nannte, dort behauptete der weltliche Herrscher, auch die Regierungsgewalt über die Kirche zu haben, dort

<sup>27</sup> M. G. Poet. lat. I, 106.

<sup>28</sup> Mansi, Conc. Coll. XII, 976 sq.: „Scripsisti: Imperator sum et sacerdos. Non sunt imperatorum dogmata sed pontificum, quoniam Christi sensum nos habemus. Alia est ecclesiasticarum constitutionum institutio et alius sensus saecularium... Quemadmodum pontifex introspiciendi in palatium potestatem non habet ac dignitates regias deferendi, sic neque imperator in ecclesias introspiciendi et electiones in clero peragendi neque consecrandi“. Dem widersprach gründlich die von Karl verteidigte Kirchenhoheit seines königlichen Amtes. Der Brief ist nach K. Schwarzlose [Der Bilderstreit. Gotha 1890, S. 122] verunechtet. Das würde ihm aber nicht den Wert eines bedeutsamen Beleges für diese Titulatur nehmen.



bezeichnete er es in ganz ähnlicher Art, wie Karl das tat, als seine Aufgabe, über die Reinheit der katholischen Lehre zu wachen<sup>29</sup>. Diese Fürsorge war aber nun nicht nur ein Ausfluß frommer Gesinnung.

Schon Kaiser Konstantin versuchte in einem dem Konzil von Nicaea vorangehenden Schreiben, dessen Kenntnis wir Eusebius verdanken, seine Einheitspolitik zu stützen durch den nachdrücklichen Hinweis auf die „in der einheitlichen Vernunftanlage der Völker begründete religiöse Übereinstimmung“. „Er wolle“, so schreibt er, „den Organismus der Ökumene, der gewissermaßen an einer schweren Wunde leide, wiederherstellen und in innere Harmonie bringen.“<sup>30</sup> Konstantin macht sich damit zum Wortführer jener die synkretistischen religiösen Tendenzen seines Zeitalters beherrschenden stoischen Idee einer allgemein verbreiteten natürlichen Offenbarung. Dadurch beweist er, daß er mit Bewußtsein anknüpft „an die griechische, das römische Weltreich innerlich erfüllende und beherrschende Kulturidee der Ökumene, d. h. an die Idee einer innerlich zusammengehörigen, in einheitlicher Organisation verbundenen Kulturmenschheit.“

Diese antike Idee der von dem „consensus universalis“ zusammengehaltenen Ökumene, „als der letzten und höchsten Instanz irdisch menschlicher Kulturgestaltung“, hat auf die Phantasie der Jahrhunderte mächtig eingewirkt. In christlicher Übersetzung ragt sie in die Gedankenwelt Augustins hinein, wenn dieser von der „consensio populorum atque gentium“ spricht<sup>31</sup>. Auch Vinzenz von Lerinum steht in ihrem Bann, wenn er schreibt: „In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum.“<sup>32</sup>

Dieser verchristlichte antike Gedanke war auch im päpstlichen Rom eine Macht. Auch Papst Zacharias steht im Banne dieser antiken Auffassung, wenn er dem Pippin die berühmte Antwort gibt: „ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum qui sine regali potestate manebat, ut non conturbaretur ordo.“<sup>33</sup> Dieser „ordo“ ist die Weltordnung, der „λόγος θεός“ oder „κοινός νόμος“ der Stoa, „die Norm und die Grundlage der menschlichen

<sup>29</sup> Kaerst a. a. O. S. 33, verweist auf das Edikt des weströmischen Kaisers Gratian, das aber im Banne oströmischer Anschauungen steht und nur die folgerichtige Weiterbildung der Gedanken Konstantins darstellt.

<sup>30</sup> Euseb., Vita Const. II, 65: „τὴν ἀπάντων τῶν ἐθνῶν περὶ τὸ θεῖον δόγμα πρὸς μίαν ἕξωσιν εὐνοῦσαι.“ Vgl. dazu Kaerst, a. a. O. S. 13, dessen Folgerungen aus diesem Schreiben ich gleich wörtlich übernehme.

<sup>31</sup> Corp. SS. Eccl. Lat. XXV, 191 sq. Kaerst a. a. O. S. 12.

<sup>32</sup> c. 2. C. Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papsttums. 2. A. 1901 S. 59.

<sup>33</sup> Ann. Regni Franc. a. 749. Vgl. dazu meinen Aufsatz „Vom Gottesgnadentum“, Mitteilgn. d. Schles. Ges. f. Volkskunde. XXVI (1925) 33. Dort wies ich schon auf die namentlich in der Schlußwendung auffällige Übereinstimmung dieser Stelle mit der Nachricht Ciceros (De divin. II, 119) hin.

Gesellschaft“<sup>34</sup>, das Grundgesetz der Weltkultur. In dem angeführten Worte des Papstes kommt also der Gedanke der „Einheitlichkeit der durch die Vernunft beherrschten Menschheitsgemeinde“ zum Ausdruck; in ihm offenbart sich die Tatsache, daß das „als Ausfluß der ewig gleichbleibenden Weltvernunft in seinem Wesen unveränderliche Naturrecht“, das Recht der vernünftigen Menschheit nicht eines bestimmten Volkes, seinen Siegeszug nach dem Westen angetreten hatte.

Aus dieser bedeutsamen Übernahme der antiken Idee der Ökumene zieht man in Rom alsbald reale Folgerungen. Hier will man sich, wie die Konstantinische Schenkung und die päpstliche Politik in der Zeit der großen Karolinger dartun, in voller Erkenntnis des religiösen Widerspruches des Ostens gegen den consensus universalis zunächst auf den Westen beschränken und diesen als selbständige Wesenheit dem Osten gegenüberstellen. Das in der Natur der antiken Ökumene liegende universale Streben, durch immer größere konzentrische Kreise die Barbaren an den Grenzen in die Kulturmenschheit einzu beziehen, bleibt natürlich durch eine solche durch die tatsächlichen Verhältnisse gebotene Beschränkung des äußeren Herrschbereiches unberührt.

Von dieser verchristlichten antiken Vorstellung war auch der große Karl erfüllt, welcher mit seinem Schwerte Europa vom Ebro bis zur Elbe geeinigt und damit die materielle Grundlage für das alte Gedankenbild gegeben hatte. Das „regnum Europae“, von dem Cathulf spricht, ist die durch die Übereinstimmung im Glauben umgrenzte christliche Ökumene. Als deren oberste Spitze fühlt sich Karl, wie wir Alkuins Worten entnehmen, den beiden anderen großen Gewalten in der irdischen Welt: dem Papste und dem byzantinischen Kaiser weit überlegen. Er hatte kein Gelüste nach dem Imperium Roms, das er, wie wir wissen, mit seinem Lehrer Augustin haßte. Mit seinem guten Schwerte hatte er das goldene und kaiserliche Rom der von ihm beherrschten Ökumene einverleibt. Er fühlte sich als den berufenen Hüter der die Ökumene zusammenhaltenden religiösen Einheit und christlichen Kultur. Es ist kein Zufall, daß er, mehr wie irgendeiner seiner mittelalterlichen Nachfahren, seine Herrschaft in den Mittelpunkt des gesamten Kulturlebens stellte<sup>35</sup>. Karls Auffassung, daß seine Herrschaft etwas völlig Neues darstelle, spricht später, als er wegen dieser grundsätzlich anderen Einstellung nur mit Unmut die Kaiserkrone angenommen hatte, aus seinem deutlich scheidenden neuen Titel: „Carolus serenissimus Augustus, a Deo coronatus magnus pacificus imperator, Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam Dei rex Francorum atque Langobardorum.“ Karl fühlte sich als Vater des christlichen Europa; er wollte nicht „Kaiser der Römer“,

<sup>34</sup> J. Kaerst, Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum. München 1898. S. 44. Vgl. auch Kaerst, Weltgeschichte S. 20 f.

<sup>35</sup> R. Sohm, Fränkisches Recht und römisches Recht. Weimar 1880, S. 7 ff. Kaerst, Weltgeschichte S. 33.

sondern Beherrscher des römischen Reiches und König der Franken und Langobarden sein<sup>36</sup>.

Diese Anschauung von der christlichen Ökumene widersprach aber nun der römisch-kirchlichen und zwar insofern, als Karl, die oberste Spitze, sich die Herrschgewalt auch über die Kirche zuerkannte. Dieser Widerspruch blieb, wie wir am Beispiele Alkuins sehen, auch den Zeitgenossen nicht verborgen. Aber man überwand ihn, weil man im Banne des Zaubers stand, der von der Idee eines auch äußerlich als Weltreich in die Erscheinung tretenden Zusammenhanges der durch die christliche Kultur verbundenen Menschheit ausging. Antike Bilder, welche man zugleich mit dieser Idee übernahm, halfen bei dieser Auflösung des Gegensatzes der Gedanken.

Alkuin feiert seinen hochthronenden, allwaltenden König einmal mit den Worten:

„*Grex est quippe tuus, tu pastor amabilis illi.*“<sup>37</sup>

Nicht so deutlich erscheint das Bild vom Herrscher als dem guten Hirten in dem Briefe, den Alkuin an König Cönulf von Mercia richtete. Hier heißt es: „*Te magis agnosce pastorem et dispensatorem donorum Dei quam dominum vel exactorem.*“<sup>38</sup> Dieses Bild vom guten Hirten und seiner Herde ist nun durchaus nicht etwa zufällig gewählt. Schon in Hellas hatten die Philosophen eine eigentümlich ethische Idee der Monarchie entwickelt, welche gegebenenfalls die Brücke schlagen konnte zwischen dem abstrakten philosophischen Ideal einer höchsten Entfaltung des Menschentums und dem realen politischen Königtum. Diese ethische Idee tritt uns in Hellas in dem viel gebrauchten Bilde vom Hirten und seiner Herde entgegen. Schon Plato sagt, daß in dem saturnischen Staat der seligen Urzeit eine Herde staatsloser Menschen von den göttlichen aller Menschen- und Tier-sprachen kundigen Viehwärtern des Kronos (also den Weisen) betraut worden sei<sup>39</sup>. Die hellenische Idee vom Herrschaftsrechte des Weisen war auch Alkuin nicht fremd, der einmal ausruft: „*felicia esse regna, si philosophi id est amatores sapientiae regnarent.*“<sup>40</sup>

Die Wiederkehr der saturnischen Zeit ist ein bedeutsames Leitmotiv der Träume vieler vor- und nachchristlicher Jahrhunderte gewesen. Das Bild eines Welthirtenkönigtums der Endzeit begegnet wiederholt als Ausdruck solcher Zukunftserwartungen. In dem altsumerischen Lied von der Vergöttlichung König Lipit-Isars (um 2270—2260 v. Chr.) sagt der Himmelsgott zu dem erwählten Herr-

<sup>36</sup> Vgl. meinen Aufsatz „Den Kaiser macht das Heer“. Internationale Monatsschrift. 1912. Sp. 1482.

<sup>37</sup> M. G. Poet. lat. I, 247.

<sup>38</sup> Jaffé VI, 352.

<sup>39</sup> Platon, Politik 269 C, 271 E sq., 274 B sq., 295 E. Hierzu und zu dem zunächst Folgenden vgl. R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike. Vorträge d. Bibl. Warburg. II (1922—23). Leipzig 1925. S. 56 ff.

<sup>40</sup> Jaffé VI 613.

scher: „die schwarzköpfigen Menschen wie eines Mutterschafes Lamm sollen fürwahr von dir recht geleitet werden, Gott Lipit-Istars über die Länder der fernen Erde ihr König seist du.“<sup>41</sup> Als „der gute Hirt von Uruk“ wird der Nationalheld des Zweistromlandes, Gilgamesch, bezeichnet. Von seinem Bilde haben die späteren Schilderungen vermeintlicher messianischer Könige, besonders Alexanders des Großen, wesentliche Züge entnommen. Zu der Vorstellung vom Welterretter Alexander paßt vorzüglich die neuerdings erkannte Tatsache<sup>42</sup>, daß „der ursprünglich satyrhafte Kopftypus des guten Hirten eine Fortbildung erfahren hat, in der ein letzter Ausläufer des Idealbildnisses Alexanders des Großen nicht zu verkennen ist“. Im iranischen Kulturkreis ist Yima, der sagenhafte Urkönig beim Bergparadies der Iranier, „der gute Hirte der Völker“<sup>43</sup> und dementsprechend ist Kyros, dem die Tradition auch messianische Züge verliehen hat<sup>44</sup>, der Königshirte.

Diese mit der Idee der Ökumene zusammenhängende Vorstellung von dem „guten Hirten“, welche sich in der antiken Welt am schönsten in der Gestalt des Orpheus verkörpert hatte, regte die Phantasie der frühchristlichen Zeit an. Die Adamsmystik vom Weltkönigtume des ersten Menschen nimmt diese Vorstellung, wie bildliche Darstellungen dartun, in sich auf und erscheint damit in ethisch vergeistigter Gestalt. „Der Typus des » Orpheus zwischen den Tieren « wird zur Darstellung des Adam im Paradies verwendet.“<sup>45</sup> Ob diese Adamsmystik schon — ebenso wie später in den Tagen Kaiser Friedrichs II.<sup>46</sup> — den Herrschaftsgedanken in der karolingischen Epoche beeinflusste, ist nicht festzustellen. Im Bilde des thrakischen Sängers erscheint auch König David als der Völkerhirte der Endzeit<sup>47</sup>. Sollte vielleicht der große Karl, in dem die gehobene Zeitstimmung den Erretterkönig erkannte, auf den Weissagungen vom Kaisertume der Endzeit übertragen wurden, gerade wegen dieses Vergleichspunktes in seiner Akademie „David“ genannt worden sein? Das ist möglich; aber das jüdische Vorbild ist es nicht gewesen, das die Zeitgenossen Karls veranlaßte, diesen dem guten Hirten gleichzustellen.

Der Weg, auf dem das Bild des guten Hirten als Gleichnis des Gedankens einer Herrschaft über einen großen, ethisch-religiös über-

<sup>41</sup> Material zu dem Bilde vom guten Hirten bietet in großer Fülle das genannte Buch von Eisler.

<sup>42</sup> O. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst*. Berlin 1918. Eisler a. a. O. S. 54.

<sup>43</sup> J. Scheftelowitz, *Die Altpersische Religion und das Judentum*. Gießen 1920. S. 231.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu mein Buch „Alexander der Gr. und die Idee des Weltimperiums“. Freiburg i. B. 1901. S. 51 f. Zu der Bezeichnung „Hirt“ vgl. die Materialien bei Eisler a. a. O. S. 55 A. 2.

<sup>45</sup> Eisler a. a. O. S. 29.

<sup>46</sup> Vgl. meinen Aufsatz „Vom Gottesgnadentum“ [Mitteilgn. d. schles. Ges. f. Volksk. XXVI (1925)].

<sup>47</sup> Eisler a. a. O. S. 16 ff.

einstimmenden Teil der Menschheit ins Abendland gelangte, geht nicht von Israel aus. Mit der Idee der Ökumene zugleich ist jenes bedeutungsvolle Bild von Byzanz her in den fränkischen Westen übertragen.

Wir wissen, daß der Gedanke von der Wiedergeburt des saturnischen Welthirtenkönigtums der Urzeit beim tausendjährigen Jubiläum der Stadt Rom, 248 A. D., unter dem Kaiser M. Julius Philippus dem Araber lebendig war. Damals wurde jenes uns erhaltene, vermutlich zur Festbeleuchtung der Stadt bestimmte Tonlämpchen angefertigt, das die Aufschrift trägt: SAECVL [VM] NOVVM, und das ein Bild des Sonnengottes mit der Strahlenkrone, der Mondsichel — daneben schwach angedeutet sieben Sterne — und ein Bild des guten Hirten zeigt, welcher letzterer seine aus sieben Schafen bestehende Herde vor sich hertreibt und das wiedergefundene Lamm auf seinen Schultern trägt<sup>48</sup>. Dieser archäologische Fund beweist das Fortleben des Gedankens vom Welthirtenkönigtum der Endzeit. In Byzanz hat dieser gleiche Gedanke sich in eine Weissagung gekleidet, die das Mittelalter zu verschiedenen Zeiten in Erregung versetzte. Reste dieses Vaticiniums von dem kaiserlichen guten Hirten am Ende der Tage finden sich in der späteren mittelalterlichen Fassung der Tiburtinischen Sibylle.

Die mittelalterliche Tiburtinische Sibylle verkündet: „Et post hec surgent duo reges de Egipto et expugnabunt quattuor reges et occident eos et omnem exercitum eorum et regnabunt annos tres et menses sex. Et post eos consurget alius rex C. nomine, potens in proelio qui regnabit a. XXX et edificabit templum Deo et legem adimplebit et faciet iustitiam propter Deum in terram.“ *Alsdann werden mit wirklichen und falschen Anfangsbuchstaben eine große Reihe langobardischer Herrscher genannt. Dann heißt es: „Et post hos surget rex Salicus de Francia de K nomine. Ipse erit magnus et piissimus et potens et misericors et faciet iustitiam pauperibus. Tante namque in eo erit virtutis gratia, ut per viam gradiens arborum contra eum inclinentur cacumina. Aqua namque in occursum eius minime tardabit. Similis autem ei in imperio Romano rex ante eum non fuit nec post eum futurus erit.“*<sup>49</sup> *Asdann werden wieder phantastische*

<sup>48</sup> Corp. Inscr. Lat. 6221, 10, 20. Näheres bei Eisler a. a. O. S. 59. Vgl. hierzu das von Eisler erwähnte christliche Gegenstück, das die Jonaszene, Helios, Selene, die sieben Sterne und den guten Hirten zeigt. Die sieben Sterne sind ein messianisches Symbol. Der Menschensohn der Apokalypse [Apoc. Joh. I, 13—18] trägt sieben Sterne in seiner rechten Hand. Damit hängt zusammen, daß der Soter Augustus durch das Stigma der sieben Sterne des Kleinen Bären auf dem Leibe als Weltherrscher gekennzeichnet ist [Sueton., Aug. c. 94].

<sup>49</sup> Diese Stelle bezeichnet Sackur auch als eine Interpolation. Ihre sicher orphische Herkunft, ihr Zusammenhang mit dem, wie wir gleich sehen werden, in konstantinischer Zeit bevorzugten Herrschaftsgleichnis vom guten Hirten verbieten das.

*Nachfolger Karls genannt, unter denen die drei Ottonen und zwei oder drei (?) Salier zu erkennen sind.* Nach einer Schilderung der furchtbaren Schreckenszeit für die ganze Welt folgt die Verheißung: „Et tunc surget rex Grecorum, cuius nomen Constans, et ipse erit rex Romanorum et Grecorum“ und die knappe Schilderung der unter diesem anbrechenden messianischen Zeit<sup>50</sup>.

Früher habe ich, schon bevor Sackur diese Ansicht mit neuen Gründen verteidigte, die Auffassung vertreten, daß der Kern dieser freilich schon vor Konstantin bezeugten mittelalterlichen tiburtinischen Sibylle ein Vaticinium auf Konstans, den Sohn Konstantins, dargestellt habe, und daß aus dem oben mitgeteilten wesentlichen Teil der Weissagung die kursiv gedruckten Sätze als spätere Interpolationen zu entfernen seien. Heute glaube ich, daß die Weissagung in ihrem aus der vorliegenden Form herauszuschälenden Kern ursprünglich nicht auf den gänzlich unbedeutenden Konstans, sondern auf dessen großen Vater zu beziehen ist. Dieser erschien seinen Zeitgenossen als Soter, als neuer Apollo<sup>51</sup>. In dieser mittelalterlichen Tiburtinischen Sibylle besitzen wir zweifelsohne Reste eines auch anderweitig bezeugten apollinischen heidnischen Vaticiniums. In dem mitgeteilten Bruchstück liegen Äußerungen jener noch einmal Leben gewinnenden Sotererwartungen des ausgehenden Heidentums vor, welche sich auf diesen Flavier vereinigten, dessen Familiengott Apollo-Sol war<sup>52</sup>. Als neuer Apollo soll Konstantin das letzte apollinische Zeitalter — wie der Knabe der vierten Ekloge Vergils — heraufführen. Wir dürfen das nicht zuletzt daraus folgern, daß in unserer Konstantin-Sibylle, an welche die mittelalterliche Seherin anknüpfte, das Bild des Endherrschers mit Farben gezeichnet ist, welche dem Bilde des apollinischen Sängers Orpheus entnommen wurden.

Kaiser Konstantin, dessen Regierungszeit in unserer Sibylle ziemlich genau angegeben wird, erscheint tatsächlich in orphischer Beleuchtung. Wenn es heißt, daß bei seinem Erscheinen die Bäume sich neigen und die Wasser im Laufe stehen bleiben, so singt Horaz von Orpheus:

„Arte materna rapidos morantem  
Fluminum lapsus celerisque ventos,  
Blandum et auribus fidibus canoris  
Ducere quercus.“

<sup>50</sup> E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*. Halle a. S. 1898. S. 181 ff.

<sup>51</sup> Vgl. mein Buch „Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik“. Leipzig 1924. S. 155 f.

<sup>52</sup> Alles Nähere in dem zuvor genannten Buche S. 96 f. und S. 156. Dort wies ich schon auf die ethiopischen und arabischen Fassungen der Sibylle hin [veröffentlicht von R. Basset, *Les apocryphes éthiopiens. X: La sagesse de Sibylle*. Paris 1900]. In der vorliegenden Fassung gehören diese der Zeit der Kreuzzüge an; sie enthalten aber gleichfalls einen Kern, der im Zeitalter Konstantins entstand.

Und ganz Ähnliches künden Martianus Capella und Seneca vom „vates Apollineus“<sup>53</sup>. Von anderen Resten orphischer Überlieferung in unserer Tiburtina, auf die ich vor Jahren hinwies<sup>54</sup>, kann ich hier absehen. Es ergibt sich mit Sicherheit, daß Konstantin in der vorliegenden Weissagung in Resten des Gewandes des guten Hirten Orpheus erscheint. Der Prophet bezieht die orphische Schilderung des wie kein anderer glänzenden Endkaisers und Erretters, in dem die ganze geschichtliche Entwicklung ihren Höhepunkt erreicht, auf den großen Flavier. Es bedurfte nach dieser Schilderung gar nicht mehr der ausdrücklichen Versicherung des vorgeblichen Sehers, daß kein Kaiser von der überragenden Größe wie dieser im römischen Imperium mehr folgen werde, um zu erkennen, daß hier ein älteres heidnisches Vaticanium vom Welthirtenkönigtume der Endzeit auf Konstantin als den ersten kaiserlichen Schirmherrn der Christenheit bezogen wurde. Von dieser Erkenntnis aus wird uns die Tatsache verständlich, daß Konstantin, den die heidnischen Rhetoren als neuen Apollo und die christlichen Lobredner als Beherrscher des neuen, christlichen, d. h. messianischen Gottesreiches auf Erden feierten, in der neuen Hauptstadt des römischen Weltreiches Brunnenfiguren des guten Hirten aufstellen ließ<sup>55</sup>.

Erscheint nun dieses antike, schon in Byzanz verchristlichte Bild vom Herrscher als dem guten Hirten der im Glauben geeinten Menschheitsherde auch im Frankenreiche, ist auch hier die Rede von einem „pastor amabilis“, so zwingt eine psychologische Erwägung ebenso wie bei der Idee der Ökumene zur Voraussetzung einer Entlehnung aus Byzanz. Im Neuen Rom war noch der orphische Völkerhirte bekannt; im Frankenreiche wußte man nur von dem guten Hirten Christus. Es ist schwer anzunehmen, daß Alkuin oder ein anderer von sich aus auf den Gedanken verfallen wäre, den Herrscher mit dem Heiland auf die gleiche Stufe zu stellen. Wohl aber war es denkbar, daß jenes Bild durch die Lobredner Karls von der Außenwelt als etwas Gegebenes übernommen wurde, ohne daß diesen dabei dessen religiös bedenkliche Seite zum Bewußtsein gekommen wäre.

Jenes mit christlichen Farben übertünchte antike Herrschaftsbild war nun überaus geeignet, im Frankenreiche den Gegensatz zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, den der landfremde Gedanke des Königs-priestertums offenbaren konnte, schon im Keime zu unterdrücken. Der von Byzanz übertragene Herrschaftsgedanke, der in Karls Regierung so berückend in die Erscheinung trat, war zu schön. Er mutete an wie ein jeder weiteren Erhöhung unfähiges christliches Herrschaftsideal. Man übersah die religiösen Mängel seiner Außen-

<sup>53</sup> Horaz, Carm. I, 12, 9 sq. Martiani Capellae Liber IX, 307 rec. F. Eyssenhardt. Leipzig 1866. p. 339. L. Ann. Senecae Trag. rec. G. Richter. Leipzig 1902. p. 358. Vgl. auch Vergil, Ecl. VI, 27 sq.

<sup>54</sup> Kampers, Die Sibylle von Tibur und Vergil. Hist. Jahrb. 1908, S. 5 ff.

<sup>55</sup> Eusebius, Vita Const. III, 49. Eisler a. a. O. S. 18 u. S. 52 f.

seite; man unterdrückte die Ahnung seiner unüberwindbaren inneren Widersprüche. Cathulf, Alkuin und die übrigen im Kreise Karls stehen in seinem Bann, und wenn dagegen religiöse Erwägungen sich schüchtern kehren wollen, so werden diese, wie wir das bei Alkuin wahrnahmen, von der hohen Stimmung der Zeit niedergehalten.

Die Gedanken unserer Untersuchung münden in die Folgerung ein, daß „die theologisch humanistische Umgebung Karls des Großen“ vor dem Jahre 800 nicht „von imperialistischen Ideen erfüllt“ war und nicht auf die „Erneuerung des abendländischen Herrschaftsideals“, des römischen Kaisertums, hingearbeitet hat<sup>56</sup>, sondern daß sie, befangen von der Idee einer christlichen Ökumene und instinktiv geleitet von dem Gefühle, daß mit den Germanen ein neues staatsbildendes Prinzip in die Weltgeschichte eingetreten sei, ein christliches Herrschaftsideal aus den aus Byzanz übernommenen Vorstellungen zu gestalten suchte, dem sie als selbständiger Wesenheit einen Platz über dem Kaisertum in Byzanz und über dem Papsttum in Rom anwies. Die Zeit war freilich nicht fern, wo man auch im fränkischen Norden erkannte, daß diese christliche, gottesstaatliche Ökumene Europa im Riesenschatten der wesensverwandten antiken Kaiseridee Romas gelegen sei.

Eine solche Vorstellung kehrte ihre Spitze naturgemäß gegen das caput mundi. Das Papsttum bedurfte des Reliefs der ewigen Souveränitätsrechte Romas. Bei der Lage der Dinge konnte die großartige Fiktion der ewigen und grenzenlosen Herrschgewalt der Königin am Tiber der Welt nur durch die Kaiserkrönung des Franken zum Bewußtsein gebracht werden. Durch die Krönung des unliebsam überraschten Oberhauptes der neuen nordischen christlichen Ökumene stellte der Papst nicht nur die Kontinuität des römischen Weltherrschaftsgedankens wieder her, sondern erinnerte er zugleich auch wirkungsvoll daran, daß der neue Kaiser tatsächlich kein Königspriester sei, sondern daß dieser das weltliche, er aber das geistliche Schwert in der jetzt wieder römisch-christlichen Ökumene führe<sup>57</sup>.

Unsere Untersuchung führte uns zu der Folgerung, daß das Frankenreich die Idee der Ökumene und die mit dieser innig verbundene Idee eines Königspriestertums von Byzanz übernahm. Dort erhielt auch das bildliche Gleichnis der Herrschaft des guten Völkerhirten jene Formen, die es der lieber ins Überirdisch-Bildliche sich verlierenden, als in dem im Irdischen wurzelnden Rechtlichen sich bewegenden Welt des Westens ermöglichten, in dieser antiken, vom Christentum aus der ethischen in die religiöse Sphäre erhobenen Vorstellung vom guten Hirten die Rechtfertigung für ihren Gedanken eines christlichen Einheitsstaates und eines priesterlichen Weltherrschers zu suchen.

<sup>56</sup> Anders F. Kern in *Mittelalterliche Studien*. 1, 2. S. 130.

<sup>57</sup> Vgl. hierzu die oben S. 501 mitgeteilte Dichtung.



Hinter diesem byzantinisch-germanischen staatsrechtlichen Träumen tut sich eine weite Perspektive auf. Unser Blick fällt auf die Theokratien der östlichen Mittelmeerländer. Dort zuerst suchte sich der Gedanke „der schicksalsmäßigen Notwendigkeit einer großen Einheitswelt“ in einer gewaltigen zusammengeschlossenen Ländermasse eine äußere Form zu geben. Der König über diese Einheit wird göttergleich; er wird ein Welterretter. Weltheilandsidee und Welt herrschaftsidee haben sich hier vermählt. Man kann zweifeln, welche von diesen beiden die ältere ist. Kurz, hier zuerst entstand das religiöse Urbild jener Ökumene, welches das Christentum seinem Wesen entsprechend umgestalten sollte. In diesen Theokratien ganz allein konnte sich auch die dem christlichen Denken des Westens fremde Vorstellung vom Königspriestertum entwickeln.

Die durchweg plumpe und grobsinnliche Vorstellung der Babylonier und Assyrer vom Gottkönigtume vergeistigte sich in der iranischen Geisteswelt. Nach<sup>58</sup> der Psychologie der Mysterien des Mithra „praeexistieren die Seelen im Empyreum, und wenn sie auf die Erde niedersteigen, um den Körper aufzusuchen, in den sie eingehen wollen, so durchreisen sie dabei die Sphären der Planeten und empfangen von jedem derselben irgendwelche Eigenschaften. Für alle Astronomen ist die Sonne . . . das königliche Gestirn, und infolgedessen ist sie es, welche ihren Auserwählten die Tugenden des Herrschers verleiht und sie zur Regierung beruft“. Aus dieser Lehre gestaltete sich die Vorstellung, daß der Monarch an der Gottheit der Sonne, von der er die Herrschergewalt erhielt, teilnehme und ihr Repräsentant auf Erden sei<sup>59</sup>.

Auf dieses iranische Gedankengut gehen die Lehren der Neupythagoräer von der Königsseele zurück<sup>60</sup>. Diese nimmt einen besonders hohen Platz im Seelenreiche ein und ist viel reiner und erhabener als die übrigen. Zur Königswürde werden Seelen abgesandt, die auf der Wanderung schon knapp bis zur Vollendung gelangt sind und nun schon einen Vorgeschmack von der *ἔξουσία θεῶν* bekommen sollen, oder die an sich schon göttlich nur noch ganz geringe Fehler haben und wegen ihres bereits göttlichen Charakters in ihrer Verkörperung die Göttlichkeit genau wie in ihrer himmlischen Heimat haben sollen. Die Herrschaft des Königs erscheint in diesem Vorstellungskreise als eine *μίμησις* des göttlichen Weltregimentes.

Auf iranische Wurzeln geht auch eine andere in diese Gedankengänge gehörige, für uns auch anziehende Vorstellung zurück; es ist die von der *βασιλέως τύχη*, welche das hellenistische, von der „*fortuna imperatoris*“, welche das römische Kaiserideal kennzeichnet.

<sup>58</sup> Ich greife hier einige Sätze aus meinem Aufsatz „Vom Gottesgnadentum“ [a. a. O.] heraus und verweise auf die dort gebotenen eingehenden Ausführungen.

<sup>59</sup> F. Cumont, Die Mysterien des Mithra. 3. A. Leipzig 1923. S. 92 f.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster i. W. 1914. S. 280. Eister, Orpheus a. a. O. S. 308 ff.

Auch der Iranier warf sich wie der Babylonier und Ägypter vor seinen Königen in den Staub. Weil Ahura Mazda diese auf den Thron erhoben hatte, verehrte er sie. Die Gnade dieses höchsten Gottes gibt nach persischem Glauben dem Könige die Kraft, über die Welt zu herrschen. Diese Gnade wird gewissermaßen als etwas Sichtbares, als leuchtende Aureole, als Nimbus um das Haupt des Fürsten betrachtet. Die strahlende Glorie des Gottes geht auf den König über und heiligt dessen Macht, ist ein Unterpfand für beständige Erfolge. Hvarēnō nennt das Avesta diese „geistige Form des Feuers“<sup>61</sup>.

Dieser iranische Glaube, der sich mit den philosophischen Lehren der Griechen vom göttlichen Adel der Menschenseele, vom Königtum des Weisen, von der die Ökumene zusammenschließenden Weltvernunft verband, wurde das wesentlichste Element des hellenistischen und römischen Herrscherkultes und des mittelalterlichen Gottesgnadentums. Außerlich offenbart sich diese Tatsache in der Wahrnehmung, daß Bilder hellenistischer Könige, römischer Kaiser, merowingischer Herrscher den Nimbus tragen<sup>62</sup>.

Auch hier wieder ist es ersichtlich, daß diese Vorstellungen vom Gottesgnadentum aus dem Osten über Byzanz in das Abendland gewandert sind. Justinian, den gelegentlich auf Mosaiken auch der Nimbus schmückt, ist der vollendetste Träger des byzantinischen Herrschaftsgedankens. Diesem war die Lehre von der Erhabenheit der Tyche des Kaisers, von deren Wanderung, vom alles beherrschenden Weltgesetz nicht fremd. In den Novellen<sup>63</sup> lesen wir: „Von allem Gesagten ist die Tyche des Kaisers ausgenommen. Auch diese Gesetze sind ihr, die Gott als lebendes Gesetz den Menschen herabsandte, untergeordnet.“

Ein so über alles Menschliche erhobener Herrscher mußte alle Würden, auch die priesterliche, in sich vereinigen. Weltliche und sakrale Macht erscheinen in der Tat im iranischen Königtum in inniger Vereinigung. Die gleiche, offenbar sakrale Auszeichnung bestimmt geistliche und weltliche Größe<sup>64</sup>. Es scheint, daß ursprünglich „der Heiligkeitsglanz des Kultus, der den Opferer von Beruf erfüllt“, unterschieden wurde von dem Herrschaftsglanz des weltlichen Machthabers. Dem xšādra oder raya, der Herrscher-, Königskraft, stand das hvarēnō, die Heiligkeitskraft gegenüber<sup>65</sup>. „Den weltlichen Machthaber erfüllt als das sein Wesen bestimmende Fluidum zunächst nur das xšādra. Doch auch auf ihm konnte, wenn er ein

<sup>61</sup> F. Spiegel, *Iranische Altertumskunde*. II (Leipzig 1873) 42. Cu-mont a. a. O. S. 84 f.

<sup>62</sup> Kämpers, *Gottesgnadentum* S. 44.

<sup>63</sup> Nov. 105, 4.

<sup>64</sup> L. Troje [Zu F. Kämpers „Werdegang der abendländischen Kaisermystik“. *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*. 40 (1925) 105 ff.] bietet für das zunächst Folgende das wesentliche Material.

<sup>65</sup> H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*. Halle a. S. 1923. S. 215 ff. Troje a. a. O.

» Werkfrommer « war, d. h. große Opferveranstaltungen bestellte und dabei selber den Opferer machte, von seiten des Kults die Heiligkeit, das hvarenô, übertragen werden.“ Im Mazdaismus wird das hvarenô, der Heiligkeitsganz des Mazdakultes nur den Getreuen des neuen Glaubens zugesprochen. Seine Träger „sind einmal die Verkünder dieses Glaubens und sodann die weltlichen Machthaber, die eigentlich Träger des xšadra sind, sofern sie nämlich als fromme Mazda-Anbeter die Hüter der Religion darstellen.“

Yima, der Urkönig und Uropferer, war nach der iranischen Überlieferung im Besitze des heiligen Lichtganzes. Es ist jener Yima, der beim Hereinbrechen der Flut die Gottschöpfung in das Var<sup>66</sup> oder Paridæza, einen wohlumfriedeten, viereckigen Bau, rettet, und dort ist er Urkönig in einem religiösen Friedensreich. In der Folge wird dann den Verkündern mazdaistischer Lehre jeder mythische und historische weltliche Herrscher, welcher Träger des hvarenô ist, auch zum Priesterkönig. Die Sassaniden, die in ihren Inschriften mit tönenden Worten von ihrer Göttlichkeit sprechen<sup>67</sup>, leiten ihr Geschlecht von einem Priester Sassan her. Sie nennen sich „Oberpriester“ in ihren amtlichen Kundgebungen<sup>68</sup>. Vom dritten Jahrhundert an ist in der Persis eine Dynastie von Fratakara [Priesterkönigen] nachweisbar. Die Traumgestalt der Kreuzfahrer, der von diesen erwartete orientalische Erretter, der frei erfundene Priesterkönig Johann, von dem das ganze Abendland fabelfrohe Kunde gab, beweist noch nach Jahrhunderten, wie zäh im Orient — und nur hier allein — die Vorstellung von einem Priesterkönige sich erhielt.

Jener Yima hat nun Modell gestanden zum Adam der syrischen Legende. Gleich nach seiner Erschaffung wird in dieser der erste Mensch, der „glänzend wie die Sonne mitten auf der Erde“ steht, „auf dem Platz woselbst (später) das Kreuz unseres Erlösers errichtet wurde“, inthronisiert. „Und dort zog er das Gewand des Königtums an, und die Krone der Glorifikation wurde auf sein Haupt gesetzt . . . und dort setzte ihn Gott auf den Thron seiner Glorie.“ Dabei spricht Gott: „O Adam, siehe ich habe dich gemacht zum König, Priester und Propheten und Herrn und Haupt und Führer aller geschaffenen Wesen, und dir dienen sie und seien dein, und ich habe dir gegeben die Herrschaft über alles, was ich geschaffen habe.“<sup>69</sup> Nach dem Sündenfall erhält Adam hier eine Höhle im heiligen Berge unter dem

<sup>66</sup> Frau Dr. L. Troje teilt mir liebenswürdigst mit, daß sie in Yimas „Var“ jetzt das mythische Urheiligtum der Iranier erkennt. Sie vergleicht dieses mit der israelitischen Stiftshütte und glaubt, daß die ganze iranische Religiosität durch den Grundbegriff der Opferstätte bestimmt ist und bleibt.

<sup>67</sup> Vgl. hierzu die schöne Untersuchung von F. Saxl, *Frühes Christentum und spätes Heidentum in ihren künstlerischen Ausdrucksformen*. Wiener Jahrbuch f. Kunstgesch. II (1923) 107.

<sup>68</sup> Troje verweist auf v. Wesendonk, *Georgisches Heidentum*. 1924. S. 60 [mir nicht zugänglich].

<sup>69</sup> K. Bezold, *Die Schatzhöhle*. Leipzig 1883. S. 3 f.

Paradiese als Wohnung zugewiesen. Es ist das die „Schatzhöhle“, die auch „Paradies“ genannt wird. Vom allgemeinen Fluche befreit, bringt er dann sein Leben hin „mit priesterlichem Dienste und Lobpreisungen“. In vollkommener Reinheit ist er dort seinen ihm wie einem Herrscher untergebenen Nachkommen ein Vorbild gottseligen Lebens.

Dieser Adam der Legende ist König, Priester, Prophet und Führer der geschaffenen Wesen. Wir gehen wohl kaum fehl, wenn wir die jüngere hermetische Anschauung, daß der König *προφήτης* [d. i. Träger der Offenbarung], *βασιλεύς, ἀρχιερεύς, νομοδότης* sei<sup>70</sup>, ebenso wie diese syrische Adam-Legende mit jenem iranischen Königsideal in Beziehung setzen. Auch der Schluß dürfte jetzt wohl kaum als gewagt erscheinen, daß die byzantinische Auffassung der Herrschermacht durch diese oder ähnliche Mittelglieder ebenfalls mit der des Ostens zusammenhängt<sup>71</sup>. Die „beseelte göttliche Weltordnung“, Justinian, der auf einem Mosaik den Nimbus, den Heiligkeitsglanz der Iranier trägt<sup>72</sup>, ist auch Kaiser, Priester, Gesetzgeber und Kirchenlehrer.

Das antike Gottesgnadentum ist dem Westen in der karolingischen Zeit vornehmlich durch Byzanz vermittelt worden. Hier fühlte sich der Kaiser als das Oberhaupt der christlich gewordenen Okumene; hier erhob er den Anspruch darauf, als Träger der göttlichen Weltordnung der sakrale Mittelpunkt dieser christlichen Einheit zu sein. Mit der Idee der Okumene ist auch der Gedanke des Königpriestertums von Neu-Rom ins Abendland gedrungen. Die byzantinische Herrschaftsvorstellung in dieser eigenartigen sakralen Ausprägung wurde vom Osten im Frankenreiche ebenso rezipiert, wie im sechsten Jahrhundert — wenn auch im bescheidenen Umfange — das römische Recht<sup>73</sup>. Mit dieser Übernahme aber schließt sich die Kette, welche vom Königpriestertum Karls des Großen über Byzanz hinleitet zu dem Gottkönigtume des Ostens.

Dieses bedeutsame Ergebnis wird durch die ideengeschichtlich und ikonographisch gleich anziehende, frühchristliche, künstlerische Verklärung des Königspriestertums Christi nicht erschüttert, sondern im Gegenteil noch gefestigt.

Das alte Testament hat gewiß einen einzigen Priesterkönig gekannt und die nachchristliche Zeit hat dessen Gestalt mystisch ver-

<sup>70</sup> Alles Nähere bei R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904. S. 175 ff.; 348 ff. F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, Leipzig 1914, S. 138. Mit dem römischen „Pontifex maximus“ hat dieser *ἀρχιερεύς* demnach nichts zu tun.

<sup>71</sup> Vgl. hierzu die Hinweise von P. E. Schramm a. a. O. S. 164.

<sup>72</sup> Näheres Kampers, *Gottesgnadentum* S. 45 ff.

<sup>73</sup> A. Heusler, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, Leipzig 1905. S. 102. Vgl. auch Sohm a. a. O. S. 8: „Das Kirchenregiment [Karls] begann, byzantinischen Geist in sich aufzunehmen“.

klärt<sup>74</sup>. Es liegt mir ganz fern, in Abrede stellen zu wollen, daß das künstlerisch frühzeitig abgewandelte Motiv vom Priesterkönig Melchisedek für die weitere Ausgestaltung der Vorstellung vom rex et sacerdos von Einfluß gewesen sei. Aber ich läugne, daß dieses das Gedankenbild vom byzantinischen, oder gar vom westgotischen oder fränkischen Königspriester geschaffen hat.

Frühzeitig hat die christliche Kunst<sup>75</sup> diese biblische Persönlichkeit in typologischen Zusammenhang mit Christus gebracht. Vielleicht schon im 3. Jahrhundert wird auf einem Mosaik des Langschiffes von Santa Maria Maggiore im Anschluß an Genes. 14, 18 und unter deutlicher Bezugnahme auf die Eucharistie Melchisedek im priesterlichen Gewande dargestellt, wie er Abraham Brot und Wein entgegenbringt<sup>76</sup>. Bedeutsam für die Zielsetzung dieser Studie ist es dann, daß byzantinische Mosaiken die ersten Versuche unternahmen, Melchisedek nicht nur als Priester, sondern auch als König vorzuführen. Das geschieht auf einem Mosaik von S. Vitale in Ravenna und in späteren vatikanischen Bilderbibeln<sup>77</sup>. Auch die Miniatur in der Wiener Genesis (4. Jahrhundert<sup>78</sup>) steht unter byzantinischem Einfluß, wenn sie vom Kaiser des Neuen Rom die diesen besonders kennzeichnenden Gewandstücke für das Bild des Melchisedek entlehnt. Vollständig verwandelt sich dann unsere biblische Persönlichkeit „in den typischen byzantinischen Kaiser der frühmittelalterlichen Kunst“ bei Kosmas Indikopleustes<sup>79</sup>. Losgelöst von allem Historischen, gibt die bei diesem sich findende, vielleicht in das 6. Jahrhundert zurückgehende bildliche Darstellung mit der Überschrift: „*ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΚΑΙ ΙΕΡΕΥΣ*“ das Motiv vom Priesterkönige in seiner Vervollendung wieder.

Fritz Kern<sup>80</sup> äußerte sich zusammenfassend über die künstlerische Entwicklung dieses Motivs wie folgt: „Die Anregung den Mischtypus des rex et sacerdos auszudenken, kam der Christenheit zuerst aus der Genesisstelle über Melchisedek, welche infolge ihrer mystischen Beziehung auf Christus hohe, auch in der Liturgie des Meßopfers anerkannte Bedeutung besaß. Die frühchristliche Kunst mußte diesen

<sup>74</sup> Genes. 14, 18. Psalm 109, 4; Hebr. 7, 1—10. 15—17. Die patristischen Stellen bei C. Stornajolo, *Le Miniature della Topografia Cristiana di Cosma Indicopleuste*. Cod. Vat. Greco 699. Mailand 1908 34, 4. Vgl. Kern a. a. O. S. 1.

<sup>75</sup> Hierfür grundlegend die schöne Miscelle von F. Kern, *Der rex et sacerdos in bildlicher Darstellung*. Forschungen und Versuche zur Gesch. d. Mittelalters u. d. Neuzeit. Festschr. Dietr. Schaefer dargebr. Jena 1915. S. 1 ff. Auch für das zunächst Folgende.

<sup>76</sup> J. P. Richter und A. C. Taylor, *The golden Age of Classic Christian Art*. London 1904. S. 59 u. Taf. 5 Nr. 1.

<sup>77</sup> Näheres bei Kern S. 3.

<sup>78</sup> W. v. Hertel und F. Wickhoff, *Die Wiener Genesis*. Wien 1895. S. 147 u. Taf. 7.

<sup>79</sup> C. Stornajolo l. c. Taf. 21.

<sup>80</sup> Kern a. a. O. S. 4.

Typus darstellen; sie gab dem biblischen König bald priesterliches, bald kaiserähnliches Kostüm. Ihre Tendenz war, das Motiv von dem rein historisch-illustrierenden auf das symbolisch-liturgische Gebiet hinüberzuspielen. Einerseits gelangte man so zu einer eucharistieähnlichen Handlung eines alttestamentlichen Priesters, andererseits zu dem eigentümlichen Typus eines Kaisers, der in priesterlicher Funktion begriffen ist. Hierin erschöpfte sich das Interesse, welches die bildende Kunst an dem Motiv genommen hat; dem mittelalterlichen Staatsrecht der staatskirchlichen Epoche war es vorbehalten, den Herrscher bei der Krönung in Priestergewänder zu hüllen und ihm gewisse Vorrechte des Priesterstandes zuzuerkennen."

Wir halten fest, daß der byzantinische Kaiser tatsächlich Modell gestanden hat bei der Ausbildung dieses künstlerisch religiösen Motivs. Dies ist nun nicht allein dem Umstande zuzuschreiben, daß die Künstler zur Darstellung eines solchen überragenden Königs natürlich sich den ersten Herrscher der Christenheit zum Vorbild nahmen. Es geschah das auch aus dem weiteren Grunde, weil dieser Herrscher sich ja schon vorher *βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς* nannte. Daß diese letzte Tatsache nicht die symbolisch liturgische Gestaltung des Typus des Priesterkönigs geschaffen hat, lehrt dessen Entwicklungsgeschichte. Umgekehrt ist es ebenso abzulehnen, daß das religiöse Gedankenbild das kirchlich politische erst erzeugt habe. Die byzantinische Vorstellung vom Königspriester erkannte in diesem künstlerischen Bilde des Melchisedek nur den Idealtypus der Vereinigung zweier so grundverschiedener Ämter und Funktionen in einer Person. Diesen Idealtypus hat die byzantinische Kunst gerade aus dem Grunde gepflegt, weil in ihm der Caesaropapismus des oströmischen Kaisers eine Rechtfertigung suchte und fand. Das schon vorhandene byzantinische Königspriestertum konnte sich wohl als menschlich irdisches Abbild der überirdisch gedachten doppelten Würde des Melchisedek-Christus betrachten; nicht aber ist es denkbar, daß jene transzendente, typologische Vorstellung vom priesterlichen Königtum des Melchisedek, die von vornherein mit Christus und der Eucharistie in Zusammenhang gebracht wurde, die Entstehungsursache des realen Caesaropapismus des Kaisers am Bosphorus gewesen wäre.

Die bildliche Auffassung kann freilich der rechtlichen vorausgehen, aber älter wie beide ist die Tatsache. Die byzantinischen Kaiser nannten sich Königspriester nicht deshalb, weil auch Christus, den man typologisch im Bilde des Melchisedek erkannte, ebenfalls Priester und König war, sondern weil die oströmische Kaiseridee von ihrem Ursprunge an mit dem Herrschaftsgedanken des nichtjüdischen Ostens auch dessen sakrales Element übernommen hatte. Ein ruhiges Überdenken des Verhältnisses des byzantinischen Königspriestertums zu dem biblisch-historischen Bilde des Melchisedek, führt also zu der Erkenntnis, daß jenes in ihm nicht wurzelt, aber in ihm seine Rechtfertigung suchte.