2/6

"Grenzen, Möglichkeiten und Aufgaben der Darstellung mittelalterlicher Geschichte"
Germani, 33 pp. & related offprints

BERICHT

über die

siebenzehnte Versammlung

Deutscher Historiker zu Halle a. d. S.

vom

22. bis 26. April 1930

VERLAG VON DUNCKER & HUMBLOT
MÜNCHEN UND LEIPZIG / 1930

Mähren ein falsches Bild, weil hier das Urkundenwesen, zunächst für geistliche Empfänger, erst zwischen 1190 und 1220 Eingang fand, vorher das mündliche Aufgebot („verbotenus proclamare") der rechtsbegründende Akt war. Insbesondere seien die Städtegründungsurkunden im strengsten Wortsinne so eigentümlich überliefert — verschwindend wenig Originale, in der Hauptmasse luxemburgische Inserte und Formeln —, daß die ganze Gruppe Anlaß zu Bedenken gebe und vorerst diplomatisch untersucht werden müsse.

In seinem Schlußwort erklärt Koebner, betreffs der Ausdrücke „deutschrechtliche Siedlung" und „ostdeutsche Kolonisation" durchaus der gleichen Meinung wie Herr Kötzschke zu sein. Eine Beschränkung des Stadtbegriffs auf die Bildungen deutschen Stadtgemeinderechts erscheint ihm darum bedenklich, weil wir die Beurteilung ostdeutscher Verhältnisse nicht gegenüber der universalen sozialgeschichtlichen Betrachtung isolieren dürfen; diese wird auf den Stadtbegriff immer auch zur Kennzeichnung von Siedlungsgebilden zurückgreifen, die einen wesentlich andersartigen rechtlichen Aufbau zeigen. Für die Einbeziehung Mecklenburgs in den Gesamtvorgang ist maßgebend, daß das rechtsgeschichtliche Verständnis der Gründungspolitik hier von den gleichen Grundlagen auszugehen hat wie gegenüber den östlichen Gebieten. Der gleiche rechtsgeschichtliche Gesichtspunkt entscheidet gegenüber den von Herrn Schwab erhobenen Einwänden für die Einbeziehung Böhmens. Nicht ein erheblich höheres Alter des deutschen Städtewesens ist für Böhmen anzuerkennen, sondern nur eine früher einsetzende und zu reiferen Bildungen ansteigende Entwicklung der deutschen Fremdenkolonien.

Als dritter Redner des Vormittags sprach um 11½ Uhr, nachdem sich die Versammlung des großen Andrangs wegen in die Universitätsaula begeben hatte, Dr. Ernst Kantorowicz (Berlin) über:

Grenzen, Möglichkeiten und Aufgaben der Darstellung mittelalterlicher Geschichte[1].

Der Vortrag ging aus von den verschiedenen Bedingungen, denen Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung unterworfen sind. Jedes dieser Gebiete ist eignen Rechts mit eignen methodischen Fragestellungen. Die notwendig positivistische Forschung genügt sich heute in weitestem Umfange tatsächlich selbst und gäbe diese ihre wissenschaftliche Autarkie auf, wenn sie sich lediglich auf die Geschichtsschreibung hin relativierte: sie kann in die Geschichtsschreibung einmünden, muß es aber nicht. Diese wiederum ist nicht Forschung in „künstlerischer" Form, sondern ist, wie die großen Historiker des

[1] Der zweite Teil des Vortrags ist in der „Deutschen Allgemeinen Zeitung" vom 25. April 1930 (Nr. 192) und etwas ausführlicher in der Wochenzeitschrift „Der Ring", 3. Jahrg., Heft 18 vom 3. Mai 1930, zum Abdruck gekommen.

vorigen Jahrhunderts es immer begriffen, eine Kunst — in den Tatsachen auf der Forschung beruhend, jedoch mit Fragestellungen, für welche die Methode der kritischen Forschung weder genügt noch allein maßgeblich sein kann. Zunächst ist die fast zur Alleinherrschaft gesteigerte Vorherrschaft des Entwicklungsgedankens einer Darstellung abträglich, welche neben dem relativen Entwicklungswert den absoluten Eigenwert der historischen Erscheinung aufzuzeigen hat. Weiter ist die übliche rein rationalistische Anwendung des Kausalitätsgesetzes zur Erklärung geschichtlicher Vorgänge dahin zu erweitern, daß auch das irrationale Moment die gleiche Berücksichtigung erfordert; das heißt in einer Vielzahl von Fällen ist die Frage „Warum?" statt durch ein „Weil" durch ein „Trotzdem" und ein „Dennoch" aufzulösen. Bei der Anwendung des Entwicklungsgedankens wie des Kausalitätsgesetzes ist das Hauptaugenmerk der Forschung notwendig auf die historischen Zeitabläufe gerichtet; demgegenüber kann der Geschichtsschreiber nicht auf die Darstellungen der Spannungen im historischen Raum verzichten. Eine andere Art der Spannungen entsteht dadurch, daß bei Betrachtung eines historischen Phänomens dem Geschichtsschreiber die Aufgabe erwächst, neben dem objektiven überzeitlichen Standpunkt sowohl den Standpunkt der Zeitgenossen wie den jetztzeitigen miteinzubeziehen; das heißt er hat nicht nur zu zeigen, wie etwas war, sondern auch wie etwas gesehen wurde und heute zu sehen ist. Hierzu bedarf es allerdings des eignen überpersönlichen Standpunktes für den Geschichtsschreiber, der stets durch einen Glauben bedingt ist. Sich dem durch bewußte „Voraussetzungslosigkeit" entziehen, heißt, die echte Geschichtsschreibung, die als Kunst verpflichtend ist, unterbinden und dafür der historischen Belletristik den Weg freigeben, für deren Aufkommen eine einseitig positivistische Geschichtswissenschaft mitverantwortlich ist. Die historische Belletristik ist durchaus als ein Korrelat des positivistischen Wissenschaftsideals zu begreifen, und das bruchartige Auseinanderklaffen von Nationalgefühl und Wahrheitsgefühl — von seiten einer objektiven, voraussetzungslosen Wissenschaft vielfach sehr gegen ihren Willen gefördert — hat der historischen Belletristik das Einsetzen erleichtert. Eine Abwendung dieser Gefahr erscheint nur möglich durch Besinnung auf die großen Historiker des vorigen Jahrhunderts, die ihre Antriebe vornehmlich aus dem verpflichtenden Glauben an die Nation empfingen, von dem heute — obschon natürlich in anderem Sinne als damals — wiederum die Werke aus der Georgeschule getragen sind.

In der dem Vortrag folgenden Diskussion betonte Professor Dr. Mommsen (Marburg) zunächst die Notwendigkeit einer Aussprache über das Gehörte. Der Redner habe eine Fülle von Problemen angeschnitten, die den Fachhistoriker aufs Innerste bewegen müssen, sich aber leider durch die Neigung zu zugespitzten Formulierungen wohl vielfach um die Wirkung gebracht. Die Trennung von Forschung und Geschichtsschreibung sei unmöglich, gerade vom Standpunkt des Redners aus. „Voraussetzungslosigkeit" sei für Ge-

schichtsschreibung natürlich nicht möglich, dasselbe gelte aber auch für die Forschung. Die Vorwürfe von Kantorowicz gegen die Fachhistorie seien vielfach übertrieben; doch zu der Forderung der Verbindung von Geschichte und Leben solle und müsse sich auch der Fachhistoriker bekennen. — Professor Dr. Schmeidler (Erlangen) betonte, daß die Aufwerfung der Frage nach dem Verhältnis von Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung zueinander zwar verdienstlich sei, daß der Vortragende sie aber leider durchaus nicht allgemein und systematisch, sondern sehr beschränkt, fast nur im Hinblick auf eigene Auseinandersetzungen und Angriffe auf sein Buch über Friedrich II. behandelt habe. — Privatdozent Dr. Heimpel (Freiburg i. B.) betonte stark die Dringlichkeit einer ernsten Auseinandersetzung mit den in dem Vortrag — allerdings in zu wenig differenzierter Weise — erhobenen Forderungen, wandte sich jedoch schon vorläufig gegen eine die Forschertätigkeit verödende grundsätzliche Trennung von Forschung und Geschichtsschreibung, und wies darauf hin, wie der Vorwurf, die Frage nach dem Wesen der Dinge werde durch das alleinige Fragen nach dem „Woher" der Dinge überwuchert, beispielsweise für die bisherige Erforschung der Institutionengeschichte nicht zutrifft. — Geheimrat Professor Dr. Brandenburg (Leipzig) gab Ausführungen über Beziehungen und Grenzen künstlerischen und wissenschaftlichen Gestaltens. Er richtete an den Vortragenden die Frage, wie das Verhältnis von Geschichtsschreibung und Geschichtsforschung im näheren gedacht sei. Der Geschichtsschreiber habe zugleich im höchsten Grade Geschichtsforscher zu sein. Eine Trennung sei unmöglich, ohne in subjektive Willkür zu verfallen. — Studienrat Dr. Faden (Berlin) führte aus: Wer Geschichtsunterricht an höheren Schulen erteilt und seine gegenwärtigen Schwierigkeiten erfährt, dem erscheint die seltsame Aufteilung der Geschichtswissenschaft in Forschung und Schreibung keineswegs als eine Angelegenheit der Nation. Wir leiden vielmehr darunter, daß die Parteigegensätze hinübergetragen werden in die Geschichte, daß aus parteipolitischen parteihistorische Auffassungen gemacht werden, die auch überwunden geglaubte Kämpfe der Vergangenheit erneuern und verschärfen. Die Geschichte unseres Volkes aus dem Streit der Parteien emporzuheben — das ist die nationale Gegenwartsaufgabe der Geschichtswissenschaft.

C. Neuere Geschichte.

Am Nachmittag des 24. April, um 4 Uhr, folgte in der Aula der Universität der öffentliche Vortrag von Geheimrat Professor Dr. Hermann Oncken (Berlin)[1]:

Der geschichtliche Charakter der Reichsgründung Bismarcks.

[1] Der Vortrag wird in der „Historischen Zeitschrift" erscheinen.

Der Vortrag ging aus von dem Wechsel der Auffassung über den Charakter der Reichsgründung Bismarcks. Hatte man sie einst im Lichte einer nationalen Theodizee gesehen oder doch, auch im Auslande, einer tief berechtigten geschichtlichen Notwendigkeit, so sprang in der Welt schon seit der Umgruppierung der Mächte zu Anfang unseres Jahrhunderts die Stimmung um, und mit dem Zusammenbruch setzte, außen wie innen, die Umwertung aller Werte ein. Jedenfalls ist das Problem des geschichtlichen Charakters der Reichsgründung jetzt neu gestellt, ein Problem des Lebens wie der Forschung. Der Redner betonte, daß der Charakter der Reichsgründung in hohem Maße gebunden sei an den Weg, auf dem sie zu ihrer Zeit zustande kam. Dieser Weg Bismarcks verknüpfte den heroischen Zug des Handelns mit einer virtuosen Taktik des Möglichen und erreichte sein Ziel unter einem Minimum von Zerstörungskräften und einem Maximum von historischer Kontinuität. Im besonderen wurde das Problem der Auseinandersetzung Bismarcks mit der liberalen Nationalpartei während des Konflikts analysiert, als die Frage: Traditionen der Vergangenheit oder werdende Lebensmächte der Zukunft? zur Entscheidung stand. Die Möglichkeit der Liberalen war nicht nur eine Frage der Persönlichkeiten, sondern vor allem eine Frage der Richtung der Außenpolitik. Von hier aus ging der Redner zu der in der Bismarckschen Reichsgründung vollzogenen Lösung des Problems Deutschland-Preußen über und behandelte es eingehender an seiner entscheidenden Spannung: in der Struktur des Militärstaates Preußen und ihrer Verknüpfung mit der monarchischen Spitze der Reichsgewalt. Die Stellung Bismarcks zur Monarchie bis in die Zeit nach seinem Sturz bildete den Ausgangspunkt der Betrachtungen.

Es folgte, gleichfalls in der Aula, der öffentliche Vortrag von Archivdirektor Dr. Paul Wentzcke (Düsseldorf):

Der Ruhrkampf als geschichtliches Erlebnis[1].

Drei Fragen beherrschten den Vortrag, der sich im übrigen auf das vor wenigen Monaten erschienene Werk des Redners über den „Ruhrkampf" stützte: Wie die französische Werbung seit 1918 Erinnerungen aus der vielgestaltigen Vergangenheit der Rheinlande zur Ablösung des besetzten linken Stromufers verwertete, wie sich auch der Mann auf der Straße am Rhein und später an der Ruhr abhängig fühlte von den Triebkräften einer internationalen Politik, die Deutschland an sich gar nicht berührte, wie endlich in den schwerbedrängten Gebieten ein neues Gefühl geschichtlicher Verbundenheit mit dem Schicksal des Reiches erwuchs. Der erste Vormarsch der fremden Truppen und die „Sanktionszeit" von 1921/22, deren Bedeutung durch das später einsetzende Ringen um das eigentliche Industriegebiet mit

[1] Der Vortrag wird in den „Preußischen Jahrbüchern" zum Abdruck kommen.

Heft 18 / Berlin, 4. Mai 1930

Der Ring

Politische Wochenschrift

Inhalt

Politik und Bewegung

Die politische Woche

Demokratie und Wirtschaft
Von Dr. Friedrich Schreyer

Warum wurde Rußland kommunistisch? II.
Von Roderich von Bistram

Parität in der B. J. Z.

Wie Owen Young den Young-Plan versteht

Zeitbemerkungen

Zur Regelung der Ost-Reparationen / Die Weichsel als Verkehrsweg / Nach der Flottenkonferenz / Zur Einführung d. Sozialversicherung in Frankreich / Eine französische Bauernpartei / Das Elsaß als Festungsglacis von Frankreich / Deutscher Redner für Frankreich im Elsaß / Kombination um Schober / Stalin / Wertende Bedarfswirtschaft

Aus fremden Aufsätzen

Dr. Ernst Kantorowicz: Ueber Grenzen, Möglichkeiten und Gefahren der Darstellung mittelalterlicher Geschichte

Politische Geschichtsschreibung ohne Staatsidee?
Von Dr. Georg Holthausen

Umschau

„Schöpferische" oder „verantwortliche" Geschichtsschreibung / T. W. auf Reisen

Neue Bücher

Zuschriften an den Herausgeber

Zur russischen und deutschen Frage / Kunstkritik und Weltanschauung

Preis 1.— RM.

Der Ring, Schriftenvertriebs-G. m. b. H.

Zeitschriftenschau

Die Schildgenossen, Heft 2. Romano Guardini: Die Liebe im Neuen Testament; G. K. Chesterton: Religion und Humanität; Josef Emonds: Vlaanderenfahrt; Waldemar Gurian: Das Problem der Intelligenz.

Europäische Gespräche, Nr. 4. A. Mendelssohn-Bartholdy: Deutschland und Polen; Georg Cleinow: Wege eines deutsch-polnischen Ausgleiches; H. von Rimscha: Die Politik der Sowjetunion gegenüber den Baltischen Staaten.

Grenzdeutsche Rundschau, Nr. 4. Dr. W. Wirths: Wege zum Zusammenschluß. Dr. Rolf Bathe: Zum deutschen Ostproblem.

Hochland, Heft 7. Theodor Haecker: Wahrheit und Leben. Ein Vortrag. Max Graf Montgelas: Untergrund der österreichisch-ungarischen Monarchie. Gertrud le Fort: Der Papst aus dem Ghetto. Adolf Knoblauch: Sendung und Werk weiblicher Prosadichtung. Karl Schaetzler: Mechanisierung auch der Musik.

Hochschule und Ausland, Heft 4. Dr. Dr. Adolf Morsbach: Deutsche Wissenschaft und Ausland. Dr. Herbert Schroeder: Akademische Beziehungen zu England.

Italien, Heft 5. Margherita G. Sarfatti: „Gli Indifferenti". Giovanni Bach: August von Platen in Sizilien. Max Oehler: Nietzsche und die Jugend.

Neue Blätter für den Sozialismus, Heft 4. Hermann Schafft: Kirche und sozialistische Bewegung; Eckhart Kehr: Zur Soziologie der Reichswehr; Ludwig Bendix: Das Schuldproblem im künftigen Strafrecht.

Neue Schweizer Rundschau, Heft 4. Ernst Robert Curtius: Natürliche Grundlagen der französischen Kultur. Franz Blei: Avenarius, Philosoph in Zürich. Paul Claudel: Sankt Joseph. Oscar A. H. Schmitz: Wege nach Atlantis.

Nord und Süd, Heft 4. Albert Thomas: Zehn Jahre internationalen Lebens. Viscount D'Abernon: Meine Wirtschaftsmission in Argentinien. August Müller: Young-Plan. — Was nun?

Ostdeutsche Monatshefte, Heft 1. Hans Franck: Gruß an Ernst Barlach. Ernst Adolf Dreyer: Das Gesamtschaffen Ernst Barlachs. Johannes Schlaf: E septentrione lux!

Preußische Jahresbücher. Hermann Schumacher: Der Londoner Geldmarkt. H. G. Erdmannsdörffer: Der Stand der Wahlreform. Gerhard Holdheim: Ueber die Voraussetzungen um das politische Ziel des Zionismus.

Schweizerische Monatshefte, Heft 1. Walther Burckhardt: Individualismus und Sozialismus. Maurice Duhamel: Frankreich und die Politik des Friedens. Edgar E. Jung: Bericht aus dem Deutschen Reich.

Sozialistische Monatshefte, April-Heft. Ludwig Quessel: Die neue Lage im Reich; Julius Kaliski: Beseitigung der Arbeitslosennot; Hans Goslar: Sollen Beamte Abgeordnete sein? Heinz Kloß: Strukturfragen bei landwirtschaftlichen Großbetrieben.

Stimmen der Zeit, Heft 7. A. Bäth: Vom alten zum neuen China. M. Gierens: Das Leiden im Weltplan. O. von Nell-Breuning: Arbeitslosigkeit. S. Nachbaur: Eugen Pacellis Vermächtnis an das katholische Deutschland.

Studentenwerk, Heft 1—2. Prof. D. Dr. Werner Richter: Staat und Student. Dr. Gustav Kullmann: Neue Formen und Ideen internationaler studentischer Zusammenarbeit. Dr. Helmuth Michael: Vorkriegsstudium und deutsches Werkstudententum.

Süddeutsche Monatshefte, Heft 7. Dr. A. Hübscher: Unbekannte Gespräche Schopenhauers aus seinen letzten Lebensjahren. Prof. Dr. Heinrich Hubert Houben: Der Fall Gutzkow-Schopenhauer. Dr. August Gallinger: Das unbekannte Deutschland.

Volk und Rasse, Heft 2. Dr. Wolfgang Schultz: Die Naturwissenschaften und unsere Weltanschauung. Dr. Rudolf Munß: Friesische Stammesart. Alfred Karasek-Langer: Vom Sagengut der Vorkarpathendeutschen.

Wissen und Wehr, Heft 3. Kapitän z. S. Gadow: Abrüstung, Friede und Kriegbegriff als Wegweiser der Weltpolitik. Oberstleutnant a. D. Theobald v. Schäfer: Das Kriegsjahr 1914 im Osten und die Frage einheitlichen Oberbefehls. Freiherr Ludwig Rüdt von Collenberg: Englands Leitung des Dardanellenfeldzuges 1915.

Zeitwende, Heft 4. Prof. Dr. Arnold Oskar Meyer: Bismarcks Friedenspolitik. Dr. Johannes Gerhardt: Führung in der Wirtschaft. Prof. Dr. Anders Nygren: Die Kopernikanische Umwälzung Luthers.

übersetzt diese „Tatsachen" ins Französische: Der Bundeskanzler habe „nicht etwa von einer einheitlichen Nation im französischen Sinne gesprochen". Der Ausdruck: „ein Volk" werde „am besten übersetzt mit den französischen Worten: „une race"."! — Helas!

Stalin

In der „Welt am Montag" wird von anscheinend gut unterrichteter Seite Näheres über die Persönlichkeit und den Werdegang Stalins berichtet. Sein wirklicher Name ist Josef Schugaschwili. Der Nationalität nach ist er Georgier; allerdings sollen seine Urväter Osseten gewesen sein — das ist ein kleiner in Georgien am Nordkaukasus wohnhafter iranischer Stamm. Geboren 1879 in dem Städtchen Gori, nahe Tiflis, entstammt Stalin einer Schusterfamilie. Die Verfolgungen des zaristischen Großrussentums gegen die georgische Autonomiebewegung hätten Stalin schon als Volksschüler zum Revolutionär gemacht. In diesem Sinne betätigte er sich als Schüler des geistlichen Lehrerseminars zu Tiflis, in das er als vaterloser Halbwaiser auf Staatskosten aufgenommen wurde. Als Stalin den Entschluß faßte, sich ganz der revolutionären Bewegung zu widmen, verließ er 1899 das Seminar, ohne es absolviert zu haben. Stalin gehörte von Anfang 1903 an der bolschewistischen Strömung innerhalb der sozialistischen Demokratie an, die freilich in Georgien wenig Boden hatte, da die überwiegende Mehrheit der georgischen Arbeiter der menschewistischen Partei angehörten. In den Revolutionsjahren 1904 und 1905 waren allerdings die beiden Strömungen noch nicht geschieden und feindlich gegeneinander. Stalin vertrat als Bolschewik die revolutionäre Aktion um jeden Preis, also auch den krimineller Methoden. Um sich Geld für revolutionäre Ziele zu verschaffen, dirigierte er Raubüberfälle und betrieb Falschmünzerei. Berühmt geworden ist der von ihm geleitete Ueberfall auf einen Geldtransport des Schatzamtes in Tiflis, 1907, der auch einige Menschenleben kostete. Stalin wurde deswegen aus der georgischen Sozialdemokratie ausgeschlossen und verlegte seine Tätigkeit zunächst nach Baku, später nach Moskau. Hier nahm er u. a. den Decknamen Stalin an. 1909 wurde er verhaftet und nach Sibirien geschickt, von wo er ein Jahr später fliehen konnte. Seitdem lebte er unter wechselndem Namen überall in Rußland, ganz seiner illegalen Arbeit in ihrer kriminellen Weise hingegeben. „In der Februar-März-Revolution 1917 sah man ihn nirgends. Nach der November-Revolution 1917 . . . stieg sein Stern allmählich auf." Sein persönlicher Erfolg war entschieden, seit er 1920/21 die Eroberung der zu jener Zeit noch freien kaukasischen Staaten durchsetzte, und zwar gegen den zögernden Lenin und die Menschewiken dort blutig unterdrückte.

Zur Charakteristik Stalins muß sein Haß gegen die Intellektuellen angeführt werden. Er selbst hat keinerlei Bildung; den theoretischen Problemen des Kommunismus steht er verständnislos gegenüber. Sein einziges Ziel ist die Herrschaft der Arbeiterklasse, seine eigentliche Leistung ist die Organisation der Revolution. Hierfür wird ihm Energie bis zur Brutalität, aber auch die Führereigenschaft der Selbständigkeit bis zum Autokratismus in Verbindung mit Diskretion, ja geradezu Verschlossenheit nachgerühmt. Freunde soll Stalin nicht haben, seine Mitarbeiter soll er sich von Jugend an durch seinen giftigen Sarkasmus und eine vulgär verächtliche Ausdrucksweise vergrämt haben. Sein politisches Denken ist primitiv großrussisch: dem widerspricht sein früheres Eintreten für die Georgier nicht, denn es war im Grunde nur gegen das zaristische System gerichtet. Lenin selbst hat Stalin a conto seiner georgischen Politik als den schlimmsten russischen Chauvinisten bezeichnet und als überimperialistischen Polizeimann abgelehnt. Stalin aber wurde — nicht zuletzt durch seine Brutalität — tatsächlich der Erbe Lenins, indem er die Stellung des Parteichefs über die der Volkskommissare erhob.

Wertende Bedarfswirtschaft

Die Bemühungen um eine Wirtschaftsform, die weder sozialistisch noch manchesterlich ist, haben auch in einem Artikel von Dr. Franz Röhr, der in der Zeitung der christlichen Gewerkschaften, „Der Deutsche", erschienen ist, ihren Niederschlag gefunden. Die Wirtschaft soll die Bedürfnisse befriedigen, aber die menschlichen Bedürfnisse sind immer größer als die Möglichkeiten, sie materiell zu befriedigen, schreibt Röhr. Man sucht nach Mitteln zu der Beseitigung dieses Zustandes. „Die einen empfehlen: Abschaffung des Privateigentums, Beseitigung des Mehrwertes. Höchster technischer Fortschritt könne die Güterversorgung der Menschen so heben, daß jeder alles haben kann, was das Herz sich wünscht, was der Sinn begehrt. So lehrt der Sozialismus. Die anderen empfehlen: Der Mensch ist gut; wenn er nicht von staatlichen und moralischen Fesseln verdorben wird, setzt er sich in freier Tätigkeit und freiem Verkehr mit seinesgleichen das höchste Maß von Glück, auch in materiellen, also wirtschaftlichen Dingen. So lehrt der Liberalismus." Als dritte Richtung nennt nun Röhr diejenige, die die Bedürfnisse wertet, die von dem Postulat ausgeht, der Mensch sei da, um physisches und noch mehr geistiges Leben zu erhalten und zu steigern, und die dieser Feststellung die Bedürfnisse unterordnet. Röhr weist dann ganz konkret auf die jetzigen Ausgaben hin, die für unnötige Bedürfnisse gemacht würden. Er führt an, daß von den 70 Milliarden des Volkseinkommens schätzungsweise 5 Milliarden für alkoholische Getränke, 3 Milliarden für Tabakerzeugnisse, 1,2 Milliarden für Tanz, Varieté, Kaffeehäuser ausgegeben würden. Er nennt andere Zahlen für Vergnügungsreisen, für Autofahrten, für übertriebenen Kleidungsaufwand. „Wir haben also in hohem Maße eine Luftwirtschaft, statt einer echten Bedarfswirtschaft. Gelänge es, durch ethische und politische Mittel unser Volk allmählich dahin zu bringen, daß es die Ausgaben für seine Lustbedürfnisse um 50 Prozent einschränkte, so wären Schaffenskraft und Kaufkraft in diesem Betrage für die Befriedigung lebenswichtigen und kulturellen Bedarfs frei." Man wird mit Recht darüber streiten können, wie weit diese Ausgaben unbedingt beseitigt werden müssen. Man wird weiterhin fragen können, ob die Politik oder, anders ausgedrückt, der Staat auch nur irgendwo Dank ernten würde, wenn er seine Bürger zwänge, wider ihren Willen einen puritanischen Lebenswandel zu führen. Wenn Röhr das eine Wort „politische Mittel" fortgelassen hätte, dann erübrigten sich diese Einwände. Denn man weiß ja, daß in einem gewissen Maße auch vom Staat her eine Wertung der Bedürfnisse vorgenommen wird. Aber mit solchen Mitteln kann man nicht der dritten Wirtschaftsrichtung, die Röhr vertritt, das Gepräge geben, ihr Charakter wird vielmehr von der Haltung der Wirtschaftsträger bestimmt werden müssen.

Aus fremden Aufsätzen

Ueber Grenzen, Möglichkeiten und Aufgaben der Darstellung mittelalterlicher Geschichte / Dr. Ernst Kantorowicz

Historiker-Tagung, Halle, am 24. April 1930

Dr. Ernst Kantorowicz, der Verfasser des Buches „Kaiser Friedrich der Zweite", stellt uns freundlicherweise den Wortlaut seiner Rede auf dem Historikertag in Halle zur Verfügung. Wir entnehmen dem 2. Teil der Rede die auch uns interessierenden Darlegungen über den methodologischen Unterschied zwischen Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung.

Die positivistische Geschichtsforschung macht sich eines Uebergriffs in das Gebiet der Kunst schuldig, wenn sie versucht, die Geschichtsschreibung unter ihre Arbeitsregeln zu zwingen. Als weitaus bedenklicher aber wird man es empfinden, wenn sie ihre Stellung dahin präzisiert, daß man „Geschichte weder als Georgeschüler, noch als Katholik oder als Protestant oder als Marxist schreiben kann, sondern nur als wahrheitssuchender Mensch". Denn hier macht sich der Positivismus nicht mehr anheischig, nur die Methode der Geschichtsschreibung zu bestimmen, sondern dehnt seinen Uebergriff aus auch auf die Menschlichkeit des Geschichtsschreibers, deren Artung er gemäß den für die Forschung als nützlich und brauchbar befundenen Regeln festsetzen zu dürfen glaubt. Ich will nicht den daraus sprechenden Mangel an Voraussetzungslosigkeit kritisieren, insofern als der sich dergestalt äußernde Positivist meint, nur von seinem imaginären

rocher de bronze bei Wahrheiten erfinden zu können und von seinem andern point de vue. Denn davon ganz abgesehen besagt diese Einstellung folgendes: auch als Volksvertreter oder Demokrat, als Zentrumsmann oder Deutschnationaler kann man, sofern damit eine ehrliche Ueberzeugung und keine bloße Utilität verbunden ist, keine Geschichte schreiben. Ebenso, auch als Engländer oder Franzose, Italiener oder Russe, sofern man das nicht nur als zufällige Staatsangehörigkeit begreift, kann man keine Geschichte schreiben. Man kann es überhaupt nicht als Mensch, der neben seinem Wissen auch an etwas glaubt und der das, was er ist, ganz ist mit Einsatz seiner ganzen Person und seiner innersten Ueberzeugung ..., sondern Geschichte schreiben kann man nur als einer, der zweifelnd an nichts glaubt und dabei die Wahrheit sucht. Wenn gerade der nüchterne Positivismus somit Gefahr läuft, heute romantisch zu werden, indem er meint, ohne Voraussetzungen und ohne Einsatz der ganzen Menschlichkeit die Blaue Blume Wahrheit zu finden — uneingedenk dessen, daß ja die Wahrheit nicht in den Tatsachen und Dingen liegt, sondern im Menschen, der die Tatsachen und Dinge befragt, und uneingedenk des Goethewortes: „Ist denn die Wahrheit ein Zwiebel, von dem man die Häute nur abschält. Was ihr hinein nicht gelegt, ziehet ihr nimmer heraus —", so ist das seine eigne Sache. Weit schlimmer ist es, daß hiermit — theoretisch wenigstens — als Geschichtsschreiber eine Menschengattung gefordert wird, für die Ueberzeugung, Partei, Nationalität, eigentlich nur wissenschaftliche Verunreinigung, Befleckung und Belastung darstellt, unaustilgbare Uebel, von denen nur außerwissenschaftliche Einflüsse in die Geschichtsschreibung gelangen — ein farblos indifferenter Typ also, der eigentlich nur eine Art von historischem Reporter darstellt, der jedem Thema vom Standpunkt jeder Partei, jeder Nationalität, jeder Weltanschauung gerecht werden kann — ein höchst injekter Typ, den indessen eigens zu fordern heute als überflüssig erscheint, da es an ihm im kosmopolitischen Allstein-Deutschland wahrlich nicht gebricht.

Wieder ist es die verhängnisvolle Gleichsetzung von Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung, die solches Zerrbild schafft. Denn so unbedingt richtig es ist, daß die materialsammelnde und -ordnende oder tatsachenfeststellende Forschung den politischen, philosophischen, dichterischen Teil des Menschen für ihre Zwecke nicht beansprucht und daher freigibt, so sicher bedarf die Geschichtsschreibung nicht nur des kontemplativ die Wahrheit suchenden Gelehrten, sondern des ganzen aktiven Menschen, welcher zwar der Idee der Wahrheit bis zum letzten Meilenstein des Wissens nachkommt, dennoch aber der Kunst dient, die ihrerseits immer einem Aeußersten, einem Glauben geweiht ist. Der Geschichtsschreiber trägt also in sich jene Spannung wirklich aus, welcher der Forscher verzichtend oder entsagend ausweicht. Darin aber, daß die historische Forschung jener Spannung ausweicht, liegt schließlich ihre tiefe Wesensverwandtschaft mit der historischen Belletristik begründet, indem der Literat wiederum auf die Wahrheit verzichtet zugunsten einer Pamphleristik, die er Kunst nennt. Jedoch: freies Künstlertum und freies Gelehrtentum schreiten heute schon deutlich sichtbar Hand in Hand, wie man ja auch schon allenthalben historische Forschung und historische Belletristik trotz ihrer Feindschaft mit Recht als Wechselbegriffe versteht.

Daß aber nur unter Einsatz des ganzen Menschen eine wirkliche Geschichtsschreibung möglich ist, das zeigen jene fünf Jahrzehnte der großen deutschen Historiographie des vorigen Jahrhunderts — jenes Zeitalter, in welchem sich der Geist der deutschen Nation am reinsten in der Historik manifestierte, wie er sich zuvor in der Philosophie, hernach in den Naturwissenschaften und heute in der Dichtung am reinsten dargestellt hat. Denn damals hat die Geschichtsschreibung nicht nur den ganzen Menschen beansprucht, sondern ihn auch umfassen und aufnehmen können — nicht nur den Gelehrten, sondern ebenso den Philosophen, Politiker und Dichter, die jene Geschichtsschreiber waren. Und das bedeutete gewiß kein Hemmnis. Denn, wie Humboldt sagte, „je reiner der Geschichtsschreiber seine Menschlichkeit walten läßt, desto vollständiger löst er die Aufgabe seines Geschäftes" — was umgekehrt etwa besagt, daß auch eine Totalität nur erkannt und vergegenwärtigt wird, wo man ein Ganzes eingesetzt hat. Das aber fordert die Kunst.

Gewiß, jenes Zeitalter der deutschen Historik bezeichnet — wie man sehr treffend bemerkt hat — den denkwürdigen Augenblick des Durchgangs der nationalen Bewegung durch die Wissenschaft, den Augenblick, in dem die nationale Bewegung in erster Reihe von Vertretern der Wissenschaft — und zwar vornehmlich der Geschichtswissenschaft — ihre Antriebe erhielt. Und damit kommen wir zu einem weitern Moment, durch das sich Geschichtsforschung und historische Belletristik von der Kunst der Geschichtsschreibung unterscheiden. Denn das Forum, an das historische Forschung und historische Belletristik sich wenden, ist in beiden Fällen international — wobei die Forschung als eine von der inneren Verwurzlung der Forscherpersönlichkeit nahezu abgelöste wissenschaftliche Tätigkeit sich — vielfach noch in lateinischer Sprache — an das Gelehrtentum der ganzen Welt wendet, die historische Belletristik aber, dem Tonfilm ganz ähnlich, zu gleicher Zeit in allen gangbaren Weltsprachen erscheinend, zu den internationalen Massen und dem internationalen Halbbildungspöbel spricht ... möglich nur dadurch, daß beider Methode eine analytische ist: Stoffanalyse im Falle der Forschung, Menschen- und Seelenanalyse im Fall der historischen Belletristik. Diesen beiden kosmopolitischen Tendenzen steht die Geschichtsschreibung allein gegenüber, ihnen das Gegengewicht zu halten. Denn die Geschichtsschreibung gehört ihrem Wesen nach und als Kunst durchaus zur Nationalliteratur, ist vom Standpunkt des Deutschen her konzipiert und begriffen, gleichgültig, ob der Stoff selbst die vaterländische Geschichte betrifft oder nicht (denken Sie nur an Ranke oder Mommsen) und wendet sich an die stets kleine Zahl der wirklich Gebildeten und geistig Führenden der Nation, deren Boden sie entwachsen ist und deren Antriebe sie auf diese Weise zurückgibt — hiermit über den verästelten Organismus von Hochschulen und Schulen auf Lehrer und Erzieher wirkend, denen mit unlesbaren Jahrbüchern der deutschen Geschichte, die als Nachschlagewerk gedacht waren, so wenig wie mit bloßen Hilfsbüchern gedient ist. Daß gerade die mittelalterliche Geschichte, der freilich innerhalb Deutschlands das humanistische Forum der alten und das politische Forum der neueren Geschichte mangelte und die daher jen der Reichsgründung sehr schnell den Anschluß an die Zeit verlor, auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung jen Generationen — von dem Outsider Gregorovius und verschwindend wenigen sonstigen Ausnahmen abgesehen — völlig versagt hat, daß sie seit Giesebrechts Tagen, dessen Geschichte der Kaiserzeit im Jahre 1855 zu erscheinen begann, sich den nationalen Aufgaben und Pflichten völlig entzogen hat, ist heute eine allbekannte Tatsache, und es ist eine durchaus offene Frage, ob dieses totale Verbrechen eines der nationalen Geschichte so eng angehörenden Gebietes nicht zu teuer erkauft ist mit der wenn auch noch so gesteigerten deutschen Wertschätzung auf dem internationalen Wissenschaftsmarkt.

Liegt hier ein bloßes Versagen vor, dem abzuhelfen niemals zu spät ist, so liegt die große Gefahr noch an einer andern Stelle: denn dem Vernachlässigen der nationalen Aufgaben und dem Verluste des Anschlusses an die Zeit geht zur Seite das Infragestellen überhaupt des nationalen Momentes als Impuls der Geschichtsschreibung, worunter natürlich weder nationalistisches Gepolter noch vaterländische Schönfärberei zu verstehen ist. Was ich meine, ist das bruchartige Auseinanderfallen von Nationalgefühl und Wahrheitsgefühl. Ich wies bereits darauf hin, daß die positivistische Stellungnahme es eigentlich auch ausschlösse, das man als Deutscher — sofern damit ein wirklicher Glauben an etwas wie eine deutsche Sendung, an Deutschland überhaupt verknüpft ist — Geschichte schreiben könne, und diesem Wissenschaftsideal zutiefst verwandt ist der Philosoph, der da erklärt: „Ein Forscher, der einen Gedanken ausspricht ..., weil er ihn dem Geiste seiner Nation entsprechend oder dieser Nation diensam

nält, vergeht sich an dem höchsten Grundsatz aller Wissenschaft: der Wahrheit und ihr allein zu dienen." Was hätten wohl die großen deutschen Geschichtsschreiber des vorigen Jahrhunderts zu dieser Formulierung, zu diesem feindseligen Sich gegenüberstehen von Nationalgefühl und Wahrheitsgefühl gesagt? — sie, die allesamt, welchen Stoffkreis auch immer sie wählten, als Geschichtsschreiber und das hieß damals als Menschen in die Nation hinein wirkten und vor allem: insgesamt getragen waren von dem beschwingenden, ja fanatischen Glauben an die auch damals, wenngleich längst nicht wie heute bedrohte Nation! Daß auch damals Weltbürgertum und Nationalstaat einander gegenüberstanden oder besser: sich die Waage hielten, bis — im Gegensatz zu heute — der nationale Gedanke überwog, das ist allgemein bekannt. Aber was hat der erhabne Schwung des deutschen Universalismus jener Tage zu tun mit dem heutigen Rekordeifer plattester Internationalität oder der harte nüchterne Nationalstaatsgedanke mit der rauhbeinigen Hilflosigkeit des nationalistischen Chauvinismus? Und wo vor allem war die quälende und lähmende Diskrepanz zwischen dem Dienst an der Wahrheit und dem Dienst an der Nation, da doch die Wahrheit nur in der Nation liegen konnte wie sonst im einzelnen Menschen — „was ihr hinein nicht gelegt, ziehet ihr nimmer heraus"! Das Schlimmste aber war, daß gerade diese Diskrepanz zwischen Wahrheit und Nation für ihre Zwecke auszubeuten der historischen Belletristik ein Leichtes wurde, die es offenbar als ihre Aufgabe betrachtet, im Namen der Wahrheit die Ehre der Nation zu verfratzen und ihre Würde auf dem Weltmarkt dem Spott der Massen preiszugeben ... heraufbeschworen, aber hat solche Geste jene objektive uninteressierte Voraussetzungslosigkeit, welche den Bruch von Wahrheits- und Nationalgefühl nicht allein zuließ, sondern ihn unter der Devise: „Fiat veritas, pereat vita" sogar sanktionierte, bis endlich noch Höheres in Gefahr geriet, als die bloße wissenschaftliche Wahrheit: die Wahrheit der Nation selbst, gefährdet durch den Zweifel an der Nation.

Auf diesem Boden konnte wohl das Gewächs der historischen Belletristik wuchern, aber nicht die Geschichtsschreibung gedeihen, weil ihr als Kunst nicht der Zweifel, sondern nur der Glaube die Aufgaben stellen und mit der Selbstsicherheit den eignen festen Standpunkt geben konnte, um von ihm aus an die Aufgaben heranzutreten, die immer wieder gewechselt haben. Es war der nach Innen, auf die deutsche Einigungsfrage hingewandte Patriotismus, der den jungen Ranke erklären ließ: „Eine uns eigne große deutsche Aufgabe haben wir zu lösen, den echtdeutschen Staat haben wir herauszubilden, wie er dem Genius der Nation entspricht." Und es war der mehr expansiv gewordene deutsche Patriotismus der Zeit nach der Reichsgründung, als Ranke den Satz diktierte: „Die universale Aussicht für Deutschland und die Welt hat mich dazu veranlaßt, meine letzten Kräfte einem Werk über die Weltgeschichte zu widmen." Freilich, in der Hoffnungslosigkeit nach dem Zusammenbruch, da der Zweifel überwog und der Glauben an die innere Wahrheit der Nation allenthalben erschüttert war, hätte für die Geschichtsschreibung — vielleicht von der Entkräftung der Schuldlüge abgesehen — der letzte Impuls gefehlt, wäre nicht ein neues Ziel, für das sie sich wieder so voll und so ungeteilt mit jener Aktivität jener Beschwingtheit einsetzen konnte, die ihr ehedem eignete, wieder im Innern sichtbar geworden in dem anscheinend völlig irrationalen Glauben an eine noch zu lösende große Aufgabe innerhalb Deutschlands und der Deutschen selbst. Hier mochte man sich der Worte erinnern, die in verwandter Lage nach dem unglücklichen Frieden von Lunéville Schiller niederschrieb: „Indem das politische Reich wankt, hat sich das geistige immer fester und vollkommner gebildet" — um dann mit dem Glaubensbekenntnis zu schließen: „Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte, doch der Tag der Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit."

Und damit, meine Herren, kann ich endlich auch Antwort geben auf die mir vorgehaltene Frage nach dem wissenschaftlichen Wert der historischen Werke aus der George-Schule. Lediglich darin, daß sie diesem Glauben an den Tag der Deutschen, an den Genius der Nation dienen, liegt ihr Wert begründet. Dieser Glauben ist das freilich nicht von der Wissenschaft, sondern von der Dichtung überkommene Dogma, das alle Werke dieser Schule beherrscht und bestimmt und das von der sonst doch so fein analysierenden Wissenschaft kaum jemals erkannt worden ist. Denn nicht, wie man so gern glauben möchte, ein ästhetisches oder phänomenologisches oder sonstiges Dogma waltet hier, sondern es ist lediglich das Dogma von der würdigen Zukunft der Nation und ihrer Ehre, von dem diese Werke getragen sind, für das sie sich völlig selbstlos, ruhmgleichgültig und unehrgeizig einsetzen — bald mit glücklicherer, bald vielleicht mit weniger glücklicher Hand — und vor allem: nur durch diesen Glauben an das echtere Deutschland wurden jene Werke vielleicht auch zur Kunst. Allerdings: dem „Fiat veritas, pereat vita" einer späten Stoa stellte die George-Schule ein „Fiat veritas in vita" entgegen, und wenn man meint, diese Gesinnung der Wissenschaft fernhalten zu müssen, wenn man sie sogar der Wissenschaft für abträglich und gefährlich hält, gefährlicher noch als bewußt oder unbewußt für die Gesinung und in der Gesinnung von Tageszeitungsverlagen Weltgeschichte zu schreiben, so bleibt es nunmehr unbenommen, hier den endgültigen Trennungsstrich zu ziehen und damit die Lage zu klären. Denn in der Tat: nur da kann die George-Schule die Ziele der Wissenschaft den eignen gleichsetzen und mit der gewohnten Hingabe auch der Wissenschaft dienen, wo diese gewillt ist, die Kluft zwischen Wahrheit und Nation zu schließen, und eindeutig, mit vollem Bewußtsein und innerster Berechtigung als Losung den Wahlspruch der Monumenta auf ihre Fahnen setzen darf: Sanctus amor patriae dat animum

Politische Geschichtsschreibung ohne Staatsidee?

Von Georg Holthansen

In diesen Wochen ist unter dem Titel: „Feinde Bismarcks" ein bemerkenswertes Buch von Otto Westphal erschienen.*) Dieses Buch bringt etwas völlig anderes, als man nach seinem Titel zu vermuten geneigt ist. Es handelt nicht von Personen, weder von Bismarck noch von seinen Feinden, in einem auf die Person bezogenen Sinne. Westphal erläutert den Titel dahin: „Von ‚Feinden' Bismarcks wird hier im objektiven Sinne gesprochen, im Sinne der Terminologie Hegels oder auch Nietzsches, die gelehrt haben, das Sachliche der Gegensätze überzuordnen der persönlichen Manier, dieselben zu empfinden oder nicht zu empfinden." So ist auch Bismarck im Sinne des Titels als Repräsentant einer Staatsidee zu verstehen.

*) Verlag R. Oldenbourg, München und Berlin, 1930.

Westphal geht aus von dem Fall „Emil Ludwig". Er setzt sich insbesondere mit dessen Bismarck-Buch auseinander und fügt den vernichtenden Kritiken, die Ludwig bereits zuteil geworden sind, eine weitere hinzu. Die leichtfertige Quellenbehandlung wird aufgedeckt, die den elementaren Grundsätzen wissenschaftlichen Anstandes hohnsprechende Art des Zitierens gebührend ins Licht gestellt. Westphal begnügt sich jedoch nicht mit der fachwissenschaftlichen Widerlegung Ludwigs. Er erkennt die Tatsache an, daß sich Ludwig trotz aller fachwissenschaftlichen Einwände einen Platz in der deutschen Geistesgeschichte erobert hat und setzt sich zum Ziel, die Gründe der Ueberbewertung Ludwigs darzulegen. Dabei wendet er den kritischen Blick nicht auf das Werk Emil Ludwigs, sondern auf die Wissenschaft, insbesondere die Historie. Zutreffend stellt er im Eingang seiner Darlegungen fest:

„Niemals ..... wäre es möglich gewesen, daß die Publizistik nicht durch, sondern gegen die Wissenschaft erfolgreich wurde, wenn diese nicht längst in sich selbst schwankend geworden wäre." Die innere Halt- und Richtungslosigkeit der Historie führt Westphal zurück auf den Einbruch der Aesthetik in den Bereich dieser Wissenschaft, der sich in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts vollzog. Er wirkte sich vor allem für die Historie verhängnisvoll aus. Man behauptete den Primat der Kunst über die Wissenschaft, degradierte den Staat durch antithetische Gegenüberstellung von Staat und Geist, Staat und Kultur oder Staat und Sittlichkeit zu einem rein faktischen, geistiger Erfassung weitgehend oder ganz unzugänglichen, womöglich mit dem Makel der Immoralität belasteten Phänomen und merkte nicht, daß man damit das eigentliche Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis eliminierte und die Grenzen nach allen Seiten niederriß, sodaß die Historie zum Tummelplatz geistesgeschichtlicher, ästhetischer, kulturgeschichtlicher und sonstiger Bemühungen wurde. Diese Situation hat Emil Ludwig erkannt und mit großem Geschick ausgebeutet. Der Hauptteil des Westphalschen Buches ist der Darstellung der wissenschaftshistorischen Entwicklung gewidmet, die die gekennzeichnete Situation heraufführte. Westphal präzisiert seine Absicht dahin: „In methodischer Hinsicht schwebte mir der Versuch einer ‚politischen Literaturgeschichte' vor. Die Arbeit versucht, die Zersetzung des wissenschaftlichen Gewissens durch ästhetisierende Tendenzen, deren fortgeschrittenes Stadium die Erfolge Ludwigs anzeigen, dadurch entgegenzuwirken, daß sie den Ort wiederaufzufinden und zu befestigen unternimmt, dessen Verfall die Ursache der Zersetzung war: den politischen."

Es muß darauf verzichtet werden, die außerordentlich fesselnden historischen Darlegungen Westphals auch nur in großen Umrissen vorzuführen. Wir wenden uns sogleich der modernen Geschichtsschreibung zu, die Westphal an Friedrich Meinecke als ihrem Repräsentanten scharfsinnig analisiert. Meinecke geht von Rickert aus, dessen Gegensatz von Natur und Kultur er übernimmt. Aber während Rickert die Natur als wertindifferent und die Kultur als wertdifferent bestimmte und bei dieser Feststellung stehen blieb, geht Meinecke insofern einen Schritt weiter, als er die Wertindifferenz identifiziert mit Minderwertigkeit, Kulturlosigkeit, Unsittlichkeit, also negativ bewertete, während ihm die Wertdifferenz, die Kultur zum Inbegriff positiver Werte wird wie Kulturleistung, Kulturwert, Lebenswert. Damit ist natürlich, wie Westphal richtig feststellt, die Anschauung Rickerts völlig preisgegeben, der Natur-Kulturgegensatz zur Grundlage eines Wertungssystems gemacht, was er bei Rickert nicht war. Den Staat verweist Meinecke in den dem Kausalgesetz unterworfenen Naturbereich und belastet ihn mit allen negativen Qualifikationen, die diesem Bereich von seinem Wertungssystem aus zukommen. Der Staat ist ihm bloße Macht, die er in unlösbaren Gegensatz verstrickt sieht mit dem Geist, der Sittlichkeit, der Kultur. Er kann es deshalb nicht als Aufgabe der Wissenschaft ansehen, den Staat über seine Tatsächlichkeit hinaus ideell zu erfassen; an einer Staatsidee als solcher hat er kein Interesse.

In seiner „Idee der Staatsraison", seinem bedeutendsten und bezeichnendsten Werke, manifestiert sich diese Haltung am deutlichsten. In einer kritischen Bemerkung zu diesem Buche hat Carl Schmitt („Archiv für Sozialwissenschaften", Bd. 56, S. 226 ff.) auf die erstaunliche Tatsache hingewiesen, daß Meinecke eine Definition der „Staatsraison" überhaupt nicht gibt, sondern ein ungeheures historisches Material in der Weise ordnet, daß er es von zahlreichen Dualismen aus beleuchtet und wertet. Man kann das Buch deshalb als das repräsentative Geschichtswerk unpolitischen Denkens bezeichnen.

Es hieße jedoch, Meinecke Unrecht tun, wollte man es bei dieser Feststellung bewenden lassen. Ist denn, so wird man fragen müssen — und damit kommen wir zu der eigentlichen Problematik der gegenwärtigen Situation — heute politische Geschichtsschreibung im wahren Sinne überhaupt möglich? Westphal wirft die Frage nicht auf, weil er augenscheinlich von der Möglichkeit überzeugt ist; er legt im Schlußkapitel die Methodik einer politischen Geschichtsschreibung, wie er sie versteht, dar. Nun liegt aber die Schwierigkeit unseres Erachtens nicht in der Methodik (im weitesten Sinne), sondern in der Sache selbst, in der Tatsache nämlich, daß eine Staatsidee, ein Begriff des Politischen, an dem sich die Wissenschaft orientieren könnte, lange gefehlt hat und auch heute erst in Ansätzen vorhanden ist. Das bedarf einiger Erläuterungen.

Die Weimarer Verfassung ist nicht ein Produkt schöpferischer politischer Potenzen. Preuß' politisches Interesse hatte sich zwar in der Opposition gegen den „Obrigkeitsstaat" immer wieder entzündet, aber als dieser Obrigkeitsstaat 1918 zusammenbrach, zeigte sich, daß Preuß ein im Grunde unpolitischer Ideologe war. Das ließe sich an seiner Staatslehre leicht nachweisen. In seinen Verfassungsentwürfen manifestierte sich ein in die Vergangenheit blickender Doktrinarismus, die Nationalversammlung war ein alles andere als homogenes Gremium, und sie würde niemals eine Verfassung zustande gebracht haben, wenn sich nicht die Parteien der Weimarer Koalition unter dem Zwange der Verhältnisse auf eine äußere Ordnung geeinigt hätten. Die drei Elemente dieser Koalition, das sozialistische, das liberal-demokratische und das christlich-katholische, waren weit davon entfernt, sich in einer einheitlichen Staatsidee zu finden. Es wurde ein Kompromiß geschaffen, zu dem jedes der drei Elemente von anderen ideologischen Voraussetzungen aus eine positive Stellung einnahm. So entstand die Verfassung ohne Staatsidee, die Form ohne Substanz, die sie umschlösse. Diese Feststellung ist nicht polemisch gemeint. Das unter stärkstem Druck der äußeren Verhältnisse zustandegekommene Verfassungsgesetz konnte nicht mehr bringen als die Formen für eine äußerliche Ordnung des staatlichen Lebens.

Man hätte erwarten müssen, daß die Einsicht in diese Lage der Dinge die hinter dem Verfassungswerk stehenden geistigen Kräfte auf den Plan gerufen und zu einer schöpferischen geistigen Ausgestaltung und Fortbildung des Werkes von Weimar angespornt hätte. Derlei geschah jedoch nicht, vielmehr war die Haltung dieser Kreise — vor allem natürlich, soweit sie praktisch politisch eingestellt waren — eine vorwiegend abwehrende, weniger eine auf ideelle Unterbauung dieses Staates bedachte.*) Auch hierbei sprechen äußere Umstände mit: die Verfassung war in den ersten Jahren ihres Bestehens nichts weniger als gesichert. Aber der wesentliche Grund war ein anderer. Es war und ist die geistige Haltung, die soeben bei der Kennzeichnung Meineckes festgestellt wurde, die ihr Desinteressement an einer Staatsidee erklärt und deshalb heute alles in Ordnung findet. Ihre Parole ist: Praktische Arbeit statt unfruchtbarer Spekulation, praktische Politik statt Staatsphilosophie.

Wir können heute hocherfreuliche Anfänge einer sich allmählich gestaltenden Staatsidee verzeichnen. Eine Staatsidee läßt sich nicht „machen". Sie ist nie das Produkt individueller geistiger Leistungen, so sehr ihre Entfaltung durch solche Leistungen gefördert werden kann; man denke an den Contrat social von Rousseau. Jener Umbruch des Staatsdenkens aber, der dazu berechtigt, wenigstens von Ansätzen zu einer Staatsidee zu sprechen und der etwa im Jahre 1925 sichtbar zu werden begann, wurde von Staatsrechtlern inauguriert, die geistig nicht im Lager der Weimarer Koalition standen. Das mag in Ansehung Einzelner nicht völlig zutreffen. Aufs Ganze gesehen, ist diese Feststellung unbezweifelbar. Sie wird auch durch die kühle, ablehnende Haltung bestätigt, die der Verfassung innerlich besonders verbundene Staatsrechtler wie Gerhard Anschütz und Richard Thoma der neuen Staatslehre gegenüber einnehmen.

*) Daß Hugo Preuß hier eine Ausnahme machte, möchte ich ausdrücklich erwähnen. Er plante einen umfassenden Kommentar der Weimarer Verfassung, in dem die Ideologie dieser Verfassung mit besonderer Ausführlichkeit zur Darstellung gebracht werden sollte. Die Einleitung zu diesem Werk ist unter dem Titel „Verfassungspolitische Entwicklungen in Deutschland und Westeuropa" (Berlin 1927) von Hedwig Hintze aus dem Nachlaß herausgegeben worden.

Grenzen, Möglichkeiten und Aufgaben der Darstellung mittelalterlicher Geschichte.

Paper given 24 April 1930 at the "Historiker-Tagung" in Halle. The first part of the paper is summarized in the Bericht of that meeting, pp. 25-27 (enclosed) and the last part reproduced verbatim in Der Ring, 18 (4 May 30), pp. 333-35 (also enclosed.)

For a further report on this meeting and EK's paper, see item "B" in the file on EK's "Mythenscau" (published works, no. 6): a clipping from Das Unterhaltungsblatt, 29 April 30.

Kantorowicz's last will and testament stipulated that none of his unpublished papers were to be published, for he did not think of any scholarly work as "his" until he had released it for publication.

If, therefore, anyone chooses to cite this paper in print, the reference should be impersonal. Do not say "Kantorowicz says in [such and such]", or "Kantorowicz believed..." but rather something like "the unpublished paper by Kantorowicz on [this or that] is useful for the problem of [such and such]".

PLEASE INCLUDE THIS PAGE IN PHOTOCOPIES MADE OF THIS ARTICLE

Meine Damen und Herren! Das heikle Thema, über das ich heute vor Ihnen zu sprechen die Ehre habe, ist nicht ganz aus freien Stücken gewählt. Ursprünglich hatte ich dem Veranstalter des heutigen deutschen Historikertages, Herrn Professor Holtzmann, dem ich allen Dank dafür weiss, mich als ~~Outsider~~ Dilettanten ohne Amt und Würden zu diesem Vortrag aufgefordert zu haben, ein rein fachwissenschaftliches historisches Thema genannt, um mich dem allgemeinen Rahmen nach Möglichkeit einzupassen. Wenn ich später dieses Thema geändert habe, so deswegen, weil inzwischen der unselige Methodenstreit, die Frage also: wie schreibt man Geschichte und wie darf man Geschichte nicht schreiben, auch auf dem Gebiet der mittelalterlichen Geschichte wieder entfacht worden ist und, wie nicht anders zu erwarten, sofort mit Stichflammen hochschlug. Zu dieser Frage heute Stellung zu nehmen, hielt ich umsomehr für meiner angemessen, als es ja auch meine Arbeit über Kaiser Friedrich II. gewesen ist, die unter anderem den Anlass zu dieser erneuten Diskussion abgab.

Selbstverständlich kann es nicht im entferntesten meine Absicht sein, weder die eigne Arbeit verteidigen noch die eigne Methode anpreisen zu wollen. Ebensowenig ist mir daran gelegen, etwa meinerseits gegen die positivistische Methode als solche zu eifern, für die man mir ja sogar eine stille Liebe nachgerühmt hat. Kein Verständiger wird ernsthaft bestreiten, dass moderne Geschichtsforschung garnicht anders arbeiten kann und darf, als grundsätzlich positivistisch und voraussetzungslos objektiv. Wenigstens annähernd! Denn ganz ist ja dieses Ziel nie zu erreichen. Schon der blosse Index eines beliebigen Quellenwerkes, soll er nicht

zur Konkordanz sämtlicher vorkommenden Worte anschwellen, wird notwendig in Bezug auf die getroffene Auswahl so viele ausserwissenschaftliche d.h. zeitbedingte und subjektive Elemente aufweisen, dass man darin dem Philosophen wird beipflichten müssen, der im Verlaufe des Wissenschaftsstreites zu der naheliegenden Erkenntnis gelangt ist, dass alle Geisteswissenschaften gebunden sind an den geistigen Gehalt der Zeit, in der sie entstehen, und dass alles geisteswissenschaftliche Verstehen gebunden ist an die geistige Weite und Reife des Forschers.

Diesen Unvermeidlichkeiten zum Trotz besteht dennoch für die Geschichtsforschung das positivistische Postulat zu vollem Recht. Aber - so wird man fragen müssen - gilt das Gleiche auch für die Geschichtsschreibung? Ist auch für sie die gleiche methodische Fragestellung zu heischen wie für die Forschung? Hier tritt die ganze Problematik dessen zutage, dass man Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung in einer Zeit, als dies noch möglich war, unter dem Oberbegriff der Geschichtswissenschaft zusammengefasst und demzufolge beide dem gleichen Gesetz zu unterwerfen versucht hat. Wie wenig aber ein solches Verfahren angeht, erweist bereits die Besinnung an das für die wissenschaftliche Forschung unentbehrliche statistische Prinzip der Vollständigkeit, welches übrigens sofort zu einer wichtigen Distinktion führt. Nämlich: dass man notwendig unterscheiden muss zwischen der beweisführenden, tatsachensammelnden, untersuchenden Darstellung und der eigentlichen Geschichtsschreibung, die nicht beweist und untersucht, sondern Bilder gibt und erzählt: scribitur ad narrandum

non ad probandum. Denn während jene Art der beweisführenden Darstellung wie in allen Stücken so auch in Hinblick auf die Vollständigkeit den gleichen Forderungen und Fragestellungen untersteht wie die Forschung selbst, kann die Geschichtsschreibung garnicht anders verfahren als auswählend, nur mit "spitzem Finger" arbeitend, wenn sie nicht in einer annalistischen Widergabe des Gesamtstoffes nach Art der "Jahrbücher der deutschen Geschichte" ihre Zielsetzung sieht. Schon durch diesen Verzicht auf die absolute Vollständigkeit fiele also die Geschichtsschreibung - strenge genommen - nicht mehr unter den Begriff der Geschichtswissenschaft.

Statt der Gemeinsamkeit der beiden Gebiete wäre also - was von wissenschafts-radikaler Seite auch bereits geschehen ist - eher die unbedingte Trennung zu fordern, und dies zunächst im Interesse der Wissenschaft selbst. Denn obwohl die Geschichtsschreibung selbstverständlich auf umfassendsten, sorgfältigsten Forschungen beruhen soll, so hat doch die Forschung, wie sie heute ist, tatsächlich durchaus nicht zum Ziel, unbedingt in die Geschichtsschreibung einzumünden und erst in ihr die eigne Vollendung zu sehen, sondern sie ist - wie die zahllosen Forschungsinstitute aller Länder zeigen - ihrem Anspruch nach als wissenschaftlicher Grossbetrieb durchaus eignen Rechts, mit eignem internationalen Geltungsbereich, eignen Aufgaben und eignen Zielen. Die teils in Kämpfen erstrittene, teils zwangsläufig gewonnene Autarkie der internationalen Forschung aber wäre völlig dahin, das Nietzsche-Wort vom "Kärrnerdienst" ~~von~~ sofern sie der Forschung ~~selbst~~ anerkannt, wenn sie sich selbst auf die Geschichtsschreibung relativierte. Die Lage der Forschung aber ist heute doch die, dass sie zwar in

die Geschichtsschreibung einmünden kann, aber nicht muss, und dass sie es - heute wenigstens - gewiss nicht als ihre vornehmste Aufgabe betrachtet, sich dienend in der Geschichtsschreibung zu erfüllen, sondern in sich selbst.

Auf der andern Seite sind die Bedenken gegen die Sphärenvermengung nicht minder gross. Einmal verführte der Begriff der Geschichtswissenschaft dazu, allen Ernstes von einer "Maschinenschönheit" der Historiographie zu träumen, indem man die untersuchende stoffsammelnde Darstellung schon als Geschichtsschreibung ansah. Eine andre Gefahr aber bestand darin, dass die Geschichtsschreibung durch die hier gänzlich unangebrachten Postulate der Forschung einfach gelähmt wurde. Denn in dem krampfhaften Bestreben, die Historiographie eindeutig zur Geschichtswissenschaft zu machen, vergass man allzu sehr, dass ja die Geschichtsschreibung im höheren Sinne - anders als die Wissenschaftsliteratur - unbedingt zur Nationalliteratur eines Volkes gehören sollte und vor allem: auch eine Kunst sei. Dieser Gedanke war den grossen Historikergenerationen des vorigen Jahrhunderts - Ranke, Droysen, Giesebrecht, Sybel, Mommsen, Treitschke - noch sehr wohl vertraut. Heute jedoch im Zeitalter der Regesten, obwohl an den einstigen Zusammenhang der Geschichtsschreibung mit den Musen wenigstens die Zeitschrift "Klio" noch von fern erinnern könnte, enthält es geradezu einen scharf tadelnden und ablehnenden Akzent, ein Geschichtswerk als Kunst zu bewerten.

Ich bin mir durchaus bewusst, dass ich mit der Hervorhebung dessen, dass die Geschichtsschreibung eine Kunst sei, allen denen nur entgegenkomme, die von jeher den Standpunkt vertraten, Geschichts-

(5) schreibung sei eigentlich keine reine Wissenschaft, sondern, da sie auf einer Konzeption beruhe, schon halbe Kunst. Bei dieser im politischen Leben garnicht seltnen Uebereinstimmung gerade der extremen Flügel könnte sich jede Diskussion hier erübrigen, wenn nicht die philologisch-positivistische Forschung immer wieder mit dem Anspruch aufträte, aus sich heraus selbst eine Geschichtsschreibung hervorzubringen und demgemäss der Geschichtsschreibung die Gesetze diktieren zu dürfen. Denn anstatt, wie es der spezifisch amusischen, ja oft gewollt antimusischen Gesamthaltung der philologisch-positivistischen Geschichtswissenschaft nur entsprochen hätte, sich von der wirklichen Geschichtsschreibung endgültig abzusetzen, trachtete man, ihr doch wieder beizukommen und sie an einem Gewandzipfel noch festzuhalten, indem man die Wissenschaft ins "Künstlerische" zu erheben suchte - ein seit langem total verwaschener, ästhetisch-verantwortungsfreier Begriff, der zu nichts verpflichtete, wohl aber - wie man gerade jüngst mit Nachdruck betonte - die Wissenschaft verbastardierte. Die Geschichtsschreibung aber liess sich auf diese Weise weder hervorbringen noch einfangen; denn sie ist keineswegs "künstlerisch", sondern eine Kunst - und zwar ihrem ganzen Aufbau nach, wie Schelling in nicht zu übertreffender Weise dargelegt hat, nächstverwandt der epischen und dramatischen Kunst, von der sie sich dadurch unterscheidet, dass sie an die Tatsachen und Wirklichkeiten streng gebunden ist. Als Kunst aber ist die Geschichtsschreibung gewiss nicht unverpflichtend-anmutig, sondern ebenso tiefernst und leidenschaftlich, wie verantwortungsvoll und unerbittlich wahr. Diesem Uebergriff des Positivismus auf das Gebiet der Kunst zu

begegnen wird es nun wichtig sein, einige tief eingewurzelte und dominierende Fragestellungen der heutigen Geschichtswissenschaft zu beleuchten, sie auf ihre Grenzen hin zu prüfen und zugleich zu den Möglichkeiten der Geschichtsschreibung als Kunst in Beziehung zu setzen.

Wenn wir versuchten, von einem Standpunkt der strengsten Observanz aus die Grenzen der historischen Erkenntnis zu bestimmen, so lägen diese zunächst bei den sozusagen mit der Hand, nötigenfalls mit der Pincette zu fassenden Tatsachen, worunter aber keineswegs zu verstehen ist, was Menschen vergangener Zeiten gewollt, sondern nur was sie getan haben. Geht man keinen Schritt weiter, so wäre der Idealfall dann der, dass nach Bereitstellung des ganzen Materials die - wie man sagt - gesicherten Tatsachen chronologisch aneinander gereiht würden, und damit wäre tatsächlich der rein historische Sachverhalt für alle Zeiten festgestellt. Jeder neue Fund, jede neue Einsicht wäre jeweils etwa durch Deckblätter leicht zu korrigieren. Ich gebe zu, dass diese Perspektive etwas Bestechendes hat: der künftige Historiker wäre nur mehr Registrator, die Weltgeschichte aber ihren Tatsachen nach stets auf der Höhe der Forschung. Wofür?

Diese Frage ist voreilig; denn hier schon würde sich doch der Historiker melden und sagen: "Mit Erkenntnis der einzelnen Tatbestände ist die Aufgabe nicht erschöpft. Das historische wie jedes andere Wissen wird zur Wissenschaft erst durch die Erfüllung der Forderung: rerum cognoscere causas." So wenigstens meinte Sybel, damals schon längst Leiter der Staatsarchive in Berlin. Gegen Sybel wird zwar jeder von uns einen Einwand haben. Als er promovier-

(7) te, verteidigte er die These, dass der Geschichtsschreiber "cum ira et studio" schreiben müsse - darin übrigens mit Mommsen ganz einig. Der Privatdozent in Bonn veröffentlichte, als der Trierer Bischof für die Gläubigen die inconsutilis tunica ausstellte, eine Abhandlung: "Der heilige Rock zu Trier und die zwanzig andern heiligen ungenähten Röcke". Und sein kleindeutscher Standpunkt in der berühmten Kontroverse mit Ficker über "Die deutsche Nation und das Kaiserreich" ist auch nicht nach meinem Geschmack. Aber Sybels Geschichte des ersten Kreuzzugs mag noch heute als Schulbeispiel für eine gute historisch-kritische Methode gelten, und so können wir, wie ich glaube, uns in diesem Falle Sybel ruhig anvertrauen.

Den echten Historiker freilich wird hier zunächst garnicht so sehr kümmern, was Sybel eigentlich gesagt hat, sondern nur die eine Frage beschäftigen: "Woher hat er das?", womit er die geistige Herkunft des lukrezischen Satzes: rerum cognoscere causas meint. Und Sybel ist nicht der alte würdevolle Ranke, der auf eine entsprechende Frage hin einem Scherer das Fragen abschnitt mit den leicht indignierten Worten: "Ich bin überhaupt viel originaler als Sie denken!" - sondern Sybel kann seine Quelle nennen, wenigstens die ungefähre Provenienz: nämlich die auf dem Kausalitätsprinzip beruhende naturwissenschaftliche Richtung, mit der vor fast genau hundert Jahren die historische Schule sich verbündete, als sie gegen Hegels philosophische Schule kämpfte.

Man könnte an dieses Ereignis eine ganze Anzahl interessanter Fragen anknüpfen, beispielsweise ob in dieser Gigantomachie der Biedermeier- und Restaurationszeit die Historie nicht, einem

(8) Sankt Wolfgang ähnlich, den Teufel herbei/gerufen hat, um mit seiner Hilfe zur Wissenschaft zu werden, da sie ja ihrem Wesen nach eher die Mitte zu halten hatte zwischen den Wissenschaften vom reinen Stoff und vom reinen Geist. Oder wir könnten fragen, wieweit dieser Pakt schon durch die herderischen Entwicklungslehren vorbereitet war. Oder aber im Vorwärtsgehen den Fortschritt der Methodenfrage uns klarmachen, da doch seit dem Kampf der historischen mit der philosophischen Schule zahllose Kämpferpaare in den ständigen Ring des Methodenstreits kletterten: individualistische gegen kollektivistische, subjektive gegen objektive, deduktive gegen induktive, materialistische gegen idealistische Geschichtsschreibung, Wertfreiheit gegen Wertsetzung alte Wissenschaft gegen neue, bürgerliche gegen proletarische Wissenschaft, Voraussetzungslosigkeit gegen Weltanschaulichkeit, und jetzt als jüngstes Paar: positivistisches Wissenschaftsideal gegen Mythenschau. Aber so interessant alles das wäre: wir würden darüber ganz aus dem Auge verlieren, was Sybel eigentlich gesagt hat, weil wir uns darauf eingelassen haben, als Historiker statt die Sache selbst anzufassen, zunächst einmal zu fragen: Woher hat er das?

Diese Vorliebe des Historikers, auf Fakten stets zuerst mit der Woherfrage zu reagieren, ist jedoch für unser Thema von zu grosser Wichtigkeit, als dass wir leicht darüber hinweggehen könnten. Denn neben der reinen Tatsachenfeststellung ist offenbar der sicherste Weg zur Erkenntnis der historischen Wahrheit die Feststellung des Woher. Das trifft für die Forschung auch weitgehend zu und mindestens als heuristisches Moment hat die Entwicklungslehre - denn auf ihrer Vorherrschaft in dem

modernen Denken gründet ja zum guten Teil die Selbstzweckhaftigkeit der Woherfrage - wirklich ganz vorzügliche Dienste geleistet, indem jede Entdeckung zahllose von Neu-entdeckungen nach sich zog. Aber gerade dadurch, dass die Anschauung vom ewigen Fluss der Dinge oder besser: von ihrer perennierenden Fortentwicklung schlechthin die Metaphysik des Zeitalters war, wurde die Woherfrage zeitweise so unglaublich überwertet, dass man kaum darauf verfiel, die Geschichte überhaupt noch nach andrem zu befragen. Auf Vorgänger und Vorläufer gab man viel mehr als auf die Gänger und Läufer selbst. Seit die Renaissance entdeckt war, suchte man deren Anfänge und kam bekanntlich auf zahllose von Früh-, Vor-, Proto-, Protissimo-Renaissancen, und neben der ottonischen und der karolingischen Renaissance zeigte sich als nicht minder ~~wichtig~~ bedeutend die von Byzanz und die Renaissance des Islams, ja in der Antike selbst fand man neben der schon vulgär gewordnen Renaissance des zweiten nachchristlichen die des ersten vorchristlichen Jahrhunderts. Das Gleiche bei der Betrachtung einzelner Persönlichkeiten. Erst dadurch - so hiess es - käme man zu d r richtigen Bewertung dessen, was der Betreffende geleistet oder in der Wissenschaftssprache: an "Neuem" dazugebracht hat, wenn man alle Quellen und Quellesquellen kenne, aus denen der Unselige geschöpft habe, und nur Erkenntnis des Ingeniums selbst verhalf die einfache Subtraktionsaufgabe: Person minus Quellen gleich Ingenium. Ein beliebter Schluss solcher Untersuchungen war dann der: man habe den und den Menschen bisher gewaltig überschätzt; denn alles was er getan, sei schon von den Vorgängern vorbereitet gewesen und er habe nur fortgeführt, was jene begonnen, oder gar: er habe

(10)

nur getan, was jener gedacht. Die Folge davon war, dass in der communis opinio der Vorgänger als der Eigentliche gewaltig im Kurs stieg, bis auch für diesen Eigentlichen die Vorläufer, von denen er abhängig, gefunden waren und so im Krebsgang fort in saecula saeculorum, bis eines Tages ein ganz Pfiffiger kam, aus den Zwischengliedern eine Art Katzentreppe bildete, auf der hinauf- oder herunter-steigend er erkannte, dass ganz ähnlich wie die deutschen Kaiser zur Krönung schon die Pharaonen in die Tempel schritten oder dass der Kuss, den Papst und Kaiser austauschten, als Ansatz schon im Gilgameschepos vorbereitet sei.

Neben diesem unruhvoll die Jahrtausende auf- und abjagenden Woherfrager findet man dann noch den gesetzteren, der nicht in die Ferne schweift, sondern sich gern an naher Quelle labt und sich bei der nächsten Antwort schon beruhigt. So wie der Fachmann, dem man ein selten schönes Stück Achat zeigt, einem sofort völlig richtig erklärt: "Kristallinische Kieselsäure SiO_2!" und damit den Achat beiseite legt, so erhielte man von diesem zweiten Woherfrager, wenn man ihn beispielsweise auf das Melchisedech-Königtum des dritten Innocenz ansprächе, zur Antwort: "Beruht auf Genesis 14,18!" und damit ist der Fall erledigt. Dass in neuerer Zeit den jeweiligen Modeströmungen gemäss neue Arten von Woherfragern aufkamen, die das Woher im Milieu oder allerneuestens in einem Minderwertigkeitskomplex suchten, nimmt nicht Wunder. Man ~~xxxxx~~ selbst aber ist versucht zu fragen: Wohin? oder an die so gern zitierte Forderung zu erinnern, doch nur zu zeigen, wie es eigentlich <u>gewesen</u>, nicht wie es <u>geworden</u> ist.

~~Diese Art des haltlosen Woherfragens, die eben-~~

(11)

Diese Art des haltlosen Woherfragens, die ebenso dem Entwicklungsgedanken wie die grosse, der Quellenforschung zugrunde liegende Idee der Wahrheit unweigerlich zu Tode hetzt, bleibt selbstverständlich unanwendbar für eine Geschichtsschreibung, die Kunst ist und als solche sich Grenzen setzen muss, weil sie Bilder zu geben hat. Denn nichts ist so konturenverwischend und relativierend wie das stetige einlineare Fragen nach dem Woher - übrigens genau so grenzaufhebend und gestaltenauflösend wie das mittelalterliche Fragen nach dem Wohin, das schliesslich nur noch im Totentanz seine Antwort fand. Auch der Hinweis auf die oft schönen und geistvollen ideengeschichtlichen Werke, die in bisweilen sehr nützlicher Weise ein Problem durch die Jahrhunderte verfolgen und an diesem Leitseil den geistigen Werdegang der Menschheit entwickeln, entkräftet das Gesagte nicht. Die Fragestellung ist auch hier letztlich die Gleiche, des öfteren vereint mit dem Korrelat des Entwicklungsgedankens: dem des Fortschritts. Und doch sollte man sich immer vor Augen halten, welches Zeichen ungeheurer Verarmung und Kunstunvermögens es ist, wenn - wie mir vor vielen Jahren einer unsrer bekannten Historiker resigniert bewies - der heutige Geschichtsschreiber, sofern er ehrlich ist, keine erzählende Geschichte mehr schreiben könne, sondern nur noch Problem- und Ideengeschichte. Und das ist insofern auch richtig, als in Deutschland ein historischer Stil, der immer ein erzählender sein wird, als solcher aufgehört hat, und zwar schon seit langem, seit der geistige Nährboden von Klassik und Romantik ausgesogen war. Denn sieht man sich die Problem- und Ideengeschichten an, so bemerkt man, dass das eigentlich alles in den Geist projizierte und an einer Geistzündschnur

(12) durch die Jahrhunderte fortbewirkte kleine Weltgeschichten oder Landes- oder Heimatgeschichten sind, denen allen versagt war, sich richtig nach in die Breite, Höhe und Tiefe auszuwachsen. Demnach: Ihr großes Verdienst liegt einmal in der entschiedenen Stellungnahme gegen die mechanistischen und materialistischen Erklärungsweisen der Geschichte, dann aber darin, daß erst sie es ermöglichen, jener Forderung Humboldts an den Geschichtsschreiber gerecht zu werden: nämlich die Darstellung des Strebens einer Idee, Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen.

Indessen soll mit dem Gesagten keineswegs etwa der Entwicklungsgedanke als solcher ausgeschlossen werden, am wenigsten soweit er im Gegenstand selbst liegt - wohl aber erfordert seine fast zur gedanklichen Alleinherrschaft gesteigerte Vorherrschaft eine gewisse Modifikation durch die Erinnerung daran, daß die historische Erscheinung ja nicht nur Nachfolgerin früherer und Vorgängerin späterer Entwicklungsstufen ist, sondern auch ihren Eigenwert hat, und zwar einen oftmals so bedeutenden Eigenwert, daß demgegenüber das Früher und Später fast irrelevant wird. Je nach der Wichtigkeit, die der Geschichtsschreiber - der Wahrheit seiner Welt - nicht genau und gemäß der geistigen Zeitlage, in der er sein Werk schreibt - gerade diesem Eigenwert beimißt, wird er die eine Figur aus dem weltgeschichtlichen Fluß mehr herausholen, die andere wiederum mehr in ihn hineindrücken.

Diese Betonung des Eigenwerts einer Person, eines Volks, einer Epoche, einer Kultur bedeutet freilich die Einfügung eines wesentlich statischen Prinzips. Aber keinem wahren Geschichtsschreiber bleibt es erspart, will er die Geister über den

(13) fliessenden Wassern der Weltgeschichte im Bild festhalten, sich den Raum hierfür zu schaffen, indem er an einer Stelle seinen Damm errichtet und die Wasser staut, d.h. er wird auf seine ureigenste Weise und seiner Ueberzeugung gemäss jene berühmte "Austreibung der Zeit aus der Geschichte" vollziehen müssen. Auch Ranke hat diese Austreibung der Zeit vorgenommen und den sonst unfassbaren Strom gleichsam zum Erstarren gebracht dadurch, dass er aus seiner spezifisch religiösen Einstellung heraus sich gegen den Fortschritt wendend erklärte: es würde eine Ungerechtigkeit Gottes sein, wäre eine Generation gleichsam mediatisiert nur die Stufe der folgenden und nicht selbst unmittelbar. Ich kann dieses ungemein wichtige Problem und seine Wandlungen bei den einzelnen Geschichtsschreibern hier nicht weiter verfolgen. Das Abstauen des historischen Stromes aber hat für den heutigen Geschichtsschreiber noch einen besonderen Sinn. Gewiss liegen Spannungen auch in der geradlinigen Strömung des Woher zum Wohin - die gewaltigsten Spannungen aber sammeln sich unter dem glatten Spiegel des Stausees und ihre ~~xxxxxxx~~ ganze Kraft macht erst die Talsperre fassbar und sichtbar.

Lassen Sie mich noch auf einem andern Weg zeigen, welche Bedeutung den heute so vielfach beredeten "Spannungen" ~~xxxxxxx~~ für das Bildhaftwerden der Geschichte zukommt, und wenden wir uns zurück zu dem Ausgangspunkt unsrer Erörterung, dem 'rerum cognoscere causas' - der Forderung also an den Geschichtsschreiber, neben der Tatsachenfeststellung auch den ursächlichen Zusammenhang der Dinge darzulegen. Es ist keine Frage, dass neben dem Gedanken der Entwicklung das Gesetz der Kausalität ein Elementarbegriff aller wissenschaftlichen Geschichtsbearbei-

tung

ist und wohl auch sein wird. Beide gehören ja auch eng zusammen, indem beide in ganz ähnlicher Weise die Tatsachen hintereinander staffeln, wobei vielleicht der Entwicklungsgedanke mehr die Freiheit, das Kausalitätsgesetz mehr die zwingende Notwendigkeit berücksichtigt. Beiden gemeinsam aber ist vor allem die zugrundeliegende Idee des rational-logisch Berechenbaren, ohne die keine Forschung und keine Wissenschaft denkbar wären. Aber mehr noch als der Entwicklungsgedanke, der die Zusammenhänge immerhin nur wahrscheinlich macht, hat es die Kausalität an sich, den bündigen Beweis dafür zu liefern, dass etwas so und so gewesen ist. Der Hergang, der das Kausalitätsgesetz in den Mittelpunkt der Forschung rückte, ist dabei nicht weiter geheimnisvoll: soweit man die Frage 'Warum?' mit einem glatten 'Weil' zu beantworten vermag, befindet man sich auf gesicherten Boden und hat das irrationale Moment, die feindliche Macht also, so gut wie ganz ausgeschaltet. Grundsätzlich muss daher die Geschichts~~xxxxx~~forschung aus ihrem Bereich das Irrationale ausschliessen und hat jenseits der Tatsachenfeststellung nur noch die verstandesmässig gesicherten, allenfalls noch die wahrscheinlichsten Kausalbezüge herauszuschälen und in Rechnung zu stellen. Wenn auch oft genug Fragezeichen die Antwort vertreten müssen, so wird doch der Blick unbeirrbar auf die Kausalzusammenhänge gerichtet bleiben d.h. auf Probleme, die sich prinzipiell durch ein 'Weil' auflösen lassen.

Gegen das alles wird auch kein gewissenhafter Geschichtsschreiber das Mindeste einzuwenden haben, nur erhebt sich für ihn die Frage, ob für die Darstellung der historischen Wahrheit diese vornehmlich

(15)

auf Erkenntnis der logischen Kausalität gerichtete Problemstellung genügt, ob er sich - der positivistischen Forschung gleich - nur auf Tatsachenfeststellung und rationale Kausalverknüpfung beschränken darf, wenn er seiner Idee der Wahrheit dienen will. Denn seine Aufgabe besteht ja darin, das Bild eines Lebensgesamts aufzugreifen, und in diesem bleibt bekanntlich stets ein Unberechenbares zurück. Immer wird hier das Wort Humboldts in Geltung bleiben, "dass in jedem Wirken, bei dem Lebendiges im Spiel ist, gerade das Hauptelement sich jeder Berechnung entzieht", indem er gleichzeitig davor warnt, in einseitiger Verfolgung der Kausalgesetze die Geschichte als ein "durch mechanische Kräfte getriebnes Uhrwerk" zu begreifen. Und ebenso erklärt Ranke: "Etwas Hypothetisches bleibt in dem Dunkel menschlicher Antriebe und Ziele immer übrig" - Aeusserungen, die sich beliebig, ~~wie alles aber ob das bekannte Individuum ist ein Unaussprechliches~~ vermehren liessen. Also gerade aus einem Geist der Wahrhaftigkeit heraus wird daher der Geschichtsschreiber, der sich bemüht zu zeigen, wie es eigentlich gewesen, neben die rein kausale Geschichtsbetrachtung noch eine andere zu setzen haben, und dieser folgend wird er mindestens ebenso oft die Tatsachen statt mit einem 'Weil' mit einem 'Trotzdem' verbinden müssen. Also nicht bloss: weil das und das so war, geschah jenes - sondern ebenso oft: trotzdem das so und so war, geschah dennoch jenes. An die Stelle der einfachen Gleichung tritt also eine Gleichung mit einer Unbekannten - und wie merkwürdig: gerade sie ergibt statt eines antiquarischen ein wirklich lebendiges Bild.

Den fundamentalen Unterschied der beiden Auffassungen: der rationalistischen Logik des

Geschichts<u>forschers</u> und der irrationalistischen Logik des Geschichts<u>schreibers</u>, wie etwa Troeltsch das Adversativverhältnis des Trotzdemsatzes genannt hätte, mag ein Beispiel erhellen, das an und für sich beide Lösungen gestattete. Die Datierung eines längeren Gesprächs, das Kaiser Friedrich II. in Pisa mit dem bekannten Mathematiker Leonardo geführt hat, bereitet aus hier gleichgültigen Gründen gewisse Schwierigkeiten. Das am ehesten in Betracht kommende Jahr war 1226 und die kritischen Erwägungen lassen die Entscheidung offen. Rationalistisch kausalerklärend durfte man zu dem Schluss kommen: da der Kaiser damals in Bedrängnis und Eile nur ganz kurz in Pisa weilte, kann er schwerlich die Zeit und die Musse gefunden haben, sich in seinem dortigen Palast mit dem Mathematiker des Langen und Breiten zu unterhalten. Gegen diese der gesunden Vernunft völlig gerecht werdenden Argumentierung kann man faktisch nichts einwenden. Nur muss es einem gestattet sein, ebenfalls mit dem gleichen sog. Höchstmass an innerer Wahrscheinlichkeit den irrationalistischen Schluss zu ziehen: <u>trotzdem</u> der Kaiser damals in Eile und Bedrängnis nur ganz kurz in Pisa weilte, konnte er <u>dennoch</u> in seinem pisaner Palast die Zeit und die Musse finden zu einem langen Gespräch mit dem Mathematiker Leonardo.

Nicht nur, dass dem allerdings eine total andere Anschauung vom Wesen des Kaisers zugrunde liegt: es springt das Bild des Kaisers aus der Spannung der Situation hier sofort in voller Schärfe heraus und nimmt - von dem Hintergrund sich abhebend - diesen zu einem grossen Teil noch mit. Man ermisst seine Bedrängnis durch die Lombarden, die Eile seines Durchzugs durch Pisa, die ganze Leidenschaft seiner gelehrten Interessen, die innere Sammlungs-

fähigkeit trotz Hast und politischen Fehlschlägen, die gelassene Ruhe, die sich noch auf das Palastinnere überträgt, in dem die dotta conversazione vor sich geht, und gleichzeitig jenes gewisse Spiel mit dem Schicksal, das als solches auch noch mitschwingt - kurz: die ganze Spannung gegenüber der Widerwelt und die weite Spannfähigkeit der Person selbst treten hier in aller Lebensfülle und Lebenstauglichkeit entgegen und reflektieren ausserdem noch die völlig überzeitliche, rein menschliche und metaphysische Spannung von Gebundenheit und Freiheit, die hier entsteht. Und solches Lebensgesamt vermag das eine Bild zu vertreten. Denn in der irrationalistischen Logik des Trotzdem-Denkens mit seiner complexio oppositorum ist eben die Lebensspannung selbst mitenthalten, die der kausal-rationalen Logik des berechnenden Weil-Denkens mit seinem alternativen Entweder-Oder abgeht.

Sie sehen worauf es hier ankommt: der eine Schluss benötigt nur den rechnenden Verstand, der andere ausserdem die schöpferische Vorstellungskraft, die imagination créatrice. Aber wichtiger fast ist noch ein andres: dass nämlich die Betrachtung der Geschichte auch unter dem Aspekt des Trotzdem dem Leben und dem tatsächlichen Verlauf der Dinge in dieser Welt - wie ein jeder weiss - in einer ~~Mehr~~viel zahl von Fällen weit mehr entspricht und darum der ~~- ich möchte fast sagen: realen -~~ Wahrheit weit mehr gerecht wird als die raum- und flächenlose Geradlinigkeit der einseitigen Kausalität. Denn nun werden in der Tat alle lebensbedingenden Mächte ganz voraussetzungslos anerkannt, in die Darstellung miteinbezogen und bejaht, wohingegen der sich wertfrei oder gar voraussetzungslos nennende Positivismus eine ganze Hälfte des Lebens zu

(18)

gunsten des Rationalen ablehnt und ausschliesst, und überdies die Existenz andrer Mächte uns mühsam auszureden versucht zugunsten einer missverständlichen Angleichung an die Naturwissenschaften. Das mag, wie gesagt, für die Forschung angehen. Der Geschichtsschreiber aber muss sich vergegenwärtigen, dass zu allen Zeiten Leben nicht nur auf Kausalitäten, sondern auch auf Spannungen beruht und sollte wissen, dass - gerade je höher ein Leben potenziert ist - umso grösser auch die Zahl innerer Gegensätze wie äusserer Widerstände seine wird und damit auch die Zahl der Spannungsfelder d.h. es wird das Trotzdem schon im Denken des Geschichtsschreibers einen mindestens ebenso bedeutenden Raum einnehmen wie das Weil. Aber glauben Sie nicht, dass das ein Kunstgriff ist, den ich hier preisgebe, oder gar, dass nun jedes Trotzdem ein Bild abgeben muss. Die Partikel ist uralt und auch in der Geschichtsschreibung oft gebraucht - meist freilich mit dem unbefriedigten Unterton eines "non liquet!" - und wird neu nur dadurch, dass auch das Irrationale nicht nur eben geduldet, sondern als eine positive Lebensgrösse, ~~und~~ als Schicksalsmacht unbedingt bejaht wird, und vor allem dadurch, dass ~~als eine vielleicht ausserwissenschaftliche Dogmatik~~ die entsprechende Lebensgesinnung dahinter steht.

Vielleicht wird man sagen: gerade diese Bejahung, dieses Einschmuggeln des irrationalen Moments sei schon "Mythenschau". Das mag so sein. Dennoch glaube ich, dass die Mythenschau an andrer Stelle viel greifbarer zutage tritt, und darüber lassen Sie mich bitte, ehe ich zum Schluss übergehe, noch sprechen.

Welches ist denn der für den Historiker üblicherweise geforderte Standort, von dem aus er die zu beschreibenden Dinge betrachtet? Zweifellos ein sehr sublimer, hoch über den Dingen und Zeiten und ihren Vorurteilen liegender, ein fast göttlicher Standort also, und ihn einzunehmen darf man sich sogar auf Rankes Ausspruch berufen: "Vor Gott erscheinen alle Generationen der Menschen gleich und so muss auch der Historiker die Sache ansehen." Dieser Platz auf den Stufen des höchsten Thrones ist Ranke gewiss angemessen gewesen. Denn im Vollgefühl seiner hohen Verantwortung begriff er konsequenter Weise den Geschichtsschreiber als eine Art Priester und er selbst war demgemäss - auch als ~~Geschichts~~ Historiker - durchaus religiös-gläubig; er "glaubte unbedingt" wie er einmal sagte. Ich will nicht darauf eingehen zu fragen, wieweit heute diese Haltung innerlich noch als berechtigt erscheint, indem doch die Geschichtswissenschaft in mehr als einem Sinne säkularisiert worden ist. Aber da der Beobachtungsstand des Historikers noch immer auf dem gleichen ehrwürdigen Platz stehen geblieben ist, so soll es auch mir gänzlich fernliegen, etwa in Abrede zu stellen, dass die Behauptung dieses Platzes eine Notwendigkeit sei. Denn schliesslich zeigt auch das Epos, dem der Geschichtsschreiber für seine Tätigkeit auch heute noch manches entnehmen kann, immer wieder, wie die Olympischen - leidenschaftlicher freilich als es der moderne Historiker darf - die Kämpfe vor Ilion beurteilten und wie diese Kämpfe gleichsam von oben her objektiv gesehen sich ausnahmen. Daneben aber zeigt das Epos noch, mit welchen Augen die auch damals nur ihren Bezirk überschauenden Menschen die Dinge aufnahmen, und hieraus

erwüchse denn dem Geschichtsschreiber eine weitere Aufgabe, sofern er ein vollständiges Bild der Vergangenheit geben will - nämlich: nicht nur darzustellen, wie etwas war, sondern auch das Korrelat hierzu: wie etwas gesehen wurde. Um der Wahrheit willen wird er also seinen Platz, von dem aus er die Dinge so schön objektiv be- und verurteilen konnte, bisweilen aufgeben müssen, sich ~~als eine Art Harun al-Raschid~~ in die Reihe der Zeitgenossen stellen und mit ihnen zuschauen, wie sich da höchst subjektiv die Dinge spiegeln. Eine für den Geschichtsschreiber sehr naheliegende Erwägung veranlasst hierzu: dass nämlich kein Mensch nur ~~als~~ Subjekt ist und "an sich" lebt und handelt, sondern dass er existent wird erst dadurch, dass er auch Objekt ist d.h. von seiner Welt gesehen und apperzipiert wird. Für die Darstellung aber ist das von höchstem Belang: denn durch diese ~~Gleichung~~ sowohl überzeitliche wie zeitlich-bedingte Betrachtungsweise bringt der Geschichtsschreiber wiederum eine neue, anders gelagerte Spannung in sein Zeitbild hinein dadurch, dass er in dem von ihm behandelten Drama gleichsam den Chor einführt: nicht nur Handlung und Person stellt er dar, sondern fortlaufend auch den Eindruck dessen auf die Zeitgenossen, die wiederum nicht etwa die Zuschauer bilden, vielmehr ~~sondern~~ - darum eben/dem Chor ganz ähnlich - selbst mitagieren, da ihre beifälligen wie ihre abfälligen Kundgebungen in gleicher Weise nur das Verhängnis schürzen. Die Zuschauer aber - unerlässlich wie für jede Kunst so auch für die der Geschichtsschreibung, ~~während die Wissenschaft grundsätzlich ihrer entraten kann~~ - werden vertreten durch den in seiner eignen Zeit gebundenen Geschichtsschreiber und durch den Leser -

eine vielfache Wechselwirkung also, auf die zu verzichten, statt sie dauernd festzuhalten die Historik gerade jener Dreidimensioniertheit berauben muss, durch die sie erst zur Darstellerin früheren Lebens werde und damit auf ihre Art zur Kunst ~~wird~~.

Diese drei verschiedenen Zeitgesichtspunkte - den überzeitlichen, den zeitgenössischen und den jetztzeitigen - pflegt man gemeinhin sorgsam zu trennen, und solche Trennung ist für die Forschung auch vollkommen richtig. Aber da man allein mit dem überzeitlichen Gesichtspunkt nur Regesten - erweitert vielleicht zu Jahrbüchern - erhält, mit dem blossen zeitgenössischen nur Dissertationen des Titels: "Karl d.Gr. in der Auffassung der Zeitgenossen", mit dem lediglich derzeitigen Gesichtspunkt aber meist nur Vorträge der Art wie "Karl d.Gr. und wir" - alles Arbeiten, die zwar im einzelnen interessante Forschungsergebnisse zeitigen mögen, in ihrer Einseitigkeit und totalen Spannungs- oder Bildlosigkeit jedoch mit Geschichtsschreibung nicht das Mindeste zu tun haben - so bedarf es kaum der Worte, dass eine wirkliche Geschichtskonzeption diese Trennung nicht vornehmen kann, sondern im Gegenteil: sie wird alle drei Seharten, ~~kombinieren~~ "Begriffsmetaphern" und ineinander schlagen müssen, um das Gesamt der Vergangenheit zu vergegenwärtigen.

Nun begegnet gerade das ~~Einbeziehen~~ Verarbeiten der oft recht getrübten zeitgenössischen Wahrnehmungen - worunter ich natürlich nicht offensichtliche Irrtümer oder falsche Datierungen verstehe - im Allgemeinen dem grössten Misstrauen. Denn Aufgabe der Forschung war es ja, derartige Wahrnehmungen, soweit sie nicht einer möglichst urkundlichen

Kritik standhielten, als unwahr über Bord zu werfen - ja, das Misstrauen gegen die Zeitgenossen hat bereits zu dem Anspruch geführt, dass man für gewisse Epochen von allen erzählenden Quellen, auch den sog."guten" bald ganz werde absehen können, um sich nur mehr auf Akten, Urkunden und Rechnungsbücher zu stützen. Dabei wird nur eines vergessen: lediglich für eine einzige, ganz bestimmte Fragestellung sind diese verzerrten und getrübten zeitgenössischen Berichte unbrauchbar. Bei andrer Fragestellung aber können sie von unschätzbarem Wert sein - nicht zur Feststellung der Tatsachen, wohl aber zur Feststellung der tatsächlichen Zeitatmosphäre sind diese Tausenden von kleinen Einzelbemerkungen die Quellen, genau wie bekanntlich die vielen Stilübungen, fingierten Briefe oder sogar Fälschungen immer noch von Wert sein können. Denn die verzerrenden geben wenigstens bisweilen ein paar echte Farbtöne, die trüben einige schwache Konturen her - in jedem Fall aber geben sie eine Vorstellung von der tatsächlichen oder legendenhaft typisierten Wirkung einer Person, und es ist ja bekannt genug, dass oft eine Figur am deutlichsten sichtbar wird nicht durch ihre unmittelbare Beschreibung, sondern durch die Beschreibung der von ihr ausgehenden Wirkung. Ferner wird die Fragestellung, inwieweit sich diese zeitgenössischen Spieglungen mit der absoluten Wirklichkeit decken, oft viel weniger wichtig sein als die Frage, wie weit sie etwa mit einer bestimmten Geste der dargestellten Person übereinstimmen. Ist dies der Fall, so wird es unter Umständen durchaus angängig sein, sogar einmal die Geste für die Tat zu nehmen, und gerade das heutige Italien vermag einen darüber aufzuklären, inwiefern faktisch die Geste schon ein Teil der Tat selbst sein kann.

Besonders aber für den Darsteller mittelalterlicher Geschichte sind diese Reflexe in den Augen der Zeitgenossen so ausserordentlich wichtig, weil sie gleichsam der Ersatz sein müssen für alles das, was sonst die Darstellungen der bildenden Kunst vermitteln können - mögen das römische Caesarenstatuen und -büsten sein oder tizianische Bilder eines Karl des Fünften, obwohl auch diese Werke vielleicht als subjektiv empfunden und, weil Kunst, als idealisierend d.h. geschichtsfälschend ~~empfunden~~ gelten mögen. Vielleicht hat Sybel nicht so unrecht, wenn er für die Behandlung der deutschen Kaiserzeit stets den Untertitel verlangt: dargestellt nach den Anschauungen des frühen Mittelalters. Denn in der Tat glaube auch ich, dass es sich niemals wird ausmachen lassen, wie die Karl und Otto, Heinrich und Friedrich als Menschen "wirklich gewesen sind", zumal Haltung und Sich-geben dieser Monarchen einer dauernden Selbstkontrolle unterlagen. Was immer der Historiker - und gar wenn er noch mit psychologischen Momenten arbeitet - über das persönliche Denken und Wollen dieser Kaiser sagt, wird stets nur seine subjektive und höchst persönliche Ansicht sein können. Infolgedessen ist in diesem Fall gerade das Höchstmass an Objektivität und Selbstauslöschung des Geschichtsschreibers erreicht, wenn er erklärt: mit Sicherheit lässt sich von den mittelalterlichen Kaisern nur sagen: so haben sie sich gegeben und so hat ihre Zeit sie gesehen.

Damit, meine Herren, glaube ich die Wurzeln der Mythenschau blossgelegt zu haben. Hier noch die Frage aufzuwerfen, ob das Hereinziehen der legendären Berichte tatsächlich die historische Wahrheit gefährde und ~~damit~~ dadurch auch die Geschichtswissenschaft,

DER RING 18 (4 May 1930) 333-335
prints from "Die positivistische Forschung ..." to the end

was nur ein bedenkliches Zeichen für die Schwäche ihrer Position wäre, erübrigt sich wohl. Denn sind die Legenden und Mythenstoffe als solche erkannt, so bildet ihre Verflechtung mit der Lauf der geschichtlichen Erzählung nicht nur keine Gefahr für die Wahrheit, sondern ist vielmehr ein Teil dieser historischen Wahrheit selbst, sofern diese nicht nur in dem Tatsachengerippe, sondern in der ganzen farbigen Fülle der Lebenswirklichkeiten zu suchen ist. Bekanntlich ist ja nicht jede Figur legendenbildend - ist sie das aber, was immer auf ein unfassbares Moment zurückzuführen ist, und macht gar die Legendenbildung einen Teil der Wirkung dieser Person aus, so gehört die Legende derart zu ihrem Wesen, dass es eher einer Verfälschung der Geschichte gleichkäme, von ihr abzusehen als sie einzubeziehen. Gerade in den Legenden und Mythen verhüllt sich immer ein sonst Unsagbares, das - wie Ranke einmal erklärt - "mit dem distinguierenden, sozusagen dickhäutigen Wort angepackt der inneren Wahrnehmung zugrunde geht."

~~Hier lassen Sie mich innehalten~~ und wieder an ~~das eingangs Gesagte erinnern: dass~~ die positivistische Forschung macht sich eines Uebergriffs in das Gebiet der Kunst schuldig ~~mache~~, wenn sie versucht, die Geschichtsschreibung unter ihre Arbeitsregeln zu zwingen. Als weitaus bedenklicher aber wird man es empfinden, wenn sie ihre Stellung dahin präzisiert, dass man "Geschichte weder als Georgeschüler noch als Katholik oder als Protestant oder als Marxist schreiben kann, sondern nur als wahrheitsuchender Mensch". Denn hier macht sich der Positivismus nicht mehr anheischig, nur die Methode der Geschichtsschreibung zu bestimmen, sondern

dehnt seinen Uebergriff aus auch auf die Menschlichkeit des Geschichtsschreibers, deren Artung er gemäss den für die Forschung als nützlich und brauchbar befundenen Regeln festsetzen zu dürfen glaubt. Ich will nicht den daraus sprechenden Mangel an Voraussetzungslosigkeit kritisieren, insofern als der sich dergestalt äussernde Positivist meint, nur von seinem imaginären rocher de bronce her Wahrheiten erspähen zu können und von keinem andern point de vue. Denn davon ganz abgesehen besagt diese Einstellung Folgendes: auch als Volksparteiler oder Demokrat, als Centrumsmann oder Deutschnationaler kann man, sofern damit eine ehrliche Ueberzeugung und keine blosse Utilität verbunden ist, keine Geschichte schreiben. Ebenso: auch als Engländer oder Franzose, Italiener oder Russe, sofern man das nicht nur als zufällige Staatsangehörigkeit begreift, kann man keine Geschichte schreiben. Man kann es überhaupt nicht als Mensch, der neben seinem Wissen auch an etwas glaubt, und der das, was er ist, ganz ist mit Einsatz seiner ganzen Person und seiner innersten Ueberzeugung... sondern Geschichteschreiben kann man nur als einer, der zweifelnd an nichts glaubt und dabei die Wahrheit sucht. Wenn gerade der nüchterne Positivismus somit Gefahr läuft, heute romantisch zu werden, indem er meint, ohne Voraussetzungen und ohne Einsatz der <u>ganzen</u> Menschlichkeit die Blaue Blume Wahrheit zu finden - uneingedenk dessen, dass ja die Wahrheit nicht in den Tatsachen und Dingen liegt, sondern im Menschen, der die Tatsachen und Dinge befragt, und uneingedenk des Goethewortes:

Ist denn die Wahrheit ein Zwiebel, von dem man die Häute nur abschält
Was ihr hinein nicht gelegt, ziehet ihr nimmer heraus -

so ist das seine eigne Sache. Weit schlimmer ist es,

dass hiermit - theoretisch wenigstens - als Geschichtsschreiber eine Menschengattung gefordert wird, für die Ueberzeugung Partei Nationalität eigentlich nur wissenschaftliche Verunreinigung, Befleckung und Belastung darstellt, unaustilgbare Uebel, von denen nur ausserwissenschaftliche Einflüsse in die Geschichtsschreibung gelangen - ein farblos indifferenter Typ also, der eigentlich nur eine Art von historischem Reporter darstellt, der jedem Thema vom Standpunkt jeder Partei, jeder Nationalität, jeder Weltanschauung gerecht werden kann - ein höchst suspekter Typ, den indessen eigens zu fordern heute als überflüssig erscheint, da es an ihm im kosmopolitischen Ullstein-Deutschland wahrlich nicht gebricht.

Wieder ist es die verhängnisvolle Gleichsetzung von Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung, die solches Zerrbild schafft. Denn so unbedingt richtig es ist, dass die materialsammelnde und -ordnende oder tatsachenfeststellende Forschung den politischen, philosophischen, dichterischen Teil des Menschen für ihre Zwecke nicht beansprucht und daher freigibt, so sicher bedarf die Geschichtsschreibung nicht nur des/die kontemplativ Wahrheit suchenden Gelehrten, sondern des <u>ganzen</u> aktiven Menschen, welcher zwar der Idee der Wahrheit bis zum letzten Meilenstein des Wissens nachkommt, dennoch aber der Kunst dient, die ihrerseits immer einem Aeussersten, einem Glauben geweiht ist. Der Geschichtsschreiber trägt also in sich jene Spannung wirklich aus, welcher der Forscher verzichtend oder entsagend ausweicht. Darin aber, dass die historische Forschung jener Spannung ausweicht, liegt schliesslich ihre tiefe Wesensverwandtschaft mit

der historischen Belletristik begründet, indem der Literat wiederum auf die Wahrheit verzichtet zugunsten einer Pamphletistik, die er Kunst nennt. Jedoch: freies Künstlertum und freies Gelehrtentum schreiten heute schon deutlich sichtbar Hand in Hand, wie man ja auch schon allenthalben historische Forschung und historische Belletristik trotz ihrer Feindschaft mit Recht als Wechselbegriffe versteht.

Dass aber nur unter Einsatz des ganzen Menschen eine wirkliche Geschichtsschreibung möglich ist, das zeigen jene fünf Jahrzehnte der grossen deutschen Historiographie des vorigen Jahrhunderts - jenes Zeitalter, in welchem sich der Geist der deutschen Nation am reinsten in der Historik manifestierte, wie er sich zuvor in der Philosophie, hernach in den Naturwissenschaften und heute in der Dichtung am reinsten dargestellt hat. Denn damals hat die Geschichtsschreibung nicht nur den ganzen Menschen beanspruchen, sondern ihn auch umfassen und aufnehmen können - nicht nur den Gelehrten, sondern ebenso den Philosophen Politiker und Dichter, die jene Geschichtsschreiber waren. Und das bedeutete gewiss kein Hemmnis. Denn, wie Humboldt sagte, "je reiner der Geschichtsschreiber seine Menschlichkeit walten lässt, desto vollständiger löst er die Aufgabe seines Geschäftes" - was umgekehrt etwa besagt, dass auch eine Totalität nur erkannt und vergegenwärtigt wird, wo man ein Ganzes eingesetzt hat. Das aber fordert die Kunst.

Gewiss, jenes Zeitalter der deutschen Historik bezeichnet - wie man sehr treffend bemerkt hat - den denkwürdigen Augenblick des Durchgangs der nationalen Bewegung durch die Wissenschaft, den Augenblick, in dem die nationale Bewegung in erster

Reihe von Vertretern der Wissenschaft - und zwar vornehmlich der Geschichtswissenschaft - ihre Antriebe erhielt. Und damit kommen wir zu einem weitern Moment, durch das sich Geschichtsforschung und historische Belletristik von der Kunst der Geschichtsschreibung unterscheiden. Denn das Forum, an das historische Forschung und historische Belletristik sich wenden, ist in beiden Fällen international - wobei die Forschung als eine von der inneren Verwurzlung der Forscherpersönlichkeit nahezu abgelöste wissenschaftliche Tätigkeit sich - vielfach noch in lateinischer Sprache - an das Gelehrtenforum der ganzen Welt wendet, die historische Belletristik aber, dem Tonfilm ganz ähnlich zu gleicher Zeit in allen gangbaren Weltsprachen erscheinend, zu den internationalen Massen und dem internationalen Halbbildungspöbel spricht... möglich nur dadurch, dass beider Methode eine analytische ist: Stoffanalyse im Falle der Forschung, Menschen- und Seelenanalyse im Fall der historischen Belletristik. Diesen beiden kosmopolitischen Tendenzen steht die Geschichtsschreibung allein gegenüber, ihnen das Gegengewicht zu halten. Denn die Geschichtsschreibung gehört ihrem Wesen nach und als Kunst durchaus zur Nationalliteratur, ist vom Standpunkt des Deutschen her konzipiert und begriffen, gleichgültig ob der Stoff selbst die vaterländische Geschichte betrifft oder nicht (denken Sie nur an Ranke oder Mommsen) und wendet sich an die stets kleine Zahl der wirklich Gebildeten und geistig Führenden der Nation, deren Boden sie entwachsen ist und deren Antriebe sie auf diese Weise zurückgibt/- hiermit über den verästelten Organismus von Hochschulen und Schulen auf Lehrer und Erzieher wirkend, denen mit unlesbaren Jahrbüchern

der deutschen Geschichte, die als Nachschlagewerk gedacht waren, so wenig wie mit bloossen Hilfsbüchern gedient ist. Dass gerade die mittelalterliche Geschichte, der freilich innerhalb Deutschlands das humanistische Forum der alten und das politische Forum der neueren Geschichte mangelte und die daher seit der Reichsgründung sehr schnell den Anschluss an die Zeit verlor, auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung seit Generationen - von dem Outsider Gregorovius und verschwindend wenigen sonstigen Ausnahmen abgesehen - völlig versagt hat, dass sie seit Giesebrechts Tagen, dessen Geschichte der Kaiserzeit im Jahre 1855 zu erscheinen begann, sich den nationalen Aufgaben und Pflichten völlig entzogen hat, ist heute eine allbekannte Tatsache, und es ist eine durchaus offene Frage, ob dieses totale Verbrechen eines der nationalen Geschichte so eng angehörenden Gebietes nicht zu teuer erkauft ist mit der wenn auch noch so gesteigerten deutschen Wertschätzung auf dem internationalen Markt.

Liegt hier ein bloosses Versagen vor, dem abzuhelfen niemals zu spät ist, so liegt die grosse Gefahr noch an einer andern Stelle: denn dem Vernachlässigen der nationalen Aufgaben und dem Verluste des Anschlusses an die Zeit geht zur Seite das Infragestellen überhaupt des nationalen Momentes als Impuls der Geschichtsschreibung, worunter natürlich weder nationalistisches Gepoltere noch vaterländische Schönfärberei zu verstehen ist. Was ich meine, ist das brüchartige Auseinanderfallen von Nationalgefühl und Wahrheitsgefühl. Ich wies bereits darauf hin, dass die positivistische Stellungnahme es eigentlich auch ausschliesse, dass man als Deutscher - sofern damit ein wirklicher Glauben

an ihrer als eine deutsche Sendung, an Deutschland überhaupt verknüpft ist - Geschichte schreiben können, und diesem Wissenschaftsideal entlaufen verwandt ist der Philosoph, der da erklärt: "Ein Forscher, der einen Gedanken ausspricht..., weil er ihn dem Geiste seiner Nation entsprechend oder dieser Nation dienlich hält, vergeht sich an dem höchsten Grundsatz aller Wissenschaft: der Wahrheit und ihr allein zu dienen." Was hätten wohl die grossen deutschen Geschichtsschreiber des vorigen Jahrhunderts zu dieser Formulierung, zu diesem feindseligen Sichgegenüberstehen von Nationalgefühl und Wahrheitsgefühl gesagt? - sie, die allesamt, welchen Stoffkreis auch immer sie wählten, als Geschichtsschreiber und das hiess damals: als Menschen in die Nation hinein wirkten und vor allem: insgesamt getragen waren von dem beschwingenden, ja fanatischen Glauben an die auch damals, wenngleich längst nicht wie heute bedrohte Nation! Dass auch damals Weltbürgertum und Nationalstaat einander gegenüberstanden oder besser: sich die Wage hielten, bis - im Gegensatz zu heute - der nationale Gedanke überwog, das ist allgemein bekannt. Aber was hat der erhabne Schwung des deutschen Universalismus jener Tage zu tun mit dem heutigen Rekordeifer plattester Internationalität oder der harte nüchterne Nationalstaatsgedanke mit der rachbeinigen Hilflosigkeit des nationalistischen Chauvinismus? Und wo vor allem war die quälende und lähmende Diskrepanz zwischen dem Dienst an der Wahrheit und dem Dienst an der Nation, da doch die Wahrheit nur in der Nation liegen konnte wie sonst im einzelnen Menschen - "was ihr hinein nicht gelegt, ziehet ihr nimmer heraus"! Das Schlimmste aber war, dass gerade die-

se

Diskrepanz zwischen Wahrheit und Nation für ihre Zwecke ausgebeuten der historischen Belletristik ein Leichtes wurde, die es offenbar als ihre Aufgabe betrachtet, im Namen der Wahrheit die Ehre der Nation zu verfratzen und ihre Würde auf dem Weltmarkt dem Spott der Massen preiszugeben... heraufbeschworen aber hat solche Geste jene objektive uninteressierte Voraussetzungslosigkeit, welche den Bruch von Wahrheits- und Nationalgefühl nicht allein zuliess, sondern ihn unter der Devise "Fiat veritas, pereat vita" sogar sanktionierte, bis endlich noch Höheres in Gefahr geriet, als die blosse wissenschaftliche Wahrheit: die Wahrheit der Nation selbst, gefährdet durch den Zweifel an der Nation!!

Auf diesem Boden konnte wohl das Gewächs der historischen Belletristik wuchern, aber nicht die Geschichtsschreibung gedeihen, weil ihr als Kunst nicht der Zweifel sondern nur der Glaube ~~an die Nation~~ die Aufgaben stellen und mit der Selbstsicherheit den eignen festen Standpunkt geben konnte, um von ihm aus an die Aufgaben herantzutreten, die ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ immer wieder gewechselt haben. Es war der nach Innen, auf die deutsche Einigungsfrage hingewandte Patriotismus, der den jungen Ranke erklären liess: "Eine uns eigne grosse deutsche Aufgabe haben wir zu lösen, den echtdeutschen Staat haben wir herauszubilden, wie er dem Genius der Nation entspricht." Und es war der mehr expansiv gewordene deutsche Patriotismus der Zeit nach der Reichsgründung, als Ranke den Satz diktierte: "Die universale Aussicht für Deutschland und die Welt hat mich dazu veranlasst, meine letzten Kräfte ~~xix~~ einem Werk über die Weltgeschichte zu widmen." Freilich, in der Hoffnungslosigkeit nach dem Zusammenbruch, da der Zweifel überwog und der Glauben an

die innere Wahrheit der Nation bei fast allen erschüttert war, hätte für die Geschichtsschreibung - vielleicht von der Entkräftung der Schuldlüge abgesehen - der letzte Impuls gefehlt, wäre nicht ein neues Ziel, für das sie sich wieder so voll und so ungeteilt mit jener Aktivität, jener Beschwingtheit einsetzen konnte, die ihr ehedem eignete, wieder im Innern ~~zu sehen~~ gewesen in dem anscheinend völlig irrationalen Glauben an eine noch zu lösende grosse Aufgabe innerhalb Deutschlands und der Deutschen selbst. Hier mochte man sich der Worte erinnern, die in verwandter Lage nach dem unglücklichen Frieden von Lunéville Schiller niederschrieb: "Indem das politische Reich wankt, hat sich das geistige immer fester und vollkommner gebildet" - um mit dem Glaubensbekenntnis zu schliessen: "Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte, doch der Tag der Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit."

Und damit, meine Herren, kann ich endlich auch Antwort geben auf die mir vorgehaltene Frage nach dem wissenschaftlichen Wert der historischen Werke aus der George-Schule. Lediglich darin, dass sie diesem Glauben an den Tag der Deutschen, an den Genius der Nation dienen, liegt ihr Wert begründet. Dieser Glauben ist das freilich nicht von der Wissenschaft, sondern von der Dichtung überkommene Dogma, das alle Werke dieser Schule beherrscht und bestimmt und das von der sonst doch so fein analysierenden Wissenschaft kaum jemals erkannt worden ist. Denn nicht, wie man so gern glauben möchte, ein ästhetisches oder phänomenologisches oder sonstiges Dogma waltet hier, sondern lediglich das Dogma von der würdigen Zukunft der Nation und ihrer Ehre, von dem diese Werke getragen ~~wurden~~

(33) sind, für das sie sich völlig selbstlos, ruhmgleichgültig und unehrgeizig einsetzen - bald mit glücklicherer, bald vielleicht mit weniger glücklicher Hand - und vor allem: nur durch diesen Glauben an das echtere Deutschland werden jene ~~xxxxxxxxxx~~ ~~xxxxx~~Werke vielleicht auch zur Kunst. Allerdings: dem "Fiat veritas, pereat vita" einer späten Stoa stellte die Georgeschule ein "Fiat veritas in vita" entgegen, und wenn man meint, diese Gesinnung der Wissenschaft fernhalten zu müssen, wenn man sie der Wissenschaft für abträglich ~~oder gar~~ gefährlich hält, gefährlicher noch als bewusst oder unbewusst für die Gesinnung und in der Gesinnung von Tageszeitungsverlagen Weltgeschichte zu schreiben, so bleibt es nunmehr unbenommen, hier den endgültigen Trennungsstrich zu ziehen und damit die Lage zu klären. Denn in der Tat: nur da kann die „Georgeschule" die Ziele der Wissenschaft den eignen gleichsetzen und mit der gewohnten Hingabe auch der Wissenschaft dienen, wo diese gewillt ist, die ~~durch~~ ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ Kluft zwischen Wahrheit und Nation zu schliessen, und ~~zwar~~ eindeutig, mit vollem Bewusstsein und innerster Berechtigung als Losung den Wahlspruch der Monumenta auf ihre Fahnen setzen darf:

Sanctus amor patriae dat animum.

"Das Geheime Deutschland", 22 pp. German 2/7

Das Geheime Deutschland

See the bottom of page one for the name of the paper. The circumstances of the presentation, at the University of Frankfort, mentioned in the first paragraph, allow it to be dated in the spring or the fall of 1933.

Kantorowicz's last will and testament stipulated that none of his unpublished papers were to be published, for he did not think of any scholarly work as "his" until he had released it for publication.

If, therefore, anyone chooses to cite this paper in print, the reference should be impersonal. Do not say "Kantorowicz says in [such and such]", or "Kantorowicz believed..." but rather something like "the unpublished paper by Kantorowicz on [this or that] is useful for the problem of [such and such]".

Es ist alter akademischer Brauch bei Neuantritt eines Amtes sich durch eine eigene Vorlesung mit seinem künftigen Leserkreis bekannt zu machen. Ich habe zwar nur ein Semester hindurch meine öffentliche Lehrtätigkeit ruhen lassen.. doch das ungeheuere Geschehen der letzten Monate rechtfertige es, dass auch die blosse Wiederaufnahme eines Lehramtes als Gelegenheit ergriffen werde, sich seinen Hörern von neuem vorzustellen. Heute will ich darum, bevor ich zu dem eigentlichen Stoffgebiet dieses Wintersemesters übergehe, Ihnen in einer Art "Antrittsvorlesung" über ein ganz andres Thema sprechen. Mehr als jede Erklärung mag dann dieses Bekenntnis - und warum führte man den Titel eines "Professor", wollte man nicht in entscheidenden Stunden auch Bekenner zu sein den Mut ~~xxxxxxxxxx~~ haben! - Ihnen zum Verständnis dienen, dass meine Auffassungen über letzte Quelle und letztes Ziel alles Lehrens sich unverändert gleich bleiben durfte, so dass ich heute genauso zu Ihnen sprechen kann wie ehedem und genauso den Faden wiederaufzunehmen gewillt bin, wie er im Frühjahr zu Boden fiel.

Daraus wird sich freilich Eines ergeben: dass Sie von m i r nicht erhoffen dürfen, ich würde Klüfte mit Flechtwerk überdecken und Schwierigkeiten vermeidend mir mit Phrasen heraushelfen, wo doch nur Eins dem heutigen wie dem künftigen Deutschland zu dienen vermag: Klarheit und ein durch nichts zu erschütternder Glauben an die Unsterblichen dieses Landes und ihre Verheissungen. Und das mag unsere gemeinsame Basis bilden.

I.

Das Thema dieser Antrittsvorlesung soll heissen: Das Geheime Deutschland.

Manchen von Ihnen wird unbekannt sein, dass dieser Begriff "das geheime Deutschland" schon seine Geschichte hat. Von Lagarde geprägt hat Langbehn, der "Rembrandt-Deutsche, den Begriff übernommen und ihn in dem Sinn angewandt, dass er von Rembrandt, Beethoven, Goethe als den "wahren Kaisern des geheimen Deutschland" sprach. Dann griff Karl Wolfskehl im ersten Jahrbuch für die geistige Bewegung das Wort vom "geheimen Deutschland" auf und gab ihm einen etwas andern Sinn. Wolfskehl verstand unter dem "geheimen Deutschland" die Träger gewisser deutscher,noch schlummernder Kräfte, in welchen sich das zukünftige erhabenste Sein der Nation vorgebildet oder schon verkörpert fand. In dem "geheimen Deutschland" sah er die Empfänger einer unveränderlich, sich ewig gleichbleibenden Kraft, die als Unterstrom unter dem sichtbaren Deutschland geheim bleibt und auch nicht anders zu fassen ist als durch Bilder. Zugleich übertrug Wolfskehl den Begriff auf eine lebende Gemeinschaft, welche diese geheimen Kräfte bewahrte und behütete. Ihm war das "geheime Deutschland" jenes "einzig lebendige" der Vorkriegszeit, das - erweckt durch die neue Dichtung - damals allein in der Umgebung Stefan Georges zu Wort gekommen ist und sich in ihr manifestierte.

"Dass dies geheime Deutschland - so schrieb Wolfskehl im Jahre 1910 - nicht verdorrt ist, dass es vernehmlicher denn seit langem aus seiner Berg- und Höhlenentrückung herauf will ans Licht, das gibt uns die tiefe Zuversicht, für eine Zukunft, die gewiss ernst, schwer und düster, gewiss voll der unerhörtesten Erschütterungen sein wird, in der aber auch zum letzten Male vielleicht die Tiefenkräfte sich offenbaren wollen."

Mit dieser Zuversicht, mit dem Glauben an das Sein eines "geheimen Deutschland" verband sich bei einigen Wenigen auch der Glauben an die Nation und ihre glänzende Wiedergeburt. In den Jahren der grössten wirtschaftlichen Not Deutschlands nach dem Kriege, die manche sonst stumme Saite wieder spannte und leise anklingen liess, fanden sich wohl einige mehr, die sich zu einem "geheimen Deutschland" bekannten. Doch sie weiteten den Begriff nur auf, suchten sich das schwer zu Erringende etwas billiger zu gestalten, es mit ganz andern Wesenheiten: Tageszielen und Sonderbelangen, Gruppchen und Bündchen zu verquicken, bis schliesslich der Dichter selbst ~~in~~ der Gefahr einer Verwässerung entgegentrat: in dem Gedicht "geheimes Deutschland" ward einer mythisches Bild gegeben und mit ihm das Mysterium des andern Reiches geschaffen. Unter den Zeichen einzelner Begebungen mit Menschen seines Freundeskreises hüllt der Dichter hier die fremdesten seltsamsten der wirkenden Mächte des "geheimen Deutschland" ein in die Unhebbarkeit von Lebensbildern, welche jeder Zersetzung trotzen und der Zerredung entrückt sind.

Ueber diese Lebensbilder Heutiger Aufschluss zu geben, erübrige sich - einmal weil die Kenntnis von Einzelheiten wenig besagte und doch kein ~~xxxxxxx~~ stärkeres Bild ~~xxxx~~ in der Seele hinterliesse als das Ge icht selbst.. dann weil es dem Sinn der Schlussverse widerspräche, dass Geheimes nicht auch geheim bleibe, dass

"n u r was im schützenden schlaf
"wo noch kein taster es spürt
"lang im tiefinnersten schacht
"weihlicher erde noch ruht -
"wunder undeutbar für heut
"geschick wird des kommenden tags..

Nicht über das engere "geheime Deutschland", in welchem der Dichter lebt und lebte, sondern über das weitere "ge-

"geheime Deutschland", das zu erkennen er durch sein Leben lehrt und lehrte, will ich heute zu Ihnen sprechen.. also von jenem grösseren "geheimen Deutschland", dessen Epiphanien uns allen wohlbekannt sind und die es hier als ein Gesamt zu fassen gilt.

II.

Unnötig Ihnen nach dem Angedeuteten noch ausdrücklich zu erklären, dass man das "geheime Deutschland" weder als einen verbotnen Geheimbund suche, der irgendwo, noch als ein utopisches Hirngebilde höhne, das nirgendwo zu treffen sei. Das "geheime Deutschland" ist gleich einem Jüngsten Gericht und Aufstand der Toten stets unmittelbar nahe, ja gegenwärtig.. ist tütlich-faktisch und seiend. Es ist die geheime Gemeinschaft der Dichter und Weisen, der Helden und Heiligen, der Opferer und Opfer, welche Deutschland hervorgebracht hat und die Deutschland sich dargebracht haben.. die Gemeinschaft derer, die - obwohl bisweilen fremd erscheinend - dennoch allein das echte Antlitz der Deutschen erschufen. Es ist als Gemeinschaft ein Götterreich wie der Olymp, ist ein Geisterreich wie der mittelalterliche Heiligen- und Engelsstaat, ist ein Menschenreich wie Dantes als "Humana civilitas" erschaute Jenseitswelt der drei Bezirke.. es ist die in Stufen und Ränge geordnete Heroenwelt des heutigen, des künftigen und des ewigen Deutschland. Von dem "geheimen Deutschland" - gebunden diesmal an den tatsächlichen deutschen Raum, obwohl weit über ihn hinausgreifend - gelte daher das Nämliche wie von allen Mysterien: ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε· ἔστι δὲ ἀεί "dieses hat sich nie zugetragen, hat sich niemals begeben, aber es i s t immerwährend und ewig."

Das will besagen: ein solches geheimes Reich, das niemals da war und doch ewig ist, erschliesst sich sowenig wie die Mysterien einem Jeden. Aber wer Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, der weiss, dass fast zu allen Zeiten, seit es ein "Deutsches" im emphatischen Sinne des Worts gab, bis zum heutigen Tag unabhängig von dem jeweiligen Zustand, der jeweiligen Verfassung des Reichs immer noch ein andres Deutschland gewesen ist, welchem jenseits des öffentlichen sichtbaren Deutschland Wesen und Leben beschieden war. Es ist ein Seelenreich, in welchem immerdar die gleichen deutschesten Kaiser eigensten Ranges und eigenster Artung herrschen und thronen, unter deren Zepter sich zwar noch niemals die ganze Nation aus innerster Inbrunst gebeugt hat, deren Herrentum aber dennoch immerwährend und ewig ist und in tiefster Verbor enheit gegen das jeweilige Aussen lebt und dadurch f ü r das ewige Deutschland. "Das Beste ist (um hier Goethe, einen der Kaiser jenes geheimen Reiches, sprechen zu lassen) die tiefe Stille, in der ich g e g e n die Welt lebe und wachse und gewinne, was sie mir mit Feuer und Schwert nicht nehmen können.

In der Tat: gegen alles Gewaffen sind die Herrscher des "geheimen Deutschland" gefeit und man wird ihrer nicht habhaft, indem man ihr Bild auf die Strasse zerrt, sie dem Markt anähnelt und dann als eigen Fleisch und Blut feiert. Dann zerrinnen die Schatten.. und Sie wissen aus der homerischen Nekyia und dem VI. Buch der Aeneis, Sie wissen aus der "Divina Commedia", dass nur unter besonderen Umständen die Seltnen das Reich der Schatten betreten durften und dass selbst den Seltnen die Schatten oft nur unwillig Rede und Antwort standen. Wem es also nicht toternst ist mit diesem "geheimen Deutschland", wer sich mit ihm nur brüsten will

oder gar: es missbrauchen will zu unlautrem Zweck - der werfe keinen Blick erst auf dieses geheime Reich. Auch die Genien können töten! Durch ihr bloses Sein sind sie Richter und immer vernichten sie den, der sie mutwillig beschwört und sich dadurch mit ihnen und an ihnen misst. Mit Gewalt ist dieser Himmel niemals zu stürmen und laue Heuchelei verschafft keinen Zutritt selbst zum Inferno. Denn die Bewohner des "geheimen Deutschland" sind Vornehme, geben sich keinem Zugriff unlautrer Hände preis und hören auf den Anruf keines Geschlechts, das

"nicht höhen kennt, die Seelenhöhen sind".

Suchen Sie also, wie dieses Ihnen ansteht und zukommt, Ihren Götterhimmel und Ihre Richter? - nun gut: hier s i n d Ihre Götter, h i e r Ihre Heiligen.. h i e r ist das Forum, vor dem jedes Geschlecht, vor dem wir alle uns zu verantworten haben, ob wir mit dem uns übermachten Pfunde hinlänglich gewuchert haben. Und von dieser Welt ein Etwas zu ahnen, geschweige zu fassen, ist keine Sache materialistischer Prädestination, sondern neben der selbstverständlichen Helle einzig und ausschliesslich Sache der E h r f u r c h t und Sache der L i e b e ! Das will sagen: Liebe zu der im "geheimen Deutschland" verkörperten Dreieinheit, die da heisst: Schönheit Adel Grösse!! Wer diese Liebe nicht aufbringt und nicht die Ehrfurcht, welche der Liebe entspringt und umgekehrt, oder wer glaubt es besser zu wissen als jene Genien, der versuche sich ihnen niemals zu nahen: er erfasst nichts als ein paar leere Phrasen.. das "geheime Deutschland" aber bleibt für ihn stumm wie jedes Reich der Mysterien und Mythen.

Denn ein solches Reich i s t das "geheime Deutschland". Es ist ein Reich ugleich von dieser und nicht von dieser Welt.. ein Reich zugleich da und nicht da.. ein Reich zugleich der Toten und der Lebenden, das sich wandelt und dennoch ewig ist und unsterblich.-- gelenkt von seinen Kaisern und einem Adel, welcher sich nicht aus eugungsregeln, sondern durch die eugung geheimster Mächte erneuert und somit dem Wirken der Faten noch Raum lässt:

"stammlos wachsen im gewühle
"seltne sprossen e i g n e n ranges....

III.

Lassen Sie mich von diesen Kaisern und von diesem Adel jetzt sprechen. Gewiss wäre es eine lockende Aufgabe, die Weltenschau dieses geheimen Reiches zu geben, die deutschen Hierarchien zu ordnen und ein genaueres Bild jener Heerscharen hervorzu aubern. Aber wollte ich eine solche "Divina Commedia teutsch" schreiben, so reichte ein Leben nicht aus und i c h müsste ein Dante sein und nicht bloss ein Professor der Historik.

Zunächst ein paar Worte über die Genealogie dieses Reiches und seine geschichtliche Stellung.

Jedes starke und so glaubensfähige Geschlecht wie das Ihre schuf sich seine Götterbereiche mit hohen und niederen Gottheiten, deren Allheit und deren Vielheit wiederum alle urmenschlichen Artungs- und Seinsmöglichkeiten eines Lebenskreises widerspiegeln, also ein Universales darstellen. Am unmittelbarsten und vollfühligsten erfasstem und vergottete Hellas die menschlichen Urkräfte und Urerscheinungen in dem Gestaltenreichtum seines Olymp, seiner Götterwelt. Und Hellas blieb für das Abendland ein so nicht wieder erreichtes Urbild. Denn seither ist im Grunde an menschlicher

Urgestaltungen nicht Neues mehr da ugekommen.. nur sehr Vieles verloren.

Auch die Herrschaft des Eingotts brachte in gewissem Bereich keinen Wandel. Denn unbeschadet das All in ihn einging, erwies sich bei lebendigem Kult die Erschaffung einer Heiligen- und Genienwelt als unvermeidlich, in welcher sich die menschlichen Urbilder der christlichen Ewigkeit und des christlichen Allraums fanden. Daneben schufen sich die Nationen ihre Nationalheiligen, und es stand am Anfang der Geschichte fast aller abendländischen Staaten ein heilig-gesprochener König als Nationalheiliger und Heros eponymos, der dem Lande Patron war und in welchem das Volk seine höchste christliche Ausdrucksform ehrte. Lin ig Deutschland von allen Staaten Europas macht hierin eine Ausnahme: eine nationale Heiligenwelt hat das Mittelalter den Deutschen nicht hinterlassen.

Als dann die ausschliessliche Allherrschaft der römischen Kirche zu Ende ging, das weite grosse Göttersterben mit der Säkularisation der mittelalterlichen Welt anhob.. als verklärt durch den schaurig-süssen Zauber der Frühxxxxi renaissance der Weg ins Diesseits gebrochen wurde: da hat Dante aus den Schatten der christlichen Jenseitswelt die neue menschliche Götterwelt erschaffen. Dante hat die Seelenhierarchieen des Weltkreises und der Welt eit zusammengeschaut und geordnet und aus ihnen ein neues Reich , das der "Humana Civilitas", der Menschheitskultur erstellt dessen Bild als geheimer zeugender Kraftkern die Renaissance beherrscht und Europa durchformt hat und noch in die heutige eit überschwingt. Nur Deutschland hatte - nach frühem verheissungsvollem Beginn, welchen die Glaubensspaltung vernichtete - auch an Dantes "Humana civilitas

an der Menschheitskultur der Renaissance spärlichen Anteil.. denn wo die Philosophie bei den Führern des Volks als "ein altes Weib, das Griechenland stinkt", gelten konnte, hatte auch Apoll keinen Raum. Eine Götterwelt konnte hier so bald nicht erstehen.

In dieser Reihe der mythischen Politeien - hellenische Götterwelt, civitas Dei, humana civilitas - fügt sich das "geheime Deutschland" für alle kommende Zeit, die uns angeht, als das letzte Glied an. Wohl zeigt es als ein Menschenreich gewisse Verwandtschaft mit dem letztvorangegangenen Reich Dantes. Aber aus der universalen Christenheit war Europa geworden: nicht das christliche Denken blieb Maasstab der Werte im "geheimen Deutschland" und nicht die einheitliche Kultur der universalen Menschheitsgemeinde hat es zu wirken, sondern das "geheime Reich", wie es George zu sehen lehrte und in seinem Werk einfing, beschränkt sich auf den deutschen Raum, in dem es wurzelt und den es zu formen hat - gleichgültig wie weit der Dichter über die engeren Grenzen hinausgreifend das Unsterbliche der Genien andrer Rassen und Zeiten einbezog oder einzudeutschen versuchte, das heisst: der Substanz nach als Deutsch begriff.

Und diese Beschränkung des Dichters hat seinen Grund: Gemäss den Verheissungen der Früheren vertraute er, dass wie einst Hellas auf engstem Raum so dereinst Deutschland auf eignem Raum wiederum das Gesamt aller urmenschlichen Gestaltungen und Kräfte erstehen lassen werde. Den zum Bau jedes Kosmos notwendigen Gestalten- und Kräftereichtum, den aufzubringen das Mittelalter die Engelräume durchsuchen und Dante den Orbis terrarum der Weltzeit durchwandeln liess: diesen Reichtum an menschlichen Urartungen wusste George in Deutschland - im "geheimen Deutschland" - vorhanden, wenn

man nur die Geheimnisvollen entdeckte und ihr Geheimnis fruchtbar zu machen verstand. Wie also Hellas - um hier eine vereinfachende Formel zu bringen - in dem Gesamt seiner Götter gleichsam den "Makro-Anthropos" schlechthin ahnen liess, so erstünde dieser Makro-Anthropos deutscher Prägung wieder in dem Gesamt der durch das "geheime Deutschland" gebannten Gestalten und Kräfte und ihrer Einwirkung auf das sichtbare Reich.

"Deutschland, dem Götterbilde Hellas gleichend" - ein Wort Stifters - wäre also eine(als Erfüllung wahrhaftig noch ferne!) Vision, die sich nicht in Nachahmung des hellenischen Vorbildes erschöpfte,sondern bedeutet: eine solchen Lebensreichtum, eine solche Gestaltenfülle, eine solche umfassende Allheit urmenschlichen Seins aus sich selbst zu eugen, dass man diesem Gleichendes auf so engem Raum nur noch in Hellas wiederzufinden vermöchte.. gleichgültig wie verschieden hier und dort Benennung und Schichtung der Mächte erscheinen mögen.

Und Benennung wie Schichtung der Mächte sind gewiss sehr andere geworden.. zumal seit der letzten Metamorphose seit aus Christenheit ein Europa erstand, aus Imperium ~~XXXXXX~~ sacrum die Gemeinschaft der abendländischen Nationen. Ein Weltgesamt, ein Universales, wie es jede Götterwelt und jedes mythische Reich darzustellen hat, denkt der Heutige sich vorwiegend unter dem Bild der Nationen. Die sich offenbarenden menschlichen Urmächte also, welche Hellas in seinen Göttern unmittelbar menschlich darstellte, die civitas Dei als Gott-emanierte Virtutes sich dachte, Dante unter den Verleiblichungen von Sünden und Tugenden begriff - diese Urmächte verstehen wir heutigen vielfach (nicht immer!) unter dem Bilde der verschiedenen Nationen.. empfinden d i e s e s als italienische, j e n e s als

Unwirklichkeit
Ding Kind

französisch, andres aber englisch, spanisch und nordisch, zu schweigen vom Römischen und Hellenischen. Und allzuleicht ist man geneigt, es als fremd abzulehnen. Aber man verwechsle nicht fremdländisch mit urtümlich.. verwechsle nicht Einflüsse von aussen mit elementaren Durchbrüchen des innersten Kerns. Nicht als undeutsche Fremdheiten, sondern als menschlich ursprüngliche Gegebenheiten der deutschen Urtiefen sind Römisches und Hellenisches, Italienisches und Englisches im "geheimen Deutschland" aufzufassen.. und nur in scheinbarem Paradox könnte man sagen: es sei ein "Spanisches" schon dagewesen, ehe es ein Spanien gab. Es hiesse die Weitenspanne der Unterströme verkennen, welche aus den Ur-Räumen Europas Substanzen mit sich fördernd unter der Oberfläche des jeweils sichtbaren Reiches dahinrollen, um bald hier bald dort unerwartet die Erdkruste zu durchbrechen und in einem Empfangsbereiten zu zeugen. Und ebenso hiesse es die Tiefenkräfte Deutschlands unterschätzen, welche zu ihrer Stunde aufbrechend ~~in~~ den einen Deutschen dem Gefolge des Zeus, einen andern dem des Apollon einen dritten dem des Dionysos zuführen können.. Diese Urmächte, welche dann bald die bald jene abendländische Seinsart oder urmenschliche Kraft in deutscher Gestaltung verkörpern: sie sind die eigentlichen Träger, sind Kaiser und Adel des "geheimen Deutschland" und nur in ihnen enthüllt sich das deutsche Sein. Ihren Rang aber ~~xxxxxxx~~ bestimmt das Maass ihres Teilhabens an jenen Mächten.

IV.

Kann es nach dem Gesagten verwundern, dass die obersten Herrscher des "geheimen Deutschland" zunächst das Eine verbindet: dass sie nicht die eigentlich Volkstümlichen der Nation sind! Niemals kann das Aufsteigen von Urgewalten

kann das Kommen eines Gottes traulich-gemütvoll sein.. und ist schon das "geheime Deutschland" als solches verborgen so gilt erst recht von seinen Fürsprechern, seinen Hütern, dass

"nur heimlich sind dem zarten keine Wächter.."

So ensteht das seltsame Bild, dass im "geheimen Deutschland" fast immer die höchsten Throne gerade Jene innehaben, welche den öffentlichen sichtbaren Deutschland als "Fremdeste" erschienen. Ja, man könnte beinahe zum Grundsatz erheben, dass Popularität im Bezug auf das "geheime Deutschland" und auf den Rang in diesem Reich misstrauisch machen könnte, wenn aber bliebe ~~nicht immer~~ die Frage offen, ob das nicht weniger populäre Antlitz ~~eines~~ dunkelnden der Unsterblichen das wahrere ist, ob nicht das verborgnere Bild das eigentlich zeugerische, noch immer zukunftsträchtige ist.

Denken Sie etwa an Barbarossa, ob nicht jenseits des landläufigen Bildes noch ein andrer zu suchen ist, - jener der bei der erste unmittelbaren Begegnung mit dem Geist der Caesaren erschauerte und dessen männliches Ergriffensein die Leidenschaft aufglühen liess für die Grösse römischer Masse. Denken Sie überhaupt an die deutschen Kaiser des Mittelalters! Wirken sie denn nur fort als die Beginner einer glücklichen Ostpolitik, als die Leiter einer wenig glücklichen Innenpolitik und als die Erliegenden in Italien? Wahrhaftig, es wäre allzuviel nutzlos verschwendet, und enttäuscht könnte man fragen:

"Tut so der väter berg sich auf?"

gäbe es nicht die Antwort: als Träger eines grossen tragischen Volksgeschicks, als die tieftragischen Figuren, die sie sind, gehören diese Kaiser mit zu dem Erschütterndsten, in der Weltgeschichte, wirken die ~~xxxxxxxx~~ Ottonen Salier

und Staufer fort im "geheimen Deutschland"! Oder fragen Sie sich, ob nicht noch ein unbekannterer Holbein ist, dessen unzugänglich gläserne Klarheit ihn im Zeitalter der Gefeiertsten Seelenaufrührer - Luthers und Dürers - zum Wächter des andern Reiches machte. Oder denken Sie an die unnennbare Einsamkeit, welche Friedrich dem Grossen die deutschen Urtiefen gebaren und welche - mehr vielleicht als mancher Waffensieg - ihn wie sein Land "überpreussisch" machte! Für sie alle und noch manch einen der wirklich Grossen, welche man feiert und die volkstümlich scheinen, gelte das Gleiche wie für Goethe; ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ von dem jeder weiss, dass er innerhalb noch unendlich viel Ungehobnes verschliesst und

> "... dass an ihr den strahlenden schon viel
> "verblichen ist, was ihr noch ewig nennt.

Sind es hier die noch unerschlossenen Reichtümer der mehr volkstümlichen Grossen, so begegnet bei den andern Herrschern des "geheimen Deutschland" immer wieder jene vermeintlich undeutsche Fremdheit, obwohl gerade sie die tiefsten Schichte erschürften. So ist es - um hier Beispiel zu nennen - bei dem "grössten Friedrich", dem Staufer-kaiser dessen römische Artung noch heute die Geschichtsbücher klagen lässt: 'aber er war kein Deutscher!' So ist es in späterem Jahrhunderte mit dem seltsamen Spähsinn Hamanns und Herders, so mit Winckelmann, dessen Geheimes sich zwar Goethe erschloss, der jedoch dem grossen Deutschland noch heute so fremd ist wie er es dem nach-goetheschen Zeitalter wurde. So ist sogar mit Goethe selbst, dem sich Deutschland durch Feiern höchstens entfremdet, den man wohl Olympier nannte und ihn mit dieser Ehrung am ehrenvollsten deutschem Wesen fremd kenn zeichnete, dem man kaltherzig hiess und gar

> "Feind unsres vaterlands, opfrer an falschem altar..

Und niemals verzieh man ihm, dass er wie Hölderlin, wie Jean Paul, wie zeitweise auch Hegel in dem "Allgenannten", in Napoleon den antikischen Heros der Zeit und die gleichgestimmte "Weltseele" erspürte. Diese Fremdheit galt auch für Hölderlin, den man als Griechenromantiker abtat, dessen Kritik an den Deutschen man gern überhörte, als "Entdeutschung" empfand.. und der sich doch selber genannt hat: Gruft und Tempel, u denen er die Künftigen mit Kränzen zu wallen lud. Und nicht weniger fremd blieben - ganz zu schweigen von einer Macht wie Jean Paul - unendliche andere Deutsche.. von den kleineren Sternen wie Platen, der in sonst nicht gekannter Reinheit dem Schönen Altäre errichtete, bis zu den grössten Gestirnen, bis zu Nietzsche, der die Macht des "wahnsinnigen Gottes" erfuhr und der deutschen Umwelt fremd blieb, und bis zu George, den man wirklichkeitsfern und fremdländisch nannte, weil man ihn in die Bürgerwelt des öffentlichen Deutschland nicht einzureihen wusste. Immer galten die grössten Genien als "undeutsch", weil sie einem billigen Einheitsschlag, den man jeweils"deutsch" hiess, gewiss nicht entsprachen.. und dies bis in die Körperbildung und Geste hinein. Denn so vergessenist dem 20.Jahrhundert die wahrhaft königliche Haltung, dass der die echtesten Gestalten der Nation beschwörende Dichter den staufisch-fränkischen Königstyp des "Bamberger Reiters" ansprechen konnte als den "Fremdesten", dessen Wiederkunft er freilich verhiess.

> "Du Fremdester brichst doch als echter spross
> "zur guten kehr aus deines volkes flanke...

Doch das Fremdsein dieser Heroen des "geheimen Deutschland" fällt nicht i h n e n zur Last. Sie sind sowenig undeutsch, wie die Landschaft, die sie gehegt. Wenn jener römische Kaiser beim Einritt in das Arkadien der Bergstrasse ausrufen

konnte: "wo bin ich? bin ich in Italien?".. wenn manchen Tag das Neckartal an Toskana erinnern kann.. Münchens klare alpengekühlte Luft an die Klarheit südlicher Städte, wenn schwäbische Striche bisweilen an Frankreichs Zartheit gemahnen, oder wenn gar ein Leuchten über den Uferhügeln des Rheins andere Visionen hervorrief

> "Und nicht mehr neiden liess den alt-ersehnten
> "Den glanz des göttlichen, des Insel-meers...

wenn also die deutsche Landschaft schliesslich Bilder des ganzen Europa hervorzaubern kann und dennoch nicht fremd und nicht undeutsch wird - sofern man nicht bloss nützliche Rübenäcker als <u>die</u> deutsche Landschaft anspricht - : dann darf man auch nicht die Menschen, die solcher Landschaft entsprechen, als fremd oder undeutsch empfinden. Nur das Eine trifft zu: dass "alles in seiner Art Vollkommene über seine Art hinausgeht"... dass also die Genien wie die Landschaft des "geheimen Deutschland", weil sie über ihre Art hinausgehen und überdeutsch scheinen, in Wahrheit nur das Vollkommen-Deutsche herausstellen. So ging das vollkommene Preussentum Friedrichs d.Gr. über Preussisches hinaus und griff schon ins Deutsche hinüber.. und so gilt immer wieder das Wort Goethes: "es müsse der vollkommene Deutsche stets mehr sein als deutsch" d.h. überdeutsch. Und so - im Sinne des Ueberdeutschen - ist dann auch so gefährlich scheinende Paradox Nietzsches zu verstehen: "um deutscher zu werden müsse man sich entdeutschen!"

Indessen: kein Irrtum wäre grösser als der, dass unsre Anbetung jener ewig-deutschen und über-deutschen Heroen des geheimen Reiches irgendetwas gemein hätte mit ästhetisch blassem oder unverbindlich Allgemein-Menschlichem oder gar mit denen, die einem all-europäischen Einheits-Mischmasch

das Wort reden wie jene modernen Literaten, deren unsaubere Hand an das Mysterium des "geheimen Deutschland" rührt, um sich somit den Verpflichtungen gegen die Nation zu entziehen und sich "europäisch-weltbürgerlich" zu heissen. Das "geheime Deutschland" darf nicht als Schutzschild dienen, hinter dem sich undeutsches und die Nation auflösendes Wesen bequem breitmachen kann.. sondern im Gegenteil: im "geheimen Deutschland" ist der innerste wesenhafte Kern der Nation selbst geborgen und wer ihn erschaut, ist auf ihn auch verpflichtet, wie der Soldat auf die Fahne. Dass dieser Kern die Wesenheiten des gesamten Europa und der Mittelmeerländer soweit sie einstmals Germanenstämme besetzten, in sich trägt.. gerade das erhöht, nicht vermindert die ungeheuere Verpflichtung des Einzelnen, d m echten Bilde des Deutschen gerecht zu werden.. gerade das macht die Weltträchtigkeit Deutschlands aus.. gerade das ist die Essenz jener Verheissung Schillers: "Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte.. doch der Tag des Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit." Nur ist es von andrer Sicht her kein weniger gefährliches Missverstehen, wenn man als "natonale Dichtung" nicht etwa Hölderlin oder George begreifen will, sondern sie in den "Rossen von Gravelotte" und dem "Trompeter von Säckingen" u finden meint. Dem einen wie dem andern verschliesst sicht der Blick für das echte Antlitz des Deutschen, welches das "geheime Deutschland" nur scheu enthüllt.

Von hier aus erhält es dann seinen Sinn, wenn gerade die mächtigsten Fürsten des geheimen Reiches über die Landesgrenzen hinübergreifen und die Kräfte der Genien andrer Völker und Zeiten hereinholen und eindeutschen.. nicht um Fremdes in Deutschland heimisch zu machen, sondern weil in ihnen die gleichen urmenschlichen Grundtriebe wirksam sind, welche

als eine Naturgegebenheit in dem universalen Deutschen selbst beheimatet sind: weil und sofern sie menschliche Urkräfte enthalten, schwingen sie in dem deutschen Geisterreigen mit.. ja werden gerade durch ihr Eigentlichstes selbs deutsch. Kein deutscher Shakespeare ohne Herder und Goethe.. kein deutscher Dante ohne die katholische Kirche, ohne Stefan George.. kein deutsches Caesarbild ohne Karolinger Ottonen Salier und insbesondre die Staufer. Und vor allem: die geheime Verbundenheit ~~mit~~ des Deutschen mit Hellas - wo wäre sie sichtbar geworden, wenn nicht durch Winckelmann, wenn nicht durch Hölderlin, wenn nicht - um von anderen zu schweigen - durch Nietzsche und durch George? Freilich gibt es eine geheime Blutsverwandtschaft zwischen Hellas und Deutschland.. aber sie muss erst gezeugt werden! Denn das Verhältnis ist nicht das von Sohn zu Vater, sondern von Schüler zu Meister, deren Pulse im Gleichtakt schlagen durch gemeinsame Liebe zu gemeinsamem Götterbild und Urbild des Menschen.. oder als Gleichnis: die Verwandtschaft, ja Anverwandlung des Bluts gebiert sich aus Liebe und Ehrfurcht gegen Götter und Genien. Nur wenn der Jüngling in Ehrfurcht und Liebe sich vor dem Götterbild neigt, nicht wenn der Infantile eine natürliche Sohnschaft nachweist, ertönt die Antwort: "O Sohn!"

Damit ist aber auch die Abgrenzung gegen allen "Klassizismus" d.h. gegen jede nur formale Nachahmung sei es der Antike, sei es irgendeiner andern Frist der Allblüte gegeben. Schon dass Nietzsche das geheime Reich mitregiert, bürgt dafür, dass Apollon hier nicht ohne Dionysos sein kann.. dass das "Dämonische" hier nicht fehlt. Nicht nur an jene Grossen wird man Denken, deren Leben oder Werk in einem absoluten Sinne Dämonen verleibt, wie etwa an den

Staufer Friedrich II., in welchem der christliche Herr des Endes, der Antichrist auf Erden erschien.. oder an einen Grünewald, der für ein "Lächeln siegender Verklärung" eine Welt der Ungeheuer mitheraufsteigen liess.. oder an einen Rembrandt, der für einen Strahl von Licht eine Welt der Finsternis mitgebären musste. Wer von dem "geheimen Deutschland" nur ein Geringes erfasste, kann sich dem nicht entziehen in allen Göttern des deutschen Mythenreiches - und mögen sie noch so apollinisch erscheinen - auch die dämonische Gegensicht wahrzunehmen. Urtiefen sind immer zugleich dämonisch. Doch ist das Dämonische nicht deshalb, weil es hier in deutscher Gestaltung erscheint, als "faustisch" zu verstehen. Im Gegenteil: das Nur-Faustische, welches in das Dunkel der Tiefen hinunterdrängt und sich in ihnen verliert, statt die Tiefen ans Licht zu heben und sie im Tagesglanz Leib werden zu lassen (Hamlet!), ist eher die Gegenkraft des "geheimen Deutschland". Eben dies Eine haben alle Heroen des "geheimen Deutschland" gemein, dass sie die Tiefen der Urmächte Bild werden lassen, dass sie auch das Dämonische - ohne es zu verbannen - im Lichte gestalten.. und hier denken Sie etwa an Nietzsches Wort über die Deutschen: "Es ist etwas an ihnen, das hellenisch sein könnte, das erwacht bei der Berührung mit dem Süden." So erscheint das "geheime Deutschland" als Gleichnis der hellenischen Götterwelt, weil hier die Welt der Mütter einwächst in die der Väter, auf dass diese nicht von den Schicksalsmächten getrennt und losgerissen werde. Jede dieser Welten wird ja erst transparent durch die andre.. während das Faustische sich als einzelne Kraft von den Vätern löst und zu den Müttern entflieht.

Ueberhaupt: das Bildwerden der dunklen Triebe und Träume ist Merkmal des "geheimen Reichs". So gehören hierher jene "Opferbereiten, die sterben für einen Traum". An den

dritten Ottonen, das "Wunder der Welt", sei hier erinnert und an Konradin, die beiden letzten Sprossen der machtvollen Herrscherhäuser.. Knaben, in denen der deutsche Herrschertraum mit solcher Dichte zur Tat rief, dass es fast schien, Kinder könnten ihm Wirklichkeit geben. Und hierher gehören auch die Bewohner "des geheimen Deutschland", welche durch Anmut geadelt sind - seltsam verwandt den Opferbereiten, welche einem breiten Glücke entsagend früh entrückt werden. Wer wollte unter ihnen einen Manfred, der um des sizilischen Reichstraumes willen bei Benevent das Leben liess, wer wollte unter den Anmutigen einen Mozart missen, dessen Werk seine zarten Kräfte verzehrte. Immer ist Anmut einem inneren Adel verbunden und vom Opfer untrennbar:

"Was dient, sei sie auch mehr als frommer wahn,
"Gleichheit von allen und ihr breitstes glück!
"Wenn uns die Anmut stirbt!

V.

Aus allen diesen Heroen des "geheimen Reiches", die ich Ihnen hier nicht weiter aufzählen kann, aus den Bildwerken, aus den Taten ist aber noch andres abzulesen. Denn von den Herrschern des "geheimen Deutschland" allein können Sie auch die echte deutsche Geste erlernen, den ewig-deutschen Stil. Gewiss, jede menschliche Geste kann auf hundert verschiedene Weisen erfolgen.. aber nur e i n e ist bei 99 falschen die Richtige. Ein Blick auf ein griechisches Grabrelief, ein griechisches Vasenbild sagt Ihnen, dass - solange es Menschen gibt - nur e i n e Art die Hand zu reichen die richtige ist. Freilich meinte ich mit der deutschen Geste nicht nur die einzelne Bewegung, sondern jenen Habitus, der bei aller Beherztheit auch die Beseeltheit aufweist. Und solche Beseeltheit schliesst Kämpferisches nicht etwa aus.. denn gibt es Beseelteres als einen

Achill, dem man gern den staufischen Enzio zur Seite stellen möchte, auf dass er aus dem "geheimen Deutschland" heraus in jede Gegenwart wirken möge.

Solche Beseeltheit vermittelte wohl einstens die römische Kirche den Deutschen: denken Sie an das Bildnis des Bischofs Hohenlohe im Dome zu Bamberg oder an den adligen Geist des Cusaners.. und auch heute ist diese menschenformende Kraft der Kirche noch ungebrochen. Wem jemals das Glück beschieden war, in Rom an der Vaticana zu arbeiten, dem wird unvergesslich jenes schönste Greisenhaupt sein, welches ein schwäbischer Kirchenfürst, der Kardinal Ehrle, über eine uralte Handschrift beugt - auch er durch seine Beseeltheit zum "geheimen Deutschland" gehörig.

Aber meistens wird heute die beseelte Geste aus dem Umgang mit musischen Menschen oder überhaupt: mit den Musen erwachsen, sofern solcher Umgang verpflichtend und nicht nur genüsslich ist. Man klage nicht, dass solches ein Luxus sei und dass die Zeit Menschen aus härterem Holze benötige. Gegenüber der Härte Apollons wird der härteste Staatsmann sich stets noch als Wachs erweisen - und dennoch schuf dieser Gott die Staaten, rief die goldene Leier jegliche Gesetze hervor (Pindar, Nem. V, 24f) φορμίγγ' Ἀπόλλων ... ἀγεῖ τὸ πάντων νόμων . Darum gilt auch für Sie, die Studenten, welche eine biedermeiernde Zeit "Musensöhne" genannt hat, das Wort des Euripides: "Keine Gemeinschaft mit denen unmusischer Art." Das züchtet gewiss keinen Dünkel. Denn wer den Verkehr mit den Musen beherrscht, weiss sich erst recht in jeglichen Schichten des Volks zu bewegen. Dünkel ist stets nur ein Kennzeichen dafür, dass Musen und Grazien einer Wiege gleich fern waren.

VI.

So wird das Mythenreich des "geheimen Deutschland", welches zugleich da und nicht da, zugleich zeitlich und ewig ist, immer die Besten des heranwachsenden Deutschland in seinem Sinn formen. Wenn Jean Paul einmal sagt: "Ein Genius wie Caesar, Friedrich, Napoleon wirbt nur Menschen an, um sie als Helden abzudanken...", so wird das "geheime Deutschland", in welchem neben den Helden auch die Lichter und Weisen thronen, die Menschen zum Kult auch des Schönen erziehen, um die Gläubigen als Kalokagathoi abzudanken. Nur in jenem geheimen Reich sind auch die ewigen Wahrheiten des Volkes geborgen. Aber sprechen Sie nicht mit jenem Politiker der Vorkriegszeit: "Wer sich für die ewigen Wahrheiten interessieren will, der bleibe bei seinen Büchern und möge nicht auf den Kampfplatz der Gegenwartsprobleme treten." Denn dem sei entgegengehalten: 'Wer von den ewigen Wahrheiten nichts weiss, kann auch auf dem Kampfplatz der Gegenwartsprobleme nichts erreichen.' Auch der Politiker muss - um mit Dante zu sprechen - zumindest "von der ~~xxx~~ heiligen Stadt die Türme sehen.."

Sie aber, die Sie Historiker sind oder sein wollen und sich aus ihrem Berufe heraus genötigt wissen, auch über die Vergangenheit zwar nicht zu richten, wohl aber zu urteilen und sie zu beurteilen: wie wollen Sie Ihrer Aufgabe gerecht werden, wenn Sie Ihr Urteil nur aus Ihrem kleinen Lebensraum, aus Studierstube und Gasse allein schöpfen wollen? Keiner kann als Deutscher ein Historiker sein, der von dem"geheimen Deutschland" nichts weiss. Denn "Urteil erfordert Rang".. den Rang aber kann keiner ~~aus~~ von sich ~~selbst~~ aus ermessen, sondern kann ihn nur ablesen aus

dem "Anderen", den Genien des "geheimen Deutschland". Nur auf diesem Hintergrunde betrachtet, gewinnt die Geschichte Leben und die jeweilige Beziehung zur Gegenwart, bis dereinst "geheimes Deutschland" und das sichtbare Reich mit einander eins werden, in einander übergehen und einander spiegeln. So sie Dante das Mysterium der Menschwerdung Gottes erschaute, als er in dem göttlichen Licht - umrissen mit der eigenen Farbe des Lichts - die Züge schimmern sah "della nostra effigie", so mag - wenn sich die Verheissungen erfüllen - das wirkliche Deutschland in dem "geheimen Reich" abzeichnen. Dann aber gibt es kein "geheimes Deutschland" mehr sowenig wie in der Zeit der Staufer, als das "geheime Deutschland" der damaligen Zeit, das man "römisch" nennen mag, zum offiziellen Deutschland erhoben wurde. Bis dahin aber ist noch ein weiter Weg.. bis dahin hat das "geheime Deutschland" noch über die verborgnen Kräfte zu wachen, um selbst unangreifbar und ewig dem jeweiligen Feinde innen und aussen zuzurufen:

"Hemmt uns; untilgbar ist das wort das blüht.
"Hört uns! nehmt an! trotz eurer gunst: es blüht -
"Übt an uns mord und reicher blüht was blüht!

"Wandel des Zeitgefühls" - 2 versions, German, 35 pp 2/8

WANDEL DES ZEITGEFUHLS

Although "A" can be readily established as the earlier of these two versions, it contains notes which are not repeated in "B".

Kantorowicz's last will and testament stipulated that none of his unpublished papers were to be published, for he did not think of any scholarly work as "his" until he had released it for publication.

If, therefore, anyone chooses to cite this paper in print, the reference should be impersonal. Do not say "Kantorowicz says in [such and such]", or "Kantorowicz believed..." but rather something like "the unpublished paper by Kantorowicz on [this or that] is useful for the problem of [such and such]".

PLEASE INCLUDE THIS PAGE IN PHOTOCOPIES MADE OF THIS ARTICLE

1. Wandel des Zeitgefühls.

Tausend Jahre sind für Gott wie ein Tag. Tausend Jahre sind für den geschichtlich und politisch denkenden und handelnden Menschen, der Staaten aufsteigen, Völker vergehen, Revolutionen wieder und wieder die Reiche durchschütteln sieht, eine sehr lange Frist. Tausend Jahre waren für den im Glauben lebenden Menschen des Mittelalters vielleicht nur ein Zeichen: ein Zeichen der Gnade, ein Zeichen der Vergängnis, ein Zeichen des Näherrückens an den jüngsten Tag. Das Zeitgefühl wechselt. Es ist jeweils ein anderes - nicht allein in den verschiedenen historischen Welten, sondern innerhalb der gleichen bei den verschiedenen Menschen und bei diesen wiederum in den verschiedenen Stufen des Lebens. Das Kind wird natürlicher Weise ein anderes Zeitgefühl haben als der Mann, und dieser wiederum steht zur der „Zeit" in einem anderen Verhältnis als an seinem Lebensabend der Greis.. Dennoch bleibt ein gewisses gemeinsames Zeitgefühl in jeder Epoche führend, ist bestimmbar, umreissbar, und dies umso mehr, je stärker durch einen die natürlichen Einstellungen bezwingenden Glauben auch das Verhältnis zur Zeit vereinheitlicht wird.

Mittelalterliches Zeitgefühl.

Ein solche Vereinheitlichung des Zeitgefühls war ~~für~~ über das Abendland ~~zumal~~ in dem christlichen Jahrtausend gegeben kommen, ~~während dessen die Menschen~~ Mehr vielleicht als in irgendeiner anderen Epoche lebten aus einem gemeinsamen und stets wachen Bewusstsein um Art und Beschaffenheit gerade der Zeit ~~lebten.~~ ~~Niemals~~ war der Begriff der Z e i t und des Z e i t l i c h e n, der Ewigkeit und des Ewigen mit einer so ungeheuren Bürde von religiösen und ethischen Werten und Unwerten belastet worden wie im Mittelalter.. niemals waren Gott und Mensch mit solcher Beharrlichkeit gerade durch Kategorien der Zeit ausgesagt, in solchen gedacht und begriffen und durch sie entscheidender fast als durch die räumliche Ferne von Erde und Himmel ~~auch~~ von einander getrennt. Gewiss schieden sich auch die heidnischen Götter als die Unsterblichen, als die Ewigen von dem vergänglichen Dasein der Menschen. Doch sie

waren ewig innerhalb und trotz der dahinrollenden Zeit, nicht ausserhalb ihrer.. waren ewig in ihrem Blühen, ihrer Schönheit, ihrer Jugend, ihren Freuden, denen die Zeit nichts anhaben konnte; aber die Ewigkeit war ~~doch~~ eine Exzidenz und war selbst nicht die allcinige Gottheit ~~selbst~~. Für die christliche Welt aber ging das göttliche Sein auf in der zeitlosen Ewigkeit, wie das Menschliche allenthalben bestimmt war durch das stets gegenwärtige Wissen um die Begrenztheit der Zeit. Als ein E i n m a l i g e s war ~~sie~~, die ~~messbare~~ Zeit, durch den göttlichen Willen am ersten Schöpfungstage erschaffen.. als ein J e w e i l i g e s wurde sie allem Erschaffenen gleich durch die göttliche Gnade alltäglich erneuert.. als ein E n d l i c h e s musste sie, der göttlichen Voraussicht gemäss, am letzten Tage ihr Ende erreichen und einmünden wieder in die zeitlose Ewigkeit, die vor aller Zeit war. Eine kurze Zeitstrecke also war der erschaffenen Welt zubemessen: ihr Abbruch stets in drohender Nähe, ihre Weiterführung ein immer neues Geschenk der Barmherzigkeit, auf dass sich vor dem Kommen des Jüngsten Gerichts noch die Menschheit vollende. Und diese begrenzte Zeit~~strecke~~ war nicht ~~der~~ bloss der überschaubare Teil einer von Ewigkeit zu Ewigkeit dahinfliessenden immerwährenden Dauer, sondern war als Vergängliches, Wandelbares wie alles Erschaffene erschaffen in ihrer Gebrechlichkeit und war gegenübergestellt der stromlosen, zeitlosen Ewigkeit, in die sie nur eingebettet war wie die Schöpfung selbst.

Augustin :
'Zeit'als Geschichte.

Augustin, der diesem mittelalterlichen Zeitfühlen als Erster Ausdruck verlieh, ja, in Vielem dessen Begründer war, hat mit dem Problem der Zeit, mit dem was 'Z e i t' ist, wie kein anderer der christlichen Väter gerungen. Nicht die Erkenntnis als solche wurde ihm schwer, ja zu quälender Pein. Es war die Unmöglichkeit, vorhandene Erkenntnisse zu verbinden mit dem Dogma der Schöpfung. Seine Feinde, die er 'Platonisten' nannte, die Vertreter der griechisch-römischen Philosophie, hatten über das Wesen der Zeit das Tiefste gesagt, dessen der denkende Verstand gewahr werden konnte. Die Vergängnis der messbaren Zeit, die immerwährende Dauer, die zeitlose Ewigkeit -

diese drei Grundarten des Zeitsinnes - hatten sie vereinigt in dem e i n e n Bilde der ohne Anfang und ohne Ende im Kreise dahinfliessenden Zeit und des die Vergängnis zwar anzeigenden, zugleich aber die zeitlose Ewigkeit bannenden Augenblicks. Selbst Origines, obschon an das Dogma der Weltschöpfung gebunden wie Augustin, hatte sich diesen Lehren der Philosophen nicht entwinden können und geriet, als er die Unerschaffenheit der Zeit, die Zeit ohne Anfang und ohne Ende zugeben musste, in der rücksichtslosen Ehrlichkeit seines Denkens auf häretische Bahnen. Augustin aber, dem Kirchenvater und Heiligen, war die Frage nach dem Wesen der Zeit nicht gleich den Philosophen eine Frage der Erkenntnis oder gar der Physik, der Mathematik, oder Astronomie, sondern eine Frage des H e i l s . Für ihn war die Zeit nicht der immerwährende, alles durchwallende Rythmus des ~~Kosmos~~ Alls, der sich selbst genügte, Gegenstand welterkennder Betrachtung sein konnte, aber im Übrigen war was er war.. sondern Zeit war für ihn die enge Frist, innerhalb deren sich die Heilsgeschichte in ihren grossen Phasen von Schöpfung, Sündenfall und Sintflut, Erlösung und Jüngstem Gericht abspielen musste. Die Zeit hatte für ihn eine Aufgabe erhalten. Zeit war für ihn an die Kreatur, im Grunde nur an den Menschen gebunden. Zeit war für ihn, der alle Menschheitsepochen alle Völker zu Gott und dem göttlichen Weltplan in eine Beziehung setzte, zur G e s c h i c h t e geworden, zu der einen Menschheitsgeschichte, die - wie es die Schrift lehrte - Anfang und Ende hatte und geradlinig, in einsinniger Richtung dem vorbestimmten Ziel zustrebte. Z e i t w a r f ü r A u g u s t i n d e r z w e c k - u n d z i e l b e s t i m m t e A b l a u f d e r G e s c h i c h t e i n d e r v o n G o t t v o r g e s e h e n e n F o l g e , war die historische Frist von Schöpfung bis Weltende.

Augustin: Überwindung der Dauer.

Dass die Philosophen, dass auch ein Origines der Zeit eine ewige Dauer des Nacheinander, ohne Anfang und ohne Ende, zuerkannten, beunruhigte ihn tief. "Was also

ist die Zeit? Wenn niemand mich darum befragt, weiss ich es. Wenn ich es dem Frager erklären will, weiss ich es nicht." Doch der Schwierigkeiten, die sich ihm daraus ergaben, dass er Weltschöpfung und Weltende "als historische Tatsachen, nicht nur als glaubensmässige Wahrheiten" begriff, wurde Augustin dennoch Herr. Darin zwar folgte er den von den Philosophen schon gewonnenen Erkenntnissen, dass keine Zeit sein konnte ohne die Veränderung und Bewegung einer Körperwelt. Aber während jene daraus schlossen, dass - infolge der denknotwendigen ewigen Dauer der Zeit - von jeher eine unerschaffene Körperwelt war, folgerte Augustin, gebunden an das Dogma eines historischen Weltanfangs, genau das Entgegengesetzte: dass auch die Zeit einen historischen Anfang haben müsse, dass v o r der Schöpfung keine Zeit gewesen sein konnte, dass also Zeit und Körperwelt zusammen e r s c h a f f e n sein mussten. "Kein Zweifel: die Welt ist nicht geschaffen i n der Zeit, sondern m i t der Zeit. Denn.... es kann keine vergangene Zeit gegeben haben, da es kein Geschöpf gab, an dessen wandelbarer Bewegung sie sich vollbracht hätte." Die Möglichkeit von Zeiten vor und nach der dieser Welt zubemessenen Zeitstrecke hatte Augustin also verneint und die - auf jeden Fall doch denkmögliche - Existenz einer ungeschaffenen ewigen Dauer hob er dadurch auf, dass er das immerwährende Nacheinander ewiger Dauer aufgehen liess in einem Z u g l e i c h , in Gottes zeitloser ewiger Gegenwart, die vor der Weltschöpfung war und nach dem Weltende sein würde. Gott,"vor ~~dessen~~ dem wie Gegenwart die Zeiten stehen" (Dante), vor dessen zeitloser Ewigkeit Vergangenheit und Zukunft Gegenwart und 'Zugleich' sind, hat - nach Augustins Worten - die ewige Dauer ü b e r w u n d e n durch sein ewiges Jetzt.

Augustins Menschheits- und Geschichts-Stufen.

Damit war die D a u e r aus Augustins Weltbild hinweggezaubert, verbannt: sie war dahingeschmolzen in zeitloser Ewigkeit. Die Zeit-Dreiheit - messbare Zeitstrecke, ewige Dauer, zeitlose Ewigkeit - war zur Zweiheit geworden, um als solche das Mittelalter hindurch vorzuherrschen. Umso eindringlicher aber fasste Augustin seine

Sichten von der historischen Zeit als dem universum tempus zusammen in dem grossen Lebensbilde der einen Menschheit. Ein einziger Bios ist diese Menschheitsgeschichte, deren Kindheit mit der Sintflut, deren Knabenalter mit Abraham, deren Jünglingsalter mit David endete. Die Stufe des jungen Mannes schloss mit dem babylonischen Exil, die Reife der Menschheit ward beschlossen durch die Geburt des Heilands. Von da ab bis zum Ende der Welt herrschte als sechstes Alter das Greisentum, und ihm folgte die ewige Seligkeit. So wird zwar gerade das christliche Zeitalter mit dem Greisentum eins. Aber die Senectus empfängt durch die Lehre einen anderen Wert: sie ist nicht mehr Ende des Lebens, Schwäche und Abstieg, sondern fast die schönste der Lebensstufen als letzter Durchgang zum himmlischen Aufstieg und drum am nächsten der zeitlosen Ewigkeit.

Augustin: Entwertung des Augenblicks.

Dieser Ablauf der Menschheitsgeschichte ist ein einmaliger unwiederholbarer Prozess. Eine Wiederholung, eine Wiederkehr, ja, die Vorstellung einer sich im Umlauf der Zeiten immer neu gebärenden Welt wäre für Augustin unerträglich gewesen und unvereinbar mit dem Glauben an ein einmaliges, in gerader Linie fortschreitendes Weltgeschehen, innerhalb dessen jeglichem 'Lebensalter' nur die eine e n d b e s t i m m t e F u n k t i o n zukommt: nämlich, in jenen einzelnen grossen Akten der schliesslichen Erfüllung entgegenzuführen. Auch Augustin kennt freilich etwas wie Neugeburten der Welt. Aber sie stellen sich nicht ein in periodischem Rythmus durch die Rückkehr auf den Ausgangspunkt ~~dzs~~ jenes Zeit-Kreises, dem "bewegten Abbild der Ewigkeit", sondern seine Weltalter - Sinnbild sowohl der Vergängnis wie der Zielstrebigkeit - stehen gestaffelt hintereinander als Lebensabschnitte, die sich gegenseitig bedingen, deren jeder nur Durchgang von Vergangenem zu Künftigem ist und deren keinem wirklicher Eigenwert zukommt. der A u g e n b l i c k ~~konnte~~ Durch diese rücksichtlose starre Beziehung auf ein Endziel überschuss nicht mehr Erfüllung sein; die Gegenwart wurde entwertet. Nicht nur die Dauer, auch den Augenblick, ~~das Kleine~~ hatte Augustinus dem Dogma geopfert. Und das besagt: mit 'Dauer' und '~~Kai-ros~~ augen-blick' waren der Weltzeit die beiden einzigen ewigkeitshal-

tigen Immanenzen genommen.

Verstofflichung der Zeit.

Das Tempus als historische Zeit ist durch dieses Ineinssetzen mit der Menschheitsgeschichte selbst zu einer Funktion des Endlichen, des Begrenzten und Zielbedingten herabgesunken. Die Zeit, zusammen mit Pflanze Mensch und Stern erschaffen, war gleichsam verstofflicht, war der ihr immanenten Möglichkeit zum Ewigen entkleidet worden, und als Ziel war ihr wie allem Erschaffenen die erst am Weltende, nicht aber im 'Augenblick' sich erfüllende Selbstaufhebung gegeben: das Eingehen in zeitlose Ewigkeit. Was dem Irdischen blieb, war also jene kurze Zeitstrecke der Menschheitsgeschichte, die 'historische Zeit', einmalig geschaffen, jeweilig angestückt und erneuert, ihrem Ende zueilend. Und im Gegensatz war die Zeitlosigkeit, die Ewigkeit Gottes.

Ewigkeit und Endgültigkeit.

Trotz mancher fremder Unter- und Gegenströmungen und mancher Abwandlung blieb die augustinische Lehre von der Zeit, dualistisch in ihrem Gefüge, was für das Denken des Mittelalters vorherrschend. Es war nur die selbstverständliche Folge, dass ~~xxxx~~ jene Einmaligkeit Jeweiligkeit Endlichkeit, welche der Erdenzeit anhaftete, sich auch allem Irdischen mitteilte. Eine unbegrenzt in endloser Dauer dahinfliessende Zeit war weder auf Erden noch - wie es scheinen konnte - in dem zeitlosen ~~Ewigkeit~~ Zugleich der Himmel zu finden. Denn im Gegensatz zu allem modernen Empfinden war der mittelalterliche Begriff der Ewigkeit nicht verknüpft mit der uneingeschränkten Dauer. Vielmehr war Ewigkeit nur Zeitlosigkeit, Verewigung ~~war~~ oder Entzeitlichung, und jede ~~wirkliche~~ Ewigkeit i n der Zeit wurde ersetzt durch die Chiffre für die Ewigkeit ausserhalb der Zeit. Der Wille, die Vergängnis durch ein Ewiges zu überwinden, wohnte wie allen anderen auch jenen Jahrhunderten inne. Aber das x dem Mittelalter Eigentümlichste bleibt die Überwindung der vergänglichen ~~Ewigkeit~~ Zeit weder durch die unendliche Dauer noch durch ewige Gegenwart des entschwebenden Augenblicks, sondern eben durch die zeitlose Ewigkeit, die kein Fliessen und kein Entschweben mehr kennt.

x (sowie das nicht mittelalterliche Weltbild)

Ewigkeit der Kirche.

Das gilt zunächst von der Kirche. Sie ist die Zeitlosigkeit inmitten der Vergängnis. Sie war die einzige "ewige" d.h. zeitlose Grösse des Mittelalters, indem sie ja gestiftet war mit der Aufgabe, die Zeit zu überwinden und ausserhalb der Zeit zu sein und zu wirken. Sie war, wenn man das sagen kann, eine ganz besonders auf die Beherrschung und Ordnung der "Zeitdimension" gerichtete Gründung, die erst spät zur Beherrschung des Raumes gelangte und ökumenisch wurde erst, als das Kaisertum nicht mehr die tatsächliche Ökumene als Raum zu meistern vermochte. Allein die Kirche war - es wird davon noch zu sprechen sein - ewig noch in einem anderen Sinn. Sie sollte nicht nur ~~die~~ Strecke der Weltzeit ~~durchdauern~~ - das sollte das Imperium auch! - sondern als einzige Institution ~~die~~ Weltzeit ~~auch überdauern~~ insofern, als sie, die selbst eine Spieglung der jenseitigen Civitas Dei war, dereinst aus dem Spiegel heraustreten und sich mit der transzendenten Wirklichkeit vereinigen würde. Durch dieses Überdauern der Weltzeit hebt sich die Kirche scharf ab von allen nicht-kirchlichen Einrichtungen dieser Welt, die einmalig jeweilig und endlich bleiben, um bestenfalls, wo immer auch sie mit einem Ewigkeisanspruch heraustreten, durch E n d g ü l t i g k e i t die Zeit zu überwinden.

Endgültigkeit des Imperiums.

~~Dies~~ wäre das Kennzeichen des Imperium Romanum. Vergil hatte den Römern das Reich ohne Ende verheissen, das Reich absoluter Dauer. Aber mochte man auch das Wort vom Imperium ~~ohne Ende~~ übernehmen: die Ewigkeit des mittelalterlichen Imperiums, an die man auch glaubte, war dennoch anderer Art. Man rechnete ja mit dem Sturz des Imperiums und verband mit seinem Sturz den Anbruch des Jüngsten Tages. Schon dadurch wird offenbar, dass das mittelalterliche Imperium nicht "ohne Ende" sein konnte und nicht ewig war im Sinn einer ohne Ende dahinrollenden Zeit sondern dass es nur als vollkommenste und letzte Ordnung des Raumes endgültig war und den dieser Welt zubemessenen Zeitrest als Ganzes umspannte. Auf diese Weise war es dann freilich auch dem Wandel der Dinge, der Veränderlichkeit

Ewigkeit der Kirche.

Das gilt zunächst von der Kirche. Sie ist die Zeitlosigkeit inmitten der Vergängnis. Sie war die einzige "ewige" d.h. zeitlose Grösse des Mittelalters, indem sie ja gestiftet war mit der Aufgabe, die Zeit zu überwinden und ausserhalb der Zeit zu sein und zu wirken. Sie war, wenn man das sagen kann, eine ganz besonders auf die Beherrschung und Ordnung der "Zeitdimension" gerichtete Gründung, die erst spät zur Beherrschung des Raumes gelangte und ökumenisch wurde erst, als das Kaisertum nicht mehr die tatsächliche Ökumene als Raum zu meistern vermochte. Allein die Kirche war - es wird davon noch zu sprechen sein - ewig noch in einem anderen Sinn. Sie sollte nicht nur ~~die~~ Strecke der Weltzeit ~~durchdauern~~ - das sollte das Imperium auch! - sondern als einzige Institution ~~die~~ Weltzeit auch überdauern insofern, als sie, die selbst eine Spieglung der jenseitigen Civitas Dei war, dereinst aus dem Spiegel heraustreten und sich mit der transzendenten Wirklichkeit vereinigen würde. Durch dieses Überdauern der Weltzeit hebt sich die Kirche scharf ab von allen nicht-kirchlichen Einrichtungen dieser Welt, die einmalig jeweilig und endlich bleiben, um bestenfalls, wo immer auch sie mit einem Ewigkeisanspruch heraustreten, durch E n d g ü l t i g k e i t die Zeit zu überwinden.

Endgültigkeit des Imperiums.

~~Dies~~ Endgültigkeit wäre das Kennzeichen des Imperium Romanum. Vergil hatte den Römern das Reich ohne Ende verheissen, das Reich absoluter Dauer. Aber mochte man auch das Wort vom imperium sine fine übernehmen: die Ewigkeit des mittelalterlichen Imperiums, an die man auch glaubte, war dennoch anderer Art. Man rechnete ja mit dem Sturz des Imperiums und verband mit seinem Sturz den Anbruch des Jüngsten Tages. Schon dadurch wird offenbar, dass das Imperium nicht ewig war innerhalb oder trotz der ohne Ende dahinrollenden ~~ewig~~ ewigen Dauer, sondern dass es nur e n d g ü l t i g war, den dieser Welt zubemessenen Zeitrest umspannend, auf diese Weise freilich auch dem Wandel der Dinge entrückt und entzeitlicht. Das Imperium überwindet ~~gleich der Kirche die Zeit, weil es~~ die Weltzeit

alles Irdischen entrückt und war entzeitlicht. Aber die zeitlose Unwandelbarkeit des Imperiums innerhalb dieser Weltzeit rührte her von der "Raumdimension" und war an die Beherrschung des Gesamt-Raumes gebunden. Die Kirche war in die Welt gestellt, um die Z e i t zu überwinden.. das Imperium aber war gestiftet zur Uberwindung des Raumes. Es musste zerstieben, wenn mit dem Ende der Tage dieser Ball selbst zerstob.x Und es musste sogar den Anspruch, ewig oder zeitlos zu sein, verlieren, sobald es nicht mehr den universus mundus umfasste und sobald es - mit dem Staufersturz - gar noch die ideelle Beherrschung der Okumene einbüsste. "Der Kaiser - so hat man gesagt - ist die Angel, in der die ewige Ordnung der Zeit, die Kirche, mit der universalen Ordnung des Raumes zusammenhängt". Kraft seiner Beherrschung des Raumes überwand das Imperium wohl die Weltzeit. Aber als Endgültiges d u r c h dauerte es nur diesen Zeitrest, während die Kirche die ~~Welt~~zeit ü b e r dauerte. Aber weiter: Vergils Verheissung des Reichs ohne Ende, der ewigen Weltherrschaft galt den R ö m e r n ; Die Ewigkeit dieses Reiches war eins mit der Lebenskraft des römischen Volkes, die - stets sich erneuernd - als solche ewig war und ohne Ende. Das mittelalterliche Reich aber kannte kein ewiges Volk, und von ewiger Dauer war ganz gewiss nicht die Lebenskraft der Völker, welche doch in stetem Wechsel das Reich füllten und lenkten: von den Römern war es auf die Griechen, dann auf die Franken, hernach auf die Deutschen übertragen worden und konnte jederzeit übergehen auch auf ein anderes Volk. Nicht auf den ~~EWIGEN~~ Keimkräften unendlicher Dauer und der Lebenskraft eines Volkes ruhte das mittelalterliche Reich, sondern es war nur das unveränderliche Gehäuse dieser Welt, war als allumfassende Raumordnung die letzte Ordnung der Okumene und als solche zeitlos innerhalb der restlichen Erdenfrist, den ganzen restlichen Zeitblock umspannend. Das mittelalterliche Reich war also e n d g ü l t i g , aber nicht "ohne Ende".. war zeitlos, aber nicht von grenzenloser Dauer: ein u n bewegtes Abbild zeitloser Ewigkeit.

x. seine Metaphysik war nicht so ausgebaut wie die der Kirche, das das Imp. Rom. sich ohne weiteres in das Imp. der Kirche auflöste

tigen Immanenz angenommen.

Verstofflichung der Zeit.

Fehlen der Kontinuität.

Ewigkeit der Dinge dieser Welt war also Endgültigkeit. Der Sinn für eine immerwährende Dauer innerhalb der abrollenden Zeit aber schien ertötet, eine in der Zeit liegende überpersönliche Dauer irdischer Kräfte schien vergessen. Förmlich revolutionierend wirkten dementsprechend später die Lehren von den sich selbst regenerierenden und sich selbst immerwährend hervorbringenden natürlichen Keimkräften, von der Natur. Was aber bei diesem Fehlen des Sinnes für die Dauer gleichfalls entfiel, war der Sinn für die K o n t i n u i t ä t , die ~~ja~~ ohnedies für alles Irdische gefährdet ~~schien~~ durch die Bedrohung des jederzeit möglichen Weltendes. Man war nicht nur stets aufbruchsbereit, man war auch im tatsächlichen Leben stets fertig, eine Kontinuität tatsächlich aufhören zu lassen, wo sich eine solche herausbildete. Das gilt für den Einzelnen wie für die Staaten, ~~und~~ selbst für das Imperium, obwohl es doch die Weltzeit durchdauernd war. Und dem widerspricht es nicht, dass es auch im Mittelalter wie zu allen Zeiten Staatslenker gegeben hat, die unbekümmert um derlei dogmatische oder weltanschauliche Erwägungen in einem der gleichzeitigen Lehre entgegengesetzten Sinne handelten. Beides traf oft unvermittelt aufeinander. Wenn nach dem Tode Kaiser Heinrichs II. und vor der Wahl seines Nachfolgers, Konrads II., eine italienische Stadt, Pavia, sich unterfing, die königliche Burg zu zerstören, "weil sie niemandem mehr gehöre", so zeigt das nur - auch wenn es nur eine Ausrede war, um die lastige Burg loszuwerden, wie nahe es, die Kontinuität, die überpersönliche Dauer von Staat und von Reich schlechthin zu leugnen. Umgekehrt aber ist es wie das Aufblitzen einer anderen Welt und eines anderen Geistes, wenn Konrad II. die Pavesen bestraft mit den Worten: "Ihr habt zwar nicht das Haus des Königs zerstört, wohl aber das königliche Haus. Si rex periit, regnum remansit - stirbt der König, bleibt doch das Reich."

Interregna.

Spät erst bricht dieses Gefühl für die Dauer, für die überpersönliche Kontinuität, das Konrad II. hier

so kraftvoll vertritt, überall ins faktische Bewusstsein. Noch später schafft es sich seine eignen Lehren und Formen. Noch am Ausgang des XIII.Jahrhunderts konnte sich Ähnliches wie in Pavia sogar in England ereignen, das in Bezug auf Staatssinn und Staatstechnik allen anderen Ländern so weit voraus war: im Jahre 1272 nach dem Tod König Heinrichs III. brachen die Leute den Königsfrieden mit der Begründung, dass ja jetzt kein König mehr sei. Im säkularen Bereich setzte der Sinn für die überpersönliche Dauer von Institutionen ~~in~~ oft merkwürdiger Weise aus, ~~ohne dass~~ dieser Sinn absolut gefehlt hätte. Denn wo wäre jemals jemand darauf verfallen, beim Tode des Papstes etwa die Kirchen zu zerstören! Aber mit dem Tode des Herrschers riss die Kontinuität nur zu leicht ab, indem man den Staat so sehr als "zeitlich" begriff, dass er vollständig als persongebunden betrachtet wurde, seine Dauer überhaupt mit der Lebensdauer seines Beherrschers in Verbindung gebracht werden konnte. De jure waren alle Staaten Wahlreiche, mithin an die Würdigkeit einer Einzelperson, nicht an die ewigen Keimkräfte einer stirps regia gebunden und an deren Dauer, wenn auch de facto ~~in~~ die Dauer verheissende Geblütgebundenheit keineswegs ~~xxxx~~ ganz beseitigt war. In allen Staaten gab es daher ein Problem des "Interregnums", der Zwischenzeit zwischen dem Tode des einen und dem Regierungantritt des neugewählten Königs. Um die tatsächlich fehlende Kontinuität zu wahren, bezog man bisweilen für diese Zwischenzeit den Staat auf einen die Ewigkeit besitzenden und unsterblichen König: man ~~half sich aus und~~ erklärte Christus zum Zwischenkönig und datierte die Urkunden: regnante Domino nostro Jesu Christo, oder man begriff Gott als den wahren Interrex in der Formel: Deum emperantem, regem expectantem. Und noch am Ende der Renaissance rief man in Florenz in ähnlicher Lage San Giovanni zum Herzog der Stadt aus. So wurde die Gottheit oder ein Heiliger Gottes beschworen, um die fehlende Kontinuität ~~xxxxxxxxxx~~ durch seine Ewigkeit zu bewahren. Mit der Wahl des neuen Königs aber wurde - theoretisch wenigstens - der Staat gleichsam nur um ein weiteres Königsleben verlängert. Nur

unter der Rechtsoberfläche fortlebte.

mühsam bildete sich, als der Staat für sich einen "Ewigkeits-Anspruch" usurpierte und zur "Idee" wurde, ein Gefühl für die überpersönliche Dauer auch des säkularen Staats-aus, wurde auch rechtlich das Zwischenreich durch eine legale Ersatzherrschaft überbrückt. Für das Reich nahmen den Vikariat seit dem XII.Jahrhundert die Päpste in Anspruch, durch ihre Person nur folgerichtig Christus oder Gott als Zwischenkönige gleichsam ersetzend. Im Deutschland galt seit dem spätenen 13.Jahrhundert der Pfalzgraf als der die Kontinuität wahrende Verweser, wie in der heutigen Verfassung des Reiches nach Erledigung des Geblütsrechts der Reichsgerichtspräsident als 'Interrex' zu amten hat. In Frankreich setzt erst Philipp II. die Erblichkeit der Krone auch rechtlich durch, in England erst Eduard I. Nicht vor dem XV. Jahrhundert begegnet wohl, obgleich die Praxis schon längst vorangegangen war, in der Staatstheorie Frankreichs, dann auch Englands der Satz: "Le Roy ne meurt jamais".. das sichtbarste Zeichen für die auch dogmatisch errungene überpersönliche kontinuierliche Dauer von Staat und Volk.

Urkundenregister und Beamtentum.

Es ist mit alldem nicht gesagt, dass das christlich-augustinische Zeitgefühl diese Verhältnisse allein und ursächlich heraufgeführt und das uns als "natürlich" Erscheinende verhindert habe. Wie immer wirkte sehr Vieles zusammen, um bei zugleich zähester Verharrungstendenz hinsichtlich einzelner Formen doch jene eigenartige Unflüssigkeit und Kontinuitätslosigkeit mittelalterlichen Seins zu erzeugen, welche allem den Stempel des Einmaligen und Jeweiligen oder des formal Endgültigen aufgedrückt hat. Jenes eigentümliche Zeitgefühl ~~entsprach~~ doch zugleich der durch die labilen Verhältnisse notwendig gewordenen steten Abbruchsbereitschaft und rechtfertigte somit auch theoretisch Zustände, die vielleicht nur einer mangelhaften Staatstechnik entsprangen. So gründeten alle Rechte und die Mehrzahl der Besitztümer von Einzelnen wie von Körperschaften auf Privilegien, die an sich schon einmalige Ausnahmen eines niemals umschriebenen Normal -

zustands bildeten, deren Erhaltung wiederum nicht Sache des überpersönlichen "Staates" war, sondern des Einzelnen, der sich mit jedem Thronwechsel die "für die Ewigkeit" ausgestellten Privilegien erneuern liess. Die mangelhafte Staatstechnik, welche durch lange Jahrhunderte keine fortlaufenden Registrierungen der Rechtsakte gekannt hat, machte dieses Verfahren der Privilegien-Erneuerungen ganz gewiss notwendig, auf dass nicht die Besitztitel dem Abyssus des Vergessens anheimfielen oder gar als Fälschungen verdächtigt würden, wenn durch mehrere Regna und Interregna keine Erneuerung der Titel erfolgt war.

Aber es ~~erhebt sich~~ doch nur die andere Frage: warum hat man denn solche die kontinuierliche Dauer der Staatsverwaltung gewährleistende Register nicht angelegt, wie sie die römische Verwaltung in den 'commentarii' gekannt hat, wie sie noch am Hofe Theoderichs d.Gr. geführt wurden und wie sie ~~zuxxxxxxx~~ die Kurie niemals oder nur ganz vorübergehend zu führen aufgehört hat? Anscheinend doch auch deshalb, weil den irdischen Staaten nicht ein gleicher metaphysischer Ewigkeitsgehalt innewohnte, wie nach dem Ende der alten Welt allein noch der Kirche, die in ~~xx~~ diesen Dingen stets die eine Ausnahme bildet. Erst in der gleichen Zeit, als sich in der Sukzession der Könige die überpersönliche Dauer des Staates geltend zu machen begann, tritt auch darin ein Wandel ein: vereinzelt schon im 12., allgemein erst im 13.Jahrhundert wird die Registerführung üblich; sie taucht gleichzeitig auf nicht nur an den königlichen, sondern auch an den bischöflichen, landesherrlichen und städtischen Kanzleien. Aber bis dahin hatte eine gleichsam perennierende Staatsverwaltung, bei der die verschiedenen Verwaltungszweige sozusagen "selbsttätig" weiterlaufen, nicht existiert. Von Antrieb zu Antrieb, von Königsleben zu Königsleben muss sich die mittelalterliche Verwaltung forttragen lassen, ehe die Staats-"Maschinerie" auch ohne fortwährendes Eingreifen der Staatsgewalt weiterläuft als ein mikrokosmisches Abbild der "machina mundi" - jener anfangs durch die göttliche Liebe, seit dem 13.Jahrhundert auch durch die eigene

Kraft der Natur bewegten Maschinerie des Weltalls.

Das Entsprechende spiegelt sich überall wieder: die Einmaligkeit Jeweiligkeit Endlichkeit bestimmt allenthalben das Bild, nicht die kontinuierliche Dauer. Was heisst es denn, wenn noch am Ausgang des Hochmittelalters wichtigste Gesetze - Landfrieden und Handfesten - alle paar Jahre wiederholt werden müssen, obwohl ihre Geltung von allem Anfang auf ewige Zeiten festgesetzt war, während heute gleichgültigste Polizeiverordnungen ganz ohne den pompösen Ewigkeitszusatz für die Dauer gelten, bis sie widerrufen werden! Und ~~Was heisst es anderes, als dass~~ wichtigen Gesetzen neben dem erweiterten Geltungsbereich auch die Geltungsdauer zu sichern ~~versucht wurde, wenn~~ die Staufer einzelne Kaisergesetze in das ~~xxxxxxx~~ Corpus des römischen Rechts aufnehmen liessen, ~~während~~ die päpstlichen Canones und Dekretalen ohne weiteres die Geltungsdauer ~~besassen~~! Erst mit den Gesetzeskodifizierungen des 13.Jahrhunderts beginnt ~~xxxx~~ ein Anspruch auf Dauer statt auf Ewigkeit sich bemerkbar zu machen. Oder es wäre daran zu erinnern, dass der mittelalterliche Staat keinerlei Berufsbeamten kannte, dass noch im 13./14.Jahrhundert Beamte bestenfalls für die Lebenszeit des Herrschers eingesetzt waren, um vielleicht während der Interregnen auf Privatvertrag zu dienen. Denn sie dienten ja der Person des Herrschers, nicht dem überpersönlichen Staat - was im Bereiche der Kirche etwa dem entspräche, ~~dass~~ mit dem Tode des Papstes alle Erzbischöfe, Bischöfe und Priester ihre Stellung verlören, um dann von dem neuen Papst vielleicht wieder in ihre Provinzen eingesetzt zu werden, ~~statt durch die Weihe~~ den character indelebilis ~~zu erhalten~~, (wie im modernen Staate die "Geistigen": Professoren und Richter diesen Charakter besassen) und damit einem Dauernden, ~~xxx~~ Überpersönlichen verpflichtet zu sein.)

Auf den entlegensten Gebieten wird es greifbar, wie sehr alles auf die Einmaligkeit, Jeweiligkeit gestellt ist und nicht auf die Dauer, wenn auch stets im XII.Jahrhundert ein leiser Wandel dessen einsetzt, um dann im

XIII.Jahrhundert voll zum Durchbruch zu kommen. Gesandte etwa wurden von mittelalterlichen Herrschern an fremde Höfe zu ganz bestimmtem einmaligem Zwecke geschickt: um ein Abkommen zu schliessen, Freundschaft aufzusagen oder sich ihrer zu versichern, ein Geschenk zu überbringen, eine Mitteilung zu machen, eine Erkundigung einzuziehen oder aus änderen ähnlichen Gründen, um nach Erledigung des Auftrages zu ihrem Auftraggeber wieder zurück~~zukehren~~. Erst seit dem XV. Jahrhindert bildete sich die heute noch übliche Einrichtung der ständigen Gesandtschaften heraus, die als Dauervertretungen an fremden Höfen weilten. Aber es gibt eine Zeit des Übergangs. Seit dem XIII.Jahrhundert wird der Verkehr zwischen den verschiedenen Höfen intensiver. Die gegenseitige Überwachung der verschiedenen Staaten und ihrer politischen Absichten wird, zumal seit mit dem Sturz des Reiches ein europäisches Staatengeflecht die Universalgewalten zu ersetzen begann, fast unerlässlich. Es mehren sich die zu erledigenden Angelegenheiten ... und so findet man häufig schon Gesandte, die lange Zeit an fremden Höfen verweilen, weit länger, als der ursprüngliche Auftrag erwarten liess, obwohl sie immer noch ad hoc delegierte Sondergesandte blieben. Doch neben diesen Sondergesandten unterhielten schon zahlreiche Mächte seit dem XIII.Jahrhundert ständige Beauftragte, die sogenannten Prokuratoren, die zunächst nur an der päpstlichen Kurie, seit dem Ende des Jahrhunderts aber auch an den wichtigeren weltlichen Höfen anzutreffen waren. Es waren Geschäftsträger, die ursprünglich wohl nur die sich oft lange hinziehenden Prozesse an der Kurie zu führen und deren Ausgang abzuwarten hatten. Sie sind in den englischen Rolls schon zu Beginn des Jahrhunderts nachzuweisen, beglaubigt nur für eine bestimmte Frist; aber die Beglaubigungen werden immer wieder verlängert, ihre geldlichen Akkreditive immer wieder erneuert, und bereits in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts war das System der ständigen Prokuratoren in Rom vollständig ausgebildet. Sie hatten die Interessen ihres Königs ständig wahrzunehmen,

hatten mit ihrer genauen Personen- und Ortskenntnis den Sondergesandten beratend zur Seite zu stehen und hatten nicht zuletzt laufend über die "Nova Curiae", die Neuigkeiten vom päpstlichen Hof in die Heimat zu berichten. Die Fiktion des Einmaligen, Jeweiligen wurde anfangs noch aufrechterhalten, für die Prokuratoren aber gegen Ende des Jahrhunderts fallen gelassen. An Stelle der zweck- und gelegenheitsbedingten Vertretungen erwächst hier die Einrichtung der ständigen ~~Gesandtschaften~~ am päpstlichen, dann auch an diesen oder jenen weltlichen Hof. Das Prinzip der Dauer machte sich geltend.

Beispiele für ähnliche Vorgänge auf anderen Gebieten finden sich in reicher Fülle. Mittelalterliche Könige riefen ihr Heer, ihre Vasallen und Dienstleute, zu den Waffen jeweils nur zu einmaligem und ganz bestimmtem Zweck: zu diesem oder jenem Krieg. Die Gefolgspflichtigen wiederum standen unter Waffen nur für den einen vorherbestimmten Feldzug, zu dem sie einberufen waren, wobei sie vielfach ihrer Dienstpflicht nur in ganz bestimmten und räumlich engen Grenzen und nur für eine ganz kurze Frist - vierzig Tage gewöhnlich - zu genügen hatten. Ein stehendes Heer als Instrument der überpersönlichen Macht des Staates und als Sinnbild der überpersönlichen Dauer dieser Macht hat das abendländische Mittelalter nicht gekannt. ~~Erst im~~ XV. Jahrhundert kam es zur Errichtung der ersten ständigen Reiterkompanien in Frankreich. Aber schon zuvor ist auch hier eine Periode des Übergangs zu bemerken. In dem Soldrittertum, das frühzeitig nachweisbar doch erst im XIII. Jahrhundert in seinen festgegliederten Kompanien als ein organisiertes Berufssoldatentum bereitstand, kann man eine Art von stehendem Heer erkennen, welches zwar nicht die überpersönliche Macht des Staates, wohl aber die überpersönliche Macht an sich darstellte. Auf der anderen Seite war für eine solche stetsbereite Waffenmacht ein ausgesprochenes Bedürfnis vorhanden. Zur Entlastung ihrer Lehensleute warben die Staufer, zur Entlastung ihrer Bürger warben die italienischen Städte die Soldritterscharen

an, die sie oft durch Jahre in ihren Diensten hielten, um mit ihrer Hilfe die fast immerwährenden Kämpfe von ~~xxxxx~~ Kaiser- und Papstpartei, in die sie alle verstrickt waren, auszufechten. Gewiss geschahen diese Anwerbungen immer noch unter der Fiktion des Einmaligen, Jeweiligen, nur im Augenblick Erforderlichen. Aber das Jeweils wurde in den Jahrzehnten fortwährender Kriege leicht zu einem Dauerzustand und das "ad hoc" stellte sich zumindest in immer dichterer Folge ein. Und während man anfänglich die Kompanie nur zu bestimmtem Zweck anwarb in der Meinung, ihrer bald nicht mehr zu bedürfen, bildete sich unter der Hülle des Jeweils die Waffenmacht in Permanenz heraus, die trotz der Kosten auch ohne besonderen Zweck für längere Zeit unterhalten wurde - bisweilen tatsächlich nur deshalb, um sich auf diese Weise vor der bedrohlichen Macht der Kompanie selbst zu schützen oder ihre Anwerbung durch Feinde zu verhindern. Dass auch dieser Wandel von einem ad hoc einberufenen Lehensheer zu einer Truppenmacht in Präsenz - als Idee schon von Gregor VII. vertreten - mit den wirtschaftlichen Neubildungen aufs engste verknüpft war, ist bekannt genug: die Ablösung des Kriegsdienstes durch Geldzahlungen für die Dauer des Krieges haben die Anwerbung der Soldritter und Soldschützen ~~nur~~ gefördert. Aber daneben ist es doch wichtig, dass im XIII.Jahrhundert der Begriff der "tuitio regni" - in späteren Zeiten die ständige Rechtfertigung für das Unterhalten stehender Heere - zumindest im steuertechnischen Sinne aufkommt, wenn auch militärische Folgerungen nur keimhaft wahrzunehmen sind, etwa in dem System der staatlichen Kastelle des sizilischen Königreichs und der süditalischen Militärkolonie von Lucera.

Deutlicher als an allen anderen Beispielen aber wird der Wandel von der Einmaligkeit und Jeweiligkeit zu einem Zustand der Dauer an dem Wandel des Steuerwesens. Der mittelalterliche Staat kennt, vom Kirchenzehnt abgesehen, keine periodisch wiederkehrenden direkten Steuern. Wie dem ~~xxxxxxxxxx~~ Hochmittelalter eine Besteuerung des Einkommens fremd war, so jede Besteuerung, die an den Ablauf der Zeit gebunden war. Nicht das rollende Rad der Zeit,

nicht die ewige Wiederkehr eines bestimmten Datums machte im mittelalterlichen Regnum die Steuer fällig, sondern jeweils ein bestimmtes Ereignis. Immer blieb bei einer direkten Besteuerung, die stets auf dem Vermögen - zumal dem Grundbesitz - lastete, von dem die Steuer Einfordernden aus gesehen der Charakter des Ausserordentlichen, von dem die Abgabe zahlenden Untertanen her die Freiwilligkeit gewahrt. Bede, Bitte, Petitio hiess die ~~xxxxxx~~ früheste direkte Steuer in Deutschland, und der Name selbst zeigt ~~xx~~ sowohl den Sonderfall wie die Freiwilligkeit noch gerade an, auch wenn seit dem 13.Jahrhundert die Bitte Befehl wird, das ~~Aussergewöhnliche~~ Ausserordentliche sich ein- bis dreimal im Jahr wiederholt, die Bede feste Formen gewinnt und sich zu einer regelmässigen Abgabe der Hörigen und Städte an den Landesherrn auswächst. Die fortlaufenden Bederegister, welche seit dieser Zeit in Deutschland und anderen Ländern einsetzen, legen davon ein deutliches Zeugnis ab. Aber die Beden sind immer noch eine Personalleistung an den Landesherrn, keine Leistung an das Abstraktum "Staat" und fliessen dem König nur zu, sofern er selbst "Landesherr" ~~xxxx~~ in seinem Territorium war.

Entsprechendes gilt auch für die wichtigste Lehenssteuer, von der Vierfallsbede, welche der Lehensherr von den Vasallen erhob. Auch diese Abgabe war fällig nicht zu einer bestimmten Zeit, sondern bei einem bestimmten Ereignis: bei einer Gefangennahme des Lehensherrn als Lösegeld, bei der Schwertleite seines Sohnes, bei der Verheiratung seiner Tochter; auch bei der Krönung des Königs und der Königin wurde sie bisweilen erhoben oder bei einer anderen ausserordentlichen Gelegenheit, die mit den persönlichen Verhältnissen des Lehensherrn in Verbindung stand. Als ein eigenartiger Fall überpersönlicher Art, der nichts mit den persönlichen Verhältnissen des Königs oder Lehnsherrn zu tun hat, sprengt diesen Rahmen zwar der vierte bedepflichtige Fall: der Kreuzzug. Aber es ist ersichtlich, dass alle diese Fälle nicht gar zu häufig eintreten, sich auch nicht ständig wiederholen konnten und, vom Kreuzzug abgesehen, kaum den Ansatz zu einer kontinuierlichen Besteuerung aufwiesen.

Es ist daher ganz bezeichnend, dass auch die seit dem 13.Jahrhundert plötzlich in grosser Zahl auftauchenden steuertheoretischen - oder mehr fast: steuerethischen - Schriften von Theologen und Juristen eine periodisch fällige, also zeitgebundene Steuer kaum berücksichtigen. In ihren heftigen Diskussionen behandeln sie vornehmlich die Frage nach der "Gerechtigkeit" einer Steuer, um darin jedenfalls übereinzustimmen, dass eine alljährliche, überhaupt eine zu häufige Erhebung von Steuern unsittlich und ungerecht sei.

Allein, das Aufkommen einer weitschichtigen literarischen Erörterung über das Wesen der Steuern zeigt bereits an, dass in dieser Epoche eine Veränderung der bisherigen Steuerpraxis vor sich gegangen sein muss. Tatsächlich könnte man seit dem XIII.Jahrhundert schon von einer Schein- oder Pseudokontinuität der Abgaben reden. Denn unter der Fiktion des Einmaligen und Ausserordentlichen kehrten fast allenthalben unter den verschiedensten Vorwänden Abgaben verschiedenster Art fast Jahr für Jahr wieder. In England beklagten sich die Barone bereits im Jahre 1242, dass der König das Land innerhalb von zwanzig Jahren 13mal besteuert habe. In Frankreich hat Ludwig d.H., dessen Zeitalter als eine Aurea Aetas galt, binnen zwölf Jahren die Aide sechsmal ausgeschrieben. In Sizilien liess Friedrich II. während seiner Frühzeit die Kollekte in acht Jahren fünfmal, vom Jahre 1235 ab jedoch alljährlich erheben. Und nicht anders war es bei den kleineren Machthabern. Die Stadt Douai etwa wird von ihrer Herrin, Margarete von Flandern, innerhalb von vierundzwanzig Jahren achtzehnmal zu Abgaben gezwungen; Alfons von Poitou steht dem kaum nach und an weiteren Beispielen ist wahrlich kein Mangel.

zum Vergleich: Heinrich II. in 35 Jahren 7mal

Unter Wahrung des Scheins eines Ausserordentlichen ~~wurden also die~~ - und durch Jahrhunderte noch unter dem Namen eines Extraordinariums - wurden also die jeweilig und einmalig ad hoc eingeforderten Beihilfen immer häufiger ausgeschrieben, so häufig, dass sogar die Zeitgenossen sich über den Charakter dieser Steuern täuschten und sie für kontinuierliche Abgaben hielten. Anscheinend ganz

richtig umreisst Papst Martin IV. die Entwicklung des sizilischen Abgabewesens, wenn er nach den trüben Erfahrungen der sizilischen Vesper über diese Frage Erkundigungen einholend schliesslich feststellt, dass zur Zeit der normannischen Könige Beihilfen und Kollekten nur in jenen bekannten Ausnahmefällen erhoben wurden, dass hingegen zuerst Friedrich II. nach seiner Rückkehr vom Orient dem Königreich "ordentliche", also alljährlich wiederkehrende Abgaben und Kollekten auferlegt habe. Das entspricht freilich dem äusseren Bild zumal unter Manfred und Karl v.Anjou, welche die Collecta oder Subventio generalis genannte Steuer wohl selbst als eine "ordentliche" betrachteten. Tatsächlich jedoch hat auch Friedrich II. keine ordentliche Steuer gekannt, sondern hat im Gegenteil die von ihm geforderten Abgaben stets als "ausserordentliche" gekennzeichnet und hat Jahr für Jahr die jedesmalige Erhebung der Kollekte durch ein Rundschreiben ausführlich begründet: wiederum zwängen ihn die Notwendigkeiten des Staates und die Sorge für das allgemeine Wohl zur Auferlegung der Steuer!

Umgekehrt ist es bezeichnend, dass im gleichen Augenblick auch das Widerstandrecht der Besteuerten darauf hinwirkt, diesen Abgaben den Charakter des Ausserordentlichen Einmaligen und Jeweiligen zu bewahren. In England beispielsweise hat man streng darauf gehalten, dass die Steuer, mochte sie auch noch so oft wiederkehren, immer als eine Sonderleistung betrachtet wurde, und stets verlangte man eine urkundliche Zusicherung des Königs, dass die jeweilige Bewilligung einer Steuer durch die Grossen nicht als Präzedenzfall für weitere Forderungen gelten dürfe. Warnend erinnerte der Klerus an den Satz des römischen Rechts, dass zweimaliges Geschehenlassen Gewohnheit schaffe. Ebenso traten in Frankreich die Stände seit 1314 der Gefahr einer ordentlichen Dauerbesteurung und einer Steuerpflicht entgegen; und für Sizilien war es Papst Clemens IV., der von Karl v.Anjou - freilich vergebens - forderte, bei Steuererhebungen die Zustimmung eines Parlaments einzuholen.

Das Bestreben, die Taillen Collecten Allgemeinbeden als ereignisgebundene, nicht zeitgebundene Lasten zu verstehen, ist - obwohl jeweils aus anderen Gründen - den die Steuer Fordernden wie den Besteuerten gemein. Eine wirkliche Steuerkontinuität hat keiner der abendländischen Staaten des 13.Jahrhunderts ausgebildet. Gerade die unbeholfene Häufung verschiedenartigster Abgaben macht es deutlich, mit welchen unvollkommenen Mitteln man den Bedürfnissen jener überpersönlichen Grösse gerecht zu werden bemüht war, die damals ihr Eigenrecht anmeldete: des Staates. Nur zu einer Scheinkontinuität oder zu einer in immer geringeren Zeitabständen erhobenen ausserordentlichen Steuer ist es ausserhalb der Kirche, tatsächlich gekommen, und ganz scharf zeichnet sich hier die Diskrepanz ab zwischen den veraltenden gelegenheits- und personengebundenen Steuermethoden des Mittelalters und den Bedürfnissen des überdauernden und überpersönlichen Staates, der im Entstehen war und den zu ernähren nur ganz unzureichende Methoden zur Verfügung standen.

Das 13.Jahrhundert hat das Problem einer kontinuierlichen Dauerbesteuerung ausserhalb der Territorien nicht gelöst. Wohl aber hat man in jenem Zeitalter ein Grundprinzip aufgedeckt, mit dessen Hilfe die ausserordentliche Steuern in immer wiederkehrende ordentliche Steuern zu verwandeln und zugleich die Gesamtheit der Untertanen in möglichster Vollständigkeit zu erfassen war. ~~Die Zeit der der Kreuzzugssteuern haben~~ Erstens haben hierbei die Methoden der Kreuzzugssteuern richtunggebend gewirkt. Die Vorbereitung eines Kreuzzuges gestatte einmal die Erhebung der Vierfallsbede, dann aber brachte sie auch eine Erweiterung des Kreises der Steuerzahler mit sich insofern, als auch der Klerus, also der begütertste und sonst von weltlicher Steuer befreite Stand, mit Erlaubnis der Kurie zu einer oft jahrelangen Abgabe - einem Zehnten, Fünfzehnten oder Zwanzigsten - herangezogen werden konnte. Eine Säkularisation dieser Kreuzzugssteuer trat in gewissem Sinne dadurch ein, dass seit dem 13.Jahrhundert die Kreuzzüge selbst säkularisiert wurden, indem, schliesslich die

Mehrzahl der europäischen Kriege als Kreuzzüge behandelte. Die Kriege gegen die Hohenstaufen, der geplante englische Feldzug gegen Manfred in Sizilien, die Kriege Karls v. Anjou, der französische Krieg gegen Aragon: sie alle galten dank der Beteiligung der Kurie als Kreuzzüge, wurden durch Kreuzzugssteuern weitgehend finanziert und brachten den Kronen von England, Neapel, Frankreich durch Jahre entsprechende steuerliche Einnahmen. Eine echte Säkularisation trat ein, als Philipp der Schöne seinen flandrischen Krieg gegen England zwar nicht Kreuzzug nannte, ihn aber steuertechnisch genau wie einen finanzierte, indem er ohne die Zustimmung der Kurie einzuholen von sich aus oder von Staatswegen den Klerus mit einer Kriegssteuer bedachte.. ein Verfahren, das Friedrich II. in Sizilien schon ~~zx~~ein Menschenalter zuvor angewandt hatte.

Neben der Methode der Kreuzzugssteuer aber war noch ein zweites Moment entscheidend. Seit dem 13.Jahrhundert, vereinzelt auch schon früher wurde es üblich, die Vierfall bede in ihrer Aufweitung von einer feudalen zu einer allgemeinen Steuer auch auszuschreiben, wenn sich das Regnum in Not befand. Man könnte auch hier ~~xxxxxxxxxxxx~~ zu einer Säkularisation des Kreuzzugsgedankens sehen und unter Gegenüberstellung von spiritualem und säkularem Bereich ~~xxx~~ sagen: was ~~[illegible]~~ recht war, das wurde nun für die Not und das Heil des ~~[illegible]~~ billig.. d.h. konnte man für die Not des Königreichs Christi eine Kreuzzugssteuer ausschreiben, so ganz gewiss eine entsprechende für die Not des eignen Königreichs. Tatsächlich verstand man anfänglich unter der "Not" des Königreiches etwas eng Begrenztes: die Verteidigung des Königreiches, die Abwehr einer dringenden Gefahr. Bald aber bedeutete es, dass jeder Krieg einen Fall der Not darstellte und zur Erhebung einer Heeressteuer berechtigte. Und noch etwas anderes kam hinzu. Unter dem Einfluss nämlich sowohl römisch-rechtlicher wie aristotelischer Lehren weitete sich schon vor der Mitte des 13.Jahrhunderts der Begriff einer "Not des Staates" zu dem einer "Staatsnotwendigkeit" auf, und dies

Deutsch 426. 428

unter Verknüpfung mit dem aus gleicher Quelle kommenden Begriffe des "allgemeinen Wohls", des "staatlichen Nutzens", des "öffentlichen Besten" oder des "notwendigen Schutzes". Diese Begriffe hatten bereits schon Friedrich II zur Rechtfertigung seiner zivilischen Steuern gedient, wurden aber auch in Frankreich gelegentlich von Ludwig d.H geltend gemacht, ebenso in England von Heinrich III., bis am Ausgang des Jahrhunderts Philipp der Schöne die fast immerwährenden Abgaben regelmäßig mit der Not necessitatis begründet wurde. Die Berechtigung zur Erhebung von Steuern im Falle der Not wurde dabei allseits angegeben, von den juristischen und den theologischen Steuertheoretikern wie auch von den Besteuerten selbst. Nur ist eben der Begriff der Not des Staates außerordentlich dehnbar - und nun erst der einer Staatsnotwendigkeit, eines Staatswohls, eines Staatsnutzens. Die mit diesen Begriffen begründeten Steuern brauchten tatsächlich niemals mehr abzuschaffen, wie denn auch alles moderne Steuerwesen seine letzte Begründung stets von diesen gleichen Schlagwortsgruppen herleiten wird, die sich im 13.Jahrhundert erstmals wieder Geltung verschaffen konnten. In dem Begriff der Staatsnotwendigkeit aber war die Überpersönlichkeit des Staates und eine Anerkennung seiner Bedürfnisse, welche auch die Möglichkeit einer Steuerpflicht ohne Ende schuf, grundsätzlich gegeben. Und sehr richtig sagt ein französischer Forscher: Le principe était posé.

Es ergibt sich also folgendes Bild: die Fiktion einer nur zu bestimmtem Zweck erobernden und jeweils einmaligen ~~xxxxxx~~ außerordentlichen Steuer blieb bestehen. Aber entweder erforderte der bestimmte Zweck eine oft jahrelange Besteuerung oder die bestimmten Zwecke folgten einander so dicht, dass zumindest eine Scheinkontinuität der Steuer vorgetäuscht werden konnte, soweit nicht in den Territorien die ~~xxxx~~ Zeiten tatsächlich an den Umlauf der Zeit gebunden waren. Darüber hinaus aber war mit den Begriffen der Staatsnotwendigkeit und des allgemeinen Besten wenigstens die Voraussetzung einer alljährlich zu erhebenden Abgabe geschaffen worden, obwohl noch nicht diese selbst.

Man mag zur Begründung dessen anführen, dass damals das römische Recht die Staaten durchdrungen begann und dass damit die Anschauung von der Rechtmässigkeit einer direkten Steuer, die den germanischen Rechten überhaupt fremd war, gefördert wurde und dass weiter das römische Recht mit seinen Steuerzyklen in die Richtung auf kontinuierliche zeitgebundene Steuern hingewirkt hat. Und in der Tat hatte schon Barbarossa in Roncaglia an die Einführung einer Reichssteuer auf römisch-rechtlicher Grundlage gedacht, wie sie schliesslich bis in die Merowingerzeit im fränkischen Reiche bestanden hatte. Auch die Entwicklung der Geldwirtschaft mag man verantwortlich machen, wenn plötzlich die "Zeit" in der Wirtschaft ein anderer Faktor zu werden begann als in den naturalwirtschaftlichen Verhältnissen derfrüheren Epochen, als der Herrscher die jeweils bei seiner Anwesenheit fälligen Abgaben an Ort und Stelle verzehren musste. Und man mag darum denken, dass nur Geld sich durch die Zeit vermehrt, während Naturalien quantitativ und qualitativ sich in der Zeit vermindern. Man mag noch anderes zur Begründung heranziehen - bestehen bleibt dennoch die Tatsache, dass auf allen Gebieten des staatlichen Lebens an die Stelle der Einmaligkeit und Jeweiligkeit seit dem XIII.Jahrhundert die "Dauer" zum Durchbruch zu kommen begann, wenngleich oftmals als Fiktion der bisherige Zustand noch beibehalten wurde. Aber alle die angeführten Beispiele - die Kontinuität der Thronfolgen, die Kontinuität der Registerführung, das ständige Legatentum, die ständigen Gesandten oder Prokuratoren, die Anfänge stehender Heere, die steuerliche Kontinuität - weisen doch daraufhin, dass die Aufbruchsbereitschaft des Mittelalters einer neuen Gewissheit der Dauer des Irdischen zu weichen begann, kurz: dass ein neues Zeitgefühl im Entstehen war. Dieses Einschiessen der Dauer in die irdische Zeitlichkeit steht selbstverständlich in engstem Zusammenhang mit der gesamten Wandlung des abendländischen Geistes im 12., zumal aber im 13.Jahrhundert, und insbesondere die Wandlung des Zeitgefühls wird hier ausnahmsweise einmal auch in den philosophischen Fragestellungen des Zeitalters ~~xxxxx~~ förmlich mit Händen greifbar.

Man kann hinschauen, wohin man will: es ist stets das gleiche Bild. Urkunden- und Steuerregister, Erblichkeit der Throne, dauernd angestellte Beamte, an die Zeit gebundene Steuern, die ersten Anzeichen für stehende Heeresmacht, für ständige Gesandtschaften, die erste Stabilierung der "Staatsnotwendigkeit" und unendlich anderes mehr. Das alles ist gewiss aus den verschiedensten ~~xxxx~~ Verhältnissen zu erklären: aus der Vervollkommnung der Staatstechnik, dem Überhandnehmen der Geldwirtschaft, den neuen politischen Gegebenheiten, dem römischen Recht und der Säkularisation der Kurienverwaltung. Wer wollte das auch verkennen! Was sich in dem allem aber ausserdem noch zu erkennen gibt, ist ein grundlegender Wandel des Verhältnisses zur ZEIT. Denn das plötzliche Einschiessen der DAUER in alle Lebensbezirke - so wenig man sich dessen bewusst gewesen sein mag - bedeuete doch nicht mehr und nicht weniger als die Auflösung des mittelalterlichen Zeitgefühls mit seiner Einmaligkeit und Jeweiligkeit und Endlichkeit aller irdischen Einrichtungen.. es bedeutete, mit einem Worte gesagt, die Auflösung des Augustinismus. Und auf dem Hintergrund dieser grossen geistigen oder philosophischen Umformung - eine der grössten, die das Abendland erfuhr - erhalten wiederum alle Erscheinungen des Lebens ihr inneres Gesicht.

Über den Prozess der Auflösung des Augustinismus, über die Verbindung, die dieses System in der Hochscholastik mit dem Aristotelismus einging, über die Verdrängung des augustinischen Weltbildes durch den radikalen Aristotelismus der lateinischen Averroisten kann jedes Handbuch der Philosophie-Geschichte Auskunft geben. Hier kommt es darauf an, an Hand des einen Problems, des veränderten Zeitgefühls, den Zusammenhang der philosophischen Problematik mit dem Leben - und zwar auch mit dem politischen Leben - herzustellen, zugleich aber auch eine Anzahl weiterer Probleme aufzurühren. Denn die in einem Zeitalter neu auftauchenden philosophischen Fragen werden zwar nicht immer unmittelbar auf die Gestaltung des politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Lebens einwirken - dass sie es tun können, lehrt die Gegenwart zur Genüge - aber immer zeigen sie, rechtfertigend oder wegweisend, die Richtung an, welche das Leben entweder schon genommen hat oder zu nehmen im Begriffe ist. Die im XIII.Jahrhundert allenthalben zu beobachtende Auflösung des mittelalterlichen, augustinischen Zeitgefühls ist nun in der philosophischen Fragestellung jener Epoche förmlich mit Händen zu greifen:

dennzu den mit grösster Heftigkeit umstrittenen Problemen des aristotelischen Jahrhunderts gehörte die Frage nach der Ewigkeit, der Anfangslosigkeit der Welt. D a s s dieses Problem, mit dem sich der belangloseste Duodezphilosoph jener Zeit beschäftigen m u sst e - wobei die Bejahung oder Verneinung der Frage ganz gleichgültig ist - , damals zum Allgemeingut des geistigen Abendlandes wurde, darin liegt seine Kraft und seine Wirksamkeit verborgen. Das Dasein des Problems genügte und sein Einrücken in die vorderste Linie der Fragestellungen genügte, um einfach Zweifel aufkommen zu lassen und durch sie bei ganz breiten Schichten das alte augustinische Weltbild zu zerstören - durch den Zweifel oder die Möglichkeit der Frage überhaupt. Die Averroisten setzten sich nicht durch - aber sie veränderten das Weltbild von Grund auf oder trugen doch zu der Veränderung bei.

Die in einem Zeitalter neu auftauchenden philosophischen Fragen müssen nicht immer unmittelbar auf die Gestaltung des politischen gesellschaftlichen wirtschaftlichen Lebens einwirken. Aber immer zeigen sie, rechtfertigend oder richtungweisend, den Weg an, welchen das Leben entweder schon genommen hat oder zu nehmen im Begriff ist. Ein Wandel des Zeitgefühls ist in den staatlichen Institutionen seit dem 12.Jahrhundert wahrzunehmen. Das 13. bietet die Möglichkeit, den Wandel geistig zu rechtfertigen und zu unterbauen. Seit der Jahrhundertmitte gehört zu den mit grösster Heftigkeit umstrittenen Problemen die Frage nach der Anfangslosigkeit, der Ewigkeit der Welt.

Als im Jahre 1270 Albertus Magnus aufgefordert wurde, sich über diese häretische Doktrin zu äussern, stellte er mit einigem Hohn fest, dass die These einer anfangslosen, ewigen, unerschaffenen Welt gewiss nicht "neu" sei. In der Tat: schon durch die philosophischen Kämpfe der Kirchenväter, dann durch Schriften wie den Timaios und seine Kommentatoren, weiter durch Boethius und andere Autoren war man mit dem Problem als solchem stets vertraut geblieben. Aber die Annahme einer unerschaffenen ewigen Welt galt den bibel- und schöpfungsgläubigen Denkern der christlichen Welt doch mehr oder weniger nur als ein längst widerlegtes Kuriosum heidnischer Geister. Dachte auch die einsame Weisheit eines Eriugena tiefer als ~~alle~~ anderen seit Augustinus in das Wesen dieses Problems ~~als Philosoph, nicht als Theologe~~ geblickt haben, so hat er doch, gerade weil er wusste, nicht an das Mysterium der Schöpfung gerührt. Selbst ~~das Platon nahe~~ die Platon nahe XII. Jahrhundert machte darin keine Ausnahme: ~~nicht nur~~ ein Hugo von Sankt Victor ist erstaunt über "die merkwürdige Torheit", mit der die Philosophen der Heiden eine Ewigkeit der Zeit zu behaupten gewagt haben; auch die Schule von Chartres, angefangen mit Bernhard Sylvestris bis zu John Salisbury und weiter zu Alanus von Lille, lehnt die Zumutung einer ewigen Welt rundweg ab. Ernsthaft und dogmenfrei (d.h.philosophisch) sich mit den im Irrtum verfangenen heidnischen Weisen auseinanderzusetzen hatte - von Eriugena abgesehen - keiner für nötig erachtet.

Erst mit der grossen aristotelischen Bewegung des 13.Jahrhunderts rückte die Lehre von der Ewigkeit der Welt ~~durchaus~~ in den Brennpunkt der philosophischen Erörterungen des Abendlandes. Während der ersten Hälfte des Jahrhunderts freilich hatte man, soweit nicht dogmenmässig die Antwort von vornherein festlag, ~~noch~~ in einem Dunkel herumgetastet. Mühsam suchte man ~~sich~~, da die aristotelische Metaphysik noch nicht vollständig vorlag, durch Befragung arabischer Gelehrter darüber Klarheit zu verschaffen, wie denn Aristoteles den Beweis für die Ewigkeit der Welt geführt habe, und wurde dann wohl mit nichtssagenden Worten auf Alexander von Aphrodisias und andere griechische Aristoteleskommentatoren verwiesen. Wirklich ernsthafte Verteidiger der Lehre, so sehr diese selbst als Problem auch beschäftigte, dürften in der ersten Hälfte des Jahrhunderts im Abendland kaum nachzuweisen sein und dies umso weniger, als diese ganze Epoche im Vergleich zu der vorausgegangenen und der nachfolgenden philosophischen eher eine Zeit der Brache darstellte. Seit der Jahrhundertmitte jedoch, als nach dem Empfangen des Aristoteles die Sichtung der neuen Gedankenflut einzusetzen begann, als weitere Übersetzungen eine genauere Kenntnis der aristotelischen Problematik ermöglichten, als des Averroes Aristoteles-Kommentare ihre Wirksamkeit zu entfalten begannen, in denen der Lehre von der Ewigkeit der Welt - unentbehrlich innerhalb des aristotelischen Systems der Bewegungen - eine besondere Wichtigkeit zukam, und als dann das averroistische Fieber eine der schwersten Krisen für das abendländische Denken hervorrief, da erstanden auch der Lehre von der Ewigkeit der Welt Vorkämpfer innerhalb der Christenheit selbst.

Ihre bedeutendsten Vertreter sassen in Paris. Die Welt mit den Augen des Philosophen, nicht des Theologen zu betrachten, war man in Paris seit einem Jahrhundert gewöhnt. Seit Philipp II. mit allen Privilegien einer Universität ausgestattet und sehr bald den Ruhm für sich in Anspruch nehmend, dass hier die sieben freien Künste gleich sieben Kandelabern vor Gott immerwährend leuchteten und dass von ihnen alles Wissbare seinen Ausgang nähme, war Paris seit dem beginnenden 13.Jahrhundert zum Mittelpunkt der Aristotelesstudien geworden. Das Urteil eines damaligen Gelehrten: jede Wissenschaft blühe, nach Paris verpflanzt, herrlicher auf als irgendwo sonst, bewahrheitete sich auch hierin, wenn auch zunächst nicht ohne Anfechtungen: schon 1210 erging von Seiten der Kirche das erste Verbot, die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles zu erläutern. Weitere Verbote folgten, wenn auch mit geringer Wirkung. Sich mit unerlaubten Schriften zu befassen steigerte damals wie zu allen Zeiten nur die Lockung, es nun gerade zu tun, und durch die Verbote wurde ihre Verbreitung unter der Oberfläche eher gefördert als beeinträchtigt. Auch merkantil und zu Zwecken der Propaganda nutzte man die kirchlichen Verbote aus: durch Rundschreiben forderte etwa Toulouse zum Besuch seiner nicht sehr bedeutenden Universität auf mit der Begründung dass die naturwissenschaftlichen Schriften, die in Paris verboten seien, hier ausgelegt würden und dass über sie zu hören jedem offen stehe, der die Tiefen der Natur erforschen wolle (1229). Aber Toulouse tat Paris keinen Abbruch. Nach wie vor strömten die Studenten aller Länder nach der einzigen Weltstadt des damaligen Abendlands, um hier auch mit Aristoteles vertraut zu werden. Seit 1255 war von der Artistenfakultät in Paris erstmals Aristoteles offiziell als Lehrstoff angegeben, und ein im Jahre 1263 erfolgendes letztes Verbot des Studiums aristotelischer Schriften musste bereits wie ein Witz wirken, da bereits die ganze Welt und insbesondere auch die offizielle kirchliche Philosophie aristotelisch durchtränkt war.

Jandun

Gir.Cambr. Kern 52

Denifle, Chart.I n.72 S.130f.

Seit 1267 in Oxford zum Lehrplan gehörend; vgl. Denifle I n.246 S.277f; Mandonnet, Siger (2.A.) S.24.
Daneben ps-aristot.Werke wie 'liber de causis' oder arab. wie der Traktat 'De anima et spiritu' des Costa-ben Lucca u.a.

Paris war kein wie immer – geistig um ein Jahrhundert voraus. Rousfaix VII

Ihre bedeutendsten Vorkämpfer sassen in Paris. Auf ~~ri~~ eine lange gelehrte Tradition zurückblickend - angeblich war ja von Karl dem Grossen das Studium von Athen nach Paris verpflanzt worden - und seit etwa 1200 als Universität konsolidiert

Das hätte an sich wenig bedeutet. Einen Aristoteles im Dienste des Glaubens, im Dienste der "fides quaerens intellectum" hatte es seit langem gegeben. Aber in eine Antinometik zur christlichen Lehre wuchs die Aristoteles-Interpretation erst hinein, als man das gesamte System zu überblicken und es mit Hilfe des arabischen Kommentators in einem nebenchristlichen Sinn zu verstehen gelernt hatte. Zum erstenmal lag mit der Lehre des Aristoteles dem Abendland wieder ein einheitliches geschlossenes und allumfassendes Welt- und Denksystem vor, das nicht jenseitsbestimmt sondern rein philosophisch war und nicht auf Glaubensvoraussetzungen sondern auf naturwissenschaftlicher Erfahrung gründete. Kein Wunder, dass es in dieser Zeit des sich ohnehin lockernden Glaubens über einzelne fast wie ein Rausch kam - ein Rausch des unvoreingenommen erkennenden Intellekts und der sich selbst genügenden Vernunft.

Paris, immer bereit sich dialektischer Geistesschärfe und klarformulierter schlüssiger Vernunft - gleichgültig was auf dem Spiel stand - zu ergeben, wurde von diesem Rausch früher und heftiger gepackt als irgendeine andere Stätte des Geists in Europa. Nicht nur, dass die Wogen geistiger Kämpfe hier immer viel höher aufschäumten als anderswo und bis hinein in die Fehden moderner Literature ~~viel~~ weitere Kreise erregen: Sondern Paris war seit der Jahrhundertmitte an sich schon aufgewühlt durch die heissen Schlachten, welche die Professoren der Universität in Pamphleten und Flugschriften ausfochten. Nicht um Aristoteles gingen die Kämpfe, die 1252 aufflammten; sie galten der Frage des christlichen Armutsideals. Aber schon schieden und fanden sich die Gruppen zusammen, die in dem bald darauf einsetzenden Kampf um Aristoteles zunächst die Theologie ~~in zwei Lager~~ spalteten. Die Aristoteles-gegner ~~wurden von den~~ pariser Weltgeistlichen und der älteren Franziskaner- und Dominikanerschule gestellt. Sie vertraten einen traditionellen Augustinismus und lehnten Aristoteles überhaupt ab, um nur ganz allmählich und eher einer Mode als einer Notwendigkeit nachgebend ihren Schriften auch Aristoteles-Zitate als ein recht äusserliches Beiwerk einzuflechten. Ihnen gegenüber standen die

grossen Lehrer der jüngeren Bettelmönchsschule, die innerhalb der scholastischen Philosophie einen christlichen Aristotelismus begründeten: Albertus Magnus und Thomas von Aquino. Dass mit Aristoteles sich ein ganzes Welt-System erschloss, das gleichsam lückenlos auf nichtchristlichen Voraussetzungen aufgebaut war, spornte sie nur an, dieses System mit dem christlich-augustinischen in Einklang zu bringen: seit 1245 schuf Albert der Grosse an seiner ungeheueren Enzyklopädie, welche die Wissensschätze des Aristoteles in einer seitens der Kirche annehmbaren Form vor der Welt ausbreitete, während Thomas von Aquino das Gesamt der christlichen Philosophie und Theologie ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ unter Einbeziehung des aristotelischen Systems von Grund auf neu zu bauen ~~unternahm~~. Beide bekannten sich zu Aristoteles und übernahmen ihn vollständig - freilich unter Abstreifung und Ausmerzung aller dogmenwidrigen Elemente. Durch sie wurde Aristoteles eine Stütze des Glaubens: in ihrem System war er entgiftet.

Aber damit hatte Aristoteles selbst nicht sein Gift verloren. Das zeigte sich, als in dieser geistig erregtesten Zeit in einem S i g e r v o n B r a b a n t und dem Dänen B o e t h i u s - beide seit ~~etwa~~ 1260 Lehrer an der Artistenfakultät zu Paris - die Männer erstanden, die als durch und durch philosophisch denkende Geister einen bis zur letzten Konsequenz radikalen Aristotelismus, orientiert an Averroes' Erklärungen, vertraten: den sogenannten"lateinischen Averroismus". Sie waren keineswegs "Atheisten" - so wenig wie die antiken Philosophen oder Ibn Roschd selbst Atheisten waren. Und sie waren keineswegs Gegner des Christentums. ~~- dazu waren ihnen~~ Lehre und Verheissungen fast zu gleichgültig. Aber das christliche Dogma belastete sie nicht und engte nicht ihren Blick ein: "nil de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter agimus" - nichts von Gottes Wundern, wenn wir von den Dingen der Natur naturwissenschaftlich zu handeln haben. Schärfer als mit diesen Worten lassen sich die beiden Reiche des Denkens nicht voneinander absetzen: das von der Seele bestimmte des Glaubens und das vom erkennenden Geist her bestimmte des Wissens, die gottgebundene Theologie und

die gegenstandgebundene Philosophie. Bei solcher klaren Scheidung der Sphären - kennzeichnend für das ganze Wesen dieses Krisenjahrhunderts - konnten kirchliche Gesichtspunkte in der Tat nicht mehr die zerstörerische Folgerichtigkeit eines Denkens hemmen, das gerade auch den Gegensatz zu kirchlichen Lehren aufzudecken nicht scheute oder ihn bestenfalls in der Feststellung einer doppelten Wahrheit: einer theologischen und einer philosophischen, aufzulösen sich bereitfand - getreu der Lehre des Kommentators, dass manches glaubensmässig und theologisch Wahrheit sein könne, was sich philosophisch als Unwahrheit erweise. Was bei dieser Gleichgültigkeit gegenüber der christlichen Lehre, die unangefeindet nur gleichsam einer anderen Denkwelt angehörte, von den Pariser Magistern lebensmässig vertreten wurde, das war ein rein wissenschaftlich-philosophisches Dasein, das sein letztes Ziel in sich selbst barg oder in jener Glückseligkeit des Philosophen, welche die nikomachische Ethik und, von dieser abhängig, so viele Weise der alten Welt gepriesen hatten.

In die Breite wirkte freilich zunächst nicht das hohe Ethos dieser Lehre, sondern eine Handvoll naturalistischer Schlagworte. In einem so komplexen Denkgebäude wie dem des Aristoteles war, ~~auch wenn er~~ rein naturalistisch interpretiert, unendlich vieles denkerisch einfach von unumstösslicher Richtigkeit, was sich mit dem Glauben nicht vertrug. Aber das In-Frage-Stellen bislang fraglos hingenommener Autorität ist für die Menge stets ein besonderer, weil billiger Kitzel, und in ihm lag der eine Reiz der averroistischen Lehre. Der andere bestand darin, dass die auch von den Kirchenlehrern anerkannte Autorität eines Aristoteles herhalten konnte, um in weiten Kreisen einen mehr oder minder platten naturalistischen Materialismus zu decken, der in jener Zeit der stürzenden Welt- und Glaubensordnung ohnehin Raum zur Ausbreitung fand. Was nützte es, dass Albert der Grosse und Thomas von Aquino die Waffen umkehrten und, obwohl selbst Aristoteliker, nun gegen Siger und Seinesgleichen fochten statt gegen die Verächter des Stagiriten! Durch das Ansehen ihrer Namen förderten ~~trotz aller~~ die Kampfschriften (Albert: De unitate intellectus contra Averroem, 1256; Thomas: Summa

Durch ihre Kampfschriften, in denen sie den Pariser Averroisten nicht den Gebrauch sondern den Missbrauch des Aristoteles vorhielten, und durch das Ansehen ihrer Namen haben sie ungewollt der Ausbreitung des Averroismus nur Vorschub geleistet und das Bekanntwerden ~~seiner~~ verknüpfter Probleme gefördert, so dass schliesslich auch der belangloseste Scholastiker sich mit dieser Häresie auseinanderzusetzen bemüssigt fühlte. Was nützten die - im Ganzen auffallend spärlichen - Verdammungsurteile der Kirche, was die langen Irrtumslisten, in denen der Bischof von Paris und andere Beauftragte hunderte von Irrtümern der Averroisten - und versehentlich auch solche des Thomas von Aquino - zusammenstellten und die förmlich eine neue Literaturgattung bildeten! Gerade diese Listen waren umso gefährlicher, als sie die Lehren in der durch den Pariser Vulgus stark vergröberten Form widergaben und die Irrtümer gleichsam in Schlagworten dem ungeschulten Ohr erst richtig einprägsam machten. Mehr als die tiefernsten und schweren Schriften Sigers selbst, dem Dante ja nicht ohne Grund seinen Platz im Paradiese gegeben hat, trugen gerade die Irrtumslisten die Lehre ins Volk und brachten es mit sich, dass mittels der von ihnen verbreiteten Schlagworte auch dem Kleinbürger das angenehme Gruselgefühl ermöglicht wurde, als Vertreter der Weltewigkeit oder der Einheit der Weltvernunft ein heroischer Gottesstürmer zu sein. Die Wirkung war in der Tat unabsehbar. Als Ganzes oder in einzelnen Stücken fand die Lehre ihren Niederschlag nicht nur im philosophischen Denken dieses und der folgenden Jahrhunderte, sondern ebenso in der Dichtung, der Romanliteratur, der Populärwissenschaft, im staatlichen Denken, ja in der ganzen Lebenshaltung und -auffassung der ganzen folgenden Zeit bis tief hinein in die Renaissance. Überall kann man den Spuren des Averroismus begegnen, der sich bald gemässigter bald radikaler gibt, bald bewusst bald unbewusst zum Vorschein kommt und der die Allgemeinheit sei es zustimmend sei es ablehnend so beschäftigte wie einst in By-zanz die Probleme der Christologie ~~und~~ oder in ähnlicher Weise Gemeingut auch der Menge wurde, wie heute die Lehren der Psychoanalyse oder des Dynamismus. Voller Verwunderung erzählt der Biograph

Siger selbst vernichtet: verliess Paris, wurde vor Gericht gelassen, ging dann an den päpstl. Hof, um sich zu rechtfertigen, nach Orvieto, und wurde dort von s. wahnsinnigen Sekretär ermordet (1282) (Überweg 540)

wider die Heiden, 1260-64; Wider die Irrtümer der Griechen, 1263) ungewollt die Ausbreitung des Averroismus und das Bekanntwerden ~~mit~~ seinen Problemen, so dass fortan jeder, auch der belangloseste Scholastiker sich mit dieser Häresie auseinanderzusetzen bemüssigt fühlte. Was nützten die Verdammungsurteile der Kirche

Wir wissen von Papst und Kardinal, die im Rufe standen, Averroisten zu sein; aber wir hören auch - der Biograph des Heiligen Thomas erzählt es - von einem einfachen Landsknecht, der, als man ihm in Paris nahelegte sich von seinen Freveltaten zu reinigen, nur erwiderte: das habe er nicht nötig, da angesichts dessen, dass es nur einen Weltintellekt gebe, seine Seele so gut gerettet werde wie die des Petrus.

Worauf der Soldat hier anspielt, ist die averroistische Doktrin von der Einheit des Weltintellekts in allen Menschen - in der Tat die populärste der Thesen Sigers neben derjenigen von der Ewigkeit der Welt. Über die eine wie die andere Frage hat Siger eigene Schriften hinterlassen, wie auch Boethius von Dacien eine Schrift "De aeternitate mundi" zugeschrieben wird. Die Lehre von der Einheit des Intellekts wird noch in anderem Zusammenhang zu besprechen sein. Hier beschäftigt zunächst das andere Problem.

Der Ausgangspunkt war die aristotelische Bewegungslehre: es müsse jeder Bewegung eine Bewegung vorausgehen. Von daher kamen die Averroisten auf das Problem der "Zeit" und erkannten mit Aristoteles ganz folgerichtig, dass - wenn jeder Bewegung eine Bewegung vorausgehe und die Bewegung daher keinen Anfang haben könne - auch die Zeit keinen Anfang hätte, da Bewegung nur innerhalb der Zeit möglich sei. Die Beweise hierfür strömten selbstverständlich von allen Seiten zu. Da der Augenblick stets das Ende der Vergangenheit ist, konnte es keinen "ersten" Augenblick ohne Vergangenheit gegeben haben. Also musste vor dem sogenannten ersten Augenblick, mit dem nach dem Dogma die Weltschöpfung und die Erschaffung der Zeit begann, schon eine vergangene Zeit, "Zeit" überhaupt, ~~[illegible] dem Schluss führte~~ nicht zeitlose Ewigkeit gewesen sein, was zu dem Schluss führte: "non ergo tempus incepit, sed est eternum" - also hat die Zeit keinen Anfang, sondern ist ewig.

Von diesen festen Punkten aus erfolgte die Auflösung des gesamten Schöpfungsglaubens. War die Bewegung, war die Zeit ewig, so war notwendig auch der Urstoff, die primordialis materia ewig. Diese 'hyle prote' des Aristoteles

ist die reine Potentialität: sie ist gestaltlos, aber gestaltbar, die Möglichkeit zu jeder Form in sich tragend, wenn auch nur begrifflich existierend, da absolute Formlosigkeit nicht sein kann. Dieser Urstoff als reine Potentialität muss denknotwendig von jeher gewesen sein, während nach christlicher Lehre auch die Potentialität, die reine Möglichkeit erst von Gott erschaffen wurde. Und notwendig gilt das gleiche dann von den Formen. Während nach christlicher Lehre die Formen als Urbilder zeitlos im freischaffenden Gottesgeist ruhen und von ihm erst herausgestellt, also erschaffen werden, sind nach averroistischer Lehre die reinen Formen ewig in der Zeit, unerschaffen und unvergänglich, von jeher und immer neben Gott dagewesen; sind reiner Akt,wie der Urstoff reine Potentialität ist; sind die Intelligenzen und Zweitursachen, die von Gott als der Erstursache, der "causa prima" nicht geschaffen, sondern nur gelenkt werden.. gelenkt nach einer den Dingen selbst immanenten Naturgesetzlichkeit von Ursache und Wirkung, Vergehen und Werden, wodurch Gott selbst dann zum "instrumentum naturae" wird und zwar einer "natura naturans", nicht einer "natura a Deo naturata".

Über die Gefährlichkeit dieses ganzen Fragenkreises konnten Zweifel nicht herrschen. Ein Grundpfeiler des christlichen Denkgebäudes: die Erschaffung der Welt durch Gott, war erschüttert.. die Schöpferkraft Gottes darauf beschränkt, innerhalb einer ewigen fliessenden Zeit einen von Ewigkeit vorhandenen Urstoff geformt, nicht aber beide geschaffen zu haben. Jenes wunderbare Bild, das seit Augustin im Denken von Generationen und Generationen immer vollkommener geheimnisvoller und schöner ausgestaltet war: das Bild des frei und aus Liebe schaffenden und doch in sich ruhenden Gottesgeistes, dieses Bild sank dahin und war wertlos geworden, und Sein, Werden, Vergehen dieser Welt vollzog sich nicht mehr nach einem einheitlichen Weltplan, von der Güte der göttlichen Providenz zum Heil der Menschen entworfen, sondern rollte ab mit der ziellosen Unerbittlichkeit des Naturgesetzes, ausgeliefert dem Spiele des Zufalls und der gesetzlich-zufälligen

Konstellation der Planeten. Zum zweiten- oder drittenmal hatte die Welt ihre paradiesische Unschuld verloren: das zweite grosse Göttersterben begann.

Es war ~~nicht nur~~ das ~~xxxxxxxxxxxx~~ Bild des schöpferischen Gottes, das dahinschwand. Die Frage war geeignet, das ganze Gebäude christlicher Dogmatik überhaupt aufzulösen. Denn waren Zeit, Bewegung, Urstoff, Formen gleichewig wie Gott, dann gab es keinen vernunftmässig fassbaren Grund mehr zu glauben, dass die Welt - wie oft sie sich auch umändern oder umlagern mochte - jemals ihr Ende erreichen würde. Zeit und Stoff, Bewegung und Form mussten dann aus eignem immanenten Gesetz in alle Ewigkeit fortdauern, würden niemals zugrunde gehen, wie sie niemals erschaffen waren. Damit war aber auch der Glauben an einen letzten Tag, an ein jüngstes Gericht, an eine Auferstehung hinweggefegt und Lohn und Strafe der Menschen rein immanent in dieses Leben verlegt.

Eine Antinomie, welche die mittelalterliche Metaphysik im Innersten zerreissen musste, war hier aufgebrochen. Solange das Wunderbare und das vernunftgemäss als unmöglich Erscheinende den Menschen als das Selbstverständliche galt und als die Grundvoraussetzung, auf der sich das Weltall aufbaute, machte die Lehre der "creatio ex nihilo", der Weltschöpfung aus dem Nichts, keine Schwierigkeiten, sondern ~~xx~~ gab vielmehr die sichere Basis alles Denkens und Spekulierens ab. Nahte man sich dieser Lehre aber vom Standpunkt der Naturwissenschaften her, so wurde ihre Voraussetzung alsbald absurd. Denn jedes dogmenfreie, rein wissenschaftliche Denken musste die Lehre einer Schöpfung "ex nihilo" ablehnen, da sie dem primitivsten Grundsatz jedes wissenschaftlichen Denkens widersprach: "ex nihilo nihil fit" - aus Nichts wird nichts. Die Auflösung dieser Antinomie war schlechthin unmöglich, weil jede der beiden Meinungen die andere absolut ausschloss und jede der beiden sich durch Aufhebung der anderen für die andere setzen liess, die Aufhebung der anderen sich aber hier wie dort als unmöglich erwies. So musste schliesslich selbst ein Thomas Aquino erklären: es lasse sich nicht beweisen, dass die Welt von Gott erschaffen sei, sondern das werde gültig nur durch den Glauben. Also auch Thomas überliess die Schöpfung dem Glauben und schloss sie von der Metaphysik aus.

0 1 1 9

Das alles war von unabschbarer Tragweite. "Aristoteles hat, da aus einer falschen Gegebenheit viele hervorgehen, aus einer falschen Voraussetzung viele Irrtümer zutage gefördert", erklärte der kluge Anonymus, der mit einem Traktat über die "Irrtümer der Philosophen" die Reihe der Schriften gegen Siger eröffnete. Und in der Tat waren es nicht weniger als 219 "Irrtümer", die mittel- oder unmittelbar mit der Lehre von der Weltewigkeit im Zusammenhang stehend ein paar Jahre später Bischof Stephan Tempier von Paris in seiner grossen Irrtumsliste vereinigte, mit der er (1277) Siger von Brabant als Lehrer der Pariser Hochschule zu Fall brachte. In dieser durch ein Jahrtausend als vergänglich geglaubten Welt gab es jetzt schlechterdings nichts mehr, was nicht nach averroistischer Lehre ewig gewesen wäre. Himmel Sonne Sterne galten für ewig, weil ihre Bahnen durchs All im Kreise verliefen und der Kreislauf ja die ewige Bewegung ohne Anfang noch Ende war. Und unwiderlegbar war es, wenn die Averroisten Ewigkeit und Unerschaffenheit der ~~Keimkräfte~~ Arten und Keimkräfte vertraten. Selbst die breitere Menge begann mit dem alten Beispiel vom Huhn und Ei zu argumentieren: ohne Ei kein Huhn, ohne Huhn kein Ei; das eine setzt das andere voraus; keines von beiden kann der absolute Anfang sein, wenn man nicht mit Theologen und Fabeldichtern annehmen will, dass das fertige Huhn eines Tages der Hand des Schöpfers entflatterte oder ein Ei plötzlich dalag. Die Lebenskraft und Lebenserhaltung der Arten, die species als solche waren immerwährend und ewig, und zu ihnen gehörte auch der Mensch. Bald ist der Samen früher, bald die Frucht. Ohne Ende ~~xxx~~ und ohne Anfang sind Vergehen und Zeugen, Zeugen und Vergehen; sie sind von Ewigkeit her in beständigem Wechsel und werden bis in alle Ewigkeit sein, in einem rein mechanistischen Ablauf - ohne ein erkennbares Ziel, ohne ein metaphysisches Ende. Nicht das Individuum, wohl aber die Species ist ewig; nicht der einzelne Mensch, wohl aber das Menschengeschlecht wird unsterblich.

Es ist eine totale Umlagerung des Zeitgefühls, die sich hier manifestiert. Anstelle des täglich erneuten Schöpfungsaktes hatte die Welt ihre eigene, eigengesetzliche, natürliche Dauer, ihre eigene ewige Kontinuität erhalten. Die Zeit schritt nicht mehr vorwärts von Tag zu Tag dank einer besonderen göttlichen Gnade, sondern die Zeit begann zu fliessen und dahinzurollen durch alle Ewigkeit dank ihres eignen natürlichen Gesetzes. Es ist ohne weiteres zu sehen, wie hier die aristotelisch-averroistische Lehre gleichsam nur dasjenige legalisiert und philosophisch begründend unterbaut, was lebensmässig schon längst am Durchbrechen war: der Glaube an eine Dauer allen irdischen Lebens, aller konstitutiven Prinzipien der unteren Welt. Wenn seit dem XII./XIII.Jhdt. im Leben der Staaten ein Wandel eingetreten war insofern, als plötzlich in alle staatlichen Einrichtungen die Dauer einzuschiessen und ein Gefühl der Dauerhaftigkeit allem Handeln zugrunde zu liegen begann, so bringt die aristotelisch-averroistische Philosophie ~~nachträglich~~ die theoretische Begründung des Vorgangs und fördert gleich~~zeitig~~ das Weitergreifen dieses neuen Lebensgefühls.

Neben der Ewigkeit der Himmel, die zeitlos war, gab es jetzt eine irdische Ewigkeit, die in der Zeit lag. Und um ihretwillen lohnte es, auch die Einrichtungen dieser Welt nicht mehr auf eine Endgültigkeit, sondern auf eine unabsehbare ewige Dauer hinzuordnen und anstelle der Abbruchsbereitschaft die Gewissheit der Kontinuität walten zu lassen. In diesem neuen Zeitgefühl liegt der Schlüssel für unendlich viele Wandlungen jenes Jahrhunderts. Der ganze wohlbekannte Eifer der späteren Renaissance, aber schon des XIII.Jhdts., sich weltlichen Ruhm zu erwerben, die Verehrung des Ruhms und die Sucht nach Ruhm - Boccaccios berühmtes: perpetuandi nominis desiderium - das Verlangen dem Namen Dauer zu verleihen - das alles wird verständlicher erst mit dem neuen Zeitgefühl; denn ewiger Ruhm hat die ewige Dauer der Welt und des Menschengeschlechts zur Voraussetzung, nicht die Vergänglichkeit.

1. Wandel des Zeitgefühls.

Tausend Jahre sind für Gott wie ein Tag. Tausend Jahre sind für den geschichtlich und politisch denkenden und handelnden Menschen, der Staaten aufsteigen, Völker vergehen, Revolutionen wieder und wieder die Reiche durchschütteln sieht, eine sehr lange Frist. Tausend Jahre waren für den im Glauben lebenden Menschen des Mittelalters vielleicht nur ein Zeichen: ein Zeichen der Gnade, ein Zeichen der Vergängnis, ein Zeichen des Näherrückens an den jüngsten Tag. Das Zeitgefühl wechselt. Es ist jeweils ein andres nicht allein in den verschiedenen historischen Welten, sondern innerhalb der gleichen bei den verschiedenen Menschen und bei diesen wiederum in den verschiedenen Stufen des Lebens. Dennoch bleibt ein gemeinsames Verhältnis zur Zeit in jeder Epoche führend, ist bestimmbar, umreissbar - zumal in dem christlichen Jahrtausend, während dessen die Menschen mehr vielleicht als in irgendeiner andern Epoche aus einem gemeinsamen und stets wachen Bewusstsein um Art und Beschaffenheit gerade der Zeit lebten. Niemals war der Begriff der Zeit und des Zeitlichen mit einer so ungeheuren Bürde von religiösen und ethischen Werten belastet worden wie im Mittelalter.. Niemals waren Gott und Mensch mit solcher Vorliebe gerade durch Kategorien der Zeit ausgesagt, in solchen gedacht und begriffen worden und durch sie - entscheidender fast als durch die räumliche Ferne von Erde und Himmeln - auch von einander getrennt gewesen als in jenem Jahrtausend. Gewiss schieden sich auch die heidnischen Götter als die Unsterblichen, als die (innerhalb und trotz der dahinrollenden Zeit) Ewigen von dem vergänglichen Dasein der Menschen. Doch sie waren ewig innerhalb trotz der dahinrollenden Zeit, waren in ihrem Blühen, ihrer Schönheit, ihren Freuden (und gewiss war nicht die absolute Ewigkeit die Gottheit selbst). Für die christliche Welt aber ging das göttliche Sein auf in der zeitlosen Ewigkeit, wie das menschliche allenthalben bestimmt war durch das stets gegenwärtige

Wissen um die Begrenztheit der Zeit. Als ein Einmaliges war die messbare Zeit durch den göttlichen Willen am ersten Schöpfungstage erschaffen.. als ein Jeweiliges wurde sie allem Erschaffenen gleich durch die göttliche Gnade alltäglich erneuert.. als ein Endliches musste sie der göttlichen Voraussicht gemäss am letzten Tage ihr Ende erreichen und einmünden wieder in die zeitlose Ewigkeit, die vor der Zeit war. Eine kurze Zeitstrecke also war der erschaffenen Welt zugemessen, ihr Abbruch stets in drohender Nähe, ihre Weiterführung jeweils alltäglich ein Geschenk der Barmherzigkeit, auf dass sich vor dem Kommen des Jüngsten Gerichts noch die Menschheit vollende. Und diese Zeitstrecke war nicht ein Teil der von Ewigkeit zu Ewigkeit dahinfliessenden endlosen Dauer, sondern war als Vergängliches, Wandelbares wie alle Kreatur geschaffen und gegenübergestellt der zeitlosen Ewigkeit, in die sie eingebettet war wie die Schöpfung selbst.

Augustin, der diesem mittelalterlichen Zeitfühlen als erster Ausdruck ~~Geburts~~ verliehen ~~helfer~~, ja in Vielem Begründer dieses Zeitgefühles war, hat mit dem Problem der Zeit mit dem was "Zeit" ist, wie kein andrer der christlichen Väter ~~Denker~~ gerungen. Nicht die Erkenntnis als solche wurde ihm schwer ~~und~~ zu quälender Pein, sondern die Unmöglichkeit, vorhandene Erkenntnisse zu verbinden mit dem Dogma der Schöpfung. Seine Feinde, die er "Platonisten" nannte, die Vertreter der griechisch-römischen Philosophie, hatten über das Wesen der Zeit das Tiefste gesagt, dessen der denkende Verstand gewahr werden konnte: sie hatten die Vergängnis der messbaren Zeit, die immerwährende Dauer und zeitlose Ewigkeit vereinigt in dem einen Bilde der ohne Anfang und ohne Ende im Kreise dahinfliessenden Zeit und des die zeitlose Ewigkeit bannenden Augenblicks. Selbst Origines, obschon an das Dogma der Weltschöpfung gebunden wie Augustin, hatte sich ~~den~~ diesen Lehren der Philosophen nicht entwinden können und geriet, als er die Anfangslosigkeit der Zeit zugeben musste, in der rücksichtslosen Ehr-

lichkeit seines Denkens auf häretische Bahnen. Augustin aber, dem Kirchenvater und Heiligen, war die Frage nach dem Wesen der Zeit nicht gleich den Philosophen ein Gegenstand nur welterkennender Betrachtung oder gar der Physik oder der Astronomie, sondern eine Frage des Heils. Für ihn war die Zeit nicht der immerwährende, alles durchwaltende Rythmus des Kosmos, der sich selbst genügte und war was er war, sondern Zeit war für ihn die enge Frist, innerhalb deren sich die Heilsgeschichte in ihren grossen Phasen von Schöpfung, Sündenfall und Sintflut, Erlösung und Jüngstem Gericht abspielen musste. Zeit war für ihn an die Kreatur, im Grunde an den Menschen gebunden. Zeit war für ihn, der alle Menschheitsepochen und alle Völker zu Gott und dem göttlichen Weltplan in eine Beziehung setzte, zur Geschichte geworden, zu der einen Menschheitsgeschichte, die - wie es die Schrift lehrte - Anfang und Ende hatte und geradlinig, in einsinniger Richtung dem vorbestimmten Ziel zustrebte. Zeit war für Augustin der zweck- und zielbstimmte Ablauf der Geschichte in der von Gott vorgesehenen Folge, war die historische Frist von Schöpfung bis Weltende.

Dass die Philosophen, dass auch ein Origines der Zeit eine ewige Dauer des Nacheinanders ohne Anfang und ohne Ende zuerkannten, beunruhigte ihn tief. "Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich darum befragt, weiss ich es. Wenn ich es dem Frager erklären will, weiss ich es nicht." Doch der Schwierigkeiten, die sich ihm daraus ergaben, dass er Weltschöpfung und Weltende als historische Tatsachen, nicht nur als glaubensmässige Wahrheiten begriff, wurde Augustin dennoch Herr. Darin zwar folgte er den von den Philosophen schon gewonnenen Erkenntnissen, dass keine Zeit sein konnte ohne die Veränderung und Bewegung einer Körperwelt. Aber während jene daraus schlossen, dass infolge der denknotwendigen ewigen Dauer der Zeit auch von jeher eine Körperwelt war, folgerte

Augustin, gebunden an das Dogma eines historischen Weltanfangs, genau das Entgegengesetzte: dass auch die Zeit einen historischen Anfang haben müsse, dass v o r der Schöpfung keine Zeit gewesen sein konnte, dass also Zeit und Körperwelt zusammen erschaffen sein mussten. "Kein Zweifel: die Welt ist nicht geschaffen i n der Zeit, sondern m i t der Zeit. Denn .... es kann keine vergangene Zeit gegeben haben, da es kein Geschöpf gab, an dessen wandelbarer Bewegung sie sich vollbracht hätte." Die Möglichkeit von Zeiten vor und nach der dieser Welt zubemessenen Zeitstrecke hat Augustin also verneint und die auf jeden Fall doch denkmögliche Existenz einer ewigen Dauer hob er vollends dadurch auf, dass er das immerwährende Nacheinander aufgehen liess in Gottes zeitloser ewiger Gegenwart, die vor der Weltschöpfung war und nach dem Weltende sein würde. Gott, vor dessen zeitloser Ewigkeit Vergangenheit und Zukunft Gegenwart sind, überwand nach Augustins Worten die ewige Dauer durch sein ewiges Jetzt.

Damit war die DAUER aus Augustins Weltbild verbannt: sie war dahingeschmolzen in zeitloser Ewigkeit. Umso eindringlicher aber fasste er seine Sichten von der historischen Zeit - dem 'universum tempus' - zusammen in dem grossen Lebensbild der einen Menschheit -'universus mundus'. Ein einziger Bios ist diese Menschheitsgeschichte, deren Kindheit mit der Sintflut, deren Knabenalter mit Abraham, deren Jünglingsalter mit David endete. Die Stufe des jungen Mannes schloss mit dem babylonischen Exil, die Reife der Menschheit ward beschlossen durch die Geburt des Heilands. Von da ab bis zum Ende der Welt herrschte als sechstes Alter das Greisentum und ihm folgt die ewige Seligkeit. So wird zwar gerade das christliche Zeitalter mit dem Greisentum eins. Aber die senectus empfängt durch die Lehre einen anderen Wert: sie ist nicht mehr Ende des Lebens, Schwäche

und Abstieg, sondern fast die schönste der Lebensstufen als letzter Durchgang zum himmlischen Aufstieg, am nächsten der zeitlosen Ewigkeit.

Dieser Ablauf der Menschheitsgeschichte ist ein einmaliger unwiederholbarer Prozess. Eine Wiederholung, eine Wiederkehr, ja die Vorstellung einer sich im Umlauf der Zeiten immer neu gebärenden Welt wäre für Augustin unerträglich gewesen und unvereinbar mit dem Glauben an ein einmaliges, in gerader Linie fortschreitendes Weltgeschehen, innerhalb dessen jeglichem "Lebensalter" nur die eine endbestimmte Funktion zukommt, nämlich: in jenen einzelnen grossen Akten der schliesslichen Erfüllung entgegenzuführen. Auch Augustin kennt etwas wie Neugeburten der Welt. Aber sie stellen sich nicht ein in periodischem Rythmus durch die Rückkehr auf den Ausgangspunkt jenes Zeit-Kreises, dem "bewegten Abbild der Ewigkeit", sondern seine Weltalter - Sinnbild sowohl der Vergängnis wie der Zielstrebigkeit - stehen gestaffelt hintereinander als Lebensabschnitte, die sich gegenseitig bedingen, deren jeder nur Durchgang von Vergangenem zu Künftigem ist und deren keinem wirklicher Eigenwert zukommt. Der Augenblick war im Hinblick auf das Ziel nichtmehr Erfüllung, die Gegenwart entwertet. Nicht nur die Dauer, auch den Kairos hatte Augustin dem Dogma geopfert, das heisst: die beiden ewigkeitshaltigen Potenzen der Zeit.

Das Tempus als historische Zeit ist durch dieses Ineinssetzen mit der Menscheitsgeschichte selbst zu einer Funktion des Endlichen, des Begrenzten und Zielbedingten herabgesunken. Die Zeit, zusammen mit Pflanze Mensch und Stern erschaffen, war gleichsam verstofflicht, war der ihr immanenten Möglichkeit zum Ewigen entkleidet worden, und als providentielles Ziel war ihr wie allem Erschaffenen die erst am Weltende, nicht aber im Augenblick sich erfüllende Selbstaufhebung gegeben: das Eingehen in zeitlose Ewigkeit. Was blieb war also jene kurze Zeitstrecke der Menschheits-

geschichte, die "historische Zeit", einmalig geschaffen, jeweils angestückt und erneuert, ihrem Ende zueilend.

Jean Guitton, Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin (Paris 1933) S.131ff; Werner Gent, Die Philosophie des Raumes und der Zeit (Bonn 1926) S.41ff; Edgar Salin, Civitas Dei (Tübingen 1926) S.198ff; Walter Verwiebe, Welt und Zeit bei Augustin (Leipzig 1933); Duhem, Système du Monde Ed.I (Paris) S. ; Erich Dinkler, Die Anthropologie Augustins (Tübingen 1935).

Die augustinische Lehre von Zeit blieb trotz mancher fremder Unter- und Gegenströmungen und mancher Abwandlung während des ganzen Mittelalters vorherrschend; ~~und~~ aber unausbleiblich teilte sich jene Einmaligkeit, Jeweiligkeit, Endlichkeit, welche der Zeit anhaftete, auch allem Irdischen mit. Eine in ewiger Dauer dahinfliessende Zeit war weder auf Erden noch - wie es scheinen konnte - in der zeitlosen Ewigkeit der Himmel zu finden. Es widerspricht dem nicht, dass auch auf Erden Vieles als "ewig" galt, und gewiss wohnte auch jenen Jahrhunderten gleich allen anderen der Wille inne, durch ~~Verewigung~~ das Ewige die Vergängnis zu überwinden. ~~Aber~~ Doch im Gegensatz zur Moderne war der mittelalterliche Begriff der "Ewigkeit" nicht verknüpft mit der Dauer - oder doch nur in ganz bestimmter Beziehung -, sondern Ewigkeit war Zeitlosigkeit. Verewigung war Entzeitlichung. Ja, das dem Mittelalter Eigentümlichste bleibt die Überwindung der vergänglichen Zeit ~~nicht~~ durch die ewige Dauer ~~und~~ nicht durch die Zeitlosigkeit des ~~ent~~schwebenden Augenblicks, ~~der tatsächlichen Gegenwart~~, sondern durch die transzendente zeitlose Ewigkeit. Vergil hatte den Römern das Reich ohne Ende verheissen. Aber dieses "imperium sine fine" unterschied sich wesentlich von der aeternitas des mittelalterlichen Imperium Romanum, an die man auch glaubte. Denn wenn man das Imperium für ewig hielt und dennoch mit seinem Sturz den Anbruch des Jüngsten Tages verband, so bedeutete das offensichtlich nicht 'ewig' innerhalb und trotz der dahinrollenden ewigen Dauer, sondern 'endgültig', den dieser Welt zubemessenen Zeitrest umspannend, dadurch auch dem Wandel der Dinge entrückt und

entzeitlicht. Und weiter: Vergils Reich ohne Ende war eins mit der ewigen Lebenskraft des römischen Volkes, das stets sich ~~verjüngend~~ selbst ewig war. Das mittelalterliche Reich aber kannte kein ewiges Volk, und nicht die Lebenskraft der Völker war von ewiger Dauer, welche in stetem Wechsel das Reich füllten und lenkten - von den Römern war es ja auf die Griechen, dann auf die Franken, hernach auf die Deutschen übertragen und konnte jederzeit übergehen auf ein anderes Volk - sondern das mittelalterliche Reich war nur das unveränderliche Gehäuse des 'universus mundus', war als Raum-Ordnung die letzte Ordnung dieser Welt und als solche innerhalb der restlichen Erdenfrist zeitlos, den ganzen restlichen Zeitblock umfassend. Das mittelalterliche Imperium war also endgültig, aber nicht 'ohne Ende'.. war zeitlos, aber nicht von ewiger grenzenloser Dauer.. ein unbewegtes Abbild zeitloser Ewigkeit.

Diese Auffassung spiegelte sich in Jeglichem wieder. Der Sinn für die ewige Dauer und Endlosigkeit der dahinrollenden Zeit schien ertötet, die ewige Kontinuität dieser Welt durch die Bedrohung des jederzeit möglichen Weltendes überdies gefährdet, eine in der Zeit liegende überpersönliche Dauer irdischer Kräfte schien vergessen. Und stets war man bereit, im tatsächlichen Leben die Kontinuität aufhören zu lassen. Gewiss hat es ~~auch~~ im Mittelalter wie zu allen Zeiten Staatsmänner gegeben, welche unbekümmert um derlei dogmatische und theoretische Erwägungen ~~im~~ entgegengesetzten Sinne handelten. Wenn nach dem Tode Kaiser Heinrichs II. vor der Wahl seines Nachfolgers eine italienische Stadt, Pavia, sich unterfing, die königliche Burg zu zerstören, "weil sie niemandem mehr gehöre", so zeigt das nur - mochte es hier auch eine Ausrede sein, um die unbequeme Burg loszuwerden - wie nahe es lag, eine überpersönliche Dauer von Staat und Reich schlechthin zu leugnen. Umgekehrt aber ist es wie das Aufblitzen einer anderen Welt, wenn Kaiser Heinrichs Nachfolger Konrad II.

Wäre jemals jemand darauf gefallen, beim Tore des Papstes die Kirchen zu fenstern?

x als der Staat die „Fait" usurpierte

die Pavesen bestraft mit den Worten: "Ihr habt zwar nicht das Haus des Königs zerstört, wohl aber das königliche Haus. Si rex periit, regnum remansit - stirbt der König, bleibt doch das Reich."[1] Spät erst bricht dieses Gefühl für die Dauer, für die überpersönliche Kontinuität überall ins Bewusstsein, noch später schafft es sich seine eignen und neuen Formen. Noch am Ausgang des XIII.Jahrhunderts konnte sich Ähnliches wie in Pavia selbst in England ereignen, wo im Jahre 1272 nach dem Tode König Heinrichs III. die Leute den Königsfrieden brachen, weil ja kein König mehr sei.[2] Mit dem Tode des Herrschers riss die Kontinuität nur zu leicht ab. De jure waren alle Staaten "Wahlreiche".. in allen Staaten gab es ein Problem des "Interregnums", der Zwischenzeit zwischen dem Tod des einen und dem Regierungsantritt des neugewählten Königs. Um die Kontinuität zu wahren, erklärte man bisweilen Christus zum Zwischenkönig und datierte die Urkunden "regnante Domino nostro Jesu Christo", oder man begriff Gott als den wahren "interrex" in der Formel: "Deum emperantem, regem exspectantem"[3]. Und mit der Wahl wurde der Staat - theoretisch wenigstens - gleichsam nur um ein weiteres Königsleben verlängert[4]. Nur mühsam bildete sich ein Gefühl für die überpersönliche Dauer des Staates heraus, wurde auch rechtlich das Zwischenreich durch eine Ersatzherrschaft überbrückt. Für das Reich nahmen den Vikariat seit dem XII.Jahrhundert die Päpste in Anspruch[5], durch ihre Person Christus oder Gott als Zwischenkönige ersetzend. In Deutschland galt seit dem späteren XIII.Jhdt. der Pfalzgraf als der die Kontinuität wahrende Verweser[6]. In Frankreich setzt erst Philipp II. die

1) Wipo c.7. 2) Pauli III,297; Stubbs 551f; Figgis, Divine right 26; Annal.London.; Liber de auctoritate legum 152.
3) Kern Anm.276 S,315f Anh.VII, vgl.S.30 n.59, S.7 n.12; Friepel, Das Interregnum
4) Schramm, ZfRG kan.XXIII,118. 5) Baethgen ZfRG kan.X,172ff.
6) Minoritenus seit 1267 (Const. I n.464 S.637), vgl. Zeumer, Goldene Bulle I 34 ff. Kupke, D. Reichsvikariat u. d. Stellung der Pfalzgr. v. Rhein Diss. Halle 1891.

Erblichkeit der Krone auch rechtlich durch, in England erst

Eduard I.[1] ~~wohl erst im~~ XV.Jahrhundert ~~gx~~ begegnet, nachdem freilich die Praxis schon längst vorangegangen war, auch in der Staatstheorie Frankreichs, dann Englands der Satz: "Le Roi ne meurt jamais".. das sichtbarste Zeichen für die auch dogmatisch errungene überpersönliche ewige Dauer von Staat und Volk.

Es ist damit nicht gesagt, dass das christlich-augustinische Zeitgefühl diese Verhältnisse ursächlich herbeigeführt hat. Wie immer hat sehr Vieles zusammengewirkt, um ~~dixxxigxxxxxige~~ bei zugleich zähester Verharrungstendenz doch jene eigenartige Unflüssigkeit und Kontinuitätslosigkeit mittelalterlichen Seins heraufzuführen, allem den Stempel des Einmaligen und Jeweiligen oder aber des Endgültigen aufzudrücken. Aber jenes eigentümliche Zeitgefühl entsprach wohl der durch die labilen Verhältnisse notwendig gewordenen steten Abbruchsbereitschaft und rechtfertigte zugleich auch theoretisch Zustände, die einer mangelhaften Staatstechnik entsprangen. So gründeten alle Rechte und die Mehrzahl der Besitztümer von Einzelnen wie von Körperschaften auf Privilegien, die an sich schon einmalige Ausnahmen von einem niemals umschriebnen Normalzustand bildeten, deren Erhaltung wiederum nicht Sache des überpersönlichen "Staates" war, sondern des Einzelnen, der sich mit jedem Thronwechsel die "für die Ewigkeit" ausgestellten Privilegien erneuern liess. Zu leicht konnten die Besitzestitel sonst dem Abyssus des Vergessens anheimfallen oder gar als Fälschungen verdächtigt werden, wenn durch mehrere Regna und Interregna keine Erneuerung der Titel erfolgt war.[2] Die mangelhafte Staatstechnik, welche durch lange Zeiten keine fortlaufenden Registrierungen der Rechtsakte gekannt hat, machte dieses Verfahren ganz gewiss notwendig. Aber es erhebt sich doch nur die andere Frage: warum hat man denn solche die kontinuier-

---

1) Holtzmann, Franz.Verf.G.179f,311; ders. Zu den Marbacher Annalen. Cartellieri Festschrift (Weimar 1927)S.48ff; Hatschek, Englische Verf.Gesch. ; Stubbs 551 ?

2) Kern HZ 120 S.34ff; andere Beispiele bei Hofmeister in: Dietr. Schäfer-Festschrift S.79f.

F nun dann wieder auf das Niveau der Politik
zurückzugehen, stellt sich die Frage
der Motoren und wird zu erörtern sein, wie es
spätestens seit der Gorbatschow-Prof. z. Beginn
notwendig für einen Imperialismus alles höchst
flexibel, dynamisch verfeinert werden.

Was nun das heißt, wenn die Strömungen
in Vatikan heutigen sie gar nicht
[illegible], BIR – wenn sie sich auf [illegible]
[illegible] offenbar [illegible]
[illegible], während andere offenbar
Polycentrismus ein auf [illegible] [illegible]
in die päpstl. Kanzlei [illegible]
[illegible]. – Aber daß seine Kanzlei auf
Schweigen [illegible] bei der [illegible]
[illegible] wird in B. [illegible] Beamte [illegible] auf
Schweigen der Nerven eingestellt waren, um [illegible]
der Interrogation auf Privatsektor zu dienen –
[illegible] im Kirchl. ohnedem entspräche, daß mit dem
Tod des Papstes alle EB, B, Priester, ihre Stellen verlören F

liche Dauer der Staatsverwaltung gewährleistenden Register nicht angelegt, wie sie römische Verwaltung in den "commentarii" gekannt hat, wie sie noch am Hofe Theoderichs d.Gr. geführt wurden und wie solche zu führen die Kurie wohl niemals ganz aufgehört hat! Anscheinend doch auch deshalb, weil den irdischen Staaten nicht ein gleicher metaphysischer Ewigkeitsgehalt innewohnte wie allein noch der Kurie, welche in allen diesen ~~Dingen~~ Verhältnissen eine Ausnahme macht. Erst in der gleichen Zeit, als sich in der Sukzession der Könige die überpersönliche Dauer des Staats geltend zu machen begann, tritt da ein Wandel ein: vereinzelt schon im XII., allgemein erst im XIII.Jhdt. wird die Registerführung üblich und taucht gleichzeitig auf nicht nur an den königlichen, sondern auch an den bischöflichen, landesherrlichen und städtischen Kanzleien. Aber bis dahin hat eine sozusagen perennierende Staatsverwaltung, bei der die verschiedenen Verwaltungszweige gleichsam selbsttätig "weiterlaufen", nicht existiert. Während die Heutigen sich doch noch unschwer vorstellen können, dass auch ohne fortwährendes Eingreifen der Staatsgewalt die Staats-"Maschinerie" weiterläuft (wie die 'machina mundi', jene anfangs durch die göttliche Liebe, seit dem XIII. Jhdt. auch durch die Kraft der Natur bewegte Maschinerie des Weltalls), muss die mittelalterliche Verwaltung sich gleichsam von Antrieb zu Antrieb forttragen lassen.

Das Gleiche spiegelt sich naturgemäss überall wieder, und stets setzt der Wandel im XII.Jhdt. ein, um im XIII. voll zum Durchbruch zu kommen. Der mittelalterliche Staat kennt - vom kirchlichen Zehent abgesehen - keine periodisch wiederkehrende direkte Steuer. (Wohl gibt es Zinsen, Pachten, Tribute, die einem persönlichen Schuldverhältnis gleichkamen, auch wenn sie dem Herrscher zuflossen. Aber) Wie man keine Besteuerung des Einkommens kannte, so überhaupt keine Steuer, die an den Ablauf der

Das Gleiche spiegelt sich naturgemäss überall wieder: die einmaligen und jeweiligen Sonderfälle, nicht die fortdauernde Gesetzmässigkeit beherrschen allenthalben das Bild, und stets setzt der Wandel leise im XII.Jhdt. ein, um im XIII. voll zum Durchbruch zu kommen. Der mittelalterliche Staat kennt - vom kirchlichen Zehent abgesehen - keine periodisch wiederkehrende, direkte Steuer. Wie man keine Besteuerung des Einkommens kannte, so überhaupt keine Besteuerung, die an den Ablauf der Zeit gebunden wäre. Nicht das rollende Rad der Zeit, nicht die ewige Wiederkehr eines bestimmten Datums machte im Mittelalter die Steuer fällig, sondern jeweils ein bestimmtes E r e i g n i s . Immer blieb bei der mittelalterlichen Steuer, die stets eine Vermögens-, zumal Grundbesitzsteuer war, von dem die Steuer einfordernden Herrn aus gesehen der Charakter des Ausserordentlichen, von den die Abgabe zahlenden Untertanen her die Freiwilligkeit gewahrt. Bede, Bitte, petitio hiess die früheste direkte Steuer im Deutschland, und der Name zeigt sowohl den Sonderfall wie die Freiwilligkeit noch eben an, auch wenn seit dem XIII.Jhdt. die Bitte Befehl wird, das Ausserordentliche alljährlich sich wiederholt, die Bede feste Formen gewinnt, sich zu einer regelmässigen Abgabe der Würigen und Städte an den "Landesherrn" auswächst, wovon die fortlaufenden Bederegister, welche seit dieser Zeit in Deutschland und anderen Ländern einsetzen, ein deutliches Zeugnis ablegen. ~~Ähnlicheszgilx~~ Die Bede ist dabei stets eine persönliche Leistung an den Landesherrn, an den König nur insofern er "Territorialherr" war.[1] Entsprechendes gilt auch für die wichtigste Lehenssteuer, die"Vierfallsbede", die der Lehensherr erhob. Auch diese Bede war fällig nur bei gewissen Ereignissen: bei Gefangennahme des Lehensherrn zur

---

1) Below, Probleme der Wirtschaftsgeschichte (Tübingen 1920)622f. Stephenson Zeumer, Städtesteuern ist durch diese Arbeiten etwas überholt.

Aufbringung des Lösegeldes, bei der Schwertleite seines Sohnes, bei der Verheiratung seiner Tochter. Auch bei der Krönung des Königs[1] oder der Königin[2] wurde sie bisweilen erhoben oder bei einer anderen ausserordentlichen Gelegenheit, die mit den persönlichen Verhältnissen des Lehensherrn in Verbindung stand. Als ein Fall überpersönlicher Art sprengt diesen Rahmen zwar der vierte bedepflichtige Fall: der Kreuzzug. Aber es ist ersichtlich, dass alle diese Fälle nicht gar zu häufig eintreten, sich nicht ständig wiederholen konnten und kaum den Ansatz zu einer Kontinuität aufwiesen.

Es ist daher ganz bezeichnend, dass auch die seit dem XIII. Jahrhundert plötzlich in grosser Zahl auftauchenden steuertheoretischen - oder mehr steuerethischen - Schriften von Theologen und Juristen eine periodisch fällige, also zeitgebundene, nicht gelegenheitsgebundene Steuer kaum berücksichtigen. In ihren heftigen Diskussionen behandeln sie vornehmlich die Frage, wer zu welchem Zweck gerechterweise eine Steuer ausschreiben kann, um bei der wichtigen Erörterung der "Gerechtigkeit" einer Steuer jedenfalls darin übereinzustimmen, dass eine alljährliche, überhaupt eine zu häufige Erhebung von Abgaben unsittlich und ungerecht sei[3]. Doch das Aufkommen einer weitschichtigen literarischen Diskussion über das Wesen der Steuern zeigt, dass in dieser Epoche eine Veränderung der bisherigen Steuerpraxis vor sich gegangen sein muss. Und in der Tat könnte man seit dem XIII.Jahrhundert schon von einer Schein- oder Pseudokontinuität der Abgaben reden. Denn unter der Fiktion des Einmaligen und ~~Jeweiligen~~ Ausserordentlichen kehrten fast allenthalben unter den verschiedensten Vorwänden Abgaben verschiedenster Art fast Jahr für Jahr wieder. In England beklagten sich die Barone bereits im Jahre 1242, dass der König das Land

---

1) z.B.in Sizilien: Reg.Martin IV.n.488 S.225; s.u.
2) In England 1235: Stubbs II,60; ~~in Sicilien: Tel Guaire~~
3) Paul Kehl, Die Steuer in der Lehre der Theologen des MA.Volkswirtschaftliche Stud.H.17 (Bln 1927) S.74f u.ö.

innerhalb von 20 Jahren 13mal bestätigt habe[1]. In Frankreich hat Ludwig d.Hlg. binnen 12 Jahren die Aide 6mal ausgeschrieben.[2] In Sizilien liess Friedrich II. während der letzten beiden Jahrzehnte seiner Herrschaft die Kollekte ~~fast~~ alljährlich erheben.[3] Und nicht anders war es bei den kleineren Machthabern. So wird die Stadt Douai gezwungen, ihrer Herrin Margarete von Flandern innerhalb 24 Jahren 18mal Abgaben zu entrichten;[4] Alfons von Poitiers steht dem kaum nach[5] und an weiteren Beispielen ist wahrlich kein Mangel.[6]

Unter Wahrung des Scheins eines Ausserordentlichen wurden also die jeweilig und ad hoc eingeforderten Beihilfen immer häufiger ausgeschrieben, so dass sogar die Zeitgenossen sich über den Charakter dieser Steuern täuschten und sie für kontinuierliche Abgaben hielten. Anscheinend ganz richtig umreisst Papst Martin IV., der nach den trüben Erfahrungen der sizilischen Vesper über das Steuerverfahren im Königreich Erkundigungen einholte, die Entwicklung des Abgabewesens in Sizilien, wenn er feststellt, dass zur Zeit der normannischen Könige Beihilfen und Kollekten nur in jenen bekannten Ausnahmefällen erhoben wurden, dass hingegen zuerst Friedrich II. nach seiner Rückkehr vom Orient dem Königreich "ordentliche" d.h. alljährlich wiederkehrende Abgaben und Kollekten auferlegt habe[7]. Das entspricht freilich dem äusseren Bild zumal unter den Nachfolgern des Kaisers, Manfred und Karl von Anjou, welche die jetzt subventio generalis genannte Steuer wohl selbst als eine "ordentliche" betrachteten. Tatsächlich jedoch hat auch Friedrich II. keine ordentlichen Steuern gekannt, sondern hat im Gegenteil die von ihm geforderten

---

1) Stubbs, Const.Hist.II.60. 2) Stephenson in: Moyen Age 24 (1922) S.314. 3) Märker, Collecta 4) Stephenson l.c.227ff; Espinas, Les finances de la Commune de Douai (Paris 1902) 410ff.
5) Stephenson l.c. 6) Kienast HZ 1933 .
7) Für die steuerliche Terminologie vgl. Kehl l.c.54; Innocenz IV. Super libros V Decretalium, III tit.49.

1283 Nov.26 bei RAYNALD III S.562f; Reg.Martins IV. n.488 S.225. Die interessante Stelle lautet: nichil aliud potuit inveniri, nisi quod antiquorum habet relatio, quod quondam Fridericus Romanorum imperator tempore quo de Ultramarinis partibus rediit, primo subventiones et collectas ordinarias in regno imposuit supradicto, et quod ante predictum tempus collecte et subventiones tantum fiebant, cum rex Sicilie pro defensione ipsius regni defensionem faciebat, ac in coronatione regis ipsius, necnon quando filius eius suscipiebat cingulum militare ac ipsius filia nuptui tradebatur. Vgl. auch die Bemerkungen RAYNALDs l.c. Dazu das Schreiben HONORIUS IV. ebda.S.605 von 1285 Sept.17; PROU, Reg.Honor.IV. n.96 S.72-86.

Mögliche stets als "ausserordentliche" gelte, willkürlich und jeder für jeder die jedesmalige Erhebung der Beilichte auch ein Zustimmungsrechten ausführlich begründet: die Notwendigkeit des Staates und die Fürsorge für das allgemeine Wohl zwingen ihn wiederum zur Auferlegung von Abgaben. Umgekehrt haben die Untertanen selbst, etwa in England, streng darauf gehalten, dass die Steuer, mochte sie auch noch so oft wiederkehren, den Charakter des Einmaligen wahrte, und stets verlangten sie eine urkundliche Zusicherung des Königs, dass die jeweilige Bewilligung einer Steuer nicht als Präcedenzfall für weitere Forderungen gelten dürfe, wobei der Fleurs warnend an den Satz des römischen Rechtes erinnerte, dass zweimaliges Geschehen Gewohnheit schaffe.[1] Ähnlich traten in Frankreich die Stände seit 1314 der Gefahr einer ordentlichen Dauerbesteuerung und einer Steuerpflicht entgegen. Derartiges lehnte sich wohl seit der Jahrhundertmitte überall an; aber eine wirkliche Steuerkontinuität hat keiner der abendländischen Staaten im XIII.Jhdt. ausgebildet. Gerade die unbeholfene Häufung verschiedenartigster Abgaben zeigt deutlich genug, mit welch unvollkommenen Mitteln man den Bedürfnissen jener Übergangszeit gerecht zu werden bemüht war, die dennoch ihr Eigenrecht erzwingt: die Steuer. Nur zu einer Pseudokontinuität d.h. zu einer Häufung ausserordentlicher Steuern ist es tatsächlich gekommen.. und ganz scharf zeichnet sich hier die Diskrepanz zwischen den verzinsenden gelegenheits- und personengebundenen Steuermethoden des Mittelalters und den Bedürfnissen des überdauernden und überpersönlichen Staates, der im Entstehen war und den zu "ernähren" nur eine embryonale Nabelschnur zur Verfügung stand.

---

1) Matth.Par.V,327 (1250): ne alia vice sub pretextu huius gratiae talia erigat; V,595 gegen Umwandlung der Freiwilligkeit zur Steuerpflicht; IV,37f und V,325 Berufung auf C.1.7.3.

Im XIII.Jht. ist dieses Problem nicht gelöst. Noch aber hat man in jener Zeit [illegible] das Grundprinzip aufgestellt, das gerade [illegible] der kirchenrechtlichen Steuern in immer wiederkehrende [illegible] Steuern zu verwandeln, endlich [illegible] und die Gemeinschaft der Gläubigen in möglichster Vollständigkeit zu erfassen. Die [illegible] bei Kreuzzugsbeginn [illegible] Zehnt fast [illegible] gewährt wird. Die Verwendung zu einem Kreuzzug wird gerechtfertigt durch Hilfe für die Erhaltung der Wissenschaften, [illegible] andere Fragen wird eine Verwendung des Zehnten der Steuerzahler mit sich insofern, als auch der Klerus, also der Begünstigte und sonst von weltlicher Steuer befreit Stand, mit Zehnteinnahmen der Kurie durch eine Reihe von Jahren zu einer Abgabe - einem Zehnten, Tausendsteln oder Fünftigsten - herangezogen werden konnte. Eine Säkularisation dieser Kreuzzugsgelder trat in gewissem Sinne ebenfalls ein, aber erst im XIII.Jht. (Seit die Kosten der europäischen Kriege die Kreuzzüge [illegible] wurden. Die Kriege gegen die Hussiten, der geplante englische Feldzug gegen Sizilien, der Krieg Karls v. Anjou, der [illegible] Krieg gegen Aragon: sie alle geistlich Kreuzzüge, wurden durch Kreuzzugsgelder alimentiert und brachten den Papst von England, Neapel Frankreich durch Ihre [illegible] [illegible]. Die [illegible] Säkularisation trat schneller ein, da Philipp d.Sch. seinen flandrischen Krieg gegen England wirtschaftlich genau wie einen Kreuzzug finanzierte, indem er ohne das Konzilium der Kurie Zehnteinnahmen von Clus und später von Staatsbeamten des Klerus für diesen Kriegszweck bezahlte. Doch hierfür war in Wirklichkeit [illegible] wie wahrer entscheidender Gesichtspunkt [illegible].

Seit dem XIII.Jht., vereinzelt auch schon früher,[1] wurde es üblich, die Vierfältigkeit nach Bedarfsfall, also bei Not befand. Unter Organisationsstellung von

---

1) Für Sizilien vgl. Reg.Martin IV n.488 p.495; Wierszowski 169 n.92.

spätrömischen und mittelalterlichen Lehren [illegible] "pro conservatione Terrae sancti, pro salute regni Hungariae" kommt man, die Wende zuerst "pro conservatione et salute regni Hungariae" allzig. Tatsächlich vorhanden war vielmehr unter der Voraussetzung des Unterganges der etwas eng Begrenzten: Die Verteidigung des Königreiches, die Abwehr einer dringenden Gefahr. Daß aber behauptete man, daß jeder Krieg zur Erhaltung einer Konservatoren berechtigte - umso wichtiger, als gleichzeitig in jener Zeit das städtische Bürgertum für die Heranziehung zum Kriegsdienst zur Vierfalbsäule herangezogen wurde und diese vielmehr zu wählen hatte, als Krieg war.[1] Und noch etwas andres kam hinzu: unter dem Einfluß sowohl römisch-rechtlicher wie aristotelischer Anschauungen weitete sich schon vor der Jahrhundertwende der Begriff einer "Not" des Staates zu dem einer "Staatsnotwendigkeit" auf unter gleichzeitiger Verknüpfung mit zwei gleicher Quelle kommenden Begriffen des allgemeinen Wohls, des staatlichen Nutzens, des öffentlichen Besten oder der dem Staate notwendigen Schutzes. Diese Begriffe hatten schon Friedrich II. zur Rechtfertigung seiner sizilischen Steuern, die weder Klerus noch Adel verschonten, gute Dienste geleistet. Auch auch in Frankreich sind gelegentlich von Ludwig d.Hl. bei seiner Besteuerung des Klerus [illegible], mit Ausnahme der Tage Philipps d.Sch. die fast immerwährenden Kriegen regelmäßig begründet worden. Die Berechtigung, Steuern im Falle der Not des Staates zu erheben, wurde dabei allseits zugegeben: sowohl von den Juristen wie den Theologen wie von den Ständevertretern, der auch von den Betroffenen selbst, ausnahmsweise in Frankreich und England. Nur ist eben der Begriff der Not des Staates - und

gar erst ~~einer~~ der einer Staatsnotwendigkeit, eines Staatszwecks und Staatsnutzens - ausserordentlich dehnbar. Die hiermit begründeten Steuern brauchten niemals mehr abzudienen, wie denn überhaupt alles moderne Steuerwesen seine letzte Begründung etwa aus diesen gleichen Begriffsgruppen, die sich im XIII.Jahrh. erstmals Geltung verschafften, herleiten wird. ~~Xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ Mit der Anerkennung des überpersönlichen Staates und seiner Dauerbedürfnisse war grundsätzlich auch die Möglichkeit einer Steuerpflicht ohne Ende geschaffen, selbst wenn man aus praktischen Gründen und zur Umgehung der zahlreichen von der Pest befreienden Ausnahmeprivilegien einer erzwungenen Freiwilligkeit den Vorzug gab, und an der Widerstand der Besteuerten selbst eine Dauersteuer noch scheiterte. "Le principe était posé".

Es ergibt sich also folgendes Bild: die Fiktion einer nur ad hoc erhobenen, jeweils einmaligen, ausserordentlichen Steuer blieb bestehen. Aber entweder erforderte der bestimmte Zweck - Krieg oder Kreuzzug - eine jahrelange Besteuerung oder die bestimmten Zwecke folgten einander so dicht, dass ~~xxxxxxxxxx~~ der Schein einer Kontinuität, einer an den Umlauf der Zeit gebundenen Steuer selbst ~~xxx~~ den Zeitgenossen eine echte Kontinuität vortäuschen ~~xxx~~ konnte. Darüber hinaus war mit den Begriffen der Staatsnotwendigkeit und des allgemeinen Bestens die Voraussetzung einer fortgesetzt zu erhebenden Steuer geschaffen.

Man mag zur Begründung dessen anführen, dass damals das römische Recht die Staaten durchdrungen hatte und dass damit die Anschauung von der Rechtmässigkeit einer direkten Steuer, die dem germanischen Recht fremd war, gefördert wurde.. dass weiter das römische Recht mit seinen Steuerzyklen in die Richtung auf kontinuierliche, an die Zeit gebundene Steuern hingewirkt hat. Und in der Tat hatte schon Barbarossa in Roncaglia an die Einführung einer Reichssteuer auf römisch-rechtlicher Grundlage

Zwangsfreiwilligkeit oftmals den Vorzug gab.

gedacht (Finsterwalder ZfRG, Germ.A. ;). Oder man mag die Entwicklung der Geldwirtschaft verantwortlich machen, wenn plötzlich die ZEIT in der Wirtschaft ein andrer Faktor zu werden begann als in den naturalwirtschaftlichen Verhältnissen der früheren Zeiten, als der Herrscher die bei seiner Anwesenheit ad hoc fälligen Abgaben an Ort und Stelle verzehren musste. Und man mag daran denken, dass nur Geld sich durch die Zeit vermehrt, während Naturalien quantitativ und qualitativ sich in der Zeit vermindern. Man mag noch anderes zur Begründung heranziehen: bestehen bleibt das Bild, dass an die Stelle der Einmaligkeit und Jeweiligkeit, obwohl de jure noch immer aufrecht erhalten, die Dauer sich einzuschleichen begann.

Beispiele für ähnliche Vorgänge auf anderen Gebieten ~~ist kein Mangel.~~ Mittelalterliche Könige riefen ihr Heer, ihre Vasallen und Dienstleute, zu den Waffen nur zu einmaligem bestimmtem Zweck: zu diesem oder jenem Krieg. Die Lehensleute wiederum standen unter Waffen nur für den einen vorherbestimmten Feldzug, zu dem sie einberufen waren, wobei sie vielfach ihrer Dienstpflicht nur in bestimmten engen Grenzen zu genügen hatten, und dienten nur die kurze Frist - vierzig Tage gewöhnlich -, zu der sie verpflichtet waren. Ein stehendes Heer als Instrument der überpersönlichen Macht des Staates, als Sinnbild der überpersönlichen Dauer dieser Macht hat das abendländische Mittelalter nicht gekannt. Aber ehe es im XV.Jhdt. zur Errichtung der ersten stehenden Truppe kam, ist eine Periode des Übergangs zu bemerken. Nicht dass der im XIII.Jhdt. aufkommende Begriff der "tuitio regni" auch in Friedenszeiten den Schutz des Königreiches durch ständig unterhaltene Truppen nahe gelegt hätte, wodurch in späterer Zeit die Heere gerechtfertigt wurden: derartiges ist im XIII.Jhdt. nur keimhaft wahrzunehmen etwa in dem System der staatlichen Kastelle des sizilischen

Königreiches, in der sarazenischen Militärkolonie von Lucera. Aber ~~ain~~ dem Soldrittertum, das frühzeitig nachzuweisen doch erst im XIII.Jhdt. in seinen festgegliederten Kompanien eine Art von Berufssoldatentum erstehen liess, kann man auch eine Art von stehendem Heere erkennen, welches zwar nicht die überpersönliche Macht des Staates, wohl aber die überpersönliche Macht an sich repräsentierte. Auf der anderen Seite war -- zunächst in Italien - ein Bedürfnis für eine solche stetsbereite Waffenmacht vorhanden. Zur Entlastung ihrer Lehensleute warben die Staufer, zur Entlastung ihrer Bürger warben die Städte seit dem XIII. Jhdt. die Soldritterscharen an, die sie oft durch Jahre in ihren Diensten hielten, um mit ihrer Hilfe die fast immerwährenden Kämpfe von Kaiser- und Papstpartei, in die sie alle verstrickt waren, auszufechten. Gewiss geschah dies immer noch unter der Fiktion des Einmaligen, Jeweiligen, im Augenblick nur Erforderlichen. Aber das Jeweils wurde in den Jahrzehnten fortwährender Kriege leicht zu einem Dauerzustand und ~~die~~ das "ad hoc" stellten sich zumindest in immer dichterer Folge ein. Und während man anfänglich die Kompanie nur zu bestimmtem Zweck anwarb in der Meinung, sie bald nicht mehr zu benötigen, bildete sich unter der Hülle des Jeweils die Waffenmacht in Permanenz heraus, die trotz der Kosten auch ohne besonderen Zweck für längere Zeit unterhalten wurde - bisweilen bloss deshalb, um sich auf diese Weise vor der Kompanie selbst zu schützen oder ihre Anwerbung durch Feinde zu verhindern. Dass auch dieser Wandel von einem ad hoc einberufenen zu einer ~~ständig vorhandenen~~ Truppe mit den wirtschaftlichen Neubildungen aufs engste verknüpft war, ist bekannt genug: die Ablösung des Kriegsdienstes durch Geldzahlungen für die Dauer des Krieges, wie sie in Frankreich und anderwärts üblich wurden, haben die Anwerbung der Soldritter und Soldschützen nur gefördert, wenn es auch noch ein weiter

Weg war zur Errichtung der ersten ~~xxxxxxxx~~ ständigen Reiterkompanien, die Karl VII. von Frankreich 1439 auf dem Reichstag von Orleans - angeblich auf Anregung des Kaufmanns Jacques Coeur - beschloss. Aber auch hier bleibt als Bild das Eine bestehen: dass zwischen die Epoche der jeweilig einberufnen Heere des Mittelalters und der modernen Dauerheere sich als eine Zwischeninstitution die der gleichsam ständigen Soldkompanien einschiebt.

Vgl. Schmitthenner, HZ 150 S.233ff; Ders. Europäische Geschichte und Söldnertum (Berlin 1933); Erg.Bd.244 zu S.604f. Kienast HZ

Aber das Entsprechende begegnet auch auf den entlegensten Gebieten. Mittelalterliche Herrscher schickten ihre Gesandten an fremde Höfe zu ganz bestimmtem einmaligen Zweck: um ein Abkommen zu schliessen, einander die Freundschaft aufzusagen und sich gegenseitig ihrer zu versichern, eine Höflichkeit zu erweisen, ein Geschenk zu überbringen, eine Erkundigung einzuziehen und aus andern ähnlichen Gründen. Und nach Erledigung ihres einmaligen Auftrages kehrten diese Gesandten wieder zu ihrem Auftraggeber zurück. Erst seit dem XV.Jhdt. bildete sich die heute immer noch übliche Einrichtung der ständigen Gesandtschaften ~~xxxxxx~~ an fremden Höfen heraus. ~~Aber~~ auch in diesem Fall gibt es eine Zeit des Übergangs. Seit dem XIII.Jhdt. wird der Verkehr zwischen den Höfen intensiver. Die gegenseitige Überwachung der verschiedenen Staaten und ihrer politischen Absichten wird, sein ein europäisches Staatengeflecht die Universalgewalten zu ersetzen begann, zur unbedingten Notwendigkeit. Die zu erledigenden Angelegenheiten mehren sich.. und so verweilen die Gesandten oft lange Zeit an den fremden Höfen, weit länger, als der ursprüngliche Auftrag erwarten liess. Immerhin blieben das Sondergesandtschaften, die ad hoc abgeordnet worden.

Neben diesen Sondergesandten unterhielten jedoch seit dem

Kurie.

XIII.Jhdt. schon zahlreiche Mächte sogenannte ständige Prokuratoren, zunächst nur an der päpstlichen Kurie, seit dem Ende des Jahrhunderts aber auch bei den wichtigeren weltlichen Mächten. Es waren Geschäftsträger, die ursprünglich vielleicht bloss die sich hinziehenden Prozesse an der Kurie durchzusitzen hatten; sie sind in den englischen Abrechnungen schon zu Beginn des Jahrhunderts nachzuweisen, beglaubigt nur für eine bestimmte Frist. Aber die Beglaubigungen werden immer wieder verlängert, ihre geldlichen Akkreditive immer wieder erneuert, und bereits in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts war das System der ständigen Prokuratoren ~~allgemeinüblich~~ in Rom ~~xxx~~ vollständig ausgebildet. Die Prokuratoren vertraten zwar ~~xxxx~~ nicht - wie die Gesandten - die Person ihres Königs. Aber sie hatten dessen Interessen ständig wahrzunehmen, den Sondergesandten mit ihrer genauen Personen- und Ortskenntnis zur Seite zu stehen und nicht zuletzt in die Heimat laufend über die "Nova Curia", die Neuigkeiten vom päpstlichen Hof zu unterrichten. Die Fiktion des Einmaligen, Jeweiligen wurde anfangs noch aufrechterhalten, für die Prokuratoren aber gegen Ende des Jahrhunderts fallen gelassen. ~~Aber~~ Auch hier erwächst an Stelle der zweck- und gelegenheitsbestimmten Vertretungen die Einrichtung der ständigen Gesandtschaften, der wir im XV.Jhdt. gleichfalls zuerst in Italien begegnen. Dabei wird man nicht vergessen dürfen, dass auch die Kurie ihrerseits seit dem XIII.Jhdt. in einzelnen Ländern durch Legaten ständig vertreten war.

Schaube MIÖG ;V.Menzel, Das deutsche Gesandtschaftswesen im MA (1892) S.18ff; Finke, Acta Aragonensia I S.CXXVII Für die Boten des Gui de Dampierre am päpstl.Hof 1297-99 (Michel As Clokettes, Jean de Menin u.a.) vgl. die Gesandtschaftsberichte bei Kervyn de Lettenhove, Etudes sur l'hist. du XIIIe siècle, in: Mém.Acad.Belgique XXVIII (1854) S.30ff. Hinsichtlich Frankreichs vgl.Wenck, Clemens V. und Heinrich VII. S.172ff; Schwalm NA XXV S.561ff; hinsichtlich Englands vgl.Langlois, Revue Historique 87 (1905) S.55f. Über einzelne frühe englische Prokuratoren behalte ich mir eine Abhandlung vor. Die Arbeit von Wolfgang Michael, Die Formen des unmittelbaren Verkehrs zwischen den dtsch.Ks.und souveränen Fürsten im MA (188) gibt für unsere Zwecke nichts her. Zur päpstl.Legation: E. Werunke (Diss. Kgsb. 1923).

ganz scharf zeichnet sich hier die Diskrepanz ab zwischen Gelegenheits- und personengebundenen Steuermethoden und den Bedürfnissen des überdauernden und überpersönlichen Staates, der im Entstehen war.

Das XIII.Jhdt. hat dieses Problem nicht gelöst. Wohl aber hat es das Prinzip aufgedeckt, zu einer echten Permanenz der Steuern zu kommen und damit diese der neuen Permanenz auch des Staates anzupassen. Anscheinend stark unter dem Einfluss der Methoden kirchlicher Kreuzzugssteuern

Diese offenkundige Wandlung aller Einrichtungen hat gewiss vielfache und teilweise recht stoffliche Ursachen. Aus der Vervollkommnung der Staatstechnik, aus dem Uberhandnehmen der Geldwirtschaft, aus den neuen politischen Gegebenheiten ist sehr Vieles zu erklären. Dennoch steht die Gesamterscheinung, jene Auflösung der mittelalterlichen Einmaligkeit und Jeweiligkeit zugunsten eines Zustandes der Dauer in engstem Zusammenhang nicht nur mit der Wandlung des abendländischen Geistes überhaupt, sondern im Besonderen mit einer Wandlung des Zeitgefühls, die sich zumal in den philosophischen Fragestellungen jenes Zeitalters förmlich mit Händen greifen lässt.

Die in einem Zeitalter neu auftauchenden philosophischen Fragen müssen nicht immer unmittelbar auf die Gestaltung des politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Lebens einwirken. Aber immer zeigen sie - rechtfertigend oder wegweisend - die Richtung an, welche das Leben entweder schon genommen hat oder zu nehmen im Begriffe ist. Zu den mit grösster Heftigkeit umstrittenen Problemen der Interregnumszeit gehörte nun die Frage nach der Anfangslosigkeit und der Ewigkeit der Welt. Dieses Problem war, wie Albertus Magnus mit Recht erklärt (Mandonnet II S. n.), wahrhaftig nicht "neu". Schon durch die patristische Überlieferung allein, dann durch den Timaios und seine Kommentatoren und durch manche andere Schriften war man durch alle Jahrhunderte mit dem Problem selbst vertraut geblieben. Aber die Annahme einer unerschaffenen ewigen Welt galt den bibel- und damit schöpfungsgläubigen Denkern der christlichen Zeit als ein längst widerlegtes Kuriosum heidnischer Geister, mit dem man sich im Ernst nicht mehr auseinanderzusetzen hatte. Erst mit der Rezeption des Aristoteles seit dem XII. und der seines Kommentators Averroes seit dem beginnenden XIII. Jhdt. rückte das Problem in den Brennpunkt philosophischer Erörterungen. Während der ersten

Hälfte dieses Jahrhunderts hatte man in der Beantwortung der Frage, soweit nicht dogmenmässig die Antwort von vornherein festlag, noch im Dunklen getappt. Mühsam suchte man sich durch Befragung arabischer Gelehrter darüber Klarheit zu verschaffen, wie Aristoteles den Beweis für die Ewigkeit der Welt geführt habe. Seit der Jahrhundertmitte aber, als nach dem Empfang die Sichtung der neuen Gedankenflut einzusetzen begann, als weitere Übersetzungen eine genauere Kenntnis der aristotelischen Problematik ermöglichten, als die averroistische Krise tatsächlich das abendländische Weltbild bedrohte, (R.de Vaux, La première entrée d'Averroès chez les latin,in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques XXII,1933 S.242; kein Averroes-Zitat vor 1231 ist gesic ert; Avicenna bis ca.1250 viel wichtiger), da zeigte sich die Auswirkung auch der Frage nach der Ewigkeit der Welt bei allen Gruppen der damaligen philosophischen Kämpfer. Nicht nur die eigentlichen Vorkämpfer und radikalen Vertreter des lateinischen Averroismus, auch die Gegner: die den Aristoteles aufnehmenden Lehrer der Scholastik, ja selbst die Vertreter des Augustinismus mussten eintreten in die Diskussion um die Anfangslosigkeit und Ewigkeit der Welt.

Über die Wichtigkeit, aber auch die Gefährlichkeit des ganzen Fragenkre ses bestand kein Zweifel. Nicht nur das Dogma von der Weltschöpfung wäre erschüttert worden, wenn die Welt von Ewigkeit war, wenn Materie und Zeit gleichewig wären wie Gott, der dann nur innerhalb einer ewigen Zeit einen vorhandenen Urstoff geformt hätte (vgl.Heinrich Flatten, Die primordialis materia in der Schule von Chartres. Arch.f.Gesch.d.Philosophie Bd.40,1931, S.58ff mit Hinweisen auf Bernhard Sylvestris, Wilhelm v.Conches, Gilbert de la Porrée, Thierry v.Chartres, Clarembaldus, Alanus v.Lille, Friedrich II.). Vielmehr war die Frage geeignet, das ganze Gebäude christlicher Dogmatik zu stürzen. Denn waren Zeit und ~~xxxx~~ Urstoff gleichewig mit Gott,

- und der Heilige Thomas selbst räumte ein, dass der zeitliche Anfang von Welt und Stoff nicht beweisbar sei (Summa I q.46 a.2) - dann gab es keinen vernunftmässig fassbaren Grund mehr zu glauben, dass die Welt jemals ihr Ende erreichen würde. Zeit und Stoff mussten dann aus eignem natürlichen Gesetz in alle Ewigkeit fortdauern, würden nie zugrunde gehen, wie sie auch niemals erschaffen waren. Damit aber war auch der Glauben an einen letzten Tag, ein jüngstes Gericht, an eine Auferstehung, an eine ewige Seligkeit erschüttert. Nicht mehr die göttliche Providenz, sondern eine Naturgesetzlichkeit durchwaltete dann die Welt. Es wäre von den Glaubenssätzen der christlichen Kirche nicht viel übrig geblieben, wenn der lateinische Averroismus in seiner radikalen Form gesiegt hätte.

Die Kirche witterte die Gefahr frühzeitig genug. ~~Zwixxdxx~~ Im Jahre 1210 wurde die Erörterung der naturphilosophischen Schriften an der Universität Paris erstmals verboten. Weitere Verbote folgten. Aber der Erfolg war gering. Die Beschäftigung mit verbotenen Schriften war wie stets nur umso verlockender, ihre Verbreitung unter der Oberfläche und anderen Orts wurde durch die Verbote nur noch gefördert. Auch merkantil und zu Zwecken der Reklame nutzte man die Verbote aus, indem etwa Toulouse durch Rundschreiben zum Besuch seiner Universität aufforderte (1229), in denen man erklärte, dass die "naturwissenschaftlichen Schriften, die in Paris verboten seien, hier interpretiert würden" und über sie zu hören jedem offen stehe, der die Tiefen der Natur erforschen wolle. (Denifle, Chartul.I n.27 72 S.130f). Nach einem letzten Verbot ~~imxJahrexx1263~~ des Studiums aristotelischer Schriften im Jahre 1263, das wie ein Witz wirken musste, da schon die ganze Welt und zumal die offizielle kirchliche Philosophie aristotelisch durchtränkt war, Albert d.Gr. und Thomas von Aquino ihre Lehrgebäude schon auf Aristoteles errichteten, änderte die Kirche ihre Taktik.

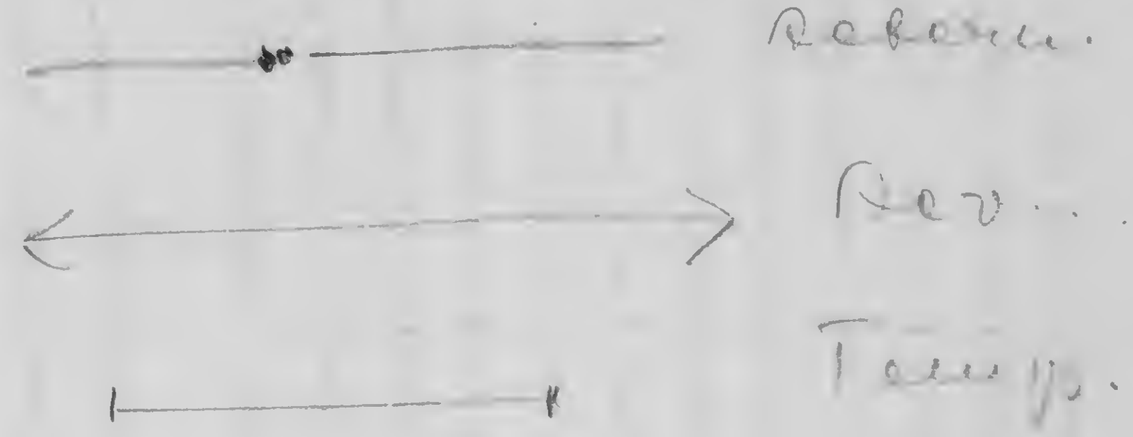
Moritz Rittner.

Verlaufungen des Staats von Racine die Zeit!

Trage der Kleinkrafte

Dante: Racine feitgrenze fur seine „Geschichte" objektiven Zeitbezugs!!
(Rettungsversuche 118

Für Gesamtbaik
Hugo, Modernisierung.
Gottfried Wilhelm Leibniz 218



Origin. Vertrag
Lebensweise N4 u. g.

Bewegung entsteht weil Tod
der Lebensform (Liebe)
zur neuen d.R lauchwaptsiamty.
sagt ähnlt (vertretp. Umriß
volks. Sonn.)

"Was ist Adel?", German, 29 pp. 2/9

Was ist Adel?

Kantorowicz's last will and testament stipulated that none of his unpublished papers were to be published, for he did not think of any scholarly work as "his" until he had released it for publication.

If, therefore, anyone chooses to cite this paper in print, the reference should be impersonal. Do not say "Kantorowicz says in [such and such]", or "Kantorowicz believed..." but rather something like "the unpublished paper by Kantorowicz on [this or that] is useful for the problem of [such and such]".

PLEASE INCLUDE THIS PAGE IN PHOTOCOPIES MADE OF THIS ARTICLE

Was ist Adel? Die Frage gleicht der Falstaff-Frage: Was ist Ehre? und sie hat mit dieser gemein, dass sie nicht vom einzelnen Menschen her zu beantworten ist, sondern nur von einem Stand. Denn Adel bezeichnet zunächst n u r einen Stand und zwar immer und ausschliesslich d e n Stand, der sich als ein Besonderes weiss und von andern niederen Ständen als ein Besonderes geglaubt wird. Aber gibt es nicht, von den Ständen abgelöst, einen allgemein-menschlichen Adel des Individuums? Streng genommen nur insofern, als sich in ihm ein ganzer Stand oder - in seltnen Fällen - die ganze Menschheit als Stand darstellt, so wie sich in Adam - für das Mittelalter das klassische Beispiel des wahren Adels - der Stand des Menschen gegenüber der ihm dienend-unterworfenen Natur dargestellt hat. Erst dadurch ward dieser, also gleichsam immer noch ständische Adel des Paradiesesmenschen auch zu einem allgemein-menschlichen Adel, dass man den ersten Menschen gelöst aus seiner natürlichen Weltordnung betrachtete, ihn nicht mehr gegen die Natur als den ihm dienenden Stand absetzte und ihn als Symbol des Individuums begriff. So hätten sich also schon im Menschen des Paradieses zwei Möglichkeiten des Adels vereinigt: ein gebundener ständischer Adel und ein freier Adel des Individuums.

Adel als Stand aber setzt ein Höher und Tiefer, setzt eine gestufte Ordnung voraus. Seit dem Zerbrechen des letzten Abscheins dieser Ordnung, seit dem grossen Sturz der Dynastien Europas, der Entwertung sowohl der Legitimität wie des Geblütsadels, seit der Befestigung einer Gesellschaft, deren Denken vornehmlich auf die Rechte des Individuums oder nutzbringender Zweckverbände eingestellt ist, kurz: seit es keinen Stand mehr gibt, der für sich den Anspruch erheben könnte, d e r Adel zu sein .. seither wird die Frage: Wa[illegible]t Adel? notgedrungen fast nur noch auf das Einzel-

wesen bezogen. Denn von dem Geblüt als einer der urtümlichen ständischen Bindungen ist die Adelsfrage fast ganz abgelöst worden, und auch wenn heute neben dem Ruf nach dem Führer vielfach das Verlangen nach Erneuerung eines Adels laut wird, so ist damit nicht der von Geschlecht zu Geschlecht sich fortführende Adel des Geblüts, sondern ein sogenannter Geistesadel des Einzelnen gemeint. Denn nicht nur der Geblütsadel selbst, auch die Idee des Geblütsadels ist entwertet, und sofern diese ursprünglich auf einem Glauben an ganz bestimmte, dem Geblüt inhärente, fast magische Kräfte und Fähigkeiten beruhte, bezeichnet der heutige Zustand - gleichgültig wodurch herbeigeführt - tatsächlich den Sieg des Intellekts über den irrationalen Glauben an jene geheimen Kräfte.. und damit endet vorläufig ein Kampf, der sich durch die Literatur von Jahrhunderten fortspann, eingekleidet in die Frage nach dem wahren Adel des Menschen - in die Frage, ob den echten Adel das Geblüt oder die "virtus", die Tüchtigkeit des Einzelnen ausmache. Von diesem Kampfe der Meinungen, hinter dem sich die ganze Umschichtung der mittelalterlichen Stände, aber auch im Wechsel und im Wandel des "virtus"-Begriffs das Suchen nach dem jeweils als vollkommen gewähnten Menschbild verbirgt, lassen Sie mich Ihnen - ohne dem Hin und Her der Ansichten im Einzelnen nachzugehen und ohne auch nur jede der vielen Gedankenreihen aufzunehmen - in grossen Zügen erzählen, soweit sich dieser Kampf in der ohnehin entscheidenden Zeit des späteren Mittelalters abgespielt hat.

Der literarische Kampf gegen den Geblütsadel ging nicht, wie man leicht annehmen könnte, von der christlichen Lehre der Gnadenwahl aus. So wichtig dieses Dogma in einem bestimmten Stadium der Auseinandersetzung werden sollte: über das Adelsproblem als solches hat das frühere Mittelalter so gut wie garnicht nachgesonnen, oder besser: das Problem ist, obwohl virtuell stets

vorhanden, in der theoretischen Erörterung nicht entfaltet worden. 'Wenn der Mensch keine Tugend hat, wo ist dann sein Adel?' - so fragte wohl die Patristik. ~~Aber~~ und die uns überlieferten Zeugnisse: etwa ein dem Hlg. Hieronymus zugeschriebner Brief an eine vornehme Römerin, dann ein Abschnitt in einer grösseren Schrift des Bischofs Rather v.Verona, einzelne versprengte Bemerkungen verschiedner Autoren: sie alle wiederholen auch nur das Dogma, dass die christliche Lehre menschliche Stände nicht kenne, vielmehr nur auf des Einzelnen Seele blicke.. dass niemand adliger sein könne als Petrus, der Fischer, und dass es ohne Sinn sei, sich auf den Adel des Blutes etwas zugute zu tun, weil alle Menschen von dem e i n e n Blute Christi erlöst, alle in gleicher Weise wiedergeboren und vor Gott gleichen Wertes seien. Das Problem des Adels ~~war~~ ist also, durch das Dogma überwölbt, gegenstandslos ge~~worden~~wesen.

Anders in der praktischen Politik. Hier wurde - um diese Frage eben zu streifen - der Gegensatz von Erkorenheit der Person und Ansprüchen des Geblüts gegebnenfalls ~~durchaus~~ recht bedeutungsvoll, und ~~diese Polarität~~ es machte sich z. B. in der Publizistik des Investiturstreites ~~recht~~ bemerkbar, als man auch darüber stritt, ob das Imperium ein Wahl- oder ein Erbreich sei. Denn gerade bei der Besetzung des kaiserlichen Thrones, aber auch bei den Thronbesteigungen der abendländische Könige hat die Kurie grundsätzlich das Prinzip der Legitimität dem der Idoneität des Thronanwärters untergeordnet und hat in den Zeiten der grössten Macht ihre Angriffe auch gegen das germanische Geblütsrecht gerichtet. Offen hat es Gregor VII. ausgesprochen, dass die W a h l eines Königs dem Interesse der Kirche mehr entspreche als wenn nur "fleischliche Liebe" die Würde vererbe, und er hat Rudolf v.Rheinfelden, den päpstlichen Gegenkönig gegen Kaiser Heinrich IV., gezwungen, bei seiner Wahl in Forchheim ~~i[illegible]~~ ausdrücklich für das römische

Reich auf jedes dynastische Erbrecht zu verzichten. So indifferent die Päpste im allgemeinen, wenn kein besonderer Anlass vorlag, dem Geblütsrecht der abendländischen Königtümer gegenüberstanden, und so unbedenklich sie sogar im Römerimperium der W a h l des Kaisersohnes meist zustimmten: der Idee eines Erbkaisertums sich ~~zu~~ ~~widersetzen~~ entgegen zu stellen gehörte zu den unerschütterlichen Grundsätzen kurialer Politik. Nicht umsonst war dafür dem römischen Kaiser ein quasi-priesterlicher Charakter zu eigen.

So ist auf dem Gebiet der praktischen Politik zwar ein stetes Bereitsein der Kurie zum Kampf gegen das Geblütsrecht zu bemerken: aber eine theoretisch-literarische Auseinandersetzung über das Problem des Adels ist dabei nicht zur Sprache gekommen. Wie hätte denn die Frage auch lauten sollen? - etwa: ob der ritterliche Geblütsadel höher stehe oder der Adel christlicher Tugenden? Hier fehlte der eigentliche Gegensatz, ja er ward vollends aufgehoben, als im XII. Jhdt. die "militia armata", der ritterliche Waffenadel, und die analog konstruierte "militia coelestis", der Stand der Heiligen, dann der geistliche Stand überhaupt, ihr höchstes Sinnbild in den geistlichen Ritterorden als einer neuen "militia Christi" gemeinsam herausgestellt hatten. Es ist nun überaus bezeichnend, dass just in diesem Augenblick, als über das ideale Bild des vollkommenen "miles christianus" eigentlich nicht mehr zu reden war und als andrerseits, zumindest im Reich, der Adelsstand seinen gesetzmässigen Abschluss gefunden hatte, indem seit Barbarossa nur Söhne von Rittern Ritter werden durften, dass da von dritter Seite ein ganz andres Adelsideal gefordert wurde - ein Zeichen, dass entweder in dem geistlichen Ordensritter doch noch nicht alle Mächte der Zeit ihr Sinnbild gefunden hatten, oder aber, dass ausserhalb der beiden alten Stände eine andre neue Macht herangereift war, den bisherigen Mächten ebenwertig zur

Seite zu treten oder sie in sich aufzunehmen.

Die grosse gesellschaftliche Umfaltung und die geistige Umwandlung, die sich in Europa um die Wende des XII.und XIII. Jahrhunderts vollzog und der an Bedeutung vielleicht nur noch die französische Revolution gleichkommt, ist in unseren Zeiten immer mehr und mehr aufgehellt worden. Was sich damals kaum bewusst anbahnte, war die Absage an das ganze System der mittelalterlichen Weltordnung mit ihrem Widerspiel von regnum und sacerdotium, von Kaiser und Papst, Ritter und Mönch - kurz: war die allmähliche Auflösung des mittelalterlichen Dualismus zugunsten einer Trichotomie, einer Dreigliederung sämtlicher Lebensbezirke, auf deren Boden die Renaissance erwuchs und die vielleicht das wesentlichste Kennzeichen dieser heute so vielumstrittenen Kulturepoche ist. Ende des XII. Jhdts. verbreitete Schriften, die sich mit der "Differentia animae et spiritus", dem Unterschied von Seele und Geist befassen, zeugen mit ihrer Problematik dafür, wie jene nichtstoffliche Einheit von Seele und Geist, welche die Kirche dem Leib als Stoff gegenübergestellt hatte, sich damals in ihre beiden Bestandteile spaltete, so dass - grob gesagt - gleichsam der Kirche schliesslich die Seele verblieb, während der Geist frei wurde. Dem entsprechend kam damals neben den beiden alten Ständen von Klerus und Adel ein neuer Stand gebildeter, meist bürgerlicher Laien auf, der den Geist adoptierte und in gewissem Sinne dessen eigentlicher Repräsentant wurde. Diese Laienbildung stellte sich freilich nicht als ein einheitlicher geschlossener Stand dar wie Klerus und Adel, sondern manifestierte sich auf den verschiedensten Gebieten, innerhalb deren sich dann standesähnliche Gruppen bildete, hervortretend zunächst in der Dichtung, dann ziemlich gleichzeitig in Staat und Wissenschaft. Einig aber waren diese Gruppen in der Ablehnung eines sich nur aus Geblüt und Geburt herleitenden Adels,

an dessen Stelle sie ~~eid~~den auf der "virtus" des Einzelnen beruhenden Adel der Person einsetzten, ~~an dem auch sie teilhaben konnten~~.. und es ist kaum zu verwundern, dass jede dieser Gruppen ~~des neuen Standes gebildeter Laien~~ mit dem Anspruch auftrat, auch den wahren Adel des Menschen ~~sehen~~ in ihrem jeweiligen Ideal der "virtus" zu verkörpern.

Die ein solches neues Adelsideal zunächst forderten, waren die Troubadours. Man weiss, dass mit den in der Form überaus kunstvollen, den Gedanken nach eher einfachen Liedern dieser Dichter eine neue Anschauung der Welt, eine neue Ethik und eine neue Wertung alles Lebens aufgekeimt ist. Bald hat man dabei den Zusammenhang mit den ketzerischen Albigensern und den Einbruch heidnischer Diesseitigkeit in die christliche Welt hervorgehoben, bald den höfischen Bildungswert, ~~und~~ hat bald noch anderes in den Vordergrund gerückt; ~~und~~ es ist in der Tat nicht leicht, dieses alles auf eine Formel zu bringen - am ehesten jedoch noch auf diejenige, welche sich ~~ohne gelehrte Tiefsicht~~ fast von selbst ergibt: dass nämlich neben den Herrendienst und Gottesdienst von Rittertum und geistlichem Stand nun der Minnedienst der fahrenden Sänger trat. Lässt man hier Goethes Wort gelten, dass dienstpflichtig zu sein stets der vornehmste Sinn jedes Adels gewesen ist, so wäre mit dem neuen Minnedienst tatsächlich auch eine neue Möglichkeit der Adlung gegeben.

Aus einer sozusagen praktischen Notwendigkeit - dies drängt sich vielleicht zunächst auf und ist auch oft genug betont worden - kam der Troubadour dazu, den Wert des Geblütsadels in Frage zu stellen. Denn während in Deutschland in der Blütezeit des Minnesangs kein bürgerlicher Sänger begegnet, ist die Zahl der Nicht-ritterbürtigen unter den Troubadours nicht gering. Nach den höfischen Anschauungen war es nun dem Mann zwar gestattet, unter seinem Stande zu lieben, jedoch nicht der

0159

Frau, und in seinen "Drei Büchern über die Liebe" erklärt der französische Kaplan Andreas: nur dann könne ein Mann niedrer Herkunft der Liebe einer Dame von Stand für würdig erachtet werden, wenn er diesen Mangel durch zahllose andre Qualitäten ausgleiche, durch die Vorbildlichkeit seines Benehmens und seine Tugend. Der Kaplan, der um die Wende des XII. und XIII.Jhdts. lebte, hatte damit einem Gedanken Ausdruck gegeben, den seit einigen Jahrzehnten die Troubadours und in Deutschland seit Gotfried von Strassburg auch die Minnesinger verlauten liessen: dass nicht so sehr das Geblüt als ein adliges Herz Adel verleihe. Tatsächlich w o l l t e sich auch der Adel des Sängers in nichts anderm manifestieren als in der C o r t e z i a , dem alles umfassenden Inbegriff höfischer Bildung. Tapferkeit und Frömmigkeit brauchte er zwar nicht abzulehnen, aber sie allein reichten nach seiner Ansicht nicht mehr aus zur Darstellung des wahren Adels: es bedurfte noch der höfischen Bildung, eben der Cortezia, um wirklich adlig zu sein, und auch für den ritterbürtigen Dichter ward es fortan nur selbstverständliche Konvention, auch in seinen Liedern ein Gleiches zu fordern. In dieser Konvention aber machte sich eben das neue Standesideal bemerkbar; denn wer keine Cortezia besass, war-gleichgültig ob hoch- oder niedergeboren - ein "vilain", wie andererseits der "vilain" im Sinne von: Bürger und Bauer das verachtete Widerspiel des adligen Ritters war.. eine Uebertragung also des sozialen Gegensatzes ins Geistige und damit ein jenseits der Stände begründeter, auf bestimmten Lebensformen und - wertungen basierender Sonderstand, der sich hier - ohne die früheren Stände davon auszuschliessen - unter dem Anhauch der Liebesdichtung herausbildete.

Den Vorstoss der Troubadours hat gewiss noch Tieferliegendes ausgelöst und gefördert. Die von den

Zeitgenossen vielbeklagte Verrohung des adligen Ritterstandes mag einen geistigen Gegenschlag herausgefordert haben, während das dogmennahe Argument der gemeinsamen Abstammung aller Stände vom ersten Menschenpaar - bis weit über das Ende der Renaissance hinaus einer der beliebtesten Gemeinplätze - gewissermassen eine moralische Grundlage darbot, die in Italien sehr bald durch gelehrtes Zurückgreifen auf die klassischen Autoren - insbesondere Juvenal Cicero Seneca Boethius - noch verbreitert wurde. Ueberhaupt wurde das Adelsproblem erst vertieft und vor allem: zum Gegenstand philosophischer Betrachtung gemacht, als es - mit der Provenzalenlyrik überhaupt - von den Italienern aufgenommen wurde, bei denen ja die ständische Gliederung ganz anders geartet war als in den Ländern der Feudalität. Das adlige Rittertum war in Italien seit den Bürgerkämpfen des XII.und XIII.Jahrhunderts weitgehend urbanisiert, und in den Städten selbst hatte der dritte Stand eine Lebenshöhe und die bürgerliche Laienbildung eine Weite erreicht wie sonst nirgends im Abendland. Ein fast ganz auf persönlicher Bildung beruhender Adel, wie ihn die Troubadours als Grundlage h ö f i s c h e n Wesens besangen, musste daher in den städtischen Demokratien Italiens - ihren weniger ritterlich-höfischen als bürgerlichen -gelehrten Verhältnissen angepasst und entsprechend umgeformt - eine besonders willige Aufnahme finden und an Bedeutung gewinnen, je mehr dort der Geblütsadel des Ritterstandes durch Angleichung an das Bürgertum an Bedeutung verlor.

Eine Art philosophischer Adelslehre konnte man freilich schon den Dichtungen der Provenzalen entnehmen. Cortezia war von Minne untrennbar: nur wer liebte, konnte überhaupt ahnen, was Cortezia sei, da sie ja nur in dem Quell der Liebe ihren Ursprung habe, wie der sachverständige Kaplan erklärte. Zur Liebe aber war wiederum nur der Adel befähigt.. der Standesadel zunächst,

dann - dem neuen Adelsbegriff der Troubadours entsprechend - der höfische Bildungsadel: nur dem Adel des Herzens könne wirkliche Liebe entquellen (ex sola cordis nobilitate procedens amor), der Bauer aber, der "villanus" sei der Liebe garnicht fähig, sondern paare sich nur wie Pferd oder Esel. Durch die Fähigkeit zu lieben wies sich also der Adelsstand aus - gewiss kein schlechtes Kriterium. Da aber die Liebe wiederum die Cortezia als Inbegriff der adligen Tugend verlieh, so entstand ein Kreislauf von Adel-Liebe-Tugend, der den scholastischen Syllogismus, dass Adel Liebe sei, förmlich herausforderte. In das Denken der scholastischen Philosophie aber wurde die Adelslehre erst durch die ~~Italiener~~ gelehrten italienischen Dichter einbezogen.. und hier wären zunächst zwei neue Gedankenreihen aufzunehmen, innerhalb deren die Adelsfrage sich mit dem philosophischen Hauptproblem des Zeitalters deckte, ich meine: die Einbeziehung des Aristoteles in die Dogmatik der Kirche.

Die aristotelische Stellungnahme lässt sich kurz so umschreiben, dass der auf Tugend und altem Reichtum beruhende Geblütsadel eine Potentialität sei, dass also der Adel den Menschen zur Vollkommenheit, zur Perfectio disponiere. Diese Meinung machte sich begreiflicher Weise der Geburtsadel zu eigen. Viel mehr als bei Mindergebornen - so meinte man am sizilischen Stauferhofe - seien Unwissenheit und Untüchtigkeit bei Fürsten zu tadeln, weil der Adel des Bluts durch die Einflössung einer feinen und adligen Seele die Fürsten vor den übrigen Menschen, vor denen sie sonst nichts voraushätten, für jegliche Lehre und Unterweisung empfänglich sein lässt. Und als kaiserliche Höflinge einmal über das Adelsproblem in Streit gerieten, erklärte auch hier der Verteidiger des Geblütsadels, dass wie aus den reineren Elementen und aus einem klaren Saft so aus dem adligen Geblüt glänzendere Sprossen hervorgehen könnten, und wenn Adlige entarteten, so spräche das nicht

gegen den Adel, sondern nur für das Laster des Entarteten selbst. Der Geblütsadel wird also ganz aristotelisch als ein πρῶτον φύσει begriffen: als eine Disposition, eine Anlage zur herrscherlichen Klugheit, zur Vollkommenheit, zur Tugend.

Wie bemächtigt sich dessen nun die Scholastik? Für sie war bindend die bereits kurz skizzierte Anschauung, dass die christliche Lehre menschliche Stände nicht kenne, sondern nur auf den Wert des Einzelnen, auf des Einzelnen Seele blicke. Wie der Geburtsadel also in Aristoteles einen Anwalt finden konnte, so kam die kirchliche Lehre der Gnadenwahl eher dem bürgerlichen Bildungsadel zugute, wie ja auch politisch damals Kirche und Bürgertum in Italien sich zum "guelfismo popolare" zusammenfanden. Indessen eignete sich doch die Scholastik auch die aristotelische Adelslehre an. So betont ~~xxBxxWilhelmxPeraldus~~ z.B. gegen Ende des XIII.Jhdts. Wilhelm Peraldus in seinem Traktat "De eruditione principum", dass zwar der natürliche Ursprung allen Söhnen Adams gemein sei und dass aus e i n e r Wurzel in gleicher Weise Edles und Niedres, aus e i n e m freien Willen Gutes und Böses entspringe, dass in körperlichen Vorzügen Adel nimmermehr liegen könne, da die Seele adliger sei als der Körper. Aber insofern habe der auf Reichtum und Geblüt begründete Adel vielleicht einigen Wert, als er seinen Träger zu einem tugendhaften Lebenswandel veranlassen könne.

Stärker geht mit Aristoteles Aegidius Romanus. Vielfach in Uebereinstimmung auch mit Albertus Magnus erklärt er in seinem Fürstenspiegel: es seien dem Adel von Natur aus vier Tugenden eingeboren: die m a g n a n i m i t a s , die Hochherzigkeit.. die durch den alten Reichtum ermöglichte F r e i g e b i g k e i t .. die Gelehrigkeit und Aufnahmefähigkeit, "d o c i l i t a s ".. und viertens die s t a a t l i c h e n Fähigkeiten: die Adligen seien von Natur aus "politici",

weil sie von des Lebens Anbeginn in der politischen Tugend heimisch und immer in der grossen Welt - "in magna societate" - zu leben gewohnt seien, wie umgekehrt die Bauern hinterwäldlerisch würden, weil sie einsam lebten. Es gebe allerdings, so sagte er an andrer Stelle, auch einen Adel "secundum veritatem" wie Tugenden und Güter der Seele. Aegidius lässt also, wie übrigens auch sein Zeitgenosse Francesco da Barberino in seinen "Documenti d'Amore" und Dante in der "Monarchie" (II,3,14), zwei Adelsmöglichkeiten nebeneinander bestehen, eine Lösung, der man auch späterhin immer wieder begegnet, dann allerdings meist unter Berufung auf ein Wort Platons, das Diogenes Laertius überliefert. Danach habe Platon unter die Edelbürtigen, die εὐγενεῖς , sowohl die von berühmten Vorfahren oder von Machthabern oder von Siegern in den Wettkämpfen Abstammenden gerechnet, als auch diejenigen, deren Adel nur auf eigner Tüchtigkeit beruhe - ja, diese Art des Adels habe Platon sogar die beste genannt.

Die aristotelische Lehre, dass Geblütsadel eine Disposition zur Vollkommenheit sei, war also dem scholastischen System mehr angegliedert als eingegliedert worden, indem man ~~einfach~~ eine zwiefache Adelsmöglichkeit konstruierte: S e e l e n a d e l a l s H a b i t u s blieb neben dem G e b l ü t s a d e l a l s P o t e n t i a l i t ä t bestehen. Den Dichtern des neuen süssen Stils, Guido Guinicelli vor allem und Dante, blieb es vorbehalten, hier noch eine andre Lösung zu schaffen. Ihre Grundlage war die Lehre der Troubadours, welche ~~xxxxxxxx~~ aus Adel Liebe und aus Liebe Tugend herauswachsen liessen, und in diesen Kreislauf fügte sich die aristotelische Anschauung, die ihnen aus der Scholastik überkommen war, fast zwangsläufig ein. Aber mit einer wichtigen Veränderung! Dass Adel die Disposition zur Vollkommenheit, zur Tugend sei, das verlegten die Dichter vom Geblüt in die Seele oder

besser: ins Herz. Also nicht mehr Geblütsadel wie bei Aristoteles, sondern Herzensadel war die Anlage zur ~~xxxx~~ Perfectio.. und diese Lehre erheischte, dass der Geblüts adel überhaupt ausgeschieden wurde, nachdem man sein Eigentümlichstes - nämlich zur Vollkommenheit zu disponieren - ihm geraubt und auf den Herzensadel übertragen hatte. Von hier aus ist dann auch Dantes Kampf im Convivio gegen Aristoteles' Adelsdefinition, die er Friedrich II. in den Mund legte, zu verstehen: er m u s s t e beweisen, dass für den Herzensadel, den nur Gott verlieh und grundsätzlich jedem Menschen verleihen konnte, altes Geblüt wie alter Reichtum ganz gleichgültig seien.. wobei nur das Eine merkwürdig ist, dass dieser Kampf nicht nur mit Hilfe christlicher, sondern vor allem aristotelischer Kategorien geführt wurde.

So hatte die Lehre der Troubadours hier die philosophische Grundlage erhalten, ohne dadurch an der Lehre selbst viel zu ändern. Denn wie für die Provenzalen so rückten auch für die Sänger des "dolce stil nuovo" Herzensadel und Liebe eng zusammen.

Amore e'l cor gentil sono una cosa..

Liebe und ein adliges Herz sind das Gleiche - heisst es in der Vita nuova mit Bezug auf eine berühmte Canzone Guinicellis, in welcher dieser aussprach, dass die Natur Liebe nicht vor Adel und Adel nicht vor Liebe schuf, dass beide Eines seien. Herzensadel also war auch die Disposition zur L i e b e, war Liebe in potentia, wie es einmal heisst. Aber es war nicht mehr die blosse Liebe zur wirklichen Herrin gemeint, sondern auch zu einer Herrin höherer, geistiger Art, und es bedeutete eine weitere Spiritualisierung, wenn Dante den Herzensadel ~~xxxx~~ überdies noch als Anlage zur göttlichen Liebe, zur Glückseligkeit verstand. "Adel - so lautete schliesslich seine Definition - non sia altro che seme di felicità

messo da Dio nell'anima ben posta.." Adel sei nichts andres als ein Same der Glückseligkeit, von Gott in die wohlbereitete Seele gesenkt, deren Körper eine gute Verfassung zeige.. "Adel ist - wie Dante noch einmal sagte - ein Samenwurf der göttlichen Kraft."

Mit dieser Definition hatte Dante allerdings das Problem in andre Räume entrückt, in denen die eigentliche historische Frage nach dem Wert und Unwert des Geblütsadels gegenstandslos wurde. Gewiss war Dantes Haltung gegen den ererbten Adel in der "Monarchie", in der "Komödie", ja auch im "Convivio" selbst durchaus keine gleichmässig ablehnende, wenn ihm auch immer der Erbadel nur als ein Mantel galt, den die Schere der Zeit von Tag zu Tag kürze, wenn nicht der Träger ihm immer wieder ein Stück ansetze.. oder wie er ein andermal sagt: der Einzelne adle das Geschlecht, nicht das Geschlecht den Einzelnen adle. Die ursprüngliche Troubadourfrage jedoch nach dem Verhältnis von Adel-Liebe-Tugend war durch die Sublimierung der drei Begriffe ihrem Ende zu geführt und damit aus dem Streit eigentlich herausgezogen: denn der Faden war so nicht mehr weiterzuspinnen und ein Anknüpfen an Dante für die Späteren nur noch im Teilhaften möglich.

Aber noch ein Andres wäre zu folgern: dass nämlich Dantes Adelsbegriff sich nicht mehr - wie schliesslich noch bei den Troubadours - mit einem Ständischen deckte, sondern dass er einen Adel des souveränen Individuums zum Ausdruck brachte, des Individuums, das in der "humana civilitas" die Menschheit als Ganzes verkörperte, wie Kaiser und Papst es in ihren Bezirken taten.. Individuum also nicht im modernen Sinn als libertiner Bourgeois, sondern immer noch ständisch gebunden und eingegliedert wie jeder Monarch. Gerade in diesem Sinn aber wirkten Dantes Adelsanspruch und Adelsbild fort, obwohl seine Theorie keine Weiterführung mehr erfahren konnte. Denn Dante hatte, seit er auf der Asphodeloswiese des Limbus sich zu den Dichter-

majestäten der Vorzeit gesellte, für den Dichter eine Souveränität in Anspruch genommen, die man keinem ~~Dich-~~ ~~ter~~ Poeten des Mittelalters jemals zugestanden hätte, und es war ~~xxxxxx~~ dem ~~Poeten~~ Dichter tatsächlich erstmals ein Rang verliehen, der ihn weit über jeden Adel erhöhte.. Seit aber Dante im ersten Gesang des Paradieses, Apoll anrufend, darüber klagte, dass man in seinen Tagen

"Nur selten von dem Lorbeer pflücke zu eines
Caesars oder Dichters Ehre",

hat erst er den Dichterlorbeer als gleichwert dem Lorbeer der Caesaren zur Seite gestellt und so den Caesaropoeten der späteren Zeiten geschaffen, der auf dem Kapitol mit dem geweihten Zeichen eines geistigen Imperiums gekrönt wurde. Auch unsere Vorstellung wie die der Klassik und Romantik vom Dichter nicht nur als eines "vates", wie ihn die Antike gekannt, sondern als eines Fürsten in einem Reich eigner Art geht über Tasso Ariost Petrarca auf Dante und nur auf ihn zurück. Zwanzig Jahre nach dem Tode Dantes, den nur als Sterbenden der im Paradies erflehte Lorbeer krönte, empfing Petrarca auf dem römischen Kapitol, gehüllt in den Königspurpur Roberts v. Neapel, den Blätterkranz, während der römische populus der Krönung des Dichters durch die Akklamation zustimmte wie sonst der Wahl von Kaiser und Papst. In seiner grossen Ansprache an Senat und Volk von Rom aber gab Petrarca dem nämlichen Gedanken Worte wie Dante bei dem Anruf Apolls: dass nur höchster politischer und höchster geistiger Principat des delphischen Zweiges wert seien. Die Urkunde hingegen, die dem Gekrönten vom römischen Senat ausgestellt wurde, weiss zu sagen, dass die Dichter Unsterblichkeit denen verschafften, die sie durch ihre Lieder zu adeln geruhten.

Niemals konnte mehr darüber ein Streit entbrennen, dass der Adel des Dichters jedem Adel des Geblütes gleichgestellt sei, ja ihm vorangehe. Aber die Dichter

bildeten auch keinen Stand mehr - es sei denn in der Karikatur der kanzleimässig approbierten "poetae laureati". Wenn trotzdem durch Jahrhunderte noch in Briefen, Traktaten, Schriften das Adelsproblem durchgekämpft wurde, so handelte es sich nicht darum, jenen Dichteradel - oder wie wir jetzt sagen können: den Adel des Genius - zu verteidigen. Vielmehr waren es andere Gruppen der neuen Bildungswelt, die als Stand für sich den Adel in Anspruch nahmen. Hier war es zunächst der von der kirchlichen Omnipotenz gelöste, autonome weltliche Staat, der seit dem XIII.Jhdt. aus sich und aus seinen Notwendigkeiten heraus zur Bildung eines neuen, nichtritterlichen Adelsstandes gekommen war, nämlich dem der gelehrten Juristen.

Spätestens seit Azo, der um die Wende des XII. und XIII.Jhdts. lebte, wahrscheinlich aber schon früher war bei den Juristen Bolognas die Anschauung vertreten, dass die Rechtswissenschaft ihre Adepten adle.. denn s i e als eine segenspendende Herrin lasse die Rechtsgelehrten im Erdenrund herrschen, am Kaiserhof ein- und ausgehen, über Gaue und Nationen Urteil sprechen, und ~~xxx ja~~ durch die Jurisprudenz erst herrschten die Könige. Diese Lehre setzte sich durch ~~blieb vorherrschend~~.. und in der ganz im bologneser Geist gehaltnen Stiftungsurkunde für die Universität Neapel - zunächst doch ~~bekanntlich~~ ~~ja vorwiegend~~ als Juristenschule gedacht - wird gleichfalls betont, dass das Studium "den Adel zum Gefolge habe". Welche Macht die Juristen im sizilischen Staate der Staufer, dann die Kronjuristen am Hofe Frankreichs darstellten, ist bekannt, und ~~xxxxx in Frankreich liebte xxxxx~~ während in Sizilien die Richterschaft eher als eine Art staatlicher Klerus begriffen wurde, setzte man sie in Frankreich dem Rittertum zur Seite, und Rittertum ~~und~~ mit Richtertum galten als die zwei Pfeiler, die Gott der Welt gab, um die Ordnung göttlicher und menschlicher Satzung zu stützen.

Dieses In-eins-setzen von Juristen und Rittern war nahegelegt schon durch den damals vielzitierten Satz aus dem Vorwort der justinianischen Institutionen, dass die kaiserliche Majestät nicht nur mit Waffen geziert, sondern auch mit Gesetzen bewehrt sein müsse - "non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam". Den entscheidenden Schritt aber taten auch hier erst die Italiener. Bartolus, der berühmte Rechtslehrer und Glossator des römischen Rechts in der ersten Hälfte des XIV.Jhdts., hatte in seinem Kommentar zum Codex des Justinian unterschieden zwischen einem Waffenadel, der "militia armata", und einem waffenlosen Adel, der "militia inermis". Der waffenlose Adel umgriff wiederum zwei Arten von Ritterschaft: die "militia coelestis", den Klerus, und die "militia legum", den Juristenadel.. so dass also mit Rittertum, Klerus und Juristenschaft drei gleichberechtigte Adelsklassen geschaffen wurden. Bartolus hatte nämlich aus dem justinianischen Rechte durch eine an sich falsche Interpretation bewiesen, dass jeder Doktor des römischen Rechts ein "nobilis", ein Adliger sei.. ja, aus einem andern Gesetz wurde sogar die These herausgerechnet, dass jedem Doktor der Rechte, der zwanzig Jahre an einer Universität doziert habe, die Würde eines Grafen zustehe. Das blieb nicht etwa eine kuriose Theorie, sondern man unterschied tatsächlich seither fast im ganzen Europa einen Waffenadel und einen Juristenadel, die chevaliers des armes und chevaliers des lois, wie man entsprechend die Promotion als Ritterweihe begriff: schon im ausgehenden Trecento wurde der juristische Doktorand nach bestandenem Examen in den Orden der "militia legum" aufgenommen und wie der richtige Ritter mit dem "cingulum militare" umgürtet. Seit 1500 war der Jurist auch in der Kleidung dem Adel gleichgestellt, und bis in die Heraldik setzte sich das juristische Rittertum fort, nur blieb es strittig, ob dem Doktor der Helm

mit dem offnen Visier des kämpfenden adligen Ritters zustehe oder nur der Helm mit geschlossenem Visier, den das wappenfähige Bürgertum führte.

Wie in Frankreich, Italien, den Niederlanden und anderwärts wurde diese Anschauung auch in Deutschland mit der vollen Aufnahme des römischen Rechtes heimisch und fand um die Mitte des XV.Jhdts. z.B. in Peter v. Andlau, dem Verfasser eines ersten deutschen Staatsrechtes, einen eifrigen Verteidiger. Wenn auch später dieser Juristenadel wieder verschwand, so blieb doch für den juristischen Doktor das Prädikat "vir nobilis et doctissimus" bis ins XVIII.Jhdt. bestehen, während "dominus nobilis" den Geblütsadligen bezeichnete. Erst später wurde dieses Prädikat durch den Superlativ wieder abgeschwächt und der juristische Doktor hiess fortan "vir praenobilissimus et doctissimus", wie es noch heute - oder wenigstens bis vor dem Kriege - auf unseren juristischen Doktordiplomen zu lesen war. In England aber hat sich dieser Richteradel bis heute erhalten, der im übrigen durchaus nicht nur eine barocke Verspieltheit darstellte, sondern einen ganz praktischen Zweck bewies - insofern nämlich, als bei den höheren Gerichten, die sich nur aus Adligen zusammensetzten, nach dem Zurücktreten der Volksrechte und dem Ueberhandnehmen des römischen Rechts studierte Römischrechtler bedurft wurden. Dass diese, soweit sie bürgerlicher Herkunft waren, an den Gerichten teilnehmen konnten, wurde am einfachsten dadurch ermöglicht, dass sie als Doktoren dem Adelsstand angehörten. Der Juristenadel, nachweisbar übrigens schon im sizilischen Königreiche der Anjous, hatte als Stand also einen durchaus im Staate selbst liegenden Sinn, und wenn er sich auch deutlich aus dem humanistischen Geist herleitete, so war er doch nicht identisch mit dem gelehrten Wissenschaftsadel, den die Humanisten gegen den Geblütsadel ins Feld führten.

Das Schlagwort von der "humanistischen Gelehrtenrepublik" zeigt, inwiefern die Humanisten einen Stand darstellten, für den jenes angeführte Ciceropwort das Motto abgeben könnte: "Sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos" - Weise sind den Weisen, auch den nicht gekannten, Freund. Und also das ihnen Gemeinsame galt die als Pflege der Wissenschaft verstandene "virtus". Kehren wir nochmals zu den Troubadours zurück und den Sängern des "Dolce stil nuovo". Ward deren Adelslehre gekennzeichnet durch die drei Glieder: Adel-Liebe-Tugend, so hatte das humanistische Adelsproblem die Dreiheit: Adel-Wissenschaft-Tugend zur Grundlage. Oder anders ausgedrückt: zur Tugend, die auch nach der Anschauung der Humanisten den Inbegriff des menschlichen Adels ausmachte, wenn sie auch die Tugend mehr moralisch und ästhetisch verstanden, geleitete nicht wie bei den Dichtern die Liebe, die in einem gegebnen Augenblick die schlummernden Kräfte wachrief, sondern zur Tugend führte die Beschäftigung mit den Wissenschaften hin.. ja, Wissenschaft und Tugend waren, wie bei den Dichtern Liebe und Tugend, fast synonyme Begriffe geworden, so dass man nunmehr sagen konnte: Adel ist gleich Pflege der Wissenschaften.

Wie ist das zu erklären? Der Weg ist hier fast Schritt für Schritt zu verfolgen. Den Wissenschaften hatte auch das frühere Mittelalter jenen hohen Stand eingeräumt.. auch nach mittelalterlicher Auffassung liessen die Wissenschaften den Menschen zur ewigen Wahrheit und höchsten Tugend aufsteigen. Aber unter Wissenschaft wurde vornehmlich die Theologie begriffen. Dass auch den Profanwissenschaften diese führende Kraft erwuchs, verursachte der Einbruch der gleichsam noch halb-theologischen Jurisprudenz, die im XII. und XIII.Jhdt. zeitweilig die Theologie zu ersticken drohte. Wie wir schon sahen, fanden sich daher auch bei den Juristen Bolognas

die ersten Spuren für eine auf nicht-theologischer, säkularisierter Profanwissenschaft beruhenden Adelslehre. Aber die Fähigkeit zu adeln griff bald auf das Gesamt der Wissenschaften über. Nicht nur dass im ausgehenden XIII.Jhdt. etwa Philipp v.Vitry in seinem "Chapel des fleurs de lis" neben Foy und Chevalerie, den Vertretern von Klerus und Adel, als dritte gleichberechtigte Macht die Science einführt, sondern es gibt noch deutlicher sprechende Zeugnisse. Peter v.Prezza z.B., ein Publizist der Staufer und des Interregnums, ermunterte seinen Bruder und seinen Sohn, den Wissenschaften nachzugehen, weil sie Ruhm brächten, der Ruhm Ehre, Ehre Reichtum, und vor allem: weil "jene Wissenschaft es sei, die den Menschen adelt, die den Armen aus dem Kote erhebt und ihm einen Platz neben den Fürsten der Erde anweist". Fast das Nämliche erklärt in seiner „Aurora novella" Peter v.Boateriis, ein etwa gleichzeitiger Bologneser Meister des Dictamens, ~~in seiner "Aurora novella"~~, indem er noch das Aufblühen der Wissenschaften in eins setzt mit der "renovatio", mit der Erneuerung des Menschen.

Gerade dies Letzte: die Frage der Erneuerung des Menschen, deutet hier die Richtung an. Die Anschauung nämlich, dass die Wissenschaften den Menschen adelten, ist nicht zu trennen von der neuen, fast mystischen Bedeutung, welche die Vernunft, die "ratio" in dieser Zeit gewann, die man pries als die Kraft, welche den Menschen erneut zu dem ursprünglichen Adel des paradiesischen Adam zurückführte. Erst durch die Macht der Vernunft hatte Adam, als nach dem Sündenfall die Natur von ihm abfiel, die Natur wieder unter seine Herrschaft bringen können, durch die Vernunft also sein ursprüngliches Königtum wiederherzustellen versucht. Und als adlig begriffen die Höflinge des kaiserlichen Hofes diejenigen, die in sich den "primum defectum" auszumerzen und zum Ruhme des ersten Adels zurückzukehren trachteten. Im Spiegel der Vernunft, der nobilis pars Dei, werde der

Mensch auch wieder zum "imago Dei", zum göttlichen Ebenbild, wie es Adam war. Sich der Vernunft zu bedienen, ihrer bewusst zu werden, aber lehrten die Wissenschaften. "Das Führertum der adligen Wissenschaft habe von Natur aus zu eigen, dass es den Menschen der Vernunft und die Vernunft dem Menschen eine", erklärte der genannte Publizist. Leben ohne Wissenschaft sei der Tod und das Grab eines ruhmlosen Menschen, hiess es in der Aufklärung des XIII.Jhdts... und es liegt auf der gleichen Linie, wenn Aegidius Romanus einen König, der das Studium nicht förderte, einen Tyrannen nannte.

Indem also die Wissenschaften den Menschen zur höchsten Vernunft hinleiteten, vermochten sie selbst den Menschen zu adeln. Verglichen mit den bisher betrachteten Anschauungen bedeutete diese Adelslehre eine beträchtliche Intellektualisierung. Denn dieser Adel des Intellekts war schon durch die Beschäftigung mit den Wissenschaften erwerbbar, war lernbar geworden. Ueberhaupt lag in der zunehmenden Intellektualisierung des Lebens die bekannte grosse Gefahr des Humanismus. Wie die humanistische Freundschaft oft ohne des sogenannten Freundes je ansichtig zu werden oder gar die Freundschaft zu erproben, also vom menschlichen Wesen ganz losgelöst sich schwärmerisch dem gleichstrebenden Intellekt zuneigte, so war auch der Tugendbegriff des Humanisten intellektualisiert worden, zumal im Vergleich mit dem der Cortezia. Unwissenheit war gleichbedeutend mit Laster, Tugend war Pflege der Wissenschaft - Anschauungen, die ihre Herkunft aus der Stoa deutlich erkennen lassen, wie überhaupt diese Lehre, die man mit Augustin und dem Christentum - wie man meinte - leicht in Einklang zu bringen vermochte, für die humanistische Ethik zeitweise die eigentliche Brücke zur antiken Welt bildete.

Diese sich in der Pflege der Wissenschaft erfüllende Tugend wurde verklärt durch die leidenschaftliche Hingabe an die "sacra studia", die geliebten, die geweihten Studien, und an die geweihten Lieder und Lehren der Vorzeit, welche die Gegenwart plötzlich bestimmten und so fast zur Gegenwart wurden. Aber die stoische Verachtung der Welt verleitete wiederum zur intellektuellen Hybris, und das "Extolle te super homines", das Salutati einem jungen studienbeflissenen Pisaner zuruft, lässt schon den ganzen späteren Dünkel des Gelehrten ahnen, der mit dem blossen gelehrten Wissen auch die Tugend als adelnden Habitus zu besitzen glaubte. Andererseits führte das stoische Vorbild zu einer neuen Art der Einsiedelei. Für die Dichter war Liebe eigentlich die Achse des Adelsproblems gewesen. Dem humanistischen Ideal etwa Salutatis, aber schon des älteren Petrarca galt die Liebe zum leibhaftigen Menschenwesen nicht mehr als adelnd, sondern nur als störend, als ein in die gelehrte Beschaulichkeit nur Unruhe bringendes Akzidenz, und das eigentliche Ideal bedeutete eine Abkehr von der Welt. So wenig allerdings meistens das wirkliche Leben diesem Ideal entsprach - zumal bei den in Staatsgeschäften heimischen Italienern - so war doch mit der Idee einer wissenschaftlichen Askese, das Mönchtum in neuem Gewande - vielfach eben in dem Gewande der Stoiker - in die neue Zeit hinübergerettet worden. So sehr auch diese wissenschaftlich anachoretische Lebensform bei den Zeitgenossen Billigung finden konnte, da sie ja bedingt war durch die Hingabe an die Studien.... sie als A d e l gelten zu lassen, dem trat nach der Schilderung Poggios in seinem Adelstraktat auf das bestimmteste Lorenzo Medici entgegen.

Die durch ihren Wirklichkeitssinn anziehende Schrif ist ein Dialog zwischen Lorenzo und dem Humanisten Niccolo Niccoli, hinter dem sich wohl Poggio selbst

verbirgt. Gemeinsam hatten die beiden Poggio in seinem Landhaus in Terranuova besucht, um die antiken Bildwerke zu bewundern, die Poggio dorthin hatte schaffen lassen. Scherzend meinte Lorenzo, auf den von den Römern überkommenen Brauch anspielend: es habe Poggio die vielen Bilder wohl deswegen gesammelt, um durch sie die fehlenden Ahnenbilder zu ersetzen und sich dadurch zu adeln - gewiss eher eine Anerkennung als ein Herabsetzen Poggios. Aber an dieser Bemerkung entzündete sich ein Gespräch über den Adel. Scharf kritisierte Niccoli zunächst den tatsächlichen Adel, wie man ihm in Italien Deutschland Frankreich England und dem Orient begegnete, und gestützt auf Platon suchte er der von Lorenzo vertretenen aristotelischen Adelsdefinition entgegenzutreten, bis sich Lorenzo gegen das Tugend- und Adelsbild des humanistischen Philosophen und Gelehrten wandte: man könne - so meinte Lorenzo - dem Philosophen, der sich selbst und der Welt fast unbekannt, mit seinen Studien zufrieden, nüchtern fromm keusch und weise in seiner "bibliothecula" die Tage verbringe, ganz gewiss T u g e n d zugestehen, aber niemals Adel, und man könne ihn wohl tugendbeflissen nennen, aber nicht adlig. Denn es gehöre zum Adel nicht nur das Wissen, sondern auch das alte Geblüt, wie ja das griechische Wort für Adel: εὐγένεια deutlich die Verbindung mit dem Geblüt erkennen lasse.

Poggios Dialog ging notwendig ohne Entscheidung aus, stiess aber zumal in seinem kritischen Teil auf vielfachen Widerspruch. Die Venezianer fühlten sich verletzt durch die harte Kritik an ihren Nobili, und Poggios Freund auf der Lagune, Gregorio Correr, dann zwei andere venezianische Gelehrte lehnten die Angriffe ab, ebenso wie in Deutschland Peter v.Andlau den deutschen Adel gegen die Invektiven des Florentiners in Schutz nahm, während der Erzbischof Leonardo

v.Lesbos - auch er in Gesprächsform - eine Gegenschrift schrieb.

Im Ganzen wurden derartige Traktate "De vera nobilitate","De nobilitate animi" oder "animae" förmlich zu einer eignen literarisch-moralphilosophischen Gattung, die man auch in die antike Literatur hineinfälschte. So wurde unter dem Namen des Plutarch ein griechischer Traktat περὶ εὐγενείας in Umlauf gesetzt, der nichts andres war als eine Blütenlese aus der Blütenlese des Stobäus. Mit Vorliebe gab man diesen Traktaten die Form des Dialogs, wobei meist der Adlige Unterredner den aristotelischen Standpunkt vertrat und der Humanist den Lehren der Stoiker folgte.. und dieser Gattung gehörte auch das reizvolle Gespräch an, das Platina mit dem Erzbischof v.Trani, Giovanni Orsini, in Vicovaro führte, dem schönen Landsitz der Orsini im Tale des Anio. Indessen liegt der Zauber dieses kleinen Werkes mehr in der sichtlich dem Phaidros nachgebildeten Schilderung der Landschaft als in der mit bekannten Merkworten geführten Unterredung selbst. Insofern jedoch ist sie bedeutsam, als hier wie auch anderwärts der Geblütsadel gerade im Klerus immer mehr seine Fürsprecher fand, bis diese Verbindung schliesslich die selbstverständliche und natürliche wurde: die beiden alten Stände, Adel und Klerus, mussten sich umso enger zusammenschliessen, je mächtiger der dritte Stand wurde. Dieser Zusammenschluss aber wurde zur absoluten Notwendigkeit stets dann, wenn der dritte Stand nicht nur als geistige Welt, sondern als unterdrückte soziale Klasse den alten Ständen entgegentrat.

Dies wird besonders erkennbar im Deutschland der Vorreformation, wo das Adelsproblem noch eine ganz andere Formen annehmen sollte als in Italien. Gewiss waren Adelstraktate der Italiener auch diesseits der Alpen bekannt, vor allem der des Poggio, den Peter v.Andlau citiert,

und der des Platina, den man 1510 in Erfurt neudruckte. Und es ist gewiss ganz im ~~deren~~ Geist (auf der italienischen Humanisten), wenn in Augsburg in der Amtsstube der Weberzunft Cicero, als ein vollbärtiger Ratsherr dargestellt, den Wahlspruch zeigt:

> Wer tûgent hat, der ist wollgeboren,
> on dûgent ist adl gar verloren.

Ein ~~andres~~ weiteres italienisches Adelsgespräch, das bald dem Pistojeser Buoncorso de Montemagno, bald dem Aretiner Leonardo Bruni zugeschrieben wird, hat Niclas v.Wyl ins Deutsche übersetzt, während es Albrecht von Eyb in sein "Ehebüchlein" aufnahm und der Züricher Felix Hemmerlin den Dialog in sein grösseres Adelsgespräch einflocht, in welchem sich ein Ritter und ein Bauer über die Adelsfrage unterhielten. Gerade dies letzte Moment ist beachtenswert. Nicht so sehr d a s möchte ich hervorheben, dass statt zweier ganz bestimmter historischer Persönlichkeiten wie Lorenzo Medici und Niccolo Niccoli oder Platina und Giovanni Orsini hier zwei schemenhafte Typen eben: Ritter und Bauer das Gespräch führten, obwohl auch dies für die ganze Geisteslage Deutschlands kennzeichnend ist, sondern ganz etwas andres ist augenfällig.. dass nämlich an Stelle des freien und hochmütigen Humanisten ~~Humanisten~~ Italiens hier der geknechtete Bauer den Wert des Geblütsadels angriff und dass überhaupt das Adelsproblem ~~hier~~ immer stärker in das Gebiet der sozialen Kämpfe abglitt. Wohl traten auch bei den Italienern Menschen verschiedener Stände als Gesprächsführer auf, aber ~~das~~ der Standesunterschied blieb verhältnismässig gleichgültig.. denn die Rede schwang doch stets ~~gleichsam~~ inter pares von Mensch zu Mensch, während ~~es~~ in Deutschland ~~fast~~ der Rangunterschied fast das Wesentliche war und förmlich zum ~~einem~~ Klassenkampf ausartete, wie etwa Agrippa v. Nettesheim den Adel rundweg für nichts andres erklärte als eine "robusta improbitas": Kain sei der erste Adlige gewesen, der fromme Abel hingegen der erste unterdrückte Plebejer. Von diesem Standpunkt aus unterschieden sich dann Adel und Klerus kaum ~~mehr~~ noch

von einander, indem beide nur Unterdrücker der "armen Leute" waren.. alles dies nur ein Spiegelbild der Zeit, in welcher die Stellung des Nährstandes gegenüber Wehrstand und Lehrstand als soziales Problem das Denken beherrschte, während die Ohnmacht des Bauern nur von dem Totentanz noch den grossen Ausgleich erwartete.

Aber es blieb nicht bei den Angriffen gegen den Geblütsadel; gerade die Kritik erzeugte eine Idealisierung des Bauern, in welcher dieser als Vertreter des wahren menschlichen Adels auftrat. Es ist ein interessantes Problem, der Rustifizierung Deutschlands nach dem Zusammenbruch des Reiches im Einzelnen nachzugehen, jener Positivierung des Bäurisch-Knotigen, die überall zum Durchbruch kommt und in der Dichtung schon mit Neithart v.Reuental und dem „Meier Helmbrecht" anhebt. Die ethische Grundlage für diese hohe Einschätzung des Bauern und der Armen überhaupt ist wohl gleichfalls in Italien zu suchen. Denn seit Franziskus das Rittertum der Humilitas begründet hatte und als Spielmann des Herrn Dienst bei der Dame Armut tat, war nicht nur den Armen das Himmelreich wieder näher, sondern man erging sich darin, die Tugend und die natürliche Weisheit gerade der Kleinen und Einfältigen zu preisen und die asketische Bewegung des XIV.Jhdts. leistete solcher Verklärrung der Armut weiterhin Vorschub. Seinen Adel leitete auch der Bauer - so z.B. in dem Adelsgespräch des Felix Hemmerlin - von Adam her: Adam sei B a u e r gewesen, nicht Ritter Knappe oder Krieger. Hätte Gott einen adligeren Stand gewusst als den des Bauern, so hätte er den ersten Menschen als sein Ebenbild gewiss in einem anderen Stande erschaffen. Aber der "edle,fromme Bauer" - so erklärte der nürnberger Meistersinger Hans Rosenplüt - stelle eben von allen Wesen, die Gott schuf, das edelste dar, da von seiner Arbeit Mensch

und Tier, Vogel und Wurm lebten. Und nicht nur Adam, auch Saul und David galten dem Schwaben Michael Beheim als Vorväter des Bauernadels, und es konnte nicht ausbleiben, dass der "edel" Bauer zum heiligen Bauern verklärt mit Christus und dem Allernährer Gott verglichen wurde, überhaupt in das Licht religiöser Verherrlichung trat. Tugend aber war gleich Arbeit geworden.

Aus dieser Gedankenwelt, die stets auch geleitet war von dem puren Nützlichkeitswert des Bauern und die daher seine Arbeit immer wieder pries, mag dann das wirklich bedenkliche Wort und die fast noch bedenklichere Lebensanschauung geboren sein, dass "Arbeit adelt"... eine Anschauung, die zu einem "otium c u m dignitate" immer unfähiger machend, in gleicher Weise j e d e n Adel, den des Geblüts wie des Geistes entwerten musste, die jedoch nur vorausdeutet auf die letzte und jüngste Daseinsversandung Hespereiens: Leistung als solche - welcher Art sie auch sei - vermag zu adeln. Allerdings lässt sich für diesen Leistungsadel noch eine vornehmere Genealogie erweisen, die bis in die Anfänge des Humanismus zurückreicht. Denn als der humanistische Tugendbegriff aufkam, der sich als Pflege der Wissenschaft verstand, da spaltete sich sofort der Tugendbegriff der Renaissance ab: die weniger papieren, sondern eher metallisch schmeckende virtù der "Vita activa" und derer, die ihr Ideal als das mit rationellen Mitteln zu verwirklichende Handeln begriffen.. die virtù also im Sinne von Kraft, ja Dämonie, wie sie den Gewaltherren und Staatsmännern der Renaissance innewohnte, deren Adel allein auf dieser virtù beruhte, deren Sprecher Macchiavell war und deren Adelsbegriff - seit Napoleons Wort:"sein Adel stamme von Montenotte" der Welt eingehämmert - von einer bürgerlichen, dann proletarischen Zeit an sich gerissen und verflacht wurde.

Es ist kaum befremdend, dass dieser in der virtù sich manifestierende Adel von den Humanisten, zu denen man Macchiavell nicht rechnen möchte, höchstens in negativem Sinne beachtet wurde, und auch ein Werk wie der "Cortegiano" des Castiglione, eher in der Luft bramantischer und raffaelischer Hallen heimisch, hat zu diesem Adel keine rechte Beziehung. Dennoch ist der "Cortegiano" eigner Art. Während alle andern darüber stritten, was höher zu bewerten sei: Geblüts- oder Tugendadel und sich im Für und Wider ergingen, hat Castiglione das Sinnbild des wahren Nobile seiner Zeit errichtet. Denn als solches ist der vollkommene Hofmann, der Cortegiano eben zu verstehen, und da ist es doch bedeutungsvoll, wie gleichgültig jene gefeierte urbinatische Hofgesellschaft dem stammbaummässigen Adel gegenüberstand. Zwar wird auch hier die Adelsfrage wie jedes Problem der Zeit gestreift.. aber sie ist ohne Belang und man einigt sich rasch dahin, dass der Cortegiano aus einem rein praktischen Grunde besser auch adligen Geblüts sei: indem nämlich dies sein Auftreten erleichtere.

Höchst eigenartig aber ist es, worin Castiglione die Vorgestalt des wahren Cortegiano erblickt. Da Adel ohne Dienst undenkbar ist, so befindet sich der Cortegiano zwar im Dienst eines Fürsten.. gleichzeitig aber wird er über den Fürsten gestellt als dessen Erzieher und Leiter. Dass zu dem Amt dessen, der gleichsam mehr denn Fürst sein musste, kein gelehrter Humanist, kein Geistes- und Wissenschaftsadel taugt, das wird - aus einem Lorenzo Medici verwandten Geiste heraus - an dem Beispiel des Kallisthenes aufgezeigt, der Alexander auf seinem Zuge begleitete: weil er nur ein "puro filisofo" sein wollte und nur ein "austero ministro della nuda verità", nur ein strenger Diener der nackten Wahrheit, ohne sie durch die Cortegiania

0182

geniessbar zu machen, habe er Alexander nur geschadet statt genützt und selbst sein Leben eingebüsst. Als Urbild und Vorgeburt des fürstlichen Unterweisers und echten Cortegiano aber werden neben Phoenix in seinem Verhältnis zu Achill vor allem Platon als Lehrer des Dion und Aristoteles als der Alexanders bezeichnet. Und es spricht für das damalige Ideal der Enkyklopaideia, dass auch dem Einwand, ob denn Platon und Aristoteles etwa auch im Fechten und Tanzen hätten unterweisen können, mit einem "Ja" begegnet wird: es sei nicht anzunehmen, dass diese Ingenien nicht alles gekonnt hätten, was zur Erziehung eines Fürsten notwendig sei und zum vollkommenen Cortegiano gehöre.

Es ist gewiss, dass Castiglione mit dem Versuch, das Wesen des wahren Nobile nicht mit den Begriffen Geblüt und Geist, sondern im B i l d e zu fassen und den Nobile selbst als Vorbild, als Fürstenerzieher zu begreifen, wie kein andrer der Zeitgenossen einer Lösung des Adelsproblems nahekam, die fast auch für das Heute verbindlich sein könnte. Dennoch war mit den Begriffen der Zeit nie ganz herauszukommen aus jener dualistischen Scheidung von Adel als Geblüt und Adel als geistigem Verdienst. Erst dann konnte man einen neuen Begriff des Adels gewinnen, der j e d e dieser Wirklichkeiten umfasste, wenn man es aufgab, das Geblüt rein als S t o f f zu verstehen, und umgekehrt: den Intellekt als unabhängig und un-bedingt von der Geblütsbasis zu nehmen. Denn sowenig Adel rein stofflich ist, ebensowenig ist er - darin der E h r e aufs nächste verwandt - Sache des Einzel-Intellekts: Adel ist nicht nur etwas Innerliches, das nur dem Einzelnen angehörte, sondern Adel ist ein Stand und muss als solcher in Erscheinung treten, ist Vorbild, ist Bild überhaupt.. ja, man kann die Möglichkeit Bild zu werden geradezu als die Probe auf echten Adel bezeichnen und so die Ahnen-

probe gleichsam ersetzen. Eine andre Antwort ist heute, da ein Stand mangelt, in dem sich Adel darstellen und auswirken könnte, auf die Frage: Was ist Adel? nicht zu geben, und ein andres Kriterium für den Adel des Menschen als sein Bild, das fortzeugt, gibt es heut nicht, bis nicht das Drunter und Drüber ~~der Gleichheit~~ sich in ein Höher und Tiefer neuer menschlicher Ränge «Stände geordnet hat. Denn auch das letzte Auskunftsmittel eines müden Liberalismus, dem Geist als solchem den Adel zuzusprechen, verfängt nicht mehr, seit er bloss Intellekt und damit vulgär geworden ~~und als Intellekt im Sinne der Bildwerdung nicht mehr zeugungsfähig~~ ist. So hat gegen ihn ~~hat~~ Nietzsche als Erster den Kampf aufgenommen unter Ablehnung auch des Adels bloss aus dem Gotha, wie er - um Missdeutung zu vermeiden - ausdrücklich als "Einschaltung für Esel" jenem Worte vorausschickte: "Es gibt nur Geburtsadel! Geist allein adelt nämlich nicht; vielmehr bedarf es erst etwas, das den Geist adelt. Wessen bedarf es denn dazu? des Geblüts."

"Zum Ottonenbild im Aachener Evangeliar,"
German, 21pp. 1 photo

2/10

Zum Ottonenbild im aachener Evangeliar

An English version of this paper was given several times in 1954-55. As the (*) footnote on p. 15 says, most of the ideas are incoporated into the King's Two Bodies

- Kantorowicz's last will and testament stipulated that none of his unpublished papers were to be published, for he did not think of any scholarly work as "his" until he had released it for publication.

If, therefore, anyone chooses to cite this paper in print, the reference should be impersonal. Do not say "Kantorowicz says in [such and such]", or "Kantorowicz believed..." but rather something like "the unpublished paper by Kantorowicz on [this or that] is useful for the problem of [such and such]".

Ernst Kantorowicz
AR. 7216.

Plate I
Evangelary of Aachen,
about 973:
Emperor Otto II.

0189

ZUM OTTONENBILD IM AACHENER EVANGELIAR *

Das Kaiserbild im Aachener Evangeliar, von Percy Ernst Schramm

mit guten Gründen als eine Darstellung Ottos II. gedeutet, ist ikonographisch ein Unikum. Weder byzantinische noch westliche Kunst sind, von diesem einen Bild abgesehen, sonst jemals darauf verfallen, die Anähnlung von Kaiser und Christus so weit zu tragen, wie es in dieser von der Reichenau stammenden Miniatur geschehen ist.[1]

Der Kaiser ist dargestellt in der Maiestas Domini.[2] Er sitzt auf der Thronbank, die wie üblich mit einem rollenförmigen Kissen belegt ist. Seine Füsse, gestiefelt, ruhen auf dem Schemel, den scabellum, das seit alters Göttern und Königen zukommt. Der Thron selbst ruht anscheinend nicht auf festem Grunde wie sonst in karolingischen und ottonischen Miniaturen; er hat vielmehr etwas Schwebendes, ein Eindruck hervorgerufen oder verstärkt durch die Mandorla, die den Kaiser sowohl wie den Thron umgibt. In Wirklichkeit - oder in dem, was der Künstler als Wirklichkeit wiederzugeben meinte - steht jedoch der Thron auf festestem Grund, nämlich auf

Tellus, der Erde selbst, die hockend unter den Thron gekrümmt ist und deren Hände die Füsse des Schemels tragen.[3] Gleichzeitig reicht vom Himmel her die Gotteshand herab, um dem Haupt des Gesalbten das Diadem aufzusetzen. Der Kreuznimbus, der die Hand umrahmt, deutet wohl darauf hin, dass der Krönende nicht Gottvater, sondern Christus ist.[4] Dieser Handnimbus überschneidet die Mandorla des Kaisers derart, dass der Kopf des Thronenden in der Zwickel gestellt ist, der von den sich schneidenden Nimben gebildet wird.

Das Kaiserbild zeigt, wie so häufig in den Darstellungen der Maiestas Domini, drei übereinander gelagerte Ebnen. Der obere Teil der Kaiserfigur ist umschwebt von den Evangelisten-Symbolen, den vier Flügeltieren der Apokalypse. Die vier Tiere halten ein weisses Band oder eine Draperie. Tief unten, zu Füssen des Kaisers, sehen wir - im Vordergrund oder Unterteil des Bildes - vier Würdenträger, zwei Erzbischöfe und zwei Krieger, die offenbar die beiden Ordines der geistlichen und weltlichen Fürsten veranschaulichen.[5] Im Mittelteil, rechts und links des scabellum, stehen, die Lanzenschäfte mit Purpurwimpeln geschultert, zwei männliche Figuren in

einer Attitüde der Verehrung: die zum Thron gewandte Hand ist erhoben, die Kniee sind leicht eingeknickt.[6] Dass die Beiden einen sehr hohen Rang bekleiden, beweisen neben den Purpurwimpeln die edelsteinbesetzten Kronhauben, die noch gerade von dem weissen Band berührt werden - Lehensherzöge vielleicht, oder wahrscheinlicher reguli, Unterkönige oder Herrscher über die regna, deren Vielheit nötig war (zumindest im Westen), um die Würde des Hegemonialkaisers zu dokumentieren, und die wir sonst eher als personifizierte Länder zu sehen gewöhnt sind. Auf jeden Fall handelt es sich um Fürsten, die abhängig sind von dem Kosmokrator, der von der Erde getragen zum Himmel erhoben ist, oder genauer: in den Himmel selbst hineinragt.

Zum Verständnis der zugrundeliegenden Allgemein-Idee darf man vielleicht, trotz des Zeitunterschiedes, an den Normannen-Anonymus erinnern, der ein Jahrhundert später die Stellung des Kaisers folgendermassen umreisst:

> „Es heisst daher, dass er [der Kaiser] von Christus bis zum Himmel emporge~~richtet~~ oben sei. Bis zum Himmel, sage ich, und das bedeutet nicht: bis zu jenem körperlichen Himmel, den wir sehen, sondern bis zu dem unkörperlichen Himmel, den wir nicht sehen, das heisst, bis zu dem nicht-sichtbaren Gott.

> Bis zu Gott also ist er emporge~~richtet~~hoben, weil er in Macht ihm so verbunden ist, dass keine Macht Gott näher, keine erhabener, ~~darum~~ jede geringer ist als die des Kaisers. Denn eine und die gleiche ist die Macht des höchsten und himmlischen Kaisers und die des zweiten und irdischen Kaisers - nur dass die Macht des himmlischen ursprünglich ist, und die des irdischen zweiter Hand.[7]

Von irgendwelcher Abhängigkeit kann natürlich in Bezug auf Bild und Text hier nicht die Rede sein, weder im einen noch im anderen Sinne. Dennoch sind die wesentlichen Vorstellungen beiden gemeinsam. Das Bild zeigt den Kaiser von Christus selbst bis in den Himmel erhoben, erhabener als alle sonstigen irdischen Mächte und der Gottheit am nächsten. Es zeigt ihn in der maiestas Christi mit den vier Evangelisten-Symbolen, die sonst Christus begleiten; in der Mandorla, die wir, in der freilich reicheren Ausstattung der dreifarbigen Perichoresis, von den Christusbildern her kennen; in einem Gestus – die eine Hand offen und erhoben, ~~ein Gestus~~ dem wir so häufig auf Darstellungen Christi in der Majestät begegnen, während die andere den Kreuz-Globus trägt.[8] Der Kaiser erscheint hier nicht einfach als vicarius Christi; er ist der typus Christi, ja beinahe der impersonator des

~~des~~ Rex gloriae selbst, und es wird sich zeigen, dass die Ähnlichkeit zwischen Kaiser und Christus ins Christologische hinüberspielt.

Die Interpretation der Reichenau-Miniatur geht am besten aus von dem Unverständlichsten, dem mysteriösen weissen Band, das in fast aufdringlicher Weise die Aufmerksamkeit des Beschauers auf sich lenkt. Das Band, von den Evangelisten getragen, ist so geworfen, dass die beiden Enden noch eben die Kronen der reguli streifen, während der Mittelwurf den Körper des Kaisers überschneidet: Kopf, Schultern und Brust befinden sich über dem Band; Hände und Unterarme, Rumpf und Füsse bleiben darunter. Längst ist die Vermutung ausgesprochen worden, freilich ohne Beibringung von Beweisen, dass das weisse Band Himmel und Erde trennt.[9] Aber erst wenn die Bedeutung des Bandes geklärt ist, wird es sich ergeben, dass des Kaisers Kopf nicht nur den Himmel berührt, sondern - genau wie der Anonymus es gesagt hat - in die Himmel hineinstösst.

Um das Resultat gleich vorwegzunehmen: es handelt sich weder um ein Band noch um eine ornamentale Draperie, sondern um einen Vorhang. Und zwar ist der weisse Streif DER Vorhang schlechthin, das heisst, der Vorhang - oder das velum - des Tabernakels, ~~des~~

~~Allerheiligsten,~~ der gemäss ältester Tradition das Himmelsgewölbe, das Firmament, darstellt und somit wirklich Erde und Himmel von einander scheidet.[10] Beda Venerabilis (um, unter vielen, nur einen Autor zu nennen, der damals überall im Westen bekannt war) erklärt ganz eindeutig in dem Traktat De tabernaculo, dass "der Vorhang (velum) als Himmel interpretiert" und dass "durch das velum der Himmel versinnbildlicht wird." Er fügt hinzu, dass der Hohepriester, wenn er einmal im Jahre, um am Versöhnungsfest zu opfern, durch den Vorhang ins Allerheiligste schreitet, "in den Himmel selbst eintritt" wie Christus, der Hohepriester in Ewigkeit.[11]

Der Vorhang war - gemäss Exodus, 26:32 - an vier Säulen aufgehängt. Diese vier Säulen sind oft allegorisch ausgedeutet worden. Für Beda waren die vier Säulen identisch mit den "vier Gewalten der himmlischen Heerscharen, glänzend durch die vier erhabensten Tugenden (virtutes)."[12] Die vier Virtutes sind natürlich nicht die heidnischen Kardinaltugenden, sondern sind, wie etwa Gregor der Grosse lehrt, die vier Tiere der Apokalypse, das heisst, die vier Evangelisten-Symbole.[13] Der Maler hat sich also der landläufigsten Überlieferung bedient, wie man sie etwa in Gregor oder Beda findet,

um anzudeuten, dass es diesmal die vier Evangelisten-Virtuten sein sollen, die das *velum* des Tabernakels tragen und somit die architektonischen Säulen vertreten - für das Titelbild eines Evangeliars gewiss auch das Nächstliegende.[14]

Auf die Thronbilder karolingischer Prachtbibeln als Vorlagen des Künstlers hat Schramm längst hingewiesen.[15] Was weniger bemerkt worden ist, sind andere Darstellungen der Vivians-, Grandval-, und San Paolo-Bibeln, die der Reichenau-Maler zurate gezogen hat: eine thronende Figur, gleichfalls von den Evangelistensymbolen umgeben, hält hier ein sich nach oben blähendes Tuch über den Kopf. Wer immer diese Figur auch sein mag, ikonographisch ist sie ein direkter Nachfahre des Gottes *Caelus*, der zum Beispiel auf dem Sarkophag des Junius Bassus sein Himmelstuch unter den Füssen des Herrn der Himmel aufwölbt - eine weitere Bestätigung, dass es sich auch bei den Tiersymbolen der Aachener Miniatur nur um das Himmelstuch, nämlich das *velum* des Tabernakels, handeln kann.[16] Zu beachten ist weiterhin, dass die beiden Enden des Tuches gerade noch die Mäuler von Ochs und Löwen streifen, während in der Bibel von San Paolo die beiden Tiere wie verspielte Hündchen nach den Zipfeln schnappen.[17]

Dieses Motiv hat der Maler des Aachener Evangeliars Überrommen und wie stets ins Politische abgewandelt: die Tuchenden streifen gerade noch die Kronen der reguli.

Diese Beobachtung fordert eine andere Erörterung heraus. Der Ottonenkaiser des Aachener Evangeliars ist Überlebensgross. Das gilt zwar auch von den Fürsten auf den Thronbildern der karolingischen Bibeln, in denen der Thronende nach spätantikem Brauch seine Umgebung an Grösse Überragt. Der Ottonenkaiser war jedoch "Gigant" in einem ganz anderen Sinne: seine Füsse ruhen auf der Erde, während sein Haupt in den Himmel hineinragt. Vergleichbares kennen wir von Byzanz: der siegreiche Basilius II. erscheint im Marciana-Psalter des elften Jahrhunderts gleichfalls von der Erde zum Himmel gereckt.[18] Abgesehen von der hellenistisch-römischen Tradition gibt es jedoch auch eine rabbinisch-christliche sowie eine gnostische Tradition der Überlebensgrösse.[19] Wir mögen etwa an das apokryphe Petrus-Evangelium denken, dem wir, obwohl dem Reichenau-Maler natürlich total unbekannt, doch einen wichtigen Zug entnehmen können. Die Soldaten am Heilandsgrab sahen zwei Engel herabsteigen und im Grabe verschwinden. Wenig später erscheinen die Engel wieder, nunmehr jedoch eine dritte

Person rechts und links stützend: "Und die Häupter der Zwei reichten bis zum Himmel; das Haupt des Einen jedoch, den sie stützen, reichte bis über die Himmel hinaus."[20] Wenn, wie wir vermuten müssen, der Reichenaukünstler zeigen wollte, dass der Imperator *longe super coelos* war, so konnte dies am einfachsten dadurch geschehen, dass er die Unterkönige *usque ad coelum* reichend darstellte: ihre Kronenhauben berühren gerade noch den Himmels-Vorhang, den der Kaiser durchstossen hat. Das besagt gleichzeitig, dass die spiritualen und säkularen *Ordines* des unteren Drittels gänzlich "auf Erden" sind.[21]

Das Gigantenbild hat jedoch auch seine christologische Bedeutung. Psalm 18:6 heisst es von der Sonne: "Und dieselbe geht heraus wie ein Bräutigam aus seiner Kammer, und wie ein Riese wird er in Jauchzen seinen Weg durchmessen." Obwohl der Psalm an sich mit der Lehre von den Zwei Naturen Christi nichts zu tun hat, so hat doch das Sonnen- und Bräutigamsbild Ambrosius veranlasst, in diesem Zusammenhang von dem "Giganten der zwei Substanzen" (*gigas geminae substantiae*) zu sprechen - eine Prägung, die naturgemäss später häufig wiederholt wurde.[22] Andererseits

wurde jedoch Beda, als er das velum des Tabernakels ausdeutete, an die zwei Naturen Christi erinnert. Der Himmelszelt-Vorhang, der das Tabernakel vom Übrigen Heiligtum trennte, bedeute (so meinte er), dass sowohl die Gottes- wie die Menschen-Natur Christi gegenwärtig sei; das an und für sich trennende velum vereinige gewissermassen Himmel und Erde, ja es spiegele auch die Kirche selbst wieder, die gleich dem Bräutigam eine Doppelnatur habe: sie sei ja zusammengesetzt aus Menschen, die auf Erden peregrinieren, und aus Engeln ~~und~~ heiligen, die in den Höhen walten.[23] Schliesslich sei noch erwähnt, dass nach manchen östlichen Exegeten "der Kopf Christi die Gottheit bezeichnet, die Füsse jedoch seine Menschennatur."[24]

Sollte der Maler des Aachener Evangeliars sich aus solchen Stellen seinen Stoff zusammengesucht haben? Das ist von vornherein höchst unwahrscheinlich, und wir dürfen sicher sein, dass er sich für sein unkonventionelles Bild keiner anderen als der konventionellsten Quelle bedient hat. Entscheidend für ihn war denn auch eine Stelle in Augustins Enarrationes in Psalmos, ein Werk das überall bekannt war, zumal da die Glossa ordinaria des Psalters in wesentlichen Stücken

darauf basierte. Unser Problem berührt zunächst der Kommentar zu Psalm 91, ein Ausruf Augustins: "O Christus, der Du in den Himmeln zur Rechten des Vaters sitzest, mit deinen Füssen aber und deinen Gliedern dich auf Erden abmühst" (O Christe, qui in coelis sedes ad dexteram Patris, sed pedibus tuis et membris tuis laboras in terra).[25] Ausführlicher behandelt Augustin diese Vision des himmlisch-irdischen "Giganten" im voraufgehenden 90. Psalm. Er glossiert das Wort tabernaculum (v.10), das hier gebraucht ist im Sinne der Stoiker, der späten Pythagoräer und des Paulus, nämlich als das "Fleisch": der menschliche Leib als der Wohnsitz, als das Tabernakel, der Seele.[26]

> Das Tabernakel Gottes ist das Fleisch. Im Fleische hat das Wort gewohnt, und das Fleisch wurde Gott zum Tabernakel: In diesem Tabernakel selbst hat der Kaiser für uns Kriegsdienst getan... Weit ist er über allen Himmeln, seine Füsse aber hat er auf Erden: das Haupt ist im Himmel, der Leib aber auf Erden.

Tabernaculum Dei caro est. In carne inhabitavit Verbum, et caro facta est tabernaculum Deo: in ipso tabernaculo Imperator militavit pro nobis... Longe est super omnes coelos, sed pedes habet in terra: caput in coelo est, corpus in terra.[27]

Es steht wohl völlig ausser Frage, dass der Künstler diese Stelle illustriert hat. Dass er auf sie stiess, war naheliegend genug. Psalm 90 ist ja der grosse Triumph-Psalm, der in Wort und Bild zur Verherrlichung des siegreichen Gottes und siegreicher Herrscher wieder und wieder diente: "Auf Otter und Basilisk wirst du schreiten, und treten auf Löwen und Drachen."[28] Der Reichenau-Meister, der das Kaiserbild schaffen sollte, dachte natürlich an diesen Psalm und wusste vermutlich oder las nach, was Augustin oder die Psalter-Glosse oder der Beda zugeschriebene Psalmen-Kommentar darüber zu sagen hatten. Auf jeden Fall, Augustins wohlbekannte Sätze haben dem Maler eingegeben, nunmehr den lebenden Kaiser, Otto II., in tabernaculo militans darzustellen: caput in coelo, pedes in terra.

Wir verstehen jetzt auch, warum der Künstler das von den vier Symbolfiguren getragene velum einführte: er wollte das "Tabernakel" darstellen, in dem der Imperator Kriegsdienste tat. Gleichzeitig, jedoch ermöglichte ihm das velum des Kaisers Doppelnatur zum Ausdruck zu bringen. Adler und Engel halten den Vorhang derart, dass durch den Faltenwurf Kopf, Brust, Schultern und Armgelenke des

Kaisers gleichsam "über den Himmel" erhoben werden, während der Rumpf und die Hände darunter verbleiben. Wir haben uns daran zu erinnern, dass bei der Herrscherweihe Kopf, Brust, Schultern und Armgelenke die Salbstellen waren: mit diesen ragte also der Kaiser als christus Domini in die Himmel hinein, während der übrige Leib - der eines gewöhnlichen Sterblichen - auf Erden verbleib. Das Letzte gilt auch von den Händen; denn deren Salbung, dem römischen Ritus der Kaiserweihe ohnedies fremd, wurde erst nach der Krönung Ottos II. in das Aachener Krönungszeremoniell eingefügt.[29]

Der Gehalt des Kaiserbildes im Aachener Evangeliar bedarf kaum der weiteren Erklärung. Das velum des Tabernakels teilt den Körper des Kaisers in zwei Teile: der Thronende ragt teils in den Himmel und ist teils auf Erden. Die Mandorla (wenn auch vereinfacht) und die Evangelistensymbole, sozusagen die Würdezeichen Christi, sind hier dem Kaiser zugestanden und deuten an, dass zwischen der maiestas imperatoris und der maiestas Domini die Unterschiede so gering gehalten werden sollen wie möglich; sie sind beinahe (doch nicht ganz) verwischt. Vor allem aber hat auch der Kaiser, wie sein gottmenschliches Vorbild, zwei Substanzen: menschlich ist er von Natur, mit Leib und Füssen auf der Erde

verhaftet; göttlich aber ist er durch die Gnade, die auf das in den Himmel hineinragenden Haupt überströmt. Eine solche Christus-zentrierte Herrscherauffassung war der Zeit nicht fremd. Sie wurde ein Jahrhundert später von dem Normannen-Anonymus zusammengefasst:

> Im König haben wir eine gemina persona, eine Doppelperson, zu erkennen: eine Person, die sich von der Natur, und eine andere, die sich von der Gnade herleitet... Eine Person, hinsichtlich derer der König den anderen Menschen gleicht, und eine andere, hinsichtlich derer er, durch die Eminenz der Vergöttlichung und die Kraft des Sakraments [der Weihe], alle anderen überragt. In Bezug auf die eine Person ist er, von Natur, ein individueller Mensch; in Bezug auf die andere aber ist er, durch Gnade, ein christus, das ist, ein Gott-Mensch.[30]

The Institute for Advanced Study
Princeton, New Jersey

Ernst Kantorowicz

ANMERKUNGEN

*) Die hier folgende Erörterung des Ottobildes ist, ebenso wie die Quellen- und Literaturangaben, so knapp gehalten wie möglich. Sie beschränkt sich auf die wesentlichsten Punkte ohne Berücksichtigung der zahlreichen Nebenprobleme, die sich ohne weiteres ergeben hätten. Vgl. für eine ausführlichere Behandlung des Themas das im Druck befindliche Buch des Verfassers: The King's Two Bodies (Princeton University Press).

1) Schramm, "Das Herrscherbild in der Kunst des Mittelalters," Vorträge der Bibliothek Warburg, I (1922-23), 198ff, und Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit (Leipzig, 1928), 81ff, 191, und Abb. 64, wo auch die ältere Literatur zu finden ist; für einige Nachträge, vgl. J. Deér, "Das Kaiserbild im Kreuz," Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte, XIII (1955), 105, Anm. 263.

2) Hierüber die Monographie von F. van der Meer, Maiestas Domini (Vatikan, 1938). Für eine verwandte Behandlung von Bildern der Gottesmutter, vgl. André Grabar, "The Virgin in a Mandorla of Light," Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr. (Princeton, 1955), 305ff.

3) Vgl., für den Typus, Grabar, L'empereur dans l'art byzantin (Paris, 1936), 48ff und Taf.IV (Barberini-Diptychon), auch Schramm, "Herrscherbild," 195, Anm.172. Für das gleiche Motiv der herrschertragenden Erde in der Kunst Gandharas, vgl. Hugo Buchthal, "The Western Aspects of Gandhara Sculpture," Proceedings of the British Academy, XXXI (1945), Abb.23: vgl. ferner A. Goldschmidt, Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Herrscher (Berlin, 1914), Taf.IX, Abb.23, für ein Kruzifix (in Gotha), das von der gekrümmten Terra getragen wird; s. auch Georg Leidinger, Miniaturen aus Hss der bayerischen Staatsbibliothek in München (München, o.J.), VI,26, Taf.XIII.

4) Der Kreuznimbus, später so häufig, ist im Westen noch rar, und für eine Hand mit Kreuznimbus gibt es wohl kaum mehr als zwei weitere Beispiele: (1) die Hand auf dem Kreuz in der Bibel Karls des Kahlen (BN.lat.1,fol. 317), abgebildet bei W. Köhler, Die karolingischen Miniaturen, I: Die Schule von Tours (Berlin, 1930), Taf.89, Abb.n; (2) die Illustration zu Apok., 9:13, in der Bamberger Apokalypse, abgebildet bei H. Wölfflin, Die Bamberger Apokalypse (2. Aufl., München, 1921), Taf.24. Dass im Aachener Evangeliar die Hand Christ gemeint ist, und nicht die Hand Gottes, wird wahrscheinlich gemacht dadurch, dass in dieser Zeit Christus nicht selten als coronator dargestellt wird; vgl. etwa, für das Sakramentar Heinrichs II, Schramm, Kaiser und Könige in Bildern, Abb.85a; auch Grabar, L'empereur, Taf.XIX,1-2.

5) Die Stellung des Klerus zur Linken des Kaisers ist gelegentlich mit byzantinischem Zeremoniell in Zusammenhang gebracht worden (San Vitale und Sant' Apollinare in Classe zu Ravenna); cf. Schramm, "Herrscherbild," 198f, auch Stephan Beissel, Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen (Aachen, 1886), 62. Der Grund dürfte jedoch lediglich in den - freilich total abgewandelten - Vorlagen, nämlich den karolingischen Apokalypsen, zu suchen sein. S. unten Anm.21.

6) Schramm, Kaiser und Könige in Bildern, 83; "Herrscherbild," 199. Die Vorlage war, wie Schramm längst bemerkt hat, der Codex aureus Karls des Kahlen, wo der Herrscher von Francia und Gothia flankiert ist (Kaiser und Könige, Abb.29a). Man beachte die gleichfalls leicht eingeknickten Kniee, wiederum verstärkt bei der Figur links vom Kaiser. Aus noch zu erörternden Gründen würde ich es vorziehen, die beiden Fürsten, die doch wohl "Länder" vertreten sollen, als reguli zu bezeichnen und dabei diese Bezeichnung ganz locker auszulegen, statt ihnen die allzu genau definierte Titulatur von Stammesherzögen zu geben.

7) MGH., Lib.de lite, III, 676,5ff.; für den Normannen-Anonymus, vgl. George H. Williams, The Norman Anonymous of 1100 A.D. (Cambridge, Mass., 1951). Die Unterscheidung zwischen körperlichem und unkörperlichem Himmel (Firmament:Himmel, sky:heaven) war ganz üblich, zumal man doch sehr genau unterschied zwischen der Himmelfahrt des Elias zum caelum aereum und der Himmelfahrt Christi zum caelum aethereum. Vgl.etwa Gregor d.Gr., Homiliae in Evangelia, II,19,5f, Migne, Pat.lat., LXXVI,1216f.; auch Beda, Expositio Actuum Apostolorum, ed. M.L.W.Laistner (Cambridge, Mass.,

[n.7 contin.] 1939), 9. Für das Problem selbst, vgl. die hier in mehrfacher Beziehung relevante Arbeit von Meyer Schapiro, "The Image of the Disappearing Christ," Gazette des Beaux Arts, LXXXV (1943), 140.

8) Vgl. etwa Goldschmidt, op.cit., Taf.LXXIV (p.80, No.163a) für den Elfenbein-Buchdeckel in Darmstadt, und Taf.LXXV (p.80, No.162) für den von St.Gallen.

9) Schramm, "Herrscherbild," 199.

10) Über den Vorhang, vgl. Carl Schneider, "Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien: Καταπέτασμα," Kyrios, I (1935), 57-73; für das westliche Spätmittelalter auch J. Sauer, Die Symbolik des Kirchengebäudes (Freiburg, 1902), 133f.

11) Beda, De Tabernaculo, II,8, Migne, Pat.lat., XCI, 445C: "Velum hoc 'coelum' interpretatur"; 446D: "velum quo coelum figuratur." cf. 445D: Der Hohepriester, wie Christus, "in ipsum coelum intravit." Bedas Traktat, der östlichen Quellen folgt (cf. Laistner, in: A.H.Thompson, Bede: His Life, Times, and Writings (Oxford, 1935), 246), ist späterhin vielfach benutzt und ausgeschrieben worden; so z.B. von Peter von Poitiers, Allegoriae super tabernaculum Moysi, edd. P.S.Moore und J.A.Corbett, in: Publications in Mediaeval Studies, III (Notre Dame, Indiana, 1938), 122f.

12) Beda, op.cit., 446A.

13) Van der Meer, Maiestas Domini, 223ff,227.

14) Vgl. Sauer, Symbolik, 134, für andere Ausdeutungen. Man ist versucht, hier an die Oratio pro rege zu erinnern und/damit an die praedicatio evangelii der Könige und Kaiser, die in der Ottonenzeit eine gewisse politische Rolle spielte; doch lagen dem Reichenauer Künstler andere Gedanken gewiss näher.

15) Schramm, Kaiser und Könige in Bildern, 83.

16) Cf. J.Croquison, "Une vision eschatologique carolingienne," Cahiers archéologiques, IV (1949), 105-129 (der bärtige Träger des Tuches wird mit ~~dem Apokalyptiker~~ Johannes identifiziert), bes.116f für Caelus, und, für die Zusammenhänge mit der ottonischen Malerei, Charles de Tolnay, "The 'Visionary' Evangelists of the Reichenau School," Burlington Magazine, LXIX (1936), 257ff, auch LXX (1937), 195f.

17) Vgl. für die Bibel von San Paolo (fol.307^{v}), A.Boinet, La miniature carolingienne (Paris, 1913), Taf.128B.

18) Häufig abgebildet, z.B. bei Grabar, L'empereur, Taf.XXIII,1, und p.60.

19) Strack-Billerbeck, Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch, IV, (München, 1928), 888, für Rabbi El'azar über die Körpergrösse Adams (vor dem Fall) und des künftigen Messias.

20) Evangelium Petri, cc.36-40, ed. Léon Vaganay (Paris, 1930), 294ff.

21) Auf Einzelheiten sei hier nicht eingegangen; doch lassen die karolingischen Vorlagen (Bibel von San Paolo, fol.116^{v}, oder Trierer Apokalypse, fol.23^{r}) deutlich erkennen, warum die geistlichen Fürsten zur linken Hand des Kaisers zu stehen kamen und die weltlichen rechts; cf. Van der Meer, Maiestas Domini, 336f, Abb.78, und 287f, Abb.67 (s. jedoch auch 147ff, Abb.34, für die umgekehrte Anordnung). Diese Darstellungen zeigen ferner die nämliche Dreistufigkeit der Komposition: Christus (bezw. der Kaiser) über den Himmeln, die Ältesten (bezw. die reguli) bis an den Himmel reichend oder zu beiden Seiten des Thronsitzes und Schemels aufgereiht, und die Krieger mit dem Propheten (bezw. die Ordines) auf Erden stehend.

22) Für den Topos des gigas geminae substantiae, vgl. Ambrosius, Hymnus IV,15, Migne, Pat.lat., XVI,1474. Er wird hernach öfters wiederholt; vgl.z.B. Rangerius von Lucca, De anulo et baculo, I,25, MGH.Ldl., II,509; Peter von Poitiers, Sententiae, IV,7, Pat.lat., CCXI,1161C; Quaestiones Varsavienses, ed. F.Stegmüller, in: Miscellanea Giovanni Mercati, II (Studi e Testi, 122) Vaticano 1946, 306, §15; auch Magister Vacarius, Opusculum de assumpto homine, ed. Maitland, in Law Quarterly Review, XIII (1897), 143.

23) Beda, De Tabernaculo, Migne, Pat.lat., XCI,447AB.

24) Cyrill von Jerusalem, Catechesis XII, 1, Migne, Pat.gr., XXXIII, 726. Dass die Füsse die humanitas Christi bezeichneten, war eine ganz landläufige Anschauung; vgl.z.B. Pat.gr., CVI, 299A und 519AB, für Andreas und Arethas von Caesarea; Pat.lat., CXVII, 956B, für Haimon von Halberstadt. In diesem Zusammenhang sei auch darauf verwiesen, dass seit dem frühen 11. Jhdt. ein ikonographischer Typ der Himmelfahrt aufkommt, bei dem nur noch die Füsse Christi sichtbar sind; vgl. die oben Anm.7 erwähnte Arbeit von M.Schapiro, wo auch die frühere Literatur verzeichnet ist.

25) Augustin, Enarrationes, Ps.XCI,11, Pat.lat., XXXVII, 1178.

26) Cf. 2. Kor. 5:4; 2. Pet.1:13; und, für die philosophischen Anschauungen, Louis Delatte, Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas (Lüttich-Paris, 1942), 181.

27) Augustin, Enarrationes, Ps.XC,5, Pat.lat., XXXVII, 1163.

28) Grabar, L'empereur, 237ff; vgl. auch Deér, "Ein Doppelbildnis Karls des Grossen," Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie, II (1953), 118ff.

29) Zur Einführung der Salbung der Hände, vgl. Schramm, "Die Krönung in Deutschland," Zeitschr.f.Rechtsgesch., Kan.Abt., XXIV (1935), 254f, 315 (§12), 328 (§12a); Der König von Frankreich (Weimar, 1939), 157, Anm.5f.

30) MGH., Ldl., III, 664,27ff. Zum Problem und zur Stelle vgl. Kantorowicz, "Deus per naturam, deus per gratiam," Harvard Theological Review, XLV (1952), 253ff.

2/11

'The Idea of Permanency in the Thirteenth Century'; English - 2 versions - 26pp. & 35 pp.

THE IDEA OF PERMANENCY IN THE 13th CENTURY

The "Harvard" version of this paper is the older of the two, and contains some things not in the fully footnoted version which (according to the letter from the Pacific Historical Review enclosed) must have been written shortly after EK's arrival in California. The ideas in this paper are related to those in his German lecture, "Wandel des Zeitgefühls".

Kantorowicz's last will and testament stipulated that none of his unpublished papers were to be published, for he did not think of any scholarly work as "his" until he had released it for publication.

If, therefore, anyone chooses to cite this paper in print, the reference should be impersonal. Do not say "Kantorowicz says in [such and such]", or "Kantorowicz believed..." but rather something like "the unpublished paper by Kantorowicz on [this or that] is useful for the problem of [such and such]".

PLEASE INCLUDE THIS PAGE IN PHOTOCOPIES MADE OF THIS ARTICLE

THE PACIFIC HISTORICAL REVIEW
ISSUED BY
PACIFIC COAST BRANCH OF THE AMERICAN HISTORICAL ASSOCIATION

LOUIS KNOTT KOONTZ, *Managing Editor*
JOHN W. CAUGHEY, *Associate Editor*

321 ADMINISTRATION BUILDING
UNIVERSITY OF CALIFORNIA AT LOS ANGELES

June 6, 1940

Professor Ernst Kantorowicz
2424 Ridge Road
Berkeley, California

Re: MSS., "The Idea of Permanency in the Thirteenth Century," by Ernst Kantorowicz.

Dear Professor Kantorowicz:

With the crowding amount of material on the Far West and the Pacific Area that we now have on hand, it does not seem possible in the immediate future to use in the Review your interesting paper.

I think it is only fair to you to return it; but it is returned with the understanding that this is no reflection upon its merit and that you may be assured that if the opportunity presents itself to use it we shall be happy to communicate with you.

Trusting that you are closing a good year, believe me,

Very cordially yours,

Louis K. Koontz

Louis Knott Koontz

LKK
DW
ENC.

The Idea of Permanence and Progress in the 13th Century.

A few years ago, at the ~~Harvard~~ Tercentenary, ~~my very dear and admirable colleague~~ F.M.POWICKE addressed an audience at Harvard by delivering a most interesting (and very charming) paper on "England and Europe in the 13th Century". With the careful and skilful terms, ~~we~~ are wont with him, Powicke points out, that during the century, which he calls "mediaeval as no other time", England began to settle down, that is to say: that something like a "communitas regni" began to grow, a community "under the direction of the crown", yet not dependent upon the crown; a community knit together not by "a contractual but by an organic conception of the realm". He explained that the institutions of this community were not without defects, yet "the remarkable thing was that it existed, existed continuously".

It seems to me extremely well-considered to lay stress upon the words "existed continuously" ~~so~~ as strongly as he did, because the continuance of the institutions and of the idea of the community ~~is~~ was, in fact, the most striking achievement of that 13th century. The fairness of this statement remains untouched even if we perceive a sudden relapse, a new fit of Mediaevalism striking English people in that ~~century~~ period. I have in my mind an occurrence such as the riots in 1272, which seem to be quite anachronistic and to belong~~ing~~ to another century.

In 1272, immediately after the death of Henry III, in some parts of England disturbance and robbery broke out. What was the reason? There was no reason at all, but people said: The king is dead, so the king's peace has ceased to exist and we can do whatever we like. - The people were punished, and Edward I drew the conclusion, that it then was time to settle the right of succession to the Crown. But what may worry us more for the moment are the popular arguments, that at the death of a king kingdom and community, justice and peace should quasi cease to exist.

If those English rioters and robbers, before they began to disturb the king's peace, had read Wipo's Life of the Emperor Conrad II - which they probably did not - then they would have noticed that their behaviour was not at all that of adults from the end of the 13th century, but of children from the early 11th — "adults" and "children" of course merely in a historical sense.

Wipo tells us very much the same story. The Emperor Henry II died in 1024. At the news of his death the people of Pavia began to break down the imperial palace erected in their town. What was the reason? They said: The Emperor is dead; there is no emperor now; the palace belongs to nobody; therefore we destroyed it, the more so as we felt bored and bullied by it. - We, to-day, cannot doubt the legal maxims of either of these people, as being anything but a lame ex-

but consider the arguments of either

cuse and a bad pretext; in the one case: for the destruction of the palace, in the other: for breaking the king's peace. And Conrad II, Emperor Henry's successor, obviously shared this view. The people of Pavia, they too, were punished, and Conrad is said to have coined the remarkable words: "Si rex periit, regnum remansit" - "let the king die, the kingdom remains".

There again is obviously an anachronism. Historia is much naughtier than the historians like her to be. This time it was the king himself who acted not in accordance with his century, who acted like a 13th century's monarch, not like a Roman Emperor from the 11th. And we may ask, Conrad II whether always acted in accordance with these very grand words: "let the king die, the kingdom remains!" Did he not draw with his pen that well known stroke in his Monogram so as to sign in this way hundereds of privileges, which confirmed the privileges his predecessor Henry had confirmed after the death of Otto III and which Otto III had confirmed after the death of his father? Does not the fact that these confirmations of privileges, these recognitions of all the landed properties belonging to monasteries, churches and so on, became necessary after the death of a monarch, lest they lost their validity or were endangered - does that not mean an admission that, after all, the people of Pavia and even the English could have defended their case with quite good arguments? For in another sphere their opinion was obviously shared by the king himself

i.e. that the death of a ruler was considered a break; it was a ~~cut~~ much deeper break in those days than we can imagine. The kingdom did not "remain", but it started a new life with the new ruler. Conrad II was wrong. Not the kingdom remained, but - as far as possible - the succession of kings.

comparable perhaps to the situation after the death of a modern dictator.

The problem of the continuity of a state after the death of a ruler was by no means easily to be solved. The continuance of kings, not the continuance of the idea of kingdom was essential in those earlier centuries; and an interregnum, be it short or long, was always a very great danger to the existence of the Empire or kingdom. Sometimes the gap was bridged and continuance preserved by calling in Christ as an "interrex", and documents are not too rare bearing the date:"Imperio vacante, Christo regnante". It was the eternal monarch himself, who took the reins in his hands, ~~and~~ who, ~~by the way~~, was replaced in later centuries by the popes, ~~claiming for themselves~~ claimed for the vicariat of the Empire during an interregnum.

It was only in the 13th century that the continuance of kings was made sure in England and France by settling the right of succession. Yet, more than one century had to lapse, before the doctrine was invented: "Le roi ne meurt jamais", and the cry was heard: "Le roi est mort, vive le roi!" The king, then, became quasi immortal, and he became immortal at the same time, that the realm, the communitas regni was settled and that ~~it~~ the state achieved a conti-

nuance of its own. This change is perceivable almost everywhere in Europe during the ~~12th and~~ 13th century - ~~also~~ even in the empire; ~~as~~ the College of Electors and the Vicariat of the Count Palatine then bridged the gap between two kings.

And at this date also the recognition or confirmation of privileges and other documents became less important than in former days, as by this time registers were kept in practically all European countries, by bishops, cities and by local powers. ~~For~~ And those permanent registers ~~guaranteed~~ They too, guaranteed ~~the~~ some unbroken continuance, i.e. the continuance, of the administration regardless of the change of crown.

~~Let us examine~~ Allow me to illustrate by ~~with~~ some examples developing rising in the 13th century. this continuance, ~~which becomes palpable almost everywhere during the 13th century.~~

Diplomatic communication between kings was, of course known in the Middle Ages as it was known in any other period. Ambassadors were sent to another court ~~xxxxxxx~~ so as to hand over a letter, a message, to bring a present or to treat for some reason or the other; and they returned to their king as soon as the negotiations had come to an end. Those ambassadors were sent "ad hoc", that is to say: for one single and special purpose. The usage of keeping permanent legacies or embassies at the different courts was unknown to the Middle Ages; ~~it is said to date from the 15th century, and~~ the Venetians ~~as well as~~ and other Italians are ~~praised for~~ credited with ~~having made this invention.~~ invented ~~the~~ modern diplomacy in the 15th Century. But this statement is not quite right. ~~One~~ We only need go through the "Acta Aragonensia" ~~and will find~~ so as to find very many Aragonese and other ambassadors at the end of the 13th and beginning 14th century, who were kept permanently

give credit to.

at other courts, especially at the Curia Romana. And the credentials of those ambassadors were drawn up as a rule drawn up for a period of several years and were frequently extended. We may go back even to an earlier date. Frederick II, for instance, kept his envoy to England sometimes for a year and more at the court of Westminster; and Henry III of England kept his envoys, his procurators, almost permanently at the papal court after his accession. It is true, those envoys were meant to go to Rome or to London "ad hoc", just like the ambassadors in former centuries. But the business or, at Rome, the law-suits important and frequent as they were made it necessary to keep a permanent representative at the papal court at some other time. Thus, there remained the fiction of an institution "ad hoc", whilst in fact a permanence was developing. This co-existence of a fictitious "ad hoc" and a gradually developing permanence seems to be so very significant a feature of the 13th century, that it may be worth while to stop at this point for a few minutes.

Mediaeval kings, for instance, as we all know had sometimes body-guards, but no standing armies. They called their feudatories and knights to service only "ad hoc", for a certain purpose, a certain war etc. The feudatories remained with the army for comparatively a short time and only for the purpose they were summoned for; moreover, they usually were obliged to serve merely for a very limited period. Standing armies, so we are told, were created not before the 15th century, not before Charles VII of France

established his 15 companies "de grande ordonnance" in 1439. Yet, there again was a period of transition. The fiction, that an army was raised only for a special purpose, was maintained, though in fact the soldiers were kept with the colours for a considerable number of years. I am quite aware of this being in a close connection with an economic problem, with the development of payment in money and with the new possibility of keeping and paying mercenary knights. This habit started in the 12th century, became quite commonly in the 13th and was a danger in the 14th. Princes as well as cities, chiefly the Italian cities, kept companies of mercenaries, in order to ease facilitate the burden of military service of feudatories and citizens, who could not remain permanently in arms for instance during the incessant wars of the Guelph and Ghibellin parties. Those mercenaries, they too, were originally hired for one definite purpose; but the cities or princes hesitated to disband the hirelings too soon, lest they should take service with another city or prince. Thus, these companies were kept for a considerable time, often for years, and their members became soldiers by profession knowing no other occupation than war and fighting. We know those early condottieri very well. There was a Marshal Jordan, for instance, who served with his company in Italy between 1245 and 1265 x and who was a fore-runner of the dangerous mercenary companies in the 14th century such as Guarneri, John Hawkwood and others. Those companies, so we might say, represented the permanence of

x who took service first with the emperor, then with Siena for many years

military power as such, whereas the standing armies in modern times represent rather the permanence of the power of the state. There is a difference, admittedly. Yet, a permanent military power as such, even if not connected with the State, was settling during the 13th century, and there was nothing like in previous days.

Another example may put the problem more clearly: the manner of taxation. The secular state, as a rule, was not allowed to levy direct taxes regularly, and a taxation connected with the lapse of time was unknown to the state. Taxes fell due not on the return of a certain date, but of a certain event. They were not linked to the calendar nor to the rolling wheel of time, but to certain occasions, and besides they always were meant to be an extraordinary subsidy. The French name for the most important taxation was "aide"; and this aide, well known allover Europe, was to be imposed but in four cases: for the ransom of the feudal lord; for the knighting of his son; for the dowry of his daughter; for a crusade. All these cases refer to an event, not to time. Yet, we may notice a change of the practice in the 13th century; taxation became developed to be imposed under different names almost every year.

† They, too, refer to an "ad hoc" aid.

How could that be justified? The king could not be taken captive every year. Nor, even having many children, could he knight every year a son or marry off a daughter. But the fourth case, the crusade, could become a magnificent pretext for taxation during several years following each other. The ruler took the cross and declared he was preparing a crusade. The less so, as the 13th cen-

That aid not mean anything,

tury's statesman ~~had the~~ conquest ~~of~~ the Holy Land ~~frequently~~ ~~was~~ always had ~~by~~ not ~~at all~~ in his mind. The wars against the Hohenstaufen, the wars against the Aragonese after they had conquered Sicily, nearly all the wars of Charles of Anjou as well as the wars of the Church were styled "crusades". And all those wars were financed ~~also~~ mainly by imposing the taxation due to the fourth case. Moreover, this fourth case was extended by a small additional word, very ambiguous and elastic a word, indeed. It was said a king could levy taxation for a crusade ~~and~~ as well as for protecting his ~~state~~ kingdom in case of a "necessitas regni". It is the well known "casus dirae necessitatis", by which in later times, in the days of Absolutism, any private property could pass into the possession of the crown so as to safeguard the commonwealth. It seems almost unnecessary to emphasize, that henceforth ~~every~~ any taxation ~~xxxxxx~~ became possible by the pretext of safeguarding the realm and by inventing a case of so-called "necessity". Frederick II, in his later years, knew this trick very well and levied ~~xxxxxxxx~~ taxes from his Sicilian subjects, including the clergy, almost regularly ~~by laying stress upon~~ by proclaiming the "dira et dura necessitas" of the Empire - he, probably, being influenced already by ~~the~~ Aristotel~~ian~~ and by the doctrine of equity drawn from the Nicomachean Ethics, according to which also Aquinas declared: "Necessitas non habet legem" - "necessity has no law".

In France this doctrine was received during the 13th century and was exploited ~~by~~ for the taxation of the clergy by Philipp the Fair at the

latest. In England Henry III made a more careful use of it. Yet, the English Barons complained ~~already in~~ 1242, that Henry III had made them pay taxes in 1217,18,20,23, 24,25,29,30,31,32,33,35,37; that is to say: 13 taxations in 20 years or two periods of almost annual taxation. Henry III, however, was modest compared with Frederick II, who with almost no exceptions, imposed the Sicilian "collecta" in his later period every year, and who levied the taxes by his officials quite punctually in January or February.

The fiction, however, that the levy of these taxes ~~being~~ an extraordinary measure, was maintained everywhere by France, England and Sicily. Frederick II addressed letters to his subjects, explaining the necessity of the State, with the same punctuality with which the tax was levied collected. Hence, the fiction of the "ad hoc" remained, but the taxation was in fact linked with the flaps of Time, to Time as such, until, in the 14th century, taxation in quite a frank and outspoken way was mastered by the calendar, not by the event.

It is quite obvious: something must have changed in the 13th century; some conception of permanency, of duration must have seized hold of the temporal state and began to govern it; some continuance, which becomes palpable everywhere. In former centuries a realm existed, where and wherever a king existed; in the 13th century the "communitas regni" is forming and exists in comparative independence of whether there is a king or not; that is to

say: the community is no longer dependant upon a person, but begins to settle upon metaphysics, norms an everlasting idea, which was ~~or however we want to call it.~~ beyond a person. And thus The personal principle, of the mediaeval State ~~that a state should be based on a person only,~~ was pierced. And the administrative institutions, they too, are in function not only in case a certain event requires this function, but they began to work independantly upon the event, they begin to work permanently by some ~~secret~~ secret law of their own.

Something must have changed. Something that has to do with permanence, continuance, duration, in short: with time or with the sense ~~for~~ of the nature of time. But what? ~~was it, that has changed?~~ It is always useful, also to the historian, to cast a glance, or even more than one, sideways to the philosophical questions heatedly discussed in his period. ~~For~~ Life does not know the turnpikes of Faculty Divisions and ~~the historian's task is the perception and description of life, such as it was,~~ Moreover, the philosophical problems ~~of extraordinary~~, though they may not ~~always~~ exactly give rise to the social, economic and political changes, ~~they~~ certainly ~~anyhow~~ accompany ~~them~~ those changes and ~~they~~ indicate at least the course the world was ~~or is taking~~ to ~~pursuing.~~ taking.

+++++++++

In the 13th century the philosophical problem of Time suddenly became very important. Time, in the Middle Ages, had rather a bad reputation. Time, tempus was so closely connected with transitoriness, with all the temporal values one liked, although one knew one should not. Whenever the Fathers were writing on Time, they always wrote on something of rather inferior a rank, something being fugitive and transitory and ~~xxx~~ ??temptible. Time was separated rigorously from the motionless Eternity, the eternal Now, which belonged to the other world, whilst nothing but the fragility of the lapsing moment, called Time, belonged to men. Yet, the approach to the problem of Time ~~xxxxxxxxx~~ had ~~xxxx~~ always been rather difficult. St.Augustine, struggling with the obstinate problem in the 11th book of his "Confessions", exclaimed almost despairingly: "Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio. Si quaerenti explicare velim, nescio" - "What is thus time? I know it if nobody asks me the question. I don't know it, whenever I want to explain it." And whilst an Origin faltered and fell into heresy, because he could not entirely separate, by the force of his intellect, Time ~~entirely~~ from Eternity, St.Augustine brought the sacrifice of intellect and established the dogma of the Nature of Time, which became canonical during the Middle Ages.

But where was the difficulty? The trouble was that the Fathers had to take a doctrinal truth as a historical truth. The doctrine said the world to be created by God within six days, and that there was "Nothing" before the

creation of the world, not even Time. But to believe in the creation of the world from "Nothing" was less difficult than to prove the truth of this dogma in an intellectual or philosophical way. Yet, St.Augustine found a solution. He dictated there was no Time before the creation of the world and explained: "The world was not created within time, but together with time". Thus he avoided the heretic solution, that time was not created and might be co-eternal with God. And with this sentence about the world being created together with Time St.Augustine rescued the completeness of the act of creation and the dogma was saved.

Time, being strictly separated from any pretemporal Eternity, became a creation of God like man, beast and plant. Time, therefore, could not overlast the world; being created and therefore mortal, would end with this present world. Time was but a short tract, beginning with the creation of the world and ending with the Last Judgment. Moreover, this short time-tract could break off, could end like a blind alley at any hour, because at any hour world could be overtaken by the Last Events. And therefore every hour was thought of as a special grant of the Lord, made to mankind as a chance for perfection before the coming of the Last Day. This belief in the fragilty of Time and its rigorous separation from the unmoved Eternity is so peculiar a feature of the mediaeval thinking, that the fact as such seems to be commented upon sufficiently by the mediaeval vocabulary, by words such

as "temporalis" or "saecularis" and by the morally depreciating sense immanent to these words. And whilst the modern scientific conception of Time is that of an endless permanence and of a continuous flowing, the mediaeval mind was convinced of the shortness of Time, of a time proceeding step by step and adding quasi a new bit daily to that, that had passed.

This quiet Augustinism with its very artificial conception of Time was suddenly wildly attacked in the 13th century. One of the problems most fervently discussed by kings and philosophers and even by ~~the~~ men in the street was this ~~question~~; whether the world really had a beginning and an end, as Bible and Fathers had taught, or whether the world was without a beginning and without an end, was permanent and eternal, as ~~such~~ was asserted by Aristotle and his commentator Averroes. This discussion may sound strange to our ears, but it was dogmatically of the greatest importance. If the world existed "from Eternity" the whole act of creation became doubtful. God, in this case, would not have created world and time and matter but would have only moulded an existing primeval matter within an existing eternal and permanent time. Secondly, this discussion referred to the future. If ~~the~~ world and time and matter were coeternal with God, then there was no sensible argument left to the believing, that world, time and matter would end with the day of the Last Judgment. Time and matter, by their genuin, immanent, natural

law would go on to exist eternally, as they existed from eternity. There might be destruction and corruption, but ~~they~~ would be followed by generation, just as generation again would be followed by corruption. Moreover, Nature then was no more the "humble servant of God", the "humilis ancilla Dei", but God was - according to the teaching of the new Aristotelian philosophers - nothing but the "instrumentum naturae". Hence, if the doctrine of the Eternity of the world were to be right, then this our present world was no more fragile nor was time transitory, but both, world and time, were eternal and everlasting, permanent were.

Those, who taught this revolutionary doctrine, were the philosophers of the Faculty of Arts at the university of Paris such as Siger of Brabant and Boethius of Dacia and others. We know their doctrines partly from their own writings, partly from pamphlets written against them. For the church of course condemned this doctrine and drew up long lists of "errores condemnati", announcing for instance that it was an error to pretend

"quod motus non incepit" (that motion had no beginning);

"quod tempus est eternum"(that time was eternal)

"quod celum non est factum" (that heaven was not created)

"quod generatio et corruptio non inceperunt nec desinent" (that generation and corruption were without beginning and without end)

"quod non sit resurrectio mortuorum" (that there will be no resurrection of the dead)

"quod non sit dare primum hominem" (that there was not a first man, and that also mankind was not created) etc.etc.

One ~~Something~~ is quite obvious: that is, that all these "errores condemnati" point ~~to~~ in one ~~end~~ direction. They all try to prove, that motion, time, heaven, generation, world, mankind were not created and could therefore not perish on a last day, but that they were eternal by law of nature and would be eternal by nature in everlasting permanence; that the world, as it existed to-day, would exist to-morrow and the day after tomorrow, not because time was eked out and patched on by a special grant of Providence, but because it was rolling on in everlasting duration by the laws of nature. There could be a corruption; but that would be followed by generation, ~~as also~~ because the forces of germination, they too, were eternal. Thus, by the doctrine of the arsitotelian philosophers, this present world had received its own, particular and genuin permanence or continuance - or even: eternity.

Before raising a new question we may stop for ~~an~~ a moment in order to combine the two facts we ~~have~~ already discussed (by now). On the one hand we have ~~ascertained the fact~~ noticed, that the temporal state and the institutions of the state were beginning to become permanent and that they suddenly were linked to ~~the~~ Time, to a Time not of transitoriness, but of permanence and duration. On the other hand the aristotelian doctrine of the "Eternity of the World" had been newly received and eagerly discussed in the very same 13th century. There can be no doubt, that both those phenomena were ~~the~~ symptom of the very same ~~thing~~ development, symptom of a new comprehension of time.

I would not pretend to make a statement and to say,

that one phenomenon was brought about by the other one. But the trend was the same in either case. And besides, the reception of Aristotle was well prepared by the fact that the development of institutions then was trending towards a permanence of the present world, as, on the other hand, the conception of the permanence of the State was most efficiently supported by the doctrines of Aristotle. This new permanence of the secular state was not always created by a radical Aristotelism, such as the philosophers at Paris then taught. And Frederick II, interested, eagerly Arab scholars for striking proofs of the correctness of the aristotelian doctrine, may, after all, have been an exception, at least in his days. Yet, we all know, that indeed the natural law became fundamental to the secular state during the 13th century, and there is no reason whatever for neglecting the fact, that the natural law also affected the sense of the nature of time and that by the natural law a new belief was created, a belief in a secular eternity.

or perhaps: in a secularized

This conception of a secular eternity explains very many changes during our period. The well known ambition, for instance, for gaining worldly glory, as it was significant for Renaissance and Pre-Renaissance, the worship of fame and the striving for fame - Boccaccio's famous "perpetuandi nominis desiderium" - all that would remain incomprehensible without the tacitly implied assumption of this present world being permanent. Fame was desirable only, if there was an immortality

in this world, too. Let me call it: an intellectual immortality, which was as everlasting as the immortality of the soul within the other world. "Ad immortalem memoriam" the Emperor erected his statues, and "ad immortalem memoriam nominis nostri" he constructed monuments and buildings. Fame and glory, immortalizing the intellectual powers and the metaphysics of the body (its "idea", if we may say so) must have been thought of as a compensation for the transzendental immortality. Dante for instance was implored by the lost souls, that he should keep alive their memory and their fame on earth, so as to compensate and make good the lost or the very often despised eternal bliss of the soul. There again we perceive this parallelism of the two worlds. Not only existed a twofold eternity, that is to say: a timeless eternity in heaven and a permanence in the present world, but obviously also two immoratalities. And we might ask, whether the desire for immortal glory and fame was not a secularization, a secularized substitute for the fading belief in an immortality in the other world, just as our "permanence" seemed to be a secularized eternity.

Aristotelian conceptions of permanence penetrate almost all the ranges and provinces of secular life. The way the conception of a "necessitas regni" had worked upon the theories of the State is well known; and I have already mentioned the idea of necessity as having effected the permanence of taxation. But also the idea of the Sovereignty of people, best known from Marsiglio of Padua, though powerful already in the 13th century, includes the belief in the everlasting existence of people and

nations. The idea of a permanent sovereignty of people remained simply inconceivable without the aristotelian doctrine of the eternity of the "forces of germination". And it made all the difference between the 13th/14th centuries and the periods before, that the ruler - according to the theories - became to much a lesser degree representative of the divine timelessness than representative of the permanence of people. The idea of nations, of English, French etc. becoming eternal and everlasting only sprang up in those days, as the germinal forces were thought of as being everlasting.

We might say, that the new permanency of this world was due to the fact, that institutions and beings began to develop their own metaphysics, and their own everlasting "Idea" - metaphysics, and ideas, which ~~were opposed to~~ had nothing to do with the transcendency of the other world, ~~without being~~ although they were permanent and no more transitory ~~anymore~~. I suggested to call this permanency a secularized eternity. But as the permanence of an idea ~~Idea in an almost Platonic sense~~ was certainly different ~~as to its structure~~ from ~~than~~ the timeless eternity of the other world ~~was~~, so we might doubt whether this statement was quite correct. Let us, once more, ask the philosophers for an answer - not the Aristotelians, this time but the scholastic philosophers.

The scholastic philosophers were compelled not only to fight against the aristotelian doctrine of the Eternity of the world, but they also had to ~~xxxx~~ try and come to ~~on some~~ some terms with the new doctrine. And by discussing these questions, they began to discuss ~~about~~ time altogether. What was

Eternity, what was permanence and duration? It became necessary to point out the difference between those two conceptions, and therefore the scholastic philosophers began to ponder and to write pamphlets bearing the title: "De aeternitate et aevo".

It was not difficult to explain the difference between eternity and aevum. AETERNITAS was the timeless time, St. Augustine had in his mind, the timeless Now and Ever, the "nunc aeternum". That is to say: it was the eternal presence devoid of past and future; the eternity, within which God was enthroned, overlooking past and future at the same present moment. "Omnia simul", all is simultaneous; ~~thus~~ in this go with those words the nature of this ~~standing~~ static, not moving eternity was explained by the philosphers. And Dante follows their doctrine telling us ~~that he~~ of his raving visualized

"the point in which all times are present" (P17,15

This was Eternity. AEVUM is to be explained in an easier way. Aevum was the endless time, coming from endlessness and rolling on to endlessness; it is the infinite duration.- So, after all, we made the acquaintance of three different species of time:

```
AETERNITAS    -------O-------
Aevum         ---------------
Tempus        I-------------I
```

But which is which? And which belongs to whom? The distribution of "Aeternitas" and "Tempus" was not difficult. Eternity could only be the time of God; and Tempus, the tiny time-tract, was left to our present world - a rather

pathetic little piece of time without any other metaphysics and without any other idea as its own transitoriness. But what about "Aevum"? whose was the "Aevum"?

There begins the struggle of the scholastic. The answer as such was ~~quickly~~ found very quickly: "Aevum" certainly was the time of the Angels; but the difficulty was to be found in fixing the boundaries, was in deciding whether the Angels participated in Eternity or not. We may leave the different answers to those and similar questions and the struggle about celestial boundaries to the scholastic, although these struggles are not quite devoid of interest. For instance, nobody knew, whether the soul after leaving the body would rise into Aevum or would be allowed to go right through to Aeternitas. Both was possible: as far as the soul changed into the being of an Angel, it came into Aevum... so far as it was to return to God it came into Aeternitas. And that would suggest, that either the Angels, too, were to participate in Aeternitas or that the soul did not become really an Angel. You will recognize all the difficulties arising ~~of this clearing.~~ And Yet, all those ~~then, those~~ were questions of supreme importance, in that epoch the more so as ~~to which~~ nobody could possibly find an answer. We for our part may ask in the meantime, how and why did the angels come into the possession of the "Aevum"?

~~We, for our part, may ask, how and why did the Angels come into the possession of the aevum?~~

I am afraid, I cannot avoid a short digression into the ~~sphere~~ most thrilling branch of knowledge of Angelology. We ~~have~~ ~~learnt~~ have already learnt from S.Augustine, that the transitory present world was created not i n time, but together w i t h our poor, but nice little time-tract. The Angels, however, were created before the creation of the world and of men. Indeed, the whole doctrine of justification of mankind was based on the idea, that God created men with the intention to fill up the ranks of Angels, the angelic ranks having been decimated at the fall of Lucifer, with the ~~xxxxx~~ selected members of mankind. Thus, the Angels were doubtlessly created earlier than men and time. And doubtlessly they were created in the "Aeternitas". Yet - on the other hand - they were creatures of God and ~~xx~~ being his creatures they must have been ~~xxxxx~~ quasi "younger" or "later" than ~~God~~ Aeternitas. And every "younger" or "later" imputes a Time, which rolls on, and in consequence the Angels could not possess the full divine Eternity. But they also could not share the common terrestrial time, as this time then ~~was~~ did not ~~created~~ yet exist and besides: ~~the~~ Angels were eternal beings. Some loophole ~~escape~~ One out of these troubles was the invention of the "Aevum", which the father of Angelology, the so called Pseudo-Dionysius, had declared to be the angelic time and which, in presence of Descartes, received a new actuality in the 13th century.

The problems concerning the Angels are infinite and I have spent rather too much time of my life on it. But I don't want

you to lose yourselves in the secrets of Angelologies, and so I better return to our question: which eternity was secularized, (if any at all), when permanence and duration overcame the present world?

The answer is quite easy now: of course, our permanency and duration is nothing but the aevum of the Angels. And the endless time of the aristotelian philosophers is nothing but the angelic aevum, the almost classic "tempus angelicum". And we might quote, for instance, Aquinas' definition: "duratio infinita est aevi" - "the endless duration belongs to the aevum".

So far, so good. But how was it possible, that the permanency or duration, that the so-called "Eternity of this present world", that this very essential part of the aristotelian doctrine could ever have been transplanted to the heavens and had become an angelic time? The explanation is to be found in the rigorous separation which the Fathers invented (of transitoriness from eternity), paying very little regard to the fact, that there were two different kinds of non-transitoriness, that is to say permanency and eternity. They had followed the same method within another sphere, when mixing up in the immaterial world - as being opposite to this our material world - soul and spirit, psyche and nous. For, as you know, in the whole mediaeval literature and terminology the expressions for "anima" and "spiritus" were used quite confusedly. One was used to contrasting "anima et corpus", but to using the adjectives "spiritualis" and "corporalis", as "animalis" had another sense. The Alexandrian theolo-

gists had very well known a Christian doctrine of a partition in three: soma, nous, psyche. But their doctrine was refused and the Augustinian dualism ruled the Middle Ages. And as by this dualism ~~had chained~~ „nous" and „psyche" had been chained together, so as to oppose them to the corporal world, ~~thus~~ equally „aeternitas" and „aevum" had been combined and had been opposed to the temporal world. It was the great task of the 12th and 13th centuries to unravel the disordre of the other world, mainly produced by St.Augustine, and that ~~is~~ explains why all those pamphlets bearing the title "De differentia animae et spiritus" or "De aeternitate et aevo" then were written. It was the ~~time~~ epoch of the great clearing of the world of immateriality.

And now we ~~may~~ understand, why the permanency of Aristotle had been transplanted to the angelic world. We must only recollect the fact, that the Platonic Ideas - those permanent and everlasting ideas - had been transformed into celestial Intelligences and that the immaterial world of spirit and intellect had been transzended and had turned into the world of the Angels. But in the 12th and 13th centuries, after the Aristotelian-Platonic world again was received and after the Ideas, the prototypes of ~~many~~ things in this world, had again become immanent to the present world, also the ~~time~~ special sort of Time of the world of intellect and ideas, the "aevum" or permanency or duration, ~~again~~ became immanent to the present world.

All that must be looked upon as a part of the great process of the secularization of the world, which began in

the 12th and culminated in the 13th century. Everywhere we may observe the spiritual values being usurped by this present world, everywhere the tendency of establishing an equality of rights of spiritual and ~~temporal~~ secular spheres. The temporal state opposed its hierarchy of judges against the ecclesiastical hierarchy of priests, opposed gown against gown, judge against priest, learning against revelation. Dante himself praises the terrestrial paradise of secular wisdom as being everlasting, and he bestowed upon it hardly inferior a rank than upon the paradise of ~~the~~ transzendental eternal bliss.

And we might raise one last question: if the time and the world of Angels really was secularized in the 13th century, does that not involve, that people then must have become Angels themselves? Certainly, there is something in this question and the bachelors of Arts at Paris knew very much about it, ~~too~~. Not the individual became an Angel, but mankind, thus they believed, proceeded to an almost Angelic state. Hence, They explained,

"Quod intellectus humanus est eternus"
That the human intellect was eternal;

"Quod intellectus est ultima hominis perfectio"
That the intellect ~~was~~ the last human perfection;

"Quod potest sufficienter esse per virtutes intellectuales
That complete being derived from the intellectual vertues;

"Quod homo ordinatus ad intellectum..est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam" - that men, living up to the intellect, were sufficiently living up to eternal bliss.

In this march of mankind towards an intellectual perfection, i.e. to an "angelic state", we recognize one of the sources of the modern idea of Progress which, of course, ~~has many other roots~~ draws its strength from many other roots as well. They must remain undiscussed to-night. I just wanted to point out that the laws of the state change not merely when (according to Plato) "the laws of music change." They also change whenever there occurs a change of the laws of the nature of Time.

The Idea of Permanency in the thirteenth Century.

The conceptions of Time and Space have undergone considerable changes in the long run of History. The transformations of the conception of Space are fairly well known, and, as far as these are concerned, the historian may rely, to some extent, upon the investigations of his colleagues, the archeologists and the historians of art, as they are trained to keep an eye on such changes when dealing with the varying significance of "space" in Greek and Roman, Mediaeval or Renaissance art. The problem of Time, however, has rarely been touched upon by the historian. It has remained a domain of philosophers and theologians, not only because the turnpikes, in our highways of knowledge, would prevent the political historian from breaking into the thorn-hedged reservations of Philosophy, but also because the problem of Time is, in itself, somewhat unwieldy, so that its subtlety seems to resist exact historical observations. Nevertheless, the conception of Time has its history, indeed a very interesting history, and, in speaking of the "Idea of Permanency in the thirteenth century", I wish to draw attention to one of these changes of the conception of Time which, as I believe, is fairly well traceable.

I.

Every student of mediaeval history knows that great changes took place in ~~the conception~~, the organization and the administration of the secular state in the thirteenth

century. we usually, and quite correctly, say that the idea of "National States" then began to develop. We imply by saying so that the state consciously began to be based upon the permanent existence of nations or peoples and upon their genuine sovereignty rather than upon the short life of a king. We know how the ancient doctrine of popular sovereignty became effective first of all with the "eternal" people of the City of Rome in the twelfth century; how it spread rapidly during the thirteenth, and culminated in the fourteenth century when its essence like that of the Roman Law had been received by other nations than the City-Romans.[1] The famous lex regia provided an ideal and immortal "Roman" people with the never alienated permanent prerogative of transferring its power to an elected representative who, in that age, practically would be or would become a monarch. Concerning their sovereignty people or nation had grown immortal by that time. Apart from that also the abstract idea of a communitas regni began to grow i.e. a community which was no longer dependent upon the crown, although by no means opposed to it, a homogeneous commonwealth which was not created by legal terms but by an organic conception of the realm, a people which was knit together by a consciousness of belonging together as well as by certain imponderables existing continuously[2].

The new national states, however, turned out to be founded not only on the immortality of the people or of the idea of a communitas regni. The idea of kingship likewise changed in that period, and the newly acquired "immortality" of the bearer of the crown was, in fact, a much sounder basis than the legal or sentimental claims of the subjects. Certainly, even a great king must die, but not the idea of "permanent kingship" which arose in the thirteenth century. In England, in France, and elsewhere, the right of succession to the throne was then settled definitely; as the essence of the later slogan: The King never dies, or The King is dead, long live the King! had practically been discovered in that epoch[3]. The dangers of an interregnum, which always was fatal in a state depending merely on the person of the ruler, had been layed by this permanency of kingship. In previous times, the unbroken continuity of the realm had sometimes been preserved, very artificially indeed, by calling in Christ as an interrex. Documents then would bear the date regnante domino nostro Jesu Christo, or would mention Deum emperantem, regem expectantem, if the government had been devolved upon God[4]. In these cases, it was the eternal monarch who was supposed to take in his hands the reins of the realm and, who by his own permanency, to warrant the permanency of the state. The deity was finally and, after Innocent III, quite consequently replaced by the authority of the popes, who, in their capacity, as Vicars of Christ and of God, at least

claimed the vicariat of the Roman Empire during an interregnum[5]. The Holy See, however, then failed; for, in the thirteenth century the gap between two kings or emperors had been bridged constitutionally as from the time of the establishment of the college of electors (about 1257) the Count Palatine became the legitimate vicar of the empire in case of an interregnum[6]. Hence also in Germany the idea of permanency had seized upon the government.

The legal sanction of this new permanency of crown and government was achieved in France by the time of Philipp Augustus[7]. In England it was Edward I who regulated the right of succession, perhaps in some connexion with certain events following the death of his father. For, in 1272, when the long reign of Henry III ended, disturbances and robbery broke out and the rioters, so we are told, then declared that after the king's death the king's peace had ceased to exist[8]. It obviously was not unfamiliar to the mediaeval mind to deny in this way the permanency of the realm or of kingship. The same thing occurred after the death of the German Henry II, in 1024, and before the accession of Conrad II when the people of Pavia destroyed the emperor's palace and then declared that they were entitled to do so because the palace belonged to no one after the emperor, its owner, was dead[9]. Doubtless those arguments of the people at Pavia and the riotters in England were but lame excuses and bad pretexts for

the outrages committed by them. Yet the arguments in themselves are highly suggestive, the more so as no one would have ventured to produce similar arguments after the death of a pope, or a bishop, or an abbot when trying to justify outrages against ecclesiastical property. On the other hand it may well do to recall that Charlemagne at Diedenhofen, in 806, drew up a document concerning his intention of parcelling out his newly conquered empire to his sons,[10] an act styled by modern historians as "incomprehensible" and almost absurd. At any rate the abstract idea of State or Empire, so pronounced in the Roman period, at times must have been entirely lacking in the Christian age. To visualize a realm severed from the person of the ruler obviously encountered almost greater difficulties than to prolong its lifetime for the lifetime of a king.

The change from this conception of state as a personal institution to the new permanency of the state becomes noticeable everywhere. Privileges e.g., unless they were to lose their validity, had to be confirmed by every new ruler; and although they frequently were granted "for ever", they were in practice valid for the ruler's lifetime only. Not the state in the abstract guaranteed the possessions of subjects and corporations but the private contract between king and subject, or the private will of the donor[11]. However, the recognition or confirmation of privileges, grants, and other documents became less important when they began to be recorded in permanent registers.

Registers were introduced to the chanceries of practically all European countries as well as to the chanceries of cities, bishops, and local powers during the thirteenth century and sporadically even before. The entry into these perpetual registers, which, by their technical division into annual rolls or books, were linked up with the calendar (i.e. with Time, henceforth guaranteed the permanent validity of records as well as the continuity of public administration, regardless of either the death or life of a ruler[12].

It is easy to produce other examples for similar changes. Diplomatic communication, between kings, was known throughout the Middle Ages as it was known in any other period of history. Embassies had been sent from one court to another to present a gift or a message, to offer or sever friendship, or for some other special purpose; and the ambassadors would return to their kings as soon as the negotiations had come to an end. We would call them "extraordinary" ambassadors delegated ad hoc, that is to say for one single and special purpose only. The nature of their mission was sometimes specified in their credentials, but never was there a mention that the credentials were valid for a certain time. For the usage of keeping ambassadors at the different courts for a longer period, or even permanently, was unknown to the Middle Ages; and the credit of having invented modern diplomacy ~~xxxxxxx~~ is usually given to 15th century Venice. This, however, is not quite

correct. Kings began to keep ambassadors, the *procuratores*, at the Papal Court (at latest from the time of Gregory IX; and about 1300 they began to appoint permanent ambassadors to secular courts as well[13]. Moreover the credentials of these representatives of the crown frequently were drawn up for a certain time rather than for a specified occasion[14]. Hence, the office of ambassador became linked up with Time, not only with a single event.

Approximately the same phenomenon represents itself very clearly in the new manner of taxation. The Middle Ages were not remiss in inventing taxes. Their picturesqueness surpassed even that of modern taxes. Yet all the mediaeval secular taxes had some peculiarities in common. Firstly, they always were property-taxes, as income-taxes were unknown to the state. Secondly, they always were "extraordinary" taxes, asked for by the prince, granted by the subjects, and falling due not on the return of a certain *date*, but on the return of a certain *event*. The famous feudal aids, for instance, the *aide aux quatre cas*, was due in four cases only: for ransom of the feudal lord, for knighting of his son, for dowry of his daughter, and, probably by the end of the twelfth century, for a crusade of the lord and for the defense of the kingdom[15]. All these cases refer to an event, not to Time and not to the calendar. In accordance with other institutions also, mediaeval taxation was linked up with the private life of the ruler rather than with the rolling wheel of Time.

This practice was to change gradually during the thirteenth century. The king, of course, could not be taken captive every year, nor could he, yearly, knight a son or marry off a daughter. But the fourth case, the crusade, could become a magnificent pretext for taxation during several years in succession. The ruler took the cross and declared he was preparing a crusade, which did not necessarily involve an expedition overseas. The political wars against the Hohenstaufen, England's planned expedition against Sicily, nearly all the wars of Charles of Anjou, as well as all the wars of the Church, were styled "crusades"; and they were financed, like crusades, by imposing annual tenths, twentieths etc. for a certain number of years[16]. And, finally, the liabilities to payment, for this fourth case, were extended. What was good for the regnum Christi was considered good for the regnum regis. What was due, in case of emergency of the Holy Land, fell due also in the case of an emergency of the secular state. Apart from the crusade, some aid was to be payed for the defense of the realm, whenever a casus necessitatis made the king feel inclined to impose the tax. It is the well known "case of dire necessity" by which, in the later days of fully developed absolutism, any private property could be seized upon by the crown for the use of the commonwealth[17]. But, some centuries earlier, in our period, the necessity of the realm had become the popular, or rather unpopular, catchword for the

imposure of direct, and frequently annual, taxes in Sicily, in France, in England and elsewhere. An emergency of the kingdom could be proclaimed almost at the king's pleasure, year after year, until the king met with the resistance of his drained subjects. Frederick II, in his later years, well knew how to make use of this new instrument. He proclaimed in beautifully styled manifestoes, almost regularly, the dira et dura necessitas of the Empire and imposed the collecta on his Sicilian subjects, including the clergy, practically every year; and so did Charles of Anjou, so did Philipp the Fair and others[18]. It is true, the Scholastic doctrines of taxation[19] strictly denied the righteousness of annual or even of periodical taxation imposed by the secular state. Nevertheless, the development was not to be stopped; secular taxation, in one form or another, became synonymous with annual taxation; (i.e.) it was linked up with the calendar, with Time, and became "permanent".

I am fully aware that economic changes furthered this development, that the mysterious relation between Money and Time, in general, began to grow effective, that the revival of Roman Law[20] influenced the (technic) of public administration, that the instance of the Papal Court became all important, and that many other things worked in the same direction. (But I do not want to discuss these problems I want to discuss). I wish to raise the question of the philosophical

background of this general change which obviously had something to do with Time and with a change in the conception of Time.

II.

The problem of Time was ~~indeed~~ heatedly discussed in the thirteenth century. Time, under the influence of Augustinian doctrines, had enjoyed a bad rather than a good reputation. Time, tempus, was too closely connected with the idea of transitoriness, with the temporal frailty of this present world, with temporality altogether, and with all the nice little temporal pleasures which one liked although one knew that they should not indulge in them. Whenever the Fathers were writing about Time, they always wrote about something of a most inferior rank. Time was severed rigorously from Eternity; and, whilst Eternity was conceived of as a timeless Now and Ever, the perishable and fugitive Time signified but the frailty of the lapsing moment. Time was created. It was created as sun, moon, man, beast, and plant. It was created together with the perishable world[21] and, therefore, was but a short segment, ~~that was to break off~~ come to an abrupt end, like a blind alley, ~~at any hour,~~ as the created world, at any hour, could be overtaken by the Last Events. Time, according to the dogma, covered but the hours from the Creation to the Last Day; and the moral degradation of Time is sufficiently hinted at by the mediaeval vocabulary, by words such as temporalis or secularis.

This Augustinianism and its rigorous severing of Eternity and Time was attacked in the thirteenth century. By kings and by scholars, by poets and men in the taverns the problem was most fervently discussed; whether the world really had a beginning and an end, as Bible and Fathers had taught, or whether the world was not created, was without beginning and without end, as was asserted by Aristotle and his commentator Averroes[22]. The bearing of the Aristotelean and Averroist doctrine is evident. If the world existed "from eternity", then there was no act of creation and God in this case would not have created World, Time, and Matter, but would have merely moulded an existing ~~eternal~~ primeval matter within an existing eternal or permanent time[23]. On the other hand, if World, Time, and Matter were coeternal with God, ~~then~~ there was no sensible argument left for the belief in a Last Day. Time and Matter were to last eternally by their immanent natural law as they had existed from eternity.

This discussion excited the minds from Palermo to Oxford. It was almost daily bread especially in Paris because those teaching this revolutionary doctrine in particular were the philosophers of the Paris Faculty of Arts, such as Siger of Brabant, Boethius of Dacia, and others[24]. The Church, of course, had to defend itself. It condemned this doctrine and drew up long lists of <u>errores condemnati</u>[25] in which was declared an error to believe

that motion had no beginning;
that time was eternal;
that heaven was not created;
that there would be no resurrection of the dead;
that generation and corruption were without a beginning and without an end;
that there was no thing such as a first man etc."

All these condemned errors evidently point in one direction. They all try to prove that there was no thing such as a Creation and a Last Day, and but that the present world was permanent by law of nature. Consequently the terrestrial Time, the despised fugitive tempus, was to change its character also morally. To the Fathers, Time had been symbol of caducity, of Death; to the Averroists Time became symbol of permanency, of Life.

The doctrine of the "eternity of the world" is ~~significant~~ anyhow ~~for~~ of the intellectual trend of that age; and it makes little difference whether we consider it really the basis or the supporter only of that permanency of institutions that I have endeavoured to outline. Besides, it is generally known that finally the 13th century Aristotelism had delivered the intellectual armour for the re-establishment of the secular state[26] and hence also for the belief in its permanency. Even that crypto-annual tax imposed for parrying a necessitas regni could have put us on the right scent as necessitas was an ~~very~~ Aristotelean slogan. Furthermore, ~~also~~ the idea of "immortal nations" must be linked up with the Aristotelean doctrine of the eternity of the "forces of germination". Likewise that well known thirst for worldly fame which arose in that period, (that

perpetuandi nominis desiderium, had a meaning only if this secular world was permanent and if Time was Life. Fame must be considered the secular substitute for the fading belief in the immortal after-life in the other world; and Dante consequently was implored by the lost souls in the Inferno to keep alive their memory and their fame on earth in order to make good for the lost or frequently even despised eternal bliss of the soul[27].

The Aristotelean Permanency which became immanent in this world might be styled a "secularized eternity". But if so what sort of eternity then was secularized? The Augustinian eternity known to us was timeless and stagnant, it was a static and motionless eternity without past and future; it was, as Dante puts it (Par.17,18), "the point in which all times are present". This certainly was not the continuously flowing permanent time which the Averroists had in their mind.

The answer may be found with the Scholastic philosophers. A certain tendency to discussing theologically similar problems became palpable as early as the first half of the twelfth century, when Gilbert de la Porrée had rediscovered John Scot and the latter's authorities and when Avicenna began to become effective.[28] The problems, however, became so much more urgent under the pressure of the Averroists, that the theologians were almost compelled to think over, once more, the whole problem of Time which had been simplified by Saint Augustine. They began to ask

what Eternity was, and what Permanency or Duration was; and in their efforts to distinguish the two conceptions they began to deal, in their summae, with the problem De aeternitate et aevo[29]. It was not difficult to explain the difference between the two categories. Aeternitas was the timeless Now and Ever, the nunc aeternum without past or future; whereas aevum was ~~called~~ the endless time that came from endlessness and rolled forth to endlessness in infinite duration. Hence, together with tempus, the Scholastics (scholars), distinguished three different categories of time:

aeternitas = the timeless Now and Ever;
aevum = the endless time, the permanency;
tempus = the terrestrial time i.e. the segment from Creation to the Last Day.

But which was which, and which belonged to whom? The distribution of aeternitas and tempus met with no difficulties, as the former was the time of God only, whereas the latter was left to our present world. But whose was aevum? The answer, as such, was found very quickly: aevum was the time of Angels, of the celestial Intelligences. The angels after all, were created by God; thus they could not be co-eternal with God nor could they fully share God's timeless and motionless eternity. On the other hand, the most reliable connoisseurs of celestial social life[30] asserted that the angels were created previous to the creation of the world and of tempus. Hence the transitory terrestrial time could not be theirs; and besides, angels, w e r e eternal

beings. Serious difficulties remained plentiful~~ly~~, but the Scholastics escaped ~~out of~~ their greatest troubles ~~the Scholastics were rescued~~ by drawing indirectly from Pseudo-Dionysius, and/also ~~from~~ Boethius and the John Scot[31], whence they received the conception of aevum. ~~This they recognized as the tempus angelicum, so that finally our permanency was looked upon as the angelic category of time~~. The Scholastics disagreed perforce in many points, as it was hard to fix quite clearly the boundaries of celestial categories and competences. Nobody, for instance, knew for certain whether Lucifer and his gang still participated ~~of~~ in aevum[32]; nor was there any certainty attainable about whether the soul, after having left the body, would rise into aevum only or was supposed to rush straight through to aeternitas; for, as far as the soul changed into an angelic being in order to fill up the ~~[illegible]~~ angelic ranks decimated after the Lucifer purge, it came into aevum, and, ~~as~~ far as it was to return to God, it shared eternity.

These, however, are problems for specialists only in the field of Angelology. We, in the meantime, had better ask, how and why ~~did~~ the Angels came into the possession of our good Aristotelean permanency. ~~Or should we better formulate: How, the Hell, did Heaven got hold of that dangerously pagan permanency?~~ This, indeed, is one of the most startling problems; and I am sorry that I can but hint at the solution.

The explanation may be found in that brutal severing of Time from Eternity which had been established, in the main by Saint Augustine. Regardless of the fact that there existed two different species of non-transitory time, the Eternity (the immutable without time) and Permanency (the immutable within time), the Fathers had boiled down the two categories into one; and, in accordance with their dualistic conception of the world, they opposed this concoction of aeternitas-aevum to the mutable terrestrial tempus. This was but the same method the Fathers had applied otherwise when practically abolishing the difference between soul and intellect, between anima and spiritus, psyche and nous. An anthropologic partition in three (corpus, spiritus, anima; soma, nous, psyche) would not have fitted into the orthodox dualism; besides, this "trichotomy" was considered heretic and was persecuted as late as the nineteenth century. Hence, anima and spiritus were used quite confusedly like synonyms, and they were alternatively opposed to corpus. Almost in the same manner, aeternitas and aevum had been fettered together and had been contrasted as a unity with the terrestrial tempus. It was the great task of twelfth and thirteenth century philosophers to unravel again this almost shocking disorder in the other-world, and this explains why so many pamphlets De differentia animae et spiritus[33] were written in the very same period that discussion arose likewise about the

Differentia aeternitatis et aevi. The epoch of the great clearing of the immaterial world drew near.

It may be easier now to understand why the *aevum* became the time of the celestial Intelligences, especially if we call them by their pre-Christian Platonic name: Ideas. For we must recollect that the Ideas, the everlasting prototypes of things, which were unchangeable in time whereas everything subjected to the terrestrial ~~time~~ was in permanent change, had been ~~transcended~~ transcendent together with the whole immaterial world of spirit and intellect, and that these permanent ideas had been transformed into Angel by the great Alexandrians, ~~by~~ Philo and Clemens[34]. Now, that this world of intellect had been reconquered in the thirteenth century, with Aristotle and Averroes as *accoucheurs*, whereas the Patristic ~~Augustinism~~ Patristic Augustinism ~~was~~ gradually disintegrated, the Ideas or Intelligences, too, had been called back ~~again~~ to this world and were secularized.[35] No longer were the Ideas dwelling exclusively in celestial spheres. They again became immanent and indwelling in this less comfortable world, which then began to develop its own metaphysics in addition to the transcendency of yonder regions. And together with the Ideas or Intelligences ~~also~~ there returned to the present world their peculiar category of time, the immutable permanency.

Admittedly, this immutable permanency then reconquered did not correspond entirely with the conception of time

maintained by the Greek philosophers. For the Greek conception of time was "circular", whilst the Angelic time was "rectilinear". This, however, is a rather complicated problem, and, instead of enlarging upon it, I like to raise one last question.

If, really this angelic permanency had been secularised in the thirteenth century, and if the angels, the ideas, again became immanent in this world, would that not imply that men and people likewise must have become angel-like? Certainly, there is something to say to this question; and the masters of arts in Paris could tell us very much about it. For their glorification of intellect really made the philosopher almost angelic, and they asserted that perfection, that "complete being, derived from intellectual virtues" and that "men living up to the intellect were sufficiently living up to eternal bliss"[36]. Their idea of perfection belonged entirely to the intellectual world and not longer to celestial after-life; and this they maintained not only regarding the individual, but also regarding mankind. Their doctrine focussed in the assertion that by means of intellect mankind was to proceed to an almost angelic status of collective perfection; and hence they explained "that the human intellect was eternal" and "that the intellect was the last human perfection".

In short, in this rectilinearly proceeding of mankind to an intellectual perfection or to an finally angelic state in this present world, which is ~~carried forward by~~ a continuously flowing permanency, we may recognize one of the numerous roots of yesterday's Idea of Progress, which, of course, drew from other sources too[37]. This ~~prob~~ ~~lem~~ bulky problem, however, as well as many others, must remain undiscussed to-day, as I have overstepped already the boundaries of my very terrestrial time-segment of twenty minutes.

Footnotes.

This article was ~~delivered~~ as a lecture before the Pacific Coast Branch of the American Historical Association at the 35th Annual Meeting at Los Angeles, in December 1939. It should be considered merely as a sketch representing a very condensed extract from a chapter of a work on the "Secularization of the Middle Ages". I am well aware that the simplifications of several ~~very~~ complicated and complex problems, unavoidable in a short paper, may be liable to misunderstandings and misinterpretations. Nevertheless I decided to accept the generous offer of Professor L.K. Koontz, editor of this review, to reproduce the paper substantially as it was delivered. The problem~~atic~~ of ecclesiastical institutions ~~was~~ not taken into account, as this needed a special treatment. The references are drawn from notes made several years ago; I was not in a position to check all of them ~~up~~ again. I may add that many of the philosophical problems have been discussed and rediscussed for many years with my friend Kurt Riezler of the New School for Social Research at New York to whose broad humanism I feel indebted also in this respect.

1) On the lex regia and the problem of popular sovereignty, see "Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter", in: F.v.Bezold, Aus Mittelalter und Renaissance (München 1918) pp.1ff; Otto v.Gierke, The development of political theory (transl.by B.Freyd; New York 1939) passim; for the earlier period, see my notes and references in: Kaiser Friedrich der Zweite, Ergänzungsband (Berlin 1931)pp.85ff, to which may be added the discussion by Karl Jordan, "Der Kaisergedanke in Ravenna zur Zeit Heinrichs IV", in: Deutsches Archiv vol.II (1938) pp.111-116

2) I follow the persuading terms of F.M.Powicke who outlined this problem excellently in his short paper, "England and Europe in the thirteenth Century", in: Harvard Tercentenary Publications. Independence, Convergence and Borrowing on Institutions, Thought and Art (Cambridge, Mass. 1937), pp.135ff.

3) Not the slogan itself! It was effective in England since Edward IV, cfr. Stubbs, Constitutional History of England vol.II (4th ed., Oxford 1906) p.107; J.N.Figgis, The Divine Right of Kings (2nd ed., Cambridge 1922)pp.26f.

4) F.Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter (Leipzig 1915), pp.315f n.276 Anh.VII and p.7 n.12, p.30 n.59; in general: H.Triepel, Das Interregnum (1892). Also the National Saint could become interrex; in Florence San Giovanni became regularly ruler of the city in troubled times. The ancient them of interrex had been revived by Gerbert of Rheims who considered the Capetians as interreges; see his ep.163, ed.by Jules Havet (Paris 1889), p.145.

5) F.Baethgen, "Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat", in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanon.Abt.X (1920) pp.168-268 ; see also R.W. and A.J.Carlyle, A History of Mediaeval Political Theory in the West, vol. V (1928), p.188.

6) This regulation was generally agreed upon ten years later (1267); cfr. Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones II n.464 p.637; K.Zeumer, Die Goldene Bulle Karls IV. (Weimar 1908) pp.34ff; G.Kupke, Das Reichsvikariat und die Stellung des Pfalzgrafen bei Rhein (Dissert.Halle 1891).

7) Robert Holtzmann, Französische Verfassungsgeschichte (München-Berlin 1910) pp.179f,311; and ~~idem~~, "Zu den Marbacher Annalen", in: Festschrift für Alexander Cartellieri (Weimar 1927) pp.48ff.

8) De antiquis legibus liber, ed.by Th.Stapleton (Camden Society, London 1846) p.152: arbitrantes inter se hoc posse impune ~~xxxxx~~ fieri dum regnum esset sine rege.

9) Wipo, Gesta Chuonradi c.7, ed.H.Bresslau (Script.rer.Germ., 1915) pp.29f. Concerning Conrad's alleged answer (si rex periit regnum remansit), see Eugen Rosenstock, Königshaus und Stämme in Deutschland zwischen 911 und 1250 (Leipzig 1914) pp.162ff; Georg v.Below, Der Deutsche Staat des Mittelalters (Leipzig 1914) p.176. As Wipo wrote under Henry III only, the "king's answer" was probably influenced by the intellectual movement of later days, for which Percy Ernst Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio vol.I (Leipzig-Berlin 1929) pp.227ff may be consulted.

cf. A. Solmi, "La distruzione del Palazzo Regio in Pavia nell'anno 1024", Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, LVII (1924), 97 ff.

10) Monum.Germ.Hist., Legum sect.II, Capitularia I n.45 p.126; on the problem, see the recent study by Louis Halphen, "L'idee d'état sous les Carolingiens", in: Revue Historique 185 (1939) pp.59ff. H.v.Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (Tübingen 1921) p.393 calls the document der unbegreifliche Erbteilungsplan, and similarly it is styled by others.

11) F.Kern, "Recht und Verfassung im Mittelalter", in: Historische Zeitschrift vol.120 (1919) pp.34ff and passim; see also his paper "Über die mittelalterlichen Anschauungen vom Recht", in: ibidem vol.115 (1916) pp.496ff.

12) On the registers and their ~~introduction~~ reception by the secular state, see Rudolf von Heckel, „Das päpstliche und sizilische Registerwesen", in: Archiv für Urkundenforschung I (1908) pp.445ff and passim. An abstract conception of administrative institutions within secular ranges met altogether with difficulties, (see e.g.) Hans-Walter Klewitz, „Cancellaria", in: Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters I (Weimar 1937) pp.44-79, (who) shows clearly that word as well as conception of cancellaria appear as late as the second half of the 12th century only whereas the cancellarius, a later Roman officer, was known since about 820.

13) On the procuratores, see: H.Finke, Acta Aragonensia vol.I (1908) pp.cxxiiiff; R.v.Heckel, „Das Aufkommen der ständigen Prokuratoren an der päpstlichen Kurie", in: Miscellanea Fr.Ehrle vol.II (Rome 1924) pp.315ff; Hermann Grauert, „Magister Heinrich der Poet", in: Abhandlungen der kgl.Bayr. Akad., phil.hist.Klasse, vol.XXVII (1912) pp.230ff. Further: Kervyn de Lettenhove, „Études sur l'histoire du XIIIe siècle", in: Mémoires de l'Académie royale de Belgique vol. XXVIII (1854) pp.30ff, and (Idem) Histoire de Flandre vol.II (Bruxelles 1847) pp.589-602; Winkelmann, Acta imperii inedita vol.II (Innsbruck 1885) n.1152 p.811. On permanent ambassadors ~~at~~ to secular courts, see Finke l.c. Frederick II, at least, had a nuntius consuetus accredited to England, cfr. E.Kantorowicz, „Petrus de Vinea in England", in: Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 51 (1938) p.65 n.81.

14) E.g. the appointments of Simon de Steland (the Norman) by Henry III of England, in: Calendar of Patent Rolls 1232-1247 pp.11,32,147. Cfr. Finke ~~l.c.~~ op.cit. ~~cxxxviiif~~ cxxxviiif, ~~also~~ and p. cxxxii.

~~p.cxxxviiif~~

15) Sometimes also for coronations; see the letter of Pope Martin IV (quoted below) n.18 for Sicily, and Stubbs ~~l.c.~~ op.cit. II p.60 for England. The origines of these feudal aids are as yet somewhat obscure. Some of the four cases were known in Normandy in the 11th century, see: C.H.Haskins, Norman Institutions (Cambridge, Mass.1918) p.22; for Sicily, in the 12th century, see my n.18. In France, aids do not seem to appear in royal documents (before ~~previous to~~) the 13th century, cfr. the most important contribution to the subject by Carl Stephenson, "Les "Aides" des villes françaises", in: Le Moyen Age 2.sér. vol.24 (1922) pp.274-328; see also his other fundamental works on the tallage (taille, Bede): "La taille dans les villes d'Allemagne", in: ibid.vol.25 (1925) pp.1-43, which however should be compared with Georg v.Below, Probleme der Wirtschaftsgeschichte (Tübingen 1920) pp.622ff. See also Stephenson's article in: Revue Belge de philologie et d'histoire vol.V (1926) pp. 801-870, as well as his contributions in: Mélanges Henri Pirenne vol.II (1926) pp.465-474, and in: Anniversary Essays....Ch.H.Haskins (1929) 291ff.

16) A.Gottlob, Die päpstlichen Kreuzzugssteuern (1892)

17) Kantorowicz, K.Friedrich II. Ergänzungsband p.99.

? Registres de Boniface VIII ed. Digard, Fawtier and Thomas, (1907-14) no. 1653 p. 618

18) On the relation between annual taxation and the conception of necessitas see Stephenson, „Les "Aides" des villes françaises" l.c. p.328: "Le principe qui s'imposait à la conscience du jour était celui qui se trouve à la base de l'impôt moderne - la necessité supérieure de l'État"; or shorter: Langlois, „Philippe III", in: Lavisse, Histoire de France vol.III,2 pp.250f: "Le principe était posé." Boniface VIII, in Inefabilis amoris, does not object (against) the casus necessitatis in itself: Non enim precise statuimus pro defensione vel necessitatibus tui vel regni ab eisdem prelatis ecclesiasticisque personis subsidium non prestari, sed adiecimus id non fieri absque nostra licentia speciali; cfr. Baronius-Raynaldus, Annales ecclesiastici ad a.1296 vol. XXIII (1880) p. 195 § 28; Consequently, the French Cistercians, too, recognized the royal tenth, in 1294, prout necessitas evidens id exposcit; cfr. Kervyn de Lettenhove, „Études sur l'histoire du XIIIe siècle" l.c. pp.9,14. - For England, see Matthew Paris, Chronica Majora ed. H.R. Luard (Rolls Series, London 1872-1883) IV p.595. For Sicily, see Kantorowicz l.c. 99, and the most important letter of Pope Martin IV (1283, November 26) to Charles of Anjou after the Sicilian Vespers: ...de modo subventionum et collectarum que in regno Sicilie tempore clare memorie Guillelmi regis Sicilie solvebantur.... nichil aliud potuit inveniri, nisi quod antiquorum habet relatio, quod quondam Fridericus Romanorum imperator tempore quo de Ultramarinis partibus rediit, primo subventiones et collectas ordinarias in regno imposuit supradicto, et quod ante predictum tempus collecte et subventiones tantum fiebant, cum rex Sicilie pro defensione ipsius regni defensionem faciebat, ac in coronatione regis ipsius, necnon et quando filius eius suscipiebat cingulum militare, ac ipsius filia nuptui tradebatur; cfr. ~~Baronius-Raynaldus, l.c. vol. III p. 562f.~~ Les registres du Pape Martin IV (Paris 1913) p.225 n.488. See also the Registres of Honorius IV, ed. by M. Prou (Paris 1886) no.96 p. ~~72-86~~ 75 § 3-7.

19) On the most interesting Scholastic doctrines of taxation see the much too little known study by Paul Mehl, Die Steuer in der Lehre der Theologen des Mittelalters. Volkswirtschaftliche Studien Heft 17 (Berlin 1927) p.74f and passim.

20) Under the influence of Roman Law Barbarossa, at Roncaglia in 1158, tried to enforce an annual imperial tribute on the Italian cities; cfr.Rahewin, Gesta lib.IV c.7 ed. A.Hofmeister (Script. rer.German., 3rd ed., 1912) p.240: de terra tantum verum etiam de suis propriis capitibus census annui reditio; Ligurinus ed.C.G.Dümge (Heidelberg 1812) lib.VIII v.574: capitolitium certo sub tempore censum. The emperor's intentions, however, never materialized; see F.B.Finsterwalder, "Die Gesetze des Reichstages von Roncalia vom 11.November 1158", in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, German.Abt.51 (1931) pp.59ff.

21) The classical doctrine of Time, valid throughout the Middle Ages, had been developed by Saint Augustine, Confessiones lib.XI. The literature on the subject is vast; ~~apart from~~ P. Duhem, Le système du monde vol I (Paris 1913); see Jean Guitton, Le Temps et l'Éternité chez Plotin et St.Augustin (Paris 1933); Edgar Salin, Civitas Dei (1926) pp.198ff; Dr.Lynn T.White, Jr., at Stanford, kindly drew my attentention to the new book by F.H.Prabant, Time and Eternity in Christian thought. Bampton Lectures 1936 (London ~~Glasgow~~ 1937), which I have as yet not been able to consult.

22) For Frederick II and his investigations on the problem see A.F.Behren, in: Journal Asiatique VIIe sér.vol.14 (1879) pp.357ff; Pantorewicz loc.cit.p.102, p.152; ibid. for king Manfred; in general: M.Grabmann,"Der lateinische Averroismus des 13.Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung", in: Sitzungsberichte der Bayr.Akad., Phil.hist.Abt.1931 no.2; Idem, "Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat", in: ibid.1934 no.2. - The reception of Averroist elements by poets is most interesting; see for the Roman de la Rose M.M.Gorce, "La lutte contre Gentiles à Paris au XIIIe siècle", in: Mélanges Mandonnet vol.I (Paris 1930) pp.241ff; F.Castets, "Il Fiore, poème italien du XIIIe siècle par Durante" (Montpellier 1881) pp.150ff. Werdi, "Sigieri di Brabante nella Divina Commedia", in: Divista di filosofia neo-scolastica vol.IV (1912); for Dino Compagni's Intelligenza see: Torgognoni, Studi d'erudizione et d'arte (Bologna 1877) pp.193ff; Del Lungo, Dino Compagni vol.I pp.432f. Further: Hermann Grauert, "Meister Heinrich der Poet" (see above n.13) pp.125ff. The creatio ex nihilo was likewise subject to satirical and parodistic treatment, cfr.Paul Lehmann, Die Parodie im Mittelalter (München 1922) pp.244ff. - That the Trinity was parcelled out in the taverns was complained by Stephen of Tournai; cfr. Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I p.48; See also the anecdote about the Averroist soldier in Paris reported by William of Tocco in his biography of Thomas Aquinas; cfr. Mandonnet, Siger de Brabant (below n.24) I p.104 n.1.

1) The doctrine of God as builder of the primeval matter had been revived in the twelfth century by Bernard Sylvestris and William de la Porrée, was supported by the Amalricians and carried on by Thierry of Chartres and Alanus of Lille, and finally had influence on Petrus de Vineis and the prologue of Frederick's II Liber augustalis; cfr. Heinrich Flatten, "Die primordialis materia in der Schule von Chartres", in: Archiv für Geschichte der Philosophie vol.40 (1931) pp.58ff.

2) Clemens Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II,6 (Münster 1908); Mandonnet, Siger de Brabant (2nd ed.; Les Philosophes Belges vol.VI and VII; Louvain 1911); Bernard van Steenberghen, Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. Les Philosophes Belges vol.III (Louvain 1931); A.Grabmann, "Neuaufgefundene scholastische Sigerquaestionen", in: Miscellanea F.Ehrle vol.I (Rom 1924) pp.127; Idem, see above n.22; Idem, "Neuaufgefundene Schriften des Siger von Brabant und Boethius von Dacien", in: Sitzungsberichte der Bayr.Akad., Phil.Hist.Abt. 1924 n.2. Grabmann also published two texts by Boethius of Dacia, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge vol.VI (1931) pp.337ff; see also Mandonnet, "Note complémentaire sur Boèce de Dacie", in: Revue des sciences philosophiques et théologiques XXII (1933) 246ff.

25) Dante knows of the long list of 219 errors drawn up by Bishop Stephen Tempier of Paris (1277, March 7), cfr. Denifle, Chartul. Univers. Paris. vol.I pp.544ff; but there were many other lists published earlier, cfr. J.Koch, "Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329", in:Mélanges Mandonnet vol.II (Paris 1930) pp.305-329. These lists of errors were, after all, the best propaganda pro Averroismo; ~~as they turned~~ the most difficult problems were turned by them into populer and easily conceivable slogans.

26) Cfr. Grabmann, "Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterliche Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat" (above p.22); Jean Rivière, Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel (Louvain-Paris 1926) pp.235ff shows clearly the influence of Aristotle on the idea of hereditary monarchy ~~by the doctrine~~: ~~xxxx~~ nobiles homines ex subtili materia et passabili generati et nutriti; see Hellmut Kämpf, Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewusstseins um 1300 (Leipzig-Berlin 1935) p.95. The doctrine can be traced back to the court of Frederick II, cfr.Kantorowicz op.cit.221ff and: Frederick the Second (Engl.version, London 1931) p.320. See also Kämpf, ibid.p.60ff.

27) E.g.Inferno VI v.88 (Ciacco); XIII v.52 (Petrus de Vinea); XVI v.82 (Florentine Sodomites). It may be mentioned that the ~~souls~~ characters in the Purgatory ~~xxx~~ beseech Dante instead to induce people on earth to pray for their souls; see Purg. V v.70,130; VIII v.70 etc.

28) The revival of John the Scot and his authorities, Boethius' Opuscula Sacra and the works of Pseudo-Dionysius, as well as the reception of Avicenna and the Liber de causis produced perforce an intense pre-occupation with the problems of Angels and Time; cfr. R.de Vaux,O.P., Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe et XIIIe siècles. Bibliothèque Thomiste vol.XX (Paris 1934); M.M.Vicaire, "Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215", in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques vol.XXVI (1937) pp.449-482; J.M.Parent,O.P., La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa vol.VIII (Paris-Ottawa 1938); see also below n.30.

29) A good survey is delivered by A.Michel, in: Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théologie catholique vol.V,1 (1913) col. 919 s.v.Éternité. Friedrich Beckelmann, Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino. Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter vol.XVII,1 (Münster 1914) pp.52f; Etienne Gilson, The philosophy of St.Bonaventure (New York 1938) pp.260ff; see also E.Stamm, "Tractatus de continuo von Thomas Bradwardina", in: Isis vol.XXVI (1936) pp.13-32.

30) The 4th Lateran Council (1215) tried to calm down ~~the un-~~ ~~scholastic difficulties~~ and decided according to St.Augustine that creator omnium....spiritualium et corporalium qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit ~~xxxxxxx~~ creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam; cfr. Hefele, Conciliengeschichte vol.V (2nd) p.878f. An excellent and very stimulating account of the angels was published by Erik Peterson, Das Buch von den Engeln (1935), an exception within a vast but incredibly flat literature on this subject.

31) Pseudo-Dionysius, De divinis nominibus c.X,3, in: Migne, Patrol.Graeca III vol.938f §502f.- See Boethius, De cons. Phil. V pr.VI ed.E.K.Rand (Loeb Class.Libr.,1918) pp.398ff; Idem, De trinitate c.IV ibid.pp.20f. For John the Scot and his conception of sempiternitas see E.K.Rand, Johannes Scottus. Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters vol.I,2 (Munich 1906) pp.9ff; and ibid.p.42f on John's commentary on Boethius, and p.28 on Gilbert de la Porrée's commentaries on Boethius' opuscula sacra; cfr. Migne, Patr.Lat.LXIV pp.1255f. Interesting is the prologue of a later French paraphrase of the De consolatione Philosophiae, written, in 1309, by Peter of Paris, because this prologue deals circumstantially with the problem of time; the author had also translated Aristotle's Politics; cfr. Anthoine Thomas,"Notice sur le ms.lat.4788 du Vatican", in: Notices et Extraits des mss. de la Bibl.Nat. vol.41 (1923) pp.35ff; p.45 a reference to Gilbert de la Porrée.

32) See Aquinas' Quodlibet: Utrum Lucifer sit subiectum aevi; cfr.P.Glorieux, La Littérature quodlibétique de 1260 à 1320. Bibliothèque Thomiste XXV vol.V (Kain 1925) vol.I p.281 Quodlib. V,7.

Walter Burleigh

33) The problem of trychotomy, coinciding largely with that of the intellectus agens, excited almost as much as the problem of time. St.Augustine, whose teaching always aimed at a dichotomistic solution, could nevertheless not avoid of thinking in a trichotomistic manner; cfr. De fide et symbolo c.23 (Corpus Script.Eccles.Lat.XXXXI p.28): ...tria sunt quibus homo constat: spiritus, anima et corpus, quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; see also Erich Dinkler, Die Anthropologie Augustins (Stuttgart 1934) pp.255-266 Anhang I :"Dichotomie oder Trichotomie?" - In the 12th century a pseudo-Augustinian treatise was written which is ascribed to Alcher of Clairvaux (+ 1171), entitled De spiritu et anima, in: Migne, Patr.Lat.XL col.779-831; Germain Morin, "Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor" (De discretione animae, spiritus et mentis), in: Festschrift für Martin Grabmann (Münster 1935) pp.251-262. See furthermore the translation of Costa-ben-Luca's work De differentia spiritus et animae ed.C.S.Barach (1878); it dates 12th century, and Adelard of Bath may have been the translator, cfr.C.H.Haskins, Studies in the History of Mediaeval Science (1924) p.33 n.66. Those works drew from Gennadius of Marseille, De ecclesiasticis dogmatibus c.XIII, in: Migne, Patr.Lat.LVIII col.985ff; see also Kantorowicz, Die Wiederkehr gelehrter Archoraete im Mittelalter (Stuttgart 1957) p.4 n.13. - A late 12th century writer, Petrus of Capua, distinguishes between a ratio inferior called scientia, and a ratio superior called sapientia; the former intendit recte administrationi temporalium, the latter intendit divinis et caelestibus rebus; they are together opposed to sensualitas, and the three conceptions then were interpreted by the image of the fall of man: Sensualitas reputatur tamquam serpens, Scientia tamquam mulier, Sapientia tamquam vir; cfr. Lottin, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire

du moyen âge vol.VI (1931) pp.35ff.- The jumble of the two conceptions of *anima* and *spiritus* can easily be recognized linguistically; one associated *anima* with *cornus*, but one used the adjectives *spiritualis* et *corporalis*, or *animalis* and another meaning.

34) Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris 1907) pp.196ff,152ff; Paul Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*. *Alt-Testamentliche Abhandlungen* vol.I,1-2 (Münster 1908) pp.177ff; Leopold Cohn, "Zur Lehre von Logos bei Philo", in: *Judaica. Festschrift für Hermann Cohen* (Berlin 1912) pp.325ff. - Friedrich Andres, "Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien", in: *Römische Quartalschrift* vol.XXXIV (1926) pp.13ff,149ff,167ff.

35) The angelology of the Averroists is somewhat complicated by their assumption that there was but one, universal, intellect so that the individuation of angelic beings became difficult; the scholastic philosophers however interpreted the Averroist *intelligentiae separatae* as angels: cfr. Thomas Aquinas, *Summa theol.* I qu.LIIf; A.Vacant, in: Vacant et Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* T.1 (1909) pp.1260ff.

36) See the errores condemnati in the list of 1277 (Denifle, *Chartul.Univers.Paris.*I pp.543ff), for instance:

p.144: *quod anima hominis non potest esse nisi, consistit intellectualiter in corpore intellectualiter;*

p.157: *quod homo ordinatus quantum ad intellectum et virtutem, quod non est sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, est sufficienter dispositus ad felicitatem divinam;*

p.176: *quod felicitas hominis non consistit nisi in intellectu;*

p. 31: *quod intellectus homo est eternus...;*

p. 32: *quod intellectus est unus numero omnibus, licet enim separatus a corpore non, tamen in omni..*

and the most confident interpretation by M. Grabmann, Die [illegible] (above n.2?) pp.[illegible]; most important is the pamphlet of Boethius of Dacia, De summo bono sive de vita philosophi, containing statements that [illegible] homini possibile, [illegible] perfectionem..., or hoc [illegible] vivit [illegible] ~~hayyz~~ [illegible] naturae [illegible]; the treatise is published by Grabmann, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge vol.VI (1931) pp.287ff; it is reprinted in his: Mittelalterliches Geistesleben vol.II (München 1936) pp.200-224. See also Roger Bacon, Compendium studii c.V ed.Brewer p.4[illegible]: (Aristoteles) diffinivit [illegible] de [illegible] hac vita solitaria (sc.philosophi) [illegible] vita Dei [illegible], [illegible]... Hence, with these last words, [illegible] the secular doctrine of the Averroists [illegible] from Christian thought; [illegible] above n.37.

7) The secular idea of progress emerges from the medieval conception of perfectio which [illegible] altogether [illegible] of a secular idea; the only achievement was the removal of the future perfection of man from heaven to the present world. Christian doctrine was considered an impediment of the philosopher's secular ideas i.e. finally of "progress": quod lex christiana impedit addiscere (see Denifle, Chart.Univ.Paris.I.c.n.[illegible]). Further, the pamphlet ~~of~~ by Boethius of Dacia (above n.36) p.[illegible]...homo rationabiliter [illegible] vitam desiderat, qui [illegible], ut perfectiorem se reddat in hoc mundo (sc.in beatitudine philosophi). [illegible] perfectio est in beatitudine, quam in hac vita hominis possibile [illegible] per rationem [illegible], quod propinquior est beatitudini quam in vita futura per fidem expectamus. - A second

[illegible] century source of the idea of progress (1955). Over the decades of Toynbee's literary succeeding he called the "Apollo state of mind" which this present work has to attribute to the "Faust" pattern of the Gulf Coast; cfr. [illegible], Studien zur Geschichte des Fortschritts. Eine Bibliographie zur Philosophie und der Geschichte [illegible] vol.[illegible] (Basel 1957) p.[illegible]; Ernst Benz, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte vol.[illegible] (1961) p.[illegible], especially 265f; and Idem, Russische Geistesgeschichte. Christentum und Geschichtstheologie der frührussischen Reformation (Stuttgart 1954) passim.- A third source originated from the masters of rhetorics and grammar; I shall deal with it in another paper. - The relation between progress and permanency (continuity) is brought fly demonstrated by John Dewey: see e.g. his Human Nature and Conduct (New York 1922) p.13: "the intelligent understanding of the continuity of nature, man and society will alone secure a growth of normal aim.etc."

"Humanities & History", English – 5/19

2/12

Humanities and History

This essay, which does not seem to be complete, belongs to Kantorowicz's Berkeley days. His few annotations on the dittoed "Aims of the Humanities" suggests that this document may have stimulated him to prepare his own essay. The authors of the statements in this set are Berkeley professors; Bukhofzer collaborated with EK in the Laudes Regiae.

Humanities and History.

"Humanities" is the knowledge of man and human society. This knowledge, from the Eleatic philosophers to John Dewey, has successfully resisted any efforts of being boiled down to formulae, rules or laws which can be memorized or are comparable in any respect to the stabilized laws of science. To acquire the knowledge of man and human society, and of man in human society, there is normally only one way practicable, that of experience. Experience of man and human society is acquired, to-day, only to a relatively small degree through personal observation. Our knowledge of fellow-citizens is limited, our selection perforce casual, and the number of human types from which we may gather experience is neither sufficiently comprehensive nor is it always representative of the highest human qualities. The knowledge of society gained by personal experience rarely extends beyond the boundaries of our own country - and not even these boundaries are always reached. If we account for these deficiencies, we realize the importance of the humanities. The humanities must be considered the irreplaceable medium through which the knowledge of man and human society can be extended beyond the boundaries of personal experience and personal observation.

The humanities, when re-established at the end of the Middle Ages in the 13th and 14th centuries, took effect as an antidote against mediaeval theology, that is the knowledge not of the variety of man and human society but of God and of a unified type of man and a unified society. Humanities, to-day, are an antidote against "political theology", a pseudo-theology which is likewise not interested in the variety of man and of

Humanitive and History.

"humanities", and education in general, is the knowledge of man and human society as well as of man in human society. This knowledge

human society, but is interested, almost exclusively, in establishing a uniform type of man (Nordic Nazi) and a uniform pattern of human society (New Order - NSDAP "Vaterland"). Modern political theology considers the knowledge of, and the respect to, other types of man and other patterns of society undesirable and "unpatriotic". The humanities are tolerated within modern political theology in a similar way as they were within mediaeval theology: as a quarry ~~to adduce~~ from which evidence for the desired one-type-man and one-pattern-society.

The humanities take effect against ~~all~~ self-centredness and the tendencies to make mind "narrow" in the sense indicated. The humanities are the medium to extend our knowledge of man and human society to all times and all regions and thus to carry us beyond the boundaries of our casual dwelling-places and of the particular epoch to which we are bound; and they teach us to respect others even though these others may be not only different from us but sometimes even more lovable and attractive than we are. The humanities convey this knowledge in various forms, above all in what here may be called "images", that is in symbols and metaphors of human and social conditions and forms of being which symbolize or stand for a sum-total or elicit a compound of associations referring to man and human society (persons such as Alexander, Augustus, or Washington; forms of society such as Greek polis, religious sects, monastic orders; or human relations such as Alexander and Aristotle, Caesar and Brutus, Christ and Pilate).

"Images" of man, human relations, and human society in the past and in remote countries are transmitted in the most concentrated form by works of art: painting, sculpture, architecture, music, and poetry, and with due alterations by philosophy.

Humanities and History.

"Humanities", and education in general, is the knowledge of man and human society as well as of man in human society. This knowledge

The greater the artist, the more telling but also the more concentrated and inexhaustible is the "image". Not every person has access to the knowledge of man and society through the medium of works of art, and indeed few of us have equally access to all species of art. Also, a certain amount of training is the indispensable preliminary condition for approaching art. Few human beings are in a position to gather knowledge of man, of human relations and of human society from a Greek statue or vase, a Roman sarcophagus or a Byzantine mosaic or a wall-painting in the Sistine, from the music of Palestrina or Bach, from the philosophy of Descartes or Kant, unless they are prepared and ~~thoroughly~~ trained to ~~xxxxxxxx~~ see and hear and react adequately. This training of eye, ear, and our reactions must not be, but usually ~~is~~ would be, connected, the one way or other, with history. Without a certain amount of historical knowledge works of art, to-day, and for reasons not to be here discussed, are likely to remain mute.

This does not imply that history is merely an auxiliary to the other branches of humanities. History transmits those "images", which have been called "knowledge of man and human society in shorthand", in a form more accessible ~~in an easier way~~ and more accessible to a greater number of people than is the case with reference to arts. The way to history is open, more or less so, even also to those who do not feel like an artist. History confers on us the knowledge of man and human society in a form which is broader and less esoteric or concentrated than ~~is true concerning~~ the arts; and the quantity as well as the variety of human and social images as transmitted by history is probably greater, more detailed and more specific than in the case when transmitted through arts. Moreover, as far as society is concerned, and man <u>in</u> society,

history is in a position to offer systaxes which the other branches of the humanities would offer only in exceptional cases. This is true with reference to constitutional or legal history as well as to cultural or biographical accounts. History, therefore, always was and still is the main gateway through which most people are led to a knowledge of man and human society.

Furthermore, history is the gateway to the understanding of evolutions both of man in society and of society in itself. The work of art, except for epical poetry, does not account for the category of time; it presents the absolute in a certain moment, whereas history presents also the relative within time and within the process of development. History discloses the intellectual, political, economical, social and other trends, movements and changes, and thereby makes us conscious also of the world and the epoch in which we live. It is the instrument, the sextant, to ascertain the position of man's ship in the past and in the present. This instrument cannot be replaced by other branches of the humanities which call in history as an auxiliary. History, which in turn calls in art, philosophy, philology and. as auxiliaries, is an independent study and a humanist branch of knowledge in its own right. A superficial knowledge of history from Adam to Adolf as distributed by those branches of the humanities which make history menial as an auxiliary, is of little help and is almost liable to do harm, unless ~~it~~ this applied history is continuously controlled and revised and brought in line with the results of the investigations of the professional historian. History cannot be replaced by other disciplines as little as history pretends to replace other branches of humanities. But history indeed is one of the

most comprehensive ~~of~~ humanistic disciplines and a reservoir which at least should be able to receive most of the other branches of the humanities.

The main task of history, ~~xxxxxxx~~ therefore, is (1) to provide an adequate assortment of "images" of man and of human society and (2) of making us conscious of the various ways and trends of evolution ~~of man in society~~. One of the great dangers in this country, as far as education is concerned, is the poorness of the assortment of images ~~of man and human society and human relations~~ which the students have at their disposal. The knowledge of man and society as transmitted through the symbols, metaphors and images of ~~the~~ Scripture, of Greek mythology, of Roman mythology of the state, of historical narrations and of fairy tales is, on the whole, acquired by the student not before he enters the university, where he learns elementary things in the classroom which he should have become acquainted with in the nursery. The poorness of the normal student's ~~assortment~~ stock of images and metaphors is appalling. Furthermore, the lack of thinking in terms of ~~any~~ evolution - in terms of what things really mean and where they come from - is likewise appalling. From this deficiency, the redress of which is one of the tasks of history, the other branches of humanities are ~~xxxxx~~ bound to suffer. Students are not trained, for instance, to think etymologically, and the sense for semantics is, on the whole, underdeveloped. That words have a history and a meaning which changes is practically unknown to students, probably because they are not taught to think in these terms. They are helpless when hearing a new word which is not borrowed from the horizon of their daily needs. They are ignorant not only of the derivation but even of the fact that a word, an institution, a style or a custom derives from anywhere at all.

AIMS OF THE HUMANITIES

The following statements, by representatives of the fields within the humanities, are responses to the question: "What do we expect that humanistic study will induce in students' minds?"

ART

The conception of the central aim of an art department as embodied in our department on this campus is that of making students aware of the aesthetic values of the visual arts. These values are those of the immediate delight in the sensuous material and the formal organization of visual objects; the enrichment of this delight through an ability to create in some measure such objects; an understanding of the principles involved in the appreciation and creation of art towards the development of a sound critical judgment; and an understanding of the historical and social relations out of which works of art have grown, with a view partly to deepen the student's critical judgment of works of art, and partly to give him an understanding of various cultures and of his own culture in comparison with other cultures. These aims are reflected in the three groups of courses in the department's offerings: (1) appreciation and practice, (2) theory and criticism, (3) history of art and archaeology. Actually the courses in each of these groups overlap in their instruction upon the aims of the other groups.

As regards the students themselves, the department helps to make out of these a few creative artists, and a few research scholars. It develops a certain number of college teachers of art, and a much larger number of secondary and elementary school teachers. It develops some commercial artists and others making a living out of applied art. As regards the ordinary run of students, however, it aims to open the eyes and increase the discrimination of many hundreds of those who pass through its classes; not simply by giving them information, but by changing their dispositions. The students acquire a wider range of interest and capacity to enjoy life and profit from it, and a wider understanding of human ideals and relationships so that they gain insight and a sense of proportion in making social judgments. The full appreciation of a great work of art is a direct understanding of the impulses and ideals of the man and the social epoch that created it. In so far as students have been drawn into such an understanding they have acquired a balance of judgment for human affairs, which goes much deeper than information or mere skill or mere delight. This judgment is what an art department should hope in some measure to form in all its students.

-- Stephen Pepper

ENGLISH LITERATURE

I expect a study of the humanities - and, for that matter, of any of the creative arts - to induce in the student's mind, first and last, an awareness of the function of imagination. I hope to induce him, ultimately, to believe that the imagination is as valid an instrument in its own realm as is logic; and that its place in human experience is as important as that of empiricism. I expect him to discover that a great poem, the product of imagination, is, as the Elizabethans were fond of describing it, a kind of 'magic glass' in which is reflected the image of an utterly humane universe; that in that glass - and there alone - he can measure himself against the universal pattern of humanity.

To foster this kind of experience in the field of literature, one indispensable requirement is the experience of language as a living force, a knowledge quite apart from the knowledge of spelling, punctuation, and grammar. The language of literature must be heard, seen, and felt - must be appreciated in part as sensuously as music and painting are. This kind of life and meaning it takes from literary contexts. Thus the study of Middle English is valuable, even though one never intends to speak it; as courses in verse composition are valuable even to those who never aspire to be poets. The great advantage - perhaps the only advantage - of studying English rather than Greek literature, is that for our students its language has the best chance of coming alive. (But considering the avowedly practical intent of most training in composition, not to speak of the wretched instruments most students call their voices, it is small wonder if it rarely does.)

The study of a literature so realistic as English in the portrayal of human character naturally induces a most vivid awareness of human psychology, or the moral insight of a great poet. More important, perhaps, for the student, such literature has the power to enlarge his awareness of himself. But the process is reciprocal. He sees his impulse in the character of Shakespeare; but sees it exalted by the power of intuitive genius to a realm unattainable to systematic ethics, and vitalized beyond the reach of conventional definitions of good and evil. I expect to induce in the student's mind a sense of this difference - the difference between temporal and conventional morality and moral realization.

Finally, I hope that a study of humane literature will at some time in the student's experience induce a realization of the meaning of form; not form in the merely conventional sense of sonnet, comedy, or iambic pentameter; but 'form' as it might be used to describe the universe of a Shakespearean tragedy. To understand this, and to experience form in this large sense as the image of human realization, is to embrace at once the end and all the values of literary study.

(In practice, I should say, we induce the second of these attitudes very well; the first not very well; and the last rarely, if at all.)

-- J. M. Cline

Guarda l'uomo nella sede!

FOREIGN LANGUAGES

Aside from the practical value of a knowledge of foreign languages in this global age, and apart from the disciplinary value that a study of foreign languages shares with other humanistic studies, there are certain other benefits to be derived from such training. To know a foreign language is to enlarge our vision, to acquire a new sense of values by viewing things from the different perspective of another nation's history and institutions. It engenders tolerance, and strengthens to some degree the bond of common humanity. It puts us in touch directly with the cultural heritage of other lands, thereby deepening our knowledge and enhancing our aesthetic sensibilities by new patterns of thought and beauty. We acquire a sense of elevation, of vantage point and pride in achievement. And not the least of its merits lies in the developing of a sensitive feeling for shades of meaning in the language and diction of our own tongue, together with a more fundamental knowledge of its structure. Finally, in a larger view, no one factor will contribute more effectively to a removal of the spirit of isolationism which so widely prevails in this country than the pursuit of such studies.

-- E. V. Brewer

HISTORY

We expect humanist study to increase, by vicarious experience, the student's knowledge of man and society; to establish, by contact with great achievement, standards of personal judgment and enjoyment; and to provide thereby a defense against absorption into uniformity. No system of scientific formulae or laws for human society has yet been created to supersede a varied experience; but for most of us the boundaries of actual experience are severely limited. The normal student is poorly equipped to imagine circumstances and ideas different from his everyday life, even those from which his own habits may be derived. The humanities provide the irreplaceable medium for an extension of experience.

The arts (music, painting, poetry, etc.) achieve this purpose, for those who have the aptitude and training, by concentrated images of human activity. History presents another means of indirect experience, less esoteric and with an infinite variety of images; for "the human will, the freest agency of which we have any knowledge, is the motive cause of historical events." Moreover, it takes into account the category of time and the process of development. Thus it can provide syntheses of human activity at given periods or along the course of change. Here, also, training is needed to avoid facile and subjective interpretations of the past. The historian emphasizes political and constitutional fields of human effort - "the shorthand of history" - because, in addition to their intrinsic worth, they afford rich sources of recorded fact by which to check the coherence of interpretation. This historical training, reinforced by special knowledge from other branches of the humanities, can in its turn reinforce them by its comprehensive discipline and its synthesis of human experience.

-- George Guttridge

MUSIC

Music study is frequently thought to be primarily concerned with processes of muscular coordination as needed for playing an instrument. For the humanistic study of music, performing is essentially a tool subservient to the universal approach to music. What the humanistic study of music will induce in the students' minds can be summarized as follows:

1. The student recognizes musical works as living records of the achievements of the human mind and becomes aware of cultural values.

2. By being introduced to the techniques of composition, he gains insight through his own exercises into the creative processes of the great masters.

3. The student develops the appreciation of craftsmanship and technical efficiency.

4. Ear training enables him to coordinate more closely sensory perceptions and intellectual activities.

5. The process of musical understanding develops the ability to make discriminations of quality (aesthetic judgment).

6. The appreciation of aesthetic values opens the mind to a recognition of the importance of spiritual values in general.

7. Since music presents patterns of emotions that the listener must follow, music disciplines the powers of emotional control.

8. Emotional control leads to a higher integration of the personality.

9. Music as an object of research requires a rigid discipline of its own (study of source material, selection and recognition of relevant facts, evaluation of evidence).

10. The student becomes aware of the interrelation of cultural values through branching out into the fields of the arts in general - literature and foreign languages, sociology, anthropology, psychology and physics.

-- Manfred F. Bukofzer

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

"The Dukes of Burgundy & the Italian Renaissance",
English 127 pp

2/13

The Dukes of Burgundy and the Italian Renaissance

This paper was prepared in conjunction with a special show on Burgundian art at the Detroit Art Institute.

Kantorowicz's last will and testament stipulated that none of his unpublished papers were to be published, for he did not think of any scholarly work as "his" until he had released it for publication.

If, therefore, anyone chooses to cite this paper in print, the reference should be impersonal. Do not say "Kantorowicz says in [such and such]", or "Kantorowicz believed..." but rather something like "the unpublished paper by Kantorowicz on [this or that] is useful for the problem of [such and such]".

The Dukes of Burgundy and the Italian

Renaissance

Detroit, November 1, 1960

Much has been said and written about the problem of cultural relations and artistic interchange between Flanders and Italy during the 15th century; and the fascination emanating from that problem is easily understood. It always appeared as a most remarkable and even slightly disquieting fact that in 15th-century Europe two centers of art and culture, so different from one another and so important as those of Flanders and of Renaissance Italy could have co-existed side by side.

In Italy we visualize a high idealism, nourished by classical and Christian doctrines, encouraged by the remnants of classical art, and envigorated by the dogma of a direct Roman ancestry to the Italians of those days. The Italian Renaissance was consciously revolutionary by its intention of restoring the Roman past, and it derived its impetous from its romano-classical and cesaro-Christian myth.

On the Burgundian side of the fence (if we accept the term "Burgundian" to encompass the intellectual and artistic life at the court of the Dukes of Burgundy and Flanders) we visualize a very different myth. Within the court circles, the nobility was ready to make the romanticism of chivalry, of chansons de geste, and fairy tales a reality of life - to live in the imaginary world of Lancelots and Merlins, of white unicorns, white palfreys, and unredeemed ladies,

flowering like the ornaments of the contemporary Arras tapestries which we may admire at the Musée Cluny and in the Cloisters of the Metropolitan Museum. But we have to recognize also the modest and slightly puritan religious feelings related to the devotio moderna of the Flemish people and well-to-do citizens; furthermore, the strong sense for a contemplative naturalism and realism of detail on the part of the Flemish artists. In their, so to say, enlarged miniature painting they still performed an art illustrating the word rather than an art ambitious to create, by means of huge frescoes and baffling sculpture, the ideals of a glorious past anew.

Yet, even though these two cultures rooted in the most different soils and souls, and developed almost independently of one another, Europe was too small to keep them completely apart and to preclude any contact between North and South.

To be sure, there always was a certain amount of interchange, and we know that since about the middle of the Quattrocento Italians began to take great interest in the Flemish-Burgundian world. Burgundian costume became popular in Italy. Italian writers began to praise Flemish painters, styling Jan van Eyck a prince of painters. Flemish artists worked in Milan, Urbino, and other places; and their technic as well as their artistic conceptions or their predilections for intérieurs such as studios and merchant offices began to influence Italian

painters.

There exists also the other side of the same problem. The Bishop of Tournai Guillaume Filastre, the second Chancellor of the Order of the Golden Fleece, had his tomb made in the workshop of the Della Robbia. Moreover, as has been pointed out time and time again, there were Italian merchant colonies in various Flemish cities, particularly in Bruges, which had been of importance to the exchange not only of money and goods, but also of objects of art and artistic industry. And at Bruges, the Florentine banking house of Medici kept a permanent agent -- Angelo Tani and Tommaso Portinari are the ones best known.

In short, interchange and mutual influence were certainly not lacking around 1450.

All these, however, were more or less casual relations. A more purposeful unlocking of the Netherlands to the Italians belongs to a slightly later period. And fortunately the epistolary material, letters scattered about in Italian and other archives and as yet only fragmentarily exploited, permits us to disclose some of the channels through which the new Italian mentality passed to the North.

What I therefore propose to show are the circumstances under which the Burgundian court and its society came, for a certain time, under the influence of Italian elements, especially in the time of Charles the Bold, whereby the political constellations were effective as a highly important stimulant.

On the other hand

In fact, the increase of Italian influence in Flanders and Burgundy cannot be separated from both the political background and the personal impulses of the Dukes.

Political relations between Burgundy-Flanders and Italy were insignificant before 1450. By that time, however, things changed. The scattered possessions of the Dukes -- Flanders with Holland, Zeeland, Brabant, Hainaut, Luxemburg in the North, and the duchy of Burgundy with Franche Comté in the South -- began to grow closer and closer together. By the usual means of territorial policy: marriage, inheritance, claims, and conquests, the scattered possessions were rounded out to form a state. And with the consolidation of this new buffer-state between France and Germany, which rose to the rank of a first-rate European power, a new mirage began to rise: the mirage of a revival of that ancient Carolingian middle-empire of Lotharingia, the result of the partition treaty of Verdun in 843. Lotharingia, in the ninth century, was combined with both Italy and the imperial dignity; and although Lotharingia was blotted out from the European map after less than 30 years, the existence of that middle-empire had not fallen into oblivion. Poems, such as the epic Girart de Roussillon which glorified a Lotharingian empire, were eagerly read at the Burgundian court, and the mirage of Lotharingia's revival began to influence quite seriously the political

plans of Philip the Good and especially of Charles the Bold. Philip the Good, although the one who first rediscovered the Lotharingia idee, was an imperialist of the old mediaeval school; that is, his imperialism was restricted to rounding out his territories, whereas his more far-reaching ambitions focused on the old-fashioned and good mediaeval idea of a crusade.

In fact, it was the Fall of Constantinople, in 1453, that first brought Philip the Good into touch with the Italian courts. At the almost legendary "Feast of the Pheasant" at Lille, in 1454, he took the cross against the Turk and, in setting himself up as the leader of the crusade, he succeeded in outdoing ~~both~~ his two feudal lords, the Holy Roman Emperor and the King of France, the two traditional commanders-in-chief of crusaders in former centuries. Now Burgundy had taken their place. Philip appeared as the champion of Christendom, le grand duc d'Occident, negotiated endlessly with Enea Silvio Piccolomini, later Pope Pius II, dealt with Italian princes and the Republic of Venice, tried to enter into some opaque alliances in Italy, and sent, in 1459, a marvellously equipped Burgundian delegation to the Council of Mantova, where deliberations were carried on about the crusade, while Burgundian ships were already cruising in the Black Sea.

Although Philip's crusade never came off, his plans at least had one result: Burgundy manifested herself to the Italian princes as the most important European power, and Philip himself was thought of, especially in Italy, as a possible successor to the imperial throne.

Philip the Good has hardly ever aspired to the imperial rank, nor did his Lotharingian plans carry him so far away from reality as to prompt him to aspire to a reunion of his dominions with Italy which had belonged to his Lotharingian predecessors in the 9th century. It is true, Philip aspired at his own elevation to the rank of king -- be it of Lotharingia, Flanders or Burgundy. But he merely wished to rid himself of his feudal ties which made him dependant on both the Emperor and the King of France, and to achieve the legal recognition of a sovreignty which in fact he held.

Philip of Burgundy had never been really eccentric in his political aiming, passionate and vehement though he was in his domestic affairs. His countries enjoyed peace for some thirty years, and during that period he as well as his subjects grew rich. He was styled the <u>good Duke</u> even during his lifetime, and was admired by the world as the model gentleman of his century. The distinction of his appearance, unforgettable through the art of Roger van der Weyden, -- here the Madrid copy of Roger's painting -- was indeed hardly to be matched. He was the founder of the Order of the Golden Fleece, then and for

reflected in Roger's miniature in the Chronicle of Hainaut

many centuries thereafter the most distinguished Chivalrous Order in Christendom. And Philip was also the creator of the solemn and stylized grandezza of his court -- a punctilio of ceremonies which we are used to call the "Spanish Style" though in fact it was received by the Habsburg dynasties of ~~both~~ Spain and Austria in a very legitimate way from Burgundy. together with whom he is shown in a drawing of the Roc. d'Arras, published by Roger.

This high credit Philip ~~the~~ Good passed on to his son, Charles Count of Charolais. In 1463, Philip the Good, then a broken man of ill health, resigned the government and placed it, four years before his death, into the hands of Charles, then aged thirty.

Charles the Bold was much more problematic a character than his father had been. There is something strange about him. He must have been quite cheerful in his youth and certainly very attractive at the time when he was painted by Roger van der Weyden. We learn, however, from his courtiers and his physicians that with advancing age (he died at the age of 44) he grew more and more irritable. Some undefinable grief, a sudden melancholy, would at times overwhelm him; and from those depressions he would rapidly turn to almost feverish activity. These qualities explain his lack of steadfastness in general, and may explain also that he so frequently was carried off and away by the abundance of his often most ingenious political ideas which he might quickly abandon or to which he might

stick stubbornly.

The fact that he loved arts and literature does not disagree with this character. Of the four temperaments that of the "Melancholic" was always said to be that of the artist, and Charles himself felt much like an artist. His handwriting -- a clear, wide, lavish hand, artificial and stylized as the hands then were -- seems to betray his artistic inclinations. Above all, however, he was a musician, devoted to the ancient Dutch music which then came near to its ~~heyday~~ apogee, owing to masters such as Binchois, Dufay, and Ockeghem. Charles himself was a composer of motets which occasionally were performed in cathedrals, and even in his military camp there would be found the choir-boys who received daily a dish of raw beef at his table, just like the heralds, in order to keep their voices clear. Olivier de la Marche, his Lord Chamberlain, mentions that the Duke loved music which was <u>la récréation de tous cueurs tristes et désolés</u>, and something of this Saul-like pathos seems to be preserved in a miniature of a Paris manuscript.

For all his restlessness and vacillations, however, there was one feeling in him that may be called constant: his hatred of Louis XI of France, his deadly enemy, and of France at large. handsomely depicted in the Rec. d'Arras Although himself a Valois, Charles declined to be called a Frenchman, and frequently preferred to use the English language (his second wife being Margaret of York), or claimed to be Portuguese, which his mother was. And he loved the Italian

less handsome than his father
according to a painting in a private
collection by an unknown painter

language which he mastered perfectly. One of the few presents which Louis XI in his later days made to his cousin Charles, was a Charlemagne MS in lingua et littera italiana, because he knew that Charles was in tuto dato (in every respect devoted) alli costumi, modi et governi italiani. Indeed, with regard to his wishes and predilections we might ask whether Charles was not intellectually of the kin of the princes of the Italian Renaissance.

His policy was universal and encompassed in fact all of Europe. He, too, was fascinated by the idea of a revived Lotharingian empire. Negotiations with pope and emperor were in progress about his elevation to the rank of King of the Romans. These plans failing he tried to secure the imperial succession by marrying off his daughter Mary to Maximilian of Habsburg, the emperor's son. At a diet in Dijon, Charles made some allusions to Burgundy's great past as a kingdom bordering upon Italy. And an alliance with the Savoy which he then concluded, established in fact a Burgundian sphere of influence from Flanders to the Mediterranean and to Northern Italy.

Vague as these plans were, they reveal the drift of his ambitions. From his father's somewhat old-fashioned feudal traditions Charles changed to plans of a far greater scale. He was spell-bound by the idea that a royal or imperial title would carry him from Burgundian affairs to the mastery of Europe and to a Cesar-like fame. And his hatred of France prompted

him to venture upon political entanglements which in fact covered almost the whole of Western Europe.

Charles' great contest with Louis XI of France passed hastily through many phases. It finally culminated in the great scheme of encircling France. With this object in mind, Charles renewed the old Burgundian alliance with England. Having married in 1468 Margaret of York, he made the cause of the White Rose his own and promised to Edward IV the Crown of France. He then entered into an agreement with Aragon, the neighbor of France and therefore, as well as for many others reasons, her age-old enemy. To this alliance Castile was added, the famous marriage between Ferdinand of Aragon and Isabella of Castile taking place in 1469. Here begins that fateful combination of Spain & the Burgundian world. Charles the Bold, the Aragonese ally in the Pyrenees, became almost automatically the ally of the Aragonese in Naples, France's irreconcilable foe ever since the Sicilian Vespers of 1282 and later on as the result of the expulsion of the French Anjous from the Kingdom of Naples (1464).

Charles' treaty with Ferrante of Naples, in 1469, and his alliance with Savoy resulted perforce in his becoming entangled with the affairs of the Italian states. With Venice a treaty was signed under the pretext of a new crusade against the Turks. Milan, the traditional supporter of France, finally had to yield to the pressure from East (Venice) and West (Savoy) and joined the Burgundian party. Smaller powers such as the Este in Ferrara or the Gonzaga in Mantova, were at least on

friendly terms with Burgundy at a time when the whole Peninsula was split in a Burgundian and a French faction, parties which, so to speak, replaced the old factions of Guelfs and Ghibellines.

Only Florence, that is, Lorenzo de'Medici, kept out of the magic circle of Burgundian dealings, only to fall prey to France at a later date. Lorenzo did not trust Charles the Bold, and nothing can prove his feelings better than the advice given to his agent in Bruges not to lend Charles more money than at most 6000 Pounds. Lorenzo, after all, was not only a clever statesman; he was a good banker, too.

At any rate, it was Charles' political friendship with Italian sovereigns and states that started a new phase of cultural interchange. The intensity of earlier relations increased, and the correspondences make it quite clear that not this or that painter, nor this or that conception or invention alone brought about the acceleration of Italo-Burgundian relations, but rather the fact that simply the compound of men in the Duke's field-camp, at his dinner table, and at his court in general began to change. In former days, Burgundian and Flemish noblemen and a sprinkling of German princes from the Lower Rhine (such as the Duke of Cleve, so well known from Roger's painting) formed the retinue of the Duke. Now, however, the ducal court was swamped by Italians. Italians became Charles' attendants, officers, and advisers. The Flemish-

Burgundian atmosphere was pervaded by a current of Italian air, and the colorful Burgundian dreams of chivalry and crusading exploits were superseded by an Italian appreciative adoration of power as such.

To begin with, all the Italian sovereigns allied with Burgundy found it necessary to keep permanent ambassadors at the ducal court. Nothing like that was known in the times of Philip the Good though diplomatic communication and ambassies for special purposes of course always existed. At Charles' court, however, the Italian ambassadors became almost the Duke's personal attendants who followed him wherever his armies marched, careful observers and reporters of all facts and rumors of interest. We find their traces everywhere: in the Duke's military camp and in the Duke's tent, in the accounts of the ducal kitchen registering accurately the expenses for their meals at the ducal table, and in the accounts of the ducal Chambre des Comptes. Vice versa, the ambassadors reported back to their masters about conversations with the Duke who, as they pointed out, spoke Italian fluently and would often find a quick answer by quoting an Italian proverb.

These ambassadors were highly cultured and educated men. This was certainly true in the case of the Venetian ambassador, Bernardo Bembo , who remained for four years at the Burgundian court. May be that Bembo's greatest achievement was the procreation of his most famous son Pietro, later cardinal,

the author of the Asolani and immortal through Castiglione's Cortegiano. But Bernardo Bembo, scion of one of the great Senatorial families of the Laguna, was himself well known as one of the leading men of Quattrocento humanism. Though a representative of Venetian humanism, his name remains connected with those of the Florentine Platonists: Lorenzo de'Medici, Marsilio Ficino, Cristoforo Landino, Angelo Poliziano, and others. Ficino dedicated three works to him; Poliziano honored him with a poem; Poggio, also his friend, presented him with a Cicero Codex. Bembo participated at that famous convivium when the crème of Florentine Platonists gathered to celebrate Plato's birthday.

At any rate, Bernardo Bembo was the exponent of the most advanced Florentine-Venetian humanism, and he could not have failed to convey some of that atmosphere to the ducal court. His successor, after 1474, was Antonio Morosini, bearer of a great name, though otherwise not very important. A most scholarly man, however, was the ambassador of Naples, Francesco Bertini, Bishop of Capaccio, who for more than five years was the almost permanent companion of Charles the Bold and who, though barely forty, acted as the doyen of the corps diplomatique accredited to the ducal court.

Francesco Bertini was a representative of what may be called curial humanism, a humanism after the fashion of Pope Pius II. He had spent his earlier years in the suites of

high princes of the Church: of the Cardinal of Portugal, the Cardinal of Ravenna, and finally the Cardinal of Pavia, Jacopo Amannati detto Piccolomini, so called because being a close friend of Enea Silvio -- Pius II -- the pope not only created him a cardinal but also adopted him. Through the Cardinal of Ravenna Bertini became acquainted with the circle of humanists at Ferrara, and in connection with an embassy to England he got in touch with Thomas Bekynton, one of the promoters of early English humanism. Then, when recommended to and taking up service with King Ferrante of Naples, who gave him the bishopric of Capaccio, he came into the orbit of Giovanni Pontano, the greatest humanist in the South. Although today barely known, Francesoc Bertini must have been considered a celebrity by his contemporaries, since the Florentine Vespasiano da Bisticci devoted to him one of his biographical sketches in his book on the Uomini illustri of the 15th century. Bertini died ~~at the age of~~ in his early forty~~-four~~ in the Netherlands. His successor as the envoy of Naples was one Giovanni Palomaro, whose personality would be of little interest to us were it not for a rather handsome medal of his which was cut during his sojourn at the Burgundian court, and had not the artist been a compatriot of his, Giovanni Candida.

Giovanni Candida came to the Netherlands not as an envoy of Naples, as has often been assumed. Being a partisan of the Angevine kings of Naples, he resented the accession of the Aragonese; left the kingdom, and offered his services to the Burgundian Duke in 1472. Candida, whom a contemporary styled summus et orator et historicus, seems to have known Giovanni Pontano, the head of the humanistic movement in the South, and was a great admirer of Platina and Flavio Biondo, the historian. He himself wrote a short history of Naples and Sicily from Greek and Roman times to his own days. At any rate, he was eminently qualified to become the private secretary of Charles the Bold, who used him also as a diplomatic agent and sent him, time and time again, to negotiate at the Italian courts.

In addition to that, however, Candida was called sculptoriae artis atque plastes hac aetate consummatissimus, "a most consummate sculptor of that age." He was in fact one of the best medallists of that time although he used his talent not professionally to make a living. But he used his talent socially all the more extensively, leaving us interesting medals of the Duke and his courtiers and officers. A medal of Anthony of Burgundy, the Grand Bâtard, the Duke's half-brother, may display here his style. This medal is interesting in so far as we have at our disposal yet another one.

A few years before Candida came to the ducal court, the Florentine Niccolò Spinelli worked for Charles the Bold and engraved

a seal for him. But he also cut a medal of Anthony of Burgundy. Candida's effort to reproduce the Grand Batard a l'antica is obvious, while a portrait at Chantilly shows the sombre prince in Burgundian dress.

Candida was not the only Italian secretary and counsellor of Charles the Bold. We find in that position also a Master Guido Brunori and one Anselmino da Prato, and above all a South-Italian from Troia, Salvatore Clarici.

Our interest in Clarici, who was despatched quite often on diplomatic missions, has a special reason. For his brother, Matteo de Clarici, was the physician in ordinary to Charles the Bold. The fact is significant all by itself. The physicians of Philip the Good had been Frenchmen -- Roland Lescrivain and the surgeon Jacques Candel in addition to others. Now the Italians took over also in this respect. There are many despatches of Italian ambassadors to the ducal court which show how great was the Duke's confidence, and how great the indiscretion of Matteo de Clarici. Later there was another Italian physician in care of the Duke, Angelo Cato, whose name will come up immediately in a different connection.

In addition to Italian men of letters,(ambassadors accredited to the ducal court and the Italian secretaries, political agents, and physicians) Italian soldiers came to the North in great numbers.

Charles had tried, though in vain, to secure the services of the most renowned of all Italian Condottieri then living: Bartolomeo Colleoni. He was to become commander-in-chief of Charles' troops. But the Duke's request, conveyed to Colleoni by Giovanni Candida, stirred up so much anxiety and uneasiness all over Italy that the Signoria refused to allow Colleoni to take service with Burgundy.

In his place a South-Italian, the Count of Campobasso, a relative of Giovanni Candida, became the commander of the Ducal army, a man ill-famed in later days because he deserted the Burgundian cause on the eve of the battle of Nancy in which Charles was killed. With Campobasso scores of Italian officers were enrolled -- among them Jacopo Galeota whose features have been transmitted through a medal cut by Giovanni Candida -- and thousands of Italian knights and soldiers were enlisted. We should not forget that the Duke, for many years, had his daily conferences with his Italian commander and his Italian officers. His strange predilection for the Italian soldiery went so far (as is shown by one of Charles' orders of battle) that of his four army-corps he put three under the command of Italians, and that of his eight military captaincies no less than four were held by Italians.

One of these higher commanders was an Italian prince, James of Savoy, Charles' lieutenant general in Burgundy. A second Savoy prince -- known from a painting in the style of

Roger van der Weyden and clearly emulating Roger's picture of Philip the Good -- was Philip of Savoy (Ph. Sabaudiae dux). He was governor in the Netherlands and knight of the Golden Fleece since 1468. The presence of these and other Italian princes was of course particularly important in view of the cultural exchanges.

In 1475, Don Federigo of Aragon , son of the King of Naples, very handsomly sculptured by the Sienese medallist Francesco di Giorgio, arrived at the Burgundian court as a suitor for Mary of Burgundy, Charles' daughter. He did not succeed as a suitor, since Charles had more imperial plans for her, but he stayed for a year with the Duke whose favorite he became, taking even command of one of the four ducal army-sections then ready to fight the Swiss.

This young prince, himself a man of education, was attached in close friendship to Lorenzo de'Medici. One of Lorenzo's letters to Don Federigo was in fact a whole treatise on the development of Italian poetry, preceding the Raccolta Aragonese, a collection of specimens of Italian poetry, and showing clearly the high intellectual level of their friendship.

The prince of Naples came to Charles with a large and noble retinue. One of his attendants was Eligio Calenzio, then a well known and quite celebrated poet and humanist. Calenzio was not the founder, but one of the first members of the Accademia Pontaniana in Naples. Later he became a close friend of Sannazaro,

who was younger than he and whose Arcadia ushered in a new style of poetry and ideal of life. In Rome, he became the continuator of the tradition of Pomponius Laetus and ~~his~~ the latter's Academy; and became a friend too of Giovio, Pietro Bembo, and Castiglione.

Another celebrity was Angelo Cato, philosopher and astrologer, who at the same time acted as Federigo's physician, and later became the physician of Charles the Bold. In fact, the medal by an artist of the Neapolitan school, has the inscription Angelus Cato Supinas phylosophus et medicus. But he was also a patron of historical writers, among others of Philippe de Commynes, who dedicated his great work to Angelo Cato, by that time archbishop of Vienne.

Charles the Bold was obviously ambitious to draw Italian princes to his court; for in addition to the Savoy princes and Don Federigo we find others as well. In his last year he invited most fervently the young Sforza Maria, son of the Duke of Milan, whose alliance with Burgundy was no longer reliable.

At an earlier date, in 1469, a younger son of the Marquis of Mantova, Rodolfo Gonzaga, went to the Netherlands to stay with the Duke. There is no need to indicate the fame of the house of Gonzaga. When Rodolfo left for Burgundy, Mantegna was already working ~~at~~ on the frescoes in the palace of Mantova; and in his famous picture of the Gonzaga family in the

Camera degli sposi we can identify Rodolfo standing, one arm akimbo, in front of the column to the right.

This young prince too came to Brussels with not too mean a cortège, and his parents may have considered his equipment quite brilliant. But the letters of Rodolfo, who wrote home very regularly every fortnight, prove the luxury in the Netherlands to have been much more extravagant than his parents had imagined. For no sooner had he arrived in Brussels than he complained how expensive life was in Flanders and that his monthly allowance had to be increased at least fivefold if he wished to live up to the standard expected of his princely position. The Marquis of Mantova granted the money and sent the amount with the messenger of another Italian prince then living at Brussels and serving with Charles the Bold, Franceso d'Este.

It may have been Francesco d'Este who, in favor of his younger cousin Rodolfo, put in a word with the Marquis of Mantova. Being an illegitimate son of one of the most celebrated princes of the Italian Renaissance, of Lionello d'Este (best known from the Pisanello portrait in Bergamo and Pisanello's medal), Francesco had been living for ~~many~~ a long ~~years~~ time at the Burgundian court. He actually had shared for many years household and teachers with Charles, then still Count of Charolais, so that the Este prince was an intimate friend of the Duke. We find him mentioned quite often in

connection with court celebrations, he was occasionally sent in diplomatic business to Italy, and became in his later years captain and governor in Artois and in the Netherlands.

But Francesco d'Este has other claims than these for wider recognition. For Roger van der Weyden's portrait of a nobleman, holding a small hammer in his hand (in the Metropolitan Museum), represents beyond any doubt the young Este. This identification is ascertained in the first place by the reverse side of the pannel itself, where we find the Este coat-of-arms and the name FRANCISQUE, which togehter with the initials twice repeated M.E. cannot have another meaning than Marchio Estensis Franciscus or Marquis d'Este Francisque. Moreover, the frenchified form of his name used by the painter was used by the young Este himself whose letters are always signed Francisque. The identity of the sitter was furthermore clarified when I chanced upon a Roman 15th-century manuscript containing miniature medallions of all members of the Este family to 1476; and among them was one medallion representing Francesco, fratello naturale de quello Niccolò de Lionello; e stà in Borgogna. It is a profile likeness. But the hair covering the forehead, ears and neck with untidy fringes, the long aquiline nose, the protruding lower lip, then the

costume: the upright collar and the golden chain encircling the neck -- all these details correspond completely with the Roger portrait.

* * *

Let me conclude this short survey of the Italians at the Burgundian court and add a few words so as to give some finishing touches to the image of Charles the Bold.

The political relations between Burgundy, Flanders and the Italian states, the permanent ambassadors of the Italian sovereigns, the Italian poets and humanists, secretaries and physicians, the Italian officers and soldiers in the Burgundian army, the Italian engravers working for the court, the Italian princes in attendance to Charles, perhaps also the Italian merchant colony at Bruges: they all must be recognized as agents introducing a certain amount of Italianità, of Italian thought and culture, learning and working, which at that time began to penetrate into the Netherlands. The Flemish-Burgundian courtly society in those years was intermingled with Italians, and the court's romantic display of mediaeval chivalry was blended with classical ideas imported from Italy.

When we compare, e.g., the medals showing the portrait of Philip the Good with those cut for his son, we notice immediately

the great change that has taken place -- the change of an ideal. The medal of Philip the Good is Burgundian, or if you prefer another expression, it is Gothic and beautiful in its realistic truthfulness. And then the medal of Charles the Bold by Giovanni Candida! Costume, i.e. nakedness except for the laurel crown, and even sense of spacing, are Italian or "classical" -- not realistic, but idealizing. They represent, no more nor less, than simply another species of rulership, another kind of human, and therefore also, of political ideal.

It has been mentioned before that Charles the Bold, in his political ambitions, had changed from feudal traditions to a sphere of a more Roman, and Romanly conceived, imperialism. And the medals seem to justify that analysis. There can be no doubt but that Charles deliberately made his contributions to the new spirit which was neither Flemish nor French, but which came from Italy. If we try to visualize the Duke, surrounded not only by Flemish, Burgundian, and German courtiers, but also by princes of Savoy, Naples, Mantova, Ferrara, by Italian men of letters and humanists, then we cannot be surprised to find a strong touch of humanist rhetorics in his allocutions to Flemish diets or to find these addresses abounding in allusions to Rome and quotations from Livy -- very different from the jovial and straightforward fashion

which Philip the Good preferred when addressing his subjects One of Charles' attendants tells us that the Duke, after having worshiped in his youth Lancelot and King Arthur, abandoned the fairyland chivalry in his later years and that, every evening for two hours, he made his courtiers read to him "the grand historian of Rome, because in listening to the exploits of the Romans he took the greatest pleasure." It is on record that Giovanni Candida had to read to the Duke, when he was convalescent, "de Tito-Livio un pezo." In fact, Charles had ordered the works of ancient authors to be newly translated into French for his own use, such as Livy and Curtius Rufus, Valerius Maximus and, apart from others, Vegetius, the writer on Roman warfare and military history. These authors were certainly not without influence on his own actions. His fateful predilection for employing Italian soldiers; his efforts to persuade Colleoni to become commander-in-chief of his troops; his enrolling minor condottieri simply because they were Italians, seems to be a result of his eager reading of Vegetius, He may have believed that the Renaissance descendents of the ancient Romans were trained in Roman warfare ever since antiquity and were the natural heirs of the art of Pompey and Cesar. It was a new romanticism which Charles nourished while dropping the old romantic

ideal of mediaeval chivalry.

Justus van Ghent, working in Urbino for Federigo of Montefeltro, painted Charles as King Salomon, thus portraying him as the splendid and, though certainly wrongly, the wise prince of his century. Charles may have liked this biblical allegorical allusion though he may have preferred other ones. "He aspired -- wrote one of his translators of Roman historians -- to play the part of one of the heroes whose portraits were placed constantly before his eyes by the translations." And, says another one, "He disliked novels and pleasant stories, and enjoyed merely the Roman histories and the exploits of Cesar, Pompey, Hannibal, Alexander, and of other great and noble men he wanted to follow and rival."

The Burgundian masters of tapestries knew better how to flatter Charles when representing him in the guise of the classical heroes of the past. A tapestry in the Palazzo Doria in Rome shows Charles the Bold as young Alexander on his Bucephalus greeting Philip of Macedonia or Burgundy and the Queen-Duchess Olympias-Isabella. And the tapestries at Berne, made before 1475, show Cesar himself in the costume and attitude of Charles ready to cross the Rubicon.

This hommage of the artists would probably have pleased Charles the Bold. To follow the great warriors and conquerors of the world and to emulate their exploits was one of the

driving impulses of his political designs. And with this desire he inhaled the sweetest and strongest of all Renaissance poisons: the thirst for fame and glory. "It was -- writes Philip de Commines -- his thirst for glory that above all things impelled him to perpetual wars. He wished to resemble those ancient princes, who were so ~~much~~ renowned after their death."

It no longer was the colorful splendor of Burgundian chivalry, it was the universal fame and the laurel of Cesars that Charles longed for. And in this longing the doctrines and princes of the Italian Renaissance were his teachers.

3/1

Review of Antonio de Stefano "L'idea imperiale di Federico II" (Florence 1927) in Historische Zeitschrift CXL (1929), 448-450 (original inventory # 5)

BOOK REVIEWS

Most are EK's copies, but none are annotated.

5. Review of Antonio de Stefano, *L'Idea imperiale di Federico II* (Florence, 1927), in *Historische Zeitschrift*, CXL (1929), 449–450.

24. Review of Eleanor Shipley Duckett, *Anglo-Saxon Saints and Scholars* (New York, 1947), in *Classical Philology*, XLIII (1948), 265–266.

26. Review of Reto R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident: 500–1200* (Paris, 1944), in *Comparative Literature*, I (1949), 84–87.

30. Review of Leonardo Olschki, *The Myth of Felt* (Berkeley and Los Angeles, 1949), in *Romance Philology*, IV (1951), 281–284.

32. Review of Eudes de Deuil, La Croisade de Louis VII, ed. Henry Waquet (Paris, 1949), in Romance Philology, V (1952), 321-322.

34. Review of *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, ed. Claude W. Barlow (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XII; New Haven, 1950), in *American Journal of Archaeology*, LVI (1952), 229–230.

44. Review of Johan Huizinga, *Geschichte und Kultur: Gesammelte Aufsätze*, ed. Kurt Köster (Stuttgart, 1954), in *American Historical Review*, LX (1955), 853–855.

51. Review of Charles Till Davis, *Dante and the Idea of Rome* (Oxford, 1957), in *Speculum*, XXXIV (1959), 103–109.

60. Review of Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (New York, 1961), in *Speculum*, XXXIX (1964), 344–351.

- BOOK REVIEWS by E.H.Kantorowicz-

5. Review of Antonio de Stefano, *L'Idea imperiale di Federico II* (Florence, 1927), in *Historische Zeitschrift*, CXL (1929), 449–450.

24. Review of Eleanor Shipley Duckett, *Anglo-Saxon Saints and Scholars* (New York, 1947), in *Classical Philology*, XLIII (1948), 265–266.

26. Review of Reto R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident: 500–1200* (Paris, 1944), in *Comparative Literature*, I (1949), 84–87.

30. Review of Leonardo Olschki, *The Myth of Felt* (Berkeley and Los Angeles, 1949), in *Romance Philology*, IV (1951), 281–284.

32. Review of Eudes de Deuil, *La Croisade de Louis VII, Roi de France*, ed. Henry Waquet (Paris, 1949), in *Romance Philology*, V (1952), 321–322.

34. Review of *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, ed. Claude W. Barlow (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XII; New Haven, 1950), in *American Journal of Archaeology*, LVI (1952), 229–230.

44. Review of Johan Huizinga, *Geschichte und Kultur: Gesammelte Aufsätze*, ed. Kurt Köster (Stuttgart, 1954), in *American Historical Review*, LX (1955), 853–855.

51. Review of Charles Till Davis, *Dante and the Idea of Rome* (Oxford, 1957), in *Speculum*, XXXIV (1959), 103–109.

60. Review of Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (New York, 1961), in *Speculum*, XXXIX (1964), 344–351.

5. Review of Antonio de Stefano, *L'Idea imperiale di Federico II* (Florence, 1927), in *Historische Zeitschrift*, CXL (1929), 449–450.

24. Review of Eleanor Shipley Duckett, *Anglo-Saxon Saints and Scholars* (New York, 1947), in *Classical Philology*, XLIII (1948), 265–266.

26. Review of Reto R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident: 500–1200* (Paris, 1944), in *Comparative Literature*, I (1949), 84–87.

30. Review of Leonardo Olschki, *The Myth of Felt* (Berkeley and Los Angeles, 1949), in *Romance Philology*, IV (1951), 281–284.

32. Review of Eudes de Deuil, *La Croisade de Louis VII, Roi de France*, ed. Henry Waquet (Paris, 1949), in *Romance Philology*, V (1952), 321–322.

34. Review of *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, ed. Claude W. Barlow (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XII, New Haven, 1950), in *American Journal of Archaeology*, LVI (1952), 229–230.

44. Review of Johan Huizinga, *Geschichte und Kultur: Gesammelte Aufsätze*, ed. Kurt Köster (Stuttgart, 1954), in *American Historical Review*, LX (1955), 853–855.

51. Review of Charles Till Davis, *Dante and the Idea of Rome* (Oxford, 1957), in *Speculum*, XXXIV (1959), 103–109.

60. Review of Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (New York, 1961), in *Speculum*, XXXIX (1964), 344–351.

einzelne apokryphe) und Kriegserklärungen der beiden Stifter, Verzeichnis ihrer Familien und ersten Anhänger, Übersicht über die (zumeist heute noch geltende) Stammesgliederung, die Organisation der gewonnenen Gebiete, die Verfassung des Bundes, seiner Krieger und engeren Räte, seine Auslese und Disziplin. Die sorgfältige Veröffentlichung ist gerade jetzt ein dankenswertes Musterbeispiel; sie gewährt Einblick in das innere Werden bewußt islamischer Staatenbildung, ist man doch oft an den heutigen größten Islamfürsten erinnert: an Ibn Sa'ud von Arabien und seine religiös-militärische Bruderschaft der Ichwan.

Hamburg. *R. Strothmann.*

„*Il popolo a Firenze alla fine del Dugento*" ist der Gegenstand einer auch im S.-A. (Modena, Società Tip. Modenese) veröffentlichten Untersuchung von Gino Masi im *Archivio Giuridico*, vol. XCIX (Quarta serie, vol. XV), 1928. Es handelt sich dabei um den *popolo* nicht als politische Körperschaft, sondern in dem besonderen Sinne als Kirchspiel (*plebs*, *parochia*, *capella*, *populus*), dessen Ursprung, Zusammensetzung, Verwaltungs- und Behördenorganisation in Florenz und anderswo an Hand der urkundlichen Zeugnisse erörtert wird. *W. Lenel.*

Antonio de Stefano, *L'idea imperiale di Federico II.* — *Collana storica* Bd. XXIX. Florenz, Vallecchi editore 1927. 242 S. 12 L. — Demjenigen, der die Arbeit von Wolfram von den Steinen, Das Kaisertum Friedrichs II. nach den Anschauungen seiner Staatsbriefe (1922), kennt, bietet mit seinem sauber, ordentlich und liebevoll gearbeiteten Buch A. de Stefano verhältnismäßig wenig Neues, der im übrigen bereits mehrfach auf verwandtem Gebiet gearbeitet hat (neben einer Schrift über Arnold von Brescia vor allem: *Federico II e le correnti spirituali del suo tempo*, Rom 1922; und: *La disgracia di Pier delle Vigne*, im „*Athenaeum*", Juli 1924). Wie der Verfasser selbst im Vorwort (S. 8) bemerkt, ist ihm die Steinensche Arbeit, die er erst während der eignen Materialsichtung erhielt, in manchen Punkten zuvorgekommen, und was ihm zu leisten blieb, war etwa dies: die nämliche Arbeit vom mehr italienischen Standpunkt aus zu schreiben, um damit gleichzeitig eine Lücke in seiner heimatlichen Literatur auszufüllen. — Diese Aufgabe ist denn auch im ganzen gelöst, und wenn der Verfasser auch nicht wie in seinen „*Correnti spirituali*" ungedrucktes Material heranzieht (es handelte sich um eine spätere Chronik des *Fondo Baiardi* im Staatsarchiv zu Parma), so hat er doch eine recht ansehnliche italienische Literatur verarbeitet, von der dem deutschen Forscher leicht die eine oder andere Schrift entgehen konnte. Erfreulich gut kennt sich der Verfasser auch in der einschlägigen neueren deutschen Literatur aus — um so anerkennenswerter, als merkwürdigerweise sonst bisweilen selbst die Mitteilungen des österreichischen Instituts für „*ora quasi irreperibile*" gelten (vgl. *Studi medievali*, N. Ser. Bd. I. 1928. S. 60, Anm. 2). — Die Gliederung der Arbeit, architektonisch gut durchgeführt und von der universalen Idee der Zeit zur Persönlichkeit des Kaisers

hinleitend, ist durch den Stoff selbst gegeben und kommt daher unvermeidlich der Steinenschen vielfach nahe. Das erste Kapitel, die Staats- und Reichsidee enthaltend, zeigt die unbedingte Bejahung der weltlichen Macht, die ganz richtig als ein Heilsgut dargestellt wird, göttlichen Ursprungs und daher von der Kirche unabhängig, wobei der Verfasser auf die christlichen wie auf die römisch-heidnischen und die orientalischen Ursprünge eingeht. Von der auf der *fides* beruhenden Idee der Untertanenschaft geht der Verfasser über zunächst auf das bekannte Problem der Solidarität der Könige, dann auf das Verhältnis des Kaisers zu den verschiedenen Gliedern des ihm untertänigen Reiches, um weiterhin das Verhältnis zum Gegner, zur Kirche, zu beleuchten. Ein notwendig nicht recht geglückter Versuch, die schwierige Persönlichkeit Friedrichs II. nach Religiosität, Lastern und Tugenden und auf Grund seiner Briefe an Freunde und Söhne zu analysieren, und eine ansprechende Würdigung der tragischen Größe dieses Kaisers beschließt dieses insgesamt sehr gebildete Buch, das — wie gesagt — ohne geradezu wesentlich Neues zu bringen doch durch seine Stoffbeherrschung zur Orientierung in manchen Fragen mit Nutzen herangezogen werden kann.

Berlin. *E. Kantorowicz.*

N. Okunev, *Monumenta artis Serbicae.* Bd. I ed. J. Stern. Niederlage beim Autor: Břehová 5, Prag V, 1928. — Okunev veröffentlicht hiermit 12 Tafeln im Lichtdruck und eine Tafel in Farben, die die Freskomalerei der Kirchen Mileševo (1236), Sopočani (1243) und anderer Kirchen Altserbiens wiedergeben. Die Einleitung, die auf nur 4 Seiten gegeben ist, bespricht mit knappen Worten die Entdeckung der genannten Fresken. Der Verfasser sagt aber nichts über die Bedeutung seiner Publikation und überläßt sie den anderen zu bewerten. Kein Zweifel, daß sie sehr hoch zu schätzen ist. Die Klostermaler der genannten serbischen Kirchen beweisen tatsächlich eine große Kunst. Ihre Manier ist eine sichere und zielbewußte, die koloristische Aufgabe ist impressionistisch gelöst. Ein gutes Beispiel zeigt der in Farben wiedergegebene „Kopf eines Märtyrers" mit weißen Flecken auf den blauen Haaren, mit grünem Schatten auf den Bart und mit hell-lila Mantel, der die Schultern deckt. Der „fliegende Engel" der Tafel XII, mit seinen weit ausgebreiteten Armen, ist ein Wagnis und gibt eine wahre Illusion des Fliegens. Solche Darbietungen beweisen eine alte Tradition des künstlerischen Schaffens. Zu verstehen sind sie nur als ein Nachklang der großen byzantinischen Kunst. Denn tatsächlich war die Kunst der ganzen Balkanhalbinsel ihrem Ursprung nach eine byzantinische: die Malerei und die Baukunst Serbiens und Bulgariens ist in allem von Byzanz abhängig. Was aber in Serbien mit einer gewissen Verspätung am Anfange des 13. Jahrhunderts erscheint, das mußte in Byzanz einige Jahrzehnte früher die Mode sein. So beweisen also die von O. entdeckten Fresken Altserbiens, daß die byzantinische Kunst des 12. Jahrhunderts auf einer großen Höhe stand und daß sie fähig

Review of Eleanor Shipley Duckett "Anglo-Saxon Saints and Scholars" (New York, 1947) in Classical Philology, XLIII (1948), 265-266 (original inventory #24) 5/2

(24)

Reprinted for private circulation from
CLASSICAL PHILOLOGY
Vol. XLIII, No. 4, October 1948
PRINTED IN THE U.S.A.

BOOK REVIEWS

Anglo-Saxon Saints and Scholars. By ELEANOR SHIPLEY DUCKETT. New York: Macmillan Co., 1947. Pp. x+488. $5.00.

"The flowering hedges and trees of the English countryside . . . were heavy with the green of late summer as two men rode their horses along the public way near Lichfield in the Midlands. The elder of the two journeyed slowly and with effort, for his years had long reached the count of seventy. Yet his eyes were still quick and eager, his bearing noble and confident, as of one well accustomed to command. . ." (p. 101). Professor Duckett's book is better than this sort of historical Makart background painting would suggest. Trained in classics, she wrote on Ennius, Vergil, and Catullus before studying the *Latin Writers of the Fifth Century* (1930), passing successfully (1938) through *The Gateway to the Middle Ages* (sixth century), and inching forward—if centuries be inches—to the early medieval *saecula* VII–VIII. It is strange that the Anglo-Saxon saints and scholars should have inspired the author to change her former sober historical style.

Miss Duckett's new book discusses, from a traditional point of view (Roman), in a descriptive and sometimes long-winded fashion (see above), and on the basis of sound scholarship (see the jacket, but also the Bibliography and the full notes useful to all students of that period),[1] the lives of four great Anglo-Saxon churchmen and scholars: Aldhelm of Malmsbury, Wilfrid of York, Bede of Jarrow, and Boniface of Devon, who are passed in review in four chapters of equal length (about one hundred pages each). The reader becomes acquainted, unless he was so before, with the conditions and circumstances of life of each of those well-known figures. Valuable are some side glances, valuable, too, the numerous vignettes of contemporaries flourishing around the four capital portraits and the integration of those supernumeraries (some of them, e.g., Theodore of Tarsus, men of considerable size and central importance) into the lives of the heroes. This is one of the most attractive and instructive by-products of a book which makes good reading for undergraduates as an introduction into the culture and world of thought of Anglo-Saxon England between 650 and 750.

A crucial problem of historiographic economy is represented by the discussion of the literary works of the four saints and scholars. Depending upon the reader's individual taste, those sections may appear as either too short or too long—too short, because new independent aspects could not have been developed; too long, because they interrupt the narrative which the author intends to offer. Here the historiographic method of surface description lays its snares for the author. The vital problems are by-passed, and the inner tension, or true vitality, of the period remains unnoticed. The author discusses, for example, a great number of those riddles which, on account of their "hidden truth," fascinated people in those days and of which Aldhelm sent a neat hundred to "Aircius," King Aelfred of Northumberland. But in her surface rendering of this work, Miss Duckett disregards the only sentence of Aldhelm's letter to Aircius which discloses what Aldhelm desired to attain to as poet and, probably, made him a poet. For Aldhelm, when discussing metrics in that letter, proudly claims to be the first German to treat this subject (". . . constat neminem nostrae stirpis prosapia genitum et Germanicis cunabulis confotum in huiuscemodi negotio ante nostram mediocritatem tantopere desudasse priorumque argumenta ingeniorum iuxta metricae artis disciplinam litterarum textui tradidisse"). Aldhelm, in this connection, compares himself *expressis verbis* to Vergil (*Georg.*

[1] There are also two Indexes, one "Persons and Places," another "Subjects," not complete (all antique authors are absent in a book on early medieval scholarship!) but not quite worthless. It is puzzling to find that Mahomet, whom one would expect to be a person—or, at least, a place name: Mahomet, Champaign County, Illinois—figures as a "Subject," probably in the sense of "Person of specified, usually undesirable, bodily or mental tendencies."

0327

iii. 11), who took a pride in having introduced pastoral poetry into Roman literature. In this sense Aldhelm feels that he is one who, *princeps ad Italos* (or *Saxones*), has transferred a cultural treasure to his kinsmen. Apparently, Aldhelm considered this the live essence of his calling or "mission," a fact which also changes the perspective of Aldhelm's "Bible poetry" and discloses the life-center of the poet. But Miss Duckett does not evaluate this truly interesting trait. When she writes that "most of this dissertation is of importance only to the historian of metrics" (pp. 49 f.), she shows that she has missed the essential point; and when she adds: "In him we see, too, the pioneer among Latin poets of the Anglo-Saxon race" (p. 50), she proffers as a mere personal opinion what Aldhelm has maintained with the greatest vigor and pride. In a similar way the exceedingly interesting controversy between Celtic and Roman churches, though mentioned by the author, remains flat. She hardly scratches the surface and discloses little of the passions below it, neither the "Cappadocian-Coptic" substratum of the Celtic church in general nor, as Edmund Bishop (*Liturgica historica*, p. 172) once put it, the "ecclesiastical ostracism" and "racial antipathy" with which the Anglo-Roman party discriminated against the Celts.

Perspectives such as these do not require a stepping into greater detail. Professor Duckett offers detail in plenty. But the detail is not reduced to a common denominator or brought into focus, and the weak "Epilogue" completely fails to bind the details together or to brace even the four leading characters by some idea. For it is not enough to say that all four were Anglo-Saxons and "looked upon women with respect." There is a curious thing about historical "details." The late Aby Warburg is credited with having coined the phrase "God dwells in the detail" (*Der liebe Gott wohnt im Detail*). This does not refer to the painting of unrelated details but to the πᾶν which is contained in every ἕν. Wilhelm Levison, in his latest publication (*England and the Continent in the 8th Century* [Oxford, 1946]), which was published too late for use by Miss Duckett, has shown with mastery what energies a detail may indeed harbor and how even a historical "atom," when scientifically smashed by a scholar who knows, may flash unexpected energies right and left and make the reader quick to hear the crackling under the surface. Miss Duckett's book has its qualities; but never does it break through to the layers beneath the surface, and therefore it does not "crackle."

ERNST H. KANTOROWICZ
University of California

Storia della letteratura latina. By ETTORE BIGNONE. Vol. I, 1st ed., 1942; 2d ed., revised, 1946; Vol. II, 1945. Florence: G. C. Sansoni. Pp. xii+599; 470.

This indefatigable scholar, the list of whose publications during the last thirty years as enumerated on the flyleaf totals over eight thousand pages (not counting revised editions and articles in journals), is well known to international scholarship, particularly for his work on the earlier career of Aristotle and on Empedocles and Epicurus, but he has by no means neglected the field of Latin literature. The present volumes are two of a plan contemplating at least four altogether, though on the present scale one more will be required to complete the Republic (p. 597, n.), and they deal with the originality and development of the Roman spirit, as seen in the epic and drama, and with pre-Ciceronian prose and Lucilius, Lucretius, and Catullus.

The work is not drily factual, like Teuffel, nor yet primarily a mixture of historical and bibliographic facts with critical judgments, like Schanz-Hosius; but, without discarding the most essential documentation, it presents in addition translations in prose or verse of many illustrative passages. These are often of considerable length; e.g., in the discussion of Lucretius—the author for whom Bignone evidently feels the greatest admiration—about 48 out of 229 pages are devoted to verse translations. It might be objected that quotations in the original Latin are infrequent and never extended, and at II, 49, the author recognizes the difficulty of adequately rendering in another language the *imperatoria lingua Latina*,

Review of Reto R. Bezzola, "Les origines et la formation de la littérature courtoise en occident: 500-1200" (Paris, 1944), in Comparative Literature, I (1949), 84-87. (original inventory # 26)

3/3

Vol. I, No. 1

Comparative Literature

Volume I WINTER 1949 Number 1

(26) #20

CONTENTS

The Concept of "Romanticism" in Literary History. I. The Term "Romantic" and Its Derivatives. By René Wellek 1

Antike Rhetorik und vergleichende Literaturwissenschaft. By Ernst Robert Curtius 24

Dante Through the Centuries. By W. P. Friederich 44

Omero e il Rinascimento italiano. By Giuseppe Toffanin 55

Emerson and Bergson on the Comic. By Joseph Jones 63

Kafka, Lessing, and Vigny. By Vernon Hall, Jr. 73

Paul Van Tieghem (1871-1948). By Fernand Baldensperger 78

Book Reviews 79

La Geste du prince Igor', ed. by Roman Jakobson and others (André von Gronicka). *Linguistics and Literary History*, by Leo Spitzer (Erich Auerbach). *Les Origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, by Reto R. Bezzola (Ernst H. Kantorowicz). *La Découverte de Shakespeare sur le continent*, by Paul Van Tieghem (Lawrence M. Price). *Les Écrivains français et le mirage allemand 1800-1940*, by Jean-Marie Carré (Stuart Pratt Atkins). *Mimesis*, by Erich Auerbach (Ulrich Leo).

Books Received 96

COMPARATIVE LITERATURE

Winter 1949

PUBLISHED BY THE UNIVERSITY OF OREGON, EUGENE, OREGON

With the Cooperation of the Comparative Literature Section of the Modern Language Association of America

Issued quarterly. Entry as second-class matter, at the post office at Eugene, Oregon, pending.

0330

Reprinted for private circulation from
CLASSICAL PHILOLOGY
Vol. XLIII, No. 4, October 1948
PRINTED IN THE U.S.A.

BOOK REVIEWS

Anglo-Saxon Saints and Scholars. By ELEANOR SHIPLEY DUCKETT. New York: Macmillan Co., 1947. Pp. x+488. $5.00.

"The flowering hedges and trees of the English countryside . . . were heavy with the green of late summer as two men rode their horses along the public way near Lichfield in the Midlands. The elder of the two journeyed slowly and with effort, for his years had long reached the count of seventy. Yet his eyes were still quick and eager, his bearing noble and confident, as of one well accustomed to command. . ." (p. 101). Professor Duckett's book is better than this sort of historical Makart background painting would suggest. Trained in classics, she wrote on Ennius, Vergil, and Catullus before studying the *Latin Writers of the Fifth Century* (1930), passing successfully (1938) through *The Gateway to the Middle Ages* (sixth century), and inching forward—if centuries be inches—to the early medieval *saeculum* VII–VIII. It is strange that the Anglo-Saxon saints and scholars should have inspired the author to change her former sober historical style.

Miss Duckett's new book discusses, from a traditional point of view (Roman), in a descriptive and sometimes long-winded fashion (see above), and on the basis of sound scholarship (see the jacket, but also the Bibliography and the full notes useful to all students of that period),[1] the lives of four great Anglo-Saxon churchmen and scholars: Aldhelm of Malmsbury, Wilfrid of York, Bede of Jarrow, and Boniface of Devon, who are passed in review in four chapters of equal length (about one hundred pages each). The reader becomes acquainted, unless he was so before, with the conditions and circumstances of life of each of those well-known figures. Valuable are some side glances, valuable, too, the numerous vignettes of contemporaries flourishing around the four capital portraits and the integration of those supernumeraries (some of them, e.g., Theodore of Tarsus, men of considerable size and central importance) into the lives of the heroes. This is one of the most attractive and instructive by-products of a book which makes good reading for undergraduates as an introduction into the culture and world of thought of Anglo-Saxon England between 650 and 750.

A crucial problem of historiographic economy is represented by the discussion of the literary works of the four saints and scholars. Depending upon the reader's individual taste, those sections may appear as either too short or too long—too short, because new independent aspects could not have been developed; too long, because they interrupt the narrative which the author intends to offer. Here the historiographic method of surface description lays its snares for the author. The vital problems are by-passed, and the inner tension, or true vitality, of the period remains unnoticed. The author discusses, for example, a great number of those riddles which, on account of their "hidden truth," fascinated people in those days and of which Aldhelm sent a neat hundred to "Acircius," King Aelfred of Northumberland. But in her surface rendering of this work, Miss Duckett disregards the only sentence of Aldhelm's letter to Acircius which discloses what Aldhelm desired to attain to as poet and, probably, made him a poet. For Aldhelm, when discussing metrics in that letter, proudly claims to be the first German to treat this subject (". . . constat neminem nostrae stirpis prosapia genitum et Germanicis cunabulis confotum in huiuscemodi negotio ante nostram mediocritatem tantopere desudasse priorumque argumenta ingeniorum iuxta metricae artis disciplinam litterarum textui tradidisse"). Aldhelm, in this connection, compares himself *expressis verbis* to Vergil (*Georg.*

[1] There are also two indexes, one "Persons and Places," another "Subjects," not complete (all antique authors are absent in a book on early medieval scholarship!) but not quite worthless. It is puzzling to find that Mahomet, whom one would expect to be a person—or, at least, a place name: Mahomet, Champaign County, Illinois—figures as a "Subject," probably in the sense of "Person of specified, usually undesirable, bodily or mental tendencies."

iii. 11), who took a pride in having introduced pastoral poetry into Roman literature. In this sense Aldhelm feels that he is one who, *princeps ad Italos* (or *Saxones*), has transferred a cultural treasure to his kinsmen. Apparently, Aldhelm considered this the live essence of his calling or "mission," a fact which also changes the perspective of Aldhelm's "Bible poetry" and discloses the life-center of the poet. But Miss Duckett does not evaluate this truly interesting trait. When she writes that "most of this dissertation is of importance only to the historian of metrics" (pp. 49 f.), she shows that she has missed the essential point; and when she adds: "In him we see, too, the pioneer among Latin poets of the Anglo-Saxon race" (p. 50), she proffers as a mere personal opinion what Aldhelm has maintained with the greatest vigor and pride. In a similar way the exceedingly interesting controversy between Celtic and Roman churches, though mentioned by the author, remains flat. She hardly scratches the surface and discloses little of the passions below it, neither the "Cappadocian-Coptic" substratum of the Celtic church in general nor, as Edmund Bishop (*Liturgica historica*, p. 172) once put it, the "ecclesiastical ostracism" and "racial antipathy" with which the Anglo-Roman party discriminated against the Celts.

Perspectives such as these do not require a stepping into greater detail. Professor Duckett offers detail in plenty. But the detail is not reduced to a common denominator or brought into focus, and the weak "Epilogue" completely fails to bind the details together or to brace even the four leading characters by some idea. For it is not enough to say that all four were Anglo-Saxons and "looked upon women with respect." There is a curious thing about historical "details." The late Aby Warburg is credited with having coined the phrase "God dwells in the detail" (*Der liebe Gott wohnt im Detail*). This does not refer to the painting of unrelated details but to the πᾶν which is contained in every ἕν. Wilhelm Levison, in his latest publication (*England and the Continent in the 8th Century* [Oxford, 1946]), which was published too late for use by Miss Duckett, has shown with mastery what energies a detail may indeed harbor and how even a historical "atom," when scientifically smashed by a scholar who knows, may flash unexpected energies right and left and make the reader quick to hear the crackling under the surface. Miss Duckett's book has its qualities; but never does it break through to the layers beneath the surface, and therefore it does not "crackle."

ERNST H. KANTOROWICZ
University of California

Storia della letteratura latina. By ETTORE BIGNONE. Vol. I, 1st ed., 1942; 2d ed., revised, 1946; Vol. II, 1945. Florence: G. C. Sansoni. Pp. xii+599; 470.

This indefatigable scholar, the list of whose publications during the last thirty years as enumerated on the flyleaf totals over eight thousand pages (not counting revised editions and articles in journals), is well known to international scholarship, particularly for his work on the earlier career of Aristotle and on Empedocles and Epicurus, but he has by no means neglected the field of Latin literature. The present volumes are two of a plan contemplating at least four altogether, though on the present scale one more will be required to complete the Republic (p. 597, n.), and they deal with the originality and development of the Roman spirit, as seen in the epic and drama, and with pre-Ciceronian prose and Lucilius, Lucretius, and Catullus.

The work is not drily factual, like Teuffel, nor yet primarily a mixture of historical and bibliographic facts with critical judgments, like Schanz-Hosius; but, without discarding the most essential documentation, it presents in addition translations in prose or verse of many illustrative passages. These are often of considerable length; e.g., in the discussion of Lucretius—the author for whom Bignone evidently feels the greatest admiration—about 48 out of 229 pages are devoted to verse translations. It might be objected that quotations in the original Latin are infrequent and never extended, and at II, 49, the author recognizes the difficulty of adequately rendering in another language the *imperatoria lingua Latina*,

Review of Reto R. Bezzola, "Les origines et la formation de la littérature courtoise en occident: 500-1200" (Paris, 1944), in Comparative Literature, I (1949), 84-87. (original inventory # 26)

3/3

Vol. I, No. 1

Comparative Literature

Volume I WINTER 1949 Number 1

(26) #20

CONTENTS

The Concept of "Romanticism" in Literary History. I. The Term "Romantic" and Its Derivatives. By René Wellek 1

Antike Rhetorik und vergleichende Literaturwissenschaft. By Ernst Robert Curtius 24

Dante Through the Centuries. By W. P. Friederich 44

Omero e il Rinascimento italiano. By Giuseppe Toffanin 55

Emerson and Bergson on the Comic. By Joseph Jones 63

Kafka, Lessing, and Vigny. By Vernon Hall, Jr. 73

Paul Van Tieghem (1871-1948). By Fernand Baldensperger 78

Book Reviews 79

La Geste du prince Igor', ed. by Roman Jakobson and others (André von Gronicka). *Linguistics and Literary History*, by Leo Spitzer (Erich Auerbach). *Les Origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, by Reto R. Bezzola (Ernst H. Kantorowicz). *La Découverte de Shakespeare sur le continent*, by Paul Van Tieghem (Lawrence M. Price). *Les Écrivains français et le mirage allemand 1800-1940*, by Jean-Marie Carré (Stuart Pratt Atkins). *Mimesis*, by Erich Auerbach (Ulrich Leo).

Books Received 96

PUBLISHED BY THE UNIVERSITY OF OREGON, EUGENE, OREGON

With the Cooperation of the Comparative Literature Section of the Modern Language Association of America

Issued quarterly. Entry as second-class matter, at the post office at Eugene, Oregon, pending.

COMPARATIVE LITERATURE

Winter 1949

Comparative Literature

FOUNDED at a time when the strengthening of good international relations is of paramount importance, **Comparative Literature** provides a forum for those scholars and critics who are engaged in the study of literature from an international point of view. Its editors define comparative literature in the broadest possible manner, and accept articles dealing with the manifold interrelations of literatures, with the theory of literature, and with broad views of movements, genres, periods, and authors—from the earliest times to the present. They particularly welcome longer studies on broad topics and problems of criticism.

Manuscripts, editorial communications, and books for review should be addressed to: Comparative Literature, University of Oregon, Eugene, Oregon.

The subscription rate is $3.50 a year. The price of single copies is $1.00. Correspondence concerning subscriptions or exchanges should be addressed to: University of Oregon Publications, Eugene, Oregon.

course in any national literature or in comparative literature might start for each author from a carefully chosen short text; the advanced students should be given the opportunity of finding for themselves the main characteristics; a small amount of guidance would be sufficient to focus their attention on the important points. For such teaching Spitzer's book can serve as an excellent introduction, although practice would have to be much simpler and less personal.

ERICH AUERBACH

Pennsylvania State College

LES ORIGINES ET LA FORMATION DE LA LITTÉRATURE COURTOISE EN OCCIDENT (500-1200). Première partie. LA TRADITION IMPÉRIALE DE LA FIN DE L'ANTIQUITÉ AU XIe SIÈCLE. By Reto R. Bezzola. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études: Sciences historiques et philologiques, fasc. 286.] Paris: Librarie Ancienne Honoré Champion, 1944. xxii, 396 p.

How did the educated lay circles of the High Middle Ages, particularly the court circles, contribute to the rise of that courtly literature in Europe which is always to be found at the beginning of our modern profane literatures and at the bottom of our poetic conception of womanhood and of our ideal of "gentleman"? This is the question (p. ix) which Professor Reto R. Bezzola proposes to answer in a comprehensive work, the first, merely preparatory, volume of which was published during the war.

The author does not intend to trace the development of the formal patterns of courtly poetry and their sources, which scholars have tried to discover in Arab, Persian, and even Germanic environments (p. xix). He asks: How and to what extent has the very existence of an educated lay and court society contributed to the ascent of that new poetry, the ideals of which have been formative for Europe from the twelfth century until yesterday? And how did that ideal become articulate? The author thus raises a pre-eminently sociological question which is also one of "historical anthropology": a new type of man rises, at once *penseur et homme d'action*, the product of a blending of "cleric" and "knight." From this merger of clerical *vita contemplativa* and lay *vita activa*, which became so obvious in the twelfth century, there ultimately proceeded not only the mediaeval ideal of court society but also the ideal of the Renaissance "Cortegiano" and of Michelangelo's Medici tombs, of the *honnête homme* and of the "gentleman" of modern times. And a similar blending, that of the sensual and the spiritual, has produced the ideal of "lady," which, inseparable from "gentleman," has been generally dominant, until this ideal too, owing to the most recent changes of social conditions and stratifications, proved to be doomed.

The immensity of his subject, which attacks one of the most complex problems of European cultural history, has been clearly recognized by Professor Bezzola. He does not try to evade difficulties by means of simplification. In his clever and clear introduction, which the historian will read with great profit, he emphasizes the large number of antagonistic and contradictory forces demanding consideration. Far from trying to construct a linear progressive development, the author discloses rather the dialectical process by which the given potentialities were actualized at various times and in various regions: "Cleric" and "knight" appear to have exchanged their roles not too rarely. Bezzola visualizes, of course, that tension between universalistic and "national" concepts which continuously gains volume; but he wisely refrains from the customary overstress of the national aspects of his problem. On the contrary, he gives full credit to the unity of the

Greco-Roman world civilization as well as to the ideologic importance of the *Urbs*, of Rome as *caput mundi*, "whose place neither Paris, Berlin, London, Moscow, New York nor Tokyo will ever succeed in taking over" (p. xii). The values which Rome stands for become important to Bezzola in connection with the three renaissances preceding the Italian Renaissance; the Carolingian, the Ottonian, and the Franco-English renaissance of the twelfth century. He holds that from the ninth to the eighteenth century European literature became "courtly" only in connection with antiquity. The antique tradition is sought, very correctly, not only in the domains of literature and arts. "Does not the very ideal of 'Prince' always go back, directly or indirectly, to the mirage of the imperial court of Rome?" (P. xvii.) Bezzola finds a still-living antiquity in the antique ideal of the *vita contemplativa*, which by transference survived in the Church and which would naturally revert again, when secularized and declericalized, to the philosopher's attitude of the pre-Christian past. On another occasion, the author brings into focus the tension between, and synthesis of, Romanic and Germanic cultures. "We are all the more interested in this theme because it is the synthesis of those various elements—antique and barbarian, Romanic and Germanic, clerical and martial—which will give birth to courtly society" (pp. 283ff.). The sculptures of Reims—a Christian knight between a Roman legionary and a priest with host and chalice—strikingly illustrate this tension and justify the author's line of interest (see, e. g., L. Olschki, *Die romanischen Literaturen des Mittelalters*, fig. 42, p. 80).

With this variety of conflicting forces and problems in mind, Bezzola approaches his subject in an unusual and unexpected fashion. He has drafted and spread out before the reader what he himself has called an "inventory" (p. x) of all poetical and literary utterances connected with princes and related to courts, starting from the fifth century, when the imperial tradition forfeits its political reality in the West, to the end of the eleventh century, when the style or image of a secular *humanitas* begins to take shape. In six lucidly arranged chapters of increasing length, the author unfolds his stimulating, surprisingly rich, and sufficiently documented material in such a manner that the reader always keeps track of the leading ideas without ever feeling smothered by the overflow of detail. He begins with the "Courts of the Germanic Kings in the Fifth Century" (Burgundians, Visigoths in Septimania, and Vandals in Africa) where the late Roman panegyric pattern still dominates. This continuity is manifest also at "The Court of Theodoric the Great at Ravenna," the theme of the second chapter. On Ausonian soil, however, the customary Byzantine style is fused with Germanic elements, while at the same time Vivarium and Montecassino herald very distinctly a different ideal which implies a break with the imperial tradition. The third chapter is concerned with "The Lombard, Visigothic, and Anglo-Saxon Courts," offering three different aspects of the problem. The Lombards emulate Byzantium. In Visigothic Spain it is the high clergy that holds the key position of literary activity, and, since the high clergy is at the same time "court clergy," the products of a poetizing king such as King Sisebut would fall in with this social group (see for Sisebut's poems the remarks of W. Stach, in *Corona Quernea. Festgabe Karl Strecker*, 1941, pp. 74-96). The diffusion of those royal poems to the British Isles (Aldhelm, Clement the Irishman) is an interesting item in view of the Hispano-English relations in that period (E. Bishop, *Liturgica Historica*, 1918, pp. 165-210). Anglo-Saxon England herself had developed at that early stage a rich intellectual life (far richer than intimated by Bezzola, pp. 35-40, or in the 24 lines[!] devoted to the Anglo-Saxon eighth century on p. 225), which was in every respect bifocal: it centered in the monasteries as well as at the courts, it was clerical as well as secular, and it employed the Latin language as well as the vernacular.

The three following chapters ("Merovingian Gaul," "The Carolingians," and "The Intellectual Heritage of the Carolingians") are far too bulky (pp. 41-323) to permit a brief analysis here. The Merovingian chapter (pp. 41-85) is neatly grouped around Venantius Fortunatus. Bezzola finds a good many features of the later court atmosphere foreshadowed, and even anticipated, in the works of this "last Latin poet of the Gauls" and his circle, "une aspiration vers un idéal de la personnalité qui annonce la 'courtoisie' des XIIe et XIIIe siècles, tout en continuant l'*humanitas* et la *civilitas* antiques" (p. 53). We encounter the praise of *dulcedo*, of that sentimental strand of late Latinity which will be stressed again so powerfully and consistently at the very end of the Middle Ages, in the *dolce stil nuovo* and in the work of Petrarch. "Sainte Radegonde et le nouvel idéal de la femme" is the starting point of the poetic cult of the lady who is both queen and saint. The poet moves here in an intermediary realm, half secular and half religious, which in many respects seems to adumbrate the later court climate. The "Fortunatus theme" will be repeated quite frequently in the partiture of mediaeval poetry, and Bezzola refers to it in various passages of his book, especially in connection with Sedulius and his praise of Carolingian ladies (pp. 174ff.), and in connection with the *domina* ideal of the Ottonian *Vita Mathildis* (p. 254). To what extent the courtly veneration of the lady has been affected by the model of St. Mary, and in its turn has affected the cult of the Virgin, has not yet been demonstrated by Bezzola, who just touches upon the problem when discussing Fortunatus' *De Virginitate*.

From the court of Charlemagne (chap. V) this mysticism has disappeared. This court is Frankish, clerical, and, emulous of the Caesars, protects letters and science. The ideal of Charlemagne as the "pious warrior" was portrayed by Einhard, and this portrait became important with regard to the *chansons de geste*, whereas Einhard's description of Charlemagne's court proper is very different from the later legendary and fantastic elaborations. In Charlemagne's surroundings, Bezzola believes he notices "the sprouting forth of that combat between knight and cleric" which is so significant of the later period. I am not so sure whether this terminology is applicable to the climate of Charles' Aix-la-Chapelle, and I would refrain from calling that combat "dans une certaine mesure, une lutte entre le principe d'universalité et le principe national" (pp. 103ff.). The terms are misleading. One should not forget that the tribal Frankish idea of Charlemagne's David-kingship was likewise universalistic, and that a "national" strand was certainly not foreign to City-Roman feelings as manifested by the papacy which imposed upon Charles the imperial diadem. Rome, however, though she may have been "national," was certainly not "tribal," and therefore one had better replace "national (= Frankish) by "tribal," and "universalistic" (= Roman) by "imperial." Also one should avoid styling (p. 103) the Carolingian renaissance in any respect the renewal of "classic culture" and should replace "classic" by "late antique," since the whole Carolingian ideal of style was that of the Christian emperors, of Constantine or Theodosius, as has been pointed out excellently by Krautheimer (*Art Bulletin*, XXIV, 1942) and by E. R. Curtius (*Zeitschrift für romanische Philologie*, LVIII, 1938, a series of profound studies which Professor Bezzola unfortunately has failed to evaluate.)

A new literary genre is represented by the "Mirrors of Princes." It begins to develop in the Carolingian period and will finally drift toward the maxim *rex illiteratus quasi asinus coronatus* (p. 110). Under Louis the Pious, the palace at Aix-la-Chapelle gradually loses ground—"il sera finalement remplacé par le palais comtal, par le palais épiscopal, par le château du seigneur" (p. 145). The literature of the ninth century, the Empress Judith and Walafrid Strabo, the poverty of

literary activity under the Eastern Carolingians, the stupendous harvest of Charles the Bald's patronage of arts and letters—all these topics are ably discussed. Perhaps the growing importance of monachism, though mentioned (pp. 208, 212f.), should have been stressed more strongly in that period, for it changed the whole aspect and strongly influenced the general climate (C. Erdmann in *Deutsches Archiv*, VI, 1943, was probably not yet accessible to Professor Bezzola) of the Ottonian and Salian period, the subject of the sixth chapter, in which also the early Capetians and the rise of the spirit of the *chansons de geste* are treated.

It goes without saying that the close inspection of so vast and interesting a material has led the author to the discovery of many cross- and interrelations which do not fail to unlock for his readers many new aspects of well-known things. It is also needless to say that the present volume raises many questions which only the second volume can answer. Nevertheless the reader is entitled to ask the question which continuously thrusts itself upon him: Does the material, which Professor Bezzola has collected with so much love and care, promise to elucidate the "origins and the formation of courtly literature"? Does a, so to speak, statistical method unravel a problem of life? This does not imply a rejection of the method, but a certain skepticism concerning its ends. It is true, we now have an inventory of literature referring to courts and princes; but does that, all by itself, answer the questions raised by the author? Moreover, the inventory, like all statistics, contains errors of its own, and it appears sometimes strangely irrelevant to the main subject.

What, for instance, has the traditional mention of the king's name in the litanies (p. 195, n. 3) to do with courtly literature? And if it has a bearing, why then has this material not been assembled as completely as possible? The same is true with regard to the *Laudes* (p. 189). Even the versicles for the emperor which are tacked to poems *In Assumptione Sanctae Mariae*, interesting though they are, do not lead to the understanding of the formation of *courtly* literature, but to the problem of the ruler in *liturgical* poetry. If this genre be considered relevant to the main subject, Professor Bezzola should have included, for instance, the hymns for the anniversaries of the king in the *Breviarium Gothicum* (*P. L.*, 86, 917f.; *Anal. Hymn.*, 27, 269) or the metrical orations *Pro rege* of Eugenius of Toledo and Fulbert of Chartres and of many others as well (*Anal. Hymn.*, 50, 263, 275). In that case it would be justified to include also the *susceptacula regum* (see W. Bulst, in *Corona Quernea*, pp. 97ff.), that is, the liturgical chants for the reception of kings, which Bezzola adduces so frequently without quite recognizing the literary genre (e.g., pp. 151, 162, 164, 170, 189, 192, 195, 197, 208, etc.). In all those cases, in quest of clerical activity with regard to courts, he seems to have mistaken liturgical poetry for clerical poetry which is not quite the same thing even though clerics may have been the poets; or, if it is relevant, he should have combed through liturgical poetry more thoroughly. Here there is some inconsistency in the "statistics" and some confusion.

All this refers merely to the *thema probandum*, not to the value of the book. Professor Bezzola writes (p. x): "Nous osons croire que notre travail présentera comme source d'information une certaine utilité pour l'historien de la litterature médiévale." The author is too modest. His "inventory" as such, his astute analyses of the works of literature, his clear style, the excellent index (pp. 325-391), and his general skill when piloting the reader through the depths and shallows of his material, leave little, if anything, to be desired. He is always interesting, and any reader will be grateful to him for having sifted the mediaeval literature *sub specie principum* and for having broached a great number of stimulating problems.

Ernst H. Kantorowicz

University of California

3/3a

Review of Leonardo Olschki, "Ile Mythe d'Ezel" (Berkeley and Los Angeles, 1949), in Romance Philology IV 1951, 281-283 (original typescript #3)

(30)

Reviews

OLSCHKI, LEONARDO. *The Myth of Felt.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949. Pp. 76 and 4 plates

This little book represents an entirely new interpretation of one of the most famous and most disputed lines of the *Divina Commedia*, which has challenged and perplexed Dante students for more than six hundred years. It is well known that in the first canto of the *Inferno* Dante, through the mouth of Vergil, heralds the coming of a political savior of Italy and mankind, the mysterious Veltro. Dante is understandably laconic about this Messianic liberator. However, he tells us, in enigmatic words, something about the Veltro's origin: "E sua nazion sarà tra Feltro e Feltro" (*Inf.*, I, 105). If Professor Olschki's book represented just another effort to identify the "historical" personality of the Veltro, his study would have merely bibliographical value, a new item added to the long file of frequently nonsensical guesses at something the poet himself did not and could not know.[1] The author, however, does not bother to find out what Dante did NOT say, but tries to understand what the poet actually has said, and consequently he does not pose the probably quite futile question "Who is the Veltro?," but asks "What is Feltro?"

In the first section of his study (pp. 1–8) he puts forth the problem. He does not accept the customary modern interpretation of the line as indicating the Veltro's birthplace, somewhere (according to current opinion) "between Feltre and Montefeltro." He rejects this geographic explanation on the ground that it is not supported by the commentators of Dante's own century. They spelled the crucial word in lower case, *feltro*, and were sure that Dante meant to say what he said,

[1] For the Veltro literature, see the new edition of Vittorio Cian's *Oltre l'enigma dantesco del Veltro* (Turin, 1945), pp. 85 ff. Madness, of course, is unlimited, especially when kindled by madness. So respectable a Dante scholar as the late Alfred Bassermann tried to sell to the Third Reich a new "solution" of the Veltro problem: Veltro = solar savior = Adolf Hitler. Cf. Friedrich Schneider, *Dante, sein Leben und sein Werk* (Weimer, 1947), pp. 259 ff., for the bibliographic items of that Veltro controversy.

"between felt and felt," though they were not at all certain about the function of "felt" in the context. Yet they all believed it had something to do with heaven, signifying "between heaven and heaven" or "between heaven and earth," or referring (with Matth. 24:30) to the Second Coming of Christ "on the clouds of heaven."

Only Boccaccio forms an exception. Reproducing the opinion of "others," he saw fit to connect the "felt" with the Great Khan of the Tartars and some Mongol customs such as the carrying of a black felt on a lance on the death of a Khan, and the wrapping of the emperor's corpse in felt. This is the cue for Professor Olschki to fall in with his narration of the "Myth of Felt" in Eastern lore, an excursus claiming more than half of the book (pp. 8–34). True, Boccaccio's hint had been taken up by others before;[2] but the author, owing to his previous studies on the Mongol Empire and its relations with the West,[3] reëxamines the whole question, as it were, from within, and he does so with such thoroughness that he leaves no stone—or, for that matter, no piece of felt—unturned to prove the essentially baseless suggestion of Boccaccio.

To some readers this lengthy discussion of felt in Central and Eastern Asia may appear superfluous, the more so as the result is negative. However, negative results are results, too, and the author's Eastern digression is bound to preclude further efforts to combine Dante's verse with Mongol felt. Besides, the digression brings into focus many interesting features of Mongol lore connected with felt. The author discusses, for instance, the usage of felt at the "exequies" of Mongol princes, whose coffins indeed were covered with this humble material (see pl. 1), supposedly to indicate (according to a Genghiside author) the vanity of earthly glory (p. 19), comparable perhaps to the wisp of oakum which was burned to ashes at the Byzantine emperors' and the popes' coronations.[4] Or he considers that very old coronation rite of Asiatic princes which in China can be traced back to the fifth century, *viz.*, the prince's elevation on a felt rug, a ceremony which in the form of the "elevation on the buckler" was adopted—probably from Asia—by the Germanic tribes, and, through the agency of Celtic and Germanic soldiers, became part of the late imperial and Byzantine coronation ceremonial (Ammianus, XX, 4, 17; Corippus, *Laud. Just.*, II, 137 ff.). In this elevation on the felt rug the author is ready to recognize "a sort of communion with the universe and the Eternal Sky with

[2] See Cian, *op. cit.*, pp. 89 f., 103, also 66 ff.

[3] See particularly his *Marco Polo's Precursors* (Baltimore, 1943) and *Guillaume Boucher, a French Artist at the Court of the Khans* (Baltimore, 1946).

[4] O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena, 1938), p. 148.

which he (the Genghiside ruler) was, so to speak, co-substantial" (p. 33). But Professor Olschki rightly deems this and other usages insufficient to substantiate Boccaccio's interpretation of Dante's enigmatic line.

In the third part of his study (pp. 34–47), after having dismissed once and for all the Mongol "Myth of Felt," he finally advances his own, and indeed very convincing, solution of Dante's line. The *nazion* "between felt and felt" does not refer to earthly felt at all; nor does it relate to space in a geographic sense, but to time. In short, *nazion* does not indicate the birthplace of the savior to come, but the hour of his birth, his "nativity." Once this very plausible interpretation has been accepted there remains but one solution, because there is only one heavenly constellation which could evoke an association with felt: the Twins, the felt-capped brothers Castor and Pollux. Ever since early Antiquity the Twins were represented each with his felt cap, the *pileum*, which in ancient Rome also served as the insignia of liberty. In the numerous representations of the Twins, the caps were often crowned by stars which, in some mediæval calendars and astrological manuals, were replaced by little crosses (pl. 2). Actually the Dioscuri, as may be added here, were not in need of being exorcised. The "Castors" are, aside from the *agnostos theos*, the only pagan gods mentioned somewhat honorably in the Bible; for with those two savior gods as figure-head of his ship St. Paul sailed safely from Malta to Italy (Acts 28:11).

Dante, an expert in astronomy and astrology, could not fail to have known the felt caps of the Dioscuri. And if the poet said that the Messianic savior would be born between "felt and felt," the meaning can only be that his birth was to take place "between the felt caps of the Twins," that is, in the sign of *Gemini*. This interpretation is countenanced by the fact that Dante himself was born in the sign of *Gemini* (May–June), *tra feltro e feltro*, between the rising of one Twin star and the setting of the other. Dante invokes the Twins in the *Paradiso* (XXII, 112) and praises the "glorious stars" to whose region he himself had been allocated. They were Dante's own constellation, as they were to become the liberator's whom he expected. Does that imply that Dante thought of himself as the felt-born savior of Italy? The author rightly excludes this possibility; all that can be said is that Dante foresaw the advent of one born under the same felicitous constellation as he, the poet, himself.

In the notes to pl. 4 (p. 76) Professor Olschki mentions the *Fulgentius Metaphoralis*, a mythology composed by a contemporary of Dante. According to this work, Pollux represents "humanity" and is, at the

same time, the father of Saturn, which would make this "Lord of the Golden Age" the "son of humanity." It certainly would complete the circle if Dante had made his Vergil announce a second time: "redeunt Saturnia regna." However, Professor Olschki has wisely resisted the great lure of embarking on the ocean of Dante speculation and thereby taking the chance to dilute, or even to jeopardize, the full vigor of his ingenious solution. He will stimulate many others to continue where he stopped and to evaluate this richly annotated (pp. 51–67) and handsomely printed study, the results of which can not easily be challenged. It is, and will remain, a landmark of competent Dante scholarship.

Ernst H. Kantorowicz

University of California

Review of Eudes de Deuil, "La Croisade de Louis VII," ed. Henry Waquet (Paris, 1949), in Romance Philology V (1952), 321-322 (original inventory # 32) 3/4

(32)

Reprinted from ROMANCE PHILOLOGY
Vol. V, No. 4, May, 1952
Printed in U.S.A.

EUDES DE DEUIL. *La Croisade de Louis VII, Roi de France,* publiée par Henri Waquet. Documents relatifs à l'histoire des croisades, publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, III. Paris: Paul Geuthner, 1949. Pp. 90

That an edition of *De profectione Ludovici VII in Orientem,*[1] a narrative of the earlier phase of the Second Crusade, by Eudes de Deuil (Odo de Diogilo), monk of St. Denis under Suger and, later (1152), Suger's successor in that highly political abbotship, has been duplicated within the span of a year is not merely a happy coincidence. A critical edition of that important source was overdue, because for almost three hundred years, ever since Chiflet's *editio princeps* of 1660,[2] the text has not been revised or completely republished. Moreover, the age of Suger, whether approached from a constitutional, national-political, or artistic point of view, has become one of the focal problems of mediæval scholarship. Finally, Eudes' vivid narrative, which makes fascinating reading, would naturally rouse the interest not only of the student of Western history or of the Crusades, but also of the Byzantinist. Eudes describes life and conditions in the Byzantine capital and at the Byzantine court, and reveals at the same time much of that strange robber mentality which was so prominent a characteristic of the Western crusaders—an effluence, perhaps, of the new pride concomitant with the rise of the Western nations. The behavior of the crusading rabble allows us to visualize in the events of 1147 a foreshadowing and prelude to those of 1204. Eudes' little work certainly appeals to many a scholar.

In 1948, Mrs. Virginia Gingerick Berry published a new edition of the *Profectio* together with a very readable English translation.[3] In 1949, M. Henri Waquet, well known as the editor of other mediæval texts, published his edition of the same source for the Académie des Inscriptions. The editorial problem was simple enough, since there exists only one manuscript (late 12th century: Montpellier, École de Médecine H 39), and M. Waquet could do no more than correct a few typographical errors of Mrs. Berry's edition, a work

[1] Or, probably more correctly, *De via sancti Sepulcri a Ludovico VII Francorum rege susccpta* (p. 15).
[2] Reprinted in Migne's *Patrologia latina,* Vol. CLXXXV.
[3] *Records of Civilization,* Vol. XLII (New York: Columbia University Press). See also the reviews of LaMonte, in *Speculum,* XXIII (1948), 502 ff., and of Tschan, in *American Historical Review,* LIV (1949), 411, with some corrections.

which he first saw when his own book was ready for the press (p. 15). In one point, however, the French editor is ahead of his American colleague; for it escaped Mrs. Berry that the late André Wilmart published in 1942 a most valuable text, "Le dialogue apologétique du moine Guillaume, biographe de Suger."[4] This dialogue, written under the abbotship of Eudes de Deuil, contains quite a number of items relevant to Eudes' life and to his journey to the Holy Land in the suite of Louis VII. It is, at any rate, interesting to learn that Eudes, before his departure, got from the monastic library of St. Denis a few books, one of them a descriptive *itinerarium pristine illius peregrinationis*, that is, of the First Crusade (p. 10); or that, when received by Pope Eugenius III, he gave to the pontiff so interesting an account "ut vix audientis desiderium satiaret longa narratio" (p. 12). The interest of the Pope is not surprising if one recalls the vivacity of Eudes' own *itinerarium*, which, according to both editors, must have been written straight off in the spring of 1148, after the entry of the crusaders into Antioch and before the attack on Damascus. In the Introduction (pp. 7–16), the editor discusses briefly but ably the author, his work, and the manuscript as well as the printed editions. The commentary is full, though often it might have been fuller. The index covers only proper names and places. The historian would have liked also a subject index, and the philologist, no doubt, an *index verborum et locutionum*. M. Waquet's reliable edition will remain the standard text without detracting from the value of Mrs. Berry's book, which, furnished as it is with an English translation, will always remain a welcome aid.

Ernst H. Kantorowicz

The Institute for Advanced Study

[4] *Revue Mabillon*, X (1942), 80–118, from a 12th-century manuscript now at Oxford (Queen's College 348).

3/5

Review of "Martini episcopi Bracarensis opera omnia"
ed. Claude W. Barlow, Papers & Monographs of the
American Academy in Rome, VII. New Haven, 1950,
in American Journal of Archaeology, LVI (1952), 228-230.
(original inventory # 341)

monuments of the city of Rome that still survive, in whole or in part. There are six chapters (Houses and Palaces, Private Dwellings, and "Zweckbauten"; Temples of the Capitoline, Forum Romanum, Campus Martius, and Imperial Fora; Sepulchral Monuments; Triumphal Arches and Honorary Columns; Theaters and Circuses; Halls, Basilicas, and Baths) followed by a supplement of twenty-two pages consisting of Practical Information for Visiting the Most Important Ruins, Monuments, Museums, and Collections of Rome (compiled by Dr. Margarete Quatember of Rome), Roman History in Outline (three pages), and a Selected Bibliography (less than two pages).

Let me say in brief that I know no guide-book or introduction to the ruins of ancient Rome that combines so well the merits of pocket size, many illustrations, sufficient number of clear plans, up-to-date description, historical background, plus the useful matter included in the supplement. To be sure, everything is on a small scale (the Colosseum, for example, gets one and a half pages, the Baths of Diocletian about a half page), and there is no index; but on the other hand the book has the special merit of connecting the ruins well with both the past and the future; "the past" includes history, legend, mythology; "the future" refers especially to the influence of Roman buildings upon later European architecture. As this last point may indicate, the emphasis is on architecture, buildings, which is natural in a book devoted to a description and explanation of the visible ruins. The photographs, most of which are quite small, include twenty-three reconstructions (thirteen Gismondi's), which serve a useful purpose here. (I notice that the captions of Nos. 66 and 67 are reversed.) An epigraphist may perhaps be allowed to remark that no one would guess from Dr. Quatember's brief descriptions of the museums that they contain thousands of Latin inscriptions.

For those who prefer a text in English, another recent book can be warmly recommended — Dorothy M. Robathan's book, *The Monuments of Ancient Rome* (Rome, 1950, Bretschneider), reviewed in this Journal, 55 (1951) 439.

Arthur E. Gordon
The University of California, Berkeley

Martini episcopi Bracarensis opera omnia, edited by *Claude W. Barlow.* (Papers ond Monographs of the American Academy in Rome vol. 12). Pp. xii + 328. Yale University Press, New Haven, 1950.

To say it right away: this is an excellent book and a model edition. During the last generation Visigothic Spain has moved remarkably close to the center of scholarly interests. Apparently it has been recognized to what extent the Spanish Peninsula formed a bridgehead for all sorts of currents and influences (antique, paleo-christian, coptic, byzantine), so that at present archaeologists, historians, art historians, byzantinists, liturgiologists, and others are busy detecting "Spanish Symptoms" (an expression introduced by Edmund Bishop and Cardinal Giovanni Mercati), not only in the Gauls and in Northern Italy, but also in Ireland and England. This new, and first complete, edition of the works of St. Martin of Braga (ca. 510/20–579), a native from Pannonia, who arrived in the Suevic kingdom of northwestern Spain around A.D. 550, cooperated at the conversion of the Arian Sueves to Roman Catholicism, and died as bishop of the capital Braga, reflects very clearly the perimeter of peninsular learning and Spanish radiations. This is due largely to the exemplary arrangement of Professor Barlow's book. Of his eleven chapters, the first is devoted to the "Life of St. Martin of Braga" (1–10), a brief but very exhaustive sketch (for which the original sources are found in a special Appendix, 288–304), whereas the last chapter (284–287) brings the discussion of "Lost and Spurious Works"—a volume of letters mentioned by Isidore of Seville, a *regula fidei* for the former Arians who had become Catholics, and probably some liturgical writings which, had they been preserved, might have elucidated the customs of the rite of Braga and its relations with the Visigothic liturgy. The nine central chapters (II–X) assemble for the first time the whole corpus of Martin's work (II: *Sententiae Patrum Aegyptiorum*; III: Moral Treatises [*Pro repellenda iactantia, De superbia, Exhortatio humilitatis*]; IV: Acts of the Councils of Braga and Canons of Martin; V: *De ira;* VI: *De correctione rusticorum;* VII: *Formulae vitae honestae;* VIII: *De trina mersione;* IX: *De Pascha;* X: Poems). Hitherto one had to consult four different Migne volumes (72, 74, 83, 84), and the works of Caspari, Mai, and others to bring together the tractates and other works of Martin which now we find all in this handsome and very carefully printed volume. Professor Barlow, very meritoriously, has decided to publish within his volume every tractate or other work separately. He always starts with *Prolegomena* which are extremely valuable and often more interesting than the texts themselves. In those prolegomena he usually discusses the content, the sources, the later uses, the manuscripts (his *Index codicum*, 307–311, registers approximately two hundred manuscripts) and editions, and sometimes philological or other problems (e.g., *Sermo rusticus*, 160 ff). The prolegomena are followed in each case by the Latin texts, and although the reviewer is not in a position to control the edition itself, he can at least acclaim the solidity of the editorial method. The result of the laborious work of a scholar who indeed knows the artifices of his trade is well worth the twenty years

of scholarly travail. The relevant information which the reader receives is remarkable. He learns, for example, that Martin's *De correctione rusticorum*, which castigates the semi-pagan customs of the rural population, was reproduced time and again in sermons until it reached, through Pirminius of Reichenau, Northern Europe, where the gist of Martin's work appears in the Anglo-Saxon vernacular sermons of Aelfric (around 1000) and in a free Old Norwegian version of the twelfth century (Icelandic Hauksbok). Another curiosity is put into focus by the editor; for we have to ascribe it probably to Martin of Braga and his vehement opposition to the custom of naming the days of the week after Roman gods (dies Martis, Mercurii, Jovis, Veneris etc.) that today "Portuguese is the only Romance language which has retained the use of *feria* with numbers to designate the days of the week" (Monday being *feria secunda* instead of *dies lunae*). The custom of discarding the planetary names is attested as early as A.D. 618 by an inscription from the city of Braga. Curious is, for different reasons, the fate of Martin's *Formulae vitae honestae*, which Isidore of Seville describes as a book "on the differences of the four virtues." Beginning in the twelfth century the central section was isolated and transmitted separately under the name *De quattuor virtutibus*, which then was ascribed to Seneca. This "Pseudo-Seneca" became very important. It was used by Alain of Lille, Dante, Albertano of Brescia, Chaucer, and many others; its fame culminated in the age of the humanists (forty MSS of the fourteenth century, a full hundred of the fifteenth, and no less than forty printed editions of 1500 or earlier); in the sixteenth century it was translated into all vernacular languages and reprinted scores of times. The keen philological criticism of Petrarch first raised doubts about the authorship, and Erasmus removed it from the works of Seneca. These items are mentioned here only to whet the appetite of the reader. In a short review it is not possible to render or appreciate adequately the richness of Professor Barlow's observations which become easily accessible through five indices, including a philologically useful *Index verborum selectorum*. Professor Barlow can only be congratulated on his fine achievement.

ERNST H. KANTOROWICZ
THE INSTITUTE FOR ADVANCED STUDY

Gothic Ivories of the 13th and 14th Centuries (volume 16 of "Chapters in Art") by *Joseph Natanson*. Pp. 40, pls. 64. Alec Tiranti Ltd. London, 1951. 7 shillings, 6 pence.

This essay is written with an ingratiating clearness and simplicity which makes it possible to glide over many unsettled questions of date, chronology, and style. The book is pocket-sized with good plates accompanied by full descriptive notes for each object illustrated. The author's aim is "a selection of the most characteristic pieces in their approximative order." A number of the author's statements seem based on those of Louis Grodecki's *Ivoires Français* (Paris 1947), one of the books listed in the bibliography. The author follows Grodecki in accepting in the main the fundamental classifications which Koechlin established for Gothic ivories in which the overwhelming majority are unequivocally given a Parisian origin. (See Raymond Koechlin's *Les Ivoires Gothiques français* [Paris 1924]).

With Grodecki, the author dismisses without giving his reasons the closely reasoned and sharply argued Italian and Rhenish groups of Morey and Egbert. However, both the author and Grodecki wisely make some qualifications to Koechlin's groupings and ideas. Most XIV Century ivories are notoriously hard to group. The rather miscellaneous grouping of the "Master of the Death of the Virgin or his studio" is a good case in point. The subject will not easily be settled, certainly not by easily made generalizations.

The author and Grodecki reverse Koechlin's theory that French XIV Century ivories follow the lead of monumental sculpture, but most of their arguments could as well be reversed to support Koechlin's thesis. In a somewhat ambiguous statement on p. 16, the author seems to say that ivories were not made for book covers in the Gothic period. There is such a book cover in the Metropolitan Museum in which an ivory plaque of the XIV Century is placed within a metal and enamel frame of the same period (Acc. No. 17.190.856). Not judging it on scholarly grounds, this reviewer recommends Natanson's book as the best available introduction to the subject written in English.

WILLIAM H. FORSYTH
THE METROPOLITAN MUSEUM OF ART

The Cloisters. The Building and the Collection of Medieval Art in Fort Tryon Park, by *James J Rorimer*. Pp. xxxvii + 159, frontispiece, figs. 87. The Metropolitan Museum of Art, New York, 1951 (11th edition). $1.00.

This new edition of the Cloisters handbook is printed witness to developments already well known to those who have had the pleasure of observing the steady growth of that branch of the Metropolitan Museum in recent years. Since its founding, a quarter of a century ago, the Cloisters has been transformed from an interesting and picturesque private collection (that of George Gray Barnard) to the status of one of the major museums for mediaeval art. So numerous

3/6

review of Johan Huizinga 'Geschichte und Kultur-
geschichte Aufsätze' ed. Kurt Köster (Stuttgart, 1954)
in American Historical Review, LV (1955), 255-256
(original inventory # 44)

American Historical Review, 60 (1954-55)

servation of the great economist, Alfred Marshall, that "the most reckless and treacherous of all theorists is he who professes to let facts and figures speak for themselves."

There follows a series of chapters moving closer to the problems and requirements of "the historian as social scientist": a careful discussion (chapter 4) of the nature of certain essential building blocks—concepts, selection, real and ideal types, hypotheses, theories, structure and process, and the like, into which history is led the more it becomes concerned with interpretations and causal interrelations; a chapter on change, and ways in which social science approaches can help the historian break down and analyze general factors affecting historical change; a further, more formal chapter on methods of scientific inquiry generally; and a final chapter on alternative ways of conceiving of the problem of historical synthesis at several levels, with possible social science aids thereto.

This is altogether a permissive book, a sensible book, a modest book. It deals with a difficult subject. It does not pretend to solve the problems that it raises, nor does it always present them as sharply or comprehensively as the practitioner might wish. But it brings together informed discussion and useful references on the central questions to which any seminar on this topic must turn. Taken in conjunction with such a splendid example of its teachings as has independently appeared in David M. Potter's recent book, *People of Plenty: Economic Abundance and the American Character,* it adds further force to a growing awareness, as Potter expresses it, that there are certain heights which history and the social sciences—whether they like it or not—will climb only if "roped together like other mountaineers."

Yale University JOHN E. SAWYER

GESCHICHTE UND KULTUR: GESAMMELTE AUFSÄTZE. By *Johan Huizinga.* Edited with an Introduction by *Kurt Köster.* [Kröners Taschenausgabe, Band 215.] (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag. 1954. Pp. xl, 387. DM 11.)

HARDLY less revealing than the avowedly "classical" works of a great historian are his miscellaneous writings. They allow us to grasp the scholar's mind at work; they have the flavor of immediacy, of intimacy, of spontaneity; they are free from the drudgery which every compendious work necessarily entails, and from the structural stays without which every greater work collapses; they are comparable to the rapid pencil or pen-and-ink sketches of the sculptor or painter. Pen-and-ink sketching itself, incidentally, happens to have been one of the auxiliaries of the late Dutch historian Johan Huizinga, as will be known to those who have chanced upon the next-to-complete edition of his sketches by C. T. van Valkenberg (*Keur van gedenkwaardige tafereelen uit de vaderlandsche historiën,* Amsterdam, 1950). It is gratifying that the editor of the present selection

of essays, Mr. Kurt Köster, has added six samples of Huizinga's wise and amusing pen-cracks, which disclose the master of historical observation and delicate coloring to be also a draftsman and historical cartoonist of original gifts.

The volume opens with the editor's excellent biographical sketch of "Huizinga the Historian" (pp. ix–xl). No one will be surprised to learn that Huizinga started as a philologist, a Sanskritist; philological self-discipline has left its imprint on his work, especially in the meaningful interpretation of detail. Huizinga, who himself wrote and spoke in many tongues, positively enjoyed the linguistic variety of dwarfish multilingual Europe, now wedged in between the unilingual monsters of America and Russia. Significant for this attitude ("Civilization is safeguarded by variety" [p. xxxv]) is his letter to Julien Benda (pp. 359–73), whose fears and horrors of exaggerated nationalism he shared, with whose longing for a unified Europe he sympathized, but whose suggestion to make Europe linguistically uniform by using only one language—French—he detested: "Intellectual life in its infinite gradations needs a multitude of languages" (p. 370), for no single idiom renders all the shades, all the tones, which the European soul has created in many tongues over a period of thousands of years. For long an editor of the internationally-minded literary monthly *De Gids*, Huizinga's devotion to poetry and literature was almost professional. It is reflected in his "Brief Conversation on Themes of Romanticism" (pp. 257–72), a conversation about A. Bertrand's post-Romantic reverie *Gaspard de la Nuit*, from which he extracts the main features and the historical background of Romantic typology. He hails the good fortune of small nations whose citizens are bound to master several languages and therefore to acquire—more so than their big brothers—a profound understanding of others and of themselves. To the problems of small nations Huizinga often reverted—manifestly with pleasure. "The Netherland's Mediatory Position between Western and Central Europe" (pp. 327–55), a paper read in Berlin on January 27, 1933, deals with the task of his homeland as a "material and cultural agency" straddling two orbits of culture, exemplified, e.g., in the Burgundian period though not at all restricted to it. Deeply indebted to Jacob Burckhardt—his "opposite number," as it were: the "small nation" historian from the Upper Rhine ("the wisest mind of the nineteenth century" [p. xxxviii])—Huizinga, too, had the urge to understand what his métier, what history herself meant historically. In his sketch "Historical Ideals of Life" (pp. 172–58), he jokingly proposed to investigate "the influence of History on history." He was fascinated by the question "How Present Becomes Past" (pp. 119–26). In "Four Chapters on the Development of History into a Modern Science" (pp. 17–119) he treats far more than the problem of historiography: he analyzes the historical trends of the last century, the process of historical cognition, the "historical ideas," and the function or "value" of historical study in the life of modern society. Those chapters are preceded by "A Definition of the Notion of History" (pp. 1–16) and followed, later, by a paper "On the History of the Notion Middle Ages" (pp. 213–29). Of a greater book which he planned to compose

under the title "Pre-Gothic Figures" only one figure, Alain of Lille, has really been finished (published in the *Proceedings* of the Dutch Academy, 1932), whereas "Abelard" and "John of Salisbury" (pp. 186–212) remained sketches. "Erasmus on Fatherland and Nations" (pp. 229–54) was a by-product or afterthought of his compendious book on the Dutch humanist. Two smaller papers on "Problems of Netherlandish History" (pp. 272–326) in the sixteenth and nineteenth centuries round out this well-selected and prudently edited volume of essays. It brings the dead, who died an exile from Nazi persecution, back to life.

Institute for Advanced Study ERNST H. KANTOROWICZ

RANKE UND DIE GESCHICHTSTHEOLOGIE DER GOETHEZEIT. By *Carl Hinrichs*. [Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Band 19.] (Göttingen: Musterschmidt Wissenschaftlicher Verlag. 1954. Pp. 254. DM 19.80.)

ONE of the truly fruitful problems of modern historiography is the question of the theological and philosophical foundation of Ranke's work. In contrast to the "metahistorical" and all too theoretical Hegel, Ranke appears almost casual and intuitive. In contrast to Burckhardt, with his emphasis on cultural history, Ranke is easily taken for a merely political historian. However, while Ranke himself reacted particularly against the speculative tendencies of Fichte and Hegel, he was not opposed to philosophies of history as such. Indeed, the young Ranke had made his way from theology and philosophy to history, and throughout his life's work he aimed at finding absolute ideas—God or the "spirit"—reflected in the concrete world. His concept of universal history was based on a union of the "empirical with the idea."

It is therefore fitting that the Ranke studies of the past decades should have been concerned with correcting the superficial view of a nontheoretical and nonprincipled Ranke. Friedrich Meinecke's studies, from his brief chapter in *Die Entstehung des Historismus* to his talk in the German Academy of Sciences in 1948, have set the tone for the "intellectualization" of Ranke. Theodore Von Laue's recent book on Ranke carefully balances the "mystic element in Ranke's process of cognition" against his philosophy of history. The latter clearly goes back to Luther, stemming more immediately from the notions of late eighteenth- and early nineteenth-century German humanism and idealism.

The new work on Ranke by Professor Carl Hinrichs is specifically concerned with relating Ranke to the philosophical premises of the Goethean era, which the author rightly recognizes as secularizations of Christian theological concepts. The ideas of Herder, Goethe, Fichte, the Schlegels, Schelling, and Hegel were so much "in the air" in the German republic of learning of the early nineteenth century that discussing them adds a great deal to our understanding of Ranke. It must, however, be said right here that nowhere does Professor Hinrichs explain what he has set out to do. Neither is there an introduction to the book, nor

3/7

Review of Charles Till Davis, "Dante and the Idea of Rome" (Oxford, 1957) in Speculum, XXXII (1959), 103-109.
(original inventory # 51).

(51)

AN OFFPRINT FROM

SPECULUM

A JOURNAL OF MEDIAEVAL STUDIES

Vol. XXXIV January-1959 No. 1

REVIEW: DANTE AND THE IDEA OF ROME (C. T. DAVIS)

REVIEWED BY

ERNST H. KANTOROWICZ

THE MEDIAEVAL ACADEMY OF AMERICA

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

0352

CHARLES TILL DAVIS, *Dante and the Idea of Rome*. Oxford, England: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1957. Pp. 302. $4.80; 30s. net.

EVER since Burdach, Schneider, Schramm and others composed their pioneering studies on the mediaeval *Romidee* it was to be expected that, sooner or later, a work dealing more especially with "Dante and the Idea of Rome" would be published. Rapid sketches in the form of articles could not solve the problem, and the more recent book of Nancy Lenkeith, *Dante and the Legend of Rome* (1952) did not fill the gap. The study of Dr Davis may not be the final one on this subject; but it has the merit that its author singled out certain central problems, dealt with them carefully and efficiently, synthesized at the same time the results of former studies, and produced numerous good observations which the Dante scholar will want to keep in mind. There remains the usual difficulty that Dante was a poet and therefore not as straightforward as the interpreter would wish him to be. In this particular case, Dante's opalescent political philosophy was focused on a cluster of notions which, in the Middle Ages, were opalescent themselves and lacked precision: Rome, Romans, Roman Empire and Roman Church. Of these difficulties Dr Davis is fully aware. He refrains prudently from rash statements and tries to remain precise even though the weighing of all circumstances may occasionally seduce him to concentrate more on possible "sources" and affiliations than on Dante himself.

In his very readable Introduction of forty pages, the author indicates the shallows, rapids, and whirlpools of Dante's Rome Idea by reviewing, in a selected bibliography, the leading opinions of fellow students. He thereby unfolds before

the reader, so to say, the spectrum of Dante's multicolored conception of Rome and acquires for himself the technical apparatus of notions which he has set himself to consider in the three massive chapters of his book. Such notions are, e.g., the Trojan legend of Rome and that of Aeneas; the antithesies of Rome of the pagan Caesars and Rome of the martyrs, Rome of the Christian emperors and Rome of the popes, of pagan and Christian Rome in general; there is, furthermore, Rome as a *civitas sacerdotalis et regalis*, and another Rome represented by the commune of mediaeval city Romans; a Rome compared, as a Holy City, to Jerusalem, and another Rome compared to Babylon, the Great Whore of the Apocalypse; finally, a universal Rome, the *caput mundi* and mistress of the human race, and also a Rome that was the capital of Italy. The author briefly draws into his discussion the history of the Rome Idea, including the thesis that Dante's Rome Idea not only comprehended *romanità* and *cristianità* but also foreshadowed a green-white-red *italianità*. Dr Davis does not dismiss this thesis lightheartedly, though he does not accept it. Nor does he accept any lopsided interpretation overemphasizing either Dante's "Romanism" or his Thomistic "Aristotelianism," but rightly remarks that Rome in the Middle Ages was more than one city, that the "Idea of Rome" was many ideas, and that Dante was one of the very few, perhaps the only one, to tie together all the strands of the mediaeval tradition, with the exception of the "ruin-worship" of Petrarchan pattern which, in Dante, was as yet totally absent (p. 45). Those various strands, says the author, "must be carefully distinguished, but they must also be seen in their closely interwoven relationships" (p. 35).

The long first chapter (pp. 40–138) on "Dante and the Roman Past" is in many respects the most rewarding one. In the *De Monarchia* (II, 1, 2), Dante confesses that in former days he believed, with St Augustine, that the Romans obtained the government of the world only by violence, by right of arms. He abandoned this view when it dawned upon him that the Romans by conquering the world simply fulfilled the supreme mission imposed upon them by God himself. The author cleverly utilizes this passage to demonstrate how Dante's Rome Idea outgrew the Augustinian-Orosian pattern of world history and developed towards an almost religious embracement of the ideas of Virgil. This "evolution" of Dante's ideas about Rome and the Romans allows the author to point out first the influence attributable to Augustine and Orosius, and finally the influence of Virgil, and to inspect, in the central part of the chapter, "Five Contemporaries," who may, or may not, have been cooperative in changing Dante's opinion. Hence, the discussion of Dante's change of mind amounts to a discussion of his "sources" and *vice versa*, a procedure by which the author keeps his argument alive.

The way in which Dante used his sources is revealing. When St Augustine enumerates the great Romans who offered their lives for their terrestrial city, he does so in order to demand from the Christians equal, or even greater, sacrifices for their eternal city; and when he praises the Roman virtues he immediately lowers their value by calling them *splendida vitia*, because the Roman suppression of many vices was done "in order to make room for the one great vice of pride."

In Dante, however, the admiration of the patriotic Romans was unconditioned and the Roman virtues had their full value as instruments of divine dispensation. Dante used the *De Civitate Dei* chiefly as a quarry for facts; but in building up the figure of "Virgil the prophet" he leaned upon Augustine's acknowledgement of Virgil, especially with regard to the *Fourth Eclogue*, restricted though it was; for Augustine makes Virgil say: *Romanis verba vendebam*. In other words, just as the devil had to help St Wolfgang to erect a chapel of pilgrimage, so did Augustine by his many quotations from Virgil help Dante to acquire a different view of Rome and to recognize her instrumentality in God's plan for the salvation of mankind. — For his historical views Dante was probably more indebted to Orosius, especially to the latter's bold statement asserting that Christ chose to be born a *civis Romanus* and to include himself in the census of the Roman empire under Augustus. Dr Davis shows very neatly where and in what respect Dante finally deviated also from Orosius or transformed him, and summarizes his investigation: "Augustine tried to demolish the myth of universal and eternal Rome; Orosius attempted to christianize it. . . . Dante's universalism extended to pagan as well as Christian times" (p. 62). That is, to Dante the world appeared at its best when the pagan Augustus and the Lord simultaneously treaded the ground of this earth.

A brief inspection of some authors of the twelfth and thirteenth centuries (Otto of Freising, John of Salisbury, Jordanus of Osnabrück, Martin of Troppau, Engelbert of Admont, Tolomeo of Lucca) yields little and shows only how correctly Professor Silverstein assessed the situation when he declared that "one may raise the question of sources without hope of finding a certain answer" (p. 73; cf. SPECULUM, XIII, 349). It leads, however, conveniently to the analysis of "Five Contemporaries" of Dante and of their possible influence on him. The writings of Benzo of Alessandria and Johannes Mansionarius, members of the circle of humanists in Verona, may be safely excluded; for common places such as Justinian's government *armis et legibus*, deriving from the Prooemium to the *Institutes* (rather than from a similar passage in the *Codex*; cf. p. 79) and therefore known to every academic freshman, prove nothing for establishing interrelations, and Dr Davis (p. 80) is rightly hesitant to overestimate such items. More rewarding is the evaluation of Remigio de' Girolami, a pupil of Aquinas and probably Dante's teacher. But again, Aristotelianisms (*animal politicum*) prove nothing because they were commonplaces and as widely used as is today the Freudian vocabulary. The author, who quotes Remigio's tractate *De bono communi* from a Florentine manuscript, might have gained safer ground had he consulted Egenter's article on this work (see *Scholastik*, IX [1934], 79 ff.). Remigio praises Cato's *amorem rationalem . . . secundum virtutem politicam*; but, despite Cato's importance for Dante, one probably cannot go as far as to say that "it is thus likely that Remigio was the teacher who began to change Dante's idea of Rome" (p. 84). Likewise, Remigio's quotation of the bull (or rather decretal) *Per venerabilem* (*rex Franciae superiorem non recognoscat*) means nothing, since it was one of the commonest commonplaces in political literature and can hardly have caused on the part of Dante a chagrin against his teacher. The following

pages are devoted to Brunetto Latini and are very good indeed. The author has some reserves concerning the subjects of Brunetto's teaching; but a recent study by Helene Wieruszowski, "Brunetto Latini als Lehrer Dantes und der Florentiner," *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, II (1958), 171–198, from which Dr Davis could as yet not have benefited, makes it likely that Brunetto taught rhetoric in Florence and that he may even have introduced Dante to astrology. The reader, however, will gladly agree with Dr Davis when he claims that the chief thing for which Dante, according to his own words, felt ever grateful to Brunetto, was the knowledge conveyed to him "come l'uom s'etterna" (*Inf.* vi, 85). Man's eternalization, however, or his immortalization by fame was a doctrine that had many sources (for legal sources see, e.g., G. Post, in *Traditio*, IX [1953], 286), and Juvenal's *nobilitas sola est virtus* (*Sat.* viii, 20) was a place recited over and over again. Also, that both Brunetto and Dante considered Julius Caesar, and not Augustus, the first emperor (differing in that from Martinus Polonus; p. 93, no. 49) proves nothing, because *magnificus ille Julius primus Caesar* was too often referred to (see, e.g., Petrus de Vinea, *Epist.*, iv, 1). Finally, the influence of Giovanni Villani is likewise most uncertain, because the tenet of a mixture of noble Roman and base Fiesolan blood in the Florentines, which both Dante and Villani reverted to, may be oral Florentine tradition, and Dr Davis himself is skeptical about the weight of such parallels.

Dante's relationship to Virgil — "tu duca, tu segnore e tu maestro" (*Inf.* ii, 140) — was different from that to all others. In his deference to Virgil, Dante was a neophyte who embraced the Virgilian empire theology with the ardor of a convert who has just been taught to see the light. Virgil's work, therefore, assumed for Dante absolute and literal authority. In his earlier days Dante, like others before him, may have conceived of the *Aeneid* in the sense of a moral allegory; but in his later years this epic poem was absolute reality to him and as binding as the word of God. The aspects of the Dante-Virgil relationship are too numerous to be recounted here. But the author is perfectly correct when he stresses that Virgil is not simply the symbol of "Wisdom" or of "Empire," but is in the first place Virgil himself, a major figure in Dante's poem and at the same time one of Dante's chief authorities on Rome. And it is a good and convincing interpretation when Dr Davis says that Virgil — not only the poet of pagan Rome through his *Aeneid*, but also the prophet of the Christian era through his *Fourth Eclogue* — was for Dante "a mediator between the two Romes." Dante owed it to Virgil that he recognized in its full depth Rome's twofold destiny as *sedes imperii* and *sedes apostolica*. Once more, it is a good observation when the author says that Dante in fact did not recognize the doctrine of the Four World Monarchies nor a *translatio imperii* from people to people: the right of universal *imperium* belongs only to the Romans, has always done so, and always will. They are the *one* people created providentially by God for this special task.[1]

[1] Dante, in his historical — or a-historical — outlook, is peculiarly congenial with Virgil, who, for all the historical events which he reports, is chiefly concerned with their meaning for Rome as a "permanent reality," such "as it was from the beginning and for ever." Cf. C. M. Bowra, "Virgil and the Ideal of Rome," in his *From Virgil to Milton* (London, 1945), pp. 34 ff. It is not quite obvious why Virgil's *Ripheus* and Dante's *Rifeo* (Greek Ῥιφεύς) is constantly quoted as *Rhipeus*, an uncommon reading though found in Jahn's Virgil edition; cf. Pauly-Wissowa, *Re.*, IA:1, col. 921, s.v. "Ripheus." In the Virgil-Sordello scene (*Purg.* vi,74–78), the famous line "[Italia] Non donna di provincie, ma bordello" should probably not be translated "Not mistress of provinces, but a brothel," since the line seems to require the repetition of *donna di* before *bordello* — "not mistress of provinces, nay of a brothel," i.e., she is not an empress over kingdoms (= imperial provinces), but the *madam* of a shabby little whorehouse open to intrusions by everyone; cf. Singleton, SPECULUM, XXIX, 129.

The next chapter on "Dante and the Empire" is less limpid. The author links Dante's ideas, as expressed chiefly in his *Letters* (those concerning Henry VII) and in the *Monarchia*, to pronunciamentos of Henry VII, Pope Clement V, King Robert of Naples, and to pamphlets emanating from both imperial and papal supporters. There is no doubt that all those contemporaries moved in the same world of thought in which Dante was reared; but this makes it all the more difficult to point out dependencies. The author indicates, I believe, far too often parallels where there are none. When Dr Davis, referring to Dante's *Epist.* VI (to the "scelestissimis Florentinis intrinsecis") and to Henry VII's "Proceedings against the City of Florence," asserts that "the thought and even the metaphor are the same (p. 169)," the reviewer fails to see any similarity excepting the fact that both descended upon the Florentines because they refused to submit to the empire.[2] The fact that Dante regarded the empire as prior in time to the papacy (pp. 139, 181) was likewise not very remarkable; for this thesis (self-evident as it is) had been programmatically defended for more than a hundred years by the moderate wing of canonists: *Ante enim fuit imperator* (*imperium*) *quam papa* (*papatus*).[3] Here, as on other occasions, it is Dante's affinity to the opinions of the non-hierocratic canonists that really matters. The alternative would have been the opinion of the hierocrats: *Extra Ecclesiam non est imperium* (*imperator*),[4] implying that before the coming of Christ there could not have been a legitimate emperor or state; or, as Augustine puts it (*De civ.*, xix, 21): "Without true [i.e., Christian] justice there is no *populus*, no *res publica*." It is true, the author mentions that negative tenet (pp. 69 f.); but for his special problem, I believe, he could have made better use of it and of the whole antithesis. He then struggles with the unwieldy problem whether and by whom the empire was still considered "universal" and who were those opposed to this opinion.[5] Admittedly, Dr Davis

[2] The metaphor Dr Davis apparently alludes to is Dante's "iugum libertatis" and Henry's "suave iugum imperialis culminis" which inconceivably the Florentines detested. But the "suave iugum imperii" was a standard phrase used by the imperial chancery during the thirteenth century the style of which Dante mastered; in fact, Dante's oxymoron "yoke of freedom" (imposed by the empire) blows some new life into the hackneyed phrase.

[3] Cf. Friedrich Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.* (Rome, 1954), pp. 212 ff., and passim (cf. Index, s.v. "Kaisertum").

[4] Cf. Gaines Post, "Some Unpublished Glosses on the *Translatio Imperii* and the Two Swords," *Arch. f. kathol. Kirchenrecht*, CXVII (1937), 408, 411 f. The place from Engelbert of Admont quoted by Davis (p. 70): "extra Ecclesiam nunquam fuit, nec potuit, nec poterit esse verum imperium," has actually been overlooked by both Gaines Post and myself (*The King's Two Bodies*, p. 466, n. 43).

[5] The problem, while absolutely essential to Dante's Rome Idea, is far too complex for a treatment *en passant*. It might have been helpful for the author had he consulted the old (but not antiquated) address by Heinrich Finke, *Weltimperialismus und nationale Regungen im späteren Mittelalter* (Freiburger Wissenschaftliche Gesellschaft, Heft 4; Freiburg und Leipzig, 1916), and perhaps also Fried-

himself is pleasantly skeptical about the usefulness of that material for an elucidation of Dante's "sources"; whereas the reader will agree with him when he states that "Rome" meant one thing to Henry VII (a political goal in view of his coronation) and a totally different thing to Dante, for whom the *sedes imperii* had a glamor not sensed by Henry VII, whom Dante addresses.

The last chapter, on "Dante and the Papal City," has a focus which is clear, at least so far as it goes: the Spiritual Franciscans and their influence on Dante's concept of Christian and papal Rome. That Dante was not ignorant of the Joachite doctrines is beyond any possible controversy: he mentions Abbot Joachim of Fiore in the *Paradiso*, praised by St Bonaventura (p. 242). Moreover, there was a time when Petrus Olivi and Ubertino da Casale resided together with Dante in Florence. The Joachite doctrine, however, of the three ages in succession (those of the Father, the Son, and the Holy Spirit) has left no traces in Dante's philosophy of history, which was Roman (pp. 230 ff.), whereas the question whether papal Rome was to receive the apocalyptic epithet of *magna meretrix* or appeared as the *sedes Christi* bore some importance. The answer, of course, would be that in every single case it depended upon the general context in which Dante referred to Rome. The poet, e.g., could level the most formidable charges against Boniface VIII and yet recognize in the Roman pontiff the true vicar of Christ when ruthlessly attacked in Anagni by the emissaries of Philip IV of France (p. 218). The efforts made by the author to determine exactly the influence of Spiritual Franciscan views are interesting, but naturally do not lead to definite results. Here, as in other sections of this valuable study, one might have wished that the author would have had his ear more closely to Dante than to the "sources." For example, the reader will be astonished not to find in this chapter a discussion of, nor even a reference to, *Purg.* xxxii, 102 (though quoted *obiter* in the Introduction, pp. 35 and 37), the passage where Beatrice, in her first speech after Dante's awakening in the terrestrial Paradise, promises the poet that together with her he shall be "senza fine, cive / Di quella Roma onde Cristo è Romano." Distantly a Virgilian bell is ringing ("imperium sine fine dedi"); but the chief thing is that the words "quella Roma" imply that there was yet another Rome of which Christ very definitely was *not* a citizen — that is, of Rome the *magna meretrix*. The influence of Spiritual Franciscans on Dante shall not be denied; but they are irrelevant for the coinage of that audacious image: a transcendental Rome "onde Cristo è Romano" (where again Orosius comes to our mind). At any rate, it is one of the most essential verses for the interpretation of Dante's Christian idea of Rome.

There follow two Notes and two Appendices on more specialized problems. Of these, the second Appendix, on the date of the *Monarchia* (before 1314), will not remain uncontradicted. A good Bibliography and an Index give the finishing

rich Bock, *Reichsidee und Nationalstaaten* (Munich, 1943), for he then would have chanced upon Oldradus de Ponte, representative of the anti-universalistic views as yet only sporadically current among jurists (his *Consilium 69* formed the basis of the bull *Pastoralis cvra* of Clement V), whereas Dante's friend Cino da Pistoia represented the universalistic views current among the civilians. A confrontation of their opinions might have brought the whole problem into relief.

touches to a stimulating book which the Dante student will consult with profit and not without pleasure, a pleasure which would have been increased had the author translated his longer quotes.[6] It remains, however, a great merit of this book that by a careful analysis of contemporary writers the author has established an impressive background painting which indeed entitles Dr Davis to state (p. 186): "Dante's treatise [*De Monarchia*] is by no means the anachronistic, isolated, and completely theoretical work that it is sometimes called." The reader will agree; for it is, both relatively and absolutely, far less anachronistic than are the political views and acts of which we, today, are condemned to take cognizance whenever we unfold the newspaper.

Ernst H. Kantorowicz
Institute for Advanced Study

[6] The author, on the whole, translates only quotations from the *Divina Commedia*, but not from Dante's other works, though p. 101, n. 66, a passage of the *Convivio* has been translated; p. 91f., the reader is granted the English version of passages from Brunetto Latini's *Tresor*, but is confronted (p. 54 f.) with almost a full page of Latin text from a sermon of St Augustine. In this respect, a greater amount of consistency might have been desirable in this otherwise carefully edited book.

Review of Walter Ullmann, "Principles of Government and Politics in the Middle Ages" (New York 1961) 3/8
in Speculum, XXXIX (1964), 344 - 351 (original typescript)

SPECULUM XXXIX (1964)

[illegible]

M. Thomas is preparing an edition of the *Renaut de Montauban*, based upon the [illegible] (Cod. 121); he will use the other MSS to correct obvious [illegible] and to supply missing lines (p. 207). It is good to see that the Bédier method is still observed still, in Belgium, for the preparation of a careful text [illegible] M. Thomas rejects the opinion of Joseph Bédier that the Abbaye de Stavelot was the seat of the legend of the *Quatre fils Aymon*.

This reviewer has found this publication stimulating and informative. There will always be a question, of course, as to whether a preliminary study of this kind may be too costly.

URBAN T. HOLMES, JR
University of North Carolina

WALTER ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. New York: Barnes and Noble, 1961. Pp. 320; 1 plate. $6.

IN our days when technical skills so often prevail and dominate the field, books based upon a genuine and original conception have become rare. Dr Ullmann's latest study belongs to that rarer category. His book will therefore be welcomed by students of mediaeval history searching for a consistent and articulate general view of difficult problems which have been put before them by a scholar who for good reasons may claim to know, as it were, the facts from within (p. 15). Actually, this is a study whose conceptual framework was apparently the author's chief concern, and it will be stimulating and of major interest also to the reader. Its gist has been presented by Dr Ullmann in 1960, at the International Congress at Stockholm,[1] but it was certainly worth the author's while to expand upon what on that occasion had been submitted only perfunctorily and in a fragmentary fashion. The book also betrays the author's expansion into territory hitherto not cultivated by him, and, though materially much of its content has been discussed by him in his previous studies, the whole structure of the book is new and impressive, no matter whether or not the reader may always agree with the author's often quite bold formulations and general views.

Dr Ullmann's book is neither a history of political theory nor a constitutional history, but rather a political typology of various forces — governmental, jurisdictional, and legislative — active in the Middle Ages. These forces, depending upon whence they originated, are described as either "descending" or "ascending." The descending principle which gained the mastery when law was credited to be divinely inspired and therefore descending from the godhead, was represented by Papacy and Theocratic Kingship; the ascending, by what the author calls Populism. The composition of his book reflects this trichotomy clearly and effectively: its three sections of approximately equal length are inscribed lapidarily "The Pope," "The King," and "The People." Dr Ullmann, who in so many books has studied mediaeval papal government and its relations to secular

[1] *XIe Congrès International des Sciences Historiques* (Stockholm, 21–28 Août 1960), *Rapports* III, 34–74.

powers, here happily gets away from the mediaeval dualism of *sacerdotium* and *regnum* and from the frontal bumpings of those two structurally similar powers; for he adds rather than integrates (alas) the third entity differing in its structure from the two others and eventually undercutting them in the later Middle Ages, the *populus*.

Each one of these three powers had its own dynamics and its own inner logic, and they are represented according to their own inherent causatives. But of course, what logical thought here has separated life combined. The author knows perfectly well that none of those three entities was ever completely inactive, but that all of them acted on each other and were alive simultaneously, even though one or the other may have had the upperhand in the changes of time or circumstance. The logical separation of the various types, however, has its great dangers. For it almost forced the author to present the entity he just happened to discuss with some exclusiveness and some disregard of the two others. This was perhaps an inevitable, and logically even persuasive, procedure, but the exclusion of the others is often quite baffling. How, for example, could any one when reading the chapters on the monolithic power claimed (according to the author) by the mediaeval papacy, ever suspect that there was a trial of Pope Formosus or a synod of Sutri? And who would expect that those allegedly absolute masters of the Christian world had to leave, time and time again, their Roman residence and take refuge at Viterbo, Orvieto, or any other place to protect themselves against the City-Roman *populus*? In other words, the all-encompassing nature of the papal power, and its claims, has been traced by the author, true enough, to its logically thinkable ends; but these ends were not always identical with the historical conditions.

The telescoping of a slow development over more than a thousand years has other dangers and always remains a problem, especially in combination with a general typological scheme as displayed in this book. The telescope makes distant objects appear near, in space as well as, metaphorically, in time, and in the case of the papacy the telescoping procedure leads to the vision of a hierocratic supergiant in whose picture the potentialities tend to appear like perpetual actualities. No doubt, the potentialities of Matthew xvi. 18, and of the Roman pontiff's universal *potestas ligandi et solvendi* were formidable and well-nigh inexhaustible. In a clear and logical fashion Dr Ullmann demonstrates what he calls "Petrinology," i.e., the juristic application of theological fundamentals. He shows how the *claves regni coelorum* were transformed into *claves iuris* in the hands of the popes (p. 36), how Roman law could serve as a model for interpreting the body of the church, and how the pope's designation as "heir", as *indignus heres beati Petri* (p. 37 f.), could potentially imply many things in a juristic sense. He briefly sums up an earlier study of his[2] in order to show what it meant when the epithet *sanctus* was applied to the pope, though perhaps not too much should be deduced

[2] "Romanus Pontifex indubitanter efficitur sanctus: Dictatus papae 23" in "Retrospect and Prospect," *Studi Gregoriani*, vi (1959), 229–264.

from addresses such as *sanctus pater* or *vestra sanctitas* (pp. 39 f.), which belonged to the vogue of early Christian saintly epithets such as *Angelus Pius*[3] and others, nor should it be connected with the pope's powers in procedures of canonization (p. [illegible]). A more important point is Dr Ullmann's evaluation of the *Epistola Clementis*[4] according to which only Pope Clement I was invested by St Peter with the full jurisdictional power of binding and loosing, whereas Clement's predecessors Linus and Cletus were by-passed because they had only sacramental, but not jurisdictional powers (pp. 44 f.). Another valuable observation is made when Dr Ullmann shows how very early person and office of the pope were separated and kept apart (pp. 40 f., 102 f., *passim*). Less pleasing are certain ambiguities or equivocations. Whereas the claim to a *universale regimen* of some kind indeed abided in the Roman papacy almost by definition (p. 55), it has a false ring to talk about the pope as *universalis monarcha* (pp. 66, 73, *passim*) before the late Middle Ages. Moreover, it is not a felicity to style the pope (p. 87) a "corporation sole" — just as it was a lapsus on the part of the late F. Schulz (*Classical Roman Law* [1951], p. 90 f.) when he described the Roman emperor of classical times as a "corporation sole" — because this legal fiction was established under very specific conditions in a totally different legal climate and in a historical setting which was definitely English. The author's use of the "semantic instrument" (p. 16) may be sometimes an enrichment of our source material, but it is not always happily applied nor always convincing; it is, in fact, sometimes bewildering. For example, the word *regnum* or *regnus* for a crown, usually a votive crown suspended over an altar, occurs ever since early times in the *Liber pontificalis* (ed. Duchesne, I, 271,3; 391,1 [for the imperial diadem]; II,15,5; 15,7; 55,5 [for a closed crown], etc.) and, as a designation of the papal tiara, in some Roman *Ordines*. It is, however, a semantic *coup de main* when Dr Ullmann (p. 179) makes up, as it were, the equation: *regnum = corona*, therefore *Corona* (the Crown in the abstract) = *Regnum* (the Realm), which sounds like a pun. Or, when grants or "concessions" were made on the part of the pope or theocratic king, the expression, it is true, implied that the grantee had no inherent right to the things conceded; but when those "concessions" are semantically connected with the great number of liturgical prayers beginning with the word *Concede*, e.g., *Concede quaesumus, Domine* . . ., the semantic step is too great and the reader will feel most uncomfortable. It is a great merit of this book that it strongly stresses the jurisdictional and governmental character of the papacy and actually places its juristic character in the center of the discussion. Yet, it is hard to understand how so unqualified a statement could flow from the author's pen as the following: "Indeed, the papacy was *nothing* (italics mine) but a *nomen jurisdictionis*" (p. 51), followed by similar, if slightly more qualified, statements of that sort (pp. 70 f., 96). Here is a temptation to overdo an observation, correct in some respects, until the institution under discussion becomes distorted. After all, the papacy, one of the most complex

[3] Henri Grégoire, "'Ton Ange' et les Anges de Théra," *Byzantinische Zeitschrift*, XXX (1929-30), 64 ff.

[4] "The Significance of the *Epistola Clementis* in the Pseudo-Clementines," *Journal of Theological Studies*, XI (1960), 295-317.

institutions which Western man has created (*sit venia* for this undogmatic view), was many other things as well in addition to being a *nomen jurisdictionis*.[5] While in these and other cases the target is often overshot, the author's emphasis laid on the juristic aspects of the institution is an asset and a perpetual stimulant forcing the reader "to think twice."

Much of what has been said in the foregoing paragraphs about Dr. Ullmann's analysis of the papacy may be said, *mutatis mutandis*, also about his analysis of theocratic kingship. It is presented in the book's second section, covering chapters on "Theocratic Kingship," the "Limitations of Theocratic Kingship," and a comparison between "Feudal Kingship in England" and "Theocratic Kingship in France." The Introduction, however, of the book (pp. 19–31) is relevant too, because here the author briefly discusses how the ascending thesis of government in republican Rome and among the early Germanic tribes was gradually superseded by the descending theocratic ideology which drew additional strength from the Christian religion. Yet another essential chapter on theocratic kingship, "The Secular Prince and Papal Law," is discussed in the first section of the book, a compositional expedient which stands to reason when we consider the papal claims to power, which included the papal responsibilities for the secular princes.

That the mediaeval *Dei gratia* kingship represented typologically a "descending" pattern of government and legislation should not be denied nor should its structural similarity with the spiritual power be overlooked: "nec multo differant ab alterutro sacerdotium et imperium, et res sacrae a communibus et publicis," says Justinian in one of his Novels (VII,2,1). The similarity, however, stopped at one important point: western mediaeval kingship derived much of its "descending" power through the agency of the church and its clergy. Therefore, it will be difficult not to agree with the author when he calls attention to the intrinsic weakness of theocratic kingship. By allowing himself to be "ecclesiastified," the theocratic king laid his government open to hierocratic interference, so much so that in the end the reverse of what had been intended was actually effected (p. 148) — one of the many dialectical interplays which Dr Ullmann exposes and which add new stimulants to his book.

Whether the theocratic system of kingship, which the author developed, has ever existed in the logical completeness which he outlined, is a different matter.[6] In fact, Dr Ullmann must have been aware of this problem, for he states quite frankly that he "attempted to present the function of the theocratic king in its pure and uncontaminated state" (p. 138), and admits that certain conclusions drawn by him were valid in theory only. Contrariwise, his conception of the superhuman power of the hierocratic papacy prompted him to outline a picture of theocratic kingship so utterly dependent upon the agency of the church that this kingship appears as even weaker than in reality it was. As a corollary the author tends to derive forces from the king's church-dependent character, which

[5] M. J. Wilks, "*Papa est nomen iurisdictionis*: Augustinus Triumphus and the Papal Vicariate of Christ," *Journal of Theological Studies*, VIII (1957), 71 ff, 256 ff., definitely refrains from stating that Papacy was "nothing but a *nomen iurisdictionis*."

[6] Cf. *XIe Congrès International* (Stockholm, 1960), *Actes du Congrès*, p. 345.

did not originate in theocratic thought at all. Great stress, for example, is laid on the *Divina Gratia* in a theological sense by which the king rules and which "could be transmitted only through the instrumentality of the appropriate ecclesiastical officers" (p. 140), that is, a grace in which the king participated chiefly through the unction he received at his coronation (p. 122). In this inaugural rite the author recognizes the source of the king's power to exercise on his part, and as an antitype to the divine grace, a *gratia regis* displayed, for example, when the king made grants or concessions or performed other similar acts. Not to mention the fact that the word *gratia* in the phrase *gratia regis* is used in the simple natural, pre-theological sense of a favor or act of friendliness, and not in the supra-natural or theological sense, the question immediately thrusts itself upon the reader: And what about all those unhappy kings who were not anointed at all (e.g., Portugal) or received the privilege of anointment at a very late date only (e.g., Aragon, Navarre, Scotland)? Were these kings incapacitated to perform actions *gratia regis*? Also, the descending scheme of action on the part of the king, though of course it existed, should not be handled with absolute exclusiveness as, e.g., in the statement: "There was no juristic line of communication running from the people to the king" (p. 120). There always was the possibility of "petitions" on the part of the people, just as there existed petition on the part of the king: there was, after all, the aid of the four cases, called in German *Vierfalls-Bede* (*Bede*=*Bitte*) when the "descending" king descended from his pedestal and had to accommodate to "begging" — begging, that is, for money. Hence, there was a certain reciprocity, since here the feudatories made a "concession" to the king. It is also not at all obvious why the *protectio et tuitio regni* (pp. 196 ff.) and the defense of the realm should emanate from the theocratic aspect of kingship. The *casus necessitatis* on which protection and defense of the realm hinged does not imply theocratic origin, but is one of the four feudal cases. Almost incomprehensible, however, is the statement that the "principle of *publica utilitas* was in the final analysis probably evolved from the *mundeburdium*, the supreme protection, inherent in the theocratic king" (p. 133). Dr Ullmann would know better than any other scholar that the notion of *publica utilitas* is found in Roman law, e.g., in *Cod.* 12,62,3, where also the "so often repeated protestation that the *publica utilitas* must be preferred to private interests" (p. 134) is clearly stated by Diocletian and Maximian: "Utilitas publica praeferenda est privatorum contractibus." How an allegedly theocratic *mundeburdium* comes into this picture is far from evident. In fact, the principle of *publica utilitas* was well established, legally settled and fixed long before the word of *mundeburdium* had ever been heard in Western Europe. Also, that "the hallmark of the king was his standing above the law" (p. 131) cannot be maintained without very great qualifications, since the king was also bound to the law or by the law. Ullmann himself actually discusses (pp. 138 ff.) various elements by which theocratic kingship was limited and held in check.

These limitations are particularly obvious when we consider, in addition to the theocratic elements, the feudal aspects of mediaeval kingship, which were vigorous throughout the Middle Ages. Feudalism, as Dr Ullmann points out correctly,

"could not in any way be theoretically constructed as a kind of populism" (p. 215); but the "feudal contract" (p. 153) and the principle of consensus and counsel as well as other feudal features limited the potential absolutism of theocratic monarchy. How the feudal and theocratic principles interacted in England, especially in and after the thirteenth century, is a fascinating subject which Dr Ullmann has discussed perhaps even more succinctly in his recent paper on "Bartolus and English Jurisprudence."[7] But he deals with the subject ably in his chapter on "Feudal Kingship in England," analysing the notion of *lex terrae*, the relatively weak influence of Roman law, the *communitas regni*, the *commune consilium magnatum*, Prerogative and Parliament, and the general development towards constitutional government. The "inconsistency and contradictory views" with which Bracton has so often been charged are minimized, since the both feudal and theocratic king himself "presented a contradiction which neither a king nor a Bracton could solve" (p. 176). This trend of thought ends logically and almost inevitably in Sir John Fortescue's fundamental definition of English government as *dominium politicum et regale* (p. 191).[8] And Fortescue, in his turn, leads safely to the comparison of English kingship with that of France, which (according to Fortescue) was a *dominium regale* pure and simple, here equated with the notion of theocratic kingship.

It is natural that Dr Ullmann makes the most of comparing the different developments of England and France although, as he stresses several times, both kingdoms started from the same general premises and inter-European conditions (p. 210). He indicates, as expected, several contributive factors: the expansion of the royal domain in France, the relative weakness of the French baronage, the influence of Roman law to which France was wide open,[9] the strength of the monarchy with regard to the clergy, and the thaumaturgic character of French kingship. There might be added the fact that the doctrine of the *rex imperator in regno suo*, tailored for France in the first place, developed an unusual growth in France (pp. 205 f.). It is in the wake of that theory that eventually the French king, like the emperor in the writings of the legists, was conceived of as *tamquam corporalis Deus* (p. 210, n. 3) or with Vegetius *sicut Deus praesens*, which however has nothing to do with the *praesentia Christi* in the Roman pontiff (p. 52, n. 2; p. 202, n. 2); the latter might be compared with the inscription *Sacerdos alter Christus* on the present-day Vatican postal stamps. On the whole, Dr Ullmann has unduly neglected the mediaeval emperor in his discussion. Jean Golein (pp. 201 f.) composed his treatise *ca* 1374; he belonged to the circle of mystics in the surroundings of Charles V of France and therefore cannot be claimed for the thirteenth century. In general it is true that in France the "theocratic"-absolutist

[7] *Bartolo da Sassoferrato: Studi e documenti per il VI centenario* (Milan, 1961), I, 49 ff.

[8] The "Thomist" origin (i.e., Tholemy of Lucca) of Fortescue's famous definition has been demonstrated in a fundamental study by Felix Gilbert, "Sir John Fortescue's 'Dominium regale et politicum'," *Mediaevalia et Humanistica*, II (1943), 88–97.

[9] Franklin J. Pegues, *The Lawyers of the Last Capetians* (Princeton, 1962), published too late to be consulted by Dr Ullmann, shows that a considerable number of men trained in Roman law, far from driving towards a political absolutism, rather exercised restraint on royal ambitions.

elements eclipsed the feudal forces, and resistance came from the side of the local provincial *coutumes* and of some great feudal princes (Burgundy) rather than from the rank and file of feudal barons.[10]

Whereas the nature of the theocratically descending powers has been studied by Dr Ullmann repeatedly in his earlier books, his coherent study of the "ascending" power of the people, forming the third section of his study, is new, and it is in many respects the most rewarding part of it. The reading of these pages affords a concise general survey of mediaeval populism, at least within certain self-imposed limitations. The author shows how the ascending thesis of government, all but smothered after the end of the Roman republic and the times of the early Germanic tribes, was gradually recovered at the end of the Middle Ages. The mediaeval premises, of course, were very different from those in Antiquity. In a rapid fashion and with a few bold strokes the author demonstrates where in mediaeval society and government some rudimentary, if potentially promising, elements of popular influence should be sought. The feudal system of mutual obligations of kings and vassals contained some features which allowed the voice of at least the feudatories to be raised. Urban societies and unions such as the guilds were another element of populism; and recollections of the Roman past and of Roman law embedded in the *lex regia* or *lex de imperio* were certainly of greatest importance, indeed more momentous than indicated by the author (p. 223). To these factors Dr Ullmann adds some unorganized movements such as revolts of peasants (p. 222) or urban local upheavals of artisans, encouraged sometimes by the spiritual theocrats against the secular theocratic power and sometimes vice versa, revolts encouraging also claims on the part of the people. The fact that for the oversea enterprises the crusading rabble had been called upon perhaps contributed to the populist impulses (p. 226); and this was certainly true with regard to heretical movements demanding the return of the papacy to apostolic poverty, movements which eventually prepared the rise of the friars and their "populist" activities. This conglomeration of heterogeneous forces is less weird than may appear at first glance, and the author is in each case careful to avoid overstatements. What he tries to show is simply that the lower strata were set into motion, if as yet without plans and goals; and also that a *voluntas populi* came into being though it was not yet articulated in its opposition against the God-inspired *voluntas principis*.

Articulation of the "ascending" theme came, in a roundabout way, through Aristotle. This is the subject of the central chapter of section three, "Towards Populism" a subject Dr Ullmann does not venture to exhaust, since the effect of the recovery of Aristotle perhaps cannot yet be assessed in all its ramifications. He therefore proceeds, and correctly so, in a selective fashion offering a short-

[10] The French "theocratic" absolutism in this chapter is very much in need of qualification; see, e.g., J. R. Strayer, "Philip the Fair — a 'Constitutional' King," *American Historical Review*, LXII (1956), 18–32, as well as the studies by J. Russell Major, summarized in "The French Renaissance Monarchy as Seen through the Estates General," *Studies in the Renaissance*, IX (1962), 113 ff., who both show that the French kings ruled according to law and, at any rate, far less according to the *voluntas regis* than Dr Ullmann would have it.

hand survey of the politico-philosophical reorientation which followed in the wake of the new exploration of the Aristotelian texts. Whereas in other parts of his book Dr Ullmann has little to say in favor of the *dualitas* of government in the sense of an autonomous character of secular power at the side of the spiritual (p. 97 f.), he here has made his peace with the "dualists." His sources now no longer consist of legal texts, but of the well known tractates of political writers: Aquinas, Dante, John of Paris, who in various degrees represent the dualistic keynote, the *duplex ordo*, treating the natural and the supra-natural *pari passu*. Many alleys of thought are cleared which eventually lead to Marsilio of Padua and his natural and populist "monism" which was diametrically opposed not only to the hierocratic monism of the writers around Boniface VIII, but also to the dualism of Dante.

With a brief chapter on "The Legislative Sovereignty of the People" and an outlook on "Applications and Implications of Populism," where also the Conciliar populist movement is integrated, this rich book ends. A useful index is added, and the footnotes, though on purpose cut down to the bare essentials, are sufficient to guide the reader.

Ranke, when listening in his seminar to a very learned, but at the same time very dull paper, said to his students: "Gentlemen, do not forget the things that are interesting." Dr Ullmann, to be sure, has not forgotten the things that are interesting, and if his audacities keep the readers' interest alive, his many pert observations will be to the benefit of his readers. To summarize, Dr Ullmann's latest study, controversial in several respects, will remain an important book.

Ernst Kantorowicz†
Institute for Advanced Study

Vincentius Ussani, Jr, ed., *L. Annaei Senecae Hercules Furens et Nicolai Treveti Expositio*, II. Rome: Edizioni dell'Ateneo, 1959. Pp. xxvii, 183; 5 plates. L. 3,600 (cloth).

This review is either premature or sadly belated. It deals with a volume that was published almost four years ago to serve as a kind of appendix to a Volume I that has not yet appeared.

The present volume contains the text of Trevet's *Expositio Herculis Furentis* and an introduction that deals with the eight manuscripts used to establish that text. I assume that Volume I, when it appears, will contain, in addition to the text of Seneca's tragedy and the usual preface to it, a chapter that will serve as a general introduction to the *Expositio* and its author. In the meantime, readers who wish such an introduction may find the want partly supplied by Valentino Fabris' article, "Il commento di Nicola Trevet all'*Hercules Furens*," *Aevum*, XXVII (1953), 489–509. It will here suffice to note that Trevet, probably in 1315–16, wrote *expositiones* of all ten of the Senecan tragedies at the behest, and for the use, of a cardinal and fellow Dominican, who presumably read them with his own manuscript of Seneca before him. Trevet's work, therefore, is not an indication that he lectured or commented on Seneca at Oxford.

The principal value claimed for these *expositiones* is that they will help estab-

† Professor Kantorowicz died suddenly on 9 September 1963.

Dissertation "Das Wesen der muslimischen Handwerkerverbände" 3/9
Heidelberg, 1921, 104 pp. (original inventory # 1)

Das Wesen der muslimischen Handwerkerverbände.

Inaugural - Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Ruprecht -Karls- Universität zu Heidelberg

vorgelegt von

Ernst Hartwig Kantorowicz .

Das Wesen der muslimischen Handwerkerverbände

I n h a l t s v e r z e i c h n i s

Seite

E i n l e i t u n g 2

I.T e i l : Gegensatz zu den abendländischen Zünften 9

1. Kapitel : Der innere Gegensatz 11

2. Kapitel : Der äussere Gegensatz 21

II.T e i l: Die muslimischen Handwerkerverbände 28

1. Kapitel : Die Handwerkerschaften als religiöse Verbände 28

a) Die religiöse Entwicklung 28
Futuwwa und Fitjan 28
Der Sufismus 32

b) Der religiöse Charakter 34
Verwandtschaft mit den Derwischorden 34
Innere Organisation 36

Exkurs: Mekkanische Verbände 45

2. Kapitel : Die Handwerkerschaften als wirtschaftliche Verbände 49

a) Die Handwerkerverbände als Wirtschaftsform 49

Historische Entwicklung d.Verbände 49
Soziale Struktur d.Verbände 54
Das Auftreten der Verbände auf dem Markt 61

b) Die Handwerkerverbände und der Staat 70

Exkurs: Die byzantinischen Verbände 71

Die staatliche Verwaltung d.Verbände 7
Die Marktpolizei 74
Die Preisfixierung 81

Die Verpflichtung der Verbände gegenüber dem Staat 88
Steuerliche Verpflichtung 88
Persönliche Verpflichtungen 92
1. Arbeitsleistungen 92
2. Militärdienst 94

x S c h l u s s 97

Literaturverzeichnis

E i n l e i t u n g

Jede Erscheinung des Islams setzt sich zusammen aus Dîn und Sunna, Religion und Tradition, und das Wesen einer Erscheinung wird nur verständ,-lich,wenn diese beiden Komponenten gleichmässig in Betracht gezogen werden - gleichmässig darum,weil Dîn, die Religion, nicht nur Exoterisches bedeutet, sondern sich aufbaut auf der Tradition, der Sunna, und weil Sunna wiederum nicht rein exoterisch ist, vielmehr durch die Religion geheiligt wird. Man kann vielleicht sagen, dass alles Aeussere auf Tradition beruht; aber dadurch, dass die Tradition, von der Religion anerkannt und durchsetzt, geweiht ist,muss es unmöglich sein, ein scheinbar von der Religion unabhängiges Gebilde, sei es politischer,wirtschaftlicher, sozialer oder militärischer Art, zu konstruieren und nun auch unabhängig von ihr zu behandeln. Für westeuropäisch-amerikanische Erscheinungen unserer Zeit, in der inneres und äusseres Leben zweierlei sind, in der nur metaphysische Fäden hin und herspinnen zwischen "Geist" und "Ethik"[1], mag eine materialistischere Art der Betrachtung gerechtfertigt sein - nicht aber im Orient, selbst nicht im heutigen, geschweige denn zu anderen Zeiten .

Jede Erscheinung des Islams setzt sich also zusammen aus Dîn und Sunna. Diese religiös-weltlichtraditionelle Dopplung geht durch das ganze

---

1) Max Weber,Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.Religionssoziologie Bd.1, S.205 sagt darüber, dass "der m o d e r n e Mensch im ganzen selbst beim besten Willen nicht imstande zu sein pflegt, sich die Bedeutungwelche religiöse Bewusstseinsinhalte auf die Lebensführung,die Kultur und die Volkscharaktere gehabt haben,so gross vorzustellen wie sie tatsächlich gewesen sind."

gen, sind keine Priester, keine Mittler zwischen Gott und Mensch, sondern sie sind »Wisser«, Kundige des Korans und der Gesetze, Theologen und damit auch Juristen. Gleichgültig für uns, woher diese Mittlerlosigkeit kommt - sie ist bedingt durch die ganze Gottesvorstellung des Arabers und liegt begründet schon in dem - um es mit einem Schlagwort zu bezeichnen - Fatalismus, dem Gefühl der Abhängigkeit von einer aussenstehenden, unnahbaren, willkürlichen Allmacht, der man nicht nahen, sondern der man sich nur unterwerfen, an die man sich nur, gehorchend, hingeben kann[2] (Islam = Hingebung). Auch Mohammed war kein Mittler z u Gott, sondern ein Gesandter v o n Gott, der die geoffenbarten Gesetze verkündete und für diese unbedingten Gehorsam verlangte. Einen Weg zu Allah, der nach seiner Gnade die Menschen auswählt und nach seiner Willkür zu sich emporhebt, wies Mohammed nicht, sodass nach der einmal erfolgten Verkündung der Gesetze ein Priestertum sich erübrigte. Auch die Chalifen sind keine Mittler, sondern sind Nachfolger des Gesandten von Gott, Vertreter des göttlichen Rechtes.[3]

Der Islam blieb daher, obwohl Offenbarungsreligion dennoch Laienreligion. Was daraus folgt ist ersichtlich: zunächst das Fehlen einer Hierarchie; denn die Gläubigen sind - über Stamm, Sprache, Rasse, Nation hinaus - gleich und ebenbürtig[4], sobald sie der muslimischen »Weltgemeinde« beigetreten sind, sind eine in sich gleiche Masse, aus der Gott - und wie er sein Gesandter und dessen Nachfolger - einen

---

2) Vgl. Goldziher, Vorlesung, S.2 3) ebenda, S.204
4) Vgl. Becker, Panislamismus A.R.W.W. (43).

Leben und Wesen hindurch: der religiöse Staat und der politische Staat sind identisch, wie auch Religionsgründer und Staatsgründer, religiöses Oberhaupt und Staatsoberhaupt, Theologe und Jurist eins sind. Es gibt keine Erscheinung des Islams, bei der dies nicht zuträfe. Es ist das Lebensgesetz dieser Religion unter dem auch alles sonstige Leben steht, das mit dieser Lehre zusammenhängt, ein Gesetz, das sich in jeder Erscheinung je nach der Lage in einem anderen Winkel brechen wird; nicht s o zwar, dass bald das eine, bald das andere dominiert, sondern derart, dass bald dieser bald jener religiöse Wert sich mit diesem oder jenem weltlich-traditionellem paart.

Dass bei einer Erscheinung wie die muslimischen Handwerkerschaften und Handwerkerverbände der weltlich-traditionelle Wert im Handwerk, in der Wirtschaft liegt, ist offensichtlich und wird im Laufe dieser Abhandlung vor allem zu zeigen sein ; es bedarf einleitend keiner Hinzufügung. Auch das V o r h a n d e n s e i n der religiösen Werte – und um es gleich hier vorweg zunehmen: des Sufismus- wird zu beweisen sein und durch die späteren Ausführungen verdeutlicht werden. Welcher Art aber die religiösen Werte sind , um die es sich hier handelt, dass gerade diese die Bewusstseinsinhalte der Handwerker ausmachen und sie bestimmend beeinflussen konnten, dieses mag hier gesagt werden.

Der Islam ist eine Laienreligion, ein Priestertum ist ihm fremd. Denn die Ulemas, die wir als "mohamedanische Geistliche" zu bezeichnen pfle-

Sklaven in "seine Barmherzigkeit einführen " kann, "wie er will", wenn es ihm gefällt. Es ist dem Gläubigen, resp. dem Untertanen nicht gegeben, etwas dazu zu t u n, der Gnade teilhaftig zu werden, nur ein Gehorsam- und Ergeben-s e i n verschliesst ihm wenigstens nicht von vornherein die Möglichkeit Gnade zu finden. Was ihn aber Gnade finden lassen kann weiss er nicht: eine dem Herrn gefallende Antwort kann den Sklaven zum Wezir machen, eine ihm missfallende kann ihn den Kopf kosten. Mohammed Köprili [5], der erste jener Familie, die durch Generationen hindurch das osmanische Grosswesirat bekleidete, war als Zehentknabe in das grossherrliche Serail eingeliefert und später als Küchenjunge beschäftigt, bis der grossherrliche Blick auf ihn fiel - eines von unzähligen Beispielen. Wenn so der Gläubige der Gnade des Herrn ausgeliefert ist, wenn Beruf, Stand und Stamm ihn dem Herrn weder nähern noch entfernen können, so ist es nur eine Folge, dass er auch kein S t r e b e n danach hat, einem bestimmten Beruf oder "Stand" anzugehören, da es ja einen mehr oder weniger Bevorzugten nicht gibt: daher gibt es auch keine "Klassen" innerhalb des Islams, weil das, was wir als solche ansehen, Nebeneinander-Gruppierungen in ein und derselben Ebene, nämlich dem Islam sind und keine übereinandergestaffelten Schichten.

Es wird auf diese Konsequenz der Mittlerlosigkeit zurückzukommen sein. Hier zunächst eine andere. Die Lehre Mohammeds hatte - wie gesagt - wohl den Willen Gottes durch die geoffenbarten Gesetze kund getan , sie hat aber nicht auch einen

5) Zinkeisen, Bd.5, S.262

Weg zu Gott gewiesen. Sich mit Gott beschäftigen kam daher gleich: sich mit dem Gesetz beschäftigen, weshalb der Islam in den ersten Jahrhunderten sich erschöpfte in "Tüfteleien über gesetzliche Fragen"[6] und juristische Spitzfindigkeiten. Diese sterilen, haarspalterischen, formalistischen Spekulationen des von den Ulemas getragenen offiziellen Islams mussten dem Volke notwendig fremd bleiben, das andererseits durch die furchtbaren eschatologischen Verkündungen Mohammeds nur geschreckt worden ist. "Mohammed ist - wie Goldziher[7] sagt - ein Verkünder des Endes (irac), des Weltunterganges (eine dem Araber bis dahin unbekannte Vorstellung). Seine Eschatologie kultiviert in ihrem Weltbilde nur die pessimistische Seite; die optimistische ist für die Auserwählten ganz in das Paradies verlegt. Für die irdische Welt hat er keinen Hoffnungsstrahl übrig." Die Gnadenwahl, die er damit statuierte, wurde - in ihrer Furchtbarkeit durch keine vermittelnde Beichte noch Absolution abgeschwächt - für den Gläubigen nur zum Schreckgespenst und Allah war schlechthin das "Verhängnis".[8] Dass der in den ersten Jahrhunderten nur auf ausgeklügelte Juristerei und Kasuistik versessene offizielle Islam dem Volk aus dieser Beängstigung und Bedrängnis nicht heraushelfen konnte, dass dem Volke mit dieser erstickenden Formalistik der Theologie- und Rechtsgelehrten in seinem Glaubensbedürfnis und Verlangen nach göttlichen Wundern und Offenbarungen nicht gedient war, ist nur zu erklärlich und die volkstümliche, vitalistische Reaktion gegen

---

6) Goldziher, Religion des Islams, S.115
7) ebenda, Vorlesungen, S.6
8) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, S.227

diese Auffassung der religiösen Lehre äusserte sich in dem seit dem 9.Jahrhundert einsetzenden Sufismus.[9] Es kann hier nicht näher eingegangen werden auf das Wie und Woher des Sufismus. Zweierlei aber ist zu betonen:"immer wird ein sehnsüchtiges Streben nach der Welt der Unkörperlichkeit,Gottesliebe und Gottestrunkenheit gepflegt" und "immer vertritt diese Richtung des religiösen Lebens eine dem offiziellen Islam widerstrebende religiöse Anschauung."[10] Der Sufismus fand bald Eingang und Anhänger im Volk, das in ihm die Möglichkeit der religiösen Betätigung, nicht nur des religiösen Verharrens sah - wie der Sufismus überhaupt eher voluntaristisch als quietistisch ist - und obwohl eine Heiligenverehrung und ein Bilderdienst[11] im Koran ausdrücklich verboten war,so konnte dies doch einen ausgedehnten Heiligenkult[12] und Reliquiendienst nicht verhindern, sodass der Ortsheilige bisweilen vom Volke wohl höher gestellt wird als Allah[13] .Unterstützt durch die über die ganze Welt des Islams verbreiteten Derwische, die ja, vor allem aus den Kreisen des niederen Volkes zusammengesetzt, Hauptträger der Sufik sind, hat sich allmählich eine Volksreligion[14] entwickelt, die im Gegensatz steht zur Religion der Gebildeten. Diese stark sufische Volksreligion,die auch dem Gläubigen einen Weg (tariq) zu Gott öffnet, sei es durch Askese, Weltflucht,Selbstbesinnung oder ekstatische Gebetsübungen, diese Volksreligion ist nun die geistige religiöse Bindung für die von uns zu betrachtenden Handwerkerschaften.[15]

---

9) Goldziher,Religion des Islams ,S.123 [Z.d.M.G. 74
10) ebenda. 11) Goldziher, Zum islam.Bilderverbot]
12) Vgl. Montet, Culte des Saints musulmans .
13) Wetzstein, Markt von Damaskus, Z.d.M.G. II, 478: "Das gemeine Volk v.Damaskus scheut sich nicht,eine Lüge bei dem Leben Gottes zu beschwören,dagegen scheut es sich,dies beim Leben des Lokalheiligen Jachja zu tun." 14) Vgl.Horten,Religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime u,Horten Religiöse Gedankenwelt des Volkes.

Wie die Religion - genauer also: die sufische Volksreligion, wie die Wirtschaft das Wesen der muslimischen Handwerkerschaften bestimmt haben, soll hier gezeigt werden. Und weiter: die Einzigartigkeit dieser Erscheinung, die in dieser ihr allein eigentümlichen Zusammensetzung nie und nirgends sonst hat entstehen können, wie sich ja von selbst ergibt, soll zunächst gezeigt werden durch einen kurzen Vergleich mit der analogen Erscheinung des Abendlandes, den mittelalterlichen Zünften. Von diesem Gegensatz wird daher auszugehen sein; es wird das Wesen der muslimischen Handwerkerverbände gewissermassen von aussen durch den Gegensatz zu den abendländischen Zünften des Mittelalters zu beleuchten sein, um Missverständnissen oder falschen Analogieschlüssen bei der darauffolgenden Darstellung der Erscheinung selbst vorzubeugen.

I. T e i l.

Der Gegensatz zu den abendländischen Zünften

Welches sind die besonderen Eigentümlichkeiten muslimischer Handwerkerschaften und warum wird von muslimischen, und nicht von arabischen oder malayischen, ägyptischen oder indischen, persischen, russischen oder türkischen Handwerkerverbänden gesprochen, ja bestehen nicht zwischen diesen so wesentliche Unterschiede, dass sie unmöglich alle zusammenzufassen sind ?

Zweifellos trifft dieses zu, und eine marokkanische Erscheinung wird von einer malayisch- oder indisch-mohammedanischen, eine sudanesische von einer russisch- oder chinesisch-mohammedanischen trotz aller Gemeinsamkeiten doch derartig abweichen, dass es ausgeschlossen ist, sie alle zusammenfassend zu behandeln. Wenn daher hier von muslimischen Handwerkerverbänden gesprochen wird, so wird damit stets gemeint: die Verbände in den muslimischen Kernländern, in den noch heute mehr oder weniger selbständigen muslimischen Staaten, kurz, in den Ländern des Orients. Denn der Islam ist schlechthin zu d e r Religion des Orients geworden, wenn wir unter "Orient" diejenigen Gebiete des Mittelmeerbeckens verstehen wollen, die ohne "europäisch" zu sein, noch von den Mittelmeerkulturen getroffen wurden, oder besser : von ihnen noch abhingen, die Gebiete des Mittelmeeres im weitesten Sinne also, die den grossen Gegensatz zum Okzident, zu Europa bilden . Denn es ist eine merkwürdige - und letztlich nicht absolut unerklärliche Tatsache, dass der Islam, diese in einer Oase entstandene Religion, in der sich die Gegensätze

selbst geradeso unvermittelt und schroff gegenüberstehen wie bei Oase und Wüste [15], jenes ganze Gebiet sich im ersten Ansturm unterwerfen, das Christentum aus seinen Patriarchensitzen Alexandria und Antiochia in kürzester Zeit verdrängen und so in einem Territorium zur einheitlich-vorherrschenden Religion werden konnte, indem von vornherein eine gewisse wirtschaftliche und geographische Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit vorherrschte: der sogen."Oasenkultur"-Charakter [16], mit starker Viehwirtschaft und mit mehr von den Bewässerungsverhältnissen als vom Regen abhängigem Acker- und Gartenbau, mit Nomaden in den unfruchtbareren und mit einer dicht zusammengedrängten Bevölkerung in den fruchtbareren Gebieten.

Dieses wirtschaftlich, staatlich und religiös von einer gewissen Einheitlichkeit durchzogene Gebiet - umfassend also den ganzen Norden Afrikas bis zum Sudan , Arabien und Vorderasien bis Indus und Kaukasus, sowie Südspanien - wird hier gemeint,wenn von einer "muslimischen"Erscheinung gesprochen wird. Freilich bestehen auch zwischen den Ländern dieses Gebietes ganz grundlegende Unterschiede, zweifellos haben, gerade in Bezug auf die ihnen wesensfremden wirtschaftlichen Dinge, die erobernden Gläubigen syrische und byzantinische, ägyptische und persische Einrichtungen übernommen - trotzdem ist es möglich in diesem wirtschaftlich, religiös und in gewissem Sinne auch kulturell gleichwertigen Bezw. einheitlichen Gebiete eine Erscheinung auch einheitlich zu behandeln,wenn dazu noch die dem Islam innewohnende umformende Kraft in Betracht gezogen und wenn dabei von dem Gegensatze zum Abendlande ausgegangen wird, wie es hier geschehen soll.

---

15) Vgl.Sprenger, Leben und Lehre Mohammeds, Bd.I S.242 ff.
16) Was ein Blick auf eine Religions-,Vegetations-, Regen-,Kulturformkarte sofort bestätigt.Den wertvollen Hinweis darauf verdanke ich Herrn Geh.Rat Hettner.

1. K a p i t e l.

Der innere Gegensatz .

«Das Vorkommen der Zünfte ist nicht auf ein Land beschränkt, sondern lässt sich in allen Ländern Europas einem bestimmten Zustande des Staatslebens, der Gesellschaft, der Bildung entsprechend nachweisen.»[17] Versucht man diesen Zustand näher zu umreissen, nämlich als denjenigen mittelalterlicher Stadtwirtschaft und katholischen Bürgertums, so wird die obige Lokalisierung des Zunftwesens dahin einzuschränken sein, dass man sagt : das Vorkommen der Zünfte sei n u r auf die Länder Europas beschränkt und lasse sich n u r dort nachweisen. Denn jener Zustand des Bürgertums[18], der Stadtwirtschaft[19], der Katholizität, aus dem man die Zünfte gar nicht herauslösen kann, ist eben nur in den Ländern Europas zu finden gewesen und nirgends sonst. Dennoch hat man sich nicht gescheut, obwohl dieser bestimmte Zustand im Orient keineswegs anzutreffen ist, die mit ihm untrennbar verknüpfte Erscheinung der abendländischen Zünfte, willkürlich als Begriff dorthin zu transplantieren und auf alle nur irgendwie organisierte Verbände irgendwelcher Berufsgenossen zu übertragen.. Zu welchen falschen Anschauungen über angebliche «Eigenarten des orientalen» man durch solche kritiklose Begriffsübertragung schliesslich notwendigerweise gelangen muss, das zeigt allein

---

17) Handw.d.Staatsw. Art.«Zunft» von Stieda.

18) Dass «Bürgertum» nur abendländisch ist, hat Max Weber in seinem Vortrag über»abendländisches Bürgertum« endgültig formuliert. Er weist auch in seiner Religionssoziologie Bd.1 ,S.291 darauf hin.

19) Sombart, Moderner Kapitalismus, I. 129 «Die Riesenstädte des orientalischen Altertums wie Ninive und Babylon werden wir uns als Städte im ökonomischen Sinne zu betrachten abgewöhnen müssen, ebenso wie wi . . . dem modernen Teheran und ähnlichen Ansiedelungen den Charakter einer Stadt nicht werden zuerkennen ~~werden~~ dürfen. Vgl.auch Ratzel, Anthropogeographie, II. 447.

das sonderbare Phänomen der Stadt Konstantinopel, in der 1635 nicht weniger als 600 solcher "Zünfte" gegeben haben soll.[20] Diese unerhörte Erscheinung - die zunftreichste Stadt Deutschlands, Lübeck, kannte in ihrer Blüte nur etwa 65 Zünfte[21] - mag man auf die Riesenstadt Konstantinopel zurückführen oder auf den angeblichen Hang des Orientalen alles zu Zünften zusammenzuschliessen, so wird trotzdem die Frage auftauchen, ob sich nicht dort und hier etwas ganz anderes unter dem Sammelbegriff "Zunft" verbirgt, zumal wenn wir erfahren, dass auch die Schulkinder, die Bankerotteurs etc. als "Zünfte" aufgeführt werden. Der wahre Grund und die richtige Erklärung dafür lässt sich nur herleiten von dem ganz tiefen Wesensunterschied zwischen diesen orientalischen Verbänden und den abendländischen Zünften.

Geht man zunächst auf die sprachlichen Bezeichnungen ein, die das Abendland einerseits, der Orient andererseits für diese angeblich gleichen Erscheinungen haben, so ergibt sich folgendes Bild: Im Deutschen bezeichnet man dieses Gebilde mit Zunft, Gilde, Innung. In allen drei Worten steckt etwas Räumlich-Eingeschränktes, Körperhaft-Einheitliches, vor allem Begrenztes. ZUNFT von ahd. zeman, zimen, gezimen; der gleiche Stamm wie zähmen, griech. δαμάω daher auch: δῆμος und engl. team das Gespann, die feste Mannschaft (z.B. von Kricket-Spielern), auch lat. domare, dominus; ahd. Zunft = Gesetz[23]. GILDE von ahd. gelte, gelten, vergelten; die Gelte = Opfergestversammlung[24], also keine allgemeine Versammlung

---

20) Es handelt sich hier um jenen bekannten Vorbeimarsch der K'pler Einwohnerschaft vor Murad IV. den Evlij in seiner Reisebeschreibung schildert und den Hamme K'pel und der Bosperus II. S. 395-97 ausführlich beschre desgl. in seiner G.d.osm.Reiches, III, S.45.

21) Hdw.d.Staatsw. Artikel "Zunft". - 22) Curtius, Griech sche Etym. S.231. - 23) Kluge, Etymolog. Wörterb.

24) ebenda

sondern eine solche zu einem ganz bestimmten Zweck . INNUNG von ahd. innon = introducere , was ein Umgrenztes voraussetzt, in das "eingeführt" werden kann . Dasselbe im Englischen : guild, und noch stärker in den romanischen Sprachen : ital. corpo, corporazione; franz.: corporation , corps (de métier) ; span.: cuerpo , gremio (von lat. gremium :Schoss,Herz,Inneres) ; portug.: corporação, grêmio . Das für die Benennung dieser Erscheinung allen europäischen Sprachen Gemeinsame ist eben das Körperhafte,(Korporative), fest Umgrenzte, Persönliche; das Singulare , die Einheit zu der es geworden ist, im Gegensatz zu der Vielheit aus der es geworden ist.

Genau das Entgegengesetzte ist der Fall im Arabischen. Es gibt eine ganze Reihe von Worten,die wir mit "Zunft" übersetzen . Vielleicht das gebräuchlichste ist : sinf[25], türk. sünüf [صِنْف], das Freytag[26] übersetzt mit: species , modus , qualitas ; in den verschiedenen Formen dieses Wortstammes finden sich Bedeutungen wie : sinfat [صِنْفَةٌ] der mit Fransen verzierte Saum des Kleides; tasânif [تَصَانِيفُ] sind die libri quos auctor composuit', wobei der musannif [مُصَنِّفٌ] der Compositor, der auctor des musannaf [مُصَنَّفٌ], des liber , des compositus ist, d.h. derjenige , der einen Stoff ordnet und in species einteilt[27] . In dem Wortstamm liegt jedenfalls etwas Ordnendes , Einteilendes. Ein anderes Wort ist tâjifat [طَائِفَةٌ], das nach Freytag bedeutet: pars rei , turba hominum, unus et plures, usque ad mille. Weiterhin findet man djami'un [جَمِيعٌ], bedeutet :

---

25) Das deutsche Wort Zunft vom arab. sinf abzuleiten, wie es Hammer tut, ist natürlich unmöglich

26) Man muss einmal ein arabisches Werk in der Hand gehabt haben, um zu sehen , weshalb der arabische Bücherschreiber ein Ordner ist und kein Ver-"fasser" .

27) Nach Freytag, Lexikon arbica - latinum .

collectus , congregatus, multitudo hominum , allgemein gleich: omnis , cunctus (davon auch djâmi'un [جَامِعٌ] conjungens aliquid in se, also: die Moschee , S y n a g o g e) . Viertens findet sich Schirkat [شِرْكَةٌ] . consortium, societas, communio, wobei das Verb scharika [شَرِكَ] socius esse, consors esse bedeutet , derjenige der das gleiche Los hat, während der Stamm in der Adjektivform mit laqueus übersetzt wird,d.h. gefeldert, eingeteilt, z.B. die Zimmerdecke oder die auf einer Wiese zur Einteilung derselben gezogenen Striche. Schliesslich ist ausserordentlich häufig : hirfat [حِرْفَةٌ] = modus lucrandi , opificium, das sich herleitet von harafa [حَرَفَ] = mutare , einer Sache ein anderes Aussehen geben (was eben beim Handwerker der Fall ist), auch : Handel treiben. Zu der Bedeutung modus lucrandi kommt es dadurch, dass sich einer damit beschäftigt: lucrandi causa , um seinen Lebensunterhalt zu gewinnen. Es wird darauf noch ganz besonders zurückzukommen sein. Das Wort kommt vom Kommerziellen,ist also an dieser Stelle der Betrachtung nicht heranzuziehen,so wenig wie tarîq [طَرِيقٌ] = : der Weg , eine Bezeichnung,die sich vom Religiösen herleitet und ebenfalls in einem späteren Teil zu besprechen sein wird. Zum Vergleich mit den abendländischen Worten für Zunft werden daher nur die ersten vier heranzuziehen sein, nämlich: sünüf = species, qualitas ; tajifat = pars rei , turba hominum ; djamî'un = collectus, congregatus, multitudo hominum; schirkat = consortium, communio , societas .

Zweierlei kommt in allen diesen Worten zum Ausdruck: einmal das Zusammenscharen einer nicht näher definierten Masse, eine uneingeschränkte Zusammenballung von Menschen zu einer turba , einer multitudo , und zweitens ein Scheiden und Sondern dieser Masse in partes , qualitates , in species ,nicht in generea. Durch die Sprache also offenbart sich hier zunächst der tiefe und wesenhafte Unterschied ; bei den abendländischen Vereinigungen das körperhaft Begrenzte, bei den orientalischen die locker zusammengehaltene und variierte Menge , es ist der Unterschied zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Form und Masse, d.h. letztlich :Orient und ~~xxxxx~~ Okzident . So ist auch die Zielstrebung hier wie dort eine entsprechend andere . Im Abendlande das Streben nach Körperhaftigkeit, Einheit , Geschlossenheit : nach Form; und weiter nach einem "Uebereinander", einer Rangordnung und Stufenfolge , einem

Sichherausheben aus der Masse zu einem höheren Einzelwesen, kurz: das Streben nach einer Hierarchie.

Dem Islam hingegen ist dieses Streben nach Körperhaftigkeit, Einheit und Geschlossenheit, das Streben nach Form ganz wesensfremd. Nur dieses ist sein Streben soweit von einem solchen überhaupt gesprochen werden kann, in die unbestimmte Masse, die lockere Vielheit, in die chaotische Unübersichtlichkeit eine Ordnung zu bringen, sie zu teilen, zu trennen, zu sondern, zu ordnen, sie zu gruppieren, nicht abzustufen. Nirgends daher auch das Eliminieren, die Organisation einer Vielheit zu einem höheren Einzelwesen, zu einem höheren geschlossenen Ganzen - das Ordnen und Sondern vollzieht sich im Nebeneinander, nicht im Uebereinander. Heisst es im Abendlande: Einheit macht stark, so im Orient: Vielheit macht stark. Wirkt bei uns schon der blosse Begriff der Einheit, so im Orient nur die positive Vielheit.

Dieser Unterschied zwischen abendländischer Einzelheit, ~~Individualität~~ Geschlossenheit, Körperhaftigkeit, Form und orientalischer Vielheit, Masse, Bizarrerie, Formlosigkeit lässt sich bei jedem Vergleich von Abend- und Morgenland stets von neuem feststellen: Die Reitergeschwader und Fussvolkmassen eines Darius und Xerxes im Gegensatz zu der Phalanx athenischer Hopliten, oder ein Vergleich zwischen europäischen Fürstenhöfen, bei denen durch Etikette und Zeremoniell die Hoheit des Fürsten dokumentiert werden sol die "Hoheit" im wörtlichen Sinne: die Höhe auf der Stufenfolge menschlicher Rangordnung, für deren Unumgehbarkeit und Notwendigkeit, sie durchzumachen,

trotz des Gottesgnadentums die Tatsache spricht , dass z.B. die deutschen Fürsten alle erst als Leutnant in die Armee eintreten und die ganze militärische Stufenleiter passieren müssen - und einem orientalischen Fürsten, der seine Macht eher durch die Menge, die Masse der ihm Dienenden herausstreicht . Und auch die europäische Monogamie gehört hierher , im Gegensatz zu der Polygamie ,die nicht im Wesen des Islams, sondern im demjenigen Asiens begründet liegt.[28] .

So wird es nun auch erklärlich was jene 600 Zünfte von Konstantinopel zu bedeuten haben . Hammer[29] selbst sagt darüber,dass"die ganze Bevölkerung K'pels in ein halbes Hundert von Rotten und diese in ein halbes Tausend Zünfte untergeteilt " zu "höherem statistischem Zweck" an dem Sultan vorbeizogen, der dadurch " die ganze Stärke der Bewohner Konstantinopels kennen lernen " wollte, um " "bei eintretendem Bedürfnisse ausserordentlicher Hilfe die berechnen zu können, so er von den Zünften und Innungen der Hauptstadt erwarten dürfe."
Das , was vorhin mit "ordnen " und "Nebeneinanderstellen" bezeichnet wurde, wird hier in diesem Falle ganz deutlich. Nirgends tritt hier das Streben oder auch nur der Wunsch in die Erscheinung, dass nun auch jene von diesen Rotten und Zünften etwas Besonderes darstellt und " eine organische Gliederung, eine Verbandspersönlichkeit und ein Recht der Selbstverwaltung"aufzuweisen hat,"ohne die eine Handwerkerschaft keine Zunft ist[30] . Eben diese unkorporative Gleichheit, das Kollektivistische ist das Charakteri-

---

28) Vambery, Der Islam, S.255
29) Hammer, Osmanische Geschichte, Bd.III,S.143
30) Eberstadt, Zunftwesen, 1.Aufl. S.159

stische, und diese muslimischen Einwohner- Verbände nun trotzdem Zünfte zu nennen, erscheint verfehlt, selbst wenn viele äussere Formen z.B. der Handwerkerverbände den abendländischen Zunftgebilden recht ähnlich sind. Denn "Modalität ist ja nicht Wesen und nur der Unkundige kann das Zufällige mit dem Unvergänglichen verwechseln "(Fallmereyer ,Fragmente a.d. Orient). x.

Diese Verwechselung von Modalität und Wesen bei Bezeichnung des muslimischen Handwerkerverbände als Zünfte zeigt sich auch auf anderem Gebiete, nämlich bei einem kurzen Vergleich der Bedeutung der Religion für diese und jene. Welche Theorie der Entstehung für die abendländischen Zünfte die richtige ist, ob sie aus den religiösen Bruderschaften und Schutzgilden hervorgegangen oder auf die Aemter zurückzuführen oder für Fortsetzung der alten Bluts- und Ortsgemeinschaften zu halten sind, ist für diese Betrachtung weniger von Belang, als das, was sie tatsächlich gewesen sind. Tatsache ist nur, dass, obwohl bei den abendländischen Zünften das religiöse Moment mehr oder minder stark vorhanden ist, diese selbst doch als wirtschaftliche nicht als religiöse Gebilde anzusehen sind, wie ja auch die mittelalterliche Stadt ein wirtschaftliches Gebilde ist im Gegensatze etwa zum kultisch-politischen der antiken Polis ; das Schwergewicht und die Bedeutung der Zünfte liegt auf wirtschaftlichem Gebiet, ebenso ihre Zielstrebung. Bezeichnend hierfür ist es, dass " ursprünglich Identität von Bruderschaft und Zunft die Regel war" [31], ehe nämlich

---

31) Von Maurer Städteverfassung, Band II, S.404

das Wirtschaftliche voll zur Entwicklung gelangt war; dass z.B. die Zunftkasse[32] gleichzeitig auch kirchlichen Zwecken diente, dann aber eine äussere Absonderung und getrennte Verwaltung einsetzte, sodass eine eigene kirchliche Zunftkasse gebildet wurde der dann bisweilen die wirkliche Spaltung in geistliche Bruderschaft und weltliche Zunft folgte. Durchaus anders gestaltet sich dieses Moment bei Betrachtung der muslimischen Handwerkerschaften. Der Islam ist eine irdisch orientierte Religion und es kann von ihm mit Recht behauptet werden, dass er Geist und Körper auf einmal eroberte"[33], alles Religiöse ist weltlich und alles Weltliche von vornherein auch Sache der Religion. Denn es ist etwas anderes was der Muslim und was der Abendländer unter Religion versteht: Religion ist nicht nur im Geistigen, Religiosität nicht nur im Seelischen enthalten, sondern genau in demselben Masse auch im Körperlichen, im Materiellen. Schon aus diesem Grunde ist es von vornherein verfehlt, nach Parallelen und Analogien von Orient und Okzident zu suchen, allein schon deshalb muss notwendigerweise jeder Analogieschluss, jede Gleichung und Gleichsetzung äusserer Erscheinungen dieser und jener Welt von vornherein falsch sein. Man pflegt wohl bisweilen den Djahad, den heiligen Krieg der Mohammedaner, den christlichen Kreuzzügen gleichzusetzen. Das ist falsch. "Modalität ist nicht Wesen". Wohl haben in den Kreuzzügen materialistische Interessen mitgesprochen. Man vergegenwärtige sich den Kreuzzug Friedrichs II. und überhaupt die ganzen letzten Kreuzzüge, dagegen denke man aber auch an Mär-

---

32) Gierke, Genossenschaftsrecht, II. S. 895
33) Vambery, Islam S. 269

ner wie Bernhard von Clairvaux),keineswegs aber war das Materialistische von der Kirche gefordert, wie es jedoch beim Heiligen Krieg der Mohammedaner durchaus der Fall ist. Denn das Kriegsrecht des Islams ist auch sein Wirtschaftsrecht."Kämpfet wider jene die nicht glauben an Allah. . . bis sie eigenhändig den Tribut bezahlen und gedemütigt sind" heisst es im Koran(IX,29) Ausserdem gäbe man dem heiligen Kriege des Islams ein viel zu ideales Gepräge, was ihm niemals zu eigen war und worauf er auch nie Anspruch erhoben hat - oder doch erst in den letzten Jahrhunderten, weil er nur noch als Anachronismus in diese Zeit heute hineinragt und deshalb auch wirkungslos ist. Ebenso wird wohl bisweilen der Chalif als Herr aller Gläubigen mit dem Papste verglichen. Es ist dies der gleiche Fehler, denn das katholische Postulat besteht nur in geistlicher Herrschaft und dem Papst ist die Welt nur Mittel zur Errichtung eines geistigen Staates; vom Chalifen aber wird weltliche und geistliche Macht verlangt, sehr im Gegensatze auch zum Kaiser, dessen Streben, im Besitze der weltlichen Herrschaft, auch auf die geistliche Herrschaft gerichtet ist. Der Cäsaropapismus , den wir von Byzanz her kennen und den wir im Russland des Zaren wie in Konstantinopel und Bagdad wiederfinden wie auch mit gewissen Modifikationen in Peking und Bangkok , ist eine asiatische Erscheinung, die wir im Abendlande vergeblich suchen werden, den wir - im übertragenen Sinne - in den Erscheinungen Asiens stets, wenn auch noch so verborgen im Abendlande aber niemals zu finden vermögen [34]. Gerade so ver-

---

34) Von den Ritterorden und Bauhütten vielleicht abgesehen, die im übrigen vom Orient [redacted] beeinflusst sein dürften .

hält es sich auch mit den muslimischen Handwerkerschaften und den abendländischen Zünften und Gilden. Im Abendlande sind diese Korporationen als Einheit und Körperschaft nur in dem Grade und soweit religiös wie jedes Wesen dieser Zeit religiös ist - selbst die Baseler Marienzünfte[35] sind nicht religiöse Genossenschaften[36] - ; sie haben bei ihren Festen gewisse religiöse Gebräuche, wie sie ein jedes bei seinen Festen;Hochzeit,Taufe oder Namenstag kennt, sie sind aber nicht wie die muslimischen Handwerkerschaften zu gleicher Zeit religiöse und wirtschaftliche Verbände. "Eine Religion wie der Islam aber erfasst den g a n z e n Menschen. Sie will alle seine Gedanken und Handlungen in ihren Bann ziehen und regeln. Neben dem inneren Menschen (seiner Gesinnung und Ueberzeugung) wird auch der äussere Mensch (seine materiellen Handlungen) vom Islam bestimmt (im kanonischen Recht) . Dabei ist die Innenwelt das Wichtigere, da von ihr aus der äussere Mensch bestimmt wird. Die Werte,die der Islam in Bezug auf seine Lehre, Moral und Mystik birgt, sind also der Schlüssel zum Verständnis der Religion. Aus ihnen erhalten auch seine äusseren Formen Sinn und Bedeutung."[37]

Welches die Bedeutung der islamischen Handwerkerschaften ist als Mystiker- und Vereinigungen Träger der Volksreligion durch ihre Organisation und ihre Verwandtschaft mit den Derwischorden, davon wird gleich zu sprechen sein. Zuvor aber erscheint es notwendig, in aller Kürze auf die äusseren Verschiedenheiten auf wirtschaftlichem,gesellschaftlichem und verwaltungsmässigem Gebiete einzugehen .

---

35) Oberstaat, Zunftwesen, 2.Aufl.,S.148 ff.
36) Keutgen, Aemter und Zünfte, S.175
37) Horten , Religiöse Gedankenwelt des Volkes,Einl.S.VIII

2. Kapitel.

Der äussere Gegensatz

Wie aus der andersartigen, primär-religiösen Einstellung des Muslims tiefe Gegensätzlichkeiten zu den abendländischen Zünften entspringen, so auch aus der gänzlich anderen wirtschaftlichen Denkart. Das Handwerk ist nicht angesehen und Mohammed befürwortet es in seiner Aufzählung[38] der Erwerbsmöglichkeiten des Gläubigen an letzter Stelle nur negativ, indem er sagt, dass es vor Armut schütze. Denn Arbeit ist nicht der Daseinszweck. "Man kann auf dem Wege des Rechts für irdische Bedürfnisse sorgen, aber ein Teil des Tages genügt dazu, den übrigen soll man seinem Seelenheil und dem zukünftigen Leben widmen "[39] und dem time is money - das freilich für die abendländischen Zünfte noch keine Gültigkeit hatte - setzt er gegenüber sein "Eilen ist Teufelswerk, Verzögerung ist Gotteswerk"[40], eine Einstellung also die unserer mittelalterlichen Denkart entsprechen würde: Sombarts Bedarfsdeckungsprinzip. Denkt man weiter noch an den "Konservativismus und die zähe Anhänglichkeit an alles Altherkömmliche " an den Hang zur "Sunna", zur Tradition, so wird man verstehen, wie undenkbar eine Industrialisierung und Kapitalisierung der Muslime ist. Denn wie man wohl sagen kann, dass ~~das~~ alles Seelische vom Dîn von der Religion sich herleitet und bestimmt wird, so alles Wirtschaftliche von der Sunna, der Tradition, die jedoch wie oben gesagt, genau so geheiligt ist wie die Religion selbst. Das Wirtschaftliche steht daher nicht im Mit-

---

38) Thornauw , Muslimisches Recht, S.226 u.d'Ohsson, Tablegén.I,S.170
39) Tausend und eine Nacht, übers.Weil ,3.Aufl.Bd.4 S.20
40) Vambery , Islam, S.223

telpunkte des Tuns und Denkens und eine rein wirtschaftliche Zweckvereinigung kommt für ihn nicht in Betracht, so wenig ein rein weltlicher Staat innerhalb des Islams denkbar ist.[41] An den altmergebrachten technischen Einrichtungen hält er fest, die Industrie ist von jeher nur Hausgewerbe[42], sein Dreschlerrad[43] wird mittels eines Fiedelbogens in Bewegung gesetzt und sein Getreide wird noch heute vielfach von Weibern auf Handmühlen zu Mehl vermahlen[44]. Die Handwerker-und Gewerbetreibendenverbände sind keine "Interessengemeinschaften" sie haben keinen numerus clausus und keine Gesellenverbände[45]. Zunftzwang, der zum Wesen der abendländischen Zünfte gehört und ohne den die mittelalterliche Zunft undenkbar ist,[46] und Bönhasen wie Bannmeile sind den muslimischen Handwerkern wie Städten fremd. Dass es keine Städteordnung gibt und dass das Wesen der islamischen Stadt etwas wie die Stadtrite des Mittelalters ausschliesst, ist ohne weiteres einleuchtend. Daher ist auch der Begriff des Zunftr e c h t e s vollkommen fremd, welches von einem Fürsten oder geistlichen Herrn verliehen wird. Damit hängt es auch zusammen, dass der Begriff des „ehrbaren Handwerks oder Gewerbes " mit der Verbandsbildung auch nicht das geringste zu tun hat, weil ja das Verbandsein absolut kein Privileg ist wie das Zunftsein abendländischer Trommler und Pauker, dass durch dieses Fehlen der Zunft e h r e darum auch keinem Gewerbe etwa das Zunftrecht verwehrt wäre, wie wir dies

---

41) Horten, a.a.O., XVI Einltg.
42) Vambery, ebenda, 206
43) Dengl., 207
44) Graf v.Mülinen ,Beiträge zur Kenntnis des Karmels Z.D.P.V. XXX,S.162
45) Thorning, S.79
46) Gothein, Wirtsch.Gesch.d.Schwarzwaldes,S.22 und 382

im Abendlande bei so vielen Gewerben z.B. den Barbieren[46] und Badern häufig finden. So finden wir im Islam Vereände aller Berufe. Die Bettler,[46a] die allerdings auch in Spanien einen ~~Zunft~~ Verband gebildet haben, wie aus Cervantes zu entnehmen ist, und ebenso im byzantinischen Aegypten[47] als πτωχοί einen ~~Zunft-~~ Verbandscharakter gehabt haben[48], finden wir ebenso wie die Raubmörder[49], Kuppler[50], Schandbuben[51] und Diebe[52] neben Dutzenden von anderen mehr oder weniger gearteten Berufen als Verband, freilich nicht als "Zunft". Vor allem aber ist das Städtewesen des Orients ein gänzlich anderes als das abendländische. Die arabischen Städte entstanden fast nie aus wirtschaftlichen Gründen wie dies im Abendlande häufig[53] der Fall gewesen sein dürfte, sondern es waren fast ausschliesslich auf Befehl eines Chalifen, Statthalters oder Fürsten erbaute "Gründungsstädte"[54], die sich aus Heerlagern in wenigen Jahren entwickelten oder als Residenzen gebaut wurden. Es ist dies keine organische Entwicklung, sondern ein Entstehen auf Befehl, dem freilich oft genug ein ebenso rascher Verfall folgte. Natürlich fällt die ganze Frage der Freiheit, des "Stadtluft macht frei" im Orient schon fort, das Aufhören der Unfreiheit des hörigen Hofhandwerkers mit seinem Eintritt in den Stadtverband und

---

46) Beneke, Von unehrlichen Leuten, S.
46a) Hamer, Kipel und Bosporus, S. I, 108 beschrieben werden
Seltzstein, Markt von Damaskus, wo die Bettler genau
47) Stöckle, Byz. Zünfte, S. 157
48) Wie weit die bei v. Maurer, Stadteverfassung, Bd. II, 472 erwähnten Baseler Bettler eine Zunft waren, kann hier nicht beurteilt werden. In Paris sind bekanntlich die Bettler der Seinebrücken noch heute "organisiert"
49) Hamer, Kipel und Bos. S. II, 398
Whithe: Leben und Sitten der Türken, S. I, 185
50) ebenda, S. 402 sowie Kremer, Kulturgesch. d. Orients S.
51) Kremer, ebenda I, 4? ff.
52) ebenda, S. 287, zit. Maçoudy, Bd. 8 52
53) Vgl. hierzu Below, und Sombart, Mod. Kap.
54) Reitemeyer, Städtegründung der Araber, S. 4 ff.

Territ. u. Stadt

weiter in die Zunft. Denn ein Hörigenverhältnis, gibt es so wenig wie eine Hofwirtschaft im Orient, sondern unfrei sind nur die Sklaven, denen die Freiheit wohl geschenkt werden kann, die sie sich aber nicht selbst erwerben können. Auch der spezifische demokratische Zug der abendländischen Zünfte fehlt naturgemäss bei diesen orientalischen Verbänden, wie überhaupt eine Demokratie im Orient undenkbar ist. Und noch in anderer Weise zeigt sich der grundsätzliche Unterschied. Im Abendlande finden wir zunächst nur Zünfte von Handwerkern, nicht von Kaufleuten und Händlern (mit Ausnahme etwa der Pariser Fischhändler von 1151); denn der Rat der 24 und die zunächst auch die Handwerker mit einbegreifenden Kaufmannsgemeinden der Städte können nicht als Zünfte angesehen werden : alle Bürger in der Stadt sind mercatores [55]. Vielmehr haben wir eine Dreiteilung - Adle, Kaufleute, Handwerker [56] - , von denen zunächst nur die Handwerker als Zünfte organisiert waren und soweit dies nicht der Fall war, einfach der Kaufmannsgemeinde zugerechnet [57] wurden, in der sie dann eben zurückblieben. [58] Bürger und Kaufmann sind ja lange Zeit hindurch gleichbedeutend. Jedenfalls bildeten sich nach dem Muster der Handwerkerzünfte erste die spätern Händlerzünfte heraus [60]. Wenn man nun mit Sombart sagen könnte : " der berufsmässige Handel des Mittelalters . . . trägt das unverkennbare Gepräge der Handwerksmässigkeit" [61] so könnte man für die muslimischen Handwerkerverbände gerade das Umgekehrte sagen.

---

55) Lot ein, a.a.O., S.331
56) Ebenda, S.332
57) Ebenda, S.16
58) Ebenda, S.188
59) Ebenda, S.322
60) Ebenda, S.324 u. Sombart, I.306 ff. Abs.3
61) Sombart, I, S.308

Das Handwerk ist bei den Arabern ursprünglich nicht sehr angesehen. "Die Beduinen der arabischen Wüsten hegen wenig Achtung vor dem Handwerk und den Handwerkern [62] " und " in dem arabischen Haushalte jener Zeit wird alles von Sklaven gearbeitet [63] ." Dem Handel jedoch steht nichts im Wege und er tut dem persönlichen Ansehen durchaus keinen Abtrag [64] . So finden wir in Sâmhudis Geschichte des Hauses des Auserwählten bei der Beschreibung des Marktes von Medina zahlreiche Händlergruppen erwähnt, [65] wie die Sklavenhalter, die Porreeverkäufer, die Dattelhändler [66] Lederhändler, Schafhändler, Kornhändler , an Handwerkern jedoch nur die Verfertiger von Zeug aus Ziegenhaaren, die alle zwar keine Zünfte im abendländischen Sinne bildeten, jedoch das übliche Aussehen der Bazarverbände bereits gehabt haben dürften; denn der Chronist spricht von dem »Hause« der Dattelhändler, dem der Porreeverkäufer, dem »Flur« der Sklavenhändler und sofort. Die Verfertiger von Zeug aus Ziegenhaaren wohnten in einem allerdings nicht innen gehörenden Hause. Auch von einem Schafmarkt, dem Markt der Dattelhändler, einer Strasse der Lederhändler ist hier bereits die Rede. Zu welcher Zeit mindestens der Medinenser Markt ein derartiges Aussehen schon gehabt hat, lässt sich daraus bestimmen, dass von einem Boten [67] die Rede ist, der in der Stadt den Tod des Chalifen Hischam verkündet , also im Jahre 743.

~~Wie weit es sich da jedoch um Verbände in unsere~~

---

62) Goldziher, Handwerke b.d.Arabern, Globus, Bd.66 S.203,
63) Kremer, a.a.O., S.284 u. Mielck, Terminologie und Technologie der Bäcker und Müller S.8)
64) Kremer, ebda., S.
65) Geschichte der Stadt Medine a.d.Arabischen des Samhûdi von Wüstenfeld, S. 118 ff.
66) Ebenda, S.121
67) Ebenda, S.118

Handwerker dagegen finden wir nur ganz vereinzelt, so z.B. in Medina noch zu Lebzeiten des Propheten einen Schmied[68] und im Jahre 713 einen Kupferschmied, der allerdings ein persischer Freigelassener war.[69] Ein anderer der in seiner Jugend (657) in Mekka Handwerker war, scheint sich nach seinem Uebertritt zum Islam nur noch als Krieger betätigt zu haben, was auch einträglicher war, da er bei seinem Tode 40000 Dirhem hinterliess,[70] die von seinen Kriegszügen herrührten. Von irgendwelchen zusammengeschlossenen Handwerkern wie überhaupt von mehreren Handwerkern ist im Gegensatz zu den immerhin wenigstens zusammenwohnenden Händlern fast nichts zu merken. Das einzige Handwerk, das wohl in grösserem Umfang von Muslimen betrieben worden sein dürfte, ~~xxxxxxx~~ ist das Fleischerhandwerk,[71] da diese Beschäftigung durch eine Vorschrift des Korans den Muslimen vorbehalten[71a] gewesen ist. Wenn aber nun nicht angängig ist, das Wirken einer Staatsgewalt durch Liturgien hier als das Bindende anzusehen, so dürfte eine örtliche Bindung durch den Markt und Bazar, wie sie auch von Schurtz für Zentralafrika beschrieben wird,[72] das Wahrscheinlichere sein, worüber bei der Behandlung des Bazarwesens genauer zu sprechen sein wird. Immerhin scheint die Zusammenschliessung im 8. Jahrhundert schon recht allgemein gewesen zu sein, jedenfalls werden in dieser Zeit bereits überall Bazare genannt, die mit ziemlicher Sicherheit auch die Einteilung nach den Berufen kannten und bereits die typischen Verbände

---

68) Wüstenfeld, Geschichte Medinas, S.118
69) Hammer, Literaturgeschichte, Bd.II, S.129; sowie: Wüstenfeld Gesch. d. arab. Ärzte S.10
70) Goldziher, Vorlesung, S.141
71) Wüstenfeld, Geschichte Mekkas, S.206
72) Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S.278
71a.) Vgl. Goldziher, Vorlesungen S.61 u. 71 Anm. 9.

aufwiesen. Nach dem Vorbilde der Händlerverbände dürften sich mit dem Einsetzen des Handwerkes bei den Arabern auch die Handwerkerverbande zusammengeschlossen haben. Es besteht also zum Abendlande entwicklungsgemäss auch insofern ein Unterschied, als im Orient zunächst Zusammenschliessungen von Händlern und dann erst von Handwerkern zu verzeichnen sind, während in Europa die Zünfte anfänglich nur Handwerker umfassten, nach deren Vorbild sich erst später Händler und Kaufleute - ebenfalls handwerksmässig - inkorporierten, wie wir oben gesehen haben . Das muslimische Handwerk dagegen wäre als "händlerisch orientiert " zu bezeichnen .

II. T e i l.

Die muslimischen Handwerkerverbände

1. K a p i t e l

Die Handwerkerschaften als religiöse Verbände

Die religiöse Entwicklung.

Futuwwa und Fitjan.

Die Hauptquelle für die Kenntnis des Wesens und der inneren Organisation der muslimischen Handwerkerverbände sind die sogenannten Futuwwabücher; daher es wäre zunächst auf die Verwandschaft der Verbände mit der Futuwwagesellschaft einzugehen. Was unter "Futuwwa" zu verstehen ist, lässt sich schwer definieren, geradeso wie sich die Arete des Griechen, das Bushido des Japaners, die Ritterlichkeit als Tugendideal des europäischen Mittelalters, das Gentlemanlike des Engländers nicht in fremde Sprachen übertragen lässt. Futuwwa ist die Summe gewisser Eigenschaften, die der Ideal-Muslim in sich vereinigen soll, ja sie ist schlechthin "eine muslimische Eigenschaft, die nicht erworben werden kann, sondern als ein Gnadengeschenk Gottes zuteil wird."[73] Dozy sagt, es bezeichne besonders "die Vortrefflichkeit, die Noblesse, die ungeheuren Vorrechte, die die Familie des Propheten inne hatte und an denen in gewisser Abstufung diejenigen teilhatten, die sich unter dem Namen von Freunden oder Klienten mit dieser erhabenen Familie verbrüdert haben";[74] "sie ist -wie Thorning auf Grund einer Handschrift zitiert-[75] der Inbegriff aller Tugenden aller Menschlichkeit, hauptsächlich aber Gottesfurcht und verlangt das Halten der Gebote Gottes

---

73) Thorning, S.188
74) Dozy, Supplement aux dictionaires arabes II, 241
75) Thorning, S.185

Beobachtung der Sunna und Gemeinschaft mit den Frommen". Wer die Futuwwa besitzt, ist ein Fata[77] und als erster Fata wird bezeichnenderweise Ali angesehen, der ja auch das Vorbild asketischen Lebens ist und auf den sich daher alle Sufis zurückführen[78]. Ihm soll der Engel Gabriel in der Schlacht von Ohod(624) gesagt haben; »es gibt kein Schwert als Zoal-fakar (Ali's Schwert) und keinen Fata als Ali«- ein Satz der auf vielen Damaszenerklingen eingraviert sein soll[79]. In späterer Zeit haben diese Futuwwabesitzer, die Fitjen (Plural von Fata), eine Vereinigung gebildet[79], die vor allem in Kleinasien scheinbar stark vertreten war[80], sich mit der Zeit auch auf Nichtangehörige der Prophetenfamilie erstreckte[81] und deren Aufgabe es war, die Futuwwa zu pflegen und aufzuhalten. Während die Futuwwa zur Zeit des Chalifen Nasir (1180 bis 1225), des "romantischsten und ritterlichsten orientalischen Fürsten[82]" wie ihn Hammer nennt, mitsamt ihren Insignien, der Tasse und den Beinkleidern[83], als Auszeichnung an Statthalter verliehen wurde, wie überhaupt die Futuwwa vom Chalifen Nasir in jeder Beziehung ausgeprägt und gehoben wurde[84], heisst es in einer späteren Zeit, dass ein jeder ohne Unterschied ihr angehören konnte, wenn er die Bedingungen erfüllte, die für einen vollwertigen Gläubigen nötig sind."[85] Ob diese Ausdehnung

---

77) Hammer, da. Serie IV, XIII, S.8.- 78) Goldziher, Vorl. 159 (Anm.5)
79) Hammer, ebda.- 79) Hammer bezeichnet sie als Chevalier (Ritter) ebda. 80) Ibn. Batuta, Voyages Bd.II, 260 ff.
81) Dozy, a.a.O.- 82) Hammer ebda. - 84) Hammer ebda. S.12
85) Thorning, nach Tübinger Handschrift S.193, 194
85) Tasse und Beinkleid wurden einzeln oder zusammen von den Futuwwabesitzern im Tappe geführt (vgl. Karabaček, Ein damaszenischer Leuchter a.d.14.Jhdt.). Das Beinkleid dürfte ein Fruchtbarkeitssymbol sein, das dem Mitglied bei seiner Aufnahme, gewissermassen der Mannbarkeit, angezogen wird. Ueber die Bedeutung der Tasse lässt sich vorerst nichts sagen. Hammer behauptet, dass diese mit dem Gral in Verbindung zu bringen sei, der ja der Obhut der Templer anvertraut worden ist. So romantisch diese Auslegung auch ist, zu den Ritterorden sind immerhin Beziehungen vorhanden.

der Futuwwa auf jedermann nun ohne weiteres als Verfallserscheinung anzusehen ist oder ob es sich in der Zeit Nazirs, eines Zeitgenossen Saladins, um eine ausserordentliche Hebung der Futuwwa und der Fitjan-Gesellschaft zu jenem "Aristokratenbund"[86] handelt - es ist dabei nicht zu vergessen, dass diese Hebung in die Zeit der Kreuzzüge fällt, dass der Orden von Calatrava schon seit 1158, der der Templer gar seit 1118[87] existierte, dass also Nazir immerhin das Bild eines festgefügten, exklusiven Ritterordens gekannt hat, und obwohl die Beeinflussung zweifellos die umgekehrte gewesen sein mag, so wäre hier eine Rückwirkung der Ordensatmosphäre auf Nazir durchaus nicht ausgeschlossen - , mag zunächst dahingestellt bleiben, wiewohl das Wahrscheinlichere nur eine vorübergehende Hebung durch Nazir ist. Denn Ibn Batuta[88], der um 1330 mit den Fitjân in Berührung kam und die von Thorning zitierte Tübinger Handschrift, deren Abschrift von 1440 stammt, wissen über die Zusammensetzung der Fitjan zu sagen, dass diese sich in der Hauptsache aus Handwerkern und Kaufleuten rekrutierten. Schon von al-Kuschairi wird im 9.Jahrhundert ein Fata als Kaufmann[89] charakterisiert und Ibn Chaldun[90] zeigt, dass um 1150 in Bagdad auch die Diebe der Futuwwa teilhaftig waren; nämlich zur Zeit des Chalifen Muqtafi (1136-1160) errichte die Diebsgenossenschaft in Bagdad eine Schreckensherrschaft, wobei sie den Statthalter resp. dessen Neffen

---

86) Noch heute ist das Prädikat der türkische Offiziere bis zum Major : fütüwwetli . (Hacki Tewfik, Türk. dtsch. Lex. S.244)

87) Es mag hierbei bemerkt werden: Im Abendland wurde die Mehrzahl der Mönchsorden ebenfalls um diese Zeit gegründet (Kartäuser 1084; Karmeliter 1156; Prämonstratenser 1120 etc.), ebenso aber auch die drei verbreitetsten Derwischorden (Qadirijja 1165; Rifa'ijja 1182; Schadilijja 1258)

88) Ibn Batuta ,Bibliothek denkwürdiger Reisen, S.12 und Voyages II, 260 ff.

89) Hartmann, Futuwwa und Malama Z.D.M.G. 72, S.195

90) Zit. nach Kremer, a.a.O., II, S.187/88

zwang, in ihre Gemeinschaft einzutreten, was durch Bekleidung mit dem Futuwwa-Hosen geschah. Und dies zu einer Zeit, wo von dem feudalen Orden Nazirs noch keine Rede sein kann. Erst mit Nazir also scheint sich um 1200 der Aufschwung dieser Futuwwa-Gesellschaft vollzogen zu haben, um dann jedoch um 1350 bei Ibn Batuta in durchaus nichtaristokratischer Form wieder aufzutauchen. Er sagt von den Fitjan, dass man sie in Kleinasien in jeder Provinz, in jeder Stadt , jedem Flecken antreffen könne ,wobei er als deren Haupttugend ihre ausserordentliche Gastfreundschaft und Grossmütigkeit hervorhebt, und erzählt dann weiter, dass das Haupt dieser Gesellschaft ein Schuster sei, die Vereinigung selbst an diesem Orte, Adalia, aus 200 Handwerkern bestehe [91]. Die islamische Orthodoxie scheint jedoch trotz aller dieser Tugenden nicht viel von den Fitjan zu halten; jedenfalls bezeichnet ein Aleppoer Schafiite [92], der 1349 starb, diese ganze gesellschaftliche Institution als bid'a = Abscheulichkeit und von anderer Seite wird gegen sie der Vorwurf der Sodomiterei und Päderastie erhoben. Für das Aufhören der Exklusivität zeugt auch die mehrfach zitierte Handschrift [93] dass der Fata " 'Aql (Verstand) und din (Religion) besitzen müsse. Ob er Mensch oder Djinn,Freier oder Sklave, Eunuch, Weber,Bader oder Auskehrer sei bleibt sich gleich". Weiter geht aus dieser Handschrift hervor,dass"Fitjan" dabei nur eine Gesamtbezeichnung für diese Leute ist, in Wirklichkeit zerfallen sie in verschiedene einzelne Abteilungen, die ,"bait" (Haus) genannt werden.Mehrere baits könn

91) Ibn Batuta , a.a.O. II, 261
92) Goldziher, Fetwa gegen Futuwwa, Z.D.M.G. 73, 127
93) Thorning, S. 194

gesondert nebeneinander bestehen; vermutlich hat dann jede Abteilung ihr eigenes Haus und Absteige-quartier."[94]

Wir haben also gesehen ,dass diese Futuwwa-Gesellschaft sich - wenigstens in späteren Zeiten ausschliesslich- aus Handwerkern zusammensetzte . Dass nun durch diese enge Verbindung der Fitjan mit den Handwerkern die Terminologie häufig die gleiche ist, d.h. aus Handwerker-Terminis besteht[95] dass anderseits als Träger der Futuwwa, wenn auch in ihrer Entartung die Handwerker anzusehen sind ,die darum auch ihre Verbandsbücher (quasi: Zunftrollen), in denen ihre Gebräuche niedergelegt sind, als Futuwwa-Bücher bezeichnen und sich selbst häufig ahl-ul-futuwwa[96] (Leute der Futuwwa) nennen ~~xxxxxxxxxxx~~ und zwar in ihrer Eigenschaft als Mitglieder eines Handwerkerverbandes, ist erklärlich, wodurch eine Beziehung zwischen den Fitjan und den Handwerkerverbänden deutlich zutage tritt .

Der Sufismus

Was hat nun diese Gesellschaft der Fitjan mit der Religion zu tun ? Ritter sagt darüber[97] : wenn hier Futuwwa vornehmlich als Freundschafts - bund angesehen wird,"so muss man sich doch bewusst bleiben, dass die Verschmelzung mit der Religion natürlich im Orient, wie überhaupt auf primitiverer Stufe, besonders stark ist, so dass ein rein weltlicher Typ überhaupt nicht zur Entfaltung kommt .

---

94) Dieses Haus finden wir unter dem Namen Menzil auch bei Netzstein:Markt von Damaskus, für die"Bettlerzunf
95) Horten, S.83,Mönche und Mönchsleben
96) Thorning 115, 116
97) Ritter, Zur Futuwwa . i/Islam Bd.X,S.247

Alle diese Dinge stehen im religiösen Licht und werden religiös gewertet. Die Scheidung weltlich religiös ist ja modern." Nun sprechen verschiedene Umstände, auf die hier jedoch nicht eingegangen werden kann[98], dass zwischen Futuwwa und Sufismus eine enge Verwandtschaft besteht - schon die Herleitung von 'Ali, von dem sich bis auf drei Orden (Bektaschis, Naschkibendis, Besstamis)[99] alle islamischen Derwischorden herleiten - lässt diesen Charakter vermuten, und so werden die Fitjan einerseits als "Mönche im weltlichen Gewande[100] bezeichnet, anderseits werden die von Ibn Batuta beschriebenen Fitjan auf Grund einer eingehenden Untersuchung von Jacob sogar als ein Derwischorden identifiziert[101]. Wie nun diese Verwandschaft zustande gekommen sein mag, nämlich diejenige zwischen Fitjan und Handwerksverbänden, ob die Fitjan aus den Handwerkerschaften oder diese aus der Fitjangesellschaft hervorgegangen sind, ist nicht ersichtlich. Jedenfalls hören wir - daran mag erinnert werden - früher davon, dass zu Handwerkern und Kaufleuten die Futuwwa gehörte und dass die Diebsgenossenschaft von Bagdad z.B. ihre Angehörigen durch Bekleidung mit den Futuwwahosen rezipierte als von dem eigentlichen Futuwwabunde, jener Fitjangesellschaft. Das beiden Gemeinsame liegt jedoch nicht fern, nämlich im Sufismus, worauf Hartmann ganz energisch hinweist[102]. Die Beziehung ist eben eine wechselseitige und wollte man

---

98) Vgl.: Hartmann, Futuwwa und Malama, S.194 ff.
Horten, Mönchtum und Mönchsleben im Islam, S.82 ff.
99) d'Ohsson, Stammbaum der Derwischorden, Bd. 2, S.296/7
100) Horten, a.a.O., S.83
101) Jacob, Bektaschijje, S.21 (TB IX)
102) Hartmann, a.a.O., S.194

diese Verwandschaft - Verband: Fitjangesellschaft - kausal begründen, so konnte man sowohl sagen: weil die futuwwagesellschaft sufisch ist, besteht sie aus Handwerkern, wie auch: weil sie aus Handwerkern besteht ist sie sufisch. Denn die Träger des Sufismus sind noch heute die Massen des Volkes,[103] die Bauern, Händler und Handwerker, die damit das lebendige und belebende Gegengewicht bilden gegen die in verknöcherter Fasuistik erstarrte Orthodoxie der den offiziellen Islam, die "Gesetzesreligion", vertretenden Ulemas. Dem primitiven Denken, dem allem Skeptizismus und Rationalismus abholden Glaubensbedürfnis der Massen, ihrer Phantasie und Sehnsucht nach Gott ist eben das Wesen der Sufik ungleich angemessener und näherstehend, als die dem Volke notwendig fremden Doktrinen der Rechts- und Theologiegelehrten, worauf in der Einleitung bereits hingewiesen wurde.

der religiöse Charakter.

Aber diese frühzeitige Verbindung mit jener weltlich religiösen Futuwwavereinigung und der sufische Einschlag dieses Bundes wäre noch kein Beweis für den religiösen Charakter auch der Handwerkerverbände. Zweierlei jedoch erhellt diese Tatsache: die Verwandtschaft mit den Derwischorden und die Organisation sowie das Zeremoniell der Verbände. Wenn Max Weber[104] die Bedeutung des "contemplativ mystischen Sufismus im islamischen Mittelalter, und aus ihm hervorwachsend das Bruderschaftswesen des Kleinbürgertums nach Art der christlichen Tertiarier, nur weit universeller entwickelt, unter der Führung von plebejischen Technikern der Orgiastik" betont, so ist vor allen Dingen der Vergleich mit den Tertiariern

Verwandtschaft mit den Derwischorden

---

103) Vgl. Nell, Islam und abendländ. Kultur
Horten, Relig. Gedankenw. d. Volkes
Goldziher, Vorles. (Asketismus u. Sufismus)
104) Max Weber: Religionssoziologie, Bd. I, S. 240

ein recht treffender, wenigstens soweit er dazu diente, die merkwürdige weltlich-religiöse Doppelstellung der Handwerker und ihrer Verbände durch eine ähnliche abendländische Erscheinung zu verdeutlichen. Denn in der Tat ist das Verhältnis der Tertiarier zu ihren Orden nicht unähnlich dem der Handwerker [und deren Verbänden] zu den Derwischorden. "Fast alle Derwische sind Krämer, Handwerker und Landbauer und wohnen nur von Zeit zu Zeit den Zeremonien ihrer Orden bei."[105] Ganze Landstriche werden bisweilen in religiöser Beziehung von einem solchen - von dem offiziellen Gesetzesislam in seiner Dogmatik mehr oder minder abweichenden - Orden bestimmend beeinflusst; so gehört in Albanien, in Tirana und Croja fast die ganze Bevölkerung zu den Bektaschis.[106] Die Derwischorden sind eben eine Angelegenheit der Volksreligion, die - wie Goldziher sagt[107] - zu dem offiziellen Islam stets in einem Gegensatz steht, und so ist es natürlich, dass sich die Derwischorden als Angelegenheit der Volksreligion auch aus den Kreisen des niederen Volkes zusammensetzen. In diesem Widerspruch zur offiziellen Lehre, der häufig ans Sektenhafte heranreicht, liegt auch ein Hauptgegensatz zu der oben herangezogenen abendländischen Parallele, den Tertiariern und Mönchsorden. Denn Widersprüche duldete die römische Kirche nicht, viel mehr verstand sie es, alle wildaufschiessenden fremden Keime einzufangen und sich dienstbar zu machen, durch eben jene wunderbare Fähigkeit der "complexio oppositorum"[108], durch die sie die primitive Volksreligion - Heiligenkult, Madonnenkult, Wettersegen -[109] in ihren Gesamtbau einbeziehen und dogmatisch ausge-

---

105) Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter, Bd.2 S.61; Schwally, Beiträge, S.27; Hell, a.a.O., S.41
106) Jacob, TB IX, S.16
107) Goldziher, Religion d. Islams, S.126
108) Heiler, Wesen des Katholizismus
109) ebenda.

stalten konnte; einen Gegensatz von Volksreligion und Gesetzesreligion, wie sie im Islam[110] herrscht, kennt jedoch die katholische Kirche nicht. Es fällt daher auch den muslimischen Derwischorden eine ganz andere Rolle zu, eine durch den Gegensatz zu dem sich mit dem Gesetzesislam identifizierenden Staat oft staatsgefährliche Rolle, wenn man an die Vertreibung der Bektaschis[111] aus Konstantinopel durch Machmoud II. (1824-25) denkt, oder an jenen grossen Derwischaufstand[112] von 1416 im Westen Kleinasiens (beim Berge Stylarios bei Smyrna) unter der Führung eines türkischen Fanatikers, Bede Sultan; und schliesslich aus unseren Tagen: der Mahdi-Aufstand in Sudan, der nur von den Derwischen und den den Derwischorden affilierten Kreisen des wundergläubigen Volkes getragen wurde. Denn auch der Mahdi-Glauben ist lediglich eine Sache der Volksreligion und seine Träger sind die Sufiker.

Mit diesen aus dem niederen Volke, aus Krämern und Handwerkern sich rekrutierenden Derwischorden sind die Handwerkerverbände aufs engste verwandt[113]. Wie wir oben gesehen haben, nennen sich die Handwerker in ihrer Eigenschaft als Verbandsmitglieder häufig ahl-al-futuwwa (Leute der Futuwwa); häufiger aber noch ahl-at-tariq (Leute des Weges sc. der Vollendung)[114], eine Benennung, die ebenso für die Angehörigen der Derwischkongregationen gilt. Dieser Name ist also - wie Thorning sagt - ein "Sammelname für Derwische und Zünftler"[115]. Dasjenige, was allen drei Vereinigungen, der Futuwwa-Gesellschaf den Derwischorden und den Handwerkerverbänden, gemeinsam ist, ist das sufische Element[116], ist weiter

---

110) Vgl. Horten, zit. Werke
111) Jacob TB IX, S. 46
112) Hammer, G. d. osm. R. I, S. 293
113) Vgl. darüber die eingeh. Untersuchung Thornings TB XVI
114) Ueber buddistischen Einfluss auf die Sufik s. Goldziher Vorl., S. 161-164, über den "Weg" (tariqa) S. 170
115) Thorning S. 115. 116) Hartmann, a.a.O., S. 194

die Tatsache der Zusammensetzung aus Handwerkern, und wie wir gleich sehen werden, gleiche Organisation und gleiche Zeremonien, wenigstens in ihren Grundgedanken und Hauptzügen. Dass, wie bei der Fitjangesellschaft, auch in die Terminologie der Derwischorden zahlreiche Worte der Handwerkersprache eingedrungen sind, ist erklärlich. Um die Futuwwabücher, in denen der 'ilm-ṭ-ṭariq , das Wissen vom Wege, also die Geheimlehre und die Gebräuche der betreffenden Handwerkerschaft niedergelegt sind, sind nur durch die Derwischordens, als deren Erzeugnis man auch die den Handwerkerkreisen entstammende Literatur lange Zeit angesehen hat [117], auf uns überkommen, wie auch eine Unzahl von Zeremonien, Formen und Ausdrucksweisen der Handwerkerschaften heute noch in Derwischkreisen fortleben. Die Frage mag dabei offen bleiben, ob die Handwerker von den Derwischen oder die Derwische von den Handwerkern beeinflusst sind. Beides ist natürlich der Fall. Wenn wir dabei auch in der Futuwwagesellschaft Verwandtes finden , so ist es wohl doch nicht angängig, nunmehr beide, Handwerkerverbände und Derwischorden, auf die Futuwwa Gesellschaft zurückzuführen. Denn wenn, wie wir gesehen haben, die Diebe von Bagdad schon um 1150, also vor dem Chalifen Nazir, der Bräuche der Handwerkerverbände, wie auch der Futuwwagesellschaft sich befleissigten, so kann erst recht nicht von einer Uebernahme der Derwischordens-Bräuche die Rede sein, da diese meist erst später, einige aber etwa um diese Zeit (Qadirijja 1165; Rifa'ijja 1182) gegründet worden sind [118].

---

117) Vgl. Thorning, S.66 ff.
118) d'Ohsson, Stammbaum der Derwischorden, II , 296/7

Wenn es den Anschein hat, als wäre das Weltlichsein der Derwischorden und das Geistlichsein der Handwerkerverbände zu stark betont, so ist dieses eine Akzentverschiebung nur für unsere abendländischen Begriffe, nachdem die Mönchsorden nur geistlich, Zünfte aber weltlich orientiert sind. Jedoch erscheint diese Akzentverschiebung gerechtfertigt, wenn man auf die Organisation, die Bräuche und Feste der Handwerker eingeht, die denen der Derwische oft völlig gleichen.

Die innere Organisation .

Jedes Handwerk hat auch im orientalischen Islam seinen Schutzpatron, wie wir das ja auch von den abendländischen Zünften her kennen. Aber es besteht auch hier wieder ein tiefer Wesensunterschied zwischen den abendländischen Schutzpatronen und diesen muslimischen Heiligen. Im Abendland unterstellte sich die Zunft als Einheit dem Schutze ihres Heiligen, damit dieser alles Böse von ihr abwende und anderseits ihr Wachsen etc. beschirme. Der muslimische Pir (pers. eigentlich: Greis; lat. vir) d.h. der Schutzpatron ist Schutzheiliger erst in zweiter und dritter Linie, gewissermassen als Konsequenz; vor allem ist er der erste Ausüber des betreffenden Handwerkes und somit der Stammvater des Verbandes (der Familie), von dem dieser sich dann in ununterbrochener Silsile (Reihenfolge) herleitet – dem ganzen patriarchalischen Wesen des Gläubigen und seinem Hange für Tradition (sunna) entsprechend[119]. Demzufolge ist natürlich jedes Handwerk bestrebt seinen Pir in möglichst frühislamischen

---

119) Crispinus, der Patron der Schuhmacher, gilt niemals als e r s t e r Schuhmacher, sondern er wird von seinen Berufsgenossen verehrt, weil in ihm e i n m a l ein Schuhmacher ein Heiliger war. u.s.f. auch bei den meisten anderen Heiligen.

wenn nicht sogar vorislamischer, d.h.biblischer Zeit zu ziehen, um dann mit dem nachweislich hohen Alter und der alten Sunna des Handwerks auch das Ansehen des Verbandes zu steigern. So gilt Adam als Bauer, Noah als Tischler, David als Panzerschmied, Abraham als Maurer, Jesus als Färber , Mohammed als Kaufmann u.s.f.[120]

An der Spitze jedes Verbandes steht der Scheich , der von den Mitgliedern meist gewählt wird Um auch dieses durch die Tradition zu weihen, wird dem Propheten ein der Ausspruch in den Mund gelegt: "Wählet als Aufseher eines jeden Handwerks einen achtbaren und frommen Mann dieses Zweiges "[121] . Bisweilen wurde diese Würde jedoch auch meistbietend versteigert, so in Damaskus die Würde des Bettlerscheichs und des Vorstehers der Freudenmädchen .[122] In Damaskus gab es[123] eine - scheinbar erbliche[124] - Scheichwürde, die des Scheich -el - Maschaich, des Scheiches des Scheichverbandes, und ein weiterer Beweis für die enge Verbindung der Derwischorden mit den Handwerkerverbänden ist es, dass "der bei Muhibbi genannte Träger dieses Amtes (um 1595) zugleich Rifa'iderwisch war und ein berühmter Heiliger[125] . Er pflegte in mehreren Rifa'iklöstern den Dhikr (Erwähnung, Anrufung Gottes.Bekannt ist ja der Dhikr der heulenden oder tanzenden Derwische) zu leiten". Hier ist also sogar ~~von~~ einer "Personalunion"von Derwisch- und Verbandsscheich vorhanden. Ihm zur Seite steht der Naqib, der von Hammer als "Unterverstehen" der einzelnen Handwerke

---

120) Literatur sehr zahlreich, vor allem Evlija ,Hammer, Kremer,Thorning, u.v.a.m.
121) Scheich Annabravi b.Sohrmauer, JA.Ser.V,16. S.347 f
122) Setzstein, Markt von Damaskus, S.482
123) Elia, Goudsi, S.10,11
124) Zit. nach Thorning, S. 101
125) Ueber Heiligsprechung zu Lebzeiten vgl. Montet Culte des saints musulmans . Über die Verbreitung des Derwischordens der Rifa'i vgl. Jansen, Verbreitung des Islams.

bezeichnet wird[126]. Er ist gewissermassen "Zeremonienmeister" und "etwas den islamischen Zünften spezifisch Eigentümliches".[127] Wichtig ist er – nach Thorning – vor allem für die Aufnahme neuer Mitglieder. Er leitet auch die ganze Zeremonie bei der Aufnahme, sowie die verschiedenen anderen Zeremonien von denen noch zu sprechen sein wird. Im übrigen dürfte das Amt des Naqib ebenfalls ein religiöses sein, das nicht nur gleichfalls bei den Derwischorden mit etwa gleichen Funktionen zu finden ist[128], sondern auch bei sonst unorganisierten Dhikr-Gesellschaften auftritt. So heisst es in Bezug auf schwarze Arbeitssklaven[129], die in den Steinbrüchen und bei den Bauten in und um Mekka beschäftigt sind und sich durch ihre besonders islamische fanatische Gesinnung auszeichnen, dass sie sich "von Donnerstag abend bis Freitag früh an Spielen und Tänzen ergötzen, wobei jede Gesellschaft ihren Scheich hat, der vorkommende Streitigkeiten schlichtet, und dem ein Naqib mit einem Stock zur Seite steht". Diese zwei Aemter sind durchgängig zu finden, meist als die einzigen. Jedoch ist das fast in allen Städten verschieden gewesen, selbst innerhalb derselben Stadt finden sich verschiedene Angaben. So gibt für Konstantinopel Evlija[130] sieben Aemter an, ebenfalls sieben Aemter jedoch mit anderer Bezeichnung, darunter auch den sonst niemals – sehr zum Unterschied von den abendländischen Zünften – vorhandenen Schatzmeister, finden wir an anderer Stelle.[131]

---

126) Hammer, K'pel und Bosp. Band II, S.407
127) Thorning, S. 100 ff.
128) Brouwn, The dervishes, S.153; Depont u. Coppolani
129) Snouck Hurgronje, Mekka, Bd.II, S.12,13
130) Zit. nach Thorning, S.102
131) White, Sitten und Gebräuche der Türken, I, S.191

Den Vorsitzenden findet man in K'pel auch als "Levent-Bascha" bezeichnet, eine Benennung, die in dieser Bedeutung sonst nicht üblich ist[152]. Das Gros bilden dann die Handwerker, die vollwertigen Mitglieder, die, wie wir gesehen haben, ahl-el-futuwwa, oder eben wie die Derwische ahl-et-tariq (Leute des Weges) genannt wurden. In ihrem Verhältnis zum Lehrling, der als solcher in den Verband selbst natürlich nicht aufgenommen ist - ein Unterschied zwischen Gesellen und Lehrling gibt es nicht, so wenig wie es "Gesellenverbände" gibt - heissen die Mitglieder auch Kebir (der Grosse) und Ustadh (Meister)[153]. Ueber den Ausbildungsgang des Lehrlings, der nicht nur auf Erlernung des Handwerks gerichtet ist, wie wir gleich sehen werden, und über das Verhältnis des Lehrlings zu seinem Meister, erfahren wir ausser bei Thorning noch Einiges durch ein ägyptisches Schattenspiel, das über zahlreiche Gebräuche Aufschluss gibt. Der junge Mann, welcher hier wie auch bei den Derwischen Murid heisst, erwählt sich einen Handwerker als Kebir, dem er zu dienen hat und: "wenn es ihm Unbequemlichkeiten macht, so redet er nicht"[154]. Dafür muss ihm der Meister "das Geheimnis kundtun" und ihn leiten, d.h. ihn sowohl in dem Handwerk als auch in der Futuwwa unterweisen. An seinen Lehrmeister fesselt ihn der 'ahd[155], d.h. die Verpflichtung die der Meister dem Lehrling abnimmt, wenn er ihn in die Lehre aufnimmt. Bisweilen scheint jedoch der 'ahd erst beim Eintritt in die Zunft zusammen mit der "gleich zu besprechen-

---

152) Menavino libri della legge, religione et vita de Turchi, S.36
153) Kahle, Das Krokodilspiel, ein Ägypt. Schattenspiel S.329
154) ebenda, S.344
155) ebenda, S.329

den Schedd-Zeremonie[136] erfolgt zu sein. Immerhin wird er auch dann im Rahmen dieser grossen Zeremonie dem Meister, nicht dem Scheich[137], abgelegt. Der 'ahd scheint also ein Gelöbnis zu sein, das den Lehrling an den Meister bindet und zwar sowohl in weltlicher wie ein geistlicher Hinsicht. Demgegenüber steht die rein religiöse Schedd-Zeremonie, durch die der Lehrling (oder Geselle) von dem Verbandsscheich in den Verband aufgenommen wird, und zwar erst nach Beendigung der Lehrzeit. Dass diese Lehrzeit sich nicht nur auf das Handwerk beschränkt, sondern dass das beinahe wichtigere die religiöse Vorbereitung auf die Schedd-Zeremonie, die Einführung in die futuwwa-Lehre und den 'ilm-t-tariq (Kenntnis des Weges) ist, wurde schon angedeutet. Daraus erklärt es sich auch, dass ein "Meisterstück"[138] für den Eintritt in den Verband im allgemeinen nicht erforderlich war, der Geselle wurde von dem Scheich in ein Register[139] eingeschrieben, worauf dann die Zeremonie an ihm vollzogen werden konnte, vorausgesetzt, dass der Meister hierzu seine Einwilligung (rida) gibt[140]. Diese Zeremonie bestand rein äusserlich darin, dass unter grosser Feierlichkeit[141] und zahlreichen Gebeten dem murid der schedd (vermutlich ein langer seidener Shal) um die Hüften geschlungen wurde, unter gleichzeitiger Knüpfung einer bestimmten Anzahl von Knoten. Jeder Knoten galt einer bestimmten heiligen Person - Mohammed, 'Ali, Hassan und Hussein, dem Pir des betr. Verbandes

---

136) Thorning, S.128 weist dies anhand zahlreicher Quellen nach.
137) Elia Coudsi, S.25,26, zit. bei Thorning, S.129 ff.
138) Thorning, S.131
139) Kahle, a.a.O., S.344; Wetzstein, a.a.O. S.483
140) Kahle, a.a.O., S.333
141) Ausführlich beschrieben bei Thorning

dem Ortsheiligen etc. - und erst nach Vollzug dieser durchaus sufischen Zeremonie galt der Aufzunehmende als vollwertiges Mitglied des Verbandes und als Meister seines Handwerkes. Auch die Schedd-Zeremonie findet sich wieder bei den Derwischen wie auch etwas variiert bei den Fitjan;sie wird nach der Legende natürlich in die Älteste Vorzeit zurückgeführt, wobei es zwei Legendenreihen gibt [142], die eine bis Mohammed, die anderes bis Adam zurückreichend. Bei Adam vertritt nach der Legende das Feigenblatt den Schedd, der mit Mohammeds Schurzfell, das er auf seiner Himmelsreise von Gabriel erhalten haben soll und mit den Beinkleidern der Fitjan gleichgesetzt wird, [143] und der sich von Mohammed ab(hier schon "libas el futuwwa" genannt) über Ali in ununterbrochener Reihe vererbt haben soll, derart, dass immer der Besitzer des Schedds seinen Nachfolger mit demselben bindet.Hammer erinnert daran [141], dass dieses Schurzfell das Banner des Sassanidenreiches darstellte, das in der Schlacht vor Kadesia an die Araber verloren ging. Wie die Uebereinstimmung dieses Symbols -vermutlich ein alter Fruchtbarkeits- und Mannbarkeitszauber - zu denken ist, mag hier dahingestellt bleiben. Immerhin ist daran zu erinnern, dass der iranische Einfluss auf die Sufik - und um Sufiker handelt es sich ja auch hier- sehr stark gewesen ist,und dass es einer eingehenden Untersuchung bedürfte um festzustellen, welche alte religiöse Vorstellung hier in der Schedd-Zeremonie fortlebt .

---

142) Hammer, K'pel und Bosp. II,S.396 ff.
143) Thorning, S.159
141) Hammer, ebenda.

Dies mag genügen. Was die Religion, der sufische Islam, für das ganze Sein und Wesen der muslimischen Handwerkerschaften zu bedeuten hat, dass die Verbände spirituell auf dem Din basieren wie sie anderseits wirtschaftlich auf der Sunna basieren - was noch zu zeigen sein wird - dürfte nunmehr hinlänglich erläutert sein. Ihre Verwandtschaft mit den Derwischorden, die Futuwwa, die Zusammensetzung der Orden aus Handwerkern, die Bedeutung der Handwerkerverbände als Träger der Volksreligion, die religiösen Zeremonien, der Sufismus als [schon] durch den Gegensatz zum Gesetzesislam bindendes Element - alles das zeigt, dass die muslimischen Handwerkerverbände durchaus keine rein wirtschaftlichen Gebilde sein können, dass sie die Religion auch aktiv in ganz anderer Weise vertreten, dass sie in ganz anderer Weise geistlich sind wie die abendländischen Zünfte, dass auch hier, wie in jeder Erscheinung des Islams das Geistliche und das Weltliche sich die Wage halten und stets gemeinsam vertreten sind. Wie in den eroberten Städten der funktionierende Mollah auf die Gebetskanzel steigt, ein Schwert in der Rechten [145], auf das er sich während des Gebetes stützt und damit sein Weltlichsein, das Reich von d i e s e r Welt dokumentiert, so ist umgekehrt auch bei den von vornherein doch gewiss weltlichen Verbänden der Handwerker sofort die starke, ja fast gewaltsame Gewichtsverlegung auf das Religiöse zu verspüren.

---

145) White, I, S.201

Exkurs: Mekkanische Verbände .

Es erscheint aber als eine merkwürdige Bestätigung der inneren Notwendigkeit dieses geistlich-weltlichen Gleichgewichtszustandes, dass die einzigen Gewerbetreibenden-Verbände im Islam die wenigstens mit einigem Recht als rein wirtschaftliche "Zünfte" zu bezeichnen wären, mit ihrem Gewerbe auf der Religion selbst basieren, in der vielleicht in wirtschaftlichem Sinne einzigen "Stadt" des Islams, in Mekka. Gemeint sind die "Zemazim" d.i. die Verteiler des heiligen Wassers aus dem Zemzem-Brunnen in Mekka und die Metawwifim, die Fremdenführer [146]. Freilich fehlt ihnen trotz aller Aehnlichkeit das abendländische Streben - in jeder Beziehung. Sowohl dasjenige eine "Zunft" zu bilden d.h eine Verbands- P e r s ö n l i c h k e i t darzustellen, als auch dieses: kraft ihres Einheitscharakters sich als Einheit über die andere herauszuheben. Sie ~~xxxxxxxxx~~ sind eben ein unseren Zünften Ähnliches Gebilde, quasi aus "Zufall", dank verschiedener hier zusammentreffender Umstände .

Obwohl nun diese beiden Verbände nicht dem Handwerk und zudem noch der heutigen Zeit angehören, so mögen sie doch als Exkurs an dieser Stelle angeführt werden, um die Möglichkeit einer annähernden Zunftbildung im abendländischen Sinne auch für den Islam aufzuzeigen, sobald die inneren wie äusseren Bedingungen sich denen des Abendlandes nähern.

Die Zemazim [147] bilden eine Gruppe, die de facto das Brunnenwasser monopolisiert hat, obwohl es

---

146) Der Exkurs ist zum grössten Teil ~~entnommen~~ citiert aus Snouck Hurgronje ,Mekka, Bd.II,3.

147) Von den Beni-Schebah, denen die Ausbeutung der Kaaba zustand, sei hier abgesehen, da sich bei diesen ausschliesslich um ein religiöses Familienprivileg handelt, an das im übrigen auch die hier beschriebenen Verbände anklingen .

es von Rechts wegen jedermann freisteht, sich unentgeltlich Wasser aus dem Brunnen zu schöpfen[146]. Es ist jedoch Tradition - und das bedeutet alles - sich das Wasser von einem Zemzem-Mann aus einem der grossen Kühlfässer reichen zu lassen und den entzieht sich kein Pilger. Die Zemzemim sind vom Scherif lizentiert, wofür sie eine nicht unerhebliche Abgabe zu zahlen haben, und wachen daher streng darüber, dass kein Unbefugter dieses Amt ausübt. Wir haben also einen strengen "Zunftzwang", eines Bönhasen-Verhältnis, eine Zusammengeschlossenheit, eine Einstellung lediglich auf das Wirtschaftliche, wobei die Religion eben das "Geschäft" ist und eine Einheit, wie das sonst nur in dieser Form im Abendland zu finden ist. In noch höherem Masse ist das der Fall bei den Pilgerführern, den Metawwifim. Der in Mekka oder in Djiddah, dem Hafen von Mekka, ankommende Pilger, der womöglich nicht einmal arabisch spricht, ist auf seiner ersten Wallfahrt auf einen Führer unbedingt angewiesen, der mit den lokalen Verhältnissen vertraut ist, ihm eine Wohnung, ein Pferd oder Kamel verschafft, der ihm die heiligen Stätten zeigt, und ihn in der grossen und der kleinen Wallfahrt unterweist, sowie ihm als Dolmetscher und überhaupt als Führer dient. Der berufsmässige Metaw. führt im übrigen nur in besonderen Fällen selbst, wenn nämlich ein sehr reicher Pilger kommt; gewöhnlich schickt er einen Vertreter, deren er eine ganze Anzahl beschäftigt. Außerdem Metaw. steht aber in der Regel

---

146) Dieses Amt wurde ursprünglich von den Haschimiden, der Familie von Mohammeds Oheim Abbas, ausgeübt, wurde jedoch aufgegeben, als die Abbassiden zum Chalifat kamen.

nur die Ausbeutung o i n e r der pilgerstellenden Nationen zu , und je nach Sympathie, Erfahrung und Sprachekenntnissen, wird er sich für Türken, Marokkanern, Inder, oder Malayen etc. entscheiden. Die grosse Zunft der Metaw. gliedert sich daher je nach den Nationalitäten, denen sie Führer sind, in zahlreiche Unterzünfte, die jede ihren Scheich hat; das Oberhaupt von allen zusammen ist der Scheich el Maschaich - Ähnlich wenn auch in anderem Sinne, und ohne die religiöse Eigenschaft wie in Damaskus. Die Zahl der Metw. muss enorm gross sein, da allein für die Malayen 180 Führer vorhanden sind, die ausserdem noch einen sehr grossen Anhang an Stellvertretern beschäftigen. Im übrigen haben auch die Metaw. eine ausserordentlich hohe Lizenz an die Regierung zu zahlen. Von irgendwelchen religiösen Zeremonien, sufischem Einschlag, Verwandtschaft mit Derwischorden ist bei den Metaw. nichts bekannt. Sie unterscheiden sich durchaus von allen übrigen islamischen Verbänden. Ihr Gewerbe betrifft ja die Religion, hat diese als Basis und nutzt sie wirtschaftlich aus. Die gleichmässige Komposition von Weltlichem und Religiösem, die ja auch hier vorhanden ist, vollzieht sich nur in gänzlich anderer Art und Weise, in einer anderen Brechung, xx auf einer anderen Ebene als dies sonst bei muslimischen Erscheinungen der Fall ist. Als Norm für muslimische Verbände sind aber diese Mekkaner Verbände, die ausserdem noch stark an Familiengewerbe anzuklingen scheinen, nicht anzusehen; der Rhythmus, das Lebensgesetz des Islams bricht sich hier in der heiligen Stadt Mekka unter einem anderen Winkel als im son -

stigen islamischen Leben, und es ist nicht zufällig, dass gerade in dieser heiligen Stadt, die in jeder Beziehung ihren eigenen Gesetzen unterworfen ist, diese Gebilde, die, wie gesagt, im übrigen auch auf alten Familienrechten, wenigstens teilweise, beruhen dürften , zur Entstehung gekommen sind.

Es wäre an dieser Stelle noch zu erwähnen, dass berichtet wird , "das Eigentum einer Innung, mag es in Land, Gebäuden, oder Kapital bestehen , werde immer wakuf , wodurch es vor allen Gefahren gesichert sei". 149) Es könnte auch dies als Beweis dafür dienen, dass die muslimischen Handwerkerverbände gleichzeitig religiöse Verbände sind. Jedoch ist es nicht gelungen, über diesen Punkt genügende Klarheit zu gewinnen und angesichts des Missbrauchs, der mit der Unterstellung von Gütern an die Tote Hand vielfach getrieben wird, da es gewisse wirtschaftliche Vorteile bringen kann, mag in diesem Rahmen die blosse Erwähnung der Tatsache hinreichen, ohne dass aus dieser irgendwelche Schlüsse gezogen werden. Es scheint jedoch so, als wenn es sich hier um ein sogen. "Guédik " handelt, d.h. eine bestimmte gewerberechtliche Erscheinung, über die weiter unten zu sprechen sein wird. 150) Auch der Umstand, dass beispielsweise der Konstantinopler Verband der Pfeilschützen 151) in einem Kloster wohnt, ebenso wie die Pehliwans (Ringkämpfer) , die sogar zwei Klöster 152) in Konstantinopel besitzen, mag hier nicht weiter in Betracht gezogen werden, da hier ein anderer Sachverhalt vorliegen dürfte.

---

149) White, a.a.O. I. S.191
150) s.S. 90 dieser Arbeit
151) Hammer, K'pel und Bosp. II,S.471
152) Ebenda.

2. Kapitel

Die Handwerkerschaften als wirtschaftliche Verbände

Historische Entwicklung

"Das Streben nach 'kasb' , nach Erwerb, ist Pflicht eines jeden Muslim" heisst ein Ausspruch des Propheten [153] und es werden vier Arten des Erwerbs genannt [154] . An erster Stelle steht natürlich der heilige Krieg , wodurch der Glaubenskämpfer teil hat am Gütererwerb gemäss dem "Rechte des ersten Besitzers" (droit du prémier occupant) nach welchem ebenfalls,wenn auch mit Klauseln [155] der an dritter Stelle genannte Landmann, sein Oedland zur Bestellung erhält [156] ."Der Ackerbauer - heisst es - wird von seinem Gotte belohnt" [157] . An zweiter Stelle steht der Handel. Mohammed selbst war ja Kaufmann und so steht dieser Beruf in hohem Ansehen. Als vierter und letzte für den Gläubigen in Betracht kommende Erwerbsart nennt er die Künste und Handwerke , von denen es nur heisst, dass sie"vor Armut schützen".Was also Jakob Burckhardt von den Griechen sagt "die blosse technische Beschäftigung ist zwar als banausisch gering geschätzt, aber der Ackerbau und meist auch der Handel stehen in Ehren" lässt sich fast unverändert auch von den Arabern sagen. Es ist die manuelle Beschäftigung, deren Ausübung die allgemeine Verachtung nach sich zieht und gegen die das nomadisierende, vom Kriege lebende Arabervolk eine tiefe Abneigung beseelte .

---

153) A. L.du Caurroy , Législation musulmane IA.IV.Ser. Band 12, S.8
154) ebenda; ferner Thornau S.226; d'Ohsson ,2.Bd.,S.161
155) du Caurroy ebenda
156) Sachau, Mosl. Recht, S. ; Querry, droit musulman Bd.I ,S. du Caurroy, ebenda .
157) d'Ohsson ,S.261

Durch den obigen Ausspruch des Propheten wurde die Geringschätzung zwar etwas gemildert, sodass sogar in späterer Zeit bei den Osmanen-Chalifen[158] die Sitte herrschte, ein Handwerk zu betreiben (Mahmoud I. verfertigte Zahnstocher aus Ebenholz und Elfenbein; Achmed III. war ein Kunstschreiber; Osman III. Tischler; Selim III. befleissigte sich der ~~xxxxxx~~ Musselin-Malerei), was eben darauf zurückzuführen ist, dass es viele Mohammedaner sich zur religiösen Aufgabe machen, irgend ein Handwerk auszuüben gemäss der Anschauung des Gesetzes, welches alle Handwerke und Berufe dem Menschen als besondere Quellen zur Sicherstellung seines Unterhaltes anempfiehlt."[159] (Es ist recht interessant, die Beweggründe zu vergleichen, weshalb die Osmanensultane ein Handwerk betreiben und weshalb dieses bei abendländischen Fürsten geschah. Bei den Chalifen war es - neben der persönlichen Liebhaberei natürlich - religiöse Antriebe, bei den abendländischen Fürsten dagegen soziale Motive).

Angesehen aber war das Handwerk deswegen anfangs doch noch nicht . Dies lässt sich recht gut nachweisen an der Missachtung, mit der das Volk einige spezielle Handwerke noch heute bedenkt, vor allem die Schmiede und Weber. "Der Schmied besonders ist dem Araber verachtungswürdig, und niemand würde seine Tochter mit einem sonna' (Handwerker, Schmied) oder mit dem Abkömmling eines solchen verheiraten .[160] Auch die alte arabische Literatur ist reich an verachtungsvollen Aeusserungen über den Schmied, und

---

158) d'Ohsson, S.271
159) Ebenda
160) Goldziher, Die Handwerke bei den Arabern i.Globus 66, S.203 ff.

es ist ein schlimmer Vorwurf, wenn man Jemandem nachsagt, sein Ahn habe sich mit dem Blasebalg[161] beschäftigt. Goldziher führt ein aus mancherlei Gründen interessantes Epigramm an, das ein Dichter seinem Widersacher schickt:

> War dein Vater nicht ein Schmied, u n t e r
> der Weinverkäufer, von niedriger Gesinnung und neben den Ständen in der Treue ;
> ein Jemanite , der immer den Blasebalg fertigte und fortwährend
> in die Flammen des Feuers blies ?

Es ist beachtenswert, dass es hier heisst n e b e n den Weinverkäufern, die im übrigen als solche auch auffallen müssen; nämlich es wird verschiedentlich berichtet, dass die Schmiede ihre Stände nicht im Bazar, sondern ausserhalb desselben haben müssen . Bisweilen wird gesagt , dies geschähe der Feuersgefahr[162] wegen, an einer anderen Stelle wiederum heisst es, dass die niederen Gewerbe, darunter auch der Grobschmied, nicht der Waffenschmied, ausserhalb des Bazars[163] wohnen müssen . Die Verachtung des Schmiedes übertrug sich auch auf den Goldschmied[164] ,was sich immerhin durch jenen Vorwurf erklären liesse, der einem König gemacht wird, "dass sein Ohm am Balge blase und in Jathreb (Medina) Ohrgehänge und W e i b e r schmuck schmiede[165] ". Auch bei xxxxxx xxxxxxxxx muslimischen Negerstämmen Afrikas findet sich dieses Vorurteil gegen die Schmiede. " In Wadai - heisst es - ist der Schmiedesultan[166] zu einer seltsamen Figur geworden, wohl unter dem Einfluss der allgemeinen Verachtung, in der die Schmiede stehen."

---

161) Goldziher, ebenda
162) Scheich Annabrawi IA. Bd.XVI, S.547 ff.
163) Schurtz, Bazarwesen als Wirtschaftsform, S.154
164) Goldziher , ebenda
165) " "
166) Schurtz, Afrikanisches Gewerbe, S.111 u.S.74-83

Schurtz sagt darüber[167], dass eine für alle Fälle genügende Ursache dieser Erscheinung sich nicht finden lasse. "Manchmal scheint der Umstand, dass der Schmied zuerst unter allen Volksgenossen gewerbsmässig arbeitet und dem edlen Müssiggang des freien Mannes entsagt, bereits zu genügen, um dem fleissigen Manne ein mehr oder weniger grosses Mass von Geringschätzung einzutragen." Die Hauptwurzel liege eben in der Missachtung körperlicher Arbeit und das finde sich nur dort, "wo der Nomadismus mit seiner Arbeitsscheu vorherrsche." Auffallend ist es jedoch, dass die Geringschätzung der Schmiede sich nur auf das muslimische Afrika beschränkt[168] (vom Gebiete der Galla, Abessinier, Somali über Darfur, Wadai, Bornu bis nach Senegambien hin). Im echten Negergebiet findet sich keine Spur davon. Immerhin ist auch die Annahme Nachtigals, dass die Verachtung des Schmiedes vorislamischen Ursprungs sei,[169] nicht ganz von der Hand zu weisen, da für die - auch anderwärts bekannte Verachtung der Schmiede sicher noch andere Ursachen vorliegen, die jedoch nicht hierher gehören. Anderseits wäre es wohl denkbar, dass, wie sich bestimmte Berufe, so derjenige Barbiers durch die Religion des Islam in Afrika[170] ausgebreitet haben, mit dem Islam auch eine Abneigung g e g e n einen bestimmten Beruf Eingang gefunden hat. In ähnlicher Weise sind auch die Weber missachtet, in der Hauptsache wohl deshalb, weil gerade das Weben eine spezifische Sklaven- und Weiberarbeit

---

167) Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S.163 ff.
168) Schurtz, Afrikanisches Gewerbe S.76
169) Nachtigal, Sahara und Sudan, Band I, S.443
170) Schurtz, Afrikanisches Gewerbe, S.95

ist. So ist z.B. der berühmte in Konstantinopel aufbewahrte Mantel des Propheten in seinem Harem gewebt worden[171]. "Noch bis ins 2.Jahrhundert d.H. ist das Weben besonderes Attribut der Sklaven[172], und Sklavinnen werden bisweilen als Weberinnen bezeichnet." Zweierlei also ist es, was wir aus diesen heute nicht mehr begründeten Rudimenten eines alten Vorurteils zu entnehmen haben : Neben der Abneigung eines Krieger-und Nomadenvolkes gegen manuelle Betätigung überhaupt, ist es erstens das Erfordernis der Sesshaftigkeit, zweitens das dem Handwerk anhaftende Odium der Sklavenarbeit, dass es als verachtungswürdig und mit der Würde eines freien Arabers der vor- und frühislamischen Zeit unvereinbar erscheinen lässt. " Die Araber als herrschende Kaste - sagt Kremer[173] - liessen sich von den unterworfenen Völkern bedienen und erst bei der allmählichen Verschmelzung der verschiedenen Volksklassen, bei der zunehmenden Verarmung, und dem Entstehen einer arabischen, städtischen Bevölkerung, verbreitete sich die Beschäftigung mit Handwerkern auch unter den Mohammedanern. In der ersten Zeit des Islams gab es nur sehr wenige Handwerke, am wenigsten aber ein Handwerkerstand. " Das Handwerk hörte mit der Zeit auf, eine blosse Sklavenbeschäftigung zu sein - auch der freie Araber wurde zu dieser Betätigung durch die äusseren Notwendigkeiten gezwungen. Jedoch weist auch Goldziher[174] nachdrücklich darauf hin, dass zu diesen Faktoren noch der Einfluss der religiösen Weltanschauung hinzuzunehmen sei, welche der Verachtung vor

---

171) White , I.S.197
172) Goldziher, a.a.O. S.204
173) Kremer, Bd.II, S.183
174) Goldziher, a.a.O., S.204

den Handwerken, wie sie das heidnische Arabertum hegte, ein Gegengewicht geboten habe, ja dass sogar die mohammedanische Tradition einigen Propheten Handwerke zugewiesen habe". Welcher religiöse Einfluss damit gemeint ist, wurde bereits gezeigt[175], und auch von den Prophetenhandwerken wurde im Zusammenhang mit den Piren, den Schutzpatronen gesprochen. Ueber die Entstehung der Verbände selbst wird gleich zu sprechen sein.

Die soziale Struktur

Aus welcher sozialen Schicht der muslimischen Bevölkerung setzte sich nun der Handwerkerstand zusammen ? Es wird hierbei in erster Linie der zum Islam bekehrte Handwerkerstand der unterworfenen Städte in Betracht zu ziehen sein. In Persien, Aegypten, Syrien und Byzanz, wie auch in Spanien war bei dem Eindringen der Araber das Handwerk natürlich schon mehr oder weniger hoch entwickelt und soweit die Unterworfenen zum Islam übertraten, ist die Frage der Zusammensetzung des muslimischen Handwerkerstandes eine ralativ einfache . Vielfach aber hielten die Unterworfenen ihre alte Religion bei, ja die Ausübung gewisser Berufe beschränkte sich lange Zeit nur auf Juden und Christen; erstens nämlich solcher Berufe, die mit der Religion des Islams in Widerspruch standen - ausgeschlossen vom Verkauf sind Gegenstände des Spiels (Würfel u.a.) sowie musikalische Instrumente, (Laute, Flöte etc.) als einer "weichlichen Zerstreuung dienend"[176], ferner natürlich Wein, Schweine und einiges andere - , zweitens aber diejé-

---

175) s. Seite 50 dieser Arbeit
176) Fehlen, Islamische Obligationen und Pfandrecht, Z.f.v.Rw. Bd.VI, S.269 § 9
176) Querry , Droit musulman, I , S.557 ff.

nigen Berufe, die eine gewisse Bildung und Fertigkeit voraussetzen mussten, wie die Goldschmiedekunst[178] und - merkwürdigerweise sogar noch zu Ghazalis Zeiten[179] (gest.1111) - der Aerzteberuf. Daneben werden aber auch viele Handwerke, die bereits von Muslimen betrieben wurden, immer noch von Juden und Christen ausgeübt worden sein, ja es wird sogar von Elia Qoudsi für das moderne Damaskus um 1850 die etwas verblüffende Mitteilung gemacht[180], dass "während der Schedd-Zeremonie an einem Juden oder Christen die Zehn Gebote oder das Vaterunser rezitiert werden". Diese "Weitherzigkeit" einer gewissermassen religiösen Gesellschaft Andersgläubigen gegenüber ist jedoch nicht so aussergewöhnlich, da ja im Koran den "Besitzern eines Buches", also Juden und Christen gegenüber Milde empfohlen wird. Selbst eine so durchaus religiöse Gesellschaft wie die Fitjan gestatteten die Aufnahme von Dhimmis, also von Juden und Christen, was bei Götzendiener nicht der Fall war. Allerdings war diese Aufnahme nur eine vorläufige, da die Andersgläubigen erst durch ihren Uebertritt zum Islam vollwertige Mitglieder des Futuwwabundes werden konnten[181]. Im übrigen dürfte es sich jedoch bei bei dem von Elia Qoudsi geschilderten nicht um die Regel handeln, sondern die jüdischen oder christlichen Handwerker wurden wohl zum grössten Teil bald nach der Eroberung einer Stadt in bestimmte Stadtteile abgedrängt, sodass sie sich in den sich entstehenden[182] Juden- und Christenvierteln niederliessen.

---

178) Kremer, S.285 II.Bd.
179) Kremer, Geschichte d.herrschenden Ideen, S.180 und a.a.O. Bd.II,S.183
180) Elia Qoudsi, S.29,5,zitiert n.Thorning
181) Thorning, S.168. Ueber sonxstige chr stianisierende Züge , b.Tachtadjis und Jesidjs etc. s. TB IX u.XIV
182) Kremer, a.a.O. I,S.124;Reitemeyer, S.31

Es mögen dabei auch militärische Gründe mitgesprochen haben: ein Prinzip der Absonderung und Fernhaltun; des Heeres von der Unterworfenenbevölkerung. Omar verbot[183] z.B. dem arabischen Heere, sich in Alexandria niederzulassen und von Samarra wird uns ebenfalls über die Absonderung des Heeres von der Bevölkerung berichtet[184], wenn es sich auch hier vorwiegend um ausländische Truppen handelte. Bildeten so die Unterworfenen, bekehrt [bisweilen wohl auch nicht bekehrt], den gewissermassen autochthonen Handwerkerstand, den bereits bestehenden Grundstock, so taucht nunmehr die Frage auf, aus welchen sozialen Schichten der Eroberer sich der muslimische Handwerkerstand rekrutierte. Abgesehen von denjenigen Elementen, die in die eroberten Städte bisweilen sehr bald nach deren Besetzung[185] einwanderten, kommen die eroberten Krieger selbst nach kurzer Zeit als Handwerker in Betracht, wie dieses auch bei den aus Heerlagern entstandenen Städten wie Basra, Kufa, u.a. der Fall gewesen sein mag, während bei den später als Residenzen und Festungen gegründeten Städten wie Bagdad, Rusafa etc. schon muslimische Bauhandwerker herangezogen worden sind.[186] Zudem wären in diesen von Muslimen gegründeten Städten ja gerade die Nichtmuslimen das einwandernde ortsfremde Element. Abgesehen von den Städtern kam aber auch ein grosser Teil der Unterworfenen und Bekehrten Landbewohner in die Städte - aus allen möglichen hier nicht näher zu erläuternden Gründen -

---

183) Reitemeyer, Städtegründungen der Araber, S.31
184) desgl. S.65
186) desgl. S.53

den - wie man auch jenen Handwerkerstand bildeten, der uns später in den Hauptstädten begegnet"[187].
Die arabischen Heere nun setzten sich aus zwei Arten von Kriegern zusammen[188], den regulären Soldtruppen und den Freiwilligen, aus Beduinen, Bauern und Städtern bestehend. Von den Freiwilligen ist hier nicht zu reden: sie nahmen nur an den Kriegen teilgingen aber im übrigen ihren Berufen nach. Die regulären Truppen dagegen, die ihren Sold aus dem Staatsschatze nicht wie die Freiwilligen aus dem Ertrage der Zakkah-Steuer empfingen, dürften sich ebenfalls sehr bald vornehmlich dem Handel, dann aber auch dem Handwerk nebenbei zugewandt haben. Dies scheint schon unter Abd-el-Malik (684-705) in den doch erst seit kurzem bestehenden Städten Bassora(gegründet 14/635) und Kufa(17/638)[189] der Fall gewesen zu sein[190]. Denn es wird uns berichtet[190], dass ein besonders strenger Statthalter nach dem Irak entsandt wurde, um dort mit eiserner Gewalt wieder die allgemeine Wehrpflicht in den Städten dieses Landes durchzuführen, da deren Bewohner sich immer mehr dem Kriegsdienste entzogen und dem städtischen Leben zugewandt hatten.. Selbst im osmanischen Reiche - ein Militärstaat par excellence, wo , um nur etwas Bezeichnendes hervorzuheben, die muslimischen Osmanlis in den Verordnungen Suleimans II. stets als 'Asker(Soldaten) bezeichnet wurden, im Gegensatz zu den Christen etc. die Bürger hiessen[191] - selbst hier spielt sich dieser Uebergang vom Kriegerstand zum Handwerkerstand in denkbar kürzester Zeit ab,

---

187) Becker, Grundlinien der Wirtsch.Entwickl. Aegyptens in Islam Bd.IV,S.214
188) Kremer, I,S.410
189) Reitemeyer, a.a.O.,S.29 und S.11
190) Kremer, I, S.208
191) d'Ohsson, II, S.268; Ranke , Die Osmanen, S.19

und es lässt sich besonders gut verfolgen, wie sogar ein so durch und durch militärisches Korps wie das der Janitscharen allmählich zu Händlern und Handwerkern wurde. Auf dem Verfallsweg der Janitscharen kann hier nicht näher eingegangen werden; jedenfalls hatte man in ihrer Verfallszeit - beginnend schon um die Mitte des 16.Jahrhunderts - [192] zweierlei Janitscharen zu unterscheiden: solche, die überhaupt noch bei der Waffe waren, und solche, die nur in den Listen der Janitscharen eingetragen waren, um den hiermit verbundenen Sold zu empfangen und Steuerfreiheit zu geniessen [193]. Die noch unter Waffen stehenden, an den Grenzen in den Garnisonen und im Lande herumliegend [194], legten sich bald einen kleinen Handel zu [195], oder gingen einem Gewerbe nach [196], - wie das ja bei den römischen Legionen in Britanien und Germanien auch der Fall war, zu deren numina castrorum der Bonus eventus gehörte als Gott des "guten Ausgangs" nicht der Schlacht, sondern des Geschäfts [197], und wie dies auch bei den deutschen Etappentruppen in Belgien und Polen sich nach kurzer Zeit einstellte. Anderseits waren die Janitscharen, dadurch dass ihnen von Soliman die Ehe gestattet war [198], förmlich darauf angewiesen, zur Aufbesserung ihres an sich nicht unbeträchtlichen Soldes, zur Unterhaltung ihrer Familie einer Nebenbeschäftigung nachzugehen. Bei den anderen, den nichtdienstuenden, sondern nur in den Listen eingetragenen Janitscharen, war dieses selbstverständlich, wiewohl sie sich auf ihr Janitscharsein nicht

---

192) Zinkeisen, III, S.246 ff.
193) ebenda, III, S.255/4 ~~xxxxxx~~
194) ebenda, S.252
195) Ranke a.a.O., Seite 67
196) Zinkeisen, III, S.258
197) v. Domaszewski, Religion d.römischen Heeres, S.44
~~xxx~~ Diesen wertvollen Hinweis verdanke ich dem Kolleg des Herrn Gen.Rat v. Domaszewski.
198) Zinkeisen, III., S.255

wenig einbildeten [199] und sich deswegen für erhaben über gewöhnliche Krämer hielten. Die Janitscharen müssen jedenfalls ein erhebliches Kontingent zu dem hauptstädtischen Handel, Gewerbe und Handwerk gestellt haben, denn um 1650 bestand das Janitscharenkorps zwar noch aus über 100000 Mann, von denen aber kaum 25000 noch wirklich Dienst taten [200], und die Hauptzahl der Nichtdiensttuenden dürfte sich in Konstantinopel befunden haben. So heisst es ganz allgemein, dass ein vom Marktpolizeioffizier (Muhtessib) bei einer Betrügerei ertappter Handwerker etc. (in diesem Falle ein Bäcker), "wenn er sonst in kein K o r p s d e s M i l i t ä r s eingeschrieben ist, sogleich auf der Stelle mit Schlägen bestraft wird; geniesst er aber einen Derlik, d.i. einen Sold als J a n i t s c h a r oder Mitglied eines anderen Korps, so wird er seinem Vorsteher ausgeliefert und diesem die Bestrafung desselben anempfohlen" [201]. Ferner erfahren wir, dass die erxxxxxxxx sten Miet- und Kaufleute des 1461 errichteten und 1651 nach einem Brande neu aufgebauten Besestan (Bazar) in Konstantinopel meistens Janitscharen waren [203]. Ob diese Besestan-Janitscharen schon im Jahre 1461 zu finden waren, erscheint allerdings fraglich, vermutlich erst nach 1651, was auch mit Tavernier's Angaben zeitlich übereinstimmen würde und was sich auch mit Hammers Angabe decken würde, dass um 1635 die Fleischer Konstantinopels grösstenteils Janitscharen waren [204].

---

199) White, I, S.16
200) Tavernier, Nouvelle relation, S.12, zit. nach Zinkeisen, III, S.257
201) Hammer, Osman. Reiches Staatsverf. u. Verwaltung II, S.87
202) Hammer, K'pel und Bosp. I, S.587
203) White, I, S.16
204) Hammer, K'pel und Bosp. II, S.

Der muslimische Handwerkerstand dürfte sich also vornehmlich einerseits aus den zum Islam übergetretenen Unterworfenen und den in die Städte eingewanderten muslimischen Landbewohnern und andererseits aus den seesshaft und daher gewerblich tätig gewordenen Kriegern zusammengesetzt haben. Wenn im übrigen Hammer in seiner mehrfach angeführten Aufzählung der 600 K'peler Zünfte an neunter Stelle auch die der Janitscharen aufzählt, so darf dabei keineswegs etwa an diese zu Kaufleuten und Handwerkern umgewandelten Janitscharen gedacht werden, sondern es handelt sich dabei um die Truppen selbst .Diese Truppe als eine "Zunft" anzusehen, erscheint originell, da sie, was sich ja von selbst versteht, mit "Zünften" auch nicht das geringste zu tun hat. Was sie mit den muslimischen Handwerkerverbänden und den sonstigen Gruppengebilden des niederen Volkes - im Gegensatz zu den Gebildeten des Islams - gemein hat, ist auch hier das stark religiöse,sufische Gepräge, gerade dieser Truppe , die als ihren Namengeber und Pir den Scheich Hadji Bektasch verehrt und mit den Bektaschiderwischen[205] eng verwandt ist. Hammer selbst sagt von ihnen an einer anderen Stelle[206] dass die Janitscharen eine "militärische Bruderschaft" seien und von dem Bektaschiorden heisst es umgekehrt ebenfalls, dass er,"da alle Janitscharen diesem Orden einverleibt gewesen,nicht nur Mönchsorden,sondern auch militärische Bruderschaft gewesen sei, deren Glieder Mönche und Soldaten

---

205)Jacob, Beiträge in TB IX,S.31 weist die schiitische Tendenz der Bektaschi nach und sagt, es sei ein Witz,dass die Bektaschi die Genossen der Vorkämpfer des sunnitischen Islams, der Janitscharen nämlich extreme Schiiten sind.

206)Hammer, Osmanische Geschichte, I.S.140

zugleich waren."Die Beziehung war freilich eine sehr enge[207] - z.B. war der Scheich der Bektaschi zugleich Oberst des 99.Janitscharenregiments und in den Kasernen der Janitscharen waren acht Bektaschiderwische einquartiert[208] - ,jedoch unterscheidet sich diese Beziehung der Janitscharen in ihrem Wesen kaum von derjenigen der Handwerkerschaften zu den Derwischorden: der Scheich el-maschaich in Damaskus war, wie wir gesehen haben[209] auch Rifa - 'iderwisch und leitete sogar den Dhikr in mehreren Rifa'iklöstern. Das Hinneigen zum Sufismus ist eben Gemeingut der ganzen Volksreligion des Islams und findet Verdichtung und Ausdruck in allen Vereinigungen, die sich aus Angehörigen des niederen Volkes zusammensetzen .

Das Auftreten der Verbände in den Bazaren .

Wie haben sich nun die Handwerkerverbände in die Wirtschaft eingefügt, wie sind sie wirtschaftlich in die Erscheinung getreten und aus welcher Wirtschaftsatmosphäre ist ihre weltliche Bindung hervorgegangen? Fast jede Reisebeschreibung oder Schilderung von Städten des Orients berichtet mit grösserer oder geringerer Ausführlichkeit und Genauigkeit von dem für das Wirtschaftsleben des Orientalen so bezeichnenden Bazarwesen mit seinen nach Berufen getrennten und abgeteilten Gassen und Verkaufsständen, seinen herumziehenden Händlern, mit dem ganzen Leben und Treiben einer ausallen Rassen zusammengesetzten durcheinanderredenden und feil-

---

207) Dass die Unteroffiziere der Janitscharen auch Ustadh hiessen(Rosen: Geschichte der Türkei,S.10)erscheint nicht von Belang.
208) Hammer, Osmanische Geschichte,I,S.141;Jacob,TB IX S.6 gibt die 94. Orta an im Gegensatz zu Hammer
209) s. Seite 39 dieser Arbeit

schenden Menge. Beschreibungen dieser Art sind so zahlreich[210], dass eine Schilderung des Bazarlebens in seiner äusseren Erscheinung sich hier erübrigen muss. Und doch kann es nicht übergangen werden, da in ihm neben dem oben geschilderten religiösen Moment, dem Sufismus, der andere ebenso starke Bindungs- und Bildungsfaktor der muslimischen Verbände zu suchen ist, da weiter der Bazar der einzige Raum ist, in dem das ganze Verbandswesen wirtschaftlich agierend hervortritt. Keines der einzelnen Wesensmerkmale des Bazars ist a u s s c h l i e s s l i c h in muslimischen Ländern anzutreffen. Das Zusammenwohnen der gleichen Berufe in bestimmten Strassen und die Benennung der Strassen nach den Berufen, ist überall anzutreffen; "wo zahlreiche Handwerker eines Berufes leben, liegt der Gedanke an einen engeren Zusammenschluss nahe"[211], wobei auch "bei verhältnismässig fortgeschrittenen Völkern oft noch Reste des Familien- und Stammesgewerbes mitgesprochen haben mögen", anderseits hat das Marktwesen selbst die Vereinigung der gleichen Berufe mit gefördert, da es ja "ganz von selbst[212] dazu drängt, dass die Verkäufer gleicher Waren auch nebeneinander ihre Sitze aufschlagen, um von den Kunden leichter aufgefunden zu werden." Ausserordentlich häufig werden diese Argumente auch von den muslimischen Schriftstellern[213] zur Begründung der Berufsgliederung im Bazarleben beigebracht: es sei für Käufer wie für Verkäufer bequemer, und so finden wir auch auf dem

---

210) Vor allem Wetzstein, Markt von Damaskus; Schurtz, Bazarwesen als Wirtschaftsform; Polak, Persien; White, Sitten etc.
211) Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S.278
212) Schurtz, ebenda, S.164; Stöckle, S.148; Keutgen, S.138 ff.
213) z.B. Scheich Annabrawi, JA XVI, 4.Ser., S.347 ff.

Markt von Medina schon zur Zeit des Propheten - wie oben erwähnt - die Kornhändler, Dattelhändler[214] u.s.f. in den gleichen Häusern wohnend, nach deren Vorbild sich dann wohl auch die Handwerker zusammengeschlossen haben mögen. Es ist daher sicherlich falsch, etwa an eine kontinuierliche Fortsetzung dieses Gebrauches oder lediglich an eine Uebernahme von Einrichtungen zu denken, die die Muslims bei ihren Eroberungen vorgefunden haben, wenn wir auch in Rom ein vicus sandalarius, frumentarius, lorarius und in Athen[215] einen ἄμφοδον τῶν κιβωτοποιῶν oder τῶν ἑρμογλύφων finden und dasselbe im byzantinischen Aegypten in Alexandria und Arsinoe[216] wie auch in Byzanz[217] belegen können. Ebenso wenig ist das Ueberdecken der Märkte, sodass geschlossene Bazare entstehen a u s s c h l i e s s l i c h im islamischen Orient zu finden[218], z.B. hat Cäsarea zu byzantinischer Zeit schon einen gedeckten Marktplatz besessen, wovon sich auch die arabische Bezeichnung für Bazar: kaissarijje herleiten soll.

Und trotzdem die Einzelheiten des Bazars, wie wir als besonders charakteristisch anzusehen gewohnt sind, sich auch anderwärts finden lassen, so ist doch der Bazar als G a n z e s etwas der Welt des Islams Eigentümliches, ist er die für das Wirtschaftsleben des Islams schlechthin charakteristische Ausdrucksform, in der sich das ganze Leben und Denken des Orients widerspiegelt und sich

---

214) Wüstenfeld, Geschichte d.Stadt Medina, S.118
215) Ziebarth, Geschichte d.griechischen Vereinswesens; Poland, Geschichte d.griechischen Vereinswesens
216) San Nicolo, Aegyptisches Vereinswesen in Wengers Beitr.z.Papyrusforschung Bd.I, S.169 ff.
217) Stöckle, Byzantinische Zünfte, S.
218) Hammer, K'pel und Bosp.I, S.566

in seinem ihm eigentümlichen Gesetze bricht. Während "das Haus nur der Familie und Erholung gehört"[219] gehört alles andere, Geschäft und Gespräch, Politik und Arbeit in den Bazar. Nicht nur um zu kaufen besucht man den Sûk, sondern auch um sein Gespräch zu führen, sich über die Ereignisse irgendwelcher Art zu unterrichten, kurz: um am öffentlichen Leben teilzunehmen, sodass der Bazar in Wahrheit Seele und Herz jeder orientalischen Stadt ist. Wie nichts im Islam, so ist auch der Bazar nicht r e i n wirtschaftlich, d.h. die Wirtschaft ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel ; daher bleibt auch alles, was die Beschaulichkeit, den Kjēf stören könnte, aus dem Bazar verbannt, wie Reklame oder das "Errichten prunkvoller Hallen und Verkaufsläden, wo einfache Budenreihen ebenso zweckentsprechend sind[220] ". In dem Bazar verbringt man seine Zeit und "durch aufdringliches Ausbieten der Ware würde das Wesen der ganzen so tief mit dem Leben des Volkes verbundenen Einrichtung gestört werden und das Verweilen im Sûk unbehaglich gestalten". Es kommt auch hier wieder jene Doppelung, jene Einheit trotz Zweiheit zum Ausdruck, die wir bei allen Erscheinungen des Islams bisher haben feststellen können, und worin der tiefe Gegensatz zu allem Abendländischen liegt. Ob wir es nun in dem einen Falle "Caesaropapismus" oder in einem anderen "militärische Bruderschaft" nennen, stets ist es im Grgrund das Gleiche, das sich eben hier im Bazarwesen in einem zugleich Markt- und Agoraseln wie-

---

219) Wetzstein, a.a.O., S. 478
220) Schmurtz, Bazarwesen als Wirtschaftsform, S. 147

derum äusert. Es ist niemals ein Einzelnes, ein Nur-materielles oder Nur-geistiges, das selbst der alleinige Zweck wäre und um dessentwillen allein etwas geschieht und unternommen wird, sondern ganz unbewusst wird es einbezogen in das Ganze, in die Lebensanschauung und die Lebensweise, von der durchdrungen jedes sofort ganz von selbst sein natürliches, polares Gegengewicht erhält.

Der Bazar ist für den Handwerker Absatzort und Produktionsort zugleich, und trotzdem es "Warenproduktion" und im allgemeinen keine "Kundenproduktion", keine Produktion auf Bestellung ist, so erfolgt doch der Absatz direkt an den Verbraucher ohne dass die Ware erst Verkehrsgut wird. Mit der Arbeit auf Bestellung kann es nämlich Schwierigkeiten geben. Denn das muslimische Recht verbietet ~~nämlich~~ unter allen Umständen[221] den Verkauf nicht vorhandener Güter z.B. der Ernte auf dem Halm oder gar den Verkauf einer ~~gar~~ erst kommenden Ernte. Dazu gehört auch das Verbot des Verkaufes in Bausch und Bogen(dies beides ist z.B. der Fall, wenn einer die Ladung einer auf dem Wege zum Bazar befindlichen Karawane vor dem Eintreffen auf dem Bazar und vor dem Ausbreiten und Auslegen der Ware in dem Bazar aufkaufen wollte[222]. Das wäre ein schweres Vergehen, denn der Käufer - und auch der Verkäufer natürlich - würde gegen das Verbot des "Verkaufs nichtvorhandener Waren " verstossen, wobei der Begriff des "in Bausch und Bogen" mitenthalten ist. Man wird dabei natürlich sofort an das Strassen-, Meilen- und Stapelrecht der mittelalterlichen

---

221) Thornau, S.89; d'Ohsson, VI, 69-104
Querry, Bd.I, S. u.a.m.
222) Bernhauer, JA. Bd.XVI Ser.IV, S.347 ff.

Stadtwirtschaft erinnert, in der ja auch die auf dem Wege zum Markt befindlichen Waren nicht aufgekauft werden durften. Und der Unterschied ? Im Abendlande: eine wirtschaftspolitische individuelle Massnahme des Wirtschafts-Subjekts, der Wirtschafts-Einheit : STADT, basierend lediglich auf dem Machtbewusstsein dieser betreffenden Körperschaft und auf den Machtmitteln, die Ausführung der Bestimmung auch erzwingen zu können. Im Islam: eine wirtschaftspolitische allgemeingültige Massnahme des geistlichen Subjekts, der "Kirche" - wenn man so sagen kann - ,basierend auf dem Autoritäts- und dem Machtbewusstsein dieser Institution, die Ausführung der Bestimmung sowohl auf moralischem wie auf gewaltsamem Wege herbeiführen zu können.) Diese Bestimmung galt, wie fast alle wirtschaftlichen Gesetze des Islams - über Kauf, Verkauf, Handel, Tausch. Pacht, Miete etc. - nur für den Handel, speziell für denjenigen mit Immobilien und Land - wirtschaftsprodukten. So eingehend und detailliert sonst gerade das muslimische Recht in die innersten häuslichen und öffentlichen Angelegenheiten ein - greift [223], so zahlreich die Bestimmungen sind, die sich auf die verschiedensten Lebensverhältnisse beziehen - das Handwerk wird so gut wie gar nicht berücksichtigt. Der Grund hierfür geht aus dem weiter oben Gesagten hervor: das Handwerk ist eben, im Gegensatz zum Kriege, Handel und Landwirtschaft für den Gläubigen nur insofern ein Erwerbszweig als er "vor Armut schützt" und darum "empfehlenswert" . Es kam je auch zunächst so gut wie gar nicht in Betracht. Erst später, als die vier "Schulrichtungen" (die des Imam al - Schafii , des Malik b. Anas , Abu Hanifa, Achmed b. Hanbal) für die zahllosen Bedarfsfälle

---

223) vgl. Snouck Hurgronje, Le droit musulman (Rev. H. R. 37 (1898) u. De Islam (de Gids 1886) S. 82

ihre Zwecktraditionen mit dem äusseren Zeichen der Gläubigkeit herbeischafften[224], wurden auch die betreffenden Gesetze für das Handwerk erweitert. Infolgedessen wurde für den Erwerb durch Handarbeit folgendes formuliert:[225] "1. Es braucht sich nur um den Austausch eines Fertigproduktes gegen eine Entlohnung zu handeln. In diesem Falle besteht wie beim Handel der Austausch eines Gutes gegen ein anderes (ad ut des) durch den Verkauf des Arbeitsproduktes gegen das Geld des Käufers, wobei dieser von der Voraussetzung ausgeht, dass dieses Produkt Eigentums des Verfertigers ist. 2. Es kann ein Erwerb(kesb)durch die Verfollkommnung und Bearbeitung eines Stoffes zustande kommen, und infolgedessen in dem Mehrwert liegen. Hier greifen dann die Bestimmungen des Salam (Termin-Geschäftes) ein und zwar folgendermassen[226] ;nach Hanifa: Der Vertrag ist nur zulässig bezüglich solcher Dinge, die zur Zeit des Vertrages bereits bestehen, nicht bezüglich der res futurae;Schafii lässt den Verkauf künftiger Waren gegen sofortige Geldzahlung zu ; die Malekiten, von dieser weiteren Anschauung ausgehend, gestatten insbesondere auch den Kauf einer künftig erst herzustellenden Sache,sofern nur die Arbeit sofort begonnen wird." Liefert nun der eine von beiden das Material , der andere aber die Verarbeitung (Lohnwerk), so liegt lediglich eine locatio operés vor.Liefert der Verarbeiter aber auch das Material(Preiswerk) so ist es keine locatio sondern der Kauf einer "künftigen Sache". "Bei der locatio operés hat

---

224) Goldziher, Religion des Islams, S.118
225) du Saurroy , JA, 4.Ser. Bd.12, S.8
226) Kohler, Z.f.v.R.W. VI, 243 § 12

der Arbeiter seinen Lohn nur zu fordern, wenn er das opus hergestellt und dem Auftraggeber übergeben oder in üblicher Weise dargeboten hat. Wird das opus nicht vollendet, so erhält er nichts "(227) (was z.B. auch zutrifft, wenn man sich von einem Schreiber einen Brief schreiben lässt, der Adressat aber inzwischen gestorben ist); in diesem Falle gilt das opus auch als unvollendet).

Wieweit nun diese Bestimmungen für die Bazarhandwerker hemmend oder fördernd gewirkt haben, wieweit sie ihnen überhaupt bekannt waren, liess sich nicht feststellen (228). Im wesentlichen dürfte es jedoch so gewesen sein, dass der Handwerker zwar "für den Markt" gearbeitet (229), jedoch seine Ware selbst an den Konsumenten verkauft hat - ob durch das Gesetz oder die natürlichen Gegebenheiten beeinflusst, mag dahingestellt bleiben. Im übrigen lässt sich selbstverständlich hierfür keine Norm aufstellen, da bei den einzelnen Handwerken natürlich verschiedene Faktoren mitsprechen. Bäcker, Schneider, Grobschmiede beispielsweise werden in gewissem Sinne nicht auf Vorrat arbeiten können. Der Bäcker kann schon deswegen keinen grösseren Vorrat backen, weil niemand kaltes Brot kaufen würde (230). Zudem ist es vielfach üblich, den Teig zu Hause fertigzustellen und nur zum ausbacken dem Bäcker zu bringen. Daher sind auch die Bäcker niemals auf die Bazargasse beschränkt, sondern die Backöfen sind über die ganze Stadt verteilt (231), während im Bazar gewöhnlich nur wenige Bäcker, dagegen vor allem Brotnändler - in fe-

---

227) Kohler, ebenda, S.248 § 5

228) Es wäre mit Behrnauer zu sagen: Les historiens arabes ne nous parlent guère que de l'éclat et de la gloire de leur nation, de ses combats et ses conquêtes; ils aiment la déscription des champs de bataille et des trophées; mais ils passent très rapidement sur les oporations du commerce qui se fait dans la paix

229) Schurtz, Bazarwesen, S.153 ff. 231) Wetzstein, M.v.Dam.

230) Mielok, S.84; Wetzstein, a.a.O.

sten Ständen oder als fliegende Händler - zu finden sind, die freilich oft auch zugleich die Bäcker selbst sind.[252] Auch die Schneider werden in der Regel nicht auf Vorrat arbeiten können, da die Stoffe dafür zu teuer sind. Und bei den Grobschmieden - nihht den Waffenschmieden, die ihrerseits auf Vorrat arbeiten - ergibt sich das ganz von selbst. Ebenso sind die Flickhandwerker davon auszunehmen. Schuster, Goldschmiede, Waffenschmiede, Fezmacher, Sattler, Tischler, Färber, Sandalenschnitzer, Siebmacher[253], Korbflechter, Taschner, usw. arbeiten in der Regel nur auf Vorrat und dieses sind auch diejenigen Handwerke, die stets in den Bazaren und dort in gemeinsamen Gassen zusammenwohnen. Die von ihnen verfertigten Artikel wollen von dem Käufer sorgfältig ausgewählt werden, im Gegensatz zu den Dingen des täglichen Bedarfs, die wahlloser und rascher gekauft und darum auch vielfach von umherziehenden Händlern feilgeboten werden (Obst, Brot, Erfrischung etc.) "Wer Schuhe kaufen will, geht nach der Schustergasse des Bazars und wählt dort aus. Gerade das Umherschlendern im Sûk und das Auswählen aus der Masse, diese erhebende Empfindung gehört zum Orientalen und ein Schuster ausserhalb, an einer anderen Stelle, fände von selbst keine Kundschaft[254]." Auch hier zeigt es sich wieder, dass es sich um keine durchrationalisierte, ziel- und zweckbewusste Organisation, sondern um eine rein praktische, gewissermassen opportunistische Einteilung und Ordnung der sonst unübersichtlichen Masse handelt, und dieses ist auch der Boden, aus dem dann die Verbände hervorgegangen sind, aus

---

252) Schurtz, Bazarwesen, S.154
253) Wetzstein, Ueber Siebe in Syrien, Z.d.~~xxx~~ P.V.Bd.XI
254) Schurtz, ebenda

aus den natürlichen, einfachen Bedingungen heraus, nicht als "Zweck"verbände mit dem Ziel der gemeinsamen Rohstoffversorgung und Marktbeschickung, der Arbeitsteilung und Interessenwahrung - obwohl auch diese Dinge gelegentlich im Bedarfsfalle improvisier werden mussten, jedoch eben nur improvisiert und unteleologisch, aus einem selbstverständlichen So-sein heraus, nicht aus einem So-werden-wollen.

Die Handwerkerverbände und der Staat

Wie hat nun die Obrigkeit, der Staat in das Wirtschaftsleben der Handwerkerverbände, wie es hier beschrieben wurde, eingegriffen ? Wie regelte sich die Beziehung von Staat und Handwerkerverband? Wenn man an die stadt- und staatsrechtlich, wirtschaftlich und gesellschaftlich komplizierte und verwickelte Beziehung der abendländischen Zünfte zu Stadt und Fürsten denkt, wenn man sich vergegenwärtigt, in welch ausgedehntem Masse das wirtschaftliche Leben der byzantinischen Organisationen - so wie wir sie aus dem ἐπαρχικὸν βιβλίον [234a] kennen - von der Staatsgewalt geregelt wurde, sodass die Beziehung eigentlich eine ganz einseitige blieb, dann dürfte das Verhältnis von Staat zu Verband in den Ländern des Islams als ungeheuer einfach und unkompliziert erscheinen. Denn nicht der Staat, sondern die Religion in der der Staat mit enthalten ist, ist der oppositionäre Faktor: Staatsverwaltung und Wirtschaft liegen gewissermassen auf e i n e r Ebene - die "Polarität" beider ist die Religion. Im wesentlichen beschränkte sich der Staat auf zweierlei: 1. auf die Aufrechterhaltung der Ordnung durch Einsetzen einer Marktüberwachung, der Hisba , 2. auf eine Besteuerung. Das Charakteristische dabei ist dieses, dass - ganz all-

234a.) J. Nicole, Le livre du préfet (Genf 1893.)

gemein; in Einzelfällen war es dabei etwas anders - der Staat sich um den Verband als solchen eigentlich gar nicht kümmerte, sondern dass die Bestimmungen ganz generell für alle Marktleute etc. galten, worunter dann auch eben die Verbände fielen. Es x zeigt dies deutlich genug, dass der Staat selbst die Verbände nicht als Körperschaften und Einheit ansah, an die er sich wenden könnte, sondern als die Gesamtmenge, die Gesamtmasse d e r Schneider, d e r Schuster, usf. , als die Ordnung, die Kategorie der Tischler, der Seiler etc. Das gleiche ist der Fall bei den sonstigen in gewissem Umfange bestehenden Dienstleistungen. Auch hier ist es so, dass die ganze Bevölkerung davon betroffen wird, zu der die Kategorien, die ~~es auch~~ Esnaf (Pl.von sünüf) der einzelnen Handwerke eben auch gehörten.

xkurs: die byzantinischen Verbände

Es ist an dieser Stelle, an der die muslimischen Handwerkerverbände als Objekt der Wirtschaft betrachtet werden, vielleicht angebracht, in aller Kürze und bewusst fragmentarisch und unvollkommen auf die byzantinischen Organisationen einzugehen ; aus zweierlei Gründen: 1. weil in Byzanz die Handwerkerverbände, wie vielleicht nirgends sonst bedeutungvoll waren nur als Objekt in der Hand eines von ihnen aus aussen her beengten und bedrückten und dann auch seinerseits beengenden und bedrückenden Staatswesens; 2. weil anHand der entsprechenden byzantinischen Erscheinung die Frage der Uebernahme von Staatseinrichtungen seitens der erobernden Muslims, einigermassen fundiert, besser betrachtet werden kann

Da es an dieser Stelle nicht angängig ist, zu definieren, ob in unserem Sinne die byzantinischen Verbände als "Zünfte" zu bezeichnen sind, dürfte es am geeignetsten sein, sie mit dem in dem ἐπαρχικὸν βιβλίον[235] Leos des Weisen(886-911) am häufigsten[236] erscheinenden Ausdruck σύστημα[237] zu bezeichnen. (Nebenbei: es ist bezeichnend, dass auch bisweilen der Ausdruck: σῶμα, σωματεῖον vorkommt[238] jedoch nicht für die Provinz, sondern nur für die hauptstädtischen Organisationen und auch da nur für die der Handwerker, während auch in der Hauptstadt die Kaufmannsverbände als σύστημα[239] bezeichnet werden. Waltzing[240] gibt für die Erlasse der römischen und byzantinischen Kaiserzeit folgende Unterscheidung an, die im 4. und 5. Jahrhundert allgemein durchgeführt sei: "Vereine in Rom und Konstantinopel heissen allermeist corpus, selten collegium. Gerade umgekehrt ist es in den Provinzstädten." Corpus unterscheide sich von allen anderen und bezeichnet den staatlich autorisierten Verein[241])

Wenn die abendländischen Zünfte in weitestgehendem Masse die Festigung ihrer Wirtschafts- und Organisationsform selbst in die Hand genommen haben - denn um die Frage der Selbstverwaltung und Selbstbehauptung bewegte sich ja ihre ganze Politik - wenn dies bei den muslimischen Verbänden im grössten Umfange durch die Religion erfolgte - und auf der Frage der religiösen resp. volksreligiösen Behauptung basiert das ganze Wesen der muslimischen Verbände

---

235) Jules Nicole, Livre du préfet, S.236 zuzuschreib.sei
236) Krumbacher, Byz.Lit. S.609 bezweifelt dass es Leo A.
237) Stockle, S.8,
238) σύνοδος dürfte allgemeiner sein, z.B. Poland Gr.Vereine wesen S.120/21 gibt an, dass die Gelehrten d.Museums v.Alexandria als σύνοδος τῶν φιλολόγων "gesellig" verkehrten.
238) Stöckle, S.75 ; Zachariae v.Lingenthal B.Z.II, S.133 πολιτικὰ σωματεῖα = hauptst.Corporation
239) Stöckle, S.10 .-- 240) ebenda, S.10.
241) Waltzing, Etude B.2, S.140 x.
242) Ebenda, Bd.2, S.339

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx wie jeder islamischen Erscheinung – ,so vollzog in Byzanz die Organisierung der Wirtschaft der Staat. Erhaltung und Behauptung des Staates ist die leitende Note byzantinischer Politik. Erhaltung und Behauptung der Hauptstadt, Sicherstellung ihrer Ernährung und dadurch Sicherung vor Unruhen, materielle Zufriedenstellung der Bewohner trotz grosster liturgischer Ausnutzung zur Festigung der Stadt und des Staates sind die leitenden Gedanken des ἐπαρχικὸν βιβλίον . Der Staat, nicht das σύστημα bestimmt die Abgrenzung des Arbeitsfeldes[243] und besorgt so die „Bönhasenjagd", der Staat wacht darüber, "dass keiner das ihm zugewiesene Tätigkeitsfeld überschreitet[244]" und dadurch ein anderer ἐν ἀπορίᾳ τροφῆς[245] gerät , dass keiner zugleich zwei Gewerbe betreibt[246] und kein unlauterer Wettbewerb zwischen den einzelnen Mitgliedern[247] des σύστημα aufkommt , z.B. durch Anwerben eines anderen aus der vielleicht besseren und günstigeren Werkstatt. "Der Staat regelt auch das Lehrlings- und Gehilfenwesen[248] und "die Bestellung der Zunftmeister nimmt allein die Behörde vor", wie sie auch "das erste Wort bei der Neuaufnahme[249] der Mitglieder spricht." In seiner Sorge um die Ernährung der Hauptstadt, nicht nur zum Schutze des Produzenten, setzt der Staat durch den Eparchen die Preise fest für Einkauf und Verkauf[250] ,verbietet er die Stapelung von Waren, um sie gegebenfalls bei Hungersnot anzubringen[251] , befreit er Bäcker,Müller und deren Lasttiere von jedem öffentlichen Dienst, damit sie nur "ohne jede Unterbrechung Brot backen "[252] können. Nur mit dem

243) Gehrig, Zunftwesen,Kapels,S.584.– 244)ebenda,xxxx
245) ebenda, S.585 . – 246) Stöckle, S. 97
247) Stöckle, S. 64.– 248) Stöckle, S. 95
249) Ebenda, S.94 . – 250) Gehrig, S.592
251) Ebenda, S.593 252) Ebenda, 589

'lick auf die Zufriedenstellung des Volkes verteilt er einzelne Gewerbe über die ganze Stadt[253] während er doch andere auf bestimmte Strassen und Plätze konzentriert, wodurch er sich die Kontrolle erleichtert. Von irgendwo einer Selbstverwaltung, irgend einem Selbstbestimmungsrecht erfahren wir äusserst wenig, was jedoch daran liegen mag, dass das ἐπαρχικὸν βιβ. eben nur" Bestimmungen" enthält, die der Staat für die Zünfte erlässt[254]". Sicherlich haben die einzelnen Organisationen ihre Satzungen gehabt und teilweise selbst ihre inneren Angelegenheiten geregelt. Aber das berührt in keiner Weise die Tatsache, die wir von den Eingriffen des Staates durch das ἐπαρχικὸν βιβλίον kennen gelernt haben und die hinlänglich die Machtstellung der Obrigkeit auch in wirtschaftlichen Dingen dokumentieren.

rktpolizei

Nach diesem Exkurs kehren wir wieder zurück zu der Verwaltung der Handwerkerverbände in den Ländern des Islams. In Bagdad lag schon zu Zeiten des zweiten Abbassiden-Chalifen Almansor (136-158 d.I[255]) die Aufsicht über Bazar, Gewerbe und Handwerk , wie auch die Sorge für Innehaltung der religiösen Vorschriften in der Oeffentlichkeit, d.h.also der "Sittlichkeit" in den Händen des Muhtessib (gewöhnlich mit Markt- und Sittenrichter übersetzt)[256] In späterer Zeit findet sich dieses Amt, meist auch unter demselben Namen, in allen muslimischen Ländern[257], ja[258] in Ost- und Südspanien existiert es noch heute mit

---

253) Stöckle, S.10
254) Stöckle, S. 6
255) Ibn Atyr V, S.440, zit.nach Kremer I 190
256) Kremer, I,S.430; Dozy , Dict.de v6t.,S.252;Behrnauer mehrfach, Ibn Chaldun;Prol.S.458; Makrizi . Sult.Maml I, 114; etc.
257) Makrizi-Quatremère, Sult.Maml, I.114 zit. eine Quelle, nach der Munt. auch General war
258) ebenda, belegt für Pers.,Aeg.,Marok.,Arab.,Mesop.

genau den gleichen Funktionen in wirtschaftlicher Hinsicht in der Person des almotacen [259]. Dieses Amt darf nur an "einen mohammedanischen Notabeln und respektierten Mann verliehen" werden [260] und gehört zu den Vornehmsten und angesehensten [261]. Wie das Amt selbst, die Hisba, sowohl Wirtschaftliches als Religiöses umfasst, so gehört auch ihr Träger, der Muhtessib, zu der weltlich-geistlichen Klasse der Kadis [262]. Denn die "Hisba ist ein Amt, das sich bekanntlich in der Mitte hält zwischen Geistlichen und Beamten" [263] und " sie ist noch ein Amt, das zur Religion gehört" [264]. "Seine Bestallung wurde von der Kanzel verlesen [265], denn diese Charge gehört zu den religiösen Ehrgen [266]." Auch sonst wird noch häufig betont, dass das Amt religiösen Charakter habe. Im osmanischen Reiche dürfte es dagegen schon mehr verweltlicht gewesen sein [267]. Trotzdem heisst es auch da noch, dass "die Marktrichter, Muhtessib, aus ihrem Gefolge . . . ungerechte Diener entfernen und ihre Stellen mit religiösen Leuten ersetzen [268]" mögen. Es mag auch hier wieder an die überall wiederzufindende weltliche religiöse Doppelstellung erinnert werden [269]. Als die Aufgabe

---

259) Hammer, Arab. Wörter im Spanischen, S.23 ; Behrnauer Z.D.M.G. XVI S.127. Der Beamte heisst heute: Fiel almotacen de pesos y medidas.
260) Pasqual de Gayangos I, S.104
261) Kalcaschandi ed. Wüstenfeld, S.185
262) Gayangos, ebenda
263) Al Mawardi, zit. nach Behrnauer, ebenda, S.146
264) Ibn Chaldun, Prolegg. S.458
265) Calcaschandi, S.185
266) Makrizi, zit. nach Behrnauer, ebenda S.156
267) Ibn Chaldun S.459: Depuis que le sultanat et chalifat sont devenus deux pouvoirs distincts et que tout que concerne à l'administration temporelle rentre dans les attributions du sultan l'office de muhtessib est classé au nombre de ceux qui dépandent de la royauté et forme un emploi spécial qui se confère directement.
268) Hammer, Osman. Staatsverf. u. Verw., I. S.152
269) Wenn bei Ibn Chaldun dieses Amt mit dem der Aedilen verglichen wird, so ist dieser Vergleich äusserlich vortrefflich. Fustel de Coulanges sagt S.216: Es gab keine Magistratsperson, die nicht irgend eine heilige Handlung zu vollziehen hatte." In dem Nachsatz tritt aber schon der Wesensunterschied zu Tage: "Denn in der Vorstellung der Alten musste jede Autorität irgendwie auf Religion beruhen".

das Muhtesaib wird übereinstimmend zuerst stets angegeben, dass er das Gute zu fördern und den Schlechten zu wehren habe [270] und Al-Mawardi bezieht sich dabei auf eine Stelle des Koran, wo es heisst :"Auf dass ein Volk aus euch werde,das die beste Religion verehrt, welches nur das gebietet was Recht und verbietet,was unrecht ist [271] ". In seiner Eigenschaft als Marktrichter wird von Muht. am häufigsten gesagt, dass er die Masze und Gewichte der Bazarleute scharf zukontrollieren habe [272] . Abgesehen davon, dass in dieser Beziehung nirgends eine allgemeingültige Satzung vorhanden war - es wurde in Aegypten schliesslich gemäss einem Ausspruch des Propheten [273] als Norm Mass und Gewicht von Mekka angeordnet [274] - kamen natürlich äusserst zahlreich auch Fälschungen vor. Dagegen hatte nun der Muht. besonders streng vorzugehen und zwar geschah dies zunächst durch Abstemplung und Zichen [275] der Masse und Gewichte durch den Muht. - in Kairo wird sogar von Makrizi ein besonderes Zichsaal (Dar -el - ajar)erwähnt [276] . Ungestempeltes Gerät durfte nicht gebraucht werden [277] . In Konstantinopel als Strafe für Uebertretung dieses Gebotes die Erlegung eines Asper. [278] Ebenso wurde durch den Muht. gegen die Verfälscher von Waren streng vorgegangen, was zu einer seiner Hauptfunktionen gehörte. Das Warenverfälschen muss überhaupt sehr umfangreich gewesen sein, . was verschiedentlich vermerkt wird ;

---

270) Behrnauer, a.a.O. S. 146
271) Bilmann, Koranübersetzung, S.44(III,100)
272) Makrizi, Sult.Maml., I.,S.114; Kremer ,I,S.423
Ibn Chaldun I,S.458
273) Makrizi, traité des monnais musulm. ,S.11 "nach anderem Bericht -heisst es dort - die von Medina ".
274) In Persien statt dessen die von Täbris. Behrnauer, a.a.O.,S.128
275) Kremer, I,S.423
276) Makrizi, traité, S.23
277) Kremer, I,S.423
278) Hammer, Staatsverfassung u.Verw. I,S.161

so gibt es darüber ein Werk, welches die Geheimnisse der Pferdeführer, Aerzte, Goldschmiede, Spezereiverkäufer etc. enthält und das die hohe Technik auf diesen Gebieten anschaulich schildert[279]. Auch die Ehrlichkeit der Handwerker hat er zu überwachen. So heisst es bei Al-Mawardi[280], dass "die Aufsicht des Muht.sich hinsichtlich der Handwerker und Arbeiter im Bazar erstreckt auf drei Arten von Leuten: 1.solche die ihre Arbeit entweder vollständig oder unzureichend ausüben können (zu diesen rechnet er Aerzte und Lehrer, da die Tätigkeit des Arztes quasi der Handel mit Menschen sei, die er entweder heilt oder durch Nachlässigkeit in den Tod befördert);2.solche, die auf ihre Ehrlichkeit oder Unehrlichkeit zu überwachen sind (zu diesen gehören die Goldschmiede, die Weber,die Walker und die Färber;denn diese verschwänden bisweilen mit dem anvertrauten fremden Gut, ehe sie ihre Arbeit ausgeführt haben. Dies ist auch in Bezug auf die verachteten Handwerke - Schmiede,Weber, Färber - beachtenswert. Der Muht. hat nun bei diesen Gewerben die anständigen und ehrlichen Leute auszusuchen und sie in jeder Weise zu unterstützen, hingegen hat er die offensichtlich Unehrlichen zu entfernen).Mit dem eigentlichen Verband hat dies,wie wir sehen, auch wiederum nichts zu tun und es wird darüber auch nichts weiter gesagt;

3. solche deren Arbeiten auf die gute oder schlechte Qualität in der Ausführung zu beurteilen sind.(Es dürfen keine schlechten Zutaten und Materialien in betrügerischer Absicht verwendet werden, die Aufsicht hierüber sei ganz besonders ~~ef~~ Pflicht des Muht)."

---

279)Hammers Morgenländische Handschriften in Wiener Jahrb f.Literatur LXVI, 1854, Anzeigen S.47 Nr.154
280)Zitiert nach Behrnauer, a.a.O. S.182 ff.

Ueber die Verbände hören wir nur im Zusammenhang mit der Regelung des Bazarverkehrs durch den Muhtessib. Er muss für jede Art von Gewerbe einen besonderen Bazar errichten - resp. jedem Gewerbe eine Bazargasse anweisen[281], wo jeder seine besonderen Waren verkauft und wo die Artikel des einen von denen des anderen getrennt sind. Ferner ist ihm die Anstellung eines "strengen und rechtschaffenen Mannes für jedes Handwerk gestattet[282], der unter seinen Berufsgenossen "Ordnung hält, das Handwerk gut kennt sowie Verfälschungen und Betrügereien aufdeckt." Auch Quatremère erwähnt für Fustat (bei Kairo) diesen Vertrauensmann, der hier 'arif genannt wird, d.h. einer, der wohl unterrichtet ist, der eine Sache gut kennt[283]. Auch auf die Buden hat der Muhtessib sein Augenmerk zu richten, dass sie den Verkehr nicht stören und nicht schmutzig sind[284]. Besonders auf die Freihaltung der Gassen war es abgesehen, was wir auch bei Samhûdi (für Medina) finden." Die Bestimmung, den Marktplatz nicht zu beengen, wurde in der ersten Zeit sehr streng genommen; Mohammed fand dort einst ein Zelt aufgeschlagen und erfuhr auf seine Frage, dass es einem seiner eifrigsten Anhänger gehöre, welcher darin Datteln verkaufe; er befahl es sogleich zu verbrennen[285]. Um dieses alles durchzuführen, hatte der Muht. in Bezug auf den Marktverkehr unumschränkte Gewalt.[286]. Er besuchte, wie uns für Spanien berichtet wird, täglich frühzeitig zu Pferde die Märkte, von seinen Organen begleitet, die eine Wage zum Brotwiegen mit sich

---

281) Scheich Annabrawi, JA, XVI, S.358
282) Ebenda, S.359
283) Vom gleichen Stamm auch das deutsche Wort Tarif (T'arifum)- Bekanntmachung, s. Littmann, Morgenl. Worte im Deutschen, S.34. Diesen Hinweis verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Geh. Rat Bezold.
284) Mawardi, zit. nach Behrnauer, a.a.O. S.187
285) Kalkaschandi, a.a.O., S. 124 125
286) Wüstenfeld, Gesch. v. Medina, S.119
287) Gayangos, a.a.O., I, S.104

führten. In Aegypten begab sich der Muhtessib jeden zweiten Tag in die Moschee , während er von seinen Vertretern die Runde machen liess [288]. In Konstantinopel [289] geschah dies durch einen pomphaften öffentlichen Umzug des Grosswesirs, in dessen Begleitung sich der Muhtessib befand; später zog man es vor, diesen Rundgang lieber inkognito drei oder viermal in der Woche vorzunehmen,was auch der Sache selbst weit dienlicher war.

Soweit aus dem bisher Gesagten die Tätigkeit des Muht. beurteilt werden kann, wird es ohne weiteres zu erkennen sein,dass es sich hier um kein Amt handelt, das die Wirtschaft in bestimmte vom Staat dekretierte Bahnen lenkt, und die Befolgung dieser Anordnung nun auch mit allen Mitteln durchführt, wie wir das beim Eparchen von Byzanz kennen gelernt haben;vielmehr zeigt sich gerade bei diesem Amte in seltener Reinheit die letztlich für jede muslimische Obrigkeit ausschliesslich gültige Aufgabe: die Ueberwachung von Din und Sunna, von Religion und Ueberlieferung, bei den ihnen unterstellten Bevölkerung. Und auch bei dieser selbst handelt es sich nicht so sehr nur um die Befolgung der o b r i g k e i t l i c h e n Anordnungen als vielmehr in demselben Masse um die Beobachtung jener zwei Elemente, Sunna und Din, die wir in dem ganze inneren und äusseren Leben jeder Erscheinung, beide in häufig wechselseitigen Verschlingungen und Verknotungen wiederfinden werden .

---

288) Description de l'Égypte
289) Hammer, Staatsverf. und Verw. Bd.II, S.84/85

Preisfixierung

Auch bei der Frage der Preisfixierung zeigt sich wiederum das Gleiche. Im allgemeinen ist es nicht Sache der Obrigkeit, die Marktpreise zu regulieren. Al-Mawardi betont für Aegypten (um 1226) ausdrücklich das Gegenteil[290], obwohl dies noch in der Kreuzzugszeit in Aegypten üblich gewesen ist[291], indem er sagt, dass der Muhtessib nicht das Recht habe, den Preis zu fixieren, weder für Lebensmittel noch für andere Waren, und weder wenn der Markt billig ist noch bei einer Teuerung. Dasselbe sagt Annabrawi. "Der Muhtessib darf keine Preise festsetzen, darf auch die Kaufleute nicht im Preise drücken", auch nicht im Falle einer Hungersnot. Der Prophet habe gesagt: "Gott gibt und nimmt, er setzt die Preise fest; ich werde Gott bitten, die Teuerung zu beseitigen und niemand wird mich mit Vorwürfen beladen, ich sei ungerecht gegen sein Gut und sein Leben." Dieser Ausspruch des Propheten sagt genug und jeder Zusatz erübrigt sich. Es wäre aber an dieser Stelle angebracht auf etwas anderes hinzuweisen, was zwar keine vollgültige Erklärung für das Fehlen der Preisfixierungen ist, aber immerhin diese Frage noch von einer anderen Seite beleuchtet, nämlich das Handeln und Feilschen. Dass das Feilschen dem Orientalen im Blute liegt, ist ja eine bekannte Tatsache und wie alles Gewohnheitsmässige und Traditionelle, alle Sunna, sofort in die Religion einbezogen wird, so auch das Feilschen. Nämlich der Imam al Schafii (gest. 820), der Begründer einer der vier Schulrichtungen, dessen Schule vor allem in Aegypten, Ostafrika, Südarabien und dem indischen Archipel[293], aber auch in den

---

290) Zit. nach Behrnauer, a.a.O., S.184
291) Becker, Grundlinien d. wirtsch. Entw. Aegyptens in Oriente B.9, S.217
292) Zit. nach Behrnauer, a.a.O., S.352
293) Goldziher, Vorl. S.53

Kaukasusländern[294] Verbreitung gefunden hat, empfiehlt es, "bei Kauf und Verkauf zu handeln, bis beiden Kontrahenten der Schweiss auf die Stirn tritt widrigenfalls der Handel nichtig sei."[295] Dass damit Preisfixierungen, wie wir sie später noch in Konstantinopel finden werden, nicht recht vereinbar sind, versteht sich von selbst, wie solche überhaupt dem Wesen des Orientalen nicht liegen können. Trotzdem gestattet der Imam al Malik, im Falle einer Teuerung die Preise für Lebensmittel festzusetzen.[296] Meistens wird die Frage der Preisfestsetzung überhaupt nicht erwähnt. Die Preise werden wohl auch nicht durch Verbandsparole den Angehörigen des Verbandes ausgegeben, sondern die Marktlage setzt eben wie Mohammed es gesagt hat, ihre Preise fest. So ist es auch zu verstehen, wenn gesagt wird, dass die Vertrauensmänner der einzelnen Handwerke den Muhtesib unterrichten über die Preise, die von innen festgesetzt sind.[297] Aus einer anderen Stelle geht sogar hervor[298], dass das Unterbieten gestattet ist, da in Fustat ein Wesir des Chalifen Mostanzir (gest. 1226) den 'arif (Vertrauensmann) der Bäcker mit einer hohen Geldstrafe belegte, weil dieser einem Brotverkäufer, der sein Brot billiger verkaufte als er selbst und es dadurch rascher an die Leute brachte, durch die Bazarwache hatte festnehmen lassen. Etwas anders verhielt es sich in dieser Beziehung zunächst in Spanien. Gewicht und Preis des Brotes war hier zu allen Zeiten durch die öffentlichen Gewalten festgesetzt[299] und die Fleischer mussten

---

294) Thornauw, Moham. Recht, Einl., S.VIII
295) Wetzstein, Markt v. Damaskus, S.478
296) Behrnauer, S.184
297) Annabrawi, JA.XVI, S.359, xxx
298) Quatremère, Memoires sur l'Égypte, S.514
299) Gayangos, I, S.104

die bestimmten Preise vor ihrer Bude aushängen . Zur Prüfung sandte der Muhtessib bisweilen kleine Kinder aus, um bestimmte Dinge einzukaufen. Stimmte das Gewicht dann mit dem gezahlten Gelde nicht überein, so wurde der Missetäter zunächst zurecht gewiesen beim zweiten Male gezüchtigt und schliesslich aus der Stadt ausgewiesen. Diese letzte Strafe findet sich für derartige Vergehen sonst eigentlich nirgends weder in Afrika noch Asien, und sie erinnert doch schon sehr an abendländische Verhältnisse. Auffällig ist es auch, dass nur in Spanien und - wie gleich gezeigt wird, - in Konstantinopel Belege für ~~perpetuelle~~ dauernde Preisfestsetzungen seitens der Obrigkeiten gefunden wurden.

In Konstantinopel freilich war dies in ausgedehntestem Masse der Fall, was aus den Straf- und Polizeigesetzen Suleimans II. (el Kanuni, d.i. der Gesetzgeber; von 1520 bis 1566) über die Ihtissab (Marktpolizei) und über die Esnaf (die Verbände der Handwerksleute) deutlich zu ersehen ist [300]. Wenn man hier von einer "byzantinischen Erbschaft" spricht, so scheint das eine gewisse Berechtigung zu haben. Die Besorgnis um die Ruhe und Zufriedenstellung der Hauptstadt tritt auch hier wieder in den Vordergrund." Dass weder für Käufer noch Verkäufer ein wesentlicher Nachteil entstehe , ist einer der vornehmsten Gegenstände der Aufmerksamkeit des Wesirs, indem das Murren der Hauptstadt ihm gar leicht Platz und Kopf kosten kann [301]". So gehört es hier zur Aufgabe des Muhtessib, zusammen mit dem Stadtrichter, dem Istambol Kadissi , und dem Großwesir die Marktpreise festzusetzen und jeder

---

300) s. Hammer, Staatsverf.und Verw. I,S.152/162
301) ebenda, II, S.68

Bazarhändler etc. hat diese streng zu befolgen. Auch für die eigentlichen Handwerke werden die Preise festgesetzt, die übrigens, wie wir sehen werden, ausserordentlich niedrig gehalten sind.[302] So darf der Schneider für einen "tüchenen mit Samt ausgeschlagenen Kaftan" nicht mehr als 15 Aspern Macherlohn fordern, wobei 40 Aspern etwa = einem Joachimsthaler sind[303]; für einen Kaftan aus Samt oder Damast 20 Aspern usf.; die Schuster sollen "die schönsten r ten Stiefel um 30, die mittleren um 28, die geringsten um 26 Aspern verkaufen"; die Lederer "sollen die Häute niemand als den Gerbern verkaufen und keinen Fremden", was auch an die byzantinischen Lederarbeiter, die λαρεοτόμοι erinnert, die von den Glättern und Feichmachern des Leders, den μαλακιτάριοι und diese wieder von den Gerbern, den βυρσοποιοί direkt ohne Zwischenhändler, d.h. Fremde beliefert werden xxx m u s s t e n.[304] Diese Ausschaltung des Zwischenhandels durch die Obrigkeit, die sich zwar sonst im Bazarleben von selbst ergibt, ist durchaus auffällig und als obrigkeitliche Anordnung oder gar als Gesetz wie hier in den anderen islamischen Ländern kaum bekannt gewesen. Weiter finden sich bis eins Einzelste gehende Verordnungen für die Sattler, die Kürschner, Kappenmacher, Seiler, Schlosser, Schmiede und Zinngieser. Von den Bauleuten und Tischlern wird gesagt, dass sie um 10 Aspern samt Essen den Tag hindurch zu arbeiten haben. Kerzengiesser und Seifensieder (sabundji) werden zusammen genannt. Beide Gewerbe waren in By-

---

302) Hammer, ebenda, I, S.157 ff.
303) Münzwesen in den muslimischen Ländern
304) Stöckle, S.41

ganz ausserordentlich stark vertreten und wurden "in so hohem Masse ausgeübt, dass wir für die in Konstantinopel hergestellten Kerzen und Seifenwaren keinerlei einschränkende Ausfuhrbestimmungen antreffen"[305]. Dies leuchtet ein, wenn wir zudem noch hören, dass es den σαπωνοπρᾶται (davon natürlich das türkische sabundji) verboten ist, gallische Seife zu verkaufen, wodurch zweifellos das heimische Gewerbe geschützt werden sollte[306]. Diese beiden Industrien sind sicherlich so wie sie vorgefunden wurden, von den Türken übernommen worden.

Trotzdem scheint es aber nicht angängig zu sein, alle Einrichtungen der Osmanen, die mit den entsprechenden byzantinischen übereinstimmen, nun auch als direkt von Byzanz übernommen anzusprechen, z.B. wenn gesagt wird,[307] dass die "Heiligkeit der Person des Sultans, der in erster Linie die hierarchischen Funktionen der byzantinischen Kaiser übernommen habe, auf byzantinischer Satzung beruhe."

---

305) Stöckle, S.105

306) Stöckle, S.39. Es scheint mir dieses der einzig wahre Grund für das Verbot zu sein, gallische Seife zu verkaufen. Stöckle leitet aus einer Bemerkung des Theophanes über die Ermordung Kaiser Konstantins III (641 bis 668) in Syrakus (!), ~~xtxfkkxxxxxx~~ die folgendermassen lautet: εἰσελθόντι δὲ αὐτῷ ἐν τῷ εἰρημένῳ βαλανείῳ συνεισῆλθεν αὐτῷ τις Ἀνδρέας.... ὑπουργῶν αὐτῷ· ὡς δὲ ἤρξατο γαλλικῷ σμήχεσθαι, λαβὼν Ἀνδρέας τὸ κάδιον δίδωσι κατὰ κορυφῆς τοῦ βασιλέως καὶ εὐθέως ἀπέδρα. ab, dass "die gallische Seife ausschliesslich dem Kaiser (und seiner Familie) vorbehalten war, und dass sie daher nicht an Private verkauft werden durfte. Dieser Schluss scheint absurd. Weil der Kaiser Konstantin 300 Jahre vorher und noch dazu in Syrakus im Bade mit gallischer Seife eingerieben wurde für Konstantinopel auf ein kaiserliches Vorrecht ~~xxu~~ schliessen schliessen zu wollen, ist sinnwidrig. Zudem heisst es ja einfach bei Theophanes γαλλικῷ, was darauf hinweist, dass der Gebrauch gallischer Seife in den Bädern von Syrakus ~~xxxxxxxxxxxxxxx~~ nicht gar so selten war. s.auch Gehrig, Zunftwesen K'pels im 10.Jahrh. S.588

307) K. Dieterich, Geschichte der byz.und neugriech.Lit. S.21/22

Gerade das ist ja das Wunderbare, dass auch die byzantinischen Kaiser wie sonst nur orientalische Herrscher, beide Gewalten in sich vereinigt haben, eine Tatsache, die in der ganzen Geschichte des Islams selbstverständlich stets zu finden ist - selbst in der Verfallsepoche, in der Zeit des ägyptischen Chalifats (seit 1256) finden wir stets die Tatsache sich wiederholen, dass die Unabhängigen Emirs und Sultane auch die geistlichen Rechte als Imam an sich reissen"[308] und das Osmanenchalifat datiert als solches ausserdem erst seit der Usurpation von 1517, sodass von einer Uebernahme der hierarchischen Funktionen byzantinischer Kaiser seitens der osmanischen Chalifen hier wahrlich nicht gesprochen werden kann. Es ist eine falsche Kausalität: Byzanz ist eben auch orientalisch, nicht der Orient byzantinisch. Was von den Byzantinern übernommen sein dürfte, sind zunächst ganz konkrete, materielle Dinge, wie z.B. hier die oben erwähnte Seifen- und Kerzenindustrie. Betreffs der staatlichen Einrichtung aber sowie der rechtlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen scheint es angebracht zu sein, hinsichtlich der Annahme einer Kontinuität die grösste Vorsicht walten zu lassen und eine solche nicht auf den blossen Analogien aufzubauen. Wenn wir z.B. auf die oben geschilderte Preisfixierung eingehen, so wäre zunächst auf die selbstverständliche durch die Grösse der Stadt immer und unter jeder Herrschaft bedingte Notwendigkeit hinzuweisen, die Ruhe und Sicherheit durch eine g e r e g e l t e Wirtschaft zu sichern, eine Notwendigkeit, die eben in gleicher Weise für Byzantiner wie für Osmanen vor-

ganz abgesehen davon, dass die Person des Sultans im Gegensatz zum griechischen Kaiser durchaus nicht „heilig" ist, wie Dieterich es annimmt.

---

308) v.Sax , Mohammed. Recht // Österr. Mon. Schr. f. d. Or. 1893

vorhanden war. Im übrigen aber ist der europäische Einfluss keineswegs zu verleugnen; die unmittelbare Nähe Europas erzeugt eben eine bestimmte Atmosphäre, der sich der asiatische Eroberer keineswegs ganz entziehen konnte, was ja auch in Spanien zutrifft. Das Wesentliche aber ist dieses, dass in Byzanz die Preisfixierung mit dem ganzen Wesen der byzantinischen Verwaltung in Uebereinstimmung steht, und aus dem Zentrum des Denkens und Handelns sich herleitet. Bei den Osmanen aber ist es eine gewissermassen opportunistische, nebensächlichere und periphere Angelegenheit. Bei einer Unruhe in Byzanz ging es um den Bestand des Reiches, bei einer solchen in Stambul höchstens um den Kopf eines Grosswesirs.

Die Verpflichtungen der Verbände gegenüber dem Staat

Es wurde gezeigt, in welcher Weise die Obrigkeit als Verwaltungspersönlichkeit den Verbänden gegenüberstand und es bleibt nun noch übrig zu verfolgen, welche Verpflichtungen die Verbände dem Staat gegenüber zu übernehmen hatten.

Steuerliche Verpflichtungen

Dass die Verbände Vertreter ihrer speziellen Interessen in dem Verwaltungsapparat des Staates gehabt hätten, oder etwas den Städträten des Abendlandes Analoges, davon ist kaum etwas bekannt. Nur für den Sudan und die zentralafrikanischen mohammedanischen Reiche erfahren wir von "Handwerks- und Gewerbeaufsehern am Hofe"[309] von einem Schmiedesultan, einem Marktsultan, einem Sultan der Schneider und einem solchen der Schlächter, die "obwohl Hofbeamte, doch zugleich wirkliche Meister ihres Gewerbes" sind. Dagegen scheint es bisweilen üblich gewesen zu sein, dass jeder Handwerkersscheich für seinen Verband der Regierung gegenüber verantwortlich war und diesen wiederum bei der Regierung vertrat, jedenfalls wohl dann, wenn die Regierungsbehörde zugleich in gewissem Sinne Occupationsbehörde gewesen ist. So wird uns dieses für Aegypten bestätigt[310], indem es heisst, "dass der Scheich der einzelnen Zunft von dem Gouverneur oder einem Kadi genannten Regierungsbeamten abhängig war und von ihm ein und abgesetzt werden konnte"[311]. Dieses war jedoch "wohl erst eine Einrichtung der türkischen Fremdherrschaft"[312]. Dieses war den Arabern natürlich im höchsten Grade zuwider[313] und es ist

---

309) Schurtz, Afrikan. Gewerbe, S.111/12
310) Thorning, S.10
311) Dieser Kadi ist möglicherweise mit dem Muhtessib identisch, der ja auch der Klasse der Kadis angehörte, jedoch von Thorning überhaupt nicht erwähnt wird.
312) Thorning, S.103
313) Vgl. die Klage- und Hassgedichte, die Goldziher, Mon Stud. B.I, S.152 zitiert

wohl denkbar, dass aus diesem Grunde die türkischen Organe ihre Macht in besonders starkem Masse betonen mussten. Immerhin scheint diese Abhängigkeit ziemlich rein politischer Natur gewesen zu sein. Dagegen erfahren wir von gewissen Abgaben, die die Verbandsvorsteher der Regierung zu zahlen haben, so jedenfalls in Damaskus, wo , wie wir gesehen haben, die Scheichwürde bisweilen meistbietend versteigert ~~wurde~~ und dann ~~sie~~ demjenigen zugesprochen wurde," der der Regierung das höchste Gebot einer jährlichen Abgabe macht".[314] Aehnlich verhält es sich bei den mekkanischen Verbänden der Zemazim und der Metawwifim , der Zemzemwasserverkäufer und der Fremdenführer,von denen oben gesprochen wurde. Jeder Verkäufer des Zemzemwassers bedurfte zur Ausübung seiner Tätigkeit unter dem Schutze der Regierung einer Lizenz des Gross-scherifs von Mekka[315] , die er "nicht umsonst" erhielt. Dasselbe gilt auch von den Lizenzen der Fremdenführer. Im allgemeinen - sagt Snouck Hurgronje - gilt solch ein Patent für 'ewig' ,bei einer Vererbung muss aber natürlich der Erbe nochmals zahlen. Ausserdem verfügte hin und wieder die Regierung die Erneuerung sämtlicher Lizenzen. ~~Ausserdem~~ Ferner mussten natürlich auch an Festtagen und so oft sonst noch irgendwie Gelegenheit war dem Gross-scherif 'Geschenke ' gemacht werden."[316] Gewerbelizenzen waren im Übrigen auch in Konstantinopel zur Ausübung eines Gewerbes wahrscheinlich erforderlich. Jedenfalls verlangt ein hoher Beamter , der sich an schlechtem Helwa[317] (eine klebrige

---

314) Sauvaire, Markt v. Damaskus , S.482
315) Snouck Hurgronje, Mekka, Band II, S.35 ff.
316) Ebenda
317) White , Sitten und Gebräuche der Türken,Bd.II,S.7

Süssigkeit aus Sesamöl und Honig, ähnlich dem sogenannten türkischen Honig) einige Zähne ausgebissen hat, von dem betreffenden Halwahändler energisch die Vorweisung seiner Zahnarztlizenz, da er ohne diese kein Gewerbe betreiben dürfe. Da diese natürlich nicht vorhanden ist, wird der Händler bestraft.

Scheinbar ist hier das sogen. guédik gemeint, auf das nur ganz kurz einzugehen sein wird, da es sich um eine moderne, seit etwa 1700 existierende Einrichtung handelt, die nur im osmanischen Reich und vielleicht sogar nur in Konstantinopel Gültigkeit hatte und die "ihresgleichen im arabischen nicht kennt, noch auch im Scheria'-Recht vorkommt"[516] u. die ausserdem 1831 wieder aufgehoben wurde. Unter guédik (eigentlich Loch, Bresche, dann die Ausnahme) versteht man die Ueberlassung des Rechtes, ein Gewerbe oder Geschäft an einem bestimmten Orte oder überall (hawai-i-guedik) auszuüben[519]. Ursprünglich war es etwas Privatrechtliches, indem gegen eine bestimmte jährliche Rente jemand das Recht erwerben konnte, zu seinen Gunsten oder zu Gunsten einer frommen Stiftung an den Einkünften eines Unternehmens (Industrie oder Gewerbe) teilzuhaben, dadurch, dass es an einem bestimmten Standort betrieben wurde. Diese "Ausnahme" (guédik) erregte schliesslich die Aufmerksamkeit der Regierung, die diese neue Art von Besitz oder Stiftung reglementierte und ihr Gesetzeskraft verlieh, schon um dem Staatsschatz neue Quellen zu erschliessen. Da das guédik-Verfahren ständig an Häufigkeit zunahm, wurde die Zahl der Personen beschränkt, die allein das Recht hatten, ein bestim

---

516) Pellin, JA. 5. Ser. XIX. Bd., S. 264 ff. dem auch die nachfolgenden Ausführungen grösstenteils entnommen sind.

519) Es ist dies wohl verwandt mit den Eisenbahn- und Bergbaukonzessionen, welche europäische Unternehmer in der Türkei früher nötig hatten, um einen Betrieb zu eröffnen.

tes Handwerk , Gewerbe oder Industrie zu betreiben. Es wurde daher plötzlich von oben her ein regelrechter numerus clausus statuiert, sowie eine von der Regierung angeordneter Standortszwang; Denn jeder Handwerksmeister ~~wurde~~ mußte Besitzer eines solchen guédik werden, das ihm zwar das Recht verlieh, sein Handwerk auszuüben, jedoch nur an dem Ort, wo das guédik errichtet war und was sich oft rückläufig auf Generationen zurückerstreckte, daher schliesslich sehr hinderlich war. Das ganze lief jedoch bald darauf hinaus, dass mit der Gewerbefreiheit,die den europäischen Unternehmern eingeräumt werden musste,das guédik in ein einfaches Patentrecht aufging, das jedem, der dafür dem Staat eine gewisse Summe erlegte, die Erlaubnis erteilte, wo es ihm beliebte sein Handwerk etc. auszuüben. Im übrigen waren die guédiks zum grossen Teil ~~xxxx~~ als Wakuf [520] begründet, also als fromme Stiftungen und wurden daher auch vom Evkaf-Ministerium verwaltet, mit Ausnahme von den guédiks der Brot-,Semmel-,Mehl - und Tabakhändler. Diese vier gehörten nicht zu den frommen Stiftungen,sondern blieben voller Eigenbesitz(mulq) und unterstanden daher dem Fiskus bezüglich der Steuerzahlung. Als fromme Stiftungen auf Grund eines guédiks dürften auch die oben erwähnten [521] Verbandshäuser anzusehen sein. Im übrigen würde eine weitere Erörterung der Fragen bezüglich Wakuf , Mulq,Guédik sowie deren Konsequenzen in das uferlose Gebiet des von den Osmanen für moderne Verhältnisse zurecht gestutzten islamischen Rechts führen, das eben für europäisierende Verhältnisse durchaus nicht passend

---

520)Belin, ebenda, S.266
521)s.Seite 48 dieser Arbeit

gestaltet werden kann;es kam auch lediglich darauf an, die Art der Gewerbelizenz in der Türkei kurz zu skizzieren .

Im allgemeinen hatte jedoch der Handwerker lediglich für seine Bazarbude jährlich eine bestimmte Summe zu zahlen, ebenso für die Erlaubnis, auf dem Bazar Buden zu errichten.[322] Dasselbe gilt z.B. für Tunis[323], auch für dasjenige nach der französischen Occupation, wo die monatliche Taxe 0,25 Piaster später 0,50 Piaster betrug, während für eine neue Bude aber eine einmalige Abgabe von 100 Piaster zu entrichten war . Ursprünglich war das jedoch nicht der Fall, denn in Medina[324] richtete der Prophet den Medinensern einen Marktplatz ein, wobei er gesagt haben soll,"dass der Markt nicht beengt und von ihm keine Abgaben erhoben werden dürften". Samhûdi berichtet weiter[325], dass unter Omar b.Abd-el-Aziz (717-720) das Verbot, auf dem Marktplatz Miete oder Standgeld zu erheben, erneuert wurde . Mit der Ausbildung des Bazarwesens dürfte aber auch bald die Budensteuer eingesetzt haben,die sich jedoch stets in sehr mässigen Grenzen bewegte.

Persönliche Verpflichtungen

Wieweit liturgische Verpflichtungen von Seiten des S t a a t e s an die Handwerkerverbände d.h. an die Verbände als solche herantraten, lässt sich schwer sagen. Hervorgehoben wird dieses nicht und es bleibt nur übrig, sich auf Vermutungen und Kombinationen zu stützen. Denn die meisten Dienstlei-

---

322) Kremer,Kulturgesch.d.Orients, Bd.I,S.305 f.Schiraz
323) Schurtz, Bazarwesen, S.155
324) Wüstenfeld (Samhûdi)Geschichte Medinas,S.119
325) Ebenda, S.120

stungen werden ja von der Religion selbst gefordert – wie Kopfsteuer und Heerfolge – und der Staat ist nur als das ausführende Organ anzusehen. Es ist – nach Becker – nicht einmal bekannt, "wieweit das Liturgieprinzip abgesehen von Aegypten auch den Osten des Khalifenreiches beherrschte".[326] Vor allem aber erstreckten sich eigentliche Liturgien von seiten des Staates nur auf Nichtmuslims; denn das arabische Herrenvolk war bekanntlich steuerfrei.[327] Die Ausbreitung des Islams, d.h. der Uebertritt einer Vielzahl von Unterworfenen war daher oft eine recht zweischneidig.

Von irgendwelchen regelmässigen Dienstleistungen – wie wir sie von Byzanz und auch vom Abendland her kennen – kann bei den muslimischen Verbänden nicht die Rede sein. Dagegen werden die Handwerkerschaften zu besonderen Zwecken – und wahrscheinlich gegen ein Entgelt irgendwelcher Art – wohl bisweilen herangezogen. Bei der Erbauung von Bagdad z.B. musste die nähere und weitere Umgebung in ungeahntem Masse Arbeitskräfte stellen, die die Zahl 100 000 erreicht[328] haben sollen. Auch für die Erbauung Samarras wurden Handwerker und Bauarbeiter von überall her zusammengeholt[329]. Als im Jahre 1481 die Moschee von Medina abbrannte, kam der Sultan von Aegypten mit "hundert Handwerker als da sind Bauleute, Zimmerleute, Holzsäger, Steinmetzer, Maurerpolierer, Schmiede, Marmorarbeiter u.ähn., um die Moschee wieder aufzubauen; und auch in Mekka wurde die Moschee von einheimischen Arbeitskräften aufgebaut[331]. Dagegen musste noch im Jahre 710

---

326) Becker, Grundlinien, in Clio Bd.IX, S.211
327) ebenda, S.213
328) Reitemeyer, Städtegründungen, S.56
329) Ebenda, S.64
330) Sambudi, Wüstenfeld, Geschichte Medinas, S.97
331) Chroniken Mekkas, Bd.IV S.

der Chalif el Walid sich vom griechischen Kaiser durch ein Schreiben Handwerker erbitten[332], um die Medinenser Moschee zu erweitern. Justinianos II. sandte ihm darauf zehn bis zwanzig Handwerker, mehrere Last Muscheln, die der Chalif ebenfalls zur Ausschmückung der Moschee erbeten hatte, sowie 80 000 Denar. Bei alledem wird jedoch der Verbände keinerlei Erwähnung getan, woraus immerhin hervorgeht, dass die Verbände nicht als solche, sondern nur die einzelnen Handwerker zu derartigen Arbeiten herangezogen wurden - was ja bei dem Fehlen des Begriffs der Verbandseinheit, der Verbandspersönlichkeit nur natürlich erscheint.

Militärdienst

Nicht viel anders verhält es sich auch mit der Pflicht des Kriegsdienstes. Jeder Handwerker ist ja schon dadurch, dass er Muslim ist, von vornherein dienstpflichtig und so schaltet der Weg über den Verband hierbei eigentlich ganz aus. Jedoch sind die Verbände vielleicht in anderem Sinne für das Militärwesen nicht ganz bedeutungslos, wenn auch wohl nur im osmanischen Reiche. Nämlich anlässlich Murads IV. Feldzug gegen Persien (1635) erfolgte jener mehrfach zitierte Aufzug der Zünfte von Konstantinopel, worüber Hammer, wie oben erwähnt[333], berichtet, dass dieser Aufzug einen "höheren statistischen Zweck" verfolgt habe; denn der Sultan habe die ganze Stärke der hauptstädtischen Bevölkerung kennen lernen wollen um zu erfahren, mit welchen Unterstützungen er im Not-

---

332) Samhudi-Wüstenfeld, a.a.O., S.73
333) Hammer, Geschichte d.osm.Reiches, Bd.III, S.143

falle rechnen konnte." Dabei war die Rangfolge und Ordnung derselben von der Wichtigkeit abhängig gemacht, so dieselben in Bezug auf das Heer und die Erfordernisse desselben an sich tragen."[334] In einem späteren Kriege gegen Persien, (1736) dürften sogar die Verbände, mindestens mit in das Feldlager gezogen sein, freilich wohl nicht als kämpfende Truppe, sondern als Train. Denn bei der Aufzählung alles dessen, was ins Heerlager von Daud Pascha abging, findet sich auch[335] der "Vorsteher der Fleischhauer" und in dem vorbeimarschierenden Zuge wird erwähnt, dass die "Zünfte" aufzogen, vor jeder 200 bis 300 Mann wohlbewaffnetes Fussvolk, hinter jeder der Zunftmeister . . . dann die Meister, Gesellen und Lehrjungen . . . , endlich die Feldmusik und das Gepäck jeder Zunft[336] ."

Im übrigen befanden sich im mohammedanischen Heere selbstverständlich auch wie in jedem Heere Kaufleute und Krämer[337], sowie "Handwerker als da sind: Zimmerleute, Sattler, Stellmacher, Schmiede Schuster, Deckenmacher etc." und "aus allen diesen Fächern die Mannschaft bis zu ihrem Meister[338] ". Trotzdem werden diese Handwerkerrotten kaum ihre Verbandsorganisation im Rahmen des Heereskörpers aufrecht erhalten haben, auch dürften sie nicht als besondere militärische Formationen aufgetreten sein wie die fabri des römischen Heeres, jedenfalls wird darüber nichts erwähnt und auf dem Lagerplan des arabischen Chronisten[339] sind sie auch nicht einge

---

334) Hammer, Konst. und Bosp. Bd. II, S. 3.9
335) Hammer, Gesch. d. osm. Reiches, Bd. IV, X. 309 ff. leider ohne Quellenangabe
336) Ebenda, Bd. IV, S. 311
337) Wüstenfeld, Das Heerwesen d. Mohammedaner u. Taktik des Aelianus, S. 9
338) Ebenda, S. 19
339) Ebenda, S. 22

zeichnet, obwohl sich darauf ein X Sûk, ein Marktplatz befindet und der Plan sonst ziemlich genau zu sein scheint.

Vor allem aber muss hier auf den fundamentalen Unterschied zu den abendländischen Zünften hingewiesen werden. Denn wenn auch hier und da die muslimischen Verbände zu den Waffen gegriffen haben, wie z.B. 1826 diejenigen von Konstantinopel, um bei der Aufhebung des Janitscharenkorps[340] mitzuwirken, so sind doch in keinem Falle die Verbände als eine eine eigene politisch-militärische Macht der Städte anzusehen, während sie eine solche im Abendlande ja vor allen Dingen darstellten. Ohne diesen militärischen Selbstschutz und Machtcharakter wäre ja die ganze mittelalterliche Stadtwirtschaftspolitik undenkbar, ja die militärische Organisation der Zünfte steht häufig an der Spitze[341], wenngleich es - wie Gothein sagt - nicht angebracht ist, eine "gewerbliche Einrichtung wie das Zunftwesen auf militärische und politische Ursachen zurückzuführen[342]"; trotzdem ist doch die starke militärische Bindung nicht hoch genug zu veranschlagen. Dass aber bei den muslimischen Verbänden eine militärische Bindung zur Durchführung einer Stadtwirtschaftspolitik gar nicht in Frage kommt, ist evident, schon weil es eine Stadtwirtschaftspolitik im Orient gar nicht gibt. Und auch um einen Selbstschutz, der von den Verbänden getragen wäre, kann es sich nicht handeln. Denn soweit ein solcher überhaupt notwendig war - die an sich

---

340) White, I, S.189
341) Gothein, Wirtschaftsgeschichte d.Schwarzw., I, S.332 f.
342) Gothein, ebenda, I.S.25

schon spärlich gesäten Städte der islamischen Welt waren ja fast immer auch Garnisonsstädte und eine Verteidigung der Stadt war gegebenenfalls natürlich vor allem Sache der Besatzung - , lag der Selbstschutz in den Händen der gesamten Bevölkerung und nicht in denen der Verbände.

- - - - -

Wenn heute von den Handwerkerverbänden, wie sie hier dargestellt wurden, nichts mehr erhalten ist - einzig bei den Zarr (Hysterie)- Beschwörern von Kairo[343] wird z.B. die Schedd-Zeremonie noch vollzogen - , so liegt das soweit darüber etwas Bestimmtes zu sagen ist und soweit nicht eine systematische Ausrottung der Verbände aus politischen Gründen, wie dies in Aegypten[344] seitens der Osmanen den arabischen Verbänden gegenüber der Fall gewesen zu sein scheint, zu denken ist an dem allgemeinen Niedergang des Handwerks im ganzen Orient, das heute nur noch als Flickhandwerk die von Europa importierten "bon pour l'orient " - Waren ausbessert.

Die religiöse Bedeutung der Verbände aber ist fast ganz auf die Derwischorden übergegangen,[345] bei denen die alten Handwerkergebräuche sich in weitem Umfange erhalten haben.

---

343) Kahle, Zur Organ. d. Derwischorden i. Aegypten i. "Islam" Bd. VI, S. 149 ff. Ueber die Zarr-Beschwörer s. Snouck Hurgronje, Mekka , Bd. II, S.
344) Thorning, S. 81
345) Kahle, a.a.O., S. 149 u. Thorning

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

Below, Georg v.: Territorium und Stadt, München/Berlin 1900

Becker, C.H. Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Aegyptens in "Clio" Bd.IX, 1909

" " Panislamismus, 1904 ; Arch. f. Rel. Wiss. Bd. VII.

" " Christentum und Islam, 1907

Belin, M. Étude sur la propriété foncière en pays musulmans et spécialement en Turquie. In Journal Asiatique 5.Serie Bd.XVIII, XIX (1861-62)

Behrnauer, Walter: Mémoire sur les institutions de police chez les Arabes, les Persans et les Turcs. In Journal Asiatique, 5.Serie Band XV, XVI, XVII (1860-61)

Beneke, Von unehrlichen Leuten (~~Hamburg~~ Berlin 1889) 2.Aufl.

Calcaschandi: ed. Wüstenfeld, Geographie und Verwaltung von Aegypten (Göttingen 1879)

Caurroy, A.I.du: Législation musulmane (code civile) in Journal Asiatique, 4.Serie Bd.XII u.XIII

Curtius, Georg: Griechische Ethymologie, 4.Aufl.(1875)

Description de l'égypte, état moderne I.II. (Paris 1809-22)

Dieterich, K. Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Literatur in "Literaturen d.Ostens" Leipzig, 1902

Domaszewski v.: Religion des römischen Heeres, Trier 1895

Dozy: Supplement aux dictionnaires arabes (Leiden 1877-81)

" Dictionnaires des noms des vêtements chez les Arabes (Amst. 1845)

Eberstadt: Zunftwesen, 1. und 2.Aufl. (1915)

Fallmereyer: Fragmente aus dem Orient (München/Leipzig 1913)

Frank, Rud.: Scheich'Adi, der grosse Heilige der Jezidis in "Türkische Bibliothek" Bd.XXIV (Berlin 1911)

Freytag, G.W.: Lexicon arabico-latinum (Halle 1835) 4 Bde

Gayangos; Pascual de: Histoire des dynasties mahométanes en Espagne

Genrich, Hans: Zunftwesen Konstantinopels im 10.Jhdt. in "Hildebrands Jahrbücher f.National ökonomie u.Statistik, Bd.93, 1909

Gierke: Das deutsche Genossenschaftsrecht (Berlin 1868)

Goldzieher: ~~Abhandlungen zur arabischen~~ Die islamische Philosophie / Kultur der Gegenwart, Teil I. Abt. V (1913) (Allg. Gesch. d. Philosophie)

" Religion des Islams in "Kultur der Gegenwart" Teil I., Abt.III,1, 1913 (Religionen des Orients

" Muhammedanische Studien, Bd.I,II 1889, 90

" Vorlesungen über den Islam, 1910

" Die Handwerke bei den Arabern i/Globus, Bd.66, 1894

" Fetwa gegen die Futuwwa i/Zeitschr. der deutsch-morgenländischen Gesellschaft Bd.73. 1919

" Abhandlungen z. arab. Philologie Bd. 1. 2. (1896)

" Zum islamischen Bilderverbot i/Zeitschrift d.deutsch-morgenl.Gesellsch. Bd.74, 1920

Gothein, Eberhard: Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes, Bd.I (1892)

Hammer-Purgstall Jos. v. Geschichte des osmanischen Reiches ausgabe in 4 Bd., (1834 Pest)

" Literaturgeschichte der Araber, Bd.2 (Wien 1851)

" Constantinopolis und der Bosporus Bd.I,II, Budapest 1822

" Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung, Bd.I,II 1815

" Arabische Worter im Spanischen i/Sitzungsberichten, Wiener Akademie, 1854 Bd.XIV

" Sur la chevalerie des arabes antérieure à celles de l'Europe i/Journ. Asiatique, 4.Serie Bd.13, 1849

" Sur les passages relatifs à la chevalerie dans les historiens arabes i/Journ.Asiat. 5.Ser. Bd.6, 1855

" Morgenländische Handschriften i/Wiener Jahrbücher f.Literatur LXVI 1854

Hartmann, Richard : Fatawwa und Islam i/Zeitschr.d.deutsch morgenland.Gesellsch.Bd. 72, 1918

Heiler: Das Gebet, 1920, 2.Aufl.

" Wesen des Katholizismus, 1920

Hell : Der Islam und die abendländische Kultur i/Deutsche Orientbücherei Bd.XI 1915

Horten, M.: Mönchtum und Mönchsleben im Islam i/Beiträge zur Kenntnis des Orients 1915, Bd.12

" Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslims im heutigen Islam 1916

" Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam,1919

Jacob, Georg: Beiträge zur Kenntnis des Derwischordens der Bektasonis i/Türk.Bibl. Bd.11, 1908

" Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen in Abhandlungen der bayr.Ak.d.Wiss.(philos. -philol.Kl.) Bd. 24, 1909

Jansen: Verbreitung des Islams,Friedrichsnagar 1897

Ibn Batoutah: Voyages .Texte arabe ,accompagné d'une traduction par ~~com~~ Défrémery et Sanguinetti, Paris, 1853

" Reise nach Indien und China i/Bibl. Denkwürdiger Reisen, Bd. I, (Frankf. 1911)

Ibn Chaldoun: Prolégomènes historiques trad. par Et. Quatremère (1858)

Kahle, Paul : Zur Organisation der Derwischorden in Aegypten i/Der Islam,1906, Bd. VI

" Das Krokodilspiel, ein ägyptisches Schattenspiel, i/Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1912, Heft 1

Karabacek : Ein damazzenischer Leuchter des 14.Jhd. i/Repert.f.Kunstwissenschaft,I (1876)

Kautzen: Aemter und Zünfte (Jena 1903)

Kluge, Friedr. : Etymolog. Wörterbuch d. dtsch. Sprache (6. Aufl.) Strassburg 1915.

Kohler: Arabisches und Islamrecht i/Kultur der Gegenwart, Teil II, Abt.VII, 1(Allgem. Rechtsgeschichte)

" Islamische Obligationen und Pfandrecht in/Zeitschr. f.vergleichende Rechtswissenschaft Bd. VI

Koran: übersetzt von Ullmann (Bielefeld/Lpzg 1892)

Kremer, A.v.: Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen, 2 Bände, Wien 1875-77

" Geschichte der herrschenden Ideen im Islam (1868)

Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, in: Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften 2.Aufl. 1897

Lane : Manners and customs of modern Egyptians, übers. v. I.Zenker, Leipzig 1852

Littmann, Enno: Morgenländische Wörter im Deutschen, Berlin, 1920

Makrizi: Description

Makrizi: Histoire des sultans Mamloukes de l'Egypte . (Paris 1842) Bd.1.2.

" Traité des monaies, trad. p. Sylv. de Sacy (Paris 1797)

Maurer v. : Städt verfassung, Gesch. der.... in Dtschld. (Erlangen 1869-71)

Menavino : Libri della legge , religione et vita des Turchi. Venedig 1548

Mielck ,h.: Terminologie und Technologie der Müller und Bäcker im islamischen Mittelalter Diss. Breslau, 1914

Montet, E.: Culte des saints musulmans en Maroc i/Mémoire du jubulé de Genève , 1909

Mülinen ,Graf v.: Beiträge zur Kenntnis des Karmels . Zeitschr.d.deutsch.Palästinavereins XXX 1907

Nachtigal: Sahara und Sudan Berlin 1879-81.

d'Ohsson, Muradgea: Tableaux générales de l'empire ottoman (Paris 1787)

Polak, Jac. Ea.: Persien, das Land und seine Bewohner (Leipzig 1865)

Polana: Geschichte des griechischen Vereinswesens i/Preisschrift der Fürstl. Jablonowski'schen Gesellschaft, Leipzig 1909, Bd. 38

Quatrmère: Mémoires géogr. et histor. sur l'Égypte (Paris 1811)

Querry: Droit musulman, Bd.I (1871)

Tomasi, Lia: Notice sur les corporations de Fahas publ. par Landberg i/Travaux de la 6.session du congrès intern. des orientalistes à Leide 1884

Ranke, L.v. Die Osmanen, 3.Aufl. 1857

Reitzenstein, R. Die Stadtgründungen der Araber im Islam nach den arabischen Historikern und Geographen, Diss.Heidelberg 1911

Ritter: Zur Futuwwa i/Der Islam, Bd.X (1920)

Rosen: Geschichte der Türkei i/Staatengeschichte der neuesten Zeit XI, XII Leipzig 1866

Sachau: Muhammedanisches Recht, nach schafiitischer Lehre, 1900 Berlin.

Samhûdi: Geschichte der Stadt Medina, i.Auszuge übers. und herag. v. F. Wüstenfel i/Abhandlungen d. Göttinger Akademie d.Wissensch.Bd.9, 1860

San Nicolo: Aegyptisches Vereinswesen in "Münchener Beiträge zur Papyrusforschung hrsg. von Leop. Wenger, Bd. I, II München, 1913

Sax: Mohammedanisches Recht i/Österr. Monats-Schriften f.d. Orient (1893)

Schurtz, Heinr.: Das afrikanische Gewerbe i/Preisschr.d.Fürstl.Jablonowski-Gesellsch. Bd.35, Leipzig 1900

" Urgeschichte der Kultur, Leipzig und Wien, 1900

" Bazerwesen als Wirtschaftsform i/Zeitschr.f.Soz.Wiss. Bd.IV

Schwally, Friedrich: Beiträge zur Kenntnis des Lebens der Kop. Christen, Fellachen und Beduinen im heutigen Aegypten i/Sitz.Ber.der Heidelberg Ak.d Wiss. 17.Abhdl.1912

Snouck Hurgronje: Mekka, 2 Bände und Bilderatlas Haag, 1888

" Le droit musulman i Revue des religions de l'histoire Bd.37 (1898)

Sombart: Der moderne Kapitalismus, 2.Aufl.

Sprenger: Das Leben und die Lehre Mohammeds (Berlin 1896)

Stieda: Artikel Zunft i.Hdw.d.Staatsw.5.Aufl.

Stockle, Albert: Spätrömische und byzantinische Zünfte i/Klio, Beiträge z.alten Geschichte Beiheft IX, Leipzig 1911

Tavernier: Nouvelle relation de l'intérieur du serrail du Grand-Seigneur (Amsterdam 1678)

Tausend und eine Nacht: übers. v.Gust. Weil, Stuttgart 1889

Thornau, Nikolaus v.: Das moslemische Recht, Leipzig 1855

Thorning, Bernd.: Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast Hadad et - taufiq i/Türk.Bibl. Bd.16 Berlin 1913

Vambery: Der Islam im 19.Jhd., Leipzig 1875

" Geschichte Bocharas und Transoxaniens (1872)

Waltzing: Étude historiques sur les corporations professionelles chez les Romains (Paris 1895-99)

Weber, Max: Religionssoziologie, Bd.I, 1920

Wellhausen, J.: Reste arabischen Heidentums, 2.Aufl. Berlin 1897

" Das arabische Reich und sein Sturz Berlin 1902

Wetzstein: Der Markt in Damaskus, i/Zeitschr.der deutsch-morgenländ.Gesellschaft Bd.11

" Ueber die Sippe in Syrien. Zeitschr. d.deutschen Palästinavereins Bd.XIV

White, Charles: Drei Jahre in Konstantinopel oder Sitten und Einrichtungen der Türken übers. von Gottlob Fink, 3 Bde. Stuttgart 1846

Wüstenfeld: Das Heerwesen der Mohammedaner und die arabische Uebersetzung der Taktik des Aelianus. Sonderabdruck a/Abhdl. d.Gött.Gesellsch.d.Wiss. Bd.26, Göttingen 1880

Wüstenfeld, Ferdin.: Geschichte der arabischen Aerzte u. Apotheker, Göttingen 1840

" Chroniken von Mekka, Bd. IV: Geschichte der Stadt Mekka, Lpzg 1861

Zachariae v. Lingenthal: Besprechung des "Livre du préfet" i/Byzantinische Zeitschrift Bd. II

Ziebarth: Geschichte des griechischen Vereinswesen i/Preisschr. der Fürstl. Jablonowskischen Gesellschaft Bd. 34, Leipzig 1896

Zinkeisen: Geschichte des osmanischen Reiches in Europa, 7 Bde. Gotha 1840/63

Clippings and notes for Kaiser Friedrich der Zweite 3/10
(original inventory #'s 2, 3, 4, 7).

3. -- English translation by E. O. Lorimer: Frederick the Second. London: Constable, 1931. [Ergänzungsband not included]

4. -- Italian translation by Nario Oppenzo Merlo; Federico II di Svevia. Milano: Garzanti, 1939. 2 vols. [Ergänzungsband not included]

7 Kaiser Friedrich der Zweite: Ergänzungsband. Berlin: Georg Bondi, 1931. 336 pp. [Cf. nos. 2-4.]

2. *Kaiser Friedrich der Zweite.* Berlin: Georg Bondi, 1927. 651 pp. [Known as Vol. I, and the *Ergänzungsband*, below, No. 7, as Vol. II.]

3. ——. English translation by E. O. Lorimer: *Frederick the Second.* London: Constable, 1931. [*Ergänzungsband* not included.]

4. ——. Italian translation by Maria Offergeld Merlo; *Federico II di Svevia.* Milano: Garzanti, 1939. 2 vols. [*Ergänzungsband* not included.]

7. *Kaiser Friedrich der Zweite: Ergänzungsband.* Berlin: Georg Bondi, 1931. 336 pp. [Cf. Nos. 2–4.]

5 volumes of EK's copies of nos. 2 and 7 kept separately:

Of #2 (text):
1) In original publisher's binding, very heavily annotated.
2) Library bound copy, sparsely annotated.
3) Unbound copy (goes with 2nd item, below), with most pages still uncut; sparsely annotated.

Of #7:
1) In original binding, with blank pages bound between printed ones to facilitate annotation; moderately annotated.
2) Unbound copy (goes with 3rd item above), moderately annotated.

The following items (except A and B) were found interleaved in the Ergänzungsband (item 7)

A. Times Literary Supplement, 21 Jan 32--review of the English translation (item 3)

B. Num. Zeitschr., 64 (1931) review of Ergängsungsband

C. "Uber Fr. II und die muslim. Sultanen" (half page)

D. "Nov. 17,5" (2 3x5 cards)

E. "Senator und Rom." (half sheet)

F. "Fr. II u. Lucraz" (half sheet, pink)

G. "Serefettin Valtkava" (3x5 slip, yellow)

H. "Sizil. Porphyrsarkophage" (half page, yellow)

I. "Das prösser licht" (slip, yellow)

J. "Prooemium der Konstitutionen" (two folded pages)

K. "Cassiodor's varien" (half page)

L. "Geist : Seele" (slip, yellow)

M. "Kirche u. Gericht" (idem)

[Continued overleaf]

N. Postcard from P.L.Edel, 23 Oct 32

O. "Astrologie" (half sheet)

P. "Zu Fr. II Salimbene" (half page, blue)

Q. Letter from Rudolph Wahl, 24 Apr 49

(7)
8

DR. RUDOLPH WAHL

SALZBURG
MAKARTPLATZ 6

BERCHTESGADEN, Obb.
BOGENSBERGLEHEN

24.4.49.

Sehr verehrter Herr Professor Kantorowicz !

Sie hatten die Liebenswürdigkeit, mir im vorigen Sommer die interessante Mitteilung zu machen, daß der Kopf des Capuaner Bildes von Friedrich II. gefunden worden sei. Der Münchner Verlag, bisher F.Bruckmann, hat sich die größte Mühe gegeben, eine Reproduktion desselben zu erhalten, aber es stellte sich jetzt heraus, daß -nach Angabe des in Rom lebenden Kunsthistorikers Dr. Degenhardt- "...es sich um eine Verwechslung mit dem 1934 in Castel del Monte gefundenen Kopffragment" zu handeln scheint. Dr. Degenhardt weist hierzu auf einen Aufsatz:Keller in Hertziana-Jahrbuch III 1939, 273 mit Literatur hin, um fortzufahren: "Vielleicht ist Ihrem Autor eines der folgenden Zitate entgangen (und das wäre ein bescheidener Ersatz für den nicht gefundenen Kopf):

S.A. Luciani in: Japiga IV, 1933, 156 ff
id. in: Numismatica 1942 5 - 6
Cresswoll Shearar, The Renaiss of Architecture in Southern Italy (A Study of Frederick II and the Capua Triumphator Archway, Cambridge 1935) "

Ich wollte nicht verfehlen, Sie hiervon in Kenntnis zu setzen, da ich annehme, daß Sie "unserem" -darf ich so sagen?- Friedrich II. noch immer lebhaftes Interesse entgegenbringen. Kennen Sie das soeben in der Philosophical Library(New York) erschienene Buch "EMPEROR FREDERICK II" von David G. EINSTEIN? Es ist mir leider nicht zugänglich, ich höre aber aus New York, die Lektüre verlohne sich nicht.

Mit ausgezeichneter Empfehlung
und verbindlichen Grüßen
Ihr Ihnen sehr ergebener

Wahl

7 *218

Dr. med. P. L. Ebel
BERLIN W 30
Heilbronner Str. 19

Berlin, 23. Okt. 1932.

Sehr geehrter Herr Professor.

Ich bin gerade bei der Lektüre Ihrer schönen Monographie über Kaiser Friedrich II. Auf Seite 218 besprechen Sie die wichtige Neuerung, die der Kaiser durch das Gesetz über die Invocation seines Namens als Schutzmittel für widerrechtlich Bedrückter eingeführt hatte, und fügen hinzu: „Für dieses Gesetz hat sich ein Vorbild bisher nicht auffinden lassen."

Ich glaube nun, dieses gesuchte Vorbild gefunden zu haben. Im „Goldenen Esel" des Apulejus [ich habe vor mir die Übersetzung von August Rode aus dem Jahre 1783] findet sich im dritten Buche folgende Stelle: „Da fasste ich,

zwar spät, aber um desto ernstlicher, den Entschluss, mich der Gerechtigkeit in die Arme zu werfen, und den heiligen Namen des Kaisers anzurufen, um mich aus diesem Trübsale zu erretten."

Der Übersetzer fügt in einer Anmerkung hinzu: „Die Anrufung des Namens des Kaisers bei Gewalttätigkeit oder Unterdrückung war ein ebenso sicheres Rettungsmittel, als wenn man sich in ein Asylum flüchtete."

Demnach hat also diese Institution schon zur Zeit der römischen Kaiser (im 2. Jahrh. n. Chr.) bestanden, und es ist wohl zu vermuten, dass Friedrich II. sie gekannt hat.

In der Hoffnung, dass dieser kleine Fund für Sie Interesse hat, zeichne ich

mit vorzüglicher Hochachtung

ergebenst

P. Eldech.

7, *450
P

Zu Fr. I Sarcophag.

Bilder von Bacchusfesten aus Bacchusgräbern,

Cf. G. Thieme, Die Inschriften von Magnesia am Mäander [Berl. Inschr. 1905] p. 34, n. 4.

Magn. Inscr. 215; Bild Apollon.

7, *315

0

Astrologie

Wurde eingeführt in Byzanz unter den Komnenen und Angeloi. Der Glauben an Sterne und Wunderzeichen gehört zur extremen Theokratie.

"Ainsi la théorie théocratique du pouvoir impérial entraina, conséquence assez inattendue, de la part des basileis de Byzance cette superstition etc."

Rodolphe Guilland, "Le droit divin à Byzance," EOS, XLII, 1947, 142-168, bes 164 ff.

(9)

Cassiodor's Werke

Cass's Werke enthalten [illegible] informate [illegible] e [illegible] da [illegible] per la pratica.

Giuseppe Bellezza XIV, 13 –
n. 2

f. 1 Codd. Sassoriani 43 f. 73-76
Bibl. Com. Rome

f. 68-77 Heft eines Schülers des Giovanni Bassiano v Bologna, written before 1198
Über den Lehrer des Bassiano ein Brief Ferreras (f. 73)
Traktat d. Pilius,
Cassiodor
Scientafinus f 76
(Bec III v Lucca 1214-1216)

7 *217

M

Kirche u. Gericht.

Olivier de la Marche, L'estat de la maison du Duc Charles de Bourgoingne = Mémoires vol. IV p. 3 ed. Beaune u. d'Arbaumont (Paris 1888).

Nach Besprechung der Kapelle die des conseil u. des justice.. pour ce que après le service fait de Dieu en l'Eglise, la justice est le second service dont Dieu doit estre servy.

7 *216

L

Geist : Seele

Thomas c/ Averroes:

intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus; nec Deum facere posse quod sint plures intellectus...

u.a. Beispiele 4 Überweg S. 383.

THE GIANT HOHENSTAUFEN

FREDERICK THE SECOND, 1194-1250. By ERNST KANTOROWICZ. Authorized English Version. By E. O. LORIMER. (Constable. £1 7s. net.)

The first volume of this large-scale biography appeared in 1927. The second, consisting of notes, was published last year, too late to be appended to the translation now given to the public; but Herr Kantorowicz has written a short and useful note on the main authorities, and the volume is illustrated with maps that are absent from the original German edition. The English of this version is excellent; apart from the shade of meaning missed in *anlegte* ("compiled," p. 96) and *Gliederung* ("gradation," p. 86), the only serious error is in the Latin quotation on page 444, and there is a refreshing lack of hyphenated words. The index is adequate, and there is a table of the main events, with dates, to keep the outline firmly in the reader's mind. The book forms the first of a new series, "Makers of the Middle Ages." Will each of its successors run to nearly seven hundred pages?

Herr Kantorowicz has combined the poetry of words and ideas with the sterner discipline of historical fact. Readers of the original version will not mistake the sources of his inspiration: on the literary side, the circle of Stephen George; on the historical, that group of writers upon early Imperial history of whom Dr. Karl Hampe is the leading representative as well as teacher. The political mysticism of the Hohenstaufen has here found an expositor who can make it intelligible as a triumph of state-craft and secular idealism in a Europe harnessed to clerical culture and growing accustomed to sacerdotal leadership. Not only has the bold defiance of this laughing secularism held his attention (till he makes it hold ours), but the idea of the unfeudal common service of a government based upon reason and utility, a government whose aim was an enlightened and rational civilization, has roused him to an unusually sustained level of feeling and expression. Exaggerations and unjustified inferences there certainly are, as there were bound to be in a book which is a work of high tension, in conformity with the life of Frederick himself. They mar, indeed, but do not distort it in essentials. And what a picture of that age he gives us! The *puer Apuliae*, once a suppliant at the gates of Constance, grown to be the peacock of the world; at the Court, "an unmeasurable cynicism, a sign of vigorous life," and a masculine atmosphere where, in the Hohenstaufen's own words, "no feeble vices nor anaemic anxieties" were permitted; the cavalcade of animals, with the Emperor's own giraffe and his elephant, Saracen marksmen on top, winding its way through the narrow streets of astonished Italian towns; the hawking, in the Emperor's hands the highest and [illegible] of all [illegible] intellectual exercise Gregory's determination to carry resistance to the bitter end against this Caesar reincarnate; the issues were perfectly clear. As the struggle continued, both sides overreached themselves. There is nothing better in this book than the author's picture of the Sicilian kingdom prepared like a great fortress for war, of the Apulian officials and organizers spreading throughout Frederick's Italian territories, while the Imperial vicars in the north work with unparalleled ferocity; unless it be that of the hard-headed and subtler methods of Innocent IV., as he conducted his campaign, to the future detriment of the Papal office, with every spiritual and material weapon from his well-judged retreat at Lyons; or that of St. Louis, superb compound of sympathy and *savoir-faire*, keeping France above those fierce waters.

Here is the main political stream. It is a large part, but still only a part, of the book. Herr Kantorowicz tends to pass over the internal condition of Germany and the changes consequent upon the Imperial *privilegia*, to concentrate, like Frederick, upon the Sicilian State. He gives a picture of the Justiciar system which is interesting and in its main outlines correct, but does not take much account of the differences in organization which already existed, as a matter of administrative tradition, between the various provinces of that kingdom. In dealing with institutions, as with political theory, he is inclined to make Frederick too much of an originator. The work of Roger II. had not been entirely for nothing, even though Innocent III. and his hirelings had supervened. In his section on Frederick's political conceptions he makes great play with the "new" doctrine of State necessity as the justification for action. It was a common Norman principle, though Frederick perhaps put it into words more subtly and elaborately than the Conqueror or Count Roger, or Bohemond of Antioch. In the exaltation of the secular power Dante's approximation to Frederick was worth pointing out; but it is an exaggeration to say (p. 247) that Dante preached belief in the saving mission of *the State* (italics our own). Emperor and poet may have been at one in the view expressed by Dante that "Monarchy is necessary for the safety, for the advantage of the world," but the sense in which "the State" is used by Herr Kantorowicz is a far more specialized one than that of the Universal Monarchy which Dante advocates. Yet the discussion of the – to Frederick three State-creating forces, *providentia, justitia, necessitas*, is well worth pondering.

There are further traces of over-statement which a medievalist may regard as a little surprising: that Frederick II. "lived in a day when the East was the source of all European knowledge and science," and that the fetters of dogma forged by the Church "could be loosened only by Oriental hellenistic knowledge" (p. 192); that after the thirteenth century

RECENT CATALAN VERSE

EPITALAMI. By J. M. LÓPEZ PICÓ. (Barcelona: Editorial Altés.)

POESIES I CIUTATS DE VISIÓ. By JOSEP LLEONART. (Barcelona: La Revista. 3.50p.)

ELEGIES. By SEBASTIÀ SÁNCHEZ-JUAN. (Badalona. 3p.)

CUA DE GALL. Poemes. By SEBASTIÀ SÁNCHEZ-JUAN. (Barcelona: Llibreria Verdaguer. 1.50p.)

L'AIRE I LA FULLA. By JOSEP SEBASTIÀ PONS. (Barcelona: L'Estampa.)

In the remarkable revival of Catalan literature during the last three-quarters of a century there have been prose-writers of charm and merit, but the more definite achievement has been that of poetry. The name of Jacinto Verdaguer stands steadfast as the hills he loved, and the reputation of several Mallorcan poets recently deceased is likely to increase with time. At the head of the living poets of Catalonia stand Josep Carner and J. M. López-Picó, both of whom have lately published one or more books, poems which have maintained the position of their authors without throwing any appreciable new light on their genius. Señor López-Picó's "Epitalami," almost his twentieth volume of verse in the last ten years, contains single lines of a singular and austere beauty, the gravity of the poem not impaired but somehow rather set off by the occasional gambols in difficult rhymes.

Cosmopolitan Barcelona is sensitive to every literary fashion, and if it has not yet given birth to a great modernist poet, it has produced and continues to produce much verse of considerable originality and great variety. The young poet with the Castilian name, Señor Sánchez-Juan, in some of the pages of "Cua de Gall" shows an inclination to treat poetry like a list and insufficient portmanteau into which everything is to be crammed pell-mell. But his "Constellacions," published in 1927, while it displayed a tendency to sing "rather of airplanes than of Count Arnaldos," contained some poems of a rare and haunting beauty, and his more recent book, the tiny collection of "Elegies," proves again that there are in him two poets of very different quality. Some of the poems in "Elegies" show an inspired sense of rhythm, worthy of "les coses mes fines del sentiment," and well capable of expressing the author's bitter ecstasies. Much modern Catalan poetry (a concrete instance is the poem "L'Aurora" in "Constellacions") has a certain luminous quality and colour and swiftness, the swiftness of a fishing-boat sailing across the aloes and violets of the Mediterranean; it expresses itself in concrete images or is delicately elusive, restrained and hauntingly suggestive as the eccentricities which we have been accustomed to

[illegible] certainly are, as there very [illegible] found to be in a book which is a work of high tension, in conformity with the life of Frederick himself. They may, indeed, but do not detract in essentials. And what a picture of that age he gives us! The *puer [illegible]* once a suppliant at the gates of Constance, grown to be the peacock of the world—at the Court, "an immeasurable exotism, a sign of vigorous life," and a masculine atmosphere where, in the Hohenstaufen's own words, "no feeble vices nor unmanly anxieties" were permitted; the cavalcade of animals, with the Emperor's own giraffe and his elephant, Saracen marksmen on top, winding its way through the narrow streets of astonished Italian towns; the hawking in the Emperor's hands the highest and [illegible] intellectual exercise "entirely born of love"; the deep startling conversations with scientists and mathematicians on the physical universe, on nature and law; the cadences of a new and lofty rhetoric, powerful to unlock the heart of Frederick or to defeat the Curia at its own game of lofty words; the cult of the Emperor as Caesar and Messiah in one, of the Hohenstaufen, that tragic race, as a divine stock. Herr Kantorowicz has lost no opportunity in his scene-painting. Matthew Paris, who drew the elephant and reported all he could of the great contest, would have known how to use such information.

Yet, in a sense, Frederick's Empire was always ἐπὶ ξυροῦ τυχῆς. The "Roman-German" conception of it was based upon a number of very precarious factors. The Emperor was a monarch indeed, Augustus aloft upon the dizziest peaks; his law-book is the *Liber Augustalis*; but in Germany his rule was not an immediate monarchy (he was too much cloud-enwrapped for that) so much as a grouping of independent secular and ecclesiastical princes under the Throne, the existence of which they guarantee and preserve in return for concessions of almost complete independence within their territories. The economic foundation of this Imperial power was the Sicilian kingdom, a much-governed mainland and island State, organized for trade and production, by means of its Navy protecting intercourse with Africa and the Levant and excluding awkward competitors. Between it and the Germanic territories lay the corridor of Lombardy, where the ruthless subjugation of rebellious and unaristocratic townsmen, headed by Milan, and the encouragement of loyal cities like Cremona, became a periodical necessity. Sicilian gold had to buy the personal loyalty and support of the German princes against the rebellious burghers; for Lombardy, as in Barbarossa's day, was ever the weak spot and the principal ground of intrigue for Gregory IX., who saw himself enclosed between German devotion in the north and the blasphemous secular kingdom in the south. In the early stages everything must be done to get the source of mischief away on Crusade; when he succeeds there by his knowledge of Moslem psychology he must be disowned; when he returns he must be bargained with, his hold on the Sicilian Church weakened, his friendship with the Romans undermined, his Lombard foes encouraged. To attack the Sicilian kingdom directly was not possible for the Curia till after the second excommunication and the death of Hermann of Salza.

Then both sides dropped the diplomatic mask and blazed forth the defiance of their antagonistic theses; and then, too, it became clear—to the Papacy only too clear—how well Frederick had used the breathing space afforded by the Treaty of Ceprano to work for the triumph of the organized secular State; for in those years the Lombard League had been subdued at Cortenuova, domestic opposition in the person of young King Henry had been crushed, and the prospect of unified Imperial power in Italy grown into a vision of terrifying reality. It is easy to understand [illegible] one of the views expressed in Dante that Monarchy is necessary for the safety, for the advantage of the world," but the sense in which "the State" is used by Herr Kantorowicz is a far more specialized one than that of the Universal Monarchy which Dante advocates. Yet the discussion of the to Frederick three State-creating forces, *providentiae, justitia, necessitas*, is well worth pondering.

There are further traces of over-statement which a mediaevalist may regard as a little surprising: that Frederick II. "lived in a day when the East was the source of all European knowledge and science," and that the fetters of dogma forged by the Church "could be loosened only by Oriental hellenistic knowledge" (p. 192); that after the thirteenth century the commentators on Roman law "became progressively more sterile" (p. 229); that the Emperor's appointment (1231) of his own Sicilian consuls for Tunis was "the first time in history that a Western monarchy maintained a permanent representative overseas" (p. 288; what of the Venetian consular system before this date?); that "Piero della Vigna's speech . . . exhausted every possibility of Latin-Christian linguistics in the realms of Church and Empire" (p. 300); or the picture of the "secular knight errant, who flew from adventure to adventure, or sacrificed himself in the service of his lady-love, leading his own individual life and entirely destructive of the firm fabric of the State" (which is to go one better than St. Bernard). It is curious, too, to find the author accepting (p. 68) Dino Compagni's story that the party labels of Guelf and Ghibelline first appeared in Italy on the occasion of the Amidei-Buondelmonti wedding in 1216. If we have any general criticism of the treatment of sources here, it is that Herr Kantorowicz often takes the bombastic phrasing of Frederick's Chancery too seriously. Much of the language used about the supremacy and divinity of the Roman Emperor as guardian of the *salus populi* and as knowing what the necessity of the Empire demands derives from the vocabulary of Byzantine Caesaro-Papism, and there was ample opportunity within the *regnum* for officials in the Chancery to learn it.

Messrs. Longmans have in the press a new work by Professor J. B. S. Haldane, entitled "The Causes of Evolution," a re-examination of the question in the light of modern genetical knowledge.

"Sir Walter Scott," by John Buchan, "an attempt at a valuation of the man and his work after the lapse of a hundred years," is announced for publication next month by Messrs. Cassell.

The next volume in the "Leaders of Philosophy" series, edited by Professor J. L. Stocks, is devoted to "Aristotle," by G. R. G. Mure, Fellow and Senior Tutor of Merton College, Oxford, whose primary object has been to present a summary of the whole Aristotelian system, following in the main Aristotle's own order of exposition. The book will be issued by Messrs. Benn on the 29th, when they will also add another volume to the "Modern World" series edited by Mr. H. A. L. Fisher—"Canada," by Professor A. Brady, of the University of Toronto.

In preparation for the coming conference on the subject Mr. J. W. Wheeler Bennett has added a volume to his "Information on the Reduction of Armaments" series, entitled "Disarmament and Security since Locarno, 1925-31: Being the Political and Technical Background of the General Disarmament Conference, 1932." A short summary has been added of all that has happened in this field since the War. The book, an introduction to which has been contributed by Major-General Sir Neill Malcolm, will be published by Messrs. Allen and Unwin on Tuesday next.

[illegible] place than in Carles Arnaldos," contained some poems of a rare and haunting beauty, and "is more recent book, the tiny collection of "Elegies," proves again that there are in him two poets of very different quality. Some of the poems in "Elegies" show an inspired sense of rhythm, worthy of "les cèses mes fines dels sentiment," and well capable of expressing the author's bitter ecstasies. Much modern Catalan poetry (a concrete instance is the poem "L'Aurora" in "Constellacions") has a certain luminous quality and colour and swiftness, the swiftness of a fishing-boat sailing across the aloes and violets of the Mediterranean; it expresses itself in concrete images or is delicately elusive, restrained and haunttingly suggestive as the poem, which we have been necessitated to [illegible] and now press [illegible] call [illegible] tional or anonymous. This is the quality of some of the lyrics by Don María Manent, the distinguished translator of Keats, but author also of some delicate original verse. To his work as translator he has recently added some delightful metrical versions from the Chinese entitled "L'Aire Daurat," and he has published some translations from the poetry of Rupert Brooke.

If "luminous" be the right word to describe much Catalan verse, it cannot be said that Señor Lleonart's poems are in this sense characteristic; they might perhaps even be described as opaque. He has true sentiment to express, but his form seems to struggle with it. In one of these poems he writes: "City, thou hast made me thine, and I know not what thou wouldst say to me; I cannot embrace thee all, thou art too great for me": certainly an un-Latin vagueness. He would perhaps deliberately choose singularity of proportion rather than perfection of form, and the two painters he appears to prefer are El Greco and Botticelli. Perhaps the most representative, the most characteristically Catalan, of these poets is Professor Pons. French by birth and a professor at the University of Montpellier, he called his earlier poems (of which "El Bon Pedric" was noticed in *The Times Literary Supplement* of May 13, 1920) "poesies rossellonoises"; but he writes purest Catalan and is Catalan in thought as well as expression. Here we have colour and light, flowering peach-trees by crystal streams; the sea, too, is felt to be there, as in much Catalan poetry, although it may not be mentioned frequently:

> The spicy scapinks and the inbeene spray,
> The tawny sands, the moon;

and even in that clear language and that sunlit coast, the sea brings with it a sense of mystery, of which the supreme example is the ballad of Count Arnaldos: "a vessel plunging deep into the night to seek a land unknown." In the poetry of Professor Pons we have too that mixture of restraint and exuberance which appears to be an outstanding feature of Catalan poetry as of Catalan art. It is as if a sculptor were to use some very soft material and yet retain the pure line of marble. Again the word "luminous" occurs to the mind. The anthologist must find Catalan poetry a difficult task, for the poets are many, and it is often almost impossible to select one of the poems as beautiful in itself and representative of its author's powers. Meanwhile it is interesting to compare poems written on similar themes by poets utterly unlike, for instance, Professor Pons's poem entitled "La dona del carrer" (p. 61) with Señor Lleonart's "L'Asceta" (p. 48), or the latter's brief ode to liberty with that by Señor Sanchez-Juan.

Messrs. John Lane announce the first two volumes of Roger Martin Du Gard's "Les Thibaults" in the authorized translation by Stephen Haden Guest. The translation will be published in one volume under the title of "The Thibaults: Part I."

22. Walter Hävernick, Der Kölner Pfennig im XII. und XIII. Jh., Beiheft 18 zur Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1930. 219 S., 1 Karte.

Der Heller am Mittelrhein, Sonderauszug aus „Blätter für Münzfreunde" 1930.

Münzverrufungen in Westdeutschland im XII. und XIII. Jh., Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Sonderabdruck Band 24, Heft 2. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1931.

Es ist mir eine besondere Freude, Arbeiten Hävernicks anzeigen zu dürfen. Ich bin dem Verfasser sehr zu Dank verpflichtet, da er mir als Schriftführer der Numismatischen Abteilung des Gesamtvereines in Vertretung Diepenbachs wiederholt wertvolle Hilfe geleistet hat. Auf den Tagungen des Gesamtvereines hat Hävernick Vorträge gehalten, deren einer unter dem Titel „Der Heller am Mittelrhein" als Sonderabzug der Blätter für Münzfreunde nun vorliegt. Das besondere Verdienst dieser Studie liegt nicht so sehr darin, daß Hävernick das Auftreten und den Siegeszug dieser Münzgattung am Mittelrhein schildert, sondern daß er die Ursache seiner Ausbreitung untersucht und im Gegensatze zu der bisherigen Meinung unter Ablehnung der sonst allgemein angeführten Gründe zur Ansicht gelangt, daß der Heller als schlechtes Geld das gute Geld verdrängt hat. In der zweiten kleineren Arbeit wirft Hävernick das wichtige Problem der Münzverrufungen auf, untersucht den Umfang und die Folgen dieser Verrufungen, präzisiert drei Fragen betreffend die Häufigkeit, den territorialen Umfang und das Ausmaß der Steuerlast bei solchen Verrufungen. Hävernick kommt zum Schluß, daß die Folge dieser Verrufungen in Westdeutschland überraschend gering waren, daß den fiskalistischen Absichten der Münzherrn andere wirtschaftliche Kräfte entgegenwirkten. Es scheint wichtig, diesen Problemen weiter nachzugehen und diese Untersuchungen auch auf andere deutsche Territorien auszudehnen.

Die umfangreichste und bedeutendste Arbeit Hävernicks ist die über den Kölner Pfennig im XII. und XIII. Jh. Die Arbeit ist so aufgebaut, daß den speziellen Kapiteln „Der Münzfuß des Kölner Denars und die Münzstätten der Erzbischöfe von Köln" und „Die Verbreitung des denarius coloniensis" ein überaus lesenswertes und ergebnisreiches erstes Kapitel voraussgeht, das die Zeit der territorialen Pfennigmünze und die rechtlichen Verhältnisse des Geldumlaufes behandelt, einen historischen Abriß der deutschen Münz- und Geldgeschichte von der Karolingerzeit bis in die eigentliche Arbeitszeit des Verfassers bringt. So wie in den folgenden ist auch im ersten Kapitel eine genaue Kenntnis der numismatischen Quellen mit einem systematischen Studium der Urkundenpublikation verbunden, also die Methode befolgt, die einzig und allein eine genügend wissenschaftliche Basis bieten kann. In der Ausführung ergibt eine Auseinandersetzung mit Born lehrreiche Aufschlüsse. Dem Texte folgen Tabellen und Karten, umfassend die Münzstätten und die Verbreitung des Kölner Pfennigs. Hävernicks Arbeit ist nicht nur wegen der streng wissenschaftlichen Methode, sondern auch wegen der in numismatischen Werken leider nicht immer üblichen Weite des Gesichtswinkels zum Studium anzuempfehlen. Es ist zu hoffen, daß gerade diese Arbeit für Leser mit allgemein historischem Interesse numismatische Studien und die Bedeutung ihrer Ergebnisse eindringlich vor Augen führen wird.

A. Lochr.

---

23. Koichi Miyashita, Beiträge zur japanischen Geldgeschichte. Veröffentlichungen des Seminars für Wirtschafts- und Kulturgeschichte an der Universität Wien. 1931, Heft 7. 139 S.

Koichi Miyashita hat seine Arbeit über „Einige Kapitel der japanischen Geldgeschichte", die er nach einem in unserer Gesellschaft gehaltenen Vortrage im Band 1930 zum Abdruck bringen ließ, nunmehr zu einem Buche ausgebaut, das die gesamte japanische Geldgeschichte von der Grundlegung bis 1930 umfaßt. Es ist als Nr. 7 der Veröffentlichungen des Seminars für Wirtschafts- und Kulturgeschichte an der Universität Wien ausgegeben worden. Der Verfasser erwähnt in seinem Vorwort, daß seiner Arbeit seine Studien während des Wiener Aufenthaltes im Seminar unseres berühmten Wirtschaftshistorikers Hofrat Dopsch zugrunde liegen. Er hat die Freundlichkeit, zu erwähnen, daß speziell seine Verbindung mit Münzkabinett und Gesellschaft die Anregung zu dieser Publikation entstammt. Wir nehmen diese freundlichen Worte als eine besondere Ehre für die Wiener Numismatik entgegen.

A. Lochr.

---

24 a. Franz Bastian, Oberdeutsche Kaufleute in den älteren Tiroler Raitbüchern. Aus der Schriftenreihe der bayrischen Landesgeschichte. Band 10. München 1931.

Bastian, der uns vor zwei Jahren einen überaus anregenden Vortrag über die Geldverhältnisse Österreichs und Bayerns um 1400 hielt und dessen Forschung wir eine Berichtigung auch der österreichischen Gepräge des XIV. Jhs. verdanken, hat als Frucht seiner unermüdlichen Arbeit in der Schriftreihe

zur bayrischen Landesgeschichte als Band 10 Auszüge aus den „älteren Tiroler Raitbüchern 1288—1370“ betreffend oberdeutsche Kaufleute namentlich die landesfürstlichen Schulden an Oberdeutsche, den Charakter der Oberdeutschen als Warenkaufleute, die hauptsächlichsten Weinexporteure, die besonderen Salzexporteure und die Gewinne der ersten deutschen Monopolisten veröffentlicht. Die Auszüge enthalten wichtige Zahlungs- und Geldangaben. In der Einleitung weist Bastian besonders auf S. 52ff. auf die Preissteigerungen hin, die nicht, wie man bisher annahm, immer einer fiskalischen Preispolitik entsprangen, sondern im Gegenteil eine Folge der gleichzeitigen Geldverschlechterung waren, so z. B. die Salzpreiserhöhung von 1395, hervorgerufen durch die Regensburger Inflation von 1392/93, die Preisschwankungen von 1334 entsprechen dem schwankenden Verhältnis zwischen Gold und Silber in diesen Jahren, die Tiroler Preissteigerung der ersten Jahre des XIV. Jhs., entspricht der Höherbewertung des Goldes usw. Wir haben den Verfasser gebeten, selbst uns über diese Verhältnisse zu referieren. *A. Lochr.*

24 b. Selbstanzeige Franz Bastian. Goldpreis und Hungersnot.

Zu den geldgeschichtlichen Ausführungen in meinem oben gütigst von Prof. v. Lochr angezeigten Werke habe ich noch folgende Nachträge zu machen: Die bei weitem eine gleichzeitig vermeldete Goldpreissteigerung übertreffende Erhöhung der Forderungen für das Fuder Salz der Saline Hall in den Jahren 1316/17 — bis 62½ % Berner mehr als vor Sommer 1316, wogegen der für dasselbe Jahr vermeldete Silberpreis in Gulden eine Goldpreissteigerung von höchstens 24 % ergibt, vgl. S. 54, Anm. 54 — dürfte sich zum größeren Teil doch aus einer damals allgemeinen Teuerung infolge Mißernten erklären. In Böhmen soll infolgedessen der Preis des Getreides (wofür die Saline Pett auf Einfuhr von Norden her angewiesen war, vgl. S. 33) sogar auf das 30fache gestiegen sein. Bei weiterem Verfolg von Nachrichten über diese Zustände fand ich jedoch zugleich eine Erklärung für den vorübergehenden starken Rückschlag im Goldpreis. Eine Tournaier Chronik (gedruckt bei De Smes, Corpus chron. Flandriae) erzählt nämlich, daß sehr viele Leute aus Mangel an Lebensmitteln haereditates verkauft hätten. Gleichzeitig, wenn nicht schon eher als bürgerliche Landgüter, werden aus demselben Grunde auch Gold oder wenigstens Goldgeräte in großer Menge veräußert worden sein und damit auch deren Preise „gedrückt“ haben.

Zur Erklärung des jeweils schnellen Anschlusses Tirols an die Preisgestaltung in Italien, für welches man selbst den allgemeinen Übergang zur Guldenwährung in den Kaufmannsbüchern seit 1300 (!) als bezeichnend nehmen muß, sei auf die Konstatierung Luschins hingewiesen, wonach die Tiroler Zwainziger wegen ihrer (auch über den Tod Meinhard II) bleibenden Güte eine beliebte Handelsmünze in Oberitalien waren. Vgl. diese Zeitschrift, LII, 157. *A. Lochr.*

25. Ernst Kantorowicz, Kaiser Friedrich II. Berlin 1927 bei Georg Bondi. Ergänzungsband 1931.

Das bereits in 10.000 Exemplaren verbreitete, durch die Gestaltungskraft des Verfassers berühmte Werk ziert als Titelbild der Augustalis mit dem Porträt Friedrichs II; den Augustalen ist dann auch im Ergänzungsband ein ausführlicher Exkurs, S. 255 bis 263, gewidmet, der, soweit ich beurteilen kann, die gesamte Literatur einschließlich der grundlegenden Arbeit unseres Ehrenmitgliedes Nagl und den Porträtstudien von Ricci und Nußbaum verwertet. Die Numismatik muß dem Verfasser dafür danken, daß eines ihrer Denkmale wieder zu Ehren kommt. In der Hochschätzung des Augustalis vereinen wir uns mit dem Verfasser, wir erblicken in dieser Goldmünze gleich ihm das Denkmal kaiserlicher Politik und ein Kunstwerk hohen Ranges. Als ich vor kurzem die Meisterwerke der Medaillenkunst in einem Schautisch vereinte, habe ich an die Spitze der Tafel „Mittelalter“ das einzigartige Wiener Stück Friedrich II gestellt. Mir, der grundsätzlich die Beschränkung des Medaillenbegriffes auf Guß, Porträt und womöglich auf die Renaissance verwirft, erscheint in der Reihe medaillenartiger Kunstwerke der Augustalis als ein Hauptwerk.

Daß diese Goldmünze der Kaiserpolitik Friedrich II entstammt und durch die Prägung des Kaisers Augustus beeinflußt ist, möchte ich ohne weiteres annehmen. Die ikonographische Untersuchung allerdings, die ich mit den Herren unserer antiken Münzsammlung, Dr. Pink und Elmer, vornahm, ergab kein Gepräge des Augustus, das als unmittelbares Vorbild bezeichnet werden könnte. Was wir an Augustus-Münzen sahen, zeigte bloß den Kopf des Kaisers. Pahidamentum und Armansatz wie auf den Augustalen gibt es erst viel später, etwa vom IV. Jh. an. Aber darauf kommt es in der Hauptsache nicht an: daß die Erinnerung gerade an den Kaiser Augustus maßgebend war, ist überzeugend in vollendeter Darstellung nachgewiesen.

Auch daß das Münzbild ein Porträt sein will, daß nicht ein Kaiser, sondern Friedrich II dargestellt werden sollte, brauchte im Gegensatz zu Nußbaum nicht mehr viel erörtert werden. Es erscheint mir nicht unwichtig, auch andere Münzen Siziliens heranzuziehen. Gerade diese minderwertigen Münzen zeigen das Monogramm des Kaisers F. R. und ebenfalls einen Kopf, der ebenso der Kopf Friedrichs war, wie das Monogramm nicht das eines beliebigen Herrschers sondern eben Friedrichs gewesen ist. Noch etwas weiter zurück finden wir sizilische Münzen, z. B. von Roger II mit seinem Sohn und von Wilhelm I und Roger 1156—1160, die je zwei Fürstengestalten tragen: das waren, wie ihre Vorbilder die byzantinischen Münzen, nicht Darstellungen zweier Fürsten im allgemeinen, sondern jeweils der zwei eben damals regierenden Münzherren. Das gleiche ist bei Friedrich II zweifellos anzunehmen. Nicht ein Fürst sondern Friedrich II sollte abgebildet werden. Inwieweit dieses Bild Porträtähnlichkeit erreicht, ist natürlich eine andere Frage.

Der Bewunderung, die wir der Darstellung im Hauptbande und der Genauigkeit des Exkurses entgegenbringen, tut es keinen Abbruch, wenn angemessene Berücksichtigung aller wichtigen Gesichtspunkte als für die Erlangung eines zutreffenden Gesamtbildes unerläßlich bezeichnet wird. Ich begnüge mich, aus der vom Verfasser zitierten Arbeit von Blancard, Revue numismatique française, 1864, S. 294, die Stelle aus der Vita Gregorii IX zu entnehmen: sed alios nummos deterioris materie immo falsos Fredericus II procudisse dicitur: novus monete falsarius, dum aera cudit diverso caractere argenti tenui superinducta cuticula. Die Münzemissionen Friedrich II erbrachten einen „Münzgewinn" von zirka 1600, 3300, 3400 usw. Goldunzen; der innere Wert sank von der ersten zur sechsten Emission von 1 auf $^1/_{10}$, während verhältnismäßig der Nominalwert 1·53 bis 1·04 betrug. Die Differenz, zuerst $^1/_3$, dann bis $^9/_{10}$ war eine enorme, der Gewinn ein bedeutender. Und so ist der Augustalis auch zu betrachten als der vollgelungene Versuch, diesem durch eigene Inflation geschaffenen Münzelend entgegenzutreten, an Stelle kleiner minderwertiger Münzen, zu denen der Verkehr kein Vertrauen hatte, ein prächtiges Goldstück zu setzen, das äußerlich das Ansehen des Münzherren vermehrte und zugleich neuerdings Einnahmen schuf, nicht nur eine weitere Verbreitung sicherte, als sie die alten Goldtari hatten finden können, sondern zugleich auch eine für die Staatsfinanzen vorteilhaftere Ausprägung des Goldes bedeutete. Wie Nagl und Schaube gegen Winkelmann nachgewiesen haben, standen Metallwert, Kostenwert und Nennwert beim Augustalis im Verhältnis von 12·78 zu 13·05 zu 14·03, während beim alten Goldtari die entsprechenden Verhältniszahlen von 13·01 zu 13·11 zu 14·03 gewesen waren: es waren also verhältnismäßig statt 13·01 nur mehr 12·78 Goldeinheiten nötig.

Mit diesen Feststellungen tun wir aber Friedrich II keinen Abbruch, im Gegenteil, als Staatsmann hatte er nicht bloß Idealen zu folgen, sondern vor allem dafür zu sorgen, daß die Mittel für die Durchsetzung seiner Politik zur Verfügung waren. Daß wir auch den materiellen Grundlagen der Politik die nötige Aufmerksamkeit geschenkt wissen wollen, hat seinen Grund darin, daß erst dann Leben und Gestalten einer Zeit voll erfaßt erscheinen und daß mehr als je heute für uns Deutsche, die nach dem politischen, den größten finanziellen Zusammenbruch aller Zeiten erleben mußten, ein klarer Blick und eine nüchterne Beurteilung der Politik und der materiellen Voraussetzungen, an welche diese geknüpft ist, nottut.

A. Lochr.

25a. Dr. Arthur Salz, Macht und Wirtschaftsgesetz. Verlag B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1930. 246 S.

Dr. Heinrich Bechtel, Wirtschaftsstil des deutschen Spätmittelalters. Verlag Duncker & Humblot, München und Leipzig 1930. 368 S.

Die Besprechung des Werkes über Friedrich II veranlaßt mich, das Erscheinen zweier anderer Werke anzuzeigen, Salz, Macht und Wirtschaftsgesetz und Bechtel, Wirtschaftsstil des deutschen Spätmittelalters. Salz diskutiert ausführlich die schon von Böhm-Bawerk scharf umrissene Frage der zwangsläufigen Wechselbeziehungen zwischen Wirtschaft und politischer Macht, der wirtschaftlichen Voraussetzungen und Schranken des Staates und der politischen Grundlagen und Grenzen der Wirtschaft; ein Problem, das gerade für das XIII. Jh. mit dem stärkeren Einsetzen der Geldwirtschaft von grundlegender Bedeutung ist.

Bechtel schlägt nicht eine Gliederung nach Wirtschaftsstufen, sondern — der Kunstgeschichte entlehnt — nach Wirtschaftsstilen vor. Mag man über die Ausführungen Bechtels für das spätere Mittelalter verschiedener Meinung sein, glücklich ist die Festlegung eines Bezugssystems, dessen Beachtung unerläßlich erscheint für die Wertung von Personen und Einrichtungen, die ja doch stets an Raum und Zeit, geistige und materielle Voraussetzungen gebunden sind.

A. Lochr.

* * *

(7)
J

Prooemium der Konstitutionen.

Martin Grabmann, "Der Anfang des Prooemiums zu den "sicilianischen Konstitutionen" Kaiser Friedrichs II in philosophiegeschichtlicher Bedeutung", Philos. Jhb. d. Görres-Ges. (1936), 121-124.

Burdachs u. m. Übers. fassen "officio" als Dativ auf.

Statt (ap. p. 236):

und der urauf äugl. Stoff mit der Aufgabe die bessere Natur zu verwirklichen, auf der Stufe Urbilder verteilt war.

heisst es (ablativisch)

"Nachdem durch die Vorsehung u. durch den Dienst einer höheren Natur (i.e. durch Dienst der Engel) der Weltstoff in die verschiedenen Formen oder Spezies gegliedert war.

Geht auf arab. Philos. zurück, auf Verbindung christl. Lehre mit arab. speziell Avicenna, dass von Gott nur ein Eines (keine poikilía) hervorgehen kann, so dass die Verschiedenheit der Stufe ein

Wort der Intelligenzen, der Engel, ist.
Cf. R. de Vaux, Avicennisme latin.
Sehr wichtig Thomas, Sent. Com.
II dist. 1, qu. 1, a. 4:
positio est quorundam philosophorum
qui dicunt immediate omnia
creare negant.
Sed falsa – quia sec. fidem non
ponimus angelos creatores,
sed solum Deum creatorem
omnium visibilium et invisib.

Contra Gent. II, cc. 39-45.
c. 43: moderni haeretici (!)
Sunt autem quidam moderni haeretici,
qui dicunt Deum omnium visibilium
creasse materiam, sed per aliquem
angelum diversis formis fuisse
distinctam.
Summa theol. I, q. 47 a. 1:
Quidam attribuerunt ....
secundas causibus dicit
Avicenna,
cf. Avicenist. latine, dass Ähnliche dessen
nicht mit Gotteria in Verbindung treffen
kann was Ibn Rushd, der Averroes, sagt

wrote a treatise called Microcosmus which at least left room for a Macrocosmos.[38] John Bondi of Aquileia wrote a Lucerna which he wanted not to be hidden under the bushel, but to be exalted over the Candelabrum.[39] Later in the thirteenth century, when dictamen and jurisprudence together gave birth to the ars notariae, this fashion affected also the writings of lawyers. There was the Aurora of Rolandinus Passagerii, the Aurora novissima by Peter de Unzola, and an Aurora novella by Petrus de Boateriis.[40] The great number of Rosaria, ~~however, whereas the~~ have another origin, as, ~~Rosarium of Guido de Baisio may have borrowed its name from the florilegia which were styled also~~ indicate a florilegium. Rosarium ~~and~~ or Margaritae.[41] However, there is also a Rosa novella by Petrus de Boateriis, a name which he considered suitable because he found a parallel between the rules of his art and the rose which "growing between the foliage spreads its fragrance through its blossoms and is willing to produce fruits welcome to those who see and smell."[42] How these and other customs of the dictatores influenced the Bolognese poets of the dolce stil novo, cannot be discussed here; but it should not be forgotten that ~~also~~ the ~~titles~~ works of Dante ~~'s works~~ fall in this line of development, ~~who~~ as he explains the titles of his writings in very much the same way as the masters of the ars dictandi in the thirteenth century.

These mystico-poetical names and their corollary, the allegorical interpretation of the title in the prologue, make their first appearance, ~~in the allegorical con~~ in connection with the artes dictandi, ~~as far as we know,~~ in Francigena's and Pseudo-Francigena's Aurea gemma. That is to say, Francigena seems to have been the first master of the

Grabmann (7) (3)

cf. A. Masnovo, "Il significato storico di S. Tommaso d'Aquino," Acta Pontificalis Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Ecc'liae Catholicae Anno 1934 (Roma 1934) 9-32, bes. 14ff, 20ff.

(ad prooem: L'ortodossia non è troppo a posto.).

Grabmann vermutet, dass "ipsa rarum coponte etc." aus ähnlichem Verhältnis des K's zur arab. Philosophie in Sinne einer Verbindung der arab. Fatumslehre mit christ. Vorsehungsglauben sich erklären lasse.

dictamen to choose ~~such~~ a poetical or allegorical name for his manual, whereas the anonymous compiler of Francigena's and Albert's works seems to be the first to interpret the title of an ars dictandi in the indicated manner. This title was ~~soon~~ adopted by other authors. There is ~~an~~ a third Aurea gemma in a manuscript of Seissenau in Suabia, there is ~~another~~ one more in a manuscript of Admont in Steiermark.[43] ~~Yet another~~ A third Aurea gemma is attributed, wrongly or rightly, to John of Garland.[44] And finally an Aurea gemma is said to have been ~~used~~ commented by Herrad of Landsberg,[45] whose ~~intellectual climate~~ trends of thought were so deeply affected by that ~~great~~ probably Austrian ~~liturgist~~ scholar who was ~~theologian~~ known as Honorius ~~of Autun~~ Augustod.[46] This standardbearer of the new mysticism, ~~and~~ and ~~of a new~~ mystagogical theology symbolism which rose in the days of Peter Damian and culminated in the twelfth century, himself wrote a liturgical work called Gemma animae of which he says in the prologue that he chose ~~it~~ this title "quia videlicet velut aurum gemma decoratur, sic anima divino officio decoratur."[46] Aurea gemma was so to speak in the air. To be sure, there is no indication although

~~It cannot be~~ certainly maintained that Honorius, ~~though~~ who was actually a contemporary of Francigena and the anonymous compiler, exercised ~~any~~ influence on the ~~Italian~~ Italian masters of ~~dictamen~~ epistolary style. But at least it should be registered that the mystico-allegorical climate, which drew its strength from many sources, ~~then~~ began to ~~seize also upon~~ encompass the work of the Italian rhetors, and that at any rate the ~~many~~ prologue of the anonymous Aurea gemma is the first ~~manifestation~~ testimony of this movement (that trends towards this new ideal of a mystico-allegorical style).

(7)

[illegible]

[illegible]

Vitalium de Prato, Gesta [illegible]
line 643

Bouquet, [illegible], p. 373

(7)
H

vizil. Porphyrsarcophagus.

s. für einen S. ähnlich aus
Fr S T.

S. H. Steinber, "The Sarcophagus
of Naro,". /
The Antiquaries Journal, XIX
(1939) pp. 49 ff.

Serefettin Yaltkaya

Études Orientales publiées par l'Institut Français d'Archéologie de Stambul, VIII, 1943, 72 p.

"Corresp. philosoph. avec l'Empereur Fr. II de Hohenst."

E

Senator v. Rom.

--- quod nullus senatorum, unus vel plures, qui per tempora erunt, quolibet modo vel ingenium contra hoc nostrum privilegium venire vel facere presumant.

Augustus Malabranca an Gregor IX. Apr. 12, 1235

MG - Epp. pont. I p. 527 no. 636 § VIII.

cf. § IX.

7
C

0497

(7)

Fr. II a Lucera.

Vienna, Nat. Bibl. Cod. 2357
(Saec. XIV) Fol. 46r.

Der Fürst eines "Pseudo-Theoriticus de naturis rerum" (Prosa), der fol. 1r – 46r reicht, der colophonartig eher explicit:

"ex mandato Friderici imperatoris numeris ad hoc directus".

Cf. Sarton, Astrolog. Hss des MA, II, 90

F. B. Heidelberg, p 1223/6
Abb. 2.

fol. 65r Verse auf Tod Heinrichs VII

0501

0502

offprint and clippings "Mythenschau" in Historische Zeitschrift CXLI 1930, pp 457-471. (original inventory #6) 3/11

6. "Mythenschau," *Historische Zeitschrift*, CXLI (1930), 457–471.
(Not author's copy; no marginalia)
Reprint from Stupor Mundi (Darmstadt, 1966), 23-40.

A. E.K.'s copy of Brackmann's article, to which "Mythenschau" is a reply. (With E.K.'s marginal remarks.)

B. Das Unterhaltungsblatt, 29 April 1930 (half sheet)

C. "Akademie gegen Mythenschau" (newspaper clipping)

D. Die Zeitung, 2 August 1927 (newspaper clipping)

6. "Mythenschau," *Historische Zeitschrift*, CXLI (1930), 457–471.
(Not author's copy; no marginalia)
Reprint from Stupor Mundi (Darmstadt, 1966), 23-40.

A. E.K.'s copy of Brackmann's article, to which "Mythenschau" is a reply. (With E.K.'s marginal remarks.)

B. Das Unterhaltungsblatt, 29 April 1930 (half sheet)

C. "Akademie gegen Mythenschau" (newspaper clipping)

D. Die Zeitung, 2 August 1927 (newspaper clipping)

Ernst war: das Hebräische Nationaldrama, die moderne Heil-tragödie zu schaffen. Die Bibel nicht als Mythos, sondern historische Gegebenheit zu gestalten: Religion zu Comödia zu destillieren.

Als Vorlage diente ein Stück Calderons; womit nicht gesagt sein will, daß Calderon das Stück als das seine erkannt hätte, denn Diki ist ein hundertprozentig Moskauer Regisseur. — David, der greise König, kehrt aus dem siegreichen Feldzug heim, es begrüßen ihn die Söhne, Prätendenten und Verliebte des neuen, strahlenden Gestirns: der Krone Israels. Abschalom, hysterischer Narziß, eitler Intrigant mit blonden Märchenlocken; Adonjahu, formlos und unbegabt, nur aus Instinkt nach der glitzernden Krone gierend; Salomo, der semitische Kirchenfürst, bleich und schön, klerikal und weise, der bei Sonnenaufgang am schäumenden Lied der Lieder vom Mädchenleibe Schulamiths und bei Sonnenuntergang am bitterwehen Buch des Predigers Koheleth, „O Eitelkeit der Eitelkeiten ...“ schreiben wird ... Dann ist noch Elipeleth da, der Jüngste: schwachsinnig, reiner Tor und Raisonneur — und Tamar, die Tochter, nardenduftend und gazellenschlank, die von Ammon, dem Thronfolger, mit sündhafter Gier begehrt wird. Inzest, Bruder- und Vatermord hängen sozusagen in der Luft.

Tamar (die wunderbare Rowina, jede Geste Erlebnis und Beglückung) besucht Amnon, den Wüstling, will ihn mit Harfenspiel

Akademie gegen Mythenschau. In der letzten Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der Preußischen Akademie der Wissenschaften sprach Professor Albert Brackmann über Kaiser Friedrich II. in „mythischer Schau“. Er wandte sich darin gegen die Auffassung von der Persönlichkeit des großen Hohenstaufenkaisers, die Ernst Kantorowicz in seinem aus dem George-Kreis erwachsenen Buche über Kaiser Friedrich II vertritt. Brackmann wies darauf hin, daß die Krönung in Jerusalem im Jahre 1229 nicht die Geburtsstunde eines „Weltkaisertums“ Friedrichs II. sei, und daß eine solche Auffassung auch nicht aus den Konstitutionen von Melfi abgeleitet werden könne. Die starken Redewendungen der kaiserlichen Manifeste sind aus besonderen politischen Veranlassungen zu erklären und beweisen ebensowenig wie die panegyrischen Verherrlichungen der Höflinge für das Wesen der Herrscherpersönlichkeit. Nach Brockmanns Urteil steckt in der Auffassung, die Kantorowicz vom Kaiser entwickelt, zu viel von „schöpferischer Einbildungskraft“ und zu wenig von nüchternem Wirklichkeitssinn. Gerade für Friedrich II. gilt in besonderem Maße die Aufgabe, das Bild des Kaisers von der Uebermalung mit zeitgenössischen Farben zu befreien. — Professor Ernst Heymann überreichte am Schluß der Sitzung den ersten Band des Index der Interpolationen aus den Digesten Justinians. Die Ausgabe ist von Ludwig Mitteis begonnen worden; Ernst Levy in Freiburg und Ernst Nabel in Berlin führen sie jetzt in Gemeinschaft mit anderen Forschern zu Ende.

Lower verfälscht die Einsicht, daß uns [illegible] bedarf, dahin, daß er in seine Werke einen Mann mit [illegible]gestiven Fähigkeiten einschmuggelt, der die Arbeiter mit seinen religiösen Ideen dem Kapital gefügig machen soll. Aber Donald Kennedy ist kein gefügiges Werkzeug, sondern von seiner Idee besessen. Zu spät wirft Lower seinen Apostel hinaus, denn schon ist die Lehre Kennedys, daß jede Kaste ihre eigene Religion habe, Gemeingut der Kameraden geworden, die am Schlusse mit dem Ruf „Kennedy!“ die Arme zum Himmel emporrecken. — Es ist noch viel Unfertiges und mangelhaft Geformtes in diesem Werk; dennoch, hier ist ein Dichter am Werke. In der von W. Langhoff inszenierten Aufführung war Friedrich Schwark ein ausdrucksvoller Kennedy. Der Beifall war lebhaft.

A. Z.

Henrik Pontoppidan und Johannes V. Jensen Dr. h. c. Die Universität Lund feierte dieser Tage die 100. Wiederkehr des Tages, an dem der schwedische Dichter Esaias Tegner in der Domkirche zu Lund den dänischen Dichter Adam Oehlenschläger mit Lorbeeren bekränzt hat. Zur Erinnerung an diese schwedisch-dänische Dichterverbrüderung hat die Universität beschlossen, die dänischen Schriftsteller Henrik Pontoppidan und Johannes V. Jensen zu Ehrendoktoren zu ernennen.

Hochschulnachrichten. Professor Moritz Schlick in Wien hat den an ihn ergangenen Ruf auf den Lehrstuhl der Philosophie an der Universität Bonn als Nachfolger G. Störrings abgelehnt.

Zeitung Sonntag, 7 Aug

(6)
D

Kaiser Friedrich der Zweite

Zu der Biographie Ernst Kantorowicz'

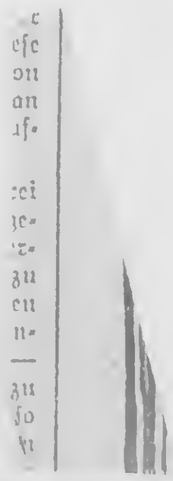
Ein neues, umfangreiches, selbständiges Werk aus der bedeutenden wissenschaftlichen Schule des George-Kreises. Es zeigt im Ziel, in der Methode, in der Darstellungs-Technik die Prägung, die auch Gundolfs und Bertrams Bücher tragen. Das Ziel: Errichtung eines Paradigma großen Menschentums; die Methode: Geschichte zu schreiben als Biographie, die Zeit in ihrer Verdichtung zu einer Gestalt abzubilden; die Darstellungs-Technik: nicht in die Arbeitswerkstatt des Forschers zu führen, nicht zu polemisieren, nicht Quellen zu kommentieren, sondern das Resultat zu geben. (Die Quellen- und Literatur-Nachweise werden in einem besonderen Band erscheinen: „Untersuchungen und Forschungen zur Geschichte Kaiser Friedrichs II."; beide Bände bei Georg Bondi, Berlin.)

Kantorowicz stellt nicht irgend einen alten Kaiser, sondern ein Vorbild dar: erfreulicherweise, ohne ihn für den Parteistreit der Gegenwart auszunützen. Er spricht ausdrücklich von der „Einmaligkeit der kaiserlichen Staatsmetaphysik . . . Sie war durchaus gebunden an die Person gerade dieses Kaisers und möglich nur in jener einen Frist". Die Voraussetzung für die Politik des Staufer: „Die Zwischenlage zwischen zwei Zeitaltern und ein Philosoph als König." Kantorowicz zeigt in umfassender, tiefdringender Darstellung die Geburt des modernen Gottesgnadentums aus dem Geist des Mittelalters. In Friedrichs Reich waren schon nicht mehr die Theologen, sondern die Juristen an der Spitze. In Friedrichs Welt erhält der Staat einen positiven, absoluten Wert. Der Staat ist nicht mehr um der Justitia willen da; aber er ist auch noch nicht — wie der moderne National-Staat — über der Justitia. Trotz seiner berühmt gewordenen Ketzer-Worte sah der Kaiser im Glauben das Fundament des Imperiums. So schuf er, der „erstaunlich gelehrt und dabei irgendwo fast naiv, kosmisch spukhaft und steinern-nüchtern, nackt und hart und leidenschaftlich zugleich" war, die Synthese von staatlicher Notwendigkeit, Gerechtigkeit, Göttlichkeit und Kaisertum; also: von Necessitas, Justitia, Providentia. „Die Staatsnotwendigkeit breche nicht das göttliche oder natürliche Recht, sondern sei es selbst." Friedrich sah — wie nur einer der großen chinesischen Herrscher — in sich die Mitte des Kosmos: das war nicht — wie sieben Jahrhunderte später — Größenwahn: sondern letzte Verantwortung. Er identifizierte sich mit der Menschenordnung; und war nicht der dekorierteste, sondern der belastetste Mensch.

Nicht nur seine praktische Politik ist der Gegenwart eine ferne Vergangenheit (es gab damals für Friedrich keine Außenpolitik): auch seine Staats-Metaphysik ist Historie. Die Gleichsetzung von Staatsnotwendigkeit und Gerechtigkeit, die sich nirgends großartiger dementiert hat als in seinem eigenen Imperium, ist heute indiskutabel. Und doch bleibt dem Leser dieser fesselnden Biographie mehr als der Eindruck eines Leidenschaftlichen, der schließlich — im Kampf gegen eine Welt: gegen die Kurie, die oberitalienischen Stadt-Staaten, den eigenen Sohn — zum „Antichrist" aufwuchs; zu einer shakespeare-gigantischen, alle Grenzen des Menschlichen überwuchernden Gestalt. Es bleibt der Eindruck eines von allen geistigen Kräften seiner Zeit genährten Schöpfer-Menschen, der das beginnende Chaos noch einmal zu einer Ordnung zu bändigen suchte. Vor dem Hintergrund einer geistig und politisch gleich zerklüfteten Zeit setzt Kantorowicz das Bild eines Mannes, der — nicht mehr Mittelalter und noch nicht Renaissance — die beiden geistigen Pole des zweiten Jahrtausends zusammenzubiegen suchte: Individualität und Universalität. So ist im letzten des Staufers Werk eine heute unzeitgemäße Lösung eines heute wie vor sieben Jahrhunderten höchst zeitgemäßen Problems. Und so ist Kantorowicz' prachtvolles, wissenschaftlich exaktes, künstlerisch suggestives Buch Historie und Ethos in eins. —

Ludwig Marcuse.

0507



Das Unterhaltungsblatt

Nr. 99 * der Vossischen Zeitung vom Dienstag, dem 29. April * 1930

Der Kondolenzbrief

Von

Peter Panter

Das ist ein heikles Kapitel . . . Wie sag ich's meinem Leser . . .?

Manch die einzige Sorte Brief, die auch dem gewandtesten Briefschreiber Beschwer macht, das ist der Kondolenzbrief. Wer kann das?

Fall I: Der Dahingegangene hat uns sehr nahegestanden, die Hinterbliebenen auch. Dann widerstrebt es einem, die tiefsten Empfindungen aufs Papier zu setzen; aus lauter Furcht, Phrasen zu machen, macht man welche — der Empfänger weiß ja alles, war wir sagen wollen . . ., was um alles in der Welt soll man schreiben? Zernagter Federhalter . . . Pein und Peinlichkeit.

Fall II. Der Hinterbliebene ist uns ein guter Freund gewesen, die Hinterbliebenen mitnichten. Dasselbe wie im Fall I — erschwert durch die Tatsache, daß man sich nun vor dem Briefempfänger noch mehr geniert. (Untermelodie: Ihr habt der Mann gar nicht verdient.)

Fall III: Der Tote hat uns nicht nahegestanden; aber „man muß irgend etwas schreiben". Ganz schlimm — fürchterliche Alptträume werden wach . . . Sätze aus verschollenen Briefstellern . . . Pein und Peinlichkeit.

Ergo:

Nur wenigen Menschen ist es gegeben, andere zu trösten — es gibt Frauen, alte Damen, die es vermögen, Geistliche, die ihr Beruf und die Menschen lieben . . . der Fall ist also nicht sehr aussichtsreich. Und es ist nicht nur das Fattum, daß die Kunst, Briefe zu schreiben, immer mehr verschwindet — denn wer hatte so viel Zeit? — es ist auch noch etwas anderes.

Der Tod spielt in der Großstadt eine mehr als merkwürdige Rolle. Er wird, wenn man sich die Sache bei Licht besieht, von vielen Leuten verachtungsvoll — gut erzogen ignoriert. Es gibt zwei Schichten.

Die eine macht aus einer Beerdigung eine große, kleinbürgerliche Affäre. Darüber gibt es nichts zu spotten: es ist die Emotion, einmal Emotionen haben zu wollen . . . die Freude am Schauspiel, das unter dem nördlichen, grauen Himmel selten genug ist . . . das Geltungsbedürfnis der Familie sowie auch der verständliche Trieb von Privatleuten, einmal im öffentlichen Interesse zu stehen, und zwar in einem, das den anderen Interessen übergeordnet ist. (Prüfe dich ehrlich: bist du als Schulkind nicht — neben und unter aller Trauer — auch ein bißchen stolz gewesen, als du „wegen Trauerfalles" in der Schule fehlen durftest? Du bist ein bißchen stolz gewesen.) In dieser Schicht sind Zahl und Art der Kränze, Grabreden, Gesänge, Todesanzeigen und ihre Formulierung Beteiligung an der Beerdigung und Kondolenzbesuche von großer Wichtigkeit.

Die zweite Schicht geht über einen Todesfall hinweg, wie etwa darüber, daß in Gegenwart von Damen plötzlich jemand aufstößt: man wendet indigniert den Kopf und hat es nicht gehört. Der Grundbaß aller menschlichen Kreatur: „Du bist gestorben, du — und nicht ich!" wird hier so stark, daß das Pathos ganz erstickt ist und nur noch das Gefühl der Leere nach dem Tode einer geliebten Person dominiert, für die [illegible] wenig oder gar nichts. Das

Historische Mythenschau

Die Geschichtsforscher tagen

Halle, Ende April

Der eigentliche Höhepunkt, das Ereignis der Historiker-Tagung in Halle, über deren erste Stadien hier schon berichtet wurde, war der Vortrag von Ernst Kantorowicz, dem Verfasser des Buches über den Staufenkaiser Friedrich II. Ein „Außenseiter ohne Amt und Würden" — so führte er sich selber ein, ein schlanker junger Herr in gewählter Kleidung, die zwischen Eleganz und Würde eine Art diplomatische Mitte hielt. Man wird der Kongreßleitung Dank wissen, daß sie einen Außenseiter angefordert hatte; man wird sich freuen, daß sein Werk nicht nur in literarischen Zeitschriften und Tageszeitungen gelobt, sondern auch innerhalb der exklusiven Wissenschaft anerkannt worden ist. Es war ein prinzipielles Thema, das der junge und freie Gelehrte gewählt hatte: „Grenzen, Möglichkeiten und Aufgaben der Darstellung mittelalterlicher Geschichte". Ein methodologisches Thema: darin lag schon das Auszeichnende und, wenn man so sagen darf, Sensationelle (was schon darin zum Ausdruck kam, daß das Auditorium maximum sich als zu klein erwies und mit der Aula vertauscht werden mußte: wie sonst nur noch bei einem Vortrag Hermann Oncken über Bismarck).

Alle übrigen Referate galten sachlichen Themen. Wir berichteten schon kurz von den drei Vorträgen über Spätantike sowie über Weiles sicherlich sehr begründeten Versuch, Worringers Vision vom „Gotischen Menschen" zu entkräften. (Denn zugegeben sei: es ist mehr eine Vision und Konstruktion als eine durch und durch haltbare wissenschaftliche Realität".) Aber wo in aller Welt gibt es solche? Richard Koebner (Breslau), des weiteren, gab ein sehr solides und aufschlußreiches Referat über „Staatsbildung und Städtebildung im deutschen Osten". (In der Diskussion wurden einige Vorbehalte für die böhmisch-mährischen Länder gemacht.) Peter Rassow (Breslau) stellte den Konstanzer Vertrag von 1153 dar (an Stelle von Cartellieri, der das deutsch-französische Bündnis — denn das gab es einmal, nämlich im Jahre 1187 — hatte schildern wollen . . .). Oncken endlich sprach in seiner virtuosen Weise über die geschichtliche Bedeutung von Bismarcks Reichsgründung.

Wir wissen ja — zuletzt bestätigte es uns von charakterologischer Seite her Ernst Kretschmer in seinem Buch „Geniale Menschen" — daß Bismarck nicht der Mann von Blut und Eisen war, auf den sich gewisse Politiker so gern berufen. Wenn Kretschmer Bismarck ein Nervenbündel in einem Kürassierkörper nennt, so spricht Oncken von seinem Relativismus, der fast bedenklich wäre, hätte Bismarck eben nicht doch so viel Substanz. Er hatte kein von langer Hand her vorbereitetes machiavellistisches System, charakteristisch ist vielmehr das Fließend-Unberechenbare seiner Entschließungen. Er griff sozusagen erst immer im letzten Augenblick auf seine Genialität, seinen Heroismus zurück. Manches in Bismarcks Handlungsweise wäre anders denkbar . . . Weil Oncken wirft die Frage auf, ob nicht ein Cavour, der nur dem Staate statt konservativen Tendenzen die Einheit seines Staates verwirklichte, für Deutschland wünschenswerter gewesen wäre. Wie Luther erscheint Bismarck zuerst seinen Zeitgenossen als der schlimmste Revolutionär, der nachher als durchaus konservativ sich entpuppt. So konnten etwa die Liberalen von Bismarck sagen, er sei eine Art Freibeuter, der, gegen den Wind segelnd, [illegible] die besten Ideen aus den Segeln genommen hätte. Oncken verspricht Oncken eine neue Publikation über den Ursprung des Krieges 1870, in der er zeigen will, daß nicht Bismarck [illegible] heroisch und blut- und eisenmäßig gewollt habe, daß vielmehr der französische Außenminister Grammont sich ausdrücklich [illegible] Ueberschätzung bekennt.

Was ist das: Tatsachenforschung oder [illegible] — Denn dies die methodische Unterscheidung, die [illegible] Trennung, die Ernst Kantorowicz in seinen [illegible] Schade übrigens, daß seine prinzipiell wichtigen [illegible] nicht ausführlich diskutiert wurden, sondern in der [illegible] stehenden Aussprache die Standpunkte nur eben anklingen [illegible] jetzt man einen solchen grundsätzlichen Vortrag [illegible] weise an, so müßte auch Gelegenheit gegeben werden, [illegible] möglichst viele Stimmen zu hören. Denn eine [illegible] Klärung sollte doch wohl Sinn und Aufgabe [illegible] überhaupt sein — wie man es beispielsweise bei den [illegible] nationalen Hochschulkursen in Davos vorbildlich [illegible].

Daß die Ausführungen von Kantorowicz [illegible] außerordentlich widerspruchsreif waren, das kam [illegible] eben angedeuteten fragmentarischen Diskussion [illegible] sich für die jungen Historiker Wilhelm Mommsen [illegible] die älteren u. a. Professor Brandenburg (Leipzig) [illegible].

Kantorowicz sagte, ungefähr, dies:

Die große Historiker-Generation der Ranke, Mommsen, Droysen forschte und schrieb: Bei uns sind diese beiden Tätigkeiten des Historikers auseinandergefallen. [illegible] eingestehen, daß das, was heute Geschichtswissenschaft genannt wird, fast ausschließlich Forschung ist. Nur der [illegible] historischen Zeitschrift „Klio" erinnert noch an die Verwandtschaft mit den Musen . . . Und für die historische Forschung [illegible] alle Forderungen des positivistischen Wissenschaftsideals [illegible] Glaube an den voraussetzungslosen, nichts als [illegible] Menschen. Der mag Akten- und Quellenstudien [illegible] treiben, Tatbestände feststellen, registrieren und wenn ein [illegible] sich herausgestellt hat, sozusagen die Karthotek-Karte [illegible]. Damit kann der Geschichts-„Schreiber" sich nicht [illegible] geben. Man hat gesagt, heute sei Geschichtsdarstellung nur [illegible] Geistes- und Ideengeschichte möglich. Und in der Tat ist der [illegible] erzählende Stil verlorengegangen. Kantorowicz hat versucht, ihn mit seinem „Friedrich II." wieder aufzunehmen. Er glaubt [illegible] hat es durch sein Werk bewiesen), daß es sehr wohl noch und

6

Sonderdruck
aus
Stupor mundi
Seiten 23–40

„MYTHENSCHAU“ EINE ERWIDERUNG

von
ERNST KANTOROWICZ

1966
WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

Aus: Historische Zeitschrift 141, 1930, S. 457–471; auch in: Ernst H. Kantorowicz, Selected Studies. Hrsg. v. Ralph E. Giesey, J. J. Augustin Incorporated Publisher, New York 1965

„MYTHENSCHAU"

Eine Erwiderung

Von Ernst Kantorowicz

In der preußischen Akademie der Wissenschaften hielt Albert Brackmann im Mai 1929 einen Vortrag[1] über „Kaiser Friedrich II. in ‚mythischer Schau'", in dem er sich mit meiner Arbeit über Friedrich II. auseinandersetzte. Eine solche Auseinandersetzung war mir an sich nur willkommen: ich hatte gehofft, von dem bedeutenden Wissen des soviel älteren Gelehrten, der seine Ausführungen einem derart erlesenen Forum unterbreiten durfte, für meinen Gegenstand Nutzen zu ziehen und über die – gewiß in noch größerer Zahl als mir bekannt – vorhandenen Mängel, Fehler und Versehen meiner Arbeit belehrt zu werden, schon um diese bei einer eventuellen Neuauflage berichtigen zu können. Indessen gibt die Abhandlung Brackmanns hierzu keine Veranlassung: es handelt sich um einen Anschauungsstreit, umgedeutet in einen Methodenstreit.

Brackmanns Beanstandungen beginnen mit der Ansicht, „daß die Grundauffassung von der Persönlichkeit des Kaisers auf methodisch falschem Wege gewonnen worden ist" (S. 534), und enden nach einer Verwerfung der *imagination créatrice* für das Gebiet der Geschichtswissenschaft mit der Feststellung, mein Buch sei „ein sichtbares Zeichen für die Gefahren, die uns (d. h. wohl dem eben vorher erwähnten positivistischen Wissenschaftsideal) drohen" (S. 548). Diese Beanstandungen sind schlechterdings nicht diskutierbar. Denn die Feststellung einer wirklichen

[1] Gedruckt: Historische Zeitschrift, Bd. 140, S. 534–549. In diesem Band abgedruckt auf S. 5ff.

„Gefährlichkeit" – auch wenn sie erkauft ist mit der Abgrenzung gegen die „historische Belletristik eines Emil Ludwig" (S. 548) – darf man wohl mit der gleichen Genugtuung entgegennehmen wie die des Vorhandenseins einer *imagination créatrice*, und was die Meinung anbetrifft, daß die Grundauffassung meiner Darstellung auf methodisch falschem Wege gewonnen sei, so könnte der einfache Hinweis auf jene österreichischen Generale genügen, die nach Montenotte, Lodi, Arcole und Rivoli gleichfalls argumentierten, die Schlachten seien zwar vom Gegner gewonnen worden, jedoch auf methodisch falschem Wege.

Ist hierüber eine Verständigung also so gut wie unmöglich, so muß ich mich aus einem ähnlichen Grunde Brackmanns | Wunsche versagen, den er seinem Vortrag als Anmerkung nachschickt: er „möchte nur die Diskussion über den wissenschaftlichen Charakter der historischen Werke aus der George-Schule eröffnen" (S. 549). Derart gewichtige Fragen, welche etwa die Hauptprobleme des heutigen gebildeten Deutschen in sich schließen, wären nur unter der Voraussetzung zu diskutieren, daß die Diskussion von einer Ebene her geführt würde, welche der Bedeutung solcher Fragen entspräche. Diese Ebene aber ist von Brackmann nicht beschritten worden, wenn er dem Gegner ziemlich unverhohlen einen Mangel an „Geist der Wahrhaftigkeit" vorrückt (S. 549). Damit erübrigt es sich, hier an diesem Orte begründete Verwahrung einzulegen etwa gegen das vorzeiten viel erörterte und jetzt von Brackmann wieder aufgefrischte Dogma, „daß man Geschichte weder als George-Schüler noch als Katholik oder als Protestant oder als Marxist schreiben kann, sondern nur als wahrheitssuchender Mensch" (S. 549). Denn da hieraus zu folgern ist: auch als *Deutscher* kann man nicht Geschichte schreiben, überhaupt nicht als Mensch mit einer positiven *Gesinnung* oder gar *Leidenschaft*, so entsteht eine Problematik, die sich auf dem Boden der von Brackmann für den Historiker geheischten Standpunktslosigkeit gar nicht lösen läßt. Am wenigsten vermögen jedoch die rein persönlichen Dinge, die Brackmann mit einer bedenklich stimmenden Ungeprüftheit heranzuziehen für gut hielt, die erforderliche Diskussions-Ebene

zu schaffen, zumal auch da die Hauptpunkte – wie etwa das mir von seiten Brackmanns vindizierte Vorwissen[2] – gar nicht diskutierbar sind.

Indem ich also darauf verzichte, mit Brackmann über alles Grundsätzliche zu rechten, mir jedoch vorbehalte, hinsichtlich dieser Fragen im Zusammenhang und ohne stoffkritische Polemik bei anderer Gelegenheit das Wort zu ergreifen, will ich mich hier auf die rein historische Kontroverse beschränken, für die allein Brackmanns Erörterungen eine gemeinsame Basis bieten durch die Ansicht, ich hätte mich durch meine Abhängigkeit von „Dogmen" (vgl. S. 537, 548 u. ö.) verleiten lassen, wissenschaftlich Unrichtiges und Anfechtbares zu behaupten. Diesem Vorwurf will ich gern begegnen, ohne im übrigen meine Abhängigkeit von | Glaubenssätzen bestreiten zu wollen, der notwendig ein jeder verfallen ist und der auch Brackmann nicht entging. Denn auch sein Angriff gegen die Methode leitet sich – von den Dogmen des Positivismus ganz abgesehen – im wesentlichen her von gewissen Dogmen über die sog. George-Schule, wodurch er freilich zu einer Auffassung meiner Darstellung der Vorgänge in Jerusalem im März 1229 gelangt, die zumindest sehr merkwürdig ist und über die hier einiges Schaulos-Sachliche gesagt werden soll[3].

[2] S. 535: „Das wußte K., als er dies Thema wählte"; vgl. auch S. 543 die etwas fatale Bemerkung über die „geschickte" Wahl des Themas; S. 536 u. ö. über den Dichter in Anführungszeichen oder S. 548 die Auffassung, daß ich „den Kaiser zuerst ‚geschaut, gefühlt, erlebt' habe und mit diesem vorher (!) gewonnenen Bild an die Quellen herangegangen" wäre – und dies im Zusammenhang gerade mit der Justitia- und Necessitas-Frage!

[3] Hierauf allein möchte ich eingehen, weil es sich um ein abgegrenztes Gebiet handelt, nicht aber auf das Problem von Necessitas und Justitia. Denn erstens ist die Kritik dieser recht komplizierten Probleme von Brackmann einem Herrn Übungsassistenten übertragen worden (vgl. S. 534 Anm. 1), dessen Auslassungen ich hier nicht vorgreifen und die ich nicht beeinflussen will. Zweitens würde die Behandlung dieser Fragen eine Aufrollung der ganzen staatstheoretischen und philosophischen Anschauungen des 13. Jahrhunderts bedingen. Drittens müßte man sich hierbei auch auf metaphysisches Gebiet begeben, und gerade das lehnt Brackmann ja ab.

Brackmann wählt diese Ereignisse zum Ausgangspunkt seiner Erörterungen. Wie am Anfang jedes Kapitels stehen auch am Anfang des Kreuzzugskapitels einige allgemeinere Bemerkungen (vgl. S. 154), die nichts anderes bezwecken, als dem Leser die Blickrichtung für die zu erzählenden Ereignisse zu geben und für den Tatsachenbericht selbst gleichsam den geistigen Hintergrund zu schaffen. Diesen Vorbemerkungen entspricht in der Regel eine Zusammenfassung gegen Schluß des Kapitels – eine nicht gerade sehr originelle Technik, aber eine immer noch praktische, weil sie bei einem etwas umfangreicheren Buch den Überblick erleichtert. Diese Vorbemerkungen allgemeinerer Art lassen sich oft auch durch Motti ergänzen, sogar ersetzen, und das ursprünglich hier vorgesehene Motto war Napoleons bekanntes Wort: „Man muß nach dem Orient gehen, aller große Ruhm kommt von dort." Ob diese Anschauung als solche in allen Fällen richtig ist und wenn, warum? – das ist weder hier noch war es im Kapitelanfang zu untersuchen. Es genügte mir, daß damit wenigstens e i n klarer und überzeitlicher *Gesichtspunkt* gegeben war – wie ich jetzt sehe: auch dies schon zuviel und die voraussetzungslose Historie gefährdend.

In dieser die allgemeine Richtung weisenden Vorbemerkung will nun Brackmann ein „Dogma" sehen, das *thema probandum* (S. 537) für die ganze nachfolgende Darstellung. Das ist insofern richtig, als es ganz selbstverständlich ist, daß jene einleitenden Worte mit dem Thema des Kapitels in allerengster Verbindung stehen, etwa als dessen Essenz. Brackmann jedoch glaubt dahinter etwas „Erschautes, Erfühltes, Erlebtes" zu erkennen, das mich von ungefähr überkommen und das zu „beweisen"[4] ich

[4] Brackmann unterlegt mir merkwürdigerweise allenthalben die Absicht, etwas beweisen zu wollen. „Den Beweis dafür findet K. in dem Krönungsakt usw." (S. 536; ähnlich noch mehrmals S. 537). Jedoch verkennt er damit meine Absichten vollständig: die Darstellung Friedrichs II. sollte ein *Bild* der Person innerhalb ihrer Zeit und innerhalb der Zeitanschauungen sein und hat mit einem Beweisen-wollen gar nichts zu tun, wie auch die Aufdeckung der geheimen Seelen- und Willenstriebe oder des persönlichen Glaubens dieses Kaisers außerhalb meines Arbeitsprogramms stand. Diesem Mißverstehen entspringt dann offenbar auch Brackmanns Frage (S. 547), ob denn der Kaiser an sich

nunmehr die Quellen angegangen hätte. Das ist eine von Dogmatik keineswegs freie Hypothese; aber gerade sie verführt Brackmann zu gewissen ärgerlichen Fehlgriffen.

Brackmann behauptet nämlich, ich suchte in meiner Darstellung zu *beweisen*, „daß die Selbstkrönung auch schon vom Kaiser selbst, nicht etwa bloß von uns Nachgeborenen in nachfühlendem historischem Verstehen als *programmatische Handlung* (Hervorhebung von mir) aufgefaßt sei" (S. 537), um wenig später (S. 539) in Sperrdruck festzustellen: „Die Selbstkrönung in Jerusalem war also nicht der programmatische Akt eines neuen absoluten Herrschers von orientalischer Art, sondern die Verlegenheitsauskunft eines Politikers." Diese Feststellung hätte sich Brackmann sparen dürfen, da das Gegenteil von mir nirgends behauptet wird. Wie Brackmann erklärt (S. 538f.), werden „die Tatsachen vollkommen richtig erzählt": daß anfangs Friedrich II. in der Grabeskirche feierlichen Gottesdienst habe abhalten wollen, der kluge und vorsichtige Hermann von Salza jedoch einer kirchlichen Krönungsfeier widerriet, da der Kaiser sich noch im Bann befinde und der Papst dadurch nur herausgefordert würde, der sich trotz der kaiserlichen Aussöhnungsversuche unversöhnlich gezeigt hatte. „Doch die Unversöhnlichkeit Gregors IX. – so heißt es bei mir im Text S. 183 – sollte ihren guten Sinn haben", was selbstverständlich besagen will: von *uns*, den Betrachtenden, aus gesehen hatte sie ihren guten Sinn, indem dadurch der Kaiser gezwungen war, sich selbst die Krone aufs Haupt zu drücken[5]. Diesen ganzen Abschnitt zitiert Brackmann auch wörtlich (S. 536), jedoch ganz unbegreiflicherweise unter *Überspringung und Auslassung gerade des*

als eine Inkarnation Gottes selbst geglaubt habe. Das war für mich gar nicht die Frage: tatsächlich kann man darüber nicht *mehr* wissen, als daß er sich unter diesem Bilde bisweilen gab und entsprechend auch gesehen und verstanden wurde.

[5] Auf Brackmanns Kleinkritik (S. 536f.) betreffs der Selbstkrönung eines *Kaisers* und den Hinweis, daß es sich nur um die Krone des *Königs* über das „winzige Gebiet" Jerusalems handelte, sowie auf die Forderung, ich hätte das irgendwo sagen müssen, oder auf die Belehrung hinsichtlich der Krönung von 1220 einzugehen, versage ich mir. Alles das ergibt sich für den unvoreingenommenen Leser von selbst.

entscheidenden Satzes, in welchem eigens gesagt wird: „. . . *ungewollt, ja fast wider seinen Willen* einen Akt von weittragender Symbolik vollziehend." Kenntlich gemacht wurde die Auslassung nicht; doch es ist offensichtlich, daß bei Beachtung dieses Satzes Brackmanns ganzer Behauptung, ich hätte „die Selbstkrönung auch schon vom Kaiser selbst" als *programmatische Handlung* aufgefaßt sein lassen, der Boden entzogen wird.

Diese Unachtsamkeit wirkt befremdend, wiederholt sich aber noch einmal, wiederum an entscheidender Stelle. An das noch zu besprechende Krönungsmanifest anknüpfend, wird von mir im Zusammenhang mit der kaiserlichen Gottunmittelbarkeit die Lehre vom *character angelicus* (S. 183f.) und vom *Davidicum regnum* (S. 185f.) der deutschen Kaiser erörtert – angesichts der durch den Einschub von Theorien in den Fluß der Erzählung ohnedies schwierigen Komposition des Buches aus naheliegenden Gründen hier am geeignetsten Ort – und auf die Krönung zurückkommend gesagt: „Friedrichs II. Selbstkrönung am Grabe des Heilands *mag* als sinnfälliger Ausdruck dieser neuen Gottunmittelbarkeit *gelten*" – d. h. im Zusammenhang der ganzen Lebensbeschreibung, innerhalb deren diese Frage jetzt erstmals aktuell wird, und wiederum von uns Heutigen aus gesehen, *mag* als der bildhafte, gleichsam visuell wahrnehmbare Ausdruck dieser eben erörterten Theoreme jene Selbstkrönung gelten. Brackmann nimmt jedoch an diesem Satze eine leichte Veränderung vor, obschon er ihn zur Kenntlichmachung des wörtlichen Zitats in Anführungszeichen setzt (S. 537), und läßt mich sagen: die „Selbstkrönung *war* der sinnfällige Ausdruck usw.". Das ist jedoch etwas wesentlich anderes. Denn diese Fassung *muß* zwar nicht, *kann* aber bedeuten: vom Kaiser aus war dies der gewollte und von ihm gewählte Ausdruck zum Beweis seiner Gottunmittelbarkeit. Mit Hilfe dieser unrichtigen Wiedergabe meines Textes bzw. der Auslassung des entscheidenden Satzes konnte Brackmann mir dann unschwer eine Programmatik der kaiserlichen Selbstkrönung substituieren, während in Wirklichkeit vom Gegenteil die Rede ist.

Ich weiß, daß hierin keine Absicht von seiten Brackmanns zu suchen ist. Aber diese Modifikationen können darüber | belehren, wie wenig auch die Methode Brackmanns gegen „mythische

Schau" gefeit ist oder sich der Voreingenommenheit durch das *thema probandum* enthalten kann, sondern die eigenen, vorher konzipierten Dogmen in den Text hineinliest. Und damit wäre eigentlich der ganze *casus belli*, weil gegenstandslos, schon erledigt. Denn in jener Selbstkrönung am Grabe Christi etwas für uns Symbolisches zu sehen, kann weder den Geist wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit erschüttern noch auch der bedrohten Geschichtswissenschaft eine Gefahr sein. Und in den Geschehnissen der Vergangenheit eine Symbolik zu sehen oder es nicht zu tun, ist schließlich auch dem „Wahrheitssucher" gestattet, zu schweigen davon, daß selbstverständlich auch einzelne Zeitgenossen des Kaisers, jeder in seinem Sinne, solches getan haben[6]. Mit anfechtbaren | Ergebnissen auf Grund falscher Methode hat das jedoch wohl nicht das mindeste zu schaffen.

[6] Dem Troubadour Guilhem Montanhagol war zunächst Friedrichs Furchtlosigkeit und Kühnheit bei dieser Selbstkrönung vorbildlich und auf das eigene Verhalten gegenüber seiner Herrin anspielend, meinte er: Friedrich habe sich selbst gekrönt, weil es keinen Menschen dort gab, der ihm an Rang gleichkam. Vgl. Jules Coulet, Le troubadour Guilhem Montanhagol (*Bibl. méridion. Sér.* 1, vol. 4, Toulouse 1898), S. 19 und 131 Z. 17ff. Über die Datierung und die Kontamination von Kaiser- und Königskrone vgl. Wittenberg, Die Hohenstaufen im Munde der Troubadours (Diss. Münster 1908), S. 64. Roger Wendover (ed. Coxe, Bd. IV, S. 198) berichtet von der Empörung des Papstes, weil Friedrich *propia manu sese coronavit et ita coronatus resedit in cathedra patriarchatus et ibi predicavit populo.* Das klingt bereits an die Friedrich später angehängten Kennzeichen des Antichrist an; vgl. etwa Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen, S. 108. Hermann von Salza geht wie der Kaiser selbst über die Krönungsfrage mit wenigen Worten hinweg. Ganz kurz berichtet darüber zunächst auch der Patriarch Gerold von Jerusalem in seinem Schreiben an den Papst (MG. Epp. pont. I no. 384, S. 303, Z. 20), ausführlich erst in seinem Manifest an die Gläubigen, und zwar aus propagandistischen Gründen: *satis inordinate satisque confuse excommunicatus in preindicium honoris et excellentie imperialis manifestum suo capiti imposuit diadema* (Mattheus Paris. ed. Luard, Bd. III, S. 379). Der Papst selbst gab den Bericht weiter mit den Worten: *se sollempniter vel potius inaniter coronavit* (MG. Epp. pont. I no. 390, S. 309, Z. 18).

Indessen bleibt noch zu begründen, weshalb ich anläßlich der Ereignisse in Jerusalem überhaupt die kaiserliche Gottunmittelbarkeit aktuell werden lasse. Brackmann meint (S. 537), daß „das Dogma von der Entstehung des gottunmittelbaren Herrschertums Friedrichs II. im Ursprungslande der Monarchie" für mich das *thema probandum* gewesen sei, oder: daß in meinen Augen „damals erst das Kaisertum Friedrichs II. sich mit dem Bewußtsein der Gottunmittelbarkeit erfüllt habe". Beides trifft so nicht zu – im Gegenteil: an der fraglichen Stelle (S. 183) wird von mir ausdrücklich gesagt, daß Friedrich II. eigentlich selten aus Kaisertums-Theorien, desto öfter aber aus dem sichtbaren Wunder seines *Aufstiegs* die Gottunmittelbarkeit und Erwähltheit seiner Person herleitete, und bereits früher (vgl. S. 99) war gerade hiervon die Rede. Um die „Entstehung" von Friedrichs Gottunmittelbarkeit kann es sich demnach nicht handeln, und *wann* sich sein Kaisertum mit deren Bewußtsein erfüllte, möchte ich dahingestellt sein lassen. Wohl aber läßt sich eines mit Bestimmtheit sagen: daß seine Gottunmittelbarkeit gerade „im Ursprungslande der Monarchie" zum *ersten* Male für die *Welt* unverkennbar deutlich wurde. Denn weit mehr noch als der wunderbare Aufstieg des *Puer Apuliae* unter dem Schutz eines Innozenz III. mußte der Erfolg des Kaisers im Heiligen Land *ohne* den Schutz des Kirchenhauptes, ja *gegen* dieses, der eklatanteste Erweis für seine persönliche Erkorenheit sein, da Gott dem aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossenen

Im Zusammenhang mit der Selbstkrönung sei noch auf etwas recht Merkwürdiges hingewiesen. In seinem Römermanifest beruft sich nämlich Manfred auf eine Selbstkrönung Barbarossas kraft eines von diesem Kaiser erlassenen Edikts, das die Priester von der Krönung ausschloß (MG. Const. II, no. 424, S. 564, Z. 40ff.). Weder von dem Edikt noch von dem Akt selbst ist im Zusammenhang mit den Vorgängen des Jahres 1167 (denn um diese handelt es sich), soweit ich sehe, auch nur das Geringste bekannt, und es ist nicht festzustellen, welcher Tradition die Kanzlei Manfreds da folgt (vgl. Eugen Müller, Peter von Prezza, S. 22, Anm. 107f.). Dennoch geht daraus hervor, daß man am staufischen Hofe sehr wohl wußte, daß eine Selbstkrönung symbolischen Sinn haben *konnte* (vgl. auch in dem gleichen Manifest die Anspielung Manfreds auf Caesar: a. a. O. S. 564, Z. 17ff.).

Kaiser seine Huld nicht nur nicht versagte, sondern ganz unmittelbar zuwandte. Dabei hat nicht Friedrich sich von der Gedankenwelt der Kirche lösen (S. 538) oder einen Bruch mit der kirchlichen Tradition vollziehen wollen (S. 544), wie Brackmann meiner Darstellung entnimmt, sondern er *stand* zu diesem Zeitpunkt sehr wider seinen Willen zwar, aber doch *tatsächlich außerhalb der Kirche*, von der er ausgeschieden und isoliert worden war. Um so augenfälliger mußte dann die an Wundern reiche „Parteinahme" Gottes für den gebannten Kaiser sein, und etwas dem Ähnliches hat das ganze Leben Friedrichs II., soweit es mir bekannt ist, nicht zu verzeichnen gehabt. Das Wesentliche aber | war, daß diese Erwähltheit Friedrichs als Werkzeug Gottes (oder wie man ihn später in der „mythischen Schau" des Höflingskreises gelegentlich nannte: als *cooperator Dei*)[7] *erstmals jetzt* anläßlich des Kreuzzuges in diesem Ausmaß für die Welt sichtbar wurde, und weiter: daß für die Welt *erstmals jetzt* gerade diese Seite des Kaisers von der Kanzlei aus auch sichtbar *gemacht* wurde, und zwar durch jenes Manifest[8], das schon insofern besonderes Interesse verdient, als darin – soweit ich sehe – bei Friedrich II. gleichfalls zum *ersten* Male in einem auf die spätere Zeit bereits verweisenden Sinn Bibelworte auf den Kaiser bezogen werden, die dem Heiland galten. Das verdient immerhin die Beachtung auch des nüchtern denkenden Positivisten.

Mit dieser Auffassung des Manifestes stehe ich allerdings auf einem anderen Standpunkt als Brackmann, und zwar – wie sich sofort zeigen wird – keineswegs bloß aus dogmatischer Befangenheit und auf Grund „mythischer Schau". Brackmann argumentiert etwa folgendermaßen: das Manifest war an den Papst gerichtet; mit dem Papst wollte Friedrich sich versöhnen; just in diesem Augenblick weitgehender Friedensbereitschaft[9] wird sich | wohl

[7] Huillard-Bréholles, Pierre de la Vigne, S. 428.

[8] MG. Const. II, no. 122, S. 163ff.

[9] Brackmann ergänzt (S. 538) den Gedankengang des Manifestes aus der Rede, die Friedrich II. vor den in Jerusalem versammelten Pilgern hielt und die uns durch ein Schreiben des Deutschordensmeisters inhaltlich einigermaßen bekannt ist (MG. Const. II, no. 123, S. 167f.). Ich kann das Verfahren, Pilgerrede und Manifest ohne weiteres miteinander

der Kaiser schwerlich mit der „strahlenden Glorie und dem göttlichen Nimbus der östlichen Herrscher" umkleidet und einen Bruch mit der kirchlichen Tradition vollzogen haben. „Die Unmöglichkeit liegt auf der Hand" (S. 538). Für Brackmann ist der Beweis geschlossen.

Habe sonst ich mir trotz besseren Wissens die Sicht verbaut, so hat das diesmal ohne Zweifel Brackmann getan. Denn wie verhält es sich mit dem Manifest? Dieses Dokument, die einzige Urkunde eines mittelalterlichen deutschen Kaisers, die als Ortsangabe Jerusalem trägt[10], war zur weitesten Verbreitung bestimmt und hat vielleicht von allen Kundgebungen des Kaisers auch die weiteste

zu identifizieren, keineswegs billigen, besonders seitdem in einer ebenso sorgfältigen wie vorsichtigen Arbeit Brackmanns Schüler Otto Vehse, Die amtliche Propaganda in der Staatskunst Kaiser Friedrichs II. (München 1929), S. 31ff. vollkommen richtig darauf hingewiesen hat, daß Rede und Manifest an einen ganz anderen Zuhörerkreis gerichtet waren und infolgedessen eine außerordentlich verschiedene Haltung des Kaisers bedingten, trotzdem auch die in der Rede gezeigte Unterwerfung des Kaisers „mehr als konventionelle Haltung dem Stellvertreter Christi gegenüber denn als Aufgabe seiner grundsatzlichen Anschauungen und seiner Politik" zu bewerten sei. Vehse meint sogar, in der Rede vor den Pilgern ginge „die Versöhnungstendenz so weit, daß man mit Fug und Recht bezweifeln möchte, ob sie wirklich in der uns überkommenen Form gehalten wurde", zumal ja auch Hermann von Salza mit der Wiedergabe dieser Rede Bestimmtes bezweckte (sein Schreiben ist wahrscheinlich an einen Kardinal gerichtet gewesen). – Auch in meiner Darstellung (S. 188f.) kommt diese Divergenz, obwohl sie angedeutet wird, so scharf nicht zum Ausdruck, während meine Formulierung S. 184, wie ich jetzt sehe, geradezu mißverständlich sein kann, wenn ich mit Bezug auf den Siegesjubel sage, daß in dem Manifest die Worte des Kaisers „noch um vieles verstärkt" aufklangen im Vergleich zu der Rede. Richtiger wäre gewesen, eher auf die Abschwächung der Unterwerfungstendenz als auf die Steigerung des Siegesjubels hinzuweisen; am richtigsten, wie es Vehse getan, die Verschiedenheit beider Auslassungen zu betonen. Brackmanns Gleichsetzung von Rede und Manifest geht aber unter keinen Umständen an.

[10] Die Ausfertigung erfolgte natürlich erst später; vgl. Winkelmann, Jahrbücher, Bd. II, S. 125, Anm. 1.

Verbreitung gefunden[11]. Es erging an alle Welt: an die kaiserlichen Getreuen, die Barone, Grafen usw. im Reich, an die deutschen Bischöfe und Fürsten, an die abendländischen Könige und – eben als Rundschreiben – in *einem Exemplar* auch an den Papst. Die von mir verwertete Fassung war gerichtet an den König von England[12], was auf Grund meines langen Zitats (S. 185) für Brackmann eigentlich sofort festzustellen war. Wenn also Brackmann erklärt (S. 538): „Es ist mir vollkommen unverständlich, wie dieses *an den Papst* (Hervorhebung von mir) gerichtete und um des guten Eindrucks willen (*sic!*) mit biblischen Redewendungen durchsetzte Manifest von Kantorowicz als das Dokument eines triumphierenden orientalischen, gottähnlichen Herrschers aufgefaßt werden kann", so entspricht das nicht nur nicht den vollen Tatsachen, sondern es ist sogar ganz unbegreiflich, wie die Adressierung *auch* an den Papst als die wichtigste angesehen werden konnte, obwohl Brackmann selbst gelegentlich erwähnt (S. 537), die Kundgebung sei an das christliche Abendland gerichtet gewesen. Mit der durch nichts gerechtfertigten Eingrenzung des Empfängerkreises aber wird sozusagen gerade die Pointe gemordet. |

Was bezweckte denn der Kaiser mit der Kundgebung an den *orbis terrarum*? Kein Zweifel: neben der Absicht, die Welt von seinem großen und unerwarteten Erfolg in Kenntnis zu setzen, vor allem die Aussöhnung mit dem Papst und, nachdem ja der Bannungsgrund fortgefallen, die Lösung vom Bann, obwohl in dem Manifest selbst hiervon nicht weiter gesprochen wird. Und auf welchem Wege sollte der Papst hierzu bestimmt werden? Nach der Ansicht Brackmanns wäre dieses Manifest, in dem der Kaiser „als der Vorkämpfer der Christenheit verherrlicht werden soll, der das erreichte, was kein andrer Christ vor ihm, auch der Papst als Haupt der Christenheit, nicht zustande gebracht hatte" (S. 538), eine direkt zum Papst entsandte Friedenstaube gewesen. Der Papst hätte also das an ihn speziell gerichtete Schreiben lesen

[11] Vehse, Propaganda, S. 28, Anm. 35, S. 192f.

[12] MG. Const. II no. 122, Text 5. Zumal der Schluß (S. 166f.) weicht von den übrigen Fassungen erheblich ab.

und vermutlich durch den Jubelton oder die einen „guten Eindruck" machenden Bibelwendungen gerührt, bestochen oder so günstig beeinflußt werden sollen, daß er einer Versöhnung nunmehr geneigter gewesen wäre. Aber es muß hier festgestellt werden: dieses Manifest, als *Privat*schreiben an den Papst ausgefertigt und nicht zur Kenntnis der *Welt* gebracht, wäre wohl eher einer Ohrfeige als einem Friedensgruß gleichgekommen.

Der Sachverhalt liegt eben ganz anders, und ihn zu erkennen hat sich Brackmann dadurch unmöglich gemacht, daß er mir „mythische Schau" nachweisen wollte. In Wirklichkeit war die ganze Stilisierung des Manifestes gar nicht so sehr für die *unmittelbare* Wirkung auf den *Papst* berechnet, sondern für die Wirkung auf die breiteste Meinung der Welt: *mittelbar durch die öffentliche Meinung des christlichen Abendlandes* sollte ein, sagen wir: „moralischer Druck" auf den Papst ausgeübt werden, sich mit dem so offenkundig in der Huld Gottes stehenden Kaiser auszusöhnen – und unter diesem Druck kam denn auch nach Jahresfrist der Frieden zustande. Dem Papst hingegen ward gerade dieses Schreiben zugedacht in erster Linie gleichsam „zur Kenntnisnahme", um ihn zur Versöhnung zu nötigen: 1. durch die öffentlich vor aller Welt dokumentierte Friedensbereitschaft *trotz* des großen Triumphes; 2. durch die offenkundige göttliche Heimsuchung des Kaisers *trotz* des Bannes. Gerade dies letzte als eine Art Gottesurteil war von hervorragender Wichtigkeit, um die öffentliche Meinung zu gewinnen und ihren Druck wirksam werden zu lassen: die Welt *mußte* darauf hingewiesen werden, wie er, der von der Kirche gebannte Kaiser, Wunder über Wunder an sich erfahren und wie er gerade im Heiligen Land stets im Einssein mit Gott gehandelt habe. Des|halb[13] wird alles Tun des Kaisers und alles

[13] Wie Brackmann darauf kommt, gerade mir immer wieder vorzuhalten, man müsse bei den Selbststeigerungs-Phrasen des Kaisers die Augenblickssituationen beachten und dürfe derartige Äußerungen nicht verabsolutieren (vgl. S. 535f., 546), ist mir ganz unbegreiflich. Meines Wissens ist die Sachlage so, daß es seit etwa einem Jahrhundert üblich war, beispielsweise die Briefe an Jesi und andre tuszische Städte (1239/40) vom zeitlichen Zusammenhang losgelöst als Zeugnisse für Friedrichs sog. „Selbstapotheose" zu verwenden, und daß zum erstenmal in meiner Darstellung (S. 465ff.) diese Schreiben entwicklungsgeschichtlich eingereiht und aus der Augenblicks-Situation erklärt wurden. Daß anderseits in den Kapitelanfängen, zumal der drei letzten Kapitel, möglichst viele Parallelstellen cäsarischer, messianischer, antichristlicher Äußerungen des Kaisers wie auch der Zeitgenossen zusammengetragen wurden, soweit sie sich nicht in dem Erzählungsfluß unterbringen ließen, ist eine jedem Verfasser umfassenderer Darstellungen ganz geläufige Kompositionstechnik. Anders verhält es sich selbstverständlich mit der Verwendung des Gesetzbuchs: dieses ist seinem Anspruch nach überzeitlich und von der Augenblickssituation demgemäß fast unabhängig. Es dennoch in eine solche hineinzuzwängen, wie Brackmann es S. 544 für richtig hält, ist gerade methodisch äußerst anfechtbar.

Geschehen in die Sphäre des Wunderbaren erhoben, ja zuletzt, um den Vertrag mit Al-Kamil zustande zu bringen, habe Christus selbst, des Kaisers Geduld und Ergebenheit „aus der Höhe anschauend", alles zum guten Ende gelenkt. Der ganzen Welt sollte es eben offenkundig werden, daß der Kaiser trotz des Bannes der Erkorene Gottes sei, wie es in dem Manifest denn auch ausdrücklich heißt: . . . *cognoscant orthodoxe fidei cultores de cetero et enarrent longe lateque per orbem, quod ille qui est benedictus in secula visitavit et fecit redemptionem plebi sue et erexit nobis cornu salutis in domo David pueri sui*[14].

Das Mittel, dieser Aufhöhung des Kaisers Ausdruck zu geben, war wie stets auch in der späteren Zeit die von der kaiserlichen Kanzlei mit großem Bedacht und eher haushälterisch verwendete Sprache der Bibel[15]. Nicht um „guten Eindruck" zu machen, sondern ganz bewußt den Kaiser zu erhöhen war die Bibel in dieser Kundgebung an die Könige, Fürsten und Getreuen in aller Welt gebraucht worden. Die kaiserliche Propaganda wollte mittels ihrer – wie man sehr treffend bemerkte[16] – „die Wirkung des sachlichen Erfolges verstärken, den Kaiser in vollstem christlichem Licht zeigen", und zwar gerade mit diesem biblisch-hellen, ja | jubelnden Ton des Psalters, den man[17] als eine „einzige Jubelhymne" auf Gott gekennzeichnet hat, auf den Herrn der Welt,

[14] MG. Const. II, S. 166, Z. 31ff.

[15] Vgl. hierüber Vehse, S. 153.

[16] Ebda. S. 154. [17] Ebda. S. 30.

den der Kaiser in seinem Schreiben feierte und in ihm sich selbst, das „göttliche Werkzeug". Vor allem zur Erhöhung des Kaisers, kaum um seine Demut zu bezeugen[18], wird der Tag der Wiedergewinnung der *civitas sancta Jerusalem* dem der Geburt Christi, da die Engel ihr *Gloria in excelsis Deo* sangen, zur Seite gestellt. Und diese Erhöhung glaube ich *allerdings* schon in den ersten Sätzen erkennen zu müssen, wenn es heißt: *Letentur in Domino et exultent omnes recti corde . . . Laudemus et nos ipsum quem laudant angeli.* Der Gegensatz oder besser: der Anstieg von dem lauten und überschwänglichen Jubel der *omnes* zu dem eher verhaltenen *Andante*, in welchem Kaiser wie Engel Gott preisen, ist gar nicht zu überhören. Es dürfte daher gewiß nicht übertrieben sein zu sagen, daß hier der – übrigens für das Zeitalter gar nichts so Absonderliches darstellende – Engels- oder Geniencharakter der Kaiser *angedeutet* sei (S. 183), und daß Friedrich, über die *omnes* erhoben, gleich mit den ersten Worten sich in die ihm gebührende *Gottnähe* der Engel gerückt habe (S. 184), will man sich nicht mit der freilich tödlichrichtigen und ganz unerschütterbaren positiven Feststellung Brackmanns begnügen (S. 537): das Manifest enthalte *„nichts als eine Reihe bekannter, aneinandergefügter Bibelworte*[19]"!

Eben durch diese Bibelworte wird als Ton auch die Weise vom Davidkönigtum angeschlagen: der ganze Eingang ist dem David-Psalter entnommen[20] und der von mir angeführte Schluß bringt die Wendung, daß dem Kaiser ein Horn des Heils erhöht sei im Hause Davids (Luk. 1, 69). Und nichts mußte ja näher liegen, als

[18] Es handelt sich hier um etwas ganz Ähnliches wie bei der Auffassung der *Dei-Gratia*-Formel (vgl. etwa Kern, Gottesgnadentum, S. 304ff.). Nur darf man füglich gerade bei Friedrich II. den Humilitätsgehalt derartiger Wendungen verhältnismäßig gering, den theokratisch-sakralen Gehalt verhältnismäßig hoch in Anschlag bringen.

[19] Derartige doch schon recht seltsam anmutende Feststellungen, mit denen man einfach nichts anfangen kann, finden sich bei andrer Gelegenheit nochmals wieder (S. 544), indem dort die Worte vom *sacrum imperium* und der *sacra majestas*, die unter Barbarossa aufkamen, mit der gleichen unumstößlichen Richtigkeit rekognosziert werden als „Redewendungen, erwachsen aus dem Studium des römischen Rechts".

[20] Vgl. die Nachweise bei Vehse, S. 154, Anm. 91.

in diesem Augenblick an den mit des Herrn Geist be|gabten König David zu erinnern, den Friedrich gelegentlich als seinen Vorgänger bezeichnet[21] und dessen Königtum eines der ältesten Sinnbilder kaiserlicher Gottunmittelbarkeit und göttlicher Adoption der Kaiser[22] gewesen ist. Diese Lehre wie die vom *character angelicus* der Kaiser kurz zu erörtern und auf sie zu verweisen, schien mir in diesem Augenblick ihrer Aktualität geboten, da auch diese, vielleicht nur von fern anklingenden Lehren zur Erhöhung Friedrichs beitragen konnten, dessen Gottunmittelbarkeit, wie lang auch immer schon virtuell vorhanden, doch erst jetzt faktisch und auf Tatsächlichem gründend sich gezeigt hatte.

Das alles aber steht dem vielfach getätigten Versöhnungs- und Friedenswillen des Kaisers durchaus nicht entgegen, wie Brackmann mit geradem Kausalschluß zu erhärten sucht. Im Gegenteil: das zur Wirkung auf die ganze Welt berechnete Manifest besagt etwa, daß Friedrich *trotz* des übergroßen Erfolges den Frieden begehre und daß er auch als Sieger sich mit dem Papst versöhnen und in die Kirche wieder aufgenommen sein wolle *trotz* der beispiellosen Erhöhung durch Gott, die er in allem verfügbaren Glanz der Bibelsprache erstrahlen läßt und die doch so völlig ohne das Zutun der Kirche erfolgt war. Gerade dieses Verhalten als friedwilliger Sieger war das Große an Friedrich II. und war schließlich auch wirkungsvoller, als es der täppische Versuch hätte sein können, durch Bibelzitate beim Papst „guten Eindruck" zu machen.

[21] HB IV, S. 528: *noster predecessor David, rex inclytus Israel;* vgl. HB VI, S. 2 in dem Schreiben an Ludwig IX. von Frankreich; ferner WAct. I, no. 338, S. 299 in dem Schreiben an die Minoriten. Der Vergleich mit dem trauernden David (HB VI, S. 28ff.) gehört nicht in diesen Zusammenhang.

[22] Mangels einer zusammenfassenden Darstellung des *Davidicum regnum* (der Ausdruck z. B. bei Gerhoh von Reichersberg, MG. Ldl. III, S. 282, 501) sei verwiesen auf die Bemerkungen bei Eichmann in der Hertling-Festschrift, S. 268f.; Harnack, Christus praesens – Vicarius Christi, Sitzb. Berl. Akad. 1927, S. 436; Kern, Gottesgnadentum, S. 74ff. – Für die Karolingerzeit speziell vgl. etwa Lilienfein, S. 28ff., 33ff.

Was nun die Wirkung des Manifests anbetrifft, so ist es nicht ohne Interesse festzustellen, daß durch dasselbe auch zum *ersten* Male, soweit mir bekannt, jene Gegeneinanderstellung von Friedrich II. und Christus ausgelöst wurde, die später im Höflingskreise so vielfach begegnet. Denn es steht ganz offensichtlich in engstem Zusammenhang mit dem Manifest, wenn damals Mar|quardt von Ried, ein Geistlicher im Bistum Passau[23], Friedrich als den *famulus Dei* feiert, dessen Tun zu begünstigen jedes der Elemente beigewirkt habe, und dann voller Jubel über das befreite Jerusalem ihn mit Christus vergleicht, weil beide in dieser Stadt gelitten hätten, beide aber durch Jerusalem auch erhöht worden seien – *Hic Deus, ille Dei pius ac prudens imitator.* Diese Feststellung ist für den, der nicht bloß die politischen Tatsachen, sondern den gesamten *Lebensverlauf* des Kaisers *auch* in den zeitgenössischen Spiegelungen verfolgt, insofern von Belang, als sich zeigt, in welcher Lebensphase diese Parallelisierungen anfingen und welches Ereignis hierzu den ersten Anlaß gab. Außerdem aber schneiden sich in diesem Augenblick deutlich mehrere Linien der Entwicklung: nicht nur, daß der Kaiser erstmals offenkundiges Werkzeug Gottes *ist* und sich erstmals als solches mittels der Bibelsprache *darstellt*, sondern es kommt noch hinzu, daß ihn erstmals Zeitgenossen mit ihren Augen als den *imitator* und *famulus Dei sehen* . . . genügend sachliche Gründe also, um auch

[23] Über ihn vgl. Winkelmann, Jahrbücher II, S. 78, Anm. 4. In dem Gedicht (Contin. Scotorum, MG. SS. IX, S. 625) heißt es:

Subdita sunt elementa Deo: quos foverit ille,
Illa fovent, e converso quos urserit urgent.
Adveniente Dei famulo magno Friderico
Sol nitet, aura tepet, aqua bullit, terra virescit . . .
Jerusalem gaude nomen Domini venerare
Magnifica laude: vis ut dicam tibi quare?
Rex quia magnificus Jesus olim, nunc Fridericus,
Promptus uterque pati, sunt in te magnificati.
Obtulit ille prior semet pro posteriore
Et pro posterior sua seque prioris honore,
Hic Deus, ille Dei pius ac prudens imitator . . .

ohne „mythische Schau" die Selbstkrönung in Jerusalem, so *ungewollt* sie gewesen sein mag, von uns aus als einen für die kaiserliche Gottunmittelbarkeit symbolischen Augenblick anzusprechen.

Aber – um auch dies noch zum Schluß der Auseinandersetzung zu streifen[24], die sich in den sachlichen Fragen bei einer |exakteren Berücksichtigung meines Textes ohnedies erübrigt hätte – gerade die Spiegelungen des kaiserlichen Bildes in den Augen der Zeitgenossen und die Wandlungen dieses Bildes im Verlaufe des kaiserlichen Lebens bewertet Brackmann außerordentlich gering, ja mein betontes Heranziehen auch dieser mehr subjektiven, dafür aber farbengebenden Zeitquellen erscheint sogar als ein wesentlicher Einwand gegen meine Arbeit, weil dadurch Geschichte und Mythos eng aneinanderrückten (S. 548), worin die große Gefahr für die Erkenntnis der Wahrheit liege. Das bedeutet eine heute leider gar nicht seltene Unterschätzung des chronistischen (subjektiven) Quellenstoffes gegenüber dem diplomatischen (objektiven) Quellenstoff – eine Einstellung, die bei Brackmann schließlich in der Forderung gipfelt, das wahre Bild des Kaisers „von der Übermalung mit diesen zeitgenössischen Farben zu befreien" (S. 548). Dieser Bilderstürmerei kann ich freilich nicht folgen, indem ich überzeugt bin, daß es auch dem „Geist der Wahrhaftigkeit" am allerwenigsten entsprechen kann, die Vergangenheit

[24] Nicht eingehen will ich hier auf Brackmanns Erklärung (S. 546f.): „Jene in Bildern und Symbolen denkende Zeit empfand solche Vergleiche nicht so massiv wie wir." Aus dem nämlichen Grunde könnte man gerade der gegenteiligen Ansicht sein (wie etwas das neue Werk von P. E. Schramm: Kaiser, Rom und Renovatio; Leipzig-Berlin 1929, oft genug zeigt); trotzdem möchte ich Brackmann hierin sogar bis zu einem gewissen Grade recht geben: auch nach meiner Ansicht ist vor derartige *Mythotheologumena* meist ein „gleichsam" zu setzen, eben um ihnen den sozusagen „schwebenden" Charakter nicht zu nehmen. Aber ich bin mir auch nicht bewußt, in der Auswertung der Vergleiche und Bilder weiter gegangen zu sein, hinsichtlich der Massivität bei der Auswertung aber gewiß nicht so weit wie Brackmann selbst, wenn er an andrer Stelle (Die Erneuerung der Kaiserwürde im Jahre 800. Festschrift für Hauck, Leipzig 1916, S. 126) sagt: „Von dem Vergleich Karls d. Gr. mit Konstantin bis zur faktischen Übertragung der Kaiserwürde war sachlich nur ein kleiner Schritt."

ihrer eigentümlichen Zeit- und Denkfärbung zu berauben; denn statt leuchtend und farbig würde sie damit – der Wahrheit entgegen – nur farblos und grau. Hiermit mag es denn auch zusammenhängen, wenn Brackmann sich genötigt sieht, darüber zu klagen (S. 548), daß „das lebhafte Bedürfnis unserer Zeit . . . sich mit dem reinen positivistischen Wissenschaftsideal nicht mehr begnügen will". Begreiflich genug, soweit es sich um Geschichtsschreibung, nicht um Geschichtsforschung handelt. Aber bei einem so richtigen Erkennen der Zeitlage, ja vielleicht sogar auch des Zeitverlangens nach „Bildern", muß einen dann doch die schwere Besorgnis Brackmanns förmlich verblüffen, mit der er auch innerhalb der eigentlichen Geschichts*schreibung* das Eindringen des bildnerischen und *schöpferischen* Moments verfolgt, der *imagination créatrice* nämlich, die ihrem Wesen nach auf den historischen wie derzeitigen *Wirklichkeiten* gründet, nachdem doch ganz offenbar der an den puren *Tatsachen* haftende *réalisme déstructeur* heute nur noch wenige der „Wahrheitssucher", ja vielleicht nur diese selbst befriedigt.

6

„MYTHENSCHAU“

EINE ERWIDERUNG

VON

ERNST KANTOROWICZ.

IN der preußischen Akademie der Wissenschaften hielt Albert Brackmann im Mai 1929 einen Vortrag[1]) über „Kaiser Friedrich II. in ‚mythischer Schau‘“, in dem er sich mit meiner Arbeit über Friedrich II. auseinandersetzte. Eine solche Auseinandersetzung war mir an sich nur willkommen: ich hatte gehofft, von dem bedeutenden Wissen des soviel älteren Gelehrten, der seine Ausführungen einem derart erlesenen Forum unterbreiten durfte, für meinen Gegenstand Nutzen zu ziehen und über die — gewiß in noch größerer Zahl als mir bekannt — vorhandenen Mängel, Fehler und Versehen meiner Arbeit belehrt zu werden, schon um diese bei einer eventuellen Neuauflage berichtigen zu können. Indessen gibt die Abhandlung Brackmanns hierzu keine Veranlassung: es handelt sich um einen Anschauungsstreit, umgedeutet in einen Methodenstreit.

Brackmanns Beanstandungen beginnen mit der Ansicht, „daß die Grundauffassung von der Persönlichkeit des Kaisers auf methodisch falschem Wege gewonnen worden ist“ (S. 534), und enden nach einer Verwerfung der „*imagination créatrice*“ für das Gebiet der Geschichtswissenschaft mit der Feststellung, mein Buch sei „ein sichtbares Zeichen für die Gefahren, die uns (d. h. wohl dem eben vorher erwähnten positivistischen Wissenschaftsideal) drohen“ (S. 548). Diese Beanstandungen sind schlechterdings nicht diskutierbar. Denn die Feststellung einer wirklichen „Gefährlichkeit“ — auch wenn sie erkauft ist mit der Abgrenzung gegen die „historische Belletristik eines Emil Ludwig“ (S. 548) — darf man wohl mit der gleichen Genugtuung entgegennehmen wie die des Vorhandenseins einer „*imagination créatrice*“ und was die Meinung anbetrifft, daß die Grundauffassung meiner Darstellung auf methodisch falschem Wege gewonnen sei, so könnte der einfache Hinweis auf jene österreichischen Generale genügen, die nach Montenotte Lodi Arcole und Rivoli gleichfalls argumentierten, die Schlachten seien zwar vom Gegner gewonnen worden, jedoch auf methodisch falschem Wege.

Ist hierüber eine Verständigung also so gut wie unmöglich, so muß ich mich aus einem ähnlichen Grunde Brackmanns

[1]) Gedruckt: Historische Zeitschrift, Bd. 140, S. 534—549.

Wunsche versagen, den er seinem Vortrag als Anmerkung nachschickt: er „möchte nur die Diskussion über den wissenschaftlichen Charakter der historischen Werke aus der George-Schule eröffnen" (S. 549). Derart gewichtige Fragen, welche etwa die Hauptprobleme des heutigen gebildeten Deutschen in sich schließen, wären nur unter der Voraussetzung zu diskutieren, daß die Diskussion von einer Ebene her geführt würde, welche der Bedeutung solcher Fragen entspräche. Diese Ebene aber ist von Brackmann nicht beschritten worden, wenn er dem Gegner ziemlich unverhohlen einen Mangel an „Geist der Wahrhaftigkeit" vorrückt (S. 549). Damit erübrigt es sich, hier an diesem Orte begründete Verwahrung einzulegen etwa gegen das vorzeiten viel erörterte und jetzt von Brackmann wieder aufgefrischte Dogma, „daß man Geschichte weder als George-Schüler noch als Katholik oder als Protestant oder als Marxist schreiben kann, sondern nur als wahrheitssuchender Mensch" (S. 549). Denn da hieraus zu folgern ist: auch als Deutscher kann man nicht Geschichte schreiben, überhaupt nicht als Mensch mit einer positiven Gesinnung oder gar Leidenschaft, so entsteht eine Problematik, die sich auf dem Boden der von Brackmann für den Historiker geheischten Standpunktslosigkeit gar nicht lösen läßt. Am wenigsten vermögen jedoch die rein persönlichen Dinge, die Brackmann mit einer bedenklich stimmenden Ungeprüftheit heranzuziehen für gut hielt, die erforderliche Diskussions-Ebene zu schaffen, zumal auch da die Hauptpunkte — wie etwa das mir von seiten Brackmanns vindizierte Vorwissen[1]) — gar nicht diskutierbar sind.

Indem ich also darauf verzichte, mit Brackmann über alles Grundsätzliche zu rechten, mir jedoch vorbehalte, hinsichtlich dieser Fragen im Zusammenhang und ohne stoffkritische Polemik bei anderer Gelegenheit das Wort zu ergreifen, will ich mich hier auf die rein historische Kontroverse beschränken, für die allein Brackmanns Erörterungen eine gemeinsame Basis bieten durch die Ansicht, ich hätte mich durch meine Abhängigkeit von „Dogmen" (vgl. S. 537, 548 u. ö.) verleiten lassen, wissenschaftlich Unrichtiges und Anfechtbares zu behaupten. Diesem Vorwurf will ich gern begegnen, ohne im übrigen meine Abhängigkeit von

[1]) S. 535: „Das wußte K., als er dies Thema wählte"; vgl. auch S. 543 die etwas fatale Bemerkung über die „geschickte" Wahl des Themas; S. 536 u. ö. über den Dichter in Anführungszeichen oder S. 548 die Auffassung, daß ich „den Kaiser zuerst ‚geschaut, gefühlt, erlebt' habe und mit diesem vorher (!) gewonnenen Bild an die Quellen herangegangen" wäre – und dies im Zusammenhang gerade mit der Justitia- und Necessitas-Frage!

Glaubenssätzen bestreiten zu wollen, der notwendig ein jeder verfallen ist und der auch Brackmann nicht entging. Denn auch sein Angriff gegen die Methode leitet sich — von den Dogmen des Positivismus ganz abgesehen — im wesentlichen her von gewissen Dogmen über die sog. George-Schule, wodurch er freilich zu einer Auffassung meiner Darstellung der Vorgänge in Jerusalem im März 1229 gelangt, die zumindest sehr merkwürdig ist und über die hier einiges Schaulos-Sachliche gesagt werden soll.[1])

Brackmann wählt diese Ereignisse zum Ausgangspunkt seiner Erörterungen. Wie am Anfang jedes Kapitels stehen auch am Anfang des Kreuzzugskapitels einige allgemeinere Bemerkungen (vgl. S. 154), die nichts anderes bezwecken, als dem Leser die Blickrichtung für die zu erzählenden Ereignisse zu geben und für den Tatsachenbericht selbst gleichsam den geistigen Hintergrund zu schaffen. Diesen Vorbemerkungen entspricht in der Regel eine Zusammenfassung gegen Schluß des Kapitels — eine nicht gerade sehr originelle Technik, aber eine immer noch praktische, weil sie bei einem etwas umfangreicheren Buch den Überblick erleichtert. Diese Vorbemerkungen allgemeinerer Art lassen sich oft auch durch Motti ergänzen, sogar ersetzen, und das ursprünglich hier vorgesehene Motto war Napoleons bekanntes Wort: »Man muß nach dem Orient gehen, aller große Ruhm kommt von dort«. Ob diese Anschauung als solche in allen Fällen richtig ist und wenn, warum? – das ist weder hier noch war es im Kapitelanfang zu untersuchen. Es genügte mir, daß damit wenigstens ein klarer und überzeitlicher Gesichtspunkt gegeben war — wie ich jetzt sehe: auch dies schon zuviel und die voraussetzungslose Historie gefährdend.

In dieser die allgemeine Richtung weisenden Vorbemerkung will nun Brackmann ein „Dogma" sehen, das „*thema probandum*" (S. 537) für die ganze nachfolgende Darstellung. Das ist insofern richtig, als es ganz selbstverständlich ist, daß jene einleitenden Worte mit dem Thema des Kapitels in allerengster Verbindung stehen, etwa als dessen Essenz. Brackmann jedoch glaubt da-

[1]) Hierauf allein möchte ich eingehen, weil es sich um ein abgegrenztes Gebiet handelt, nicht aber auf das Problem von Necessitas und Justitia. Denn erstens ist die Kritik dieser recht komplizierten Probleme von Brackmann einem Herrn Übungsassistenten übertragen worden (vgl. S. 534 Anm. 1), dessen Auslassungen ich hier nicht vorgreifen und die ich nicht beeinflussen will. Zweitens würde die Behandlung dieser Fragen eine Aufrollung der ganzen staatstheoretischen und philosophischen Anschauungen des 13. Jahrhunderts bedingen. Drittens müßte man sich hierbei auch auf metaphysisches Gebiet begeben, und gerade das lehnt Brackmann ja ab.

hinter etwas „Erschautes, Erfühltes, Erlebtes" zu erkennen, das mich von Ungefähr überkommen und das zu „beweisen"[1]) ich nunmehr die Quellen angegangen hätte. Das ist eine von Dogmatik keineswegs freie Hypothese; aber gerade sie verführt Brackmann zu gewissen ärgerlichen Fehlgriffen.

Brackmann behauptet nämlich, ich suchte in meiner Darstellung zu beweisen, „daß die Selbstkrönung auch schon vom Kaiser selbst, nicht etwa bloß von uns Nachgebornen in nachfühlendem historischem Verstehen als programmatische Handlung (Sperrung von mir) aufgefaßt sei" (S. 537), um wenig später (S. 539) in Sperrdruck festzustellen: „Die Selbstkrönung in Jerusalem war also nicht der programmatische Akt eines neuen absoluten Herrschers von orientalischer Art, sondern die Verlegenheitsauskunft eines Politikers". Diese Feststellung hätte sich Brackmann sparen dürfen, da das Gegenteil von mir nirgends behauptet wird. Wie Brackmann erklärt (S. 538f.), werden „die Tatsachen vollkommen richtig erzählt": daß anfangs Friedrich II. in der Grabeskirche feierlichen Gottesdienst habe abhalten wollen, der kluge und vorsichtige Hermann von Salza jedoch einer kirchlichen Krönungsfeier widerriet, da der Kaiser sich noch im Bann befinde und der Papst dadurch nur herausgefordert würde, der sich trotz der kaiserlichen Aussöhnungsversuche unversöhnlich gezeigt hatte. „Doch die Unversöhnlichkeit Gregors IX. — so heißt es bei mir im Text S. 183 — sollte ihren guten Sinn haben", was selbstverständlich besagen will: von uns, den Betrachtenden, aus gesehen hatte sie ihren guten Sinn, indem dadurch der Kaiser gezwungen war, sich selbst die Krone aufs Haupt zu drücken.[2]) Diesen ganzen

[1]) Brackmann unterlegt mir merkwürdigerweise allenthalben die Absicht, etwas beweisen zu wollen. „Den Beweis dafür findet K. in dem Krönungsakt usw." (S. 536; ähnlich noch mehrmals S. 537). Jedoch verkennt er damit meine Absichten vollständig: die Darstellung Friedrichs II. sollte ein Bild der Person innerhalb ihrer Zeit und innerhalb der Zeitanschauungen sein und hat mit einem Beweisen-wollen gar nichts zu tun, wie auch die Aufdeckung der geheimen Seelen- und Willenstriebe oder des persönlichen Glaubens dieses Kaisers außerhalb meines Arbeitsprogramms stand. Diesem Mißverstehen entspringt dann offenbar auch Brackmanns Frage (S. 547), ob denn der Kaiser an sich als eine Inkarnation Gottes selbst geglaubt habe. Das war für mich gar nicht die Frage: tatsächlich kann man darüber nicht mehr wissen, als daß er sich unter diesem Bilde bisweilen gab und entsprechend auch gesehen und verstanden wurde.

[2]) Auf Brackmanns Kleinkritik (S. 536f.) betreffs der Selbstkrönung eines Kaisers und den Hinweis, daß es sich nur um die Krone des Königs über das „winzige Gebiet" Jerusalems handelte, sowie auf die Forderung,

Abschnitt zitiert Brackmann auch wörtlich (S. 536), jedoch ganz unbegreiflicherweise unter Überspringung und Auslassung gerade des entscheidenden Satzes, in welchem eigens gesagt wird: „. . . ungewollt, ja fast wider seinen Willen einen Akt von weittragender Symbolik vollziehend". Kenntlich gemacht wurde die Auslassung nicht; doch es ist offensichtlich, daß bei Beachtung dieses Satzes Brackmanns ganzer Behauptung, ich hätte „die Selbstkrönung auch schon vom Kaiser selbst" als programmatische Handlung aufgefaßt sein lassen, der Boden entzogen wird.

Diese Unachtsamkeit wirkt befremdend, wiederholt sich aber noch einmal, wiederum an entscheidender Stelle. An das noch zu besprechende Krönungsmanifest anknüpfend, wird von mir im Zusammenhang mit der kaiserlichen Gottunmittelbarkeit die Lehre vom *character angelicus* (S. 183f.) und vom *Davidicum regnum* (S. 185f.) der deutschen Kaiser erörtert — angesichts der durch den Einschub von Theorien in den Fluß der Erzählung ohnedies schwierigen Komposition des Buches aus naheliegenden Gründen hier am geeignetsten Ort — und auf die Krönung zurückkommend gesagt: „Friedrichs II. Selbstkrönung am Grabe des Heilands mag als sinnfälliger Ausdruck dieser neuen Gottunmittelbarkeit gelten" — d. h. im Zusammenhang der ganzen Lebensbeschreibung, innerhalb deren diese Frage jetzt erstmals aktuell wird, und wiederum von uns Heutigen aus gesehen, mag als der bildhafte, gleichsam visuell wahrnehmbare Ausdruck dieser eben erörterten Theoreme jene Selbstkrönung gelten. Brackmann nimmt jedoch an diesem Satze eine leichte Veränderung vor, obschon er ihn zur Kenntlichmachung des wörtlichen Zitats in Anführungszeichen setzt (S. 537), und läßt mich sagen: die „Selbstkrönung war der sinnfällige Ausdruck usw.". Das ist jedoch etwas wesentlich anderes. Denn diese Fassung muß zwar nicht, kann aber bedeuten: vom Kaiser aus war dies der gewollte und von ihm gewählte Ausdruck zum Beweis seiner Gottunmittelbarkeit. Mit Hilfe dieser unrichtigen Wiedergabe meines Textes bzw. der Auslassung des entscheidenden Satzes konnte Brackmann mir dann unschwer eine Programmatik der kaiserlichen Selbstkrönung substituieren, während in Wirklichkeit vom Gegenteil die Rede ist.

Ich weiß, daß hierin keine Absicht von seiten Brackmanns zu suchen ist. Aber diese Modifikationen können darüber

ich hätte das irgendwo sagen müssen, oder auf die Belehrung hinsichtlich der Krönung von 1220 einzugehen, versage ich mir. Alles das ergibt sich für den unvoreingenommenen Leser von selbst.

belehren, wie wenig auch die Methode Brackmanns gegen „mythische Schau" gefeit ist oder sich der Voreingenommenheit durch das „*thema probandum*" enthalten kann, sondern die eignen, vorher konzipierten Dogmen in den Text hineinliest. Und damit wäre eigentlich der ganze *casus belli*, weil gegenstandslos, schon erledigt. Denn in jener Selbstkrönung am Grabe Christi etwas für uns Symbolisches zu sehen, kann weder den Geist wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit erschüttern noch auch der bedrohten Geschichtswissenschaft eine Gefahr sein. Und in den Geschehnissen der Vergangenheit eine Symbolik zu sehen oder es nicht zu tun, ist schließlich auch dem „Wahrheitssucher" gestattet, zu schweigen davon, daß selbstverständlich auch einzelne Zeitgenossen des Kaisers, jeder in seinem Sinne, solches getan haben.[1]) Mit anfechtbaren

[1]) Dem Troubadour Guilhem Montanhagol war zunächst Friedrichs Furchtlosigkeit und Kühnheit bei dieser Selbstkrönung vorbildlich und auf das eigne Verhalten gegenüber seiner Herrin anspielend meinte er: Friedrich habe sich selbst gekrönt, weil es keinen Menschen dort gab, der ihm an Rang gleichkam. Vgl. Jules Coulet, *Le troubadour Guilhem Montanhagol* (*Bibl. méridion. Sér.* I, vol. 4, Toulouse 1898), S. 19 und 131 Z. 17ff. Über die Datierung und die Kontamination von Kaiser- und Königskrone vgl. Wittenberg, Die Hohenstaufen im Munde der Troubadours (Diss. Münster 1908), S. 64. Roger Wendover (ed. Coxe, Bd. IV, S. 198) berichtet von der Empörung des Papstes, weil Friedrich *propria manu sese coronavit et ita coronatus resedit in cathedra patriarchatus et ibi predicavit populo.* Das klingt bereits an die Friedrich später angehängten Kennzeichen des Antichrist an; vgl. etwa Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. S. 108. Hermann von Salza geht wie der Kaiser selbst über die Krönungsfrage mit wenigen Worten hinweg. Ganz kurz berichtet darüber zunächst auch der Patriarch Gerold von Jerusalem in seinem Schreiben an den Papst (MG.Epp. pont. I no. 384, S. 303, Z. 20), ausführlich erst in seinem Manifest an die Gläubigen, und zwar aus propagandistischen Gründen: *satis inordinate satisque confuse excommunicatus in preiudicium honoris et excellentie imperialis manifestum suo capiti imposuit diadema* (Mattheus Paris. ed. Luard, Bd. III, S. 379). Der Papst selbst gab den Bericht weiter mit den Worten: *se sollempniter vel potius inaniter coronavit* (MG.Epp. pont. I no. 390, S. 309, Z. 18.

Im Zusammenhang mit der Selbstkrönung sei noch auf etwas recht Merkwürdiges hingewiesen. In seinem Römermanifest beruft sich nämlich Manfred auf eine Selbstkrönung Barbarossas kraft eines von diesem Kaiser erlassenen Edikts, das die Priester von der Krönung ausschloß (MG.Const. II, no. 424, S. 564, Z. 40ff.). Weder von dem Edikt noch von dem Akt selbst ist im Zusammenhang mit den Vorgängen des Jahres 1167 (denn um diese handelt es sich), soweit ich sehe, auch nur das Geringste bekannt, und es ist nicht festzustellen, welcher Tradition die Kanzlei Manfreds da folgt (vgl. Eugen Müller, Peter von Prezza, S. 22, Anm. 107f.)

Ergebnissen auf Grund falscher Methode hat das jedoch wohl nicht das Mindeste zu schaffen.

Indessen bleibt noch zu begründen, weshalb ich anläßlich der Ereignisse in Jerusalem überhaupt die kaiserliche Gottunmittelbarkeit aktuell werden lasse. Brackmann meint (S. 537), daß „das Dogma von der Entstehung des gottunmittelbaren Herrschertums Friedrichs II. im Ursprungslande der Monarchie" für mich das „*thema probandum*" gewesen sei, oder: daß in meinen Augen „damals erst das Kaisertum Friedrichs II. sich mit dem Bewußtsein der Gottunmittelbarkeit erfüllt habe". Beides trifft so nicht zu — im Gegenteil: an der fraglichen Stelle (S. 183) wird von mir ausdrücklich gesagt, daß Friedrich II. eigentlich selten aus Kaisertums-Theorien, desto öfter aber aus dem sichtbaren Wunder seines Aufstiegs die Gottunmittelbarkeit und Erwähltheit seiner Person herleitete, und bereits früher (vgl. S. 99) war gerade hiervon die Rede. Um die „Entstehung" von Friedrichs Gottunmittelbarkeit kann es sich demnach nicht handeln, und wann sich sein Kaisertum mit deren Bewußtsein erfüllte, möchte ich dahingestellt sein lassen. Wohl aber läßt sich eines mit Bestimmtheit sagen: daß seine Gottunmittelbarkeit gerade „im Ursprungslande der Monarchie" zum ersten Male für die Welt unverkennbar deutlich wurde. Denn weit mehr noch als der wunderbare Aufstieg des *Puer Apuliae* unter dem Schutz eines Innozenz III. mußte der Erfolg des Kaisers im Heiligen Land ohne den Schutz des Kirchenhauptes, ja gegen dieses, der eklatanteste Erweis für seine persönliche Erkorenheit sein, da Gott dem aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossenen Kaiser seine Huld nicht nur nicht versagte, sondern ganz unmittelbar zuwandte. Dabei hat nicht Friedrich sich von der Gedankenwelt der Kirche lösen (S. 538) oder einen Bruch mit der kirchlichen Tradition vollziehen wollen (S. 544), wie Brackmann meiner Darstellung entnimmt, sondern er stand zu diesem Zeitpunkt sehr wider seinen Willen zwar, aber doch tatsächlich außerhalb der Kirche, von der er ausgeschieden und isoliert worden war. Um so augenfälliger mußte dann die an Wundern reiche „Parteinahme" Gottes für den gebannten Kaiser sein, und etwas dem Ähnliches hat das ganze Leben Friedrichs II., soweit es mir bekannt ist, nicht zu verzeichnen gehabt. Das Wesentliche aber

Dennoch geht daraus hervor, daß man am staufischen Hofe sehr wohl wußte, daß eine Selbstkrönung symbolischen Sinn haben konnte (vgl. auch in dem gleichen Manifest die Anspielung Manfreds auf Caesar: a. a. O. S. 564, Z. 17ff.).

war, daß diese Erwähltheit Friedrichs als Werkzeug Gottes (oder wie man ihn später in der „mythischen Schau" des Höflingskreises gelegentlich nannte: als *cooperator Dei*)[1]) erstmals jetzt anläßlich des Kreuzzuges in diesem Ausmaß für die Welt sichtbar wurde, und weiter: daß für die Welt erstmals jetzt gerade diese Seite des Kaisers von der Kanzlei aus auch sichtbar gemacht wurde und zwar durch jenes Manifest[2]), das schon insofern besonderes Interesse verdient, als darin — soweit ich sehe — bei Friedrich II. gleichfalls zum ersten Male in einem auf die spätere Zeit bereits verweisenden Sinn Bibelworte auf den Kaiser bezogen werden, die dem Heiland galten. Das verdient immerhin die Beachtung auch des nüchtern denkenden Positivisten.

Mit dieser Auffassung des Manifestes stehe ich allerdings auf einem anderen Standpunkt als Brackmann, und zwar — wie sich sofort zeigen wird — keineswegs bloß aus dogmatischer Befangenheit und auf Grund „mythischer Schau". Brackmann argumentiert etwa folgendermaßen: das Manifest war an den Papst gerichtet; mit dem Papst wollte Friedrich sich versöhnen; just in diesem Augenblick weitgehender Friedensbereitschaft[3]) wird sich

[1]) Huillard-Bréholles, *Pierre de la Vigne*, S. 428.

[2]) MG.Const. II, no. 122, S. 163ff.

[3]) Brackmann ergänzt (S. 538) den Gedankengang des Manifestes aus der Rede, die Friedrich II. vor den in Jerusalem versammelten Pilgern hielt und die uns durch ein Schreiben des Deutschordensmeisters inhaltlich einigermaßen bekannt ist (MG.Const. II, no. 123, S. 167f.). Ich kann das Verfahren, Pilgerrede und Manifest ohne weiteres miteinander zu identifizieren, keineswegs billigen, besonders seitdem in einer ebenso sorgfältigen wie vorsichtigen Arbeit Brackmanns Schüler Otto Vehse, Die amtliche Propaganda in der Staatskunst Kaiser Friedrichs II. (München 1929), S. 31ff. vollkommen richtig darauf hingewiesen hat, daß Rede und Manifest an einen ganz anderen Zuhörerkreis gerichtet waren und infolgedessen eine außerordentlich verschiedene Haltung des Kaisers bedingten, trotzdem auch die in der Rede gezeigte Unterwerfung des Kaisers „mehr als konventionelle Haltung dem Stellvertreter Christi gegenüber denn als Aufgabe seiner grundsätzlichen Anschauungen und seiner Politik" zu bewerten sei. Vehse meint sogar, in der Rede vor den Pilgern ginge „die Versöhnungstendenz so weit, daß man mit Fug und Recht bezweifeln möchte, ob sie wirklich in der uns überkommenen Form gehalten wurde", zumal ja auch Hermann von Salza mit der Wiedergabe dieser Rede Bestimmtes bezweckte (sein Schreiben ist wahrscheinlich an einen Kardinal gerichtet gewesen). — Auch in meiner Darstellung (S. 188f.) kommt diese Divergenz, obwohl sie angedeutet wird, so scharf nicht zum Ausdruck, während meine Formulierung S. 184, wie ich jetzt sehe, geradezu mißverständlich sein kann, wenn ich mit Bezug auf den Siegesjubel sage, daß in dem Manifest die Worte des Kaisers „noch um vieles verstärkt" aufklangen im Vergleich zu der Rede. Richtiger wäre gewesen, eher auf die Abschwächung der Unterwerfungstendenz als auf die Steigerung des Siegesjubels hinzuweisen; am richtigsten, wie es Vehse getan, die Verschiedenheit beider Auslassungen zu betonen. Brackmanns Gleichsetzung von Rede und Manifest geht aber unter keinen Umständen an.

wohl der Kaiser schwerlich mit der „strahlenden Glorie und dem göttlichen Nimbus der östlichen Herrscher" umkleidet und einen Bruch mit der kirchlichen Tradition vollzogen haben. „Die Unmöglichkeit liegt auf der Hand" (S. 538). Für Brackmann ist der Beweis geschlossen.

Habe sonst ich mir trotz besseren Wissens die Sicht verbaut, so hat das diesmal ohne Zweifel Brackmann getan. Denn wie verhält es sich mit dem Manifest? Dieses Dokument, die einzige Urkunde eines mittelalterlichen deutschen Kaisers, die als Ortsangabe Jerusalem trägt[1]), war zur weitesten Verbreitung bestimmt und hat vielleicht von allen Kundgebungen des Kaisers auch die weiteste Verbreitung gefunden.[2]) Es erging an alle Welt: an die kaiserlichen Getreuen, die Barone, Grafen usw. im Reich, an die deutschen Bischöfe und Fürsten, an die abendländischen Könige und — eben als Rundschreiben — in einem Exemplar auch an den Papst. Die von mir verwertete Fassung war gerichtet an den König von England[3]), was auf Grund meines langen Zitats (S. 185) für Brackmann eigentlich sofort festzustellen war. Wenn also Brackmann erklärt (S. 538): „Es ist mir vollkommen unverständlich, wie dieses an den Papst (Sperrung von mir) gerichtete und um des guten Eindrucks willen (*sic*!) mit biblischen Redewendungen durchsetzte Manifest von Kantorowicz als das Dokument eines triumphierenden orientalischen, gottähnlichen Herrschers aufgefaßt werden kann", so entspricht das nicht nur nicht den vollen Tatsachen, sondern es ist sogar ganz unbegreiflich, wie die Adressierung auch an den Papst als die wichtigste angesehen werden konnte, obwohl Brackmann selbst gelegentlich erwähnt (S. 537), die Kundgebung sei an das christliche Abendland gerichtet gewesen. Mit der durch nichts gerechtfertigten Eingrenzung des Empfängerkreises aber wird sozusagen gerade die Pointe gemordet.

[1]) Die Ausfertigung erfolgte natürlich erst später; vgl. Winkelmann, Jahrbücher, Bd. II, S. 125, Anm. 1.

[2]) Vehse, Propaganda, S. 28, Anm. 35, S. 192f.

[3]) MG.Const. II no. 122, Text 5. Zumal der Schluß (S. 166f.) weicht von den übrigen Fassungen erheblich ab.

Was bezweckte denn der Kaiser mit der Kundgebung an den *orbis terrarum*? Kein Zweifel: neben der Absicht, die Welt von seinem großen und unerwarteten Erfolg in Kenntnis zu setzen, vor allem die Aussöhnung mit dem Papst und, nachdem ja der Bannungsgrund fortgefallen, die Lösung vom Bann, obwohl in dem Manifest selbst hiervon nicht weiter gesprochen wird. Und auf welchem Wege sollte der Papst hierzu bestimmt werden? Nach der Ansicht Brackmanns wäre dieses Manifest, in dem der Kaiser „als der Vorkämpfer der Christenheit verherrlicht werden soll, der das erreichte, was kein andrer Christ vor ihm, auch der Papst als Haupt der Christenheit, nicht zustande gebracht hatte" (S. 538), eine direkt zum Papst entsandte Friedenstaube gewesen. Der Papst hätte also das an ihn speziell gerichtete Schreiben lesen und vermutlich durch den Jubelton oder die einen „guten Eindruck" machenden Bibelwendungen gerührt, bestochen oder so günstig beeinflußt werden sollen, daß er einer Versöhnung nunmehr geneigter gewesen wäre. Aber es muß hier festgestellt werden: dieses Manifest, als Privatschreiben an den Papst ausgefertigt und nicht zur Kenntnis der Welt gebracht, wäre wohl eher einer Ohrfeige als einem Friedensgruß gleichgekommen.

Der Sachverhalt liegt eben ganz anders, und ihn zu erkennen hat sich Brackmann dadurch unmöglich gemacht, daß er mir „mythische Schau" nachweisen wollte. In Wirklichkeit war die ganze Stilisierung des Manifestes gar nicht so sehr für die unmittelbare Wirkung auf den Papst berechnet, sondern für die Wirkung auf die breiteste Meinung der Welt: mittelbar durch die öffentliche Meinung des christlichen Abendlandes sollte ein, sagen wir: „moralischer Druck" auf den Papst ausgeübt werden, sich mit dem so offenkundig in der Huld Gottes stehenden Kaiser auszusöhnen — und unter diesem Druck kam denn auch nach Jahresfrist der Frieden zustande. Dem Papst hingegen ward gerade dieses Schreiben zugedacht in erster Linie gleichsam „zur Kenntnisnahme", um ihn zur Versöhnung zu nötigen: 1. durch die öffentlich vor aller Welt dokumentierte Friedensbereitschaft trotz des großen Triumphes, 2. durch die offenkundige göttliche Heimsuchung des Kaisers trotz des Bannes. Gerade dies Letzte als eine Art Gottesurteil war von hervorragender Wichtigkeit, um die öffentliche Meinung zu gewinnen und ihren Druck wirksam werden zu lassen: die Welt mußte darauf hingewiesen werden, wie er, der von der Kirche gebannte Kaiser, Wunder über Wunder an sich erfahren und wie er gerade im Heiligen Land stets im Einssein mit Gott gehandelt habe. Deshalb[1]) wird alles Tun des Kaisers und alles Geschehen in die Sphäre des Wunderbaren erhoben, ja zuletzt, um den Vertrag mit Al-Kamil zustande zu bringen, habe Christus selbst, des Kaisers Geduld und Ergebenheit „aus der Höhe anschauend", alles zum guten Ende gelenkt. Der ganzen Welt sollte es eben offenkundig werden, daß der Kaiser trotz des Bannes der Erkorene Gottes sei, wie es in dem Manifest denn auch ausdrücklich heißt: . . . *cognoscant orthodoxe fidei cultores de cetero et enarrent longe lateque per orbem, quod ille qui est benedictus in secula visitavit et fecit redemptionem plebi sue et erexit nobis cornu salutis in domo David pueri sui.*[2])

Das Mittel, dieser Aufhöhung des Kaisers Ausdruck zu geben, war wie stets auch in der späteren Zeit die von der kaiserlichen Kanzlei mit großem Bedacht und eher haushälterisch verwendete Sprache der Bibel.[3]) Nicht um „guten Eindruck" zu machen, sondern ganz bewußt den Kaiser zu erhöhen war die Bibel in dieser Kundgebung an die Könige, Fürsten und Getreuen in aller Welt gebraucht worden. Die kaiserliche Propaganda wollte mittels ihrer — wie man sehr treffend bemerkte[4]) — „die Wirkung des sachlichen Erfolges verstärken, den Kaiser in vollstem christlichen Licht zeigen", und zwar gerade mit diesem biblisch-hellen, ja

[1]) Wie Brackmann darauf kommt, gerade mir immer wieder vorzuhalten, man müsse bei den Selbststeigerungs-Phrasen des Kaisers die Augenblickssituationen beachten und dürfe derartige Äußerungen nicht verabsolutieren (vgl. S. 535f., 546), ist mir ganz unbegreiflich. Meines Wissens ist die Sachlage so, daß es seit etwa einem Jahrhundert üblich war, beispielsweise die Briefe an Jesi und andre tuszische Städte (1239/40) vom zeitlichen Zusammenhang losgelöst als Zeugnisse für Friedrichs sog. „Selbstapotheose" zu verwenden, und daß zum erstenmal in meiner Darstellung (S. 465ff.) diese Schreiben entwicklungsgeschichtlich eingereiht und aus der Augenblicks-Situation erklärt wurden. Daß anderseits in den Kapitelanfängen, zumal der drei letzten Kapitel, möglichst viele Parallelstellen cäsarischer, messianischer, antichristlicher Äußerungen des Kaisers wie auch der Zeitgenossen zusammengetragen wurden, soweit sie sich nicht in dem Erzählungsfluß unterbringen ließen, ist eine jedem Verfasser umfassenderer Darstellungen ganz geläufige Kompositionstechnik. Anders verhält es sich selbstverständlich mit der Verwendung des Gesetzbuchs: dieses ist seinem Anspruch nach überzeitlich und von der Augenblickssituation demgemäß fast unabhängig. Es dennoch in eine solche hineinzuzwängen, wie Brackmann es S. 544 für richtig hält, ist gerade methodisch äußerst anfechtbar.

[2]) MG.Const. II, S. 166, Z. 31ff.

[3]) Vgl. hierüber Vehse, S. 153.

[4]) Ebda. S. 154.

jubelnden Ton des Psalters, den man[1]) als eine „einzige Jubelhymne" auf Gott gekennzeichnet hat, auf den Herrn der Welt, den der Kaiser in seinem Schreiben feierte und in ihm sich selbst, das göttliche Werkzeug". Vor allem zur Erhöhung des Kaisers, kaum um seine Demut zu bezeugen[2]) wird der Tag der Wiedergewinnung der „*civitas sancta Jerusalem*" dem der Geburt Christi, da die Engel ihr „*Gloria in excelsis Deo*" sangen, zur Seite gestellt. Und diese Erhöhung glaube ich allerdings schon in den ersten Sätzen erkennen zu müssen, wenn es heißt: „*Letentur in Domino et exultent omnes recti corde . . . Laudemus et nos ipsum quem laudant angeli*". Der Gegensatz oder besser: der Anstieg von dem lauten und überschwänglichen Jubel der „*omnes*" zu dem eher verhaltenen *Andante*, in welchem Kaiser wie Engel Gott preisen, ist gar nicht zu überhören. Es dürfte daher gewiß nicht übertrieben sein zu sagen, daß hier der — übrigens für das Zeitalter gar nichts so Absonderliches darstellende — Engels- oder Geniencharakter der Kaiser angedeutet sei (S. 183), und daß Friedrich, über die „*omnes*" erhoben, gleich mit den ersten Worten sich in die ihm gebührende Gottnähe der Engel gerückt habe (S. 184), will man sich nicht mit der freilich tötlich-richtigen und ganz unerschütterbaren positiven Feststellung Brackmanns begnügen (S. 537): das Manifest enthalte „nichts als eine Reihe bekannter aneinander gefügter Bibelworte"![3])

Eben durch diese Bibelworte wird als Ton auch die Weise vom Davidkönigtum angeschlagen: der ganze Eingang ist dem David-Psalter entnommen[4]) und der von mir angeführte Schluß bringt die Wendung, daß dem Kaiser ein Horn des Heils erhöht sei im Hause Davids (Luk. 1, 69). Und nichts mußte ja näher liegen, als in diesem Augenblick an den mit des Herrn Geist be-

[1]) Ebda. S. 30.

[2]) Es handelt sich hier um etwas ganz Ähnliches wie bei der Auffassung der *Dei Gratia*-Formel (vgl. etwa Kern, Gottesgnadentum, S. 304ff.). Nur darf man füglich gerade bei Friedrich II. den Humilitätsgehalt derartiger Wendungen verhältnismäßig gering, den theokratisch-sakralen Gehalt verhältnismäßig hoch in Anschlag bringen.

[3]) Derartige doch schon recht seltsam anmutende Feststellungen, mit denen man einfach nichts anfangen kann, finden sich bei andrer Gelegenheit nochmals wieder (S. 544), indem dort die Worte vom „*sacrum imperium*" und der „*sacra majestas*", die unter Barbarossa aufkamen, mit der gleichen unumstößlichen Richtigkeit rekognosziert werden als „Redewendungen, erwachsen aus dem Studium des römischen Rechts".

[4]) Vgl. die Nachweise bei Vehse, S. 154, Anm. 91.

gabten König David zu erinnern, den Friedrich gelegentlich als seinen Vorgänger bezeichnet[1]) und dessen Königtum eines der ältesten Sinnbilder kaiserlicher Gottunmittelbarkeit und göttlicher Adoption der Kaiser[2]) gewesen ist. Diese Lehre wie die vom *character angelicus* der Kaiser kurz zu erörtern und auf sie zu verweisen, schien mir in diesem Augenblick ihrer Aktualität geboten, da auch diese, vielleicht nur von fern anklingenden Lehren zur Erhöhung Friedrichs beitragen konnten, dessen Gottunmittelbarkeit, wie lang auch immer schon virtuell vorhanden, doch erst jetzt faktisch und auf Tatsächlichem gründend sich gezeigt hatte.

Das alles aber steht dem vielfach getätigten Versöhnungs- und Friedenswillen des Kaisers durchaus nicht entgegen, wie Brackmann mit geradem Kausalschluß zu erhärten sucht. Im Gegenteil: das zur Wirkung auf die ganze Welt berechnete Manifest besagt etwa, daß Friedrich trotz des übergroßen Erfolges den Frieden begehre und daß er auch als Sieger sich mit dem Papst versöhnen und in die Kirche wieder aufgenommen sein wolle trotz der beispiellosen Erhöhung durch Gott, die er in allem verfügbaren Glanz der Bibelsprache erstrahlen läßt und die doch so völlig ohne das Zutun der Kirche erfolgt war. Gerade dieses Verhalten als friedwilliger Sieger war das Große an Friedrich II. und war schließlich auch wirkungsvoller, als es der täppische Versuch hätte sein können, durch Bibelzitate beim Papst „guten Eindruck" zu machen.

Was nun die Wirkung des Manifests anbetrifft, so ist es nicht ohne Interesse festzustellen, daß durch dasselbe auch zum ersten Male, soweit mir bekannt, jene Gegeneinanderstellung von Friedrich II. und Christus ausgelöst wurde, die später im Höflingskreise so vielfach begegnet. Denn es steht ganz offensichtlich in engstem Zusammenhang mit dem Manifest, wenn damals Mar-

[1]) HB IV, S. 528: *noster predecessor David, rex inclytus Israel*; vgl. HB VI, S. 2 in dem Schreiben an Ludwig IX. von Frankreich; ferner WAct. I, no. 338, S. 299 in dem Schreiben an die Minoriten. Der Vergleich mit dem trauernden David (HB VI, S. 28ff.) gehört nicht in diesen Zusammenhang.

[2]) Mangels einer zusammenfassenden Darstellung des *Davidicum regnum* (der Ausdruck z. B. bei Gerhoh von Reichersberg, MG.LdL III, S. 282, 501) sei verwiesen auf die Bemerkungen bei Eichmann in der Hertling-Festschrift, S. 268f.; Harnack, *Christus praesens — Vicarius Christi*, Sitzb. Berl. Akad. 1927, S. 436; Kern, Gottesgnadentum, S. 74ff. Für die Karolingerzeit speziell vgl. etwa Lilienfein, S. 28ff., 33ff.

quardt von Ried, ein Geistlicher im Bistum Passau[1]), Friedrich als den „*famulus Dei*" feiert, dessen Tun zu begünstigen jedes der Elemente beigewirkt habe, und dann voller Jubel über das befreite Jerusalem ihn mit Christus vergleicht, weil beide in dieser Stadt gelitten hätten, beide aber durch Jerusalem auch erhöht worden seien — „*Hic Deus, ille Dei pius ac prudens imitator*". Diese Feststellung ist für den, der nicht bloß die politischen Tatsachen sondern den gesamten Lebensverlauf des Kaisers auch in den zeitgenössischen Spieglungen verfolgt, insofern von Belang, als sich zeigt, in welcher Lebensphase diese Parallelisierungen anfingen und welches Ereignis hierzu den ersten Anlaß gab. Außerdem aber schneiden sich in diesem Augenblick deutlich mehrere Linien der Entwicklung: nicht nur, daß der Kaiser erstmals offenkundiges Werkzeug Gottes ist und sich erstmals als solches mittels der Bibelsprache darstellt, sondern es kommt noch hinzu, daß ihn erstmals Zeitgenossen mit ihren Augen als den „*imitator* und *famulus Dei*" sehen . . . genügend sachliche Gründe also, um auch ohne „mythische Schau" die Selbstkrönung in Jerusalem, so ungewollt sie gewesen sein mag, von uns aus als einen für die kaiserliche Gottunmittelbarkeit symbolischen Augenblick anzusprechen.

Aber — um auch dies noch zum Schluß der Auseinandersetzung zu streifen[2]), die sich in den sachlichen Fragen bei einer

[1]) Über ihn vgl. Winkelmann, Jahrbücher II, S. 78, Anm. 4. In dem Gedicht (Contin. Scotorum, MG.SS. IX, S. 625) heißt es:

Subdita sunt elementa Deo: quos foverit ille,
Illa fovent, e converso quos urserit urgent.
Adveniente Dei famulo magno Friderico
Sol nitet, aura tepet, aqua bullit, terra virescit . . .
Jerusalem gaude nomen Domini venerare
Magnifica laude: vis ut dicam tibi quare?
Rex quia magnificus Jesus olim, nunc Fridericus,
Promptus uterque pati, sunt in te magnificati.
Obtulit ille prior semet pro posteriore
Et pro posterior sua seque prioris honore,
Hic Deus, ille Dei pius ac prudens imitator . . .

[2]) Nicht eingehen will ich hier auf Brackmanns Erklärung (S. 546f.): „Jene in Bildern und Symbolen denkende Zeit empfand solche Vergleiche nicht so massiv wie wir." Aus dem nämlichen Grunde könnte man gerade der gegenteiligen Ansicht sein (wie etwas das neue Werk von P. E. Schramm: Kaiser, Rom und Renovatio; Leipzig-Berlin 1929, oft genug zeigt); trotzdem möchte ich Brackmann hierin sogar bis zu einem gewissen Grade recht geben: auch nach meiner Ansicht ist vor derartige *Mytho theologumena* meist ein „gleichsam" zu setzen, eben um ihnen den sozusagen „schwebenden" Charakter nicht zu nehmen. Aber ich bin mir auch nicht bewußt, in der Auswertung der Vergleiche und Bilder weiter gegangen zu sein, hinsichtlich der Massivität bei der Auswertung aber gewiß nicht so weit wie Brackmann selbst, wenn er an andrer Stelle (Die Erneuerung der Kaiserwürde im Jahre 800. Festschrift für Hauck, Leipzig 1916, S. 126) sagt: „Von dem Vergleich Karls d. Gr. mit Konstantin bis zur faktischen Übertragung der Kaiserwürde war sachlich nur ein kleiner Schritt."

exakteren Berücksichtigung meines Textes ohnedies erübrigt hätte — gerade die Spieglungen des kaiserlichen Bildes in den Augen der Zeitgenossen und die Wandlungen dieses Bildes im Verlaufe des kaiserlichen Lebens bewertet Brackmann außerordentlich gering, ja mein betontes Heranziehen auch dieser mehr subjektiven, dafür aber farbengebenden Zeitquellen erscheint sogar als ein wesentlicher Einwand gegen meine Arbeit, weil dadurch Geschichte und Mythos eng aneinander rückten (S. 548), worin die große Gefahr für die Erkenntnis der Wahrheit liege. Das bedeutet eine heute leider gar nicht seltene Unterschätzung des chronistischen (subjektiven) Quellenstoffes gegenüber dem diplomatischen (objektiven) Quellenstoff — eine Einstellung, die bei Brackmann schließlich in der Forderung gipfelt, das wahre Bild des Kaisers „von der Übermalung mit diesen zeitgenössischen Farben zu befreien" (S. 548). Dieser Bilderstürmerei kann ich freilich nicht folgen, indem ich überzeugt bin, daß es auch dem „Geist der Wahrhaftigkeit" am allerwenigsten entsprechen kann, die Vergangenheit ihrer eigentümlichen Zeit- und Denkfärbung zu berauben; denn statt leuchtend und farbig würde sie damit — der Wahrheit entgegen — nur farblos und grau. Hiermit mag es denn auch zusammenhängen, wenn Brackmann sich genötigt sieht, darüber zu klagen (S. 548), daß „das lebhafte Bedürfnis unserer Zeit . . . sich mit dem reinen positivistischen Wissenschaftsideal nicht mehr begnügen will". Begreiflich genug, soweit es sich um Geschichtsschreibung, nicht um Geschichtsforschung handelt. Aber bei einem so richtigen Erkennen der Zeitlage, ja vielleicht sogar auch des Zeitverlangens nach „Bildern", muß einen dann doch die schwere Besorgnis Brackmanns förmlich verblüffen, mit der er auch innerhalb der eigentlichen Geschichtsschreibung das Eindringen des bildnerischen und schöpferischen Moments verfolgt, der „*imagination créatrice*" nämlich, die ihrem Wesen nach auf den historischen wie derzeitigen Wirklichkeiten gründet, nachdem doch ganz offenbar der an den puren Tatsachen haftende „*réalisme déstructeur*" heute nur noch wenige der „Wahrheitssucher", ja vielleicht nur diese selbst befriedigt.

NACHWORT

VON

ALBERT BRACKMANN.

Die vorstehende Erwiderung ist in der Korrektur an mehreren Punkten geändert worden, so daß ich genötigt wurde, mein Nachwort z. T. neu zu schreiben. Das gibt mir die Möglichkeit, mich auf die in der Zwischenzeit seit der ersten Niederschrift dieses Nachwortes erschienene Kritik von Friedrich Baethgen[1]) zu zu beziehen, der ebenso wie ich auf die Gefahr hinweist, der Kantorowicz m. E. erlegen ist, „den Anspruch für die Wirklichkeit und die Geste für die Tat zu nehmen" (S. 82). Aber wenn Baethgen[2]) mit Anerkennung von der „großen Grundkonzeption" spricht, auf der die Auffassung der Persönlichkeit Friedrichs II. bei Kantorowicz ruhe (S. 78), und wenn er unmittelbar darauf die Ansicht äußert, daß es sich bei Kantorowicz um die „Anwendung einer phänomenologischen Betrachtungsweise" handle, „die hier, jedenfalls in diesem Umfang, für ein Thema der mittelalterlichen Geschichte zum ersten Male dienstbar gemacht werde und ihre Fruchtbarkeit auch an diesem Stoffe weitgehend bewähre", so muß ich diese Auffassung meinerseits stark einschränken und ihr gegenüber noch einmal darauf hinweisen, daß es sich bei dieser „großen Grundkonzeption" eben um die Weltanschauung des George-Kreises handelt. Das wird durch das jüngst erschienene Buch von Friedrich Wolters[3]) in aller Form bestätigt; denn in dem Kapitel „Die Dichtung und die Wissenschaft" wird dort Kantorowicz zu den „Jüngsten" gerechnet, die „den dämonischen Tatstoff mit dem gleichen Atem zu durchseelen wissen wie die

[1]) Deutsche Literaturzeitung, Jahrg. 51, Heft 2 (1930), S. 75—85.

[2]) Die vorsichtigere Form der Kritik Baethgens erklärt sich wohl aus seinem freundschaftlichen Verhältnis zu Kantorowicz, von der er in den einleitenden Worten spricht (S. 76), aber die Sachkritik ist nicht nur im einzelnen schärfer als die von mir in meinem Aufsatz geübte, sondern trifft weit mehr das ganze Werk.

[3]) Stefan George und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890, Berlin, Bondi 1930. Das Buch des mir persönlich durch 2½ Jahre ungetrübter Marburger Arbeitsgemeinschaft verbundenen Verfassers ist in der tief empfindenden und feingeistigen Art geschrieben, die den George-Kreis auszeichnet. Deshalb und um der persönlichen Beziehungen willen verzichte ich hier auf Kritik, soweit sie nicht durch die Sache erfordert wird.

älteren Gefährten den hellen Werk- und Geiststoff der großen Leben" (S. 493). Was aber unter diesem „Atem" verstanden wird, sagen die beiden Kapitel über Maximin, sagen die Worte über „den Dichter"; es ist nicht nötig sie zu wiederholen. In dieser Vorstellungswelt des George-Kreises liegt die Keimzelle für die Formung der Kapitel, die Kantorowicz über die Persönlichkeit Friedrichs II. schrieb[1]), und nur auf diese Kapitel, nicht auf das ganze Buch bezog sich meine Kritik.

Kantorowicz lehnt meine Kritik mit dem Hinweis darauf ab, daß jeder Historiker von seiner besonderen Weltanschauung bestimmt werde, aber diesem etwas billigen Einwand gegenüber genügt es, daran zu erinnern, daß es sich in meinem Aufsatz ausschließlich um die Frage gehandelt hat: ob der ganz bestimmte weltanschauliche Standpunkt von Kantorowicz nur im Sinne Baethgens ein belebendes Prinzip bedeutet — dagegen wäre nichts zu sagen — oder ob nicht vielmehr sein Bild des Kaisers auf einer vorgefaßten, bekenntnismäßig verkündeten Idee beruht. Kantorowicz entzieht sich der Antwort auf diese Frage mit der allgemeinen Behauptung, daß ich die Diskussion nicht von einer Ebene her führe, die der Bedeutung solcher Fragen entspräche, und erklärt, sich aus diesem Grunde nicht dazu äußern zu wollen. Das ist eine Art, die Fehde zu führen, bei der man sofort auf das persönliche Gebiet gerät[2]). Es ist sicherlich etwas Schönes um ein stark ausgeprägtes Selbstbewußtsein, aber ob die Methode der „Steigerungen" und „Erhöhungen" sogar so weit gehen darf, daß man in einer literarischen Fehde den kritisierenden Gegner mit den österreichischen Generalen bei Lodi und Arcole

[1]) S. 482ff. nennt Wolters die Werke, „die . . . den gemeinsamen Ursprung aus dem Geiste Georges verraten und sich in den Dienst des von ihm entzündeten Lebens stellen," . . . um „ihr dichterisches Erleben in alle Bereiche des vergangenen und gegenwärtigen Lebens auszuströmen".

[2]) Sie erinnert etwas an die Art, die zu meinem großen Bedauern auch Friedrich Wolters an einigen Stellen seines Buches befolgt, wenn er von dem „parodistischen Amt des Altphilologen Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf" redet, „an dem der traurige Ruhm haften bleibt, daß er jeden deutschen Genius . . . angemistet habe" (S. 183), oder wenn er davon spricht, daß Wilamowitz den „Plato journalisiert" („ein Plato für Dienstmädchen") und Karl Voßler in seinem Dantebuch „die großen Dinge systematisch besudelt habe (S. 487). Ich möchte mir solchen Worten gegenüber, deren sachliche Berechtigung hier nicht diskutiert werden kann, nur den Hinweis erlauben, daß sie, zumal auf dem Hintergrunde der Elogien gegenüber dem eigenen Freundeskreis, ganz besonders bedenklich erscheinen.

und sich selbst mit Napoleon vergleicht (s. oben in der Erwiderung S. 457), das lasse ich dahingestellt.

Von diesen kurzen allgemeinen Bemerkungen geht Kantorowicz S. 458 zur Widerlegung im einzelnen über. Hier beschuldigt er mich, daß ich zugunsten meines „Dogmas" den Sinn seiner Worte verdreht und durch Auslassungen in meinen Zitaten bewiesen habe, „wie wenig auch meine Methode gegen mythische Schau gefeit sei". Aber ich bitte die Leser, die von mir in meiner Kritik beanstandeten Stellen über den Krönungsakt in Jerusalem und die unmittelbar darauffolgenden zu lesen und mir dann zu sagen, ob ich Kantorowicz hier unrecht getan habe. Gerade an den beiden von ihm in seiner Erwiderung gegen mich angeführten Stellen kann von einer falschen Deutung oder einem Mißverständnis meinerseits gar nicht die Rede sein. Wenn Kantorowicz S. 183 sagt: „ohne Mittler der Kirche, ohne Bischof, ohne Krönungsmesse griff Friedrich II. stolz und ohne Scheu nach der Königskrone des heiligen Jerusalem", und wenn er unmittelbar darauf sagt: „... denn an der heiligsten Stätte der christlichen Welt erneuerte er das Gott unmittelbare Königtum und verband sich als ein Triumphierender ohne Mittlung der Kirche mit Gott", so können diese Worte trotz der dazwischenstehenden: „ungewollt, ja fast wider seinen Willen einen Akt von weittragender Symbolik vollziehend", gar nicht anders verstanden werden, als daß Friedrich II. damals tatsächlich „das gottunmittelbare Königtum erneuert" habe. Jetzt möchte Kantorowicz die einleitenden Worte dieses Absatzes: „Doch die Unversöhnlichkeit Gregors IX. sollte ihren guten Sinn haben", so gedeutet wissen: „von uns, den Betrachtenden aus gesehen, hatte sie ihren guten Sinn" (oben S. 460). Aber Kantorowicz spricht grade dort, wo er am Anfange von Kapitel V zusammenfaßt (S. 195), auf einmal nicht mehr von „symbolischen" Handlungen des Kaisers, auch merkt man nichts mehr von dem „ungewollt", sondern jetzt wird verkündet: „Die Gründung der ersten absoluten Monarchie des Abendlandes durch Friedrich II. folgte auf den Triumph im Osten: gewiß kein beliebiger Zeitpunkt. Denn dieses Ereignis hatte jene grundmäßige Wandlung herbeigeführt, wie sie eintritt, wenn der Heros seiner göttlichen Herkunft gewiß wird und sichtbar der Gott in ihn einschießt. Sich selbst als Sohn des Zeus Ammon, Enkel der Venus Genetrix oder unter anderen Zeichen als Emanation einer Gottheit kündend erzwingt er allmählich die eigne Vergottung, während mit der Stunde, da die göttliche Sohnschaft sich kundgibt, gleichzeitig die Lebensbahn des Monarchen wendet: von der Stufe

persönlichen Tuns und Bewährens wächst er hinüber zu der des welthaltigen Schaffens und Wirkens, wenn er im Reich und Staat dem ewigen Gesetz, das ihm einwohnt, den Leib schafft" (S. 195).

Damit richtet sich aber zugleich der zweite Vorwurf, den Kantorowicz mir macht, ich hätte auch auf S. 187 eine falsche Deutung seiner Worte gegeben. Gewiß — Kantorowicz sagt dort: „Friedrichs II. Selbstkrönung am Grabe des Heilands mag als sinnfälliger Ausdruck dieser neuen Gottunmittelbarkeit gelten". Aber sofort heißt es weiter: „Ihm war neben dem schimmernden Zauber und neben der Fatumsluft der Kalifen jetzt auch die strahlende Glorie, der göttliche Nimbus der östlichen Herrscher verliehen" usw. Kantorowicz verwischt also gerade an diesen entscheidenden Stellen die Grenzen zwischen dem historischen Faktum (d. h. dem, was Friedrich II. selbst gewollt hat), der symbolischen Deutung dieses Faktums durch die Zeitgenossen und seiner eigenen „mythischen Schau", und das ist es, was ich in meinem Vortrag eine „falsche Methode" nannte, und was ich ihm noch einmal, und zwar in nachdrücklichster Form, zum Vorwurf mache. Ich befinde mich hier in Übereinstimmung mit Baethgen, der erklärt, daß er den allgemeinen Wertungen, etwa in der Einleitung des 5. Kapitels (S. 195) nicht überall zu folgen vermöge, und der, wie ich es getan hatte, — nur infolge seiner Grundeinstellung in milderer Form — der Meinung Ausdruck gibt, „daß die mit so leidenschaftlicher innerer Anteilnahme durchgeführte Gleichsetzung des Kaisers mit dem Weltherrschertypus, so fruchtbar und wertvoll sie als Grundkonzeption gewesen ist, in der Einzeldurchführung zugleich doch Schwierigkeiten hervorgerufen hat, die mir nicht durchweg bewältigt zu sein scheinen" (S. 80). Von Karl Hampe hätte Kantorowicz für seinen Helden lernen können, wie man das historische Faktum und seine symbolische Deutung reinlich zu scheiden hat. Diese Nichtbeachtung der Grenzen ist der Punkt, in dem wir differieren. Viele von denjenigen, die Kantorowicz mit Begeisterung gelesen haben, werden die sich steigernde Verwandlung von Realitäten in Symbole und von Symbolen in Realitäten kaum bemerkt haben. Um so stärker muß betont werden, daß der Historiker die Pflicht hat, zuerst das historische Faktum festzustellen — auf Friedrich II. angewandt zu zeigen, was er als Politiker erstrebt hat — und dann erst die Frage nach der „symbolischen" Bedeutung zu stellen. Bei dem anderen Verfahren endet man schließlich im historischen Roman.

Über das Manifest selbst wird man am besten wohl erst dann reden, wenn Kantorowicz in dem angekündigten 2. Bande seines

Buches auch auf die Konstitutionen von Melfi eingegangen ist, was er in seiner Erwiderung nicht getan hat. Die Einwendungen, die er hier macht, beziehen sich hauptsächlich auf meine Bemerkung, daß es an den Papst gerichtet gewesen sei, aber es ist mir natürlich ebenso gut bekannt wie ihm, daß das Manifest — das liegt ja schon in dem Worte selbst — für die breiteste Öffentlichkeit bestimmt war, und ich habe in meinem Aufsatz nichts anderes gesagt, als was Kantorowicz jetzt selbst zum Ausdruck bringt: durch dieses Manifest wollte der Kaiser erklären, daß er „trotz des übergroßen Erfolges den Frieden begehre und daß er auch als Sieger sich mit dem Papst versöhnen und in die Kirche wieder aufgenommen sein wolle trotz der beispiellosen Erhöhung durch Gott". Diese Deutung des Manifestes unterschreibe ich Wort für Wort, und ich verstehe nicht, welchen Vorwurf Kantorowicz hier gegen mich erheben will. Ebenso verstehe ich nicht, wie Kantorowicz dazu kommt, mir vorzuwerfen, daß ich dem chronistischen (subjektiven) Quellenstoff gegenüber den diplomatischen (objektiven) zu überschätzen geneigt sei (S. 471). Das ist eine Interpretation meiner Kritik, gegen die ich Protest erheben muß. Von „Bilderstürmerei" (S. 471) gegen die farbengebenden Zeitquellen kann bei mir ganz gewiß nicht die Rede sein. Ich verwahre mich nur dagegen, daß „die Spiegelungen des kaiserlichen Bildes in den Augen der Zeitgenossen" dem wirklichen Bilde des Kaisers gleichgesetzt werden[1]). Auch hier befinde ich mich wieder in der angenehmen Lage, mit Baethgen einer Meinung zu sein, wenn er bemerkt, daß es „eines besonderen Maßes von historischem Feingefühl bedürfe, um (die historische Wirklichkeit) aus den verworrenen Melodien von Legende, Sage und Anekdote herauszulösen". Sehr bezeichnend für die Gefahren, die sich aus der Benutzung solcher Quellen ergeben, ist eine Beobachtung, die sich gerade an den Ausführungen von Kantorowicz machen läßt. Er hatte in seinem Buche (S. 186) das Gedicht von Marquardt von Ried zitiert (s. den lateinischen Text in der Erwiderung S. 470 Anm. 1) als Beweis dafür, daß damals zur Zeit der Krönung in Jerusalem Jerusalems Könige, „der Heiland und der Kaiser, zusammengesehen seien als die Nachfolger Davids, als die Gottessöhne (von mir gesperrt), die engelgleichen Genien, die zwischen Gott und den Menschen wirken." Aber er hatte dabei den Schlußvers nicht zitiert, der das Bild ganz wesentlich modifiziert: „*Hic Deus, ille Dei pius ac prudens imitator*"; nur der Heiland ist Gott, der Kaiser ist, ganz mittelalterlich gesehen, der *imitator Dei*. Jetzt korrigiert sich Kantorowicz stillschweigend, indem er den Schlußvers nachträglich mitzitiert, und nun wird plötzlich aus dem „Gottessohn" des Buches das „Werkzeug" Gottes.

[1]) Es geht übrigens nicht an, wie Kantorowicz es tut, die legendären Quellen vorwiegend dort heranzuziehen, wo sie einer „Erhöhung" des Kaisers zu dem vorgefaßten Weltherrschertypus den Stoff liefern.

Gerade auf solche schwankende Interpretationen, die Kantorowicz vorgenommen hatte, sollte meine Kritik aufmerksam machen. Kantorowicz hat sich bemüht, mich in seiner Erwiderung auf die Linie des „Positivismus" zu schieben, der für die „*imagination créatrice*" kein Verständnis besitzt, und ich weiß nicht, ob ich nicht auch manche Bemerkungen Baethgens in diesen Zusammenhang stellen soll, z. B. wenn er von dem großen Erfolge des Buches über Friedrich II. spricht, „dessen Bedeutung nur ein in sich erstarrter Zunftgeist unterschätzen könne" (S. 75). Aber wo befindet sich denn heutzutage diese „in sich erstarrte Zunft"? Das Bild, das die zur Zeit an den Universitäten und in den Akademien wirkenden Historiker hinsichtlich ihrer Auffassungen bieten, ist wahrhaftig so bunt wie möglich, und es scheint mir auch, daß man ihnen in ihrer überwiegenden Mehrheit nicht den Vorwurf der „Erstarrung" machen kann. Nur sind sie allerdings nicht einem dichterischen Genius verpflichtet, sondern sie sind der Meinung, daß jeder Forscher seine eigenen Voraussetzungen einer Kritik zu unterziehen hat[1]). Sie pflegen auch zwischen der literarischen und der wissenschaftlichen Bedeutung eines Buches zu unterscheiden. Wenn Baethgen in diesem Zusammenhange Gregorovius und Sabatier zitiert, so sind gerade sie die besten Beispiele für die Notwendigkeit einer solchen Scheidung. Wer als Historiker deren Bücher mit lebendigem Interesse gelesen hat, wird sich stets dessen bewußt geblieben sein, wie oft und wie stark diese beiden Geschichtsschreiber das geschichtliche Wirklichkeitsbild verändert haben. Auch Kantorowicz in den von mir beanstandeten Abschnitten gehört in diese Kategorie, und zwar um so mehr, als es sich bei ihm nicht um eine beliebige persönliche Voraussetzung handelt, wie Baethgen meint, sondern um weit mehr.

Der Vergleich zwischen jenen beiden und Kantorowicz ist übrigens für den Wissenschaftler Kantorowicz nicht gerade schmeichelhaft, und ich bin der Meinung, daß er in dieser Beziehung sogar ungerecht ist. Denn in Kantorowicz steckt

[1]) Vgl. Ed. Spranger in Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1929, Nr. 31, S. 22–25.

doch zugleich ein „Positivist", der sein Buch durch gründliches Quellenstudium unterbaut hat und der seit geraumer Zeit eine stille Liebe zu dem Arbeitskreis der *Monumenta Germaniae historica* bekundet, so daß noch gar nicht abzusehen ist, ob er am Ende seiner Entwicklung bei Stefan George oder bei Paul Kehr stehen wird. Liegt nicht in dieser Liebe das stillschweigende Zugeständnis, daß es um den „Positivismus" gar keine so schlechte Sache ist? [1])

[1]) Die Bemerkung, die Kantorowicz S. 459 Anm. 1 zu dem „Herrn Übungsassistenten" macht, möchte ich meinerseits nur insofern berichtigen, als Herr Dr. Michael, der von mir keineswegs zu einer Einzelkritik des Werkes von Kantorowicz aufgefordert ist, seinerseits in größerem Zusammenhange auf diese Fragen zurückkommen wird. Er arbeitet selbständig seit dem Sommer 1928 an einer Untersuchung über die Beziehungen von Staatsphilosophie und praktischer Politik im 13. und 14. Jahrhundert, vor allem in der Absicht, dabei zu prüfen, ob die methodischen und weltanschaulichen Voraussetzungen des Positivismus wie auch der Geschichtstheorie der Dilthey-Schule für eine fruchtbare Erkenntnis der mittelalterlichen Geistesgeschichte überhaupt hinreichen. Erst von dieser Frage her hat er sich u. a. auch einem kritischen Studium des Werkes von Kantorowicz zugewandt, weil es neben Dempfs „*Sacrum Imperium*" und den Arbeiten Wolframs von den Steinen der erste bedeutende Versuch ist, mittelalterliche Geschichte von völlig neuen Grundlagen her zu erarbeiten. Ich halte — wie es scheint sogar im Einvernehmen mit der Forderung von Kantorowicz S. 459 Anm. — eine solche grundsätzliche Untersuchung durchaus für nötig, so wenig ich mich allerdings bisher von der Unzulänglichkeit unserer traditionellen Wissenschaft habe überzeugen können.

Sonderdruck aus: Historische Zeitschrift Bd. 140 (1929).

E.K.'s copy of Brackmann's article to which "Mythanschau is an answer (With E.K.'s marginal notes.)

KAISER FRIEDRICH II. IN „MYTHISCHER SCHAU"

VON

ALBERT BRACKMANN[1])

KEIN Buch über ein Thema der mittelalterlichen Geschichte hat in der letzten Zeit einen stärkeren Eindruck gemacht als des jugendlichen Ernst Kantorowicz „Kaiser Friedrich der Zweite". Der große Erfolg des Buches liegt in der geschickten Wahl des Themas und dem künstlerischen Erfassen der geschilderten Persönlichkeit, in der Verbindung gründlicher Gelehrsamkeit mit einer fesselnden Form der Darstellung. Die jüngere Generation hat mit dieser Biographie zweifellos ein Werk geschaffen, mit dem sich keins der älteren Generation hinsichtlich der Wirkung vergleichen kann. Aber gerade weil wir von der älteren Generation diesen Erfolg rundweg anerkennen, in der Hoffnung, daß nun auf die Zeit der mühsamen Aussaat in der Form der entsagungsvollen Quellenedition und Einzelkritik eine Zeit der reichen Ernte folgen werde, müssen wir doch unsere schweren Bedenken äußern. Wir glauben, daß die Grundauffassung von der Persönlichkeit des Kaisers auf methodisch falschem Wege gewonnen worden ist.

Kantorowicz entstammt dem George-Kreise. Seit langer Zeit stand Friedrich II. auf dem Programm dieses Kreises. Nachdem der Meister selbst seine Liebe Dante zugewandt hatte, war es fast selbstverständlich, daß einer seiner Schüler sich für Friedrich II. entschied. Ebenso selbstverständlich war es, daß dieser den Kaiser in „mythischer Wesensschau" zu „schauen" bemüht war. Wir kennen seit Bertrams Vorrede zu seinem Nietzschebuch die Gesichtspunkte, nach denen von der George-Schule Biographien gestaltet werden. Am eingehendsten hat sie 1920 Ernst von Kahler, ein Adept dieses Kreises, in seiner gegen Max

[1]) Vortrag gehalten am 16. Mai 1929 in der Preuß. Akademie der Wissenschaften. — In Wintersemester 1928/29 behandelte ich in meinem Seminar die Entwicklung der Staatsideen des 13. Jahrhunderts und ihre Wirkung auf das politische Geschehen dieser Zeit. Einige Stunden wurden der Staatsauffassung Friedrichs II. gewidmet. Die Kritik von Kantorowicz ergab sich dabei von selbst. Mein Übungsassistent, Herr Dr. Horst Michael wird eine eingehende Kritik liefern, hier sollen unter dem Gesichtspunkt der Frage nach der Herrscherpersönlichkeit des Kaisers nur einige Bedenken grundsätzlicher Art geäußert werden.

Weber gerichteten Schrift „Der Beruf der Wissenschaft" (Berlin, Georg Bondi) entwickelt: im Unterschiede von der alten Wissenschaft, die nur auf die Feststellung des Tatsächlichen gerichtet ist, will die „neue" Wissenschaft scheiden zwischen dem, „was wissenswert ist und was nicht" (S. 29). Wissenswert aber ist nur das pulsierende Leben, wie es sich in bestimmten organischen Gebilden darstellt, vor allem in den großen Persönlichkeiten der Vergangenheit und der Gegenwart, die in diese Welt hineingestellt sind als „Mäler eines ewigen metaphysischen Seins" (S. 61). Diesen Gesichtspunkten gemäß hat auch Kantorowicz Kaiser Friedrich II. auf eine metaphysische Linie geschoben und ihn als Persönlichkeit nicht nur erforscht, sondern „geschaut, gefühlt, erlebt" (vgl. Kahler, S. 68).

Kaum eine andere mittelalterliche Persönlichkeit fordert zu solcher Betrachtungsform so stark heraus, wie gerade dieser staufische Kaiser. Das wußte Kantorowicz, als er dieses Thema wählte. Sehr wirkungsvoll weist er gleich in den einleitenden Worten des ersten Kapitels darauf hin, daß schon bei der Geburt des Kaisers der Dichter Petrus de Eboli den eben geborenen Knaben mit Gedanken aus Vergils 4. Ekloge feierte. Der Dichter sah in ihm den kommenden „Heiland" der Welt und zugleich den Kaiser, der künftig den Westen und Osten unter seiner Herrschaft vereinen werde. Umgekehrt verkündete Abt Joachim von Fiore, daß der Neugeborene zum Antichristen berufen sei, der die ganze Welt in Aufruhr versetzen werde.[1]) Als der Knabe ein Mann geworden war, bezeichnete er sich selbst bald als römischen Cäsar, bald wandte er Bibelworte auf sich an, die man gewohnt ist, nur vom Heiland zu gebrauchen.[2])

Kantorowicz kann sich also darauf berufen, daß schon die Zeitgenossen den Kaiser als überirdisches Wesen sahen. Aber es fragt sich, wie weit man die bilderreiche Sprache der Zeit ernst nehmen darf und ob es sich bei solchen Äußerungen auch des Kaisers selbst nicht um Phrasen handelt, die von der augenblicklichen Lage bestimmt sind. Stellt man diese Fragen nicht, so entsteht die doppelte Gefahr: 1. daß Worte, die, aus der Bibel genommen, von den Zeitgenossen als Vergleiche aufgefaßt wurden (wie z. B. Soter), als Bezeichnungen wirklicher Zustände oder politischer Ansprüche gewertet werden, 2. daß gelegentliche Äußerungen der Persönlichkeit selbst, die aus ganz bestimmten politischen Situationen

[1]) Vgl. Kantorowicz, S. 91.

[2]) Vgl. die Zusammenstellung bei Otto Vehse, Die amtliche Propaganda in der Staatskunst Kaiser Friedrichs II., München 1929, S. 155 u. 157.

zu erklären sind, verallgemeinert und zur Charakterisierung der Persönlichkeit verwendet werden. Beiden Gefahren ist Kantorowicz nicht entgangen. Der „Dichter", der ihn in seinem Denken und Fühlen bestimmt hat, ist schließlich doch stärker gewesen als die eigene wissenschaftliche Persönlichkeit. Das aussprechen heißt nicht den Dank schmälern, dem auch der Forscher ihm für die Leistung schuldig ist.

Den Beginn der Weltherrschaftsstellung des Kaisers brachte der Kreuzzug des Jahres 1228/29. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Rückeroberung Jerusalems durch den gebannten Kaiser von größter politischer Wirkung war und dem jugendlichen Friedrich II. erst die universale Stellung gab, die ihn zum ersten Monarchen Europas machte. Es kann ferner nicht bezweifelt werden, daß die Berührung mit der Welt des Orients für die Entwicklung der Persönlichkeit des Kaisers von hervorragender Bedeutung war. Aber für Kantorowicz gewinnt der Kreuzzug noch eine besondere Bedeutung. Kantorowicz beginnt das Kapitel, das dem Zuge nach Jerusalem gewidmet ist, mit der Behauptung, daß die letzte Stufe der Weltherrschaft in allen Zeiträumen der abendländischen Geschichte nur beschritt, wer auch den Orient bezwang, und er meint, daß jeder Weltherrscher vor dem Aufbau seines abendländischen Reiches die Monarchie im Ursprungslande erneuert haben mußte. „Den Weltmonarchen selbst ... verlieh nur der Orient die Unbedingtheit und den Nimbus des Gottes" (S. 154). Für Friedrich war es also schicksalsbestimmt, daß er in den Orient zog; denn dort erst wurde er absoluter Monarch, dort wurde er Weltenkaiser, dort erhielt er den Strahlennimbus der römischen Cäsaren (S. 182). Den Beweis dafür findet Kantorowicz in dem Krönungsakt vom 18. März 1229 in der Grabeskirche von Jerusalem. Dort kam es „zu der wohl bis auf Napoleons Tage denkwürdigsten Selbstkrönung eines Kaisers ... Wo in demütiger Ergriffenheit einst Gottfried von Bouillon, Jerusalems erster König, den Goldreif nicht tragen wollte, weil hier der Christ die Dornenkrone trug ..., hier griff jetzt ohne Mittlung der Kirche, ohne Bischof, ohne Krönungsmesse Friedrich II. stolz und ohne Scheu nach der Königskrone des heiligen Jerusalem. An der heiligsten Stätte der christlichen Welt erneuerte er das Gott unmittelbare Königtum und verband sich als Triumphator ohne Mittlung der Kirche mit Gott" (S. 183).

Wie der Leser mit einer gewissen Verwunderung bemerkt, redet Kantorowicz hier in merkwürdigem Wechsel bald von der Königskrönung, bald von der „Selbstkrönung eines Kaisers"

und unmittelbar darauf von der „Gottunmittelbarkeit des Kaisertums". Ihm selbst ist es natürlich bekannt, daß die Krönung in Jerusalem mit der Würde des Kaisertums nicht das Geringste zu tun gehabt hat. Es war schon fast ein Dezennium vergangen, seitdem Friedrich zum Kaiser gekrönt war. 1220 hatte er in alter Weise die Kaiserkrone aus der Hand des Papstes Honorius III. empfangen. Was in der Grabeskirche geschah, galt nur dem König von Jerusalem, dem Herrscher über das winzige Gebiet, das der Vertrag vom 18. Februar 1229 ihm überlassen hatte. Irgendwo hätte Kantorowicz das sagen müssen. Aber selbst wenn er nichts anderes zum Ausdruck bringen wollte, als daß damals erst (S. 172) das Kaisertum Friedrichs II. sich mit dem Bewußtsein der Gottunmittelbarkeit erfüllt habe, trifft das in dieser Form nicht zu. Hier rächt sich bereits die metaphysische Betrachtungsform. Das *thema probandum* war das Dogma von der Entstehung des gottunmittelbaren Herrschertums Friedrichs II. im Ursprungslande der absoluten Monarchie. Dazu paßte natürlich wunderbar die Form der Selbstkrönung an der heiligsten Stätte der christlichen Welt. Kantorowicz findet den Beweis dafür, daß die Selbstkrönung auch schon vom Kaiser selbst, nicht etwa bloß von uns Nachgeborenen in nachfühlendem historischen Verstehen als programmatische Handlung aufgefaßt sei, in dem großen Manifest, das Friedrich am 18. März, dem Tage des Einzuges in Jerusalem, an das christliche Abendland richtete. Gleich in dem einleitenden Satze: „Frohlocken mögen alle und jubeln im Herrn... Loben wollen auch wir ihn, den die Engel loben ..." sieht Kantorowicz die Absicht des Kaisers dokumentiert, sich „in die ihm gebührende Gottnähe der Engel zu rücken," und dann glaubt er in den Worten: „Gott der Herr ist es selbst, der allein die großen Wunder tut ..." den Beweis für diese Vorstellung von der „Gottunmittelbarkeit" in Händen zu haben. „Was er selbst getan, läßt Friedrich II. hier Gott gewirkt haben" (S. 184); die Kirche ist beiseite geschoben. Friedrich ist eins geworden mit Gott. Die „Selbstkrönung am Grabe des Heilands war der sinnfällige Ausdruck der neuen Gottunmittelbarkeit" (S. 187). Dem Kaiser „war neben dem schimmernden Zauber und neben der Fatumsluft des Kalifen jetzt auch die strahlende Glorie, der göttliche Nimbus der östlichen Herrscher verliehen".

Lassen wir aber einmal diese Schlußfolgerungen beiseite und lesen das Manifest unvoreingenommen von Theorien, so enthält es nichts als eine Reihe bekannter aneinander gefügter Bibelworte, wuchtig und voller Pathos mit der unverkennbaren Ab-

sicht zusammengestellt, das, was in Jerusalem geschehen war, als einen Akt von höchster Bedeutung für die ganze Christenheit zu kennzeichnen. Wenn in diesem Zusammenhange der Tag der Befreiung Jerusalems mit dem Tage verglichen wird, an dem die Engel ihr „*Gloria in excelsis Deo*" sangen, so ist es klar, was damit gesagt sein soll: der Vertrag mit Saladin soll als ein ganz außerordentlicher Erfolg des Kaisers dargestellt, der Kaiser selbst als der Vorkämpfer der Christenheit verherrlicht werden, der das erreichte, was kein anderer Christ vor ihm, auch der Papst als Haupt der Christenheit, nicht zustande gebracht hatte. Es ist mir vollkommen unverständlich, wie dieses an den Papst gerichtete und um des guten Eindruckes willen mit biblischen Redewendungen durchsetzte Manifest von Kantorowicz als das Dokument eines triumphierenden orientalischen, gottähnlichen Herrschers aufgefaßt werden kann. Es ist gerade umgekehrt aus der klugen Überlegung des gebannten Kaisers erwachsen, daß jetzt alles darauf ankommen müsse, den großen Erfolg der Befreiung Jerusalems politisch auszunützen; das politische Ziel war die Aufhebung der Exkommunikation und damit die Wiederversöhnung mit dem Papste. Auf denselben Ton der Versöhnung gegenüber dem Papst ist ja die Rede gestimmt, die der Kaiser vor dem Kreuzheer am Tage des Einzuges hielt: der Papst, so behauptet der Kaiser hier, habe nur aus Unkenntnis gehandelt, und er schließt mit den unmißverständlichen Worten: so sehr ihn auch Gott erhöht habe, ebenso sehr wolle er sich vor dem Höchsten erniedrigen *et propter eum coram eo, qui vice sua est constitutus in terra*, d. h. vor dem Papst. Diese überaus weitgehende Versöhnungsbereitschaft gegenüber dem Papst müßte Friedrich II., wenn Kantorowicz recht hätte, in dem Augenblicke geäußert haben, als er sich von der Gedankenwelt der Kirche gelöst und sich mit der „strahlenden Glorie und dem göttlichen Nimbus des östlichen Herrschers" umkleidet habe. Die Unmöglichkeit liegt auf der Hand.

Aber auch der Akt der Selbstkrönung in der Grabeskirche will ganz anders verstanden sein. Kantorowicz hat an der Stelle, wo er davon spricht, die Tatsachen vollkommen richtig erzählt (S. 183). Ursprünglich hatte der Kaiser gar nicht daran gedacht, sich die Krone selbst aufs Haupt zu setzen. Er hatte für den Sonntag Oculi (den 18. März) einen feierlichen Gottesdienst in der Grabeskirche ins Auge gefaßt, und er wollte sich dabei offenbar in traditioneller Form zum Könige weihen lassen. Das wissen wir aus dem bekannten Briefe des Deutschordensmeisters Hermann von Salza, der unmittelbar nach der Krönung abgefaßt

ist.[1]) Wir wissen aber auch — und auch Kantorowicz berichtet es —, daß der kluge und vorsichtige Hermann von Salza dem Kaiser abriet, eine kirchliche Krönungsfeier vornehmen zu lassen. Noch war der Kaiser gebannt. Hätte er als Gebannter einen kirchlichen Akt an sich vollziehen lassen, so hätte er gegen das kirchliche Recht verstoßen, er hätte damit dem Papst einen neuen und diesmal einen berechtigten Grund gegeben, ihn als Frevler wider die kirchliche Ordnung zu betrachten und dementsprechend zu behandeln. Diesem Argument hat sich der Kaiser nicht verschlossen; er ist dem Rat Hermann von Salzas gefolgt und hat von einer kirchlichen Krönungsfeier abgesehen. Die Selbstkrönung in Jerusalem war also nicht der programmatische Akt eines neuen absoluten Herrschers von orientalischer Art, sondern die Verlegenheitsauskunft eines Politikers, der damals vor eine doppelte Möglichkeit gestellt war: entweder auf den Krönungsakt überhaupt zu verzichten oder ihn so zu gestalten, daß er sich trotzdem nicht die Möglichkeit einer Wiederversöhnung mit dem Papste abschnitt. Die Erkenntnis dieser sehr einfachen politischen Situation hat sich Kantorowicz verbaut, weil er den Krönungsakt und das Krönungsmanifest nur von seiner Auffassung eines neuen Herrscherideals des Staufenkaisers aus betrachtete.[2])

Das nächste Kapitel ist diesem neuen Herrschertypus gewidmet: es gilt dem „Tyrannen von Sizilien". „Jerusalem", so argumentiert Kantorowicz, „war für Friedrich II. zum Wendepunkt geworden" (S. 195)... „Da war es Friedrichs II. einzigartiges Glück, ein empfängliches und williges Volk zu finden, dem er sich trotz seiner Höhe mitteilen konnte: Nur in Sizilien war solches möglich (S. 199). ... denn Sizilien ist der Tyrannen Mutter" (S. 198). Hier verwirklichte der Kaiser sein neues Herrscherideal: er wurde Tyrann, er wurde mehr als Justinian und Augustus, die Repräsentanten der Justitia und der Pax: er wurde Cäsar, das herrscherliche Menschbild" (S. 206).

Wie der Kaiser seine Herrscherstellung ansah, das hat er in dem Proömium der Konstitutionen von Melfi dargelegt. Diese berühmte Vorrede des sizilianischen Gesetzbuches von 1231 ist neuerdings auf sehr verschiedene Weise interpretiert worden. Am ausführlichsten hat Konrad Burdach über sie ge-

[1]) Vgl. Mon. Germ. Constit. II, S. 167 nr. 123 (1229 nach dem 19. März).
[2]) Alois Dempf, *Sacrum Imperium* (München und Berlin 1929), S. 320f., der ganz im Banne von Kantorowicz steht, hat sich diese Auffassung des Krönungsaktes zu eigen gemacht.

handelt[1]), später ihn zum Teil korrigierend Wolfram von den Steinen.[2]) Auch Kantorowicz widmet ihr einen ausführlichen Kommentar. Aber für ihn ist das Proömium nichts als ein einziger schlagender Beweis für die neue in Jerusalem gewonnene Auffassung Friedrichs II. vom Staat. Friedrich leitet hier nach der Meinung von Kantorowicz den Ursprung des Staates und des Herrschertums zunächst im mittelalterlichen Sinne von dem Sündenfall ab, aber im Unterschiede von der Kirche, nach deren Lehre der Mensch zur Strafe für den Sündenfall unter das Joch der Knechtschaft von Fürsten gezwungen wurde, suchte er die Ursache des Herrschertums in dem natürlichen Bedürfnis der Menschen, sich vor der durch den Sündenfall entstandenen Gefahr der Selbstvernichtung zu schützen. Das ist aber eine ganz andere Betrachtungsweise als die kirchliche: Der Staat und das Herrschertum sind nicht, wie die Kirche lehrt, eine Folge der Sünde, sondern eines natürlichen Bedürfnisses des Menschengeschlechtes. Diese neue Auffassung von dem Ursprung des Herrschertums hat Friedrich, wiederum nach der Meinung von Kantorowicz, im weiteren Verlauf des Proömiums ganz klar und unmißverständlich mit den Worten formuliert: „*Sicque ipsa rerum necessitate cogente . . . principes gentium sunt creati.*" Mit dieser Formulierung vertritt der Kaiser, wie es vor Kantorowicz auch schon Burdach betont hatte, die Lehre von der Naturnotwendigkeit des Herrschertums, und damit wurde er der große Aufklärer des Mittelalters (S. 226). Die Naturnotwendigkeit der Dinge tritt neben das Gottes- und Menschengesetz. „Während die Zeit noch darüber stritt, ob der Erdenstaat seinen Ursprung in Gott habe oder im Satan, erklärt Friedrich II.: Das Herrscheramt hat seinen Ursprung in seiner Naturnotwendigkeit" (S. 224). Damit machte er den Staat autonom.

Von dieser Exegese des Proömiums aus gewinnt dann Kantorowicz die Möglichkeit zu einer neuen Exegese des Gesetzbuches überhaupt. Von besonderer Bedeutung erscheint ihm der Lib. I, tit. XXX (*De observatione iustitiae*), in dem sich die Worte finden: „*Oportet igitur Caesarem fore iustitiae patrem et filium, dominum et ministrum . . .*" Damit setzt sich der Kaiser Gott-Vater, dem Quell und Bewahrer des Rechts, und Gott-Sohn, dem Mittler und Bringer des Rechtes, gleich. Der Kaiser ist durch Gott und

[1]) Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung II, 1 (Berlin 1913), S. 297ff.

[2]) In seiner Schrift „Das Kaisertum Friedrichs des Zweiten" (Berlin und Leipzig 1922), S. 17—23.

gleich Gott Schöpfer des Rechts. „Gott, der Kaiser als Strahlung oder als Sohn Gottes und die Justitia ist die neue weltliche Trinität", auf deren Kult sich der juristische Beamtenstaat Friedrichs II. gründet (S. 212). Gott wird in den diesseitigen Staat herabgezwungen; man stellt ihn ohne Hilfe der Kirche im irdischen Staat dar, ruft ihn an und zelebriert ihm (S. 213). So gesehen, sind die Konstitutionen von Melfi der literarische Niederschlag dessen, was Friedrich II. in Jerusalem praktisch verwirklichte: Der Staat wurde von der Kirche gelöst; der Herrscher wurde das Sinnbild und der Stellvertreter Gottes auf Erden.[1])

Zweifellos: wenn dem so wäre, dann wäre Friedrich II. der absolute Monarch schlechthin, der Begründer des Gedankens vom Heilscharakter des Staates, ein Erneuerer antiker Anschauungen vom Herrschertum mitten in einer noch ganz von der mittelalterlichen Staatsanschauung erfüllten Welt. Aber ist die Exegese richtig? Die Entscheidung über den Sinn des Proömiums hängt von der Exegese der Worte: „*Sicque ipsa rerum necessitate cogente*" ab. Wenn Friedrich hier den Ursprung des Herrschertums auf eine „Naturnotwendigkeit" zurückführen und damit in scharfe Opposition zur kirchlichen Lehre treten, also von einem „Naturrecht" des Staates außerhalb der kirchlichen Sphäre reden wollte, so hätte er sich eigentlich die ganze vorhergehende Schilderung des Sündenfalles schenken und das Recht des autonomen Staates viel schärfer präzisieren können. Die „*rerum necessitas*", von der hier die Rede ist, bezieht sich jedoch auf den Zustand der Menschen nach dem Sündenfall und im Stande der Erbsünde: nachdem die Menschen die erste Sünde begangen hatten, „*inter se odia invicem conceperunt*". Um sie in diesen ihren Streitigkeiten nicht zugrunde gehen zu lassen, griff die *divina providentia* ein und veranlaßte die Wahl der Fürsten. Das Entscheidende ist also das Handeln der *divina providentia*.[2]) Diese Anschauung entspricht aber durchaus der Lehre der Patristik und Augustins. Ich will hier nicht auf die Kontroverse zwischen Ernst Troeltsch[3]) und Otto Schilling über die patristische Beurteilung des Staates eingehen, aber ich möchte wenigstens der

[1]) Es ist interessant zu sehen, wie an diesem Punkte der Dichter auf den Philosophen wirkt. Alois Dempf sagt a. a. O. S. 322: „(mit dem Kult der Justitia) war die antike Staatsreligion wieder erneuert."

[2]) Das hatte schon Wolfram von den Steinen gegenüber Burdach betont (S. 22).

[3]) Gesammelte Schriften I, S. 162ff., 265ff.; vgl. auch von den Steinen, S. 21f.

Ansicht Ausdruck geben, daß Schilling recht hat, wenn er sagt, daß der Staat der patristischen Lehre zufolge die große ethische Aufgabe habe, die Menschen, die seit dem Sündenfalle mit der Erbsünde behaftet sind, zu erziehen und zu bessern, daß er also gut sei.[1]) Das Proemium setzt daher nicht, wie Kantorowicz meint, an die Stelle der kirchlichen die neue, aus der Stoa geschöpfte, das Mittelalter beseitigende Anschauung vom „Naturrecht" des Staates. Als Ganzes gesehen steht diese Einleitung vollkommen im Banne der kirchlichen Staatsanschauung, auch mit der starken Betonung der kaiserlichen Rechte, die ja früher bereits unter Heinrich IV., Friedrich I. und Heinrich VI. üblich war: die Herrscher haben ihr Amt von Gott, vor dem sie Rechenschaft ablegen müssen, mit der besonderen Aufgabe, die heilige Kirche gegen alle Feinde zu schützen.[2]) Die *rerum necessitas*, von der im Proömium geredet wird, ist die durch den Sündenfall geschaffene Lage, die sich durchaus in den göttlichen Heilsplan einordnet, und nur von ferne klingt vielleicht in der Wahl der Worte die eigene Überzeugung des Kaisers von dem Rechte des Staates an.

Noch weniger aber spricht aus dem Lib. I, tit. XXXI des Gesetzes der „vergottete" Kaiser. Der Titel trägt die Überschrift: „*De observatione iustitiae*" wie der Titel XXXII die Überschrift: „*De cultu iustitiae*". In diesen Abschnitten des Gesetzes wird der Begriff abgehandelt, der im Proömium als die Hauptaufgabe des Herrschers bezeichnet wird: Die Fürsten sind dazu da, *ut pacem populis eisdemque pacificatis iustitiam, quae velut duae sorores se ad invicem amplexantur, pro posse conservent.* Dementsprechend heißt es unmittelbar darauf von Friedrich, daß er seine Aufgabe darin sehe *colere iustitiam et iura condere.* Folgerichtig heißt es im Titel

[1]) Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, Paderborn 1914. — Was Troeltsch in seiner Besprechung des Buches in dieser Zeitschrift, Bd. 115 (1916), S. 99—109 (besonders S. 108f.) ausgeführt hat, läuft doch auf eine Anerkennung der Schillingschen Einwände hinaus, wenn er auch mit seiner Bemerkung von einer „thomistischen Glättung" der patristischen Lehre durch Schilling bis zu einem gewissen Grade recht behalten dürfte; vgl. auch die Besprechung von Schillings Buch über „Die christlichen Soziallehren" (München 1926) durch Alfred von Martin in dieser Zeitschrift, Bd. 137 (1928), S. 504—509.

[2]) Proömium (ed. Huillard-Bréholles IV, 1, S. 3f.): „*De quorum* (der Fürsten) *manibus, ut villicationis sibi commissae perfecte reddere valeant rationem a Rege regum et Principe principum, ista potissime requiruntur, ut sacrosanctam ecclesiam, christianae religionis matrem, detractorum fidei maculari clandestinis perfidiis non permittant. . .*

XXXI im Anschluß an Justinian, aber keineswegs mit ihm konform: . . . *convinci potest . . ., ut in eiusdem* (*Romani principis*) *persona concurrentibus his duobus, iuris origine scilicet et tutela, a iustitia vigor et a vigore iustitia non abesset.* Darauf folgt der Satz: „*Oportet igitur caesarem fore iustitiae patrem et filium, dominum et ministrum*", und, damit niemand im Zweifel darüber sei, was hier gesagt werden soll, wird hinzugefügt: „*patrem et dominum in edendo iustitiam et editam conservando, sic et in venerando iustitiam sit filius et in ipsius copiam ministrando minister.*" Das Bildhafte der Ausdrucksweise ist unmöglich zu verkennen. Bei der Ausgabe dieses Gesetzbuches kam es Friedrich zunächst darauf an, sein Recht als Gesetzgeber zu beweisen. Das tat er, ganz wie es schon Roger II. in seinen Konstitutionen von 1140 getan hatte, durch die Ableitung seines Herrscheramtes unmittelbar von Gott. Hier im Titel XXXI greift er über Roger hinaus auf Justinian zurück und übernimmt den Gedanken der *Lex regia.*[1]) Aber wichtiger ist für ihn das Ziel: die *iustitia* zu schaffen. Daher bezeichnet er sich nicht nur als „Vater", der das Recht der Gesetzgebung hat, sondern auch als „Sohn", der die *iustitia* zu verehren und auszuüben hat. Es ist ein Bild, das von Kantorowicz mit der Logoslehre in Beziehung gebracht wird, aber an sich hat es damit gar nichts zu tun. Friedrich kommentiert es ja selbst: als Kaiser ist er Vater, d. h. Herr, und zugleich Sohn, d. h. Diener der *iustitia*; das ist ein dem Familienrecht entnommenes Bild. Wo steht hier irgend etwas davon, daß der Kaiser in diesen Worten „mit den himmlisch-ewigen Satzungen den Himmel selbst ins Diesseits herabriß als heiliges Gesetz?" Friedrich hat viel nüchterner und vorsichtiger gedacht als sein moderner Interpret. Wie er sein Verhältnis zum „Himmel" ansah, hat er im Proömium gesagt: „Die Fürsten müssen Gott Rechenschaft ablegen für das Amt (*villicatio*), das ihnen anvertraut ist." Friedrich will als der „*villicus*" Gottes betrachtet werden; das ist ein der mittelalterlichen Terminologie entnommenes Bild, das deutlich genug zeigt, wie weit der Staufer von der orientalischen Auffassung des Herrschers als einer Inkarnation Gottes entfernt ist. Viel enger berührt er sich mit Justinian. Aber mögen Ausdrücke und Redewendungen wie die *Lex regia*, die Quiriten und die

[1]) Diese Erkenntnis schließt die andere nicht aus, daß Friedrich innerlich an die kirchliche Tradition nicht gebunden war, und daß manche Gedanken, die er im politischen Kampfe äußerte, auf den mittelalterlichen Staat und die mittelalterliche Gesellschaft zersetzend wirkten. Das hat jüngst Franz Kampers, „Kaiser Friedrich II. der Wegbereiter der Renaissance", Bielefeld und Leipzig 1929, S. 63ff. betont.

Caesarea fortuna (Lib. I, tit. XXXI) oder der „Kult" der *iustitia* (tit. XXXII) von dort übernommen sein, so ist der Gedankengehalt der Konstitutionen ebensowenig römisch-byzantinisch, wie er orientalisch ist. Er ist durchaus mittelalterlich-kirchlich. Als Herrscher, so erklärt der Kaiser im Proömium, will er die Pfunde, die ihm anvertraut sind, „*duplicata reddere Deo vivo in reverentiam Jesu Christi, a quo cuncta recepimus, quae habemus, colendo iustitiam et iura condendo*". Diese Auffassung ist aber identisch mit der kirchlichen vom *rex iustus*. Auch Friedrich sieht, wie der mittelalterliche Herrscher überhaupt, seine eigentliche Aufgabe in der Pflege der *iustitia* und in dem Schirm der *sacrosancta ecclesia*. Wie der 1. Titel des 1. Buches mit der Bekämpfung der Ketzerei beginnt, so schließt das Gesetzbuch mit dem Wunsche: „*Nec subsequentis saeculi posteritas praesentium constitutionum librum compilasse nos existimet . . ., ut famae tantummodo serviamus, sed ut diebus nostris temporum praeteritorum iniuriam . . . deleamus et in novi regis victoria novella iustitiae propago consurgat.*" Weder der Orient noch Justinian sind für die politische Gedankenwelt Friedrichs II. von entscheidender Bedeutung gewesen[1]), sondern das Abendland mit seinem christlichen Staatsgedanken.

Diese Interpretation der Konstitutionen ergibt sich ja auch ohne weiteres aus der politischen Situation. Nichts hat auf die Zeitgenossen einen stärkeren Eindruck gemacht als die versöhnliche Haltung des Kaisers gegenüber dem Papst nach der Rückkehr aus Jerusalem. Der Vertrag von Ceperano zeigt, wohin die Politik des Kaisers ging: Versöhnung mit der Kurie um jeden Preis. Kurz vorher soll nun der Kaiser in Jerusalem den Bruch mit der kirchlichen Tradition durch Verkündigung seines absoluten Herrschertums und der Stellvertretung Gottes auf Erden vollzogen haben! Warum ging er dann nach Ceperano? Und unmittelbar nach Ceperano soll er in den Konstitutionen von Melfi die „neue weltliche Trinität" von Gott und seiner Emanation im Kaiser und in der hypostasierten Justitia verkündet haben. Wie reimt sich das alles zu der Versöhnungspolitik des Kaisers, die den Zeitraum bis Cortenuova erfüllt? Das von Kantorowicz so stark bewertete „Justitia-Mysterium" aus Lib. I, til. XXXII und der „Kult" der Justitia aus demselben Titel (S. 214f.) sind kaum anders zu bewerten als die Worte vom *sacrum imperium* oder von der *sacra maiestas* oder als der *divus imperator* aus der Zeit Friedrichs I. Es sind Redewendungen, erwachsen aus dem Studium des römischen Rechts, aber keine Kampfansage

[1]) Kantorowicz, S. 407ff.

gegen die kirchliche Weltanschauung. So wenig Friedrich I. mit dem *sacrum imperium* ein von der Kirche losgelöstes Reich, also den autonomen Staat verkünden wollte, so wenig wollte sein Enkel mit dem Krönungsmanifest von 1229 und mit den Konstitutionen von 1231 eine neue Ära des säkularisierten Staates einleiten. Natürlich lag in dem Programm der staufischen Monarchie eine Bedrohung der päpstlichen Theokratie, aber keiner von den Staufern dachte daran, eine neue Weltanschauung orientalischen Charakters an die Stelle der kirchlichen zu setzen. Wenn Friedrich II. den Zug ins Heilige Land unternahm, so tat er es wie Friedrich I. als Schirmherr der abendländischen Kirche. Wenn er die lombardischen Städte mit Krieg überzog, so verkündete er in seinen Manifesten, daß er die Ketzerei vernichten wolle. Es ist eine durchaus einheitliche Linie, die sich durch die ganze Politik Friedrichs II. zieht: von der Kreuznahme und den ersten Ketzergesetzen im Jahre 1220 bis zur Erhebung der Gebeine der heiligen Elisabeth in Marburg 1236 und dem Glaubensbekenntnis von 1239: sie wird durch das Bestreben des Kaisers gekennzeichnet, sich als gläubigen Sohn der Kirche zu beweisen und den Frieden mit dem Papsttum herbeizuführen.

Erst in den schweren Kämpfen mit den Päpsten in der Zeit nach Cortenuova wird das Recht des Kaisers im Gegensatz zur Kirche mit stärkeren Worten betont. Die Wandlung zeigt sich in einer Steigerung antiker Gedanken, anfangend mit dem „*Renovatio*-Traum" unmittelbar nach der Schlacht von Cortenuova[1]), als der Kaiser versuchte, die Römer aufzurütteln, und von Rom als dem Sitz seines römischen Reiches sprach (Kantorowicz S. 469)[2]), sich sinnbildlich auswirkend in dem Kult seines Geburtsortes Jesi (S. 467), in der Plastik des Capuaner Triumphbogens (S. 484ff.)[3]) und in der schwülstigen Sprache seiner Umgebung (S. 472ff.), sich vollendend in der Verehrung der ganzen kaiserlichen Familie (S. 523ff.). Sie zeigt sich in den kühnen fast blasphemisch klingenden Vergleichen mit Christus: wenn der Geburtsort Jesi mit Bethlehem verglichen wird: „So

[1]) Huillard-Bréholles IV, 1, S. 33: „*Non sine grandi consilio et deliberatione perpensa condendae legis ius et imperium in Romanum principem lege regia transtulere Quirites. . .*

[2]) Ich verweise der Einfachheit halber im Folgenden stets auf Kantorowicz.

[3]) Das Herrscherbild ist hier zudem mindestens ebenso stark durch mittelalterliche Vorstellungen wie durch die Antike bestimmt; vgl. Percy Ernst Schramm, Das Herrscherbild in der Kunst des frühen Mittelalters, in den Vorträgen der Bibliothek Warburg I (1922/23), S. 183 Anm. 131.

bist Du Bethlehem, Stadt der Marken, nicht die kleinste unter unseres Geschlechtes Fürsten; denn aus Dir ist der Herzog gekommen, des römischen Reiches Fürst . . .“; wenn Petrus de Vinea dem Apostel Petrus gegenüber gestellt wird (S. 477 f.), mit der Bemerkung, daß dieser Petrus seinen Herrn niemals verleugnen werde; wenn Gregor IX. mit Pilatus verglichen und wenn von Jerusalem gesagt wird, sie erwarte ohne Unterlaß den König der Könige (S. 460).

Sie zeigt sich vor allem in dem neuen und modern klingenden Gedanken des „*corpus saecularium principum*“ (S. 517) gegenüber der Anmaßung der Päpste und Priester, ein Gedanke, der nach den verschiedensten Richtungen hin wirkte[1]), ausklingend in dem bekannten Worte an Vatazes von Nicaea: „*O felix Asia, o felices orientalium potestates, quae subditorum arma non metuunt et adinventiones pontificum non verentur.*“[2])

Aber für alle diese Äußerungen gilt es die historische Veranlassung zu beachten; sie sind Worte in der Erregung des Kampfes gesprochen. Der Vergleich des Kaisers mit Christus auf seiten der kaiserlichen Partei war nur die Antwort auf die Beschuldigung des Papstes, daß der Kaiser der Vorläufer des Antichrists sei (S. 455). Unmittelbar nach dem Bannfluch Gregors IX., in welchem dem Kaiser der ungeheuerliche Vorwurf gemacht wurde, er habe den Heiland einen Betrüger genannt und die jungfräuliche Geburt bestritten, erwiderte der Kaiser mit der Beschuldigung, daß umgekehrt der Papst der Antichrist selbst sei, und erwiderte ein Anhänger des Kaisers mit dem Hinweis auf die Stelle der Heiligen Schrift, in der die Hohenpriester und die Pharisäer die Verurteilung des Heilandes beschließen (S. 460). Der Form nach gesteigert, bedeuten solche Wendungen der Sache nach nichts anderes als die Vergleiche, die schon Gregor VII. gegenüber Heinrich IV. gebraucht hatte. Überall in Europa waren solche Vergleiche im Gebrauch. Schon der energische Verteidiger des englischen Königtums im Streite Heinrichs I. mit Anselm von Canterbury, der Yorker Anonymus, sagt von dem König, er sei Christus und er könne daher wie Christus die Bistümer verleihen.[3]) Jene in Bildern und Symbolen denkende Zeit empfand

[1]) Vgl. Vehse, S. 197 ff.

[2]) Vgl. Vehse, S. 125 Anm. 39.

[3]) *Tractatus Eboracensis in Mon. Germ. hist. Libelli de lite* III, S. 662 ff.; vgl. S. 667: „*Potestas enim regis potestas Dei est, Dei quidem est per naturam, regis per gratiam. Unde et rex Deus et Christus est, sed per gratiam, et quicquid facit, non homo simpliciter, sed Deus factus et Christus per gratiam facit. . .*

solche Vergleiche nicht so massiv wie wir. In dieser Beziehung sprechen eine besonders deutliche Sprache die zahlreichen Beispiele für den plötzlichen Umschlag der Werturteile, die wir aus früherer Zeit und aus der Zeit Friedrichs II. besitzen. Der von Gregor IX. 1239 als „Vorläufer des Antichrists“ bezeichnete Kaiser wird von Innocenz IV. am Gründonnerstag 1244 der „ergebene Sohn der Kirche und ein rechtgläubiger Fürst“ genannt (S. 538). Wie der *rex iustus* stets in Gefahr ist, in Konflikten mit der Kirche zum *rex iniustus* und Antichrist zu werden, so ist die Kirche immer bereit, den „Antichrist“ wieder in Gnaden aufzunehmen. Kantorowicz spricht selbst von dem doppelsichtigen Bilde des Antichrists und des messianischen Richters der Welt, unter dem die Zeitgenossen Friedrich II. sahen, und er weist darauf hin, daß das ganze Leben des Kaisers „wie im messianischen so im antichristlichen Sinne“ gedeutet wurde (S. 555). Dann liegt aber die Frage doch außerordentlich nahe, ob man solche Bilder und Vergleiche so hoch bewerten darf, wie er es tut. Es besteht ein ganz beträchtlicher Unterschied zwischen dem bildmäßigen Vergleich und der realen Wirklichkeit, zwischen Wort und Tat. Es ist nicht dasselbe, ob Friedrich sich gelegentlich vergleichsweise als römischen Cäsar oder als Soter bezeichnete, oder ob er an sich als an eine Inkarnation Gottes glaubte und mit ihm der ganze Kreis, der sich um ihn scharte. Wäre letzteres der Fall, so wäre es seltsam genug, daß von dieser ganzen Staatsmetaphysik nicht das geringste geblieben wäre[1]) und nur der brutale Machtgedanke in der Form der italienischen Signorie sich erhalten hätte. Es würde auch ganz unverständlich bleiben, warum dieser angebliche Vorkämpfer eines neuen Staatsideals z. B. im Jahre 1244 um den Preis des Friedens mit dem neuen Papst Innocenz IV. bereit war, seinen Streit mit den lombardischen Städten dem Schiedsspruch des Papstes zu unterwerfen, auf alle Rechte über Rom und den Kirchenstaat zu verzichten und für 3 Jahre ins Heilige Land zu ziehen (S. 547). Das bedeutete den Versuch, die ganze politische Lage wieder so zu gestalten, wie sie in den früheren Jahrhunderten gewesen war; es bedeutete die Unterwerfung unter das politische System der Vergangenheit.

Diese Ausführungen haben, wie ich glaube, gezeigt, daß Kantorowicz' Methode an entscheidenden Stellen zu anfechtbaren Er-

[1]) Die Auffassung vom Danteschen Staatsideal, die Kantorowicz entwickelt, scheint mir nicht haltbar. — Die oben dargelegte Auffassung läßt sich durchaus mit der Erkenntnis vereinigen, daß in dem sizilianischen Beamtenstaat ein neues, den mittelalterlichen Lehnsstaat überwindendes Element steckte.

gebnissen geführt hat. Das erweckt Bedenken gegen die Richtigkeit des Ganzen. Der Grundfehler ist offenbar der, daß Kantorowicz den Kaiser zuerst „geschaut, gefühlt, erlebt hat" und mit diesem vorher gewonnenen Bilde an die Quellen herangegangen ist. Die *imagination créatrice*, die heute anfängt, unsere Geschichtswissenschaft zu durchwirken[1]), ist auch bei ihm stärker gewesen als der reale Wirklichkeitssinn. Sie zeigt sich hier in dem Versuch, „Geschichtswissenschaft und Mythus eng aneinander zu rücken" (Spranger S. 12). Darin liegt selbstverständlich eine große Gefahr für die Erkenntnis der Wahrheit. Sie besteht nicht bloß in dem Mangel an Einsicht, daß „Mythos wächst und nicht gemacht wird".[2]) Gerade bei Friedrich II, bei dessen Bild, wie wir sahen, die Gefahr ins Mythische verzerrt zu werden schon für die Zeitgenossen näher lag als bei den meisten anderen Persönlichkeiten des Mittelalters, wäre die Aufgabe gewesen, das wahre Bild von der Übermalung mit diesen zeitgenössischen Farben zu befreien und durch die bilderreichen Vergleiche hindurch das eigentliche Wesen des Herrschers zu schildern. Diese Aufgabe aber hat Kantorowicz überhaupt nicht erkannt, und ich fürchte, daß sie auf dem Wege der „mythischen Schau" der George-Schule auch nicht gelöst werden kann. Deren Betrachtungsform kommt einem lebhaften Bedürfnis unserer Zeit entgegen, das sich mit dem reinen positivistischen Wissenschaftsideal nicht mehr begnügen und statt dessen der Phantasie, der Ästhetik oder dem religiösen Empfinden, letzteres im weitesten Sinne genommen, Tor und Tür öffnen will. Der Historiker aber verliert den Boden unter den Füßen, wenn er diesen Bestrebungen Raum verstattet. Es ist eine sehr ernste Situation, in der sich unsere Wissenschaft befindet. Gerade das Buch von Kantorowicz ist ein sichtbares Zeichen für die Gefahren, die uns drohen; denn nicht in der „historischen Belletristik" eines Emil Ludwig liegt die Gefahr, sondern in diesem auf ernster Forschung beruhenden Versuch, unsere Wissenschaft statt auf Arbeitshypothesen auf Dogmen zu gründen. Auf welchem Wege, so möchte man fragen, kommen wir aus dieser Gefahr wieder heraus? Ob Eduard Spranger recht hat, wenn er meint, daß die Krise nur überwunden werden könne durch ein Besinnen auf das eine große Leitmotiv aller wissenschaftlichen Forschung: auf die Idee der Wahrheit und

[1]) Vgl. Ed. Spranger, Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften, in den Sitzungsberichten der Preuß. Akademie der Wissenschaften, Philol.-Hist. Klasse 1929, S. 6.

[2]) Vgl. Paul Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart, Berlin 1926, S. 37.

den Geist der Wahrhaftigkeit? Ich möchte geneigt sein, diese Frage zu bejahen. Für unsere Wissenschaft möchte ich jedenfalls derselben Überzeugung Ausdruck geben, die Eduard Spranger in anderer Form geäußert hat, daß man Geschichte weder als George-Schüler noch als Katholik oder als Protestant oder als Marxist schreiben kann, sondern nur als wahrheitssuchender Mensch.[1])

[1]) Die hier gegebene Kritik will kein abschließendes Urteil über das Buch von Kantorowicz geben, sondern möchte nur die Diskussion über den wissenschaftlichen Charakter der historischen Werke aus der George-Schule eröffnen. Ich sehe wenigstens die Aufgabe unserer Zeitschrift u. a. auch darin, daß in ihr so bedeutende Bestrebungen innerhalb unserer Wissenschaft geprüft und auf ihre methodische Bedeutung hin geklärt werden müssen.

"Deutsches Kapitum" in Vom Schicksal des deutschen Geistes (Berlin: Verlag die Runde, 1935) 42-57; "Castrum Peregrini" (1953) 7-24 (original inventory #12).

3/12

(8)

D E U T S C H E S P A P S T T U M

Ernst H. Kantorowicz
(Gerd Hermann)

Aus: VOM SCHICKSAL DES DEUTSCHEN GEISTES (42-57)

Verlag Die Runde G.m.b.H.
Berlin 1935.

[redacted]

DEUTSCHES PAPSTTUM

Der Dom von Bamberg birgt ein Kaisergrab und ein Papstgrab. Heinrich II., der Stifter des Domes, ist der einzige deutsche Kaiser, der von der Kirche als Heiliger anerkannt; Papst Clemens II. der einzige Papst, der in Deutschland bestattet ist. Sein merkwürdiger Sarkophag steht inmitten des Peterschores, merkwürdig durch die unchristliche und unrömische Raumaufteilung der Reliefs, welche den Sarkophag schmücken, eher an hellenische Darstellungen nachklassischer Zeiten erinnernd, bis heute nicht zuverlässig datiert und in ihrer Komposition noch keineswegs richtig gedeutet. Eine mit einem Löwen kämpfende Gestalt — eine andere, die einen Drachen beschwichtigt — auf der Gegenseite verbundenen Auges eine Justitia mit Schwert und Waage — dann eine Frau, die den Inhalt eines Tonkruges in einen andern schüttet — schließlich die Gestalt eines Mannes, halb kauernd, vom Rücken gesehen, in seiner Rechten gleichfalls einen Tonkrug haltend, dessen Inhalt er ausgießt. Man hat die männliche Figur willkürlich als Flußgott, die andern vier Figuren als die Tugenden zu deuten gesucht. Aber die Erklärung befriedigt nicht. Die Figuren des Bamberger Papstgrabes bleiben rätselvoll — rätselvoll wie so vieles in diesem Dom, der mit dem Grabmal eines heiligen Kaisers und eines deutschen Papstes die mittelalterliche Weltordnung in ihrer Vollkommenheit versinnbildlicht, der den fränkischen Reiter und die galiläische Sibylle, der die gleich edlen Gestalten einer im Triumph nicht zu lauten Ecclesia und einer in ihrer Trauer verhaltenen Synagoge durch seine Mauern verbindet, der jenseits alter und neuer Kultorte das wahre Nationalheiligtum der Deutschen bleibt, um so mehr je weniger man dies lärmend feiert, das Delphi der wenigen Deutschen, die um Apollon wissen.

Papst Clemens war nicht der erste deutsche Papst, aber in einer langen Reihe deutscher Päpste der erste — damals, als das mittelalterliche Reich

der Deutschen auch sein deutsches Papsttum begründete. Ein deutsches Papsttum! Es mag befremden, bloß deshalb, weil eine Zeitlang Deutsche auch Inhaber der höchsten geistlichen Gewalt gewesen sind, von einem deutschen Papsttum zu sprechen. Denn dem Anspruch nach ist das Papsttum keiner Nation zugehörig. Erwachsen aus dem Primat des Bischofs von Rom, des Nachfolgers Petri, dann des Statthalters Christi, dann gar Gleichnisses Christi selbst hat es niemals aufgehört, ein römisches Papsttum zu sein. „Römisch" aber war nur ein anderes bildhafteres Wort für „universal", die Gesamt-Oikumene, die bewohnte Welt umfassend, und nicht umsonst sind die beiden Beiworte des Papstes als „papa romanus et universalis" in enger Kopplung geblieben. Durch Jahrhunderte — nach gewissen Unterbrechungen bis zum Ausgang des 10. Jahrhunderts — ist es Brauch gewesen, den Papst aus dem römischen Klerus zu wählen. Seit vier Jahrhunderten wiederum sind die Völker gewöhnt, ausschließlich Italiener als Träger der dreifachen Krone zu verehren. Ein Herkommen, gewiß! aber dieses Herkommen darf uns aufmerken lassen. Denn es hat zu Zeiten die Gefahr heraufbeschworen, im Papst nur mehr den Bischof der Stadt Rom oder den Primas einer italienischen Landeskirche erkennen zu wollen, nicht mehr den universalen Papst. Doch kein Gesetz des kanonischen Rechts schreibt die Nationalität der Päpste vor — im Gegenteil: de jure kann auch heute noch jeder katholische Mann vom Kardinalskollegium zur höchsten Würde der Kirche erhoben werden, und in den Zeiten, als das Papsttum noch weltbeherrschend war, haben die Völker des Abendlandes tatsächlich in der Besetzung des Heiligen Stuhles oftmals gewechselt. Vor einem allerdings blieb das Papsttum immer bewahrt: herabzusinken zu einer Art Völkerbundspräsidentschaft, die den Völkern nach dem ehernen Gesetz alphabetischer Reihenfolge zufällt. Beim Heiligen Stuhl waltete schon eine klügere Regel.

Wenn es nämlich Zeiten gegeben hat, in denen auch Männer anderer Nationen das Amt des römischen Pontifex Maximus bekleideten, so entschied darüber die Qualität der Völker selbst: je nach dem, welches Volk gerade geistig, politisch, menschlich die virtuelle Erbschaft Roms angetreten hatte, welches Volk gerade Träger der Romidee war — und das ist: Träger der Weltreichsidee und des Weltsinnes —, konnte die Bestellung des Papstes diesem oder jenem Volke zufallen. Und als Angehöriger eines in diesem Sinne „römischen", universalen Reichsvolkes

wahrte auch der Papst sein Römertum und seinen Universalismus — besser vielleicht, als wenn das Papsttum im Stadtrömischen oder Italienisch-Provinziellen verdumpfte. So besteht ein gewisses Wechselverhältnis: je weniger provinziell das Papsttum gerade ist und je universaler und römischer seiner Substanz nach, desto eher kann es Nicht-Römer, kann es Fremde als Hirten ertragen — und umgekehrt kommt es auf die Völker an, auf ihren römischen universalen Reichsgehalt, welches von ihnen den Sitz auf dem päpstlichen Thron für sich fordern darf.

Es ist selbstverständlich, daß neben anderen Ländern — zumal neben Italien, Frankreich, Spanien und gelegentlich England — auch das deutsche Volk zu seiner Stunde das Papsttum besetzt hat. Denn einmal ist auch Deutschland „römisch", d. h.: universal und welthaltig gewesen. Ist es danach zu verwundern, daß der erste Versuch zur Errichtung eines deutschen Papsttums sich herschreibt von demjenigen Kaiser, dem man besonders gern die Verrömerung der Deutschen vorwirft, von dem jungen Sachsenkaiser Otto III., dem „Wunder der Welt", der beglückt seinem Lehrer und Freunde vermelden konnte: „Unser, unser ist das Römische Reich"? Fängt wirklich mit diesem Kaiser das Römischwerden, das Universalwerden der Deutschen an, wessen man sich heute schämt, dann ist es nur folgerichtig, daß man zu seiner Zeit auch erstmals einem Deutschen auf dem Stuhle Petri begegnet.

Der von Otto III. eingesetzte Papst — Gregor V. —, durch dessen Ernennung der Kaiser auf seinem ersten Zug nach Italien seine Herrschaft in Rom herzustellen trachtete, wo der Römer Crescentius als Haupt einer der Adelsparteien herrschte, hat — so bewegt sein Pontifikat auch war — keine tieferen Spuren im Bau der Hierarchie hinterlassen. Denn der junge Geistliche, dem damals das Papsttum zufiel, ein Sohn des Herzogs von Kärnten, Enkel Ottos d. Gr. und somit ein Vetter des Kaisers, wurde schon nach zweijähriger Herrschaft — vielleicht durch Krankheit, vielleicht durch Gift — dahingerafft. Aber durch zweierlei ist seine Regierung bemerkenswert geblieben. Denn unvergeßlich bleibt zunächst das Bild dieses Paares, des 15jährigen Kaisers und seines 24jährigen päpstlichen Vetters — unvergeßlich auch, wie diese beiden Kinder, gemeinsam über die Welt gesetzt, einander verwandt und befreundet, in ihren lateranensischen Gemächern die Ziele ihres Träumens und Hoffens besprachen und übersteigerten, um schließlich in der Grausamkeit von Kindern und kindlichen Zeiten mit dem Blut des Römers Crescentius und eines griechischen Gegenpapstes ihre Namen in die Geschichte der Stadt Rom einzutragen. Und zweitens ist zu vermerken, daß dieser Kaiser, der trotz seiner Jugend das deutsche Kaisertum in so vielem einer vorzeitigen Reife entgegenführte, der Papstpolitik seiner Nachfolger erst den Weg geöffnet hat. Was Otto III. aus ganz anderen Erwägungen vorwegnahm: den Papst nicht mehr aus dem römischen Klerus auszuwählen, sondern Auswärtige einzusetzen, das verfolgten seine Nachfolger mit größerer Planmäßigkeit und folgerichtiger, als es ihm selbst vergönnt war. Erst nach ihm sollte jene Epoche anbrechen, die man vielleicht als die des deutschen Papsttums bezeichnen kann.

Das geschah gewiß nicht von heute auf morgen. Otto III. hatte versucht, der Kirche einen Deutschen zum Haupt zu geben — seine beiden nächsten Nachfolger, Heinrich II. und Konrad II., der erste Salier, wandten ihre Sorge mehr den Gliedern der römischen Kirche zu. Man hatte in Italien bis zu den Tagen Ottos III. stets nur Einheimische zu Bischöfen ernannt. Es war ein Zeichen des Universalwerdens der Deutschen selbst, daß Otto III. auch mit diesem Herkommen brach, als er auf den wichtigen Metropolitansitz von Ravenna erst seinen Lehrer Gerbert (den späteren Papst Sylvester II.), einen Burgunder, erhob, dem er den Sachsen Friedrich als Metropoliten folgen ließ. Damit brachte er erstmals einen Deutschen auf einen italischen Bischofssitz. Doch das war nur ein Einzel- und Sonderfall. Erst Heinrich II. hat das System der ottonischen Reichskirche auch über Italien gespannt, als er die erledigten italischen Bistümer vorwiegend deutschen Geistlichen gab, und zwar solchen, die als Kapläne der königlichen „capella" angehört hatten, also Männer seines besonderen Vertrauens waren. Kaiser Konrad II. befolgte die gleiche Politik, und als im Jahre 1039 Heinrich III. zur Regierung kam, war der italienische Episkopat schon allenthalben mit Deutschen durchsetzt. Auf dem wichtigen Patriarchensitz von Aquileja beispielsweise fand er einen deutschen Grafen vor, dem er den deutschen Kanzler Eberhard, einen Augsburger Domherrn, dann diesem einen Propst von Speyer als Nachfolger gab. Und wie der Patriarchensitz selbst, so wurden auch dessen Suffraganbistümer Vicenza und Padua, Treviso und Verona und einige mehr, darunter auch die istrischen Bistümer, von deutschen Bischöfen regiert. So war es auch im Gebiet von

Ravenna, so noch in anderen Sprengeln, und selbst in des Reiches südlichstem Bistum, in Benevent, lernen wir in den Tagen Heinrichs III. einen bayrischen Bischof kennen. Nimmt man dazu noch die mannigfaltigen Beziehungen des Kaisers zu italischen Klöstern, deren Äbte ja auch politisch wichtige Rollen spielen konnten, und die Einwirkung durch Königsboten und Legaten, so war um die Mitte des 11. Jahrhunderts eine Grundlage geschaffen, auf der sich wohl ein deutsches Papsttum erheben konnte.

Erst die stadtrömischen Verhältnisse zwangen ein solches herbei. Denn in Rom regierte, wie man es genannt hat, die „Pornokratie". Die beiden Adelshäuser der Crescentier und der Tusculaner stritten mit den üblichen Mitteln: des Mords, der Gewalttat, des Schachers, des Betrugs um die Besetzung des Stuhles Petri, dessen sie sich wechselweise bemächtigten. Das Äußerste aber wurde erreicht, als die Tusculanergrafen im Jahre 1033 den jungen Theophylakt, einen wohl 20jährigen Knaben ihres Hauses, zum Papst erhoben, der, von seinen Brüdern geschützt, unangefochten im Lateran hausen konnte und einen erheblichen Teil seiner Kraft als Mann dadurch vertat, daß er den ins Freudenhaus verwandelten päpstlichen Palast zum Schauplatz wüster Vergnügungen und orgiastischer Gelage machte, wie Chroniken berichten. Man kann nicht einmal sagen, daß Benedikt IX. — so hieß dieser päpstliche Bacchus aus Tusculum — der Nietzscheschen Vision eines „Cesare Borgia als Papst" entsprochen hätte: dazu fehlte ihm die Größe, fehlte ihm auch die Spannung, welche nur die wissende Lust des Spätlings aufbringt. Er entsprach vielmehr bloß völlig dem Bilde, das Petrus Damiani in seinem „Liber Gomorrhianus" von sodomitischen Mönchen, geilen Geistlichen und von einem durch und durch verderbten Klerus entwarf. Benedikt war nur ein Kind seiner Zeit und seiner Umgebung. Aber dennoch kam es in Rom zu einer Volkserhebung. Ein Gegenpapst, Sylvester III., wurde eingesetzt, dann, nach zweimonatiger Herrschaft, von den Tusculanern und von Benedikt IX. verjagt, der sein früheres unkonventionelles Leben wieder aufnahm, bis ihm ein römischer Hauptmann und Menschenkenner seine Tochter zuführte. Um sie zu heiraten, entschloß sich Benedikt zum Verkaufe der päpstlichen Tiara. Durch richtigen Kaufvertrag überließ er den befleckten Stuhl Petri einem frommen Mann, Johannes Gratianus, der — er nannte sich als Papst Gregor VI. — durch diesen simonistischen Kauf das Papsttum zu retten hoffte. Aber Benedikt IX. verzichtete trotz des ihm überlassenen englischen Peterspfennigs noch nicht endgültig auf alle Ansprüche: immer wieder taucht er plötzlich in Rom auf und versucht, sich wieder in den Besitz des verkauften Heiligtums zu setzen. Und auch Sylvester III., der vertriebene Gegenpapst, hatte noch einige Anhängerschaft, so daß in der Tat drei Päpste sich um die geistliche Herrschaft stritten.

In dieser Papstdreiheit klang das dionysische Zeitalter der Nachfolger Petri aus, das sich 500 Jahre später in der Borgiazeit nochmals wiederholte. Das lebensmäßig Notwendige solcher stets wiederkehrenden Epochen ist nicht zu verkennen: erst der chaotische Rausch führt zwangsläufig zur Neubegründung des Kosmos durch andere Kräfte, führte in diesem Fall die gregorianische Hierarchie herauf, welche begründet war auf dem strengen Geiste von Cluny. Seit langem schon wirkten die Mönche des Klosters Cluny für eine Reform, anfangs nur der Klöster, bald auch der Gesamtkirche, für eine Reinigung des Klerus, für die Abschaffung von Simonie und Priesterehe, für die Ablösung der spiritualen Gewalt von weltlicher Bevormundung, für eine Erhebung des bloß noch stadtrömisch-provinziellen zu einem reichsrömisch-universalen Papsttum. Diese Bewegung erschuf sich schließlich den neuen Papststand. Aber es war eine Dämonie der Schicksalsmächte, daß nicht die cluniazensischen Streiter selbst, sondern daß gerade der deutsche Kaiser ausersehen war, mit den ganzen Machtmitteln des Reichs und der Reichskirche diesen Ideen zur Verwirklichung zu verhelfen, — daß gerade der deutsche Kaiser, der Vertreter der einzigen damals zu römischem Weltgefühl vordrängenden abendländischen Macht, dazu bestimmt war, den Reformpäpsten den Bügel zu halten, auf daß sie in den Sattel stiegen und des Kaisers Nachfolger überritten. Doch die Gefährlichkeit neuer Mächte wird meistens erst wahrnehmbar, wenn sie an der Herrschaft sind, und sie treffen gleich einem wiederkehrenden Wurfholz notwendig am tödlichsten den, der ihnen die Pforten zur Herrschaft erschloß, um die Mächte für eignen Zweck zu benutzen.

Daß Kaiser Heinrich III. schon bei der Erhebung der beiden ersten deutschen Päpste sich von der cluniazensischen Reformidee leiten ließ, darf man bezweifeln. Als er 1046 in Italien erschien, erst in Pavia, dann in Sutri Synoden abhielt und die drei vorhandenen Päpste ihrer Würde für verlustig erklärte, ging es ihm offenkundig zunächst nur darum,

Deutsche in dieses Amt einzusetzen, mit bewährter deutscher Treue und Tüchtigkeit den römischen Stall zu reinigen. Dem Erzbischof von Bremen-Hamburg, Adalbert, einem der größten Kirchenfürsten des mittelalterlichen Deutschland, trug er zunächst den päpstlichen Thron an. Aber Adalbert, der sich auf seinem nordischen Erzbischofssitz mit den ihm damals noch unterstellten skandinavischen Kirchen schon papstgleich dünkte, lehnte ab — und so fiel des Kaisers Wahl auf einen deutschen Bischof seines Gefolges, Suidger v. Mayendorf, Bischof von Bamberg, der sich als Papst dann Clemens II. nannte. Doch keiner von diesen beiden Kirchenfürsten hatte mit der Reformbewegung etwas zu schaffen, so daß ganz offensichtlich des Kaisers Trachten nur ausging auf die Vollendung der Reichskirche, in welche jetzt der römische Bischof als Primas einzugliedern war. Des Reichsprimas universale Macht zu steigern aber war ganz im Sinne der gleichsfalls universalen kaiserlichen Politik: der römische Bischof war gleichsam ersehen zum Haupt einer kaiserlichen universalen Eigenkirche, und dieses eigenkirchliche Verhältnis trat um so deutlicher hervor, als der Papst Reichsfürst und damit des Kaisers Vasall blieb. Es trat nämlich eine merkwürdige, ja einzigartige Reglung ein: die zu Päpsten erhobenen Deutschen gaben entgegen allem kirchlichen Brauch ihr heimisches Bistum auch nach der Erhebung zum Papst nicht ab, sondern behielten es, indem beispielsweise Clemens II. auch nach seiner Inthronisation als Papst noch immer Bischof von Bamberg, mithin deutscher Reichsfürst blieb. Als Papst amtete also ein innerhalb der deutschen Kirche noch tätiger Bischof, oder anders gesagt: ein dem Kaiser immer noch lehensmäßig verbundener Reichsfürst amtete als Bischof von Rom — die engste Verknüpfung des Papsttums mit Deutschland, die überhaupt denkbar war.

Persönliches mag bei dem Bamberger Bischof und Papst noch mitgesprochen haben. Denn Papst Clemens liebte sein ihm angetrautes Bistum Bamberg mit leidenschaftlicher Liebe, und sechs Tage vor seinem Tode schrieb er an Bamberg jenen fast schwärmerischen Brief: „Des erhabnen göttlichen Wesens Wink traute uns zur rechtmäßigen Braut an Bamberg, seine freundlichste Tochter, und beschenkte uns, soviel an uns war, vor den Königen der Erde mit seiner Gnade. Gewiß hegte niemals ein Gatte für seine Gemahlin reinere Treue und glühendere Liebe als wir für Dich, und nicht einmal in den Sinn kam es uns, Dich zu verlassen und einer anderen anzuhängen. Und ich weiß es nicht,

durch welchen göttlichen Ratschluß es kam, daß ich Deiner Mutter und Mutter aller Kirchen verbunden und dadurch Dir zwar nicht ganz, aber doch ein wenig entzogen wurde.“ So redete dieser Papst mit seinem heimischen Bistum, von dem er sich niemals getrennt hatte und dessen Dom sein Gebein aufnahm, als er nach einem Pontifikat von noch nicht zehn Monaten 1047 in Pesaro starb.

Als sein Nachfolger kam selbstverständlich wieder nur ein deutscher Bischof in Frage. Nach dem Sachsen war es jetzt ein Bayer, der Bischof von Brixen, der als Papst Damasus II. den apostolischen Stuhl bestieg. Aber sein Pontifikat war von noch kürzerer Dauer: Damasus II. starb nach 23 Tagen. Wieder hatte Heinrich über einen Nachfolger zu bestimmen, als ihm in Freising römische Gesandte den Tod dieses anderen deutschen Papstes meldeten. Auch jetzt fiel die Wahl — es konnte nicht mehr anders sein — auf ein Mitglied der Reichskirche. Aber ganz deutlich ist eine Schwenkung in der kaiserlichen Politik wahrzunehmen. Die beiden ersten deutschen Päpste, aus dem engeren Deutschland stammend, hatten es nicht vermocht, das Papsttum aus seiner provinziellen Bedeutungslosigkeit heraus zu dem universalen Ansehen zu führen, wie es sich auch der Kaiser gewünscht hatte. Nicht nur die kurze Dauer der beiden Pontifikate trug da die Schuld: beide Päpste hatten in Rom mit erheblichen Widerständen zu kämpfen gehabt und hatten bei den anderen Mächten des Abendlandes keine Beachtung gefunden. Möglich, daß sich der Kaiser jetzt den allgemein-abendländischen cluniazensischen Einflüssen zugänglicher zeigte. Jedenfalls: sein Entschluß, den neuen Papst nicht mehr dem engeren Deutschland zu entnehmen, stand von Anfang an fest. Heinrich III. suchte jetzt im westlichen transrhenanischen Reichsgebiet, das europäisch aufgeschlossener war, nach einem neuen Papst. Er richtete seine Anfrage zunächst an den burgundischen Erzbischof Halinard v. Lyon, der ihm einst bei der Investitur mit seiner Metropole den Eid verweigert hatte, weil er Mönch sei — dann als dieser ablehnte, entschied sich der Kaiser für den lothringischen Bischof Bruno v. Toul, einen gebürtigen Elsässer aus dem Hause der Grafen von Dachsburg, dem Kaiser nahe verwandt, in Lothringen, dem deutsch-französischen Zwischenland, aufgewachsen, wo — wie des Papstes zeitgenössischer Biograph sagt — die drei Reiche: Deutschland, Frankreich und Burgund zusammenstoßen, und wo die von Burgund ausgehende Reformbewegung schon ihre volle Wirksamkeit entfaltet

Die Runde G. m. b. H., Berlin. Vom Schicksal des deutschen Geistes.

Spalte 5—13 u. 1—16.

2. Korr. 15642 C. G. Röder A.-G., Leipzig. 2. 11. 35.

hatte. Bruno v. Toul, als Papst dann Leo IX., ein Mann, dessen ganze Persönlichkeit, dessen Wissen, Einsicht, Frömmigkeit und Eloquenz die Zeitgenossen übereinstimmend rühmen, hat — wenn nicht den Wünschen des Kaisers — so doch ganz gewiß denen der Reformer voll entsprochen. Durch ihn seien alle kirchlichen Bestrebungen erneuert und wieder hergestellt worden, sei der Welt ein neues Licht aufgegangen. Und in der Tat: mit ihm brach eine neue Epoche in der Geschichte des Papsttums an, mit ihm hatte die Kirche zum erstenmal wieder den universalen Papst. Aber mit ihm begann sich auch der Knoten zu schürzen, kündigte sich die unvermeidliche Tragik alles wahrhaft Deutschen an.

Schon des Neuerwählten Einzug in Rom erfolgte kraft einer anderen Macht als die Inthronisation der früheren deutschen Päpste. Leo IX. kam als Vertreter der Kirchenreform: nicht mit Waffengefolge und fürstlichem Gepräge betrat er Rom, sondern als barfüßiger Pilger, begleitet nur von dem jungen Kleriker Hildebrand, dem späteren Papst Gregor VII., und von drei linksrheinischen Kirchenfürsten, denen von Metz, Toul und Trier. Trotz der kaiserlichen Ernennung zum Papst verlangte er eine rechtmäßige und ordnungsgemäße Wahl durch den römischen Klerus und erhielt sie. Als deutscher Papst trat auch er auf. Gleich seinen Vorgängern behielt Leo IX. sein Reichsbistum Toul vorläufig noch bei, blieb also — wie jene — als Papst noch deutscher Reichsfürst, ja die Verdeutschung der päpstlichen Umgebung nahm gegen früher erheblich zu, da Leo IX. alsbald zahlreiche bedeutende Lothringer als Helfer zu sich nach Rom beschied. Doch die Auswahl gerade dieser Männer aus der damals geistigsten Provinz des Reiches zeigt soch, daß sie weniger in ihrer Eigenschaft als Deutsche denn als der Reform nahestehende Geister berufen wurden. Und bald sollte es offenbar werden, daß reichskirchliche Interessen und universales Papsttum jedes ihr eignes Gesetz hatten, und daß beide notwendig in verschiedene Richtungen strebten.

Gewiß konnte sich der Kaiser nicht beklagen über mangelnde Fürsorge des neuen Papstes für die Reichskirche. Alljährlich weilte Leo IX. durch viele Monate in Deutschland, bedachte die deutschen Kirchen und Klöster, zumal die seiner elsässischen und lothringischen Heimat in reichstem Maße und blieb stets in engster Fühlung mit dem Hof, gemeinschaftlich mit dem Kaiser fast alle wichtigen Fragen beratend. Aber dieser Papst, der unermüdlich alle Länder der Kirche bereiste, Synode

auf Synode berief und so auch die Fragen der andern Kirchen kennenlernte, war doch nicht mehr bloß deutscher Papst. Seine Urkunden zeigen vielmehr, daß er wirklich als universaler Papst sich im Abendlande, in Italien, Frankreich und England Geltung verschaffte. Gerade diesen universalen Aufgaben aber war doch die allzu enge Verbundenheit mit der deutschen Reichskirche hinderlich, indem etwa die französischen Bischöfe auf Weisung ihres Königs einem nach Reims berufenen Konzil fern blieben, oder Leo IX. bei einem Konflikt mit dem deutschen Erzbischof von Ravenna gegen diesen entscheiden mußte und dadurch mittelbar auch gegen den Kaiser entschied, dessen Stellung in dem alten Exarchat von Ravenna ohnehin problematisch war. Oder es trat später der Fall ein, daß bei einem Streit zwischen dem venezianischen Patriarchen von Grado und dem deutschen Patriarchen von Aquileja Papst Leo gegen den Deutschen entschied, was zur Folge hatte, daß die istrischen Bistümer fortan kirchenpolitisch dem vom Reich unabhängigen Venedig, nicht mehr dem deutschen Aquileja unterstanden. Derlei Dinge, die uns als Bagatellen erscheinen mögen, es aber damals nicht waren, führten schließlich dazu, daß Leo IX. sein Bistum Toul niederlegte und damit seine Stellung als Reichsfürst aufgab, um innerhalb der Gesamtkirche frei schalten zu können. Gewiß ein für uns symbolischer Akt! — für den Papst jedoch Sache des Gewissens und an sich noch keinen Bruch mit dem Kaiser bedeutend. Aber die ganze Grundlage des bisher gleichsam reichsfürstlichen Papsttums wurde verschoben, und die Geste enthüllte blitzartig die inneren Gegensätze wie die für den Papst selbst kaum tragbare Spannung.

Das Auseinanderstreben der politischen Interessen und Notwendigkeiten spielte schließlich noch auf andere Gebiete über, als nämlich mit der Festsetzung der Normannen in Süditalien die päpstliche Politik sich südwärts wenden mußte. Um Benevents willen, das der Kaiser im Austausch gegen anderes dem Papst überlassen hatte, das sich aber der Normannen nicht erwehren konnte, wandelte sich Leo IX. vom Reformpapst zum päpstlichen Heerführer, der zum Normannenkampf rüstete. In der süditalischen Frage aber trat Leo IX. auch mit den Byzantinern, gleichfalls Gegnern der Normannen, in Verbindung — und hier geschah das für uns immerhin Erregende, daß der Papst im Verlaufe der fruchtlosen Unterhandlungen auch die konstantinische Schenkung wieder hervorholte — jene Fälschung des 8. Jahrhunderts, die dem Papst

den Besitz Italiens, ja des gesamten weströmischen Reiches zusicherte. Papst Leo verwandte das vielseitige Dokument zwar nur gegenüber den Byzantinern zum Beweise seines Primats über die gesamte christliche Kirche. Aber jede Verwendung dieses Dokuments, dieses Freibriefes für schrankenloseste Ansprüche der Kurie, barg als Entelechie den inneren Gegensatz auch zum deutschen Kaisertum.

Heinrich III. hat die süditalische Politik seines Papstes mißbilligt. Er verweigerte ihm schließlich die Stellung deutscher Hilfstruppen für Süditalien, was wiederum die päpstliche Niederlage bei Civitate und die Gefangennahme Papst Leos durch die Normannen zur Folge hatte — ein beispielloses Ereignis für die christliche Welt, die erstmals einen Papst gegen Christen kämpfen und unterliegen sah. Die Normannen behandelten ihren Gefangenen ehrenvoll, ließen ihn auch alsbald frei. Aber Leo IX. verwand den Rückschlag der neuen Papstpolitik nicht. Nur um wenige Wochen hat er seine Niederlage überlebt.

Die Ernennung eines neuen Papstes zog sich diesmal durch viele Monate hin — ein Beweis, daß man sich am Kaiserhof über die jetzt einzuschlagende Richtung nur schwer einig zu werden vermochte. Denn mit Clemens II., dem im engeren Sinn reichsbischöflichen, und mit Leo IX., dem universalen Papst, waren die beiden Richtungen eines möglichen Papsttums gegeben, zwischen denen man zu entscheiden hatte. Und diese Verhältnisse wiederholten sich, als in der Folge mit Victor II., dem Bischof von Eichstätt, die eine, mit dem Burgunder Nicolaus II. die andere, westliche Richtung wieder zur Macht kam. Kaiser Heinrich hatte beide Möglichkeiten erprobt, aber er hatte mit beiden Schiffbruch erlitten: nur als einer der ersten erfuhr er das Auswegslose, das — wie wir wissen — aller deutschen Geschichte anhaftet. Sofern nämlich die von ihm zu Päpsten erhobenen Bischöfe dem engeren Deutschland angehörten, waren sie brauchbare und willige Beamte der Reichsregierung, doch fehlte es ihnen an Weltgeltung. Gehörten sie aber dem westlichen transrhenanischen Reichsteil: Lothringen oder Burgund an, so hatten sie zwar die Weltgeltung und das universale Ansehen, kamen jedoch gerade als „papae universales" in unvermeidlichen Widerstreit mit dem Reich und der Reichskirche.

Wo war da ein Ausweg zu finden? War dieser Zwangsläufigkeit, welche umgetrieben wurde durch das Verhängnis des zwiefachen deutschen Seins, überhaupt zu entgehen? Heinrich III., dieser als Mensch außer-

ordentliche, in seinem Schicksal gleich allen deutschen Kaisern tieftragische, trotz Macht und Glanz tiefernste und von einer unbestimmten Trauer umflossene Herrscher hätte — so könnte man meinen — Kirche und Papsttum doch einfach sich selbst überlassen sollen! Aber das eben verbot ihm sein Amt als Kaiser, seine Verantwortung als Vogt der Kirche. Und dann: hätte er denn, gerade aus seiner Verantwortung heraus, für Deutschland wirklich von allem Anfang auf ein deutsches Papsttum verzichten, sich geringere Ziele stecken sollen und nicht den großen Wurf, den ihm die Stunde bot, wagen, nicht dem Stern folgen sollen, der für das so junge Deutschland damals über der ewigen Stadt aufging und noch durch Jahrhunderte dort stand? Heinrich III. hat es nicht wissen können, daß überhaupt kein deutsches Universalpapsttum möglich war und dies deshalb, weil die Deutschen selbst nur in ihren seltensten Augenblicken oder nur in ihren seltensten Sprossen zugleich deutsch und universal, zugleich deutsch und europäisch sind. Nicht zum ersten- und nicht zum letztenmal erwiesen jene beiden immer wiederkehrenden deutschen Seinsarten — sie mögen jeweils heißen wie sie wollen — ihre Dämonie und bestätigten das Gesetz, daß in der deutschen Geschichte stets eine auf Letztes verzichtende Tüchtigkeit gegen erfüllte Tragik steht.

Das deutsche Papsttum war nur eine Episode. Nach dem Investiturstreit kam ein solches gar nicht mehr in Frage, und nur einmal noch sollte in den Tagen der frühen Reformation ein Deutscher, Karls V. Lehrer Florent v. Utrecht, als Papst Hadrian VI. ein kurzes Verlegenheitspontifikat ausfüllen. Aber noch schien die ferne Möglichkeit einer ganz andern Lösung gegeben. Seit frühen Zeiten, seit dem 12. Jahrhundert zumindest, hat es Stimmen gegeben, die überhaupt eine Ablösung der deutschen Kirche von Rom forderten und an die Errichtung eines deutschen Papsttums in Deutschland selbst dachten. Es ist freilich eher ein Gewirr von Stimmen als ein einziger klarer Ton, der das Ohr trifft — und Prophetien, Träume, Programme von Heiligen, Literaten und Schwarmgeistern sind jedenfalls vernehmlicher als das schüchterne Echo verantwortlicher Stellen. Aus den Visionen vom unabwendbaren Niedergang der Welt waren die Weissagungen der Heiligen Hildegard v. Bingen gewoben, die — in dieser einen Hinsicht an prophetischer Gabe ein weiblicher Nietzsche oder Jacob Burckhardt — mitten in dem ungeheuren Aufstieg Barbarossas, den sie miterlebte,

dennoch die künftige Auflösung des Imperiums voraussah. Aber auch der Ecclesia galten ihre Kassandrarufe. Nachdem das kaiserliche Szepter zerstückt sei — so sagte sie — und keine Möglichkeit es je wiederherzustellen, werde auch der Hirtenstab apostolischer Ehre zerteilt werden. „Weil nämlich weder Fürsten noch Menschen geistlichen oder weltlichen Standes im apostolischen Namen noch irgendwelche Bindung finden werden, so werden sie auch die Würde jenes Namens herabmindern. Andere Meister und andere Bischöfe unter anderem Namen werden die Völker in den verschiedenen Zonen einsetzen, so daß der apostolische Stuhl dann kaum noch Rom und einige umliegende Ortschaften unter seinem Stabe vereinigen wird."

Diese Prophetie war freilich noch allgemein gehalten und nicht so eigens auf Deutschland gemünzt wie 200 Jahre später die Prophetie des sogenannten Gamaleon, die sich gegen französische Weltkaiserverheißungen richtete und wissen wollte: es werde ein Kaiser kommen, Frankreich zu zerstören, und der werde auf einem Konzil zu Aachen ein deutsches Patriarchat zu Mainz errichten, auf daß dann die deutschen Länder hoch erhoben und von allen Völkern geehrt würden. — Und ähnliches verheißt im 15. Jahrhundert Johann Wünschelburg, ein Amberger Priester. Nach ihm sollte vom Süden her ein vom Papst gekrönter Kaiser kommen, Italien unterwerfen und dann auch die deutsche Macht zu schwächen suchen. „Aber die Deutschen — so heißt es — werden einen Kaiser wählen aus dem Rheinland. Der wird zu Aachen ein weltliches Konzil versammeln und in Mainz einen Patriarchen einsetzen, der zum Papste gekrönt wird. Um Rom wird man sich nicht mehr kümmern und wird den apostolischen Stuhl unterdrücken. Denn alles geistliche Wesen wird von Mainz ausgehen."

Mainz, den Sitz des deutschen Primas, hatte man also zum neuen Rom erkoren, zum Sitz des deutschen Papstes. Allein, Mainz hatte in der Welt kirchlicher Legenden und Fabeln keinen ganz reinen Klang. Denn aus Mainz soll die Päpstin Johanna hervorgegangen sein, und weil sie eine Deutsche gewesen, so sei es gekommen, „dat men genen geboren duytsche meer tot paeus (Papst) settet". So hätte Mainz — nach einigen spätmittelalterlichen Chronisten — die Deutschen überhaupt um die Möglichkeit gebracht, zur päpstlichen Würde aufzusteigen.

Aber das Reich hatte ja noch einen anderen linksrheinischen Primas in dem Erzbischof von Trier. Trier, die alte Cäsarenstadt, nahm von jeher

eine Sonderstellung ein sowohl als das älteste deutsche Bistum wie durch seine kostbaren Reliquien: den heiligen Rock und den Stab Petri. Es konnte kaum ausbleiben, daß man auch Trier — durch das 11. und 12. Jahrhundert gern das „zweite Rom" genannt und als solches während des Investiturstreites ein kurienfeindlicher Agitationsherd und mit den Antigregorianern Oberitaliens im Bunde — zu einem deutschen Rom zu erheben gedachte. Uns ist aus der Domschule von Trier ein Übungsbriefwechsel erhalten, entstanden um das Jahr 1160, also in der Zeit von Barbarossas ersten heftigen Auseinandersetzungen mit der Kurie, und in dem fingierten Brief des Kaisers an den Erzbischof von Trier erscheint zum erstenmal der Gedanke einer romfreien deutschen Nationalkirche. „Sicherlich — so schreibt da Barbarossa dem Trierer Erzbischof — hast Du gesehen und gehört, wie uns die Römer verlachen. Sie nennen uns ‚einfältige Deutsche', weil wir uns dem Gebote des Papstes unterordnen, obwohl wir so stark sind, daß der ganze Erdkreis die Wucht unseres Armes nicht zu ertragen vermöchte. Du bist Primas diesseits der Alpen, bist des Reiches Herz. Deine berühmte Metropole, Trier, ist ausgezeichnet durch Christi Rock ohne Naht. Deshalb befreie Du die Kirche aus der Hand jenes Amorrhäers, des Papstes, durch den der Rock zerrissen und wieder an die Ägypter verkauft wird. Ihn, den Dieb, den Räuber werden wir beseitigen, und Dir, der du dem zweiten Rom vorstehst, dem durch den Stab Petri gegeben war, der Einzige nach Petrus zu sein, Dir übertragen wir aus der kaiserlichen Gewaltenfülle die Leitung der Kirche an Petri Statt. Und nicht mehr nach Viterbo, dem neumodischen Rom, sondern nach Trier, dem zweiten Rom sollen unsere Untertanen diesseits der Alpen kommen . . ." Der ganze Gegensatz gegen Rom, den Barbarossas Kämpfe neu entfesselt hatten, kommt in diesem Schriftstück zum Ausdruck, und das radikale Programm, das hier ausgesprochen wird, schwingt durch die Jahrhunderte durch bis zu den Tagen der Vorreformation, wo es um 1500 im „Oberrheinischen Revolutionär" eine Erneuerung fand, ja bis zu den späteren Trierer nationalkirchlichen Bestrebungen des Weihbischofs v. Hontheim (Febronius), ja vielleicht noch weiter. —

Aber noch ein anderes Motiv klingt hier vor, das den Gedanken eines eignen deutschen Papsttums oder Patriarchats rechtfertigen soll: die Deutschen fühlen sich trotz ihrer Kraft von den Welschen verhöhnt. Diesen Ton, den man oft wiederhört, nimmt in den Tagen Kaiser Maxi-

milians I. ein Humanist und Vertreter deutschen Stammeseifers auf, Jacob Wimpheling, als er auf einen Jahrzehnte zurückliegenden Vorfall zu sprechen kam. Einst hatte nämlich der mit Deutschland wohlvertraute Papst Pius II., der große Aenea Sylvio Piccolomini, auf Klagen des kurmainzischen Kanzlers Martin Mayr wegen der hohen Besteuerung der deutschen Kirchen geantwortet, die Deutschen hätten keine Veranlassung sich zu beklagen. Deutschland sei jetzt so reich, daß Ariovist, könnte er auferstehen, sein Vaterland nicht wiedererkennen würde. „Und wer hat euch solche Veränderung geschaffen, wenn nicht die christliche Religion? Sie hat von Euch die Barbarei verjagt, so daß bereits die Griechen als Barbaren, Ihr aber als vollendete Latiner bezeichnet werden müßt. Wollt Ihr der Wahrheit die Ehre geben, so gesteht, daß Euch Rom und der apostolische Stuhl die heilbringende Religion schenkten und Euch lehrten, den Götzendienst zu verlassen und den wahren Gott anzubeten. Das ist mehr wert denn Gold und Silber."
Auf diese anmaßenden Redensarten aus welsch-humanistischem Gedankenarsenal zog der deutsche Humanist vom Leder. Er erklärte — und wie oft war das zu wiederholen! — der Heilige Stuhl und die römische Kirche dankten nur Deutschland ihre Rettung. Deutschland sei fern jeder Barbarei: es habe soeben die Buchdruckerkunst erfunden, durch die der Verbreitung von altem und neuem Testament im Volk unschätzbare Dienste geleistet würden. Und auch Wimpheling wie noch mancher seiner Zeitgenossen spinnt an dem Gedanken eines eignen deutschen Patriarchats, das zu Salzburg oder Magdeburg zu errichten wäre.
Gedanken dieser Art: unter Verzicht auf den päpstlichen Universalismus einen national-deutschen Patriarchat zu errichten, hatte schon vorher der sächsische Publizist Hans von Hermansgrün geäußert. Ihn hatte das Bündnis des Borgiapapstes, Alexanders VI., mit Frankreich erschreckt, und die Deutschen warnend richtete er an sie die Frage, ob sie nicht besser dem Papst den Gehorsam aufsagten, um sich an seiner Stelle einen eignen Patriarchen zu setzen. Daß dann in der frühen Reformation auch die Idee einer Loslösung von Rom neue Nahrung erhielt, daß z. B. Hutten eine Verselbständigung des deutschen Kirchenwesens unter Primaten und Bischöfen forderte, kann nicht überraschen. Aber die Ereignisse nahmen einen so anderen Verlauf, daß sie die Idee eines deutschen Papsttums in ganz andere Richtung drängten.

Fragt man, wieweit hinter all diesen vorreformatorischen Wünschen, Träumen und Hoffnungen überhaupt eine politische Realität zu suchen sei, wieweit etwa Deutschland gleich den Franzosen dem Universalpapsttum ein Avignon hätte bereiten, wieweit es gleich den Engländern eine von Rom unabhängige, in sich geschlossene Staatskirche hätte begründen können, so wird die Antwort dürftig genug ausfallen. Ein einziges Mal, im Zeitalter der Konzilien, bot sich vielleicht die Gelegenheit, eine selbständigere Kirche der „Deutschen Nation" zu begründen. Allein, schon die sogenannte „Deutsche Nation" war ein ganz künstliches Gebilde, geschaffen, um auf dem Konzil nach Nationen abstimmen zu können, und dieser „Deutschen Nation" gehörten außer Deutschland, Dänemark, Schweden und Norwegen bezeichnenderweise noch Polen und Ungarn an. Und befangen in den Doktrinen von der Suprematie des Konzils über den Papst dachte man auch eher an ein oligarchisches Regiment der Erzbischöfe und Bischöfe als an ein deutsches Papsttum.
Aber alle diese Pläne blieben in Deutschland ganz vage und zerflossen in Nichts. Selbst unter Verzicht auf den römischen Universalismus eines deutschen Papsttums kam nichts Positives zustande. Was wirklich kam, war die Reformation — und die brachte der Kirche nicht einmal die gleichsam kleindeutsche Lösung, d. h. die Abspaltung der deutschen Gesamtkirche von Rom, sondern sie brachte nur die kirchliche Spaltung des deutschen Volkes in sich. Es war kein Glück in der Idee eines deutschen Papsttums. Die kurze Epoche deutscher Päpste im Hochmittelalter hat Deutschland mit dem Investiturstreit und dem Ruin seines mittelalterlichen Reiches bezahlt, und die wenn auch vagen Hoffnungen auf Errichtung einer deutschen Nationalkirche und eines Papsttums in Deutschland waren nur um den furchtbaren Preis einer immerwährenden Glaubensspaltung genährt worden. Zweimal also war die Idee eines deutschen Papsttums zum Verhängnis geworden. „Qui mange du pape en meurt!" Eine heilige römische Kirche deutscher Nation in dem einen oder anderen Sinne hat es nicht gegeben. Aber die Versuche, eine solche zu begründen, sollten Deutschland wie auch der Kurie stets gegenwärtig sein und beide erinnern an die Zeiten ihrer höchsten Macht, aber auch ihrer höchsten Gefährdung.

(8)

CASTRVM PEREGRINI

ERNST KANTOROWICZ

DEUTSCHES PAPSTTUM

Der Dom von Bamberg birgt ein Kaisergrab und ein Papstgrab. Heinrich II., der Stifter des Domes, ist der einzige deutsche Kaiser, der von der Kirche als Heiliger anerkannt; Papst Clemens II. der einzige Papst, der in Deutschland bestattet ist. Sein merkwürdiger Sarkophag steht inmitten des Peters-Chores. Er ist merkwürdig durch die unchristliche und unrömische Raumaufteilung der Reliefs, die ihn schmücken, die eher an hellenische Darstellungen nachklassischer Zeiten erinnern, bis heute nicht zuverlässig datiert und in ihrer Komposition noch keineswegs richtig gedeutet sind. Eine mit einem Löwen kämpfende Gestalt . . eine andre die einen Drachen beschwichtigt . . auf der Gegenseite verbundenen Auges eine Justitia mit Schwert und Wage . . dann eine Frau, die den Inhalt eines Tonkruges in einen anderen schüttet . . schliesslich die Gestalt eines Mannes, halb kauernd, vom Rücken gesehen, in seiner Rechten gleichfalls einen Tonkrug haltend, dessen Inhalt er ausgiesst. Man hat die männliche Figur willkürlich als Flussgott, die andern vier Figuren als die Tugenden zu deuten gesucht. Aber die Erklärung befriedigt nicht. Die Figuren des Bamberger Papstgrabes bleiben rätselvoll . . rätselvoll wie so Vieles in diesem Dom, der mit dem Grabmal eines heiligen Kaisers und eines deutschen Papstes die mittelalterliche Weltordnung in ihrer Vollkommenheit versinnbildlicht, der den fränkischen Reiter und die galiläische Sibylle, der die gleich edlen Gestalten einer im Triumph nicht zu lauten Ecclesia und einer in ihrer Trauer verhaltenen Synagoge durch seine Mauern verbindet, der jenseits alt- und neuer Kultorte das wahre Nationalheiligtum der Deutschen bleibt, umsomehr je weniger man dies lärmend feiert, das Delphi der wenigen Deutschen, die um Apollon wissen.

Papst Clemens war nicht der erste deutsche Papst, aber in einer langen Reihe deutscher Päpste der Erste, als das mittelalterliche Reich der Deutschen auch sein deutsches Papsttum begründete. Ein *Deutsches Papsttum!* Es mag befremden, bloss deshalb, weil eine Zeit lang Deutsche auch Inhaber der höchsten geistlichen Gewalt gewesen sind, von einem deutschen Papsttum zu sprechen. Denn dem Anspruch nach ist das Papsttum *keiner* Nation zugehörig. Erwachsen aus dem Primat des Bischofs von Rom, des Nachfolgers Petri, dann des Statthalters Christi, dann gar Gleichnisses Christi selbst, hat es niemals aufgehört, ein *römisches* Papsttum zu sein. 'Römisch' aber war nur ein anderes bildhafteres Wort für 'universal', die Gesamtoikumene, die bewohnte Welt umfassend, und nicht umsonst sind die beiden Beiworte des Papstes als 'papa romanus et universalis' in enger Kopplung geblieben. Durch Jahrhunderte - nach gewissen Unterbrechungen bis zum Ausgang des X. Jahrhunderts - ist es Brauch gewesen, den Papst aus dem römischen Klerus zu wählen; seit vier Jahrhunderten wiederum sind die Völker gewöhnt, ausschliesslich Italiener als Träger der dreifachen Krone zu verehren. Ein Herkommen, gewiss! aber dieses Herkommen darf bedenklich stimmen. Denn es hat zu Zeiten die Gefahr heraufbeschworen, im Papst nur mehr den Bischof der Stadt Rom oder den Primas einer italienischen Landeskirche erkennen zu wollen, nicht mehr den universalen Papst. Doch kein Gesetz des kanonischen Rechts schreibt die Nationalität der Päpste vor - im Gegenteil: de jure kann auch heute noch jeder katholische Mann vom Kardinalskollegium zur höchsten Würde der Kirche erhoben werden, und in den Zeiten, als das Papsttum noch weltbeherrschend war, haben die Völker des Abendlandes tatsächlich in der Besetzung des Heiligen Stuhles oftmals gewechselt. Vor einem allerdings blieb das Papsttum immer bewahrt: herabzusinken zu einer Art Völkerbundspräsidentschaft, die den Völkern nach dem ehernen Gesetz alphabetischer Reihenfolge zufällt. Beim Heiligen Stuhl waltete schon eine klügere Regel. Wenn es nämlich Zeiten gegeben hat, in denen auch Männer anderer

Nationen das Amt des römischen Pontifex Maximus bekleideten, so entschied darüber doch die Qualität der Völker selbst: je nach dem, welches Volk gerade geistig, politisch, menschlich die virtuelle Erbschaft Roms angetreten hatte, welches Volk gerade Träger der Romidee war - und das ist: Träger der Weltreichsidee und des Weltsinnes - konnte die Bestellung des Papstes diesem oder jenem Volke zufallen. Und als Angehöriger eines in diesem Sinne 'römischen', universalen Reichsvolkes wahrte auch der Papst sein Römertum und seinen Universalismus - besser vielleicht, als wenn das Papsttum im Stadtrömischen oder italienisch Provinziellen verdumpfte. So besteht ein gewisses Wechselverhältnis: je weniger provinziell das Papsttum gerade ist und je universaler und römischer seiner Substanz nach, desto eher kann es Nicht-Römer, kann es Fremde als Hirten ertragen . . und umgekehrt kommt es auf die Völker an, auf ihren römischen universalen Reichsgehalt, welches von ihnen den Sitz auf dem päpstlichen Thron für sich fordern darf.

Es ist selbstverständlich, dass neben anderen Ländern - zumal neben Italien, Frankreich, Spanien und gelegentlich England - auch das deutsche Volk zu seiner Stunde das Papsttum besetzt hat. Denn *ein*mal schon ist auch Deutschland 'römisch', das heisst: universal und welthaltig gewesen. Ist es danach zu verwundern, dass der erste Versuch zur Errichtung eines Deutschen Papsttums sich herschreibt von demjenigen Kaiser, dem man besonders gern die Verrömerung der Deutschen vorwirft, von dem jungen Sachsenkaiser Otto III., dem 'Wunder der Welt', der beglückt seinem Lehrer und Freunde vermelden konnte: "Unser, unser ist das Römische Reich"? Fängt wirklich mit diesem Kaiser das Römischwerden, das Universalwerden der Deutschen an, wessen man sich heute schämt, dann ist es nur folgerichtig, dass man zu seiner Zeit auch erstmals einem Deutschen auf dem Stuhle Petri begegnet.

Der von Otto III. eingesetzte Papst - Gregor V. - durch dessen Ernennung der Kaiser auf seinem ersten Zug nach Italien seine Herrschaft in Rom herzustellen trachtete, wo der gewaltige Römer

Crescentius als Haupt einer der Adelsparteien herrschte, hat - so bewegt sein Pontifikat auch war - keine tiefen Spuren im Bau der Hierarchie hinterlassen. Denn der junge Geistliche, dem damals das Papsttum zufiel, ein Sohn des Herzogs von Kärnten, Enkel Ottos des Grossen und somit ein Vetter des Kaisers, wurde schon nach zweijähriger Herrschaft - möglicher Weise durch Gift - dahingerafft. Aber durch zweierlei ist seine Regierung bemerkenswert geblieben. Denn unvergesslich bleibt zunächst das Bild dieses Paares, des 15 jährigen Kaisers und seines 24 jährigen päpstlichen Vetters . . unvergesslich auch, wie diese beiden Kinder, gemeinsam über die Welt gesetzt, einander verwandt und befreundet, in ihren lateranensischen Gemächern die Ziele ihres Träumens und Hoffens besprachen und übersteigerten, um schliesslich in der Grausamkeit von Kindern und kindlichen Zeiten mit dem Blut des Römers Crescentius und eines griechischen Gegenpapstes ihre Namen in die Geschichte der Stadt Rom einzutragen. Und zweitens ist zu vermerken, dass dieser Kaiser, der durch seine Jugend das deutsche Kaisertum in so Vielem einer vorzeitigen Reife entgegenführte, der Papstpolitik seiner Nachfolger erst den Weg geöffnet hat. Was Otto III. aus ganz anderen Erwägungen vorwegnahm: den Papst nicht mehr aus dem römischen Klerus auszuwählen, sondern Auswärtige einzusetzen, das verfolgten seine Nachfolger mit grösserer Planmässigkeit und folgerichtiger, als es ihm selbst vergönnt war. Erst *nach* ihm sollte jene Epoche anbrechen, die man vielleicht als die des Deutschen Papsttums bezeichnen kann.

Das geschah gewiss nicht von heute auf morgen. Otto III. hatte versucht, der Kirche einen Deutschen zum Haupt zu geben . . seine beiden nächsten Nachfolger, Heinrich II. und Konrad II., der erste Salier, wandten ihre Sorge mehr den Gliedern der römischen Kirche zu. Man hatte in Italien bis zu den Tagen Ottos III. stets nur Einheimische zu Bischöfen ernannt. Es war ein Zeichen des Universalwerdens der Deutschen selbst, dass Otto III. auch mit diesem Herkommen brach, als er auf den wichtigen Metropolitansitz von Ra-

venna erst seinen Lehrer Gerbert, den späteren Papst Sylvester II., einen Burgunder, erhob, dem er den Sachsen Friedrich als Metropoliten folgen liess. Damit brachte er erstmals einen Deutschen auf einen italischen Bischofssitz. Doch das war nur ein Einzel- und Sonderfall. Erst Heinrich II. hat das System der ottonischen Reichskirche auch über Italien gespannt, als er die erledigten italischen Bistümer vorwiegend deutschen Geistlichen gab und zwar solchen, die als Kapläne der königlichen 'capella' angehört hatten, also Männer seines besonderen Vertrauens waren. Kaiser Konrad II. befolgte die gleiche Politik, und als im Jahre 1039 Heinrich III. zur Regierung kam, war der italienische Episkopat schon allenthalben mit Deutschen durchsetzt. Auf dem wichtigen Patriarchensitz von Aquileja beispielsweise fand er einen deutschen Grafen vor, dem er den deutschen Kanzler Eberhard, einen Augsburger Domherrn, dann diesem einen Propst von Speyer als Nachfolger gab. Und wie der Patriarchensitz selbst, so wurden auch dessen Suffraganbistümer Vicenza und Padua, Treviso und Verona und einige mehr, darunter auch die istrischen Bistümer von deutschen Bischöfen regiert. So war es auch im Gebiet von Ravenna, so noch in anderen Sprengeln, und selbst in des Reiches südlichstem Bistum, in Benevent, lernen wir in den Tagen Heinrichs III. einen bayrischen Bischof kennen. Nimmt man dazu noch die mannigfaltigen Beziehungen des Kaisers zu italischen Klöstern, deren Äbte ja auch politisch wichtige Rollen spielen konnten, und die Einwirkung durch Königsboten und Legaten, so war um die Mitte des XI. Jahrhunderts eine Grundlage geschaffen, auf der sich ein Deutsches Papsttum erheben konnte.

Erst die stadtrömischen Verhältnisse nötigten ein solches herbei. Denn in Rom regierte, wie man es genannt hat, die Pornokratie. Die beiden Adelshäuser der Crescentier und der Tusculaner stritten mit den üblichen Mitteln: des Mords, der Gewalttat, des Schachers, des Betrugs um die Besetzung des Stuhles Petri, dessen sie sich wechselweise bemächtigten. Das Äusserste aber wurde erreicht, als die Tusculanergrafen im Jahre 1033 den jungen Theophylakt, einen

wohl 20jährigen Knaben ihres Hauses, zum Papst erhoben, der von seinen Brüdern beschützt unangefochten im Lateran hausen konnte und einen erheblichen Teil seiner Kraft als Mann dadurch vertat, dass er den ins Freudenhaus verwandelten päpstlichen Palast zum Schauplatz wüster Vergnügungen und orgiastischer Gelage machte. Man kann nicht einmal sagen, dass Benedikt IX. - so hiess dieser päpstliche Bacchus aus Tusculum - der Nietzscheschen Vision eines 'Cesare Borgia als Papst' entsprochen hätte: dazu fehlte ihm die Grösse, fehlte ihm auch die Spannung, welche nur die wissende Lust des Spätlings aufbringt. Er entsprach vielmehr bloss völlig dem Bilde, das Petrus Damiani in seinem 'Liber Gomorrhianus' von sodomitischen Mönchen, geilen Geistlichen, und von einem durch und durch verderbten Klerus entwarf. Benedikt war nur ein Kind seiner Zeit und seiner Umgebung. Dennoch kam es in Rom zu einer Volkserhebung. Ein Gegenpapst, Sylvester III., wurde eingesetzt, doch nach zweimonatiger Herrschaft von den Tusculanern und von Benedikt IX. wieder verjagt, der sein früheres unkonventionelles Leben wieder aufnahm, bis ihm ein römischer Hauptmann und Menschenkenner seine Tochter zuführte. Um sie zu heiraten, entschloss sich Benedikt zum Verkaufe der päpstlichen Tiara. Durch richtigen Kaufvertrag überliess er den befleckten Stuhl Petri einem frommen Mann, Johannes Gratianus, der - er nannte sich als Papst Gregor VI. - durch diesen simonistischen Kauf das Papsttum zu retten hoffte. Aber Benedikt IX. verzichtete trotz des ihm überlassenen englischen Peterspfennigs noch nicht endgültig auf alle Ansprüche: immer wieder taucht er plötzlich in Rom auf und versucht, sich von neuem in den Besitz des verkauften Heiligtums zu setzen. Und auch Sylvester III., der vertriebene Gegenpapst, hatte noch einige Anhängerschaft, so dass in der Tat drei Päpste sich um die geistliche Herrschaft stritten. In dieser Papstdreiheit klang das dionysische Zeitalter der Nachfolger Petri aus, das sich 500 Jahre später in der Borgiazeit nochmals wiederholte.

Das lebensmässig Notwendige solcher stets wiederkehrenden Epo-

chen ist nicht zu verkennen: erst der chaotische Rausch führt zwangsläufig zur Neubegründung des Kosmos durch andere Kräfte, führte in diesem Fall die gregorianische Hierarchie herauf, welche begründet war auf dem strengen Geiste von Cluny. Seit langem schon wirkten die Mönche des Klosters Cluny für eine Reform, anfangs nur der Klöster, bald auch der Gesamtkirche, für eine Reinigung des Klerus, für die Abschaffung von Simonie und Priesterehe, für die Ablösung der spiritualen Gewalt von weltlicher Bevormundung, für eine Erhebung des bloss noch stadtrömisch-provinziellen zu einem reichsrömisch-universalen Papsttum. Diese Bewegung erschuf sich schliesslich den neuen Papststand. Aber es war eine Dämonie der Schicksalsmächte, dass nicht die kluniazensischen Streiter selbst, sondern dass gerade der Deutsche Kaiser ausersehen war, mit den ganzen Machtmitteln des Reichs und der Reichskirche diesen Ideen zur Verwirklichung zu verhelfen . . dass gerade der Deutsche Kaiser, der Vertreter der einzigen damals zu römischem Weltgefühl vordrängenden abendländischen Macht, dazu bestimmt war, den Reformpäpsten den Bügel zu halten, auf dass sie in den Sattel stiegen und des Kaisers Nachfolger überritten. Doch die Gefährlichkeit neuer Mächte wird meistens erst wahrnehmbar, wenn sie an der Herrschaft sind, und sie treffen gleich einem wiederkehrenden Wurfholz notwendig am tödlichsten den, der ihnen die Pforten zur Herrschaft erschloss, um die Mächte für eigne Zwecke zu benutzen.

Dass Kaiser Heinrich III. schon bei der Erhebung der beiden ersten deutschen Päpste sich von der cluniazensischen Reformidee leiten liess, darf man bezweifeln. Als er 1046 in Italien erschien, erst in Pavia, dann in Sutri Synoden abhielt und die drei vorhandenen Päpste ihrer Würde für verlustig erklärte, ging es ihm offenkundig zunächst nur darum, *Deutsche* in dieses Amt einzusetzen, mit bewährter deutscher Treue und Tüchtigkeit den römischen Stall zu reinigen. Dem Erzbischof von Bremen-Hamburg, Adalbert, einem gebürtigen Byzantiner, einem der grössten Kirchenfürsten des mittelalterlichen Deutschland, trug er zunächst den päpstlichen Thron

an. Aber Adalbert, der sich auf seinem nordischen Erzbischofssitz mit den ihm damals noch unterstellten skandinavischen Kirchen schon papstgleich dünkte, lehnte ab . . und so fiel des Kaisers Wahl auf einen deutschen Bischof seines Gefolges, Suidger von Mayendorf, Bischof von Bamberg, der sich als Papst dann Clemens II. nannte. Aber keiner von diesen beiden Kirchenfürsten hatte mit der Reformbewegung etwas zu schaffen, so dass ganz offensichtlich des Kaisers Trachten nur ausging auf die Vollendung der Reichskirche, in welche jetzt der römische Bischof als Primas einzugliedern war. Des Reichsprimas universale Macht zu steigern aber war ganz im Sinne der gleichfalls universalen kaiserlichen Politik: der römische Bischof war gleichsam ersehen zum Haupt einer kaiserlichen universalen Eigenkirche und dieses eigenkirchliche Verhältnis trat umso deutlicher hervor, als der Papst Reichsfürst und damit des Kaisers Vasall blieb. Es trat nämlich eine merkwürdige, ja einzigartige Regelung ein: die zu Päpsten erhobenen Deutschen gaben entgegen allem kirchlichen Brauch ihr heimisches Bistum auch nach der Erhebung zum Papst nicht ab, sondern behielten es, indem beispielsweise Clemens II. auch nach seiner Inthronisation als Papst noch immer Bischof von Bamberg, mithin deutscher Reichsfürst blieb. Als Papst amtete also ein innerhalb der deutschen Kirche noch tätiger Bischof, das heisst: ein dem Kaiser immer noch lehensmässig verbundener Reichsfürst amtete als Bischof von Rom - die engste Verknüpfung des Papsttums mit Deutschland, die überhaupt denkbar war.

Persönliches mag bei dem Bamberger Bischof und Papst noch mitgesprochen haben. Denn Papst Clemens liebte sein ihm angetrautes Bistum Bamberg mit fast leidenschaftlicher Liebe, und sechs Tage vor seinem Tode schrieb er an Bamberg jenen fast schwärmerischen Brief: "Des erhabnen göttlichen Wesens Wink traute uns zur rechtmässigen Braut an Bamberg, seine freundlichste Tochter, und beschenkte uns, soviel an uns war, vor den Königen der Erde mit seiner Gnade. Gewiss hegte niemals ein Gatte für seine Gemahlin

reinere Treue und glühendere Liebe als wir für Dich, und nicht einmal in den Sinn kam es uns, Dich zu verlassen und einer andern anzuhängen. Und ich weiss es nicht, durch welchen göttlichen Ratschluss es kam, dass ich Deiner Mutter und Mutter aller Kirchen verbunden und dadurch Dir zwar nicht ganz, aber doch ein wenig entzogen wurde." So redete dieser Papst mit seinem heimischen Bistum, von dem er sich niemals getrennt hatte und dessen Dom sein Gebein aufnahm, als er nach einem Pontifikat von noch nicht zehn Monaten 1047 in Pesaro starb.

Als sein Nachfolger kam selbstverständlich wieder nur ein deutscher Bischof in Frage. Nach dem Sachsen war es jetzt ein Bayer, der Bischof von Brixen, der als Papst Damasus II. den apostolischen Stuhl bestieg. Aber sein Pontifikat war von noch kürzerer Dauer: Damasus II. starb nach 23 Tagen. Wieder hatte Heinrich über einen Nachfolger zu bestimmen, als ihm in Freising römische Gesandte den Tod dieses anderen deutschen Papstes meldeten. Auch jetzt fiel die Wahl - es konnte nicht mehr anders sein - auf ein Mitglied der Reichskirche. Aber ganz deutlich ist eine Schwenkung in der kaiserlichen Politik wahrzunehmen. Die beiden ersten deutschen Päpste, aus dem engeren Deutschland stammend, hatten es nicht vermocht, das Papsttum aus seiner provinziellen Bedeutungslosigkeit heraus zu dem universalen Ansehen zu führen, wie es sich auch der Kaiser gewünscht hatte. Nicht nur die kurze Dauer der beiden Pontifikate trug da die Schuld: beide Päpste hatten in Rom mit erheblichen Widerständen zu kämpfen gehabt und hatten bei den anderen Mächten des Abendlandes keine Beachtung gefunden. Möglich dass sich der Kaiser jetzt den allgemein-abendländischen kluniazensischen Einflüssen zugänglicher zeigte. Jedenfalls: sein Entschluss, den neuen Papst nicht mehr dem engeren Deutschland zu entnehmen, stand von Anfang an fest. Heinrich III. suchte jetzt im westlichen transrhenanischen Reichsgebiet, das europäisch aufgeschlossener war, nach einem neuen Papst. Er richtete seine Anfrage zunächst an den burgundischen Erzbischof Halinard von Lyon, der ihm einst bei der

Investitur mit dieser Metropole den Eid verweigert hatte, weil er Mönch sei . . dann, als dieser ablehnte, entschied sich der Kaiser für den lothringischen Bischof Bruno von Toul, einen gebürtigen Elsässer aus dem Hause der Grafen von Dachsburg, dem Kaiser nahe verwandt, in Lothringen, dem deutsch-französischen Zwischenland aufgewachsen, wo - wie des Papstes zeitgenössischer Biograph sagt - die drei Reiche: Deutschland, Frankreich und Burgund zusammenstossen und wo die von Burgund ausgehende Reformbewegung schon ihre volle Wirksamkeit entfaltet hatte. Bruno von Toul, als Papst dann Leo IX., ein Mann, dessen ganze Persönlichkeit, dessen Wissen, Einsicht, Frömmigkeit und Eloquenz die Zeitgenossen übereinstimmend rühmen, hat - wenn nicht den Wünschen des Kaisers - so doch ganz gewiss denen der Reformer voll entsprochen. Durch ihn seien alle kirchlichen Bestrebungen erneuert und wieder hergestellt worden, sei der Welt ein neues Licht aufgegangen. Und in der Tat: mit ihm brach eine neue Epoche in der Geschichte des Papsttums an, mit ihm hatte die Kirche zum ersten Mal wieder den universalen Papst. Aber mit ihm begann sich auch der Knoten zu schürzen, kündigte sich die unvermeidliche Tragik des Deutschen an.

Schon des Neuerwählten Einzug in Rom erfolgte kraft einer anderen Macht als die Inthronisationen der früheren deutschen Päpste. Leo IX. kam als Vertreter der Kirchenreform nicht mit Waffengefolge und fürstlichem Gepränge, sondern als barfüssiger Pilger, begleitet nur von dem jungen Kleriker Hildebrand, dem späteren Papst Gregor VII., und von drei linksrheinischen Kirchenfürsten, denen von Metz, Toul und Trier. Trotz der kaiserlichen Ernennung zum Papst verlangte er eine rechtmässige und ordnungsgemässe Wahl durch den römischen Klerus und erhielt sie. Als Deutscher Papst trat auch er auf. Gleich seinen Vorgängern behielt Leo IX. sein Reichsbistum Toul vorläufig noch bei, blieb also wie jene als Papst noch deutscher Reichsfürst, und die Verdeutschung der päpstlichen Umgebung nahm gegen früher erheblich zu, da Leo IX. alsbald zahlreiche bedeutende Lothringer als Helfer zu sich nach Rom be-

schied. Aber die Auswahl gerade dieser Männer aus der damals geistigsten Provinz des Reiches zeigt doch, dass sie weniger in ihrer Eigenschaft als Deutsche denn als der Reform nahestehende Geister berufen wurden. Und bald sollte es offenbar werden, dass reichskirchliche Interessen und universales Papsttum jedes ihr eignes Gesetz hatten und dass beide notwendig in verschiedene Richtungen strebten.

Gewiss konnte sich der Kaiser nicht beklagen über mangelnde Fürsorge des neuen Papstes für die Reichskirche. Alljährlich weilte Leo IX. durch viele Monate in Deutschland, bedachte die deutschen Kirchen und Klöster, zumal die seiner elsässischen und lothringischen Heimat in reichstem Maasse und blieb stets in engster Fühlung mit dem Hof, gemeinschaftlich mit dem Kaiser fast alle wichtigen Fragen beratend. Aber dieser Papst, der unermüdlich alle Länder der Kirche bereiste, Synode auf Synode berief und so auch die Fragen der andern Kirchen kennen lernte, war doch nicht mehr bloss Deutscher Papst. Seine Urkunden zeigen vielmehr, dass er wirklich als universaler Papst sich im Abendlande, in Italien, Frankreich und England Geltung verschaffte. Gerade diesen universalen Aufgaben aber war doch die enge Verbundenheit mit der deutschen Reichskirche hinderlich, indem etwa die französischen Bischöfe auf Weisung ihres Königs einem nach Reims berufenen Konzil fernblieben, oder indem Leo IX. bei einem Konflikt mit dem deutschen Erzbischof von Ravenna gegen diesen entscheiden musste und dadurch mittelbar auch gegen den Kaiser, dessen Stellung in dem alten Exarchat von Ravenna ohnehin problematisch war. Oder es trat später der Fall ein, dass bei einem Streit zwischen dem venezianischen Patriarchen von Grado und dem deutschen Patriarchen von Aquileja Papst Leo gegen den Deutschen entschied, was zur Folge hatte, dass die istrischen Bistümer fortan kirchenpolitisch Venedig, nicht mehr dem deutschen Aquileja unterstanden. Derlei Dinge, die uns als Bagatellen erscheinen mögen, es aber damals nicht waren, führten schliesslich dazu, dass Leo IX. sein Bistum Toul niederlegte, um innerhalb der Gesamtkirche frei schalten zu können. Gewiss ein für

uns symbolischer Akt! Aber das war keine ausgeklügelte Bosheit, sondern Sache des Gewissens . . und das bedeutete auch noch keinen Bruch. Aber es verschob die ganze Grundlage des bisher gleichsam reichsfürstlichen Papsttums und enthüllte blitzartig die inneren Gegensätze und die für den Papst selbst kaum tragbare Spannung.

Das Auseinanderstreben der politischen Interessen und Notwendigkeiten spielte schliesslich noch auf andere Gebiete über, als nämlich mit der Festsetzung der Normannen in Süditalien die päpstliche Politik sich südwärts wenden musste. Um Benevents willen, das der Kaiser im Austausch gegen anderes dem Papst überlassen hatte, das sich aber der Normannen nicht erwehren konnte, wandelte sich Leo IX. vom Reformpapst zum päpstlichen Heerführer, der zum Normannenkampf rüstete. In der süditalischen Frage aber trat Leo IX. auch mit den Byzantinern, gleichfalls Gegnern der Normannen, in Verbindung . . und hier geschah das für uns immerhin Erregende, dass der Papst im Verlaufe der fruchtlosen Unterhandlungen auch die konstantinische Schenkung wieder hervorholte - jene Fälschung des VIII. Jahrhunderts, die dem Papst den Besitz Italiens, ja des gesamten weströmischen Reiches zusicherte. Papst Leo verwandte das vielseitige Dokument zwar nur gegenüber den Byzantinern zum Beweise seines Primats über die gesamte christliche Kirche. Aber jede Verwendung dieses Dokuments, dieses Freibriefes für schrankenloseste Ansprüche der Kurie, barg die Entelechie in sich eines inneren Gegensatzes auch zum deutschen Kaisertum.

Heinrich III. hat die süditalische Politik seines Papstes missbilligt. Er zog schliesslich die deutschen Hilfstruppen aus Süditalien zurück, was wiederum die päpstliche Niederlage bei Civitate und die Gefangennahme Papst Leos durch die Normannen zur Folge hatte . . ein beispielloses Ereignis für die christliche Welt, die erstmals einen Papst gegen Christen kämpfen und unterliegen sah. Die Normannen behandelten ihren Gefangnen ehrenvoll, liessen ihn auch alsbald frei. Aber Leo IX. verwand den Rückschlag der neuen Papstpolitik nicht. Nur um wenige Wochen hat er seine Niederlage überlebt.

Die Ernennung eines neuen Papstes zog sich diesmal durch viele Monate hin - ein Beweis, dass man sich am Kaiserhof über die jetzt einzuschlagende Richtung nur schwer einig zu werden vermochte. Denn mit Clemens II., dem reichsbischöflichen, und mit Leo IX., dem universalen Papst, waren die beiden Richtungen eines möglichen deutschen Papsttums gegeben, zwischen denen man zu entscheiden hatte. Und diese Verhältnisse wiederholten sich, als in der Folge mit Victor II., dem Bischof von Eichstätt, die eine, mit dem Burgunder Nicolaus II. die andere Richtung wieder zur Macht kam. Kaiser Heinrich hatte beide Möglichkeiten erprobt, aber er hatte mit beiden Schiffbruch erlitten: nur als einer der Ersten erfuhr er das Ausweglose, das - wie wir wissen - aller deutschen Geschichte anhaftet. Sofern nämlich die von ihm zu Päpsten erhobenen Bischöfe dem engeren Deutschland angehörten, waren sie brauchbare und willige Beamte der Reichsregierung, doch fehlte es ihnen an Weltgeltung. Gehörten sie aber dem westlichen transrhenanischen Reichsteil: Lothringen oder Burgund an, so hatten sie zwar die Weltgeltung und das universale Ansehen, kamen jedoch gerade als 'papae universales' in unvermeidlichen Widerstreit mit dem Reich und der Reichskirche.

Wo war da ein Ausweg zu finden? War dieser Zwangsläufigkeit, welche umgetrieben wurde durch das Verhängnis des zwiefachen deutschen Seins, überhaupt zu entgehen? Heinrich III., dieser als Mensch ausserordentliche, in seinem Schicksal gleich allen deutschen Kaisern tieftragische, in seinem Glanz tiefernste, von einer unbestimmten Trauer umflossene Herrscher hätte - so könnte man meinen - Kirche und Papsttum doch einfach sich selbst überlassen sollen! Aber das eben verbot ihm sein Amt als Kaiser, seine Verantwortung als Vogt der Kirche. Und dann: hätte er denn gerade aus seiner Verantwortung heraus für Deutschland wirklich von allem Anfang auf ein Deutsches Papsttum verzichten, sich geringere Ziele stecken sollen und nicht den grossen Wurf, den ihm die Stunde bot, wagen, nicht dem Stern folgen sollen, der für das so junge Deutschland da-

mals über der ewigen Stadt aufging und noch durch Jahrhunderte dort stand? Heinrich III. hat es nicht wissen können, dass überhaupt kein Deutsches Universalpapsttum möglich war und dies deshalb, weil die Deutschen selbst nur in ihren seltensten Augenblicken oder nur in ihren seltensten Sprossen zugleich deutsch und universal, zugleich deutsch und europäisch *sind*. Nicht zum ersten und nicht zum letzten Mal erwiesen jene beiden immer wiederkehrenden deutschen Seinsarten - sie mögen jeweils heissen wie sie wollen - ihre Dämonie und bestätigten das Gesetz, dass in der deutschen Geschichte stets eine auf Letztes verzichtende Tüchtigkeit gegen erfüllte Tragik steht.

Das deutsche Papsttum war nur eine Episode. Nach dem Investiturstreit kam ein solches gar nicht mehr in Frage, und nur einmal noch sollte in den Tagen der frühen Reformation ein Deutscher, Karls V. Lehrer Florent von Utrecht, als Papst Hadrian VI. ein kurzes Verlegenheitspontifikat ausfüllen. Aber noch schien die ferne Möglichkeit einer ganz andern Lösung gegeben. Seit frühen Zeiten, seit dem XII. Jahrhundert zumindest, hat es Stimmen gegeben, die überhaupt eine Ablösung der deutschen Kirche von Rom forderten und an die Errichtung eines Deutschen Papsttums in Deutschland selbst dachten. Es ist freilich eher ein Gewirr von Stimmen als ein einziger klarer Ton, der das Ohr trifft - und Prophetien, Träume, Programme von Heiligen, Literaten und Schwarmgeistern sind jedenfalls vernehmlicher als das schüchterne Echo verantwortlicher Stellen. Aus den Visionen vom unabwendbaren Niedergang der Welt waren die Weissagungen der Heiligen Hildegard von Bingen gewoben, die - in dieser einen Hinsicht an prophetischer Gabe ein weiblicher Nietzsche oder Jacob Burckhardt - mitten in dem ungeheuren Aufstieg Barbarossas, den sie miterlebte, dennoch die künftige Auflösung des Imperiums voraussah. Aber auch der Ecclesia galten ihre Kassandrarufe. Nachdem das kaiserliche Szepter zerstückt sei - so sagte sie - und keine Möglichkeit es je wiederherzustellen, werde auch die Inful apostolischer Ehre zerteilt werden. "Weil nämlich weder Fürsten noch Menschen geistlichen oder weltlichen Standes im apostolischen Namen noch irgendwelche Bindung finden werden, so werden sie auch die Würde jenes Namens herabmindern. Andere Meister und andere Bischöfe unter anderem Namen werden die Völker in den verschiedenen Zonen einsetzen, so dass der apostolische Stuhl dann kaum noch Rom und einige umliegende Ortschaften unter seinem Stabe vereinigen wird."

Diese Prophetie war freilich noch allgemein gehalten und nicht so eigens auf Deutschland gemünzt, wie 200 Jahre später die Prophetie des sogenannten Gamaleon, die sich gegen französische Weltkaiserverheissungen richtete und wissen wollte: es werde ein Kaiser kommen, Frankreich zu zerstören, und der werde auf einem Konzil zu Aachen ein deutsches Patriarchat zu Mainz errichten, auf dass dann die deutschen Länder hoch erhoben und von allen Völkern geehrt würden. Und Ähnliches verheisst im XV. Jahrhundert Johann Wünschelburg, ein Amberger Priester. Nach ihm sollte vom Süden her ein vom Papst gekrönter Kaiser kommen, Italien unterwerfen und dann auch die deutsche Macht zu schwächen suchen. "Aber die Deutschen - so heisst es - werden einen Kaiser wählen aus dem Rheinland. Der wird zu Aachen ein weltliches Konzil versammeln und in Mainz einen Patriarchen einsetzen, der zum Papste gekrönt wird. Um Rom wird man sich nicht mehr kümmern und wird den apostolischen Stuhl unterdrücken. Denn alles geistliche Wesen wird von Mainz ausgehen."

Mainz, den Sitz des deutschen Primas, hatte man also zum neuen Rom erkoren. Aber das Reich hatte ja noch einen andern linksrheinischen Primas in dem Erzbischof von Trier, und Trier nahm von jeher eine Sonderstellung ein sowohl als das älteste deutsche Bistum wie durch seine kostbaren Reliquien: den Heiligen Rock und den Stab Petri. Es konnte kaum ausbleiben, dass man auch Trier - durch das XI. und XII. Jahrhundert hindurch stets das 'zweite Rom' genannt - zu einem Deutschen Rom zu erheben gedachte. Uns ist aus der Domschule von Trier ein Übungsbriefwechsel erhalten, ent-

standen um das Jahr 1160, also in der Zeit von Barbarossas ersten heftigen Auseinandersetzungen mit der Kurie . . und in dem fingierten Brief des Kaisers an den Erzbischof von Trier erscheint zum ersten Mal der Gedanke einer Romfreien Deutschen Nationalkirche. "Sicherlich - so schreibt da Barbarossa dem linksrheinischen Primas - hast Du gesehen und gehört, wie uns die Römer verlachen. Sie nennen uns 'einfältige Deutsche', weil wir uns dem Gebote des Papstes unterordnen, obwohl wir so stark sind, dass der ganze Erdkreis die Wucht unseres Armes nicht zu ertragen vermöchte. Du bist Primas diesseits der Alpen, bist des Reiches Herz. Deine berühmte Metropole, Trier, ist ausgezeichnet durch Christi Rock ohne Naht. Deshalb befreie Du die Kirche aus der Hand jenes Amorrhäers, des Papstes, durch den der Rock zerrissen und wieder an die Ägypter verkauft wird. Ihn, den Dieb, den Räuber werden wir beseitigen, und Dir, der du dem zweiten Rom vorstehst, dem durch den Stab Petri gegeben war, der Einzige nach Petrus zu sein, Dir übertragen wir aus der kaiserlichen Gewaltenfülle die Leitung der Kirche an Petri Statt. Und nicht mehr nach Viterbo, dem neumodischen Rom, sondern nach Trier, dem zweiten Rom sollen unsere Untertanen diesseits der Alpen kommen . . ." Der ganze Gegensatz gegen Rom, den Barbarossas Kämpfe neu entfesselt hatten, kommt in diesem Schriftstück zum Ausdruck, und das radikale Programm, das hier ausgesprochen wird, schwingt durch die Jahrhunderte durch bis zu den Tagen der Vorreformation, ja bis zu den späteren Trierer nationalkirchlichen Bestrebungen des XVIII. Jahrhunderts, ja noch weiter . . . Aber noch ein andres Motiv klingt hier vor, das den Gedanken eines eignen deutschen Papsttums oder Patriarchats rechtfertigen soll: die Deutschen fühlen sich trotz ihrer Kraft von den Welschen verhöhnt. Diesen Ton, den man oft wiederhört, nimmt in den Tagen Kaiser Maximilians I. ein Humanist und Vertreter deutschen Stammeseifers auf, Jacob Wimpheling, als er auf einen Jahrzehnte zurückliegenden Vorfall zu sprechen kam. Einst hatte nämlich der mit Deutschland wohlvertraute Papst Pius II., der grosse Aenea Sylvio Piccolomini,

auf Klagen des kurmainzischen Kanzlers Martin Mayr wegen der hohen Besteuerung der deutschen Kirchen, geantwortet: Die Deutschen hätten keine Veranlassung sich zu beklagen. Deutschland sei jetzt so reich, dass Ariovist, könnte er auferstehen, sein Vaterland nicht wiedererkennen würde. "Und wer hat euch solche Veränderung geschaffen, wenn nicht die christliche Religion? Sie hat von Euch die Barbarei verjagt, so dass bereits die Griechen als Barbaren, Ihr aber als vollendete Latiner bezeichnet werden müsst. Wollt Ihr der Wahrheit die Ehre geben, so gesteht dass Euch Rom und der apostolische Stuhl die heilbringende Religion schenkten und Euch lehrten, den Götzendienst zu verlassen und den wahren Gott, den Gott Israels anzubeten. Das ist mehr wert denn Gold und Silber." Auf diese anmaassenden Redensarten aus welsch-humanistischem Gedankenarsenal zog der deutsche Humanist vom Leder. Er erklärte - und wie oft war das zu wiederholen! - der Heilige Stuhl und die römische Kirche dankten nur Deutschland ihre Rettung. Deutschland sei fern jeder Barbarei: es habe soeben die Buchdruckerkunst erfunden, durch die der Verbreitung von alt- und neuem Testament im Volk unschätzbare Dienste geleistet würden. Und auch Wimpheling wie noch mancher seiner Zeitgenossen, spinnt an dem Gedanken eines eignen deutschen Patriarchats, das zu Salzburg oder Magdeburg zu errichten wäre.

Fragt man, wieweit hinter all diesen Wünschen, Träumen und Hoffnungen überhaupt eine politische Realität zu suchen sei, wieweit etwa Deutschland gleich den Franzosen der Kurie ein Avignon hätte bereiten, wieweit sie gleich den Engländern eine von Rom unabhängige Staatskirche hätte begründen können, so wird die Antwort dürftig genug ausfallen. Ein einziges Mal, im Zeitalter der Konzilien, bot sich vielleicht eine Gelegenheit, die wenigstens etwas selbständigere Kirche der 'Deutschen Nation' zu begründen. Allein, schon die sogenannte 'Deutsche Nation' war ein ganz künstliches Gebilde, geschaffen, um auf dem Konzil nach Nationen abstimmen zu können, und dieser 'Deutschen Nation' gehörten ausser Deutschland,

Dänemark, Schweden und Norwegen bezeichnender Weise noch Polen und Ungarn an. Und befangen in Doktrinen von der Suprematie des Konzils über den Papst dachte man auch eher an ein oligarchisches Regiment der Erzbischöfe und Bischöfe als an ein *Deutsches Papsttum.*

Aber alle diese Pläne blieben in Deutschland ganz vage und zerflossen in *nichts*. Selbst unter Verzicht auf den Universalismus eines Deutschen Papsttums kam nichts Positives zustande. Was wirklich kam, war die Reformation . . und die brachte nicht die gleichsam kleindeutsche Lösung: die Abspaltung der deutschen Kirche von Rom, sondern brachte nur die Spaltung des deutschen Volkes in sich. Die kurze Epoche deutscher Päpste hat Deutschland mit dem Investiturstreit und dem Ruin seines mittelalterlichen Reiches bezahlt, die Hoffnung auf Errichtung einer deutschen Nationalkirche aber hat die Glaubensspaltung für alle Zeiten bis heute vereitelt. Die Idee eines Deutschen Papstes war somit nochmals zum Verhängnis geworden. 'Qui mange du pape en meurt!' Eine Heilige Römische Kirche Deutscher Nation in dem einen oder andern Sinne hat es nicht gegeben. Aber die Versuche, eine solche zu begründen, sollten Deutschland wie auch der Kurie stets gegenwärtig sein und beide erinnern an die Zeiten ihrer höchsten Macht, aber auch ihrer höchsten Gefährdung.

Printed in the Netherlands

"Petrus de Vinea in England" in Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung, LI (1937), 43-88 3/3
(original inventory # 13)

Eha Mathernopy

Petrus de Vinea in England.

(1937)

Von Ernst Kantorowicz

I.

Die Geschichte der englischen Kanzlei ist noch nicht geschrieben. Von der Chancery als Verwaltungsbehörde wird man sich zwar dank zahlreicher neuerer Arbeiten[1]), wenn auch nicht ohne einige Mühe, ein Bild machen können. Über die Kanzlei als *scriptorium*[2]) aber wissen wir noch herzlich wenig und womöglich noch weniger über die Entwicklung des lateinischen Sprachstils, dessen sich die englischen Kanzlisten während der dem Eroberungszeitalter folgenden Jahrhunderte in ihren Schriftstücken bedienten. Das gilt weithin zwar auch für die Entwicklung des Sprachstils anderer Länder. Aber wenigstens die Urkundensprache der päpstlichen, der kaiserlichen, der französischen Kanzlei wie der Kanzleien italienischer Städte

[1]) T. F. Tout, Chapters in the Administrative History of Mediaeval England (Manchester 1920—33) bietet I, 127 ff. einen knappen Überblick, neben zahllosen wertvollen Einblicken an den verschiedensten Stellen seines großen Werkes. Wichtige Informationen bei Henry C. Maxwell Lyte, Historical Notes on the use of the Great Seal of England (London 1926). Für die frühe normannische Periode vgl. H. W. C. Davis, *Regesta Regum Anglo-Normannorum* I (Oxford 1913) Einl. XI ff. und C. H. Haskins, Norman Institutions (1925) 52 ff. und passim; ferner für Heinrich I.: Round, Bernard, the King's Scribe. Engl. Hist. Rev. XIV, 417—430; für Heinrich II.: L. Delisle, Receuil des Actes de Henri II concernant la France (Paris 1909) Einl.-Bd. S. 88 ff.; für Heinrich III.: F. M. Powicke, The Chancery during the Minority of Henry III. Engl. Hist. Rev. XXIII, 220—235; L. B. Dibben, Chancellor and Keeper of the Seal in Henry III.'s Reign. Engl. Hist. Rev. XXVII, 39—51; für Eduard II.: T. F. Tout, The Place of the Reign of Edward II in English History (Manchester 1914) S. 319 ff.; eine umfassendere Arbeit liegt vor für Eduard III. von B. Wilkinson, The Chancery under Edward III (Manchester 1929); für die vornormannische Zeit vgl. jetzt die umfangreiche Untersuchung von Richard Drögereit, Gab es eine angelsächsische Königskanzlei? Arch. f. Urk.-Forsch. XIII (1935) S. 335—436.

[2]) Das *scriptorium* als königliches Sekretariat stand ursprünglich mit dem Amte des Kanzlers in einem sehr viel lockereren Zusammenhang, als dies auf dem Kontinent üblich war. Der Kanzler, bis Thomas Becket ein niederer Kleriker, war vor allem Siegelbewahrer. Die Schreibstube hingegen unterstand dem *magister scriptorii*, der als *clericus qui preest scriptorio* zeitweilig auch den Titel eines Protonotars führte und als solcher dem Kanzler untergeordnet wurde. Der Name *scriptorium* blieb der Kanzlei bis zur Zeit König Johanns eigentümlich; vgl. Tout, Chapters I. 131, 134; Hubert Hall, Studies in English official Historical Documents (Cambridge 1908) S. 374 ff.; Wilkinson a. a. O. 189 ff.

und deutscher Territorialherren sind mehrfach zum Gegenstand von Untersuchungen gemacht worden, und zumindest glaubt man, die großen Linien der Stilentwicklung schon erkennen zu können. Für England fehlen jedoch selbst entsprechende Vorarbeiten; auch vermittelt uns keine englische Diplomatik eine Kenntnis etwa von Ursprung und Artung des anglonormannischen und angiovinischen Kanzleistils — schon deshalb nicht, weil es bis heute eine englische Diplomatik nicht gibt[3]). Hier klafft eine empfindliche Lücke.

Umso dankbarer wird man es daher begrüßen, daß jetzt für einen wichtigen Teilbezirk kanzleisprachlicher und damit sprachgeschichtlicher Forschung wenigstens eine erste Bresche gelegt ist durch die gutfundierte Untersuchung von N. Denholm-Young über den „Cursus in England"[4]). Allerdings handelt es sich bei dem Gebrauch des Kursus in der englischen Kanzlei — das zeigt die Untersuchung schlagend — eher um ein der englischen Kanzlei gerade nicht eigentümliches Element, um ein Pfropfreis, das in England weit weniger als in anderen Ländern mit dem Stamm wirklich verwuchs. Die ganze hochentwickelte Kunst des lateinischen Sprachstils, welche Italien, Frankreich, Deutschland und andere Länder des Kontinents seit dem 12. Jahrhundert pflegten, fand in England nur spärlich, in die englische Kanzlei nur spät Eingang. Vor allem ist festzustellen, daß die Kunst des Sagens und das Sagen als Kunst in die Schreibstuben Englands niemals mit solcher Macht einbrach, daß — wie zumal in Italien — die Kanzlisten gleichsam nicht mehr anders konnten, als ihre Sätze mit sorgfältig kadenzierten Schlüssen ausklingen zu lassen und ihre Briefe nach ganz bestimmten ästhetischen Regeln aufzubauen. Auch der schöne Ehrgeiz nach sprachlicher Überlegenheit der eigenen über andere Kanzleien, der im Süden förmliche Kanzlei- oder Dictatorenwettkämpfe hervorrief[5]), blieb England fremd. Man wußte dort von solchem Ehrgeiz nichts, und die Regeln der *ars dictandi* zu beobachten, das Schriftstück

[3]) M. Déprez, Études de diplomatique anglaise. Le sceau privé, le sceau secret, le signet (Paris 1908) bietet keinen Ersatz und verfolgt andere Ziele.

[4]) The Cursus in England, in: Oxford Essays in Mediaeval History presented to H. E. Salter (Oxford 1934) S. 68—103. Meine im folgenden vorgetragenen einleitenden Bemerkungen basieren vielfach, auch wo dies nicht eigens gesagt wird, auf der Arbeit von Denholm-Young, dem ich persönlich für zahlreiche Hinweise zu Dank verpflichtet bin.

[5]) Dieser Ehrgeiz ist gleich bei der Einführung des Kursus an der päpstlichen Kanzlei anzutreffen, vgl. etwa die berühmte Stelle im *liber pontificalis* in der Vita Gelasius' II. (ed. Jos. M. March, Barcelona 1925, S. 163), wo die Berufung des Johannes von Gaëta an die päpstliche Kanzlei damit begründet wird, *ut per eloquentiam sibi a Domino traditam antiqui leporis et elegantie stilum, in sede apostolica iam pene deperditam..... reformaret ac leoninum cursum lucida velocitate reduceret.* Vgl. ferner die Bemerkung Gregors IX. über die *dictatoris facunditas* in dem Schreiben Friedrichs II.: Huillard-Bréholles IV, 444 und Haskins,

durch eine prunkvolle oder auch gedankenschwere Arenga einzuleiten, es nach festen Gesetzen zu gliedern und aus ihm der Form nach jeweils ein kleines Kunstwerk zu gestalten: das alles machte in den Schreiben der englischen Kanzlei niemals den Kern aus, blieb in England fast immer ein entbehrliches Beiwerk[6]).

Dementsprechend ist eine eigene englische Literatur der *ars dictandi* nur in bescheidenstem Umfang hervorgebracht worden, und bedeutendere sowie einigermaßen wirksame Werke dieser Art entstanden nur in unverhältnismäßig später Zeit. Bis zum Ende des 14. Jahrhunderts begnügte man sich, derartige Werke vom Kontinent zu beziehen, aus Frankreich und aus Italien[7]). Und ebenso auffallend ist es, daß ein Unterricht im *dictamen* an Englands ältester Universität, in Oxford, erst spät nachzuweisen ist. Das mag an der Überlieferung liegen, da die frühesten erhaltnen Statuten von Oxford erst aus der Zeit um 1350 stammen, und sicherlich konnte man auch früher schon in England das *dictamen* erlernen[8]). Aber es bleibt doch bezeichnend, mit welcher Beiläufigkeit diese ganze Disziplin in Oxford behandelt wurde und daß dort die *ars dictandi* einen Teil des Unterrichts nur der Grammatik, nicht wie in Italien der Rhetorik und Rechtskunde ausmachte[9]). Um der sprachlichen Korrektheit willen, so scheint es, nicht um

Mediaeval Culture (Oxford 1929) S. 127; dazu die Bemerkungen Friedrichs II. über den Kanzleikrieg: Winkelmann, Acta Imp. I, 261 n. 286, sowie die allgemeinen Bemerkungen bei Niese, HZ CVIII, 531; F. Gräfe, Die Publizistik in der letzten Epoche Friedrichs II. (Heidelberg 1909) S. 3 ff.; O. Vehse, Die amtliche Propaganda in der Staatskunst K. Friedrichs II. (1929) 168 ff.

[6]) Daß die *scriptores* der englischen Kanzlei gelegentlich auch *dictatores* genannt werden, z. B. Cal. Pat. R. 1247—58 S. 424, 549, besagt noch nichts über eine Kenntnis des kunstgerechten *dictamen*, wie Tout, Chapters I 133 Anm. 1 anzunehmen scheint; überdies sind die a. a. O. genannten gascognischen *dictatores* lediglich Bevollmächtigte für die Friedensverhandlungen gewesen.

[7]) Vgl. die Listen der in England vorhandenen Hss. von *artes dictandi* bei Denholm-Young S. 92 ff.; s. auch 73 ff.

[8]) Daß man innerhalb der Oxforder Artistenfakultät um 1254 den römischen Kurialstil und den Kursus soweit beherrschte, um eine päpstliche Bulle sachgemäß fälschen zu können, zeigt die Bulle *Dolentes* Papst Innocenz' IV.; vgl. Matth. Paris. VI, 293 n. 146; Digard, BÉCH. LI (1890) S. 389, 408 ff. In den Schriftstücken der Universitätskanzlei von Oxford begegnet der Kursus nicht vor 1288. vgl. H. Anstey, *Munimenta academica* Bd. I (1868) 43 ff.; besser noch in dem Schreiben des Kanzlers Simon (1293) ebda. I, 62 f.

[9]) Denholm-Young 73. Es ist keine Frage, daß nach dem Statut von Oxford (Strickland Gibson, *Statuta antiqua Universitatis Oxoniensis*, Oxford 1931, S. 20) niemand Grammatik lehren durfte, *nisi prius fuerit examinatus de modo versificandi et dictandi et de auctoribus et partibus..*, eine Bestimmung, die noch öfters wiederholt wird; vgl. etwa das Statut von ca. 1380 (ebda. S. 169). Dennoch bin ich im Zweifel, ob hier wirklich jene durch die Summen der *ars dictandi* vermittelte hohe Stilkunst gemeint ist; denn *de modo versificandi et dictandi* wurde zu allen Zeiten des Mittelalters, bekanntlich auch zur Zeit Karls d. Gr. geprüft und unterrichtet, es fragt sich nur wie.

die Wirksamkeit der Sprache zu steigern, wurde in Oxford das *dictamen* gelehrt.

Vergebens wird man daher in Englands königlichen Erlassen und Schreiben, vergebens auch in der Mehrzahl der privaten Korrespondenzen[10]) bis tief ins 13. Jahrhundert hinein jenen durchgängigen Gebrauch der Satzrhythmik, jenes wohldurchdachte Auswiegen der Satz- und Briefteile, das ganze pomphafte rauschende Schreiten der feierlichen lateinischen Prosa suchen, durch die einem die Schreiben ganz besonders der italienischen Stilisten Bewunderung abnötigen. Vergebens wird man aber auch die etwas weniger anspruchsvolle und weniger pathetische, gleichsam klassizistischere und grazilere Handhabung der Sprache suchen, wie sie in Orléans und in Tours, den Stätten des *stilus gallicus* im Gegensatz zum *cursus curie romane*, gepflegt wurde[11]). Das offizielle England blieb von dieser Bewegung zunächst unberührt, das sonstige England wenig berührt, und als man sich dann die Lehren der *ars dictandi* und des Kursus allmählich doch anzueignen, als der in ihnen geforderte Sprachstil die Kanzleien der Eduarde doch endlich zu beeinflussen begann, da war diese Spätblüte mittelalterlicher Latinität in dem dafür maßgebenden Land, in Italien, bereits am Verblättern. Seit den 80er Jahren des 13. Jahrhunderts wurde die Allherrschaft des Kursus an der päpstlichen Kurie durchbrochen[12]), und die endgültige Preisgabe des *stilus grandiloquus* oder *stilus supremus*, wie ihn noch Dante in seinen Briefen schrieb, setzte im Grunde bereits mit Petrarca ein, der — obwohl der mittelalterlichen Briefkunst noch tributär — dennoch schon einem ganz anderen Stilideal zustrebte. Die Briefe werden intimer, dienen der privaten, nicht der öffentlichen Mitteilung. Die Stimme senkt sich, oft bis zum Flüstern. Die veränderte Rhythmik des Lebens veränderte eben auch die Rhythmik der Sprache, was sprachtechnisch darin zum Ausdruck kam, daß — auch in der lateinischen Dichtung — die Akzentbewertung mittelalterlichen Stils von den Humanisten verworfen wurde zugunsten der, freilich niemals erstorbenen, quantitativen Silbenbewertung der Antike. Eine Generation nach Petrarca waren die Satzschlüsse bei den Modernen bereits verpönt, und wie im Bereiche der Poesie die Rhythmik der Metrik wich, so vergaß man im profanen Bereich überhaupt die Möglichkeit einer rhythmischen Prosa[13]).

[10]) Die Briefe eines Grosseteste nennt Denholm-Young S. 84 mit Recht ‚shockingly unrythmical'; erst John Peckham, der freilich einen Bolognesen in seiner Kanzlei beschäftigte, schreibt einen Kurialstil.

[11]) Vgl. die Literatur bei Haskins, Mediaeval Culture S. 190 Anm. 1.

[12]) N. Valois, Bibl. École. Chart. XLII, 266 f.; Bresslau, Urkundenlehre II, 1 (2. A.) S. 368 f.

[13]) Interessant ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung Salutatis, welche A. C. Clark, The cursus in mediaeval and vulgar Latin (Oxford 1914) S. 21 anführt: *Cum omnia michi placeant, super omnia michi gratum est quod more fratrum ille sermo rythmica lubricatione non ludit. Non est ibi syllabarum equalitas que sine dinumeratione fieri non solet, non sunt ibi clausule que similiter desinant et cadant...*, doch dürfte hier mehr an Isokolie und Reimprosa gedacht sein als an den Kursus.

Die eigentliche Aufnahme der Stilkunst in England, wie fragmentarisch auch immer, erfolgte also erst zu einer Zeit, als der Höhepunkt bereits erreicht, wenn nicht schon überschritten war, als außerdem die Vulgärsprachen — in England bekanntlich das Französische, nicht das Englische[14]) — in den Kanzleien bereits Verwendung fanden. Das alles mag dann zusammengewirkt haben, um zu verhindern, daß der hohe Stil in England noch in ähnlicher Weise Allgemeingut werden konnte wie etwa in Italien.

Damit ist allerdings noch nicht die andere Frage beantwortet, weshalb wohl das humanistischen Regungen doch stets offene England sich überhaupt nur so langsam und zögernd dieser literarischen Mode erschloß, die im 12. und 13. Jahrhundert einen so wesentlichen Bestandteil der abendländischen Geisteskultur ausmachte, und weshalb dort wohl die frühhumanistische Kunst des hohen Briefstils fast nur widerwillig nachgeahmt wurde. Es ist nicht ganz leicht, hierfür Gründe anzugeben. Ganz gewiß darf man nicht Unkenntnis verantwortlich machen. Jedes päpstliche Schreiben seit der Mitte, jedes kaiserliche seit dem Ende des 12. Jahrhunderts wies ja zumindest den Gebrauch des Kursus auf[15]), und die theoretische Lehre des *dictamen* drang selbstverständlich auch nach England, obwohl nicht in ihrer frühen Form.

Die erste Periode der *ars dictandi* mit ihrem Zentrum in Bologna und einem Nebenzentrum in Pavia sah als ihre Vertreter Grammatiker und Legisten, welche die ihnen offenbar aus der Praxis bekannten Regeln des Briefaufbaues und gewisse Briefformeln zusammenstellten, dabei jedoch den außerhalb der Kurie erst wenig gebräuchlichen Kursus, den sie selbst wohl kaum anwandten, auch in ihren Schriften nicht lehrten. Das gilt auch von Alberich von Monte Cassino, dem ältesten uns bekannten Verfasser eines Lehrbuches der *ars dictandi*, dem man auf dem Weg über seinen Schüler Johann von Gaeta die Einführung des Kursus in der päpstlichen Kanzlei zuschreibt[16]). In dieser ersten Epoche der Stilkunst, während welcher von Italien aus die Lehre wie die Lehr-

[14]) Immerhin gibt es auch eine Urkunde Heinrichs III. von 1258 in englischer Sprache, vgl. Rymer I, 378 und Maitland, Outlines of English Legal History. Collected Papers II, 436.

[15]) In anderer Beziehung wußte die englische Kanzlei sehr wohl von der päpstlichen zu lernen, vgl. Denholm-Young 68 n. 2 für den kurialen Einfluß auf die englische Schrift.

[16]) Haskins a. a. O. 172 u. Albericus Casinensis: „Casinensia" (Monte Cassino 1929) S. 115 ff.; die hier vorgetragene Periodeneinteilung folgt weitgehend den durch Haskins vermittelten Erkenntnissen.

bücher sich über Frankreich und, wiewohl langsamer, auch über Deutschland verbreiteten, wurde England, das zumindest in den Tagen Lanfrancs und Anselms in Canterbury selbst eine hohe Stufe des Briefstils erreicht hatte, anscheinend noch nicht getroffen. Das läßt auch der an sich zwar wenig beweisende Mangel an englischen Handschriften von Autoren dieser Epoche vermuten[17]).

Die Bekanntschaft mit der *ars dictandi* wurde England vielmehr erst durch Frankreich vermittelt, das in der zweiten Epoche seit der Mitte des XII. Jahrhunderts die in Italien empfangenen Anregungen in eignen Schulen, in Orléans und Tours, weiter entwickelte, zeitweilig sogar die Führung an sich nahm und auf Deutschland wie rückwirkend auch auf Italien und auf das geistig von Frankreich stark abhängige normannische Sizilien entscheidenden Einfluß gewann[18]). Von den Italienern unterschieden sich die französischen Schulen dadurch, daß das juristische Element ganz zurücktrat, daß die Lehre außerhalb von Kanzlei und Grammatikschule auch von den philosophierenden Literaten rezipiert wurde[19]) — Alanus von Lille ist ein klassischer Vertreter dieser Richtung, aber auch einzelne Schüler von Chartres — und daß hier der Kursus nicht nur Anwendung fand, sondern geradezu als Lehre in die *artes dictandi* eingefügt wurde. In Frankreich erlernten jetzt einzelne Engländer wie Johann von Salisbury die Kunst des *dictamen*, und mit Peter von Blois hätte die Stilkunst wohl auch in den Kanzleien Englands Wurzel schlagen können. Denn obwohl er nicht Engländer von Geburt war, so lag doch sein Hauptwirkungsfeld als Kanzler des Erzbischofs von Canterbury in England, und gerade weil er in Palermo, Rom, Bologna und Tours in gleicher Weise heimisch war, wäre Peter von Blois wie kein anderer geeignet gewesen, hier den Mittler zu spielen. Das geschah jedoch nicht. Wie weit auch seine Briefe, deren Auswirkung leider noch nicht hinreichend untersucht ist, damals verbreitet waren: seine kleine Lehrschrift der *ars dictandi* fand in England keinen Anklang. Nur in einer einzigen Cambridger Handschrift

[17]) Hss. dieser ersten Epoche fehlen in England nicht vollständig. So ist eine fälschlich dem Henricus Francigena zugeschriebene *Aurea gemma* in einer Hs. des 12. Jhdts. in Oxford, Bodl. Laud. Misc. 569, gemeinsam mit Auszügen des Bernhard von Bologna, zusammengestellt für den Gebrauch von Cisterziensern, erhalten (vgl. Haskins 178f., 182), und eine andere *Aurea gemma*, die wirklich Francigenas Werk ist, findet sich — nach freundlicher Mitteilung von Dr. C. Erdmann, dem ich für mehrfache Hinweise Dank schulde — in einer Pariser Hs., Bibl. Nat. lat. 2904, die englischen Ursprungs ist und noch dem 12. Jhdt. angehört. Das Vorkommen der zu diesem Traktat gehörenden Musterbriefe in einer Hs. des Richard von Bury aus dem 14. Jhdt. (s. u. Anm. 110) ist hier nicht von Interesse.

[18]) Haskins 190 ff.

[19]) Niese, HZ CVIII, 484.

ist sie uns erhalten[20]). Gewiß war einer der berühmtesten Sprachmeister der Zeit um 1200 der Herkunft nach Engländer: Gottfried von Vinsauf. Aber sein Wirkungsfeld wie das so vieler seiner literarischen Landsleute — Johann von Garlandia gehört etwa zu ihnen — lag in Frankreich, und wenn auch seine Werke in der Heimat früh bekannt und durch seinen englischen Zeitgenossen Gervasius von Melkley (um 1208) weiter verbreitet wurden, so galt doch das Interesse nicht seiner *Ars dictaminis*, sondern seinen Lehren der *Ars versificatoria*[21]).

So blieb auch die zweite Epoche ohne eigentliche Wirkung auf den englischen Prosastil. Die Schulen Frankreichs vermittelten wohl einige Kenntnis des *dictamen;* auf den englischen Kanzleistil aber übten sie keinen erkennbaren Einfluß aus. Überhaupt sollten für England, soweit es sich dem hohen Stil erschloß, nur die Werke der dritten Epoche fruchtbar werden, also die der bologneser und der süditalienischen Schule des 13. Jahrhunderts. Man läßt diese dritte Epoche gewöhnlich mit Albert von Morra und Transmundus beginnen. Es ist die Frage, wieweit das richtig ist. Denn Transmundus dürfte Franzose gewesen sein und sein Verhältnis zu den italienischen Diktatoren bedarf noch der Klärung[22]). Albert von Morra aber gibt nur die Regeln für den an der Kurie gebrauchten Kursus, und über seinen eignen Briefstil oder gar über dessen Verwandtschaft mit dem der Bologneser und Capuaner Schule wissen wir schlechterdings nichts. Richtig ist nur das eine, daß diese beiden dazu beigetragen haben, die Kursuslehre — die kuriale der eine, die französische der andere — nunmehr zum Allgemeingut auch der italienischen Diktatoren zu machen, die sich ihrerseits wieder vorwiegend dem Notarsberuf zuwandten. Die in Frankreich vervollkommnete Stilkunst und die kurialen Gepflogenheiten trafen hier also zusammen mit dem Notariat, das heißt: mit der Juristerei.

Damit ist der Schlüssel zu der außerordentlich großen Wirkung der italienischen Schulen des 13. Jahrhunderts gegeben. Während die *ars dictandi* in Frankreich im Literarischen wurzelte und vom Literarischen her neben Dichtung, Philosophie und Briefstil auch die Urkundensprache durchdrang, fand sie in Italien ihren Schwerpunkt in der Jurisprudenz, ging dadurch ein in die Sphäre des Staates, eroberte sich hier die Kanzleien auch der kleineren, ja kleinsten Gestirne und entfaltete von der

[20]) Auszüge bei Langlois, Not. et Extr. XXXIV, 2 S. 23 ff.; E. S. Cohn, The manuscript evidence for the letters of Peter of Blois. Engl. Hist. Rev. XLI (1926) 43 ff. Vgl. Anm. 10a das vernichtende Urteil Guca Silvias über Peter v. Blois.

[21]) Denholm-Young 72 ff.; S. 93 ein Hinweis auf die Verbindung des Gervasius von Melkley mit Alanus von Lille.

[22]) Vgl. W. Holtzmann, NA XLVIII, 412 Anm. 1; E. Heller, S.-B. Akad. Heidelberg 1929 H. 4. Exkurs.

juristisch durchgebildeten Kanzlei aus ihre ungeheuere Wirkkraft — man kann sagen: in allen Ländern Europas. Dem konnte sich auch England nicht ganz entziehen. Seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts fanden Thomas von Capua, Buoncompagno, Guido Faba, Petrus de Vinea, Laurentius von Aquileja in England Eingang, und auf diese Meister geht mittelbar oder unmittelbar alles zurück, was man dort im *stilus supremus* hervorgebracht hat.

Allein, gerade die eigentümliche Verbindung von Juristerei und *ars dictandi* — kennzeichnend schon für die erste, mehr aber noch für die dritte Epoche der Stilkunst — setzte ihrem Eindringen in die englische Königskanzlei von vornherein gewisse Grenzen. Denholm-Young macht darauf aufmerksam[23]), daß die englische Kanzlei wie auch die anderen englischen Behörden im 12. Jahrhundert bereits einen so ausgeprägt eignen bürokratischen Stil, so eigentümliche Formen und feste Formeln entwickelt hatten, daß man von ihnen innerhalb des eignen Landes nicht mehr abweichen oder durch Einfügung des Kursus eine Änderung herbeiführen mochte. Das ist ganz gewiß richtig. Und weiter: der englische Verwaltungsapparat, der seit der gleichen frühen Zeit die beweiskräftige Registrierung aller Schriftstücke vorsah, würde für England auch jenes bekannte Argument des Peter von Blois hinfällig werden lassen, der als Zweck der Einführung des Kursus an der päpstlichen Kanzlei die Verhütung von Fälschungen angegeben hatte[24]).

Aber es ist, wie mir scheint, nicht allein die Eigentümlichkeit der englischen Verwaltung, sondern mindestens ebenso die eigenartige Gestaltung des englischen Rechtswesens dafür verantwortlich zu machen, daß in England von Anfang an der Gebrauch des *stilus supremus* ein auf wenige Gelegenheiten beschränkter Luxus blieb. Johann von Bologna, Notar des Erzbischofs von Canterbury Johann Peckham, stellt in seiner um 1285 abgefaßten und seinem Herrn gewidmeten Schrift eine in diesem Zusammenhang recht interessante Betrachtung an. Er spricht sich über die weite Verbreitung von Rechtsinstrumenten in Italien aus und begründet sie damit, daß die Italiener als vorsichtige Leute gleichsam von allem, was sie untereinander abmachten, auch ein öffentliches Instrument zu besitzen wünschten. Englischen Gewohnheiten aber laufe das zuwider, da die Engländer nur im Falle wirklicher Erfordernis und darum nur sehr selten ein Rechtsinstrument verlangten[25]). Das ist nun eine der rein völker-

[23]) A. a. O. 85: by the time the Cursus was becoming fashionable in England, chancery phraseology had become stereotyped.

[24]) Bresslau, Urkundenlehre II, 1 (2. A.) S. 365 Anm. 5.

[25]) Seine *Summa* bei Rockinger, Briefsteller und Formelbücher des XI. bis XIV. Jhdts. Quellen u. Erörterungen IX, 595 ff., besonders S. 604: *Licet tractatus instrumentorum in Ytalie partibus necessarie sit diffusus, pro eo quod Ytalici*

psychologischen Begründungen, wie sie damals Mode wurden[26]), und als solche zweifellos ebenso zutreffend und auch heute noch gültig wie interessant. An dem eigentlichen Problem aber geht diese Begründung dennoch vorbei. Nicht die englische Vertrauensseligkeit machte Notariats- und Rechtsinstrumente unnötig, sondern die *consuetudines* des englischen Rechts kannten nicht die gleichen Notwendigkeiten wie die römischen Rechtsgepflogenheiten, ja sperrten sich gegen die den Italienern geläufigen Rechtsformen. Damit aber wird ein sehr wesentliches Moment in unsere Betrachtungen einbezogen. Denn bei aller selbstzwecklichen Freude an der schönen Sprachform[27]) hatten doch gerade die italienischen Stilisten von jeher betont, daß ihre Kunst nicht nur ästhetischem, sondern auch praktischem Zwecke diente, und zumal seit dem beginnenden 13. Jahrhundert hatten die stilistischen Handbücher ausgesprochenermaßen den Zweck, Notare in der Abfassung juristischer Dokumente zu unterweisen[28]) — jene bekannte Wandlung der *ars dictandi* zur *ars notaria*[29]), die ja schon längst abgeschlossen war, als 1285 Johann von Bologna seine Schrift dem Erzbischof von Canterbury überreichte. Auch diese Schrift hatte zum Ziel, Notare in die Geheimnisse juristischer Geschäftsgänge einzuweihen[30]).

Es ist leider niemals hinreichend untersucht worden, welchen Einfluß Sprache und Stil nicht allein der Bibel, der Kirchenväter, der Liturgie und

tamquam cauti quasi de omni eo quod ad invicem contrahunt, habere volunt publicum instrumentum, quod quasi contrarium est in Anglicis, videlicet quod nisi necessarium esset non nisi rarissime petitur instrumentum. Vgl. Denholm-Young 85.

[26]) Die im XIII. Jhdt. einsetzende und dann in der Renaissance einen breiteren Raum einnehmende Völkerpsychologie ist nicht zu verwechseln mit jenen stereotypen Urteilen des einen Volkes über das andere, wie sie z. B. Kern, HZ CVIII, 237 ff. für den Deutschen, Langlois, Rev. Hist. LII, 313 ff. für den Engländer in französischer Auffassung zeigen. Gemeint sind hier die sehr viel tiefer gehenden Betrachtungen, die etwa Friedrich II. über die Verschiedenheiten von Italienern und Deutschen anstellt und über die Petrarca, Epp. Sen. II, 1 (jetzt bei Burdach, Petrarcas Briefwechsel mit deutschen Zeitgenossen S. 253 n. XIV) berichtet; ein anderes Beispiel: Kantorowicz, K. Friedrich II. S. 379; auch das Urteil des Guido v. d. Sabina (Clemens IV.) über die Römer mag hierhin gehören: Reg. Imp. V n. 9482.

[27]) Vgl. etwa Buoncompagnos Äußerung: *cursus vocatur, quia cum artificialiter dictiones locantur, currere sonitu delectabili per aures videntur cum beneplacito auditorum;* Ch. Thurot, Notices et Extraits XX, 2 (1868) S. 480; ein paar weitere Beispiele bei E. Norden, Antike Kunstprosa II 959 f.

[28]) Ein paar Bemerkungen bei Rockinger, Über Formelbücher vom 13.—16. Jhdt. (München 1855) S. 38 f., 103 ff. Allgemein vgl. Fitting, Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna (1888) 15 ff., 79 ff.; L. J. Paetow, The Arts Course at Mediaeval Universities (Urbana 1910) S. 71 f. Die Schrift des Albert von Morra war betitelt: *Forma dictandi, quam Rome notarios docuit mag. Albertus qui et Gregorius VIII. papa.* Vgl. auch neben zahlreichen anderen Beispielen das *Prooemium* der *Ars dictandi* des Thomas von Capua: E. Heller, S.-B. Heidelberg 1929, S. 51.

[29]) Bresslau a. a. O. 256; Paetow S. 82 ff.

[30]) S. u. Anm. 33.

der lateinischen *auctores* sondern auch des römischen Rechts auf die Diktate der italienischen Stilisten gehabt haben, obwohl bisweilen — zumal bei der Capuaner Schule — dieser Einfluß förmlich mit Händen zu greifen ist[31]). Aber auch ohne eine solche Untersuchung kann, wie gesagt, über die Zusammenhänge von Rechtsstudium und *ars dictandi*, zumindest in Italien, kein Zweifel bestehen[31a]). In England hingegen haben innerhalb der Sphäre des weltlichen Rechts derartige Zusammenhänge nicht bestanden, im Gegenteil: wie sich die englischen *consuetudines* gegen die römischen — civilen, aber auch kanonistischen — Rechtsformen und Rechtsbräuche sperrten, so sperrten sie sich auch in hohem Maße gegen die römische Rechtssprache und die römischen Rechtsbegriffe, die man in England großenteils unanwendbar fand oder entbehrlich glaubte. Studium des Rechts und Studium der *ars dictandi* haben sich in England nicht gegenseitig ergänzt, sondern gehörten verschiedenen Bereichen an. Dies der wesentliche Unterschied zu allen italienischen, ja vielleicht kontinentalen Verhältnissen! England ist ja auch niemals ein Land des gewerbsmäßigen Notariats geworden, wenigstens nicht in dem Ausmaß wie kontinentale Länder, insbesondere Italien. Für die englischen Kanzlisten, die erst in der Spätzeit Eduards I., nachdem der Bolognese Franciscus Accursius nach England berufen war, eine juristische Schulung zeigten[32]), waren daher auch die Handbücher des *dictamen* anscheinend entbehrlich, soweit diese auf England fremde Rechtsanschauungen Bezug nahmen. Und das traf immerhin für eine große Zahl der italienischen Werke zu. So konnte noch Johann von Bologna am Ende des 13. Jahrhunderts darüber spotten, daß gleichsam das ganze englische Königreich nur über einige wenige Clerks verfügte, die sich in einem seiner Auffassung nach

[31]) Als Beispiel diene etwa Vineas Brief an die Römer: BF (Reg. Imp. V.) 2160 oder der Stiftungsbrief für die Universität Neapel: BF 1537, der sich gedanklich eng an Azo im *Prooemium* zu seinem Institutionenkommentar anschließt, vgl. Niese, HZ CVIII 521 Anm. 2, auch 517. Azo selbst zeigt die Verbindung von Stilkunst und Rechtssprache gerade in diesem *Prooemium* ganz vorbildlich; er wirkte damit wiederum nach England hinüber, wo um die Mitte des 13. Jhdts. Bracton ihn verwendet; vgl. den Paralleldruck von Bracton und Azo bei F. W. Maitland, Select passages from the works of Bracton and Azo. Selden Society VIII (1895). Ein paar gute Bemerkungen bei Rockinger. S.-B. München, phil. hist. Cl. 1861 S. 119 ff.; Rashdall, Universities of Europe in the Middle Ages I² (Oxford 1936) 109 f., 124 f.; vgl. auch Vehse, Die amtliche Propaganda S. 159 f.; Ladner, MÖIG. Erg.-Bd. XII S. 166 Anm. 1.

[31a]) Bresslau 256; Fitting 79 ff. für die Verbindung beider Disziplinen bei Irnerius. Die grammatisch-rhetorisch-dialektische Bildung beherrschte auch Paucapalea, den Albert von Samaria in einem Brief einer ungedruckten Fassung seiner *Ars dictandi* anredet: *aristotelici(s) disciplinis admodum eruditus;* Clm. 22267 f. 89 (datiert: 1115); freundlicher Hinweis von Dr. C. Erdmann. Über Albert von Samaria vgl. Haskins 173 ff.; Krabbo, NA XXXII 71 ff.

[32]) Tout, The Place of Edward II in English History S. 61 f.

geordneten Rechtsgang überhaupt auskannten[33]). Aber wie immer auch: Rezeption der *ars dictandi* — zumal in der späteren Form der *ars notaria* — und Rezeption des römischen Rechts und seiner Denk- wie Sprachwelt stehen in einer, im einzelnen vielleicht noch recht problematischen Wechselbeziehung.

Vergegenwärtigt man sich nun, daß vor der Zeit Bractons, also vor der Mitte des 13. Jahrhunderts, das römische Recht in England eine recht geringe praktische Wirksamkeit entfaltete[34]), so wird es einen nach dem Gesagten nicht wundern, daß auch die *ars dictandi* vor dieser Zeit in England und insbesondere an der englischen Kanzlei ohne Einfluß geblieben ist. Erst zusammen mit dem römischen Recht nahm man offenbar auch die Stilkunst auf, und tatsächlich haben Aufnahme der *ars dictandi* und Aufnahme des römischen Rechts in England auch zeitlich miteinander Schritt gehalten. Die vielfachen Auflehnungen der englischen Stände während des 13. Jahrhunderts gegen die Einführung römisch-italischer Rechtsformen und Rechtsanschauungen überhaupt[35]) bedeutete also zu-

[33]) Rockinger, Briefsteller und Formelbücher S. 601. In der Widmung an Johann Peckham heißt es: *Cum igitur sollempnis vestra curia et regnum Anglie quasi totum careat, qui secundum formam romane curie vel ydoneam aliam qualemcumque noticiam habeant eorum, que ad artem pertinent notarie, set per nonnullos clericos acta causarum, processus iudicum, diffiniciones litium et alia..... inter homines emergencia conscribantur etc.* Man mag die ganze Verachtung des Bolognesen für das englische Gewohnheitsrecht in Abzug bringen und mit Übertreibung rechnen: dennoch stimmt, was er sagt, mit allen sonstigen Beobachtungen überein, daß nämlich eine allgemeinere Kenntnis römischer (civiler wie kanonistischer) Rechtsgänge in England nicht vorhanden war, sondern das zu seiner Zeit in der Tat nur *nonnulli clerici* diese Verfahren beherrschten. Das ist sogar im 14. Jhdt. kaum anders gewesen, als man sich für diese Zwecke päpstlicher- oder kaiserlicherseits approbierter Notare bediente; vgl. Denholm-Young 86.

[34]) Über das römische Recht in England allgemein: Paul Vinogradoff, Roman Law in Mediaeval Europe (2. A. Oxford 1929) S. 97 ff.; W. S. Holdsworth, History of English Law II (2. A. London 1923) *passim;* D. Ogg in der Einleitung zu seiner Ausgabe von I. Selden, *Ad Fletam dissertatio* 1647 (Cambridge 1925). Für das römische Recht vor Bracton vgl. F. de Zulueta, The *Liber pauperum* of Vaccarius. Selden Society XLIV (London 1927) und: William of Drogheda. Mélanges de Droit Romain dédiés a G. Cornil (Gent 1926) II, 641—57; F. Joüon des Longrais, La conception de la Saisine du XIIe au XIVe siècle. Études de Droit Anglais I (Paris 1925). Zweifellos zu geringe Einwirkung schreibt dem römischen Recht zu F. W. Maitland, Select passages from the works of Bracton and Azo, Einleitung; Pollock-Maitland, History of English Law I (2. A. 1898) 120 ff.

[35]) In der Ablehnung des römischen Rechts trafen sich in England zeitweilig Könige und Barone, vgl. Roger Bacon, *Compendium studii* c. 4, ed. Brewer, Rogeri Bacon opera... inedita (London 1859) 420, MG. SS. XXVIII 579 betr. eines allerdings wohl legendären Verbotes des römischen Rechts unter König Stephan. Für Heinrich III. und sein Verbot des Studiums römischen Rechtes — in Übereinstimmung vielleicht mit den bekannten päpstlichen Verboten — vgl. Cal. Close R. 1234—37 S. 26 (1234 Dez. 11.). Die Barone lehnten auf dem Tage von Merton

gleich eine Ablehnung Bolognas als Ganzen. Bologna als ein Sammelbegriff, als Schule der beiden römischen Rechte und als Schule des hohen Stils hat einfach für England nicht die gleiche Bedeutung gehabt wie für den Kontinent, obwohl natürlich englische Studenten auch in Bologna, zumal seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, vielfach anzutreffen waren[36]); aber in die englische Kanzlei sind sie allem Anschein nach nur selten gelangt. So haben gerade die ersten Wellen der Wirkung Bolognas das offizielle England erst spät erreicht und sich auch dann noch an den vorhandenen festen Formen gebrochen. Erst als England sich der Rechtsschule Bologna unter vielen Vorbehalten ein wenig erschloß — sinnbildlich hierfür die Berufung des Franciscus Accursius durch Eduard I., den man den englischen Justinian nannte — erschloß es sich mit der gleichen Verhaltenheit auch der Stilschule dieser Stadt[37]).

Dies sind, wie mir scheint, die wichtigsten Gründe für die späte und zögernde Aufnahme der italienischen Stilkunst auch der dritten Epoche in England und an der englischen Kanzlei. Daß freilich die französischen Einflüsse der vorausgehenden Epoche ebenfalls so geringe Wirkung ausübten, ist

1235/36 jede Änderung der Gesetze auf Grund ultramontaner Einflüsse ab: *nolumus leges Anglie mutare;* vgl. Bracton, Note Book (ed. Maitland) I 104—8; für ihre Ablehnung der *leges imperiales* auf dem Tage von Berwick-upon-Tweed (1292) vgl. Rishanger, *Ann. Regni Scotie* (ed. Riley, Roll's Serie) S. 255. Zu den heftigsten Gegnern des römischen Rechts und der Juristen gehörte, wenn auch aus anderen Gründen, Roger Bacon; vgl. sein *Compendium studii* a. a. O.; ferner die gehässigen Bemerkungen des Matth. Paris. III 531, 491, 495; IV 14; V 427 f., 638 f., sowie das gefälschte Papstschreiben ebda. VI 293 n. 146; dazu Digard, Bibl. Écol. Chart. LI (1898) 381—419.

[36]) Haskins, Studies in Mediaeval Science (Cambridge U. S. 1924) S. 185 Anm. 131 kündigt eine Arbeit seines Schülers Paul B. Schaeffer über diese Fragen an. Tamassia, Odofredus. Atti e Memorie della Romagna Ser. III t. XII 72 bringt einige Angaben des Odofredus (†1265) über englische Studenten in Bologna; vgl. auch Hessel, Bologna S. 417. Daß die Engländer als Nation in Bologna schon um 1115 vertreten waren, zeigt ein Brief in der *Ars dictandi* des Albert von Samaria (Clm. 22267 f. 89; vgl. oben Anm. 29); denn in einem fingierten Studentenbettelbrief eines offenbar italienischen Studenten aus Bologna werden die *Normanni, Galli, Britanni, Allobroges, Guascones* genannt als die *gentes et fere nationes, inter quas habito.* Allerdings werden hier, da nur Stämme Galliens genannt sind, unter den *Britanni* wohl die Bretonen zu verstehen sein. Die Allobroger sind die Flamen, wie auch Mittarelli, *Annal. Camald.* IV 560 n. 351 (a. 1240) zeigt, wo als neu hinzugekommene Nation lediglich noch die Spanier angeführt werden, sonst aber die gleichen Völker wie bei Albert von Samaria, die nun freilich nicht mehr als *fere nationes* gelten. Vgl. auch Rashdall, Universities I 184 Anm. 4 für die Zeit um 1265.

[37]) Ein Brief des Franciscus Accursius im Publ. Record Office, Ancient Corresp. XVII n. 182 (1279 Jan. 4), gedruckt bei Langlois, Rev. Hist. LXXXVII (1905) 66, an den König gerichtet, zeigt selbstverständlich den hohen Stil des Bolognesen; interessant ist es zu sehen, daß hingegen der Brief seines englischen Gesandtenkollegen, der gleichzeitig mit ihm an der Kurie weilte, den unschönen Stil der englischen Kanzlisten aufweist; Langlois a. a. O. 65 f.

auf die gleiche Weise nicht zu erklären. Über die literarische Bildung der englischen Kanzlisten wird man sich nicht leicht ein Urteil bilden können. Aber Literatur einerseits, Politik wie Verwaltung andererseits gehörten offenbar ganz getrennten Sphären an und haben sich in England mit seiner hochentwickelten Bürokratie nicht mehr in der gleichen Weise durchdrungen wie in Frankreich und in Italien, wo sich die Bürokratie erst mit den literarisch geschulten Juristen und den juristisch geschulten Literaten entwickelte. Und schließlich lag für eine literarische Bildung innerhalb der englischen Kanzlei wohl auch nicht die gleiche Notwendigkeit vor wie in anderen Ländern, wie ganz besonders in Italien und Deutschland. Denn man wird noch an etwas anderes erinnern müssen. Der hohe Stil hatte, sofern man überhaupt von einem Zweck reden will, genau wie die Rhetorik den einen Sinn, die Wirksamkeit der Sprache zu steigern, das zu Sagende in seiner akustisch wirksamsten und überzeugendsten Form vorzubringen. Der *stilus supremus* ist daher, wie man heute sagen würde, auch ein Mittel der politischen Propaganda gewesen — unentbehrlich in den kanzleimäßig ausgetragenen Feldzügen und dem hohen Sprachgefühl der Damaligen vermutlich ganz gemäß[38]). Derartige in Manifesten, Flugschriften und Briefen ausgekämpfte Fehden, wie sie Kaiser- und Papstkanzlei durch Jahrhunderte zu bestehen, wie sie die Staufer mit den italienischen Städten auszufechten hatten, wie sie in kleinerem Umfang im politischen Italien und auf philisophisch-literarischem Gebiet in Frankreich an der Tagesordnung waren, das Entwickeln von ganzen sogenannten Weltanschauungen in Manifesten — das alles hat England trotz innerer und äußerer Kriege nicht gekannt. Nie hat das tönende Manifest — im tiefsten Grunde auch unenglisch — den Kampf der Waffen begleitet. Den Weg in die Öffentlichkeit zu suchen, das Bearbeiten der öffentlichen Meinung und das Werben um sie mit den Mitteln der Rhetorik war damals nicht Englands Sache. Und somit entfiel die Notwendigkeit, die Macht des Worts in der Politik zu erproben.

Wenn dennoch auch die offizielle Kanzlei seit dem späteren 13. und vor allem im 14. Jahrhundert sich in besonderen Fällen der gehobenen rhythmischen Prosa bediente, so geschah dies, soviel wir wissen, nur im Verkehr mit auswärtigen Höfen, die selbst im Hochstil zu schreiben pflegten.

[38]) Über diese Fragen vgl. Erdmann, Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit. HZ. CLIV 491 ff.; ferner Vehse, Amtliche Propaganda 137 f.; H. Wieruszowski, Vom Imperium zum nationalen Königtum (1933) S. 59. Für die Qualität der Sprache hatte man ein sehr deutliches Gefühl, vgl. etwa Andreas v. Isernia's Bemerkung zu *Liber Augustalis* I tit. 31: *pulchre dictata est hec lex* (Constitutiones Regni Siciliae, Neapel 1773, S. 81) oder die Bemerkungen von Salimbene (MG. SS. XXXII S. 383 f.) über das Diktat des Thomas von Capua.

Denholm-Young weist darauf hin, daß in der Epoche von 1306—1358 die an fremde Höfe, insbesondere an die Kurie gerichteten Briefe gesondert in den Roman Rolls aufbewahrt wurden. Das geschah freilich aus verwaltungstechnischen Gründen[39]). Durchblättert man aber diese bei Rymer gedruckten Briefe, so bemerkt man in der Tat, daß sie größtenteils nach allen Regeln der Stilkunst abgefaßt und entgegen sonstigem englischem Kanzleibrauch z. B. auch mit Arengen versehen sind[40]). Sie stellen gewissermaßen ein Kompendium der rhythmisierten Schriftstücke der englischen Kanzlei dar, wie man sie außerhalb der Roman Rolls nur ausnahmsweise antrifft.

In dieser Epoche, also von Eduard I. bis Eduard III., ist auch die Mehrzahl der italienischen Lehrbücher des *dictamen* nach England gekommen, deren Handschriften heute in englischen Bibliotheken ruhen. Besonders zahlreich sind die Handschriften des Guido Faba, dessen Einfluß sich in England wie anderwärts geltend machte[41]). Auf ihn, auf Thomas von Capua, auf Richard von Pofi, aber auch auf Petrus de Vinea weisen die damals oder wenig später in England selbst entstehenden Summen der *ars dictandi* als Stilmuster ausdrücklich hin[42]). Es ist daher nicht weiter überraschend, daß man in den Roman Rolls auf zahlreiche Exordien stößt, welche deutlich genug die italienische Schule und gelegentlich auch ganz unverkennbar den Einfluß von Briefen des Petrus de Vinea verraten[43]). Und die Bedeutung dieses großen

[39]) Denholm-Young 88. Die Roman Rolls sind ursprünglich ein Teil der die gesamte Auslandskorrespondenz umfassenden Treaty Rolls gewesen, die dann in einzelne Abteilungen wie French Rolls, Almain Rolls etc. aufgespalten wurden. In den ersten 18 Regierungsjahren Eduards II. (1307—25) waren die Roman Rolls und die French Rolls vereinigt, was im Druck bei Rymer vermerkt wird; vgl. M. S. Giuseppi, A Guide to the Mss. preserved in the Public Record Office I (1923) 38—40.

[40]) Für das Fehlen der Arengen vgl. Denholm-Young 88.

[41]) Denholm-Young 92 ff. verzeichnet von Guido Faba's *Summa de modo dictaminis* 10 Hss., von den *Exordia* 5, von den *Arenge* 5, je drei von den *Dictamina rhetorica* und *De arte conscribendi epistolas* und je eine der *Citationes* und der *Rota nova;* dazu kommt noch eine Anzahl verloren gegangener Hss., die wir aus mittelalterlichen Bibliothekskatalogen kennen. Thomas von Capua ist mit 10, Richard von Pofi mit 9, Buoncompagno mit 1 Hs. vertreten. Für Petrus de Vinea s. u. Anm. 44.

[42]) Um 1386 entstand die *Summa* des Johann de Briggis, vermutlich Fellow von Merton College in Oxford, der Peter von Blois, Petrus de Vinea, Thomas von Capua, Mattheus de Libris, Guido von Bologna (Faba) als Vorbilder eines hohen Stils empfiehlt; vgl. Denholm-Young 100 f., der noch auf einige anonyme und nicht hinreichend untersuchte Summen des 14. Jhdts. hinweist. Eine derselben (Oxford, Balliol Coll. Ms. 263 f. 4', ca. 1400) empfiehlt gleichfalls die Lektüre des Petrus de Vinea, Richard von Pofi, Guido Colonna u. a.

[43]) Eine genauere Analyse der Briefe zumal Eduards II. auf Beeinflussung durch Petrus de Vinea ist hier nicht beabsichtigt. Einige Beispiele aus den Roman

sizilischen Sprachbildners für das spätmittelalterliche England geht schließlich auch hervor aus der großen Zahl von Handschriften seines Briefbuches, die sich in England vorfinden und die fast ausnahmslos dem 14. Jahrhundert angehören[44]).

II.

Indessen ist es kaum beachtet, daß schon vor dem Zeitalter der drei Eduarde, daß schon in der Kanzlei Heinrichs III. etwa seit den 40er Jahren des 13. Jahrhunderts der Gebrauch des Kursus in der auswärtigen

Rolls mögen genügen. Rymer II, 1 S. 20, ein Brief Eduards II. an den Papst (1307 Dez. 10) zeigt mit PdV. VI 30 völlige Übereinstimmung in der Arenga:

PdV. VI 30.	Rymer II, 1 S. 20.
Ad hoc summi dispensatione consilii pre aliis principibus optinuimus monarchiam dignitatis et imperii Romani suscepimus diadema, ut etsi alia.....	*Ad hec summi dispensatione consilii optinuimus monarchiam regie dignitatis, ut in regno nostro Anglie aliisque terris sub ditione nostra constitutis....*

Rymer II, 1 S. 49, ein Brief an den König von Frankreich und fast gleichlautend an die Kurie (1308 Juni 16), klingt in der Arenga (*Naturalis rationis instinctus necnon firma spes nobis suggerit...*) an sizilische Kanzleiwendungen an, ohne daß ich die entsprechende Stelle anzugeben wüßte; doch nimmt der Brief späterhin in Absatz 3 den Typ sizilischer Herrschaftsarengen auf, wie er in Sizilien seit dem 12. Jhdt. üblich war: *Sane post regni... gubernacula per nos Deo volente suscepta...*; dazu wäre zu vergleichen Pirro, Sicilia sacra I 393: *Regni gubernaculum... nos ad hoc divino munere dignoscimur suscepisse...*, wozu noch weitere Beispiele bei Ladner, Formularbehelfe in der Kanzlei Kaiser Friedrichs II. und die Briefe des Petrus de Vinea. MÖIG. Erg.-Bd. XII 131 f. zu vergleichen wären. Auch die Dispositio dieser gleichen Briefe: *requirimus, monemus et hortamur attente* entspricht, worauf mich Dr. Ladner freundlichst aufmerksam machte, gleichfalls sizilischem — aber auch päpstlichem — Kanzleibrauch. Bei dem engen Zusammenhang zwischen sizilischer und päpstlicher Kanzlei mag überhaupt die eine oder andere Wendung auch auf Thomas von Capua oder einen anderen päpstlichen Diktator zurückgehen. So ist beispielsweise Rymer II, 1 S. 5 (1307 Sept. 6 an den Papst): *Inter ceteras studii nostri sollicitudines..* zu vergleichen mit Potthast 20027. Auch ein Incipit wie Rymer II, 1 S. 20: *Exultat ecclesia Anglicana..* ist nicht unbedingt mit PdV. II, 1 oder II, 45 oder Winkelmann, Acta Imp. I n. 702 in Verbindung zu bringen, da in beiden Fällen die Karsamstagsliturgie der Kerzenweihe (*Exultet iam angelica turba*) das Vorbild ist. Immerhin würde eine systematische Untersuchung der englischen Königsbriefe des 14. Jhdts. eine ganze Anzahl von Übereinstimmungen mit PdV.-Briefen zutage fördern.

[44]) Die Mehrzahl der in England befindlichen Vinea-Hss. ist bei Pertz, Archiv VII 890 ff. und Huillard-Bréholles, Pierre de la Vigne 266 ff. aufgeführt; einige Ergänzungen bietet die Liste bei Denholm-Young 98, der noch eine Hs. s. XIV. aus Edinburgh (Univers. Libr., Laing Ms. 351 = 182 des Gesamtkatalogs von C. R. Borland) nennt; doch enthält diese Hs. f. 1—22 nur *Flores*. Beachtenswert auch der Hinweis auf einige verschollene Hss., die M. R. James, Ancient Libraries of Canterbury and Dover (Oxford 1904) S. 299 no. 956 ff. anführt, von denen jedoch n. 958 — gleichfalls nur *Flores* enthaltend — jetzt im Britischen Museum (Royal Ms. 11 A XII) zu finden ist. Über eine Hs. aus dem letzten Drittel s. XIII. s. u. Anm. 112.

Korrespondenz hier und da anzutreffen ist[45]). Selbst völlig durchrhythmisierte Briefe fehlen nicht ganz[46]), die, obgleich weit entfernt von stilistischer Vollkommenheit, doch seltsam abstechen von den primitiv kakophonen und antirhythmischen Satzschlangen, welche die englische Kanzlei jener Zeit sonst hervorbrachte[47]). In den beiden folgenden Jahrzehnten, also zwischen 1250 und 1270, nimmt die Zahl der rhythmisierten[48]) wie der einigermaßen stilgerecht gebauten Briefe[49]) naturgemäß noch zu, obwohl

[45]) Denholm-Young 88 spricht nur von ein bis zwei Beispielen, doch ist die Zahl erheblich größer.

[46]) Als Beispiel zwei Briefe von 1245 (Juni 8): Cal. Close R. 1242—47 S. 356, anläßlich des Konzils von Lyon an Kaiser und Papst gerichtet. Der Papstbrief, ohne Arenga zwar, setzt rhythmisch richtig ein: *Cum sollempnes nuncii nostri*... und schließt mit Velox: ...*vestro conspectui presentare*. Der Brief an den Kaiser zeigt fortlaufenden Rhythmus, wobei einem achtmaligen *Velox* ein zweimaliger *Planus* gegenübersteht.

[47]) Als Ausnahme anzusehen ist auch ein Brief des Richard v. Cornwall vom Jahre 1241 bei Matth. Paris. IV 138 ff., der völlig rhythmisch gebaut ist. Aber der Brief ist in Sizilien geschrieben und der Diktator war vermutlich ein Südländer. Daß Richards späteres deutsches Königtum einen Einfluß auf die englische Kanzleisprache gehabt hätte, ist nach den Untersuchungen von P. Zinsmaier, Ein verschollenes Formularbuch der Reichskanzlei im Interregnum. MÖIG. XLVIII (1934) 54 f. kaum anzunehmen; Vinea zumindest kommt garnicht in Betracht.

[48]) Briefe, die, an sich schlecht stilisiert, dennoch mit *Velox* ausklingen, sind in der auswärtigen Korrespondenz mehrfach anzutreffen, z. B.:
Rymer I 392 (1259 Dez. 19 an den Papst): ..*habere dignemini excusatam.*
Rymer I 394 (1260 Febr. 5 an Frankreich) ..*curabimus adimplere.*
Rymer I 395 (1260 März 10 an Frankreich): ..*habere dignemini commendatum.*
Immerhin ist zu bemerken, daß diese Briefe in Frankreich geschrieben sind, so daß mit anderen Kanzleibeamten zu rechnen ist.

[49]) Geradezu verdächtig gut ist ein Brief an die Kurie (1254 Febr. 12: MG. Epp. Pont. III n. 446 S. 407; BFW 13926), der allerdings auch nicht in England, sondern in der Gascogne ausgefertigt ist. Ebenso überraschend ist das Glückwunschschreiben an Alfons X. von Kastilien anläßlich seiner römischen Königswahl: Rymer I 367. Hier könnte man nach den Ausführungen von Donholm-Young 77 ff. auf die Vermutung kommen, daß Galfridus Anglicus, Verfasser einer um 1280 geschriebenen *Scientia epistolaris* und vermutlich mit Gotfried von Eversley identisch, der Diktator gewesen sein könnte. Denn dieser Engländer, der am kastilischen Hof als Notar beamtet war, stand gleichzeitig in englischem Dienst: *vester notarius et noster clericus* nennt ihn Eduard I. Er starb 1283 und ist erst in den 70er Jahren nachzuweisen; aber seine Familienverhältnisse zeigen, daß er jedenfalls nicht in ganz jugendlichem Alter gestorben sein kann, so daß auch eine frühere Verwendung möglich ist. — Auffallend ist die beträchtliche Zahl ausländischer Notare an der kastilischen Kanzlei, welche allerdings die Arbeit von Miss E. S. Procter, The Castilian Chancery during the Reign of Alfonso X. Oxford Essays in Mediaeval History presented to H. E. Salter (Oxford 1934) S. 104—122 nicht erwähnt. Ich notierte drei italienische Notare, von denen zwei auch schon vor dem römischen Königtum Alfonsos X. in der kastilischen Kanzlei begegnen. Petrus v. Reggio wird 1271 als Protonotar genannt (BF 5518, 5519), ist jedoch schon 1256 in diesem Amt nachweisbar, als er ein ins Spanische übertragenes Werk ins Lateinische übersetzte und zwar zusammen mit Aegidius de Tebaldis aus Parma, Notar des kastilischen Königs; vgl. M. Steinschneider,

sie im Ganzen immer noch selten sind. Und in dieser Epoche ist merkwürdiger Weise schon Petrus de Vinea als Stilmuster in der englischen Kanzlei nachzuweisen.

Petrus de Vinea war in England kein Fremder. Im Gegenteil: ihn als den einzigen der großen italienischen Klassiker der *ars dictandi* verbanden auch persönliche Beziehungen mit dem englischen Hof[50]). Sie rühren her aus der Zeit der Eheschließung Kaiser Friedrichs II. mit Isabella von England (1235). Damals ging Petrus de Vinea als Brautwerber seines Herrn nach London, um mit dem König über die Bedingungen der Heirat, über Höhe und Zahlweise der Mitgift zu verhandeln und um schließlich, damaliger Sitte gemäß, des Kaisers Ring der Braut an den Finger zu stecken und sie dadurch seinem Herrn zu vermählen. Wir sind über diese Vorgänge und über Vineas Tätigkeit in London durch Urkunden wie durch Chronisten recht gut unterrichtet[51]), und einige Briefe König Heinrichs III.[52]) bestätigen noch, welche hohe Bedeutung man in Westminster der Mission des Petrus de Vinea beimaß. Weniger bekannt ist es, daß der König damals dem sizilischen Großhofrichter in feierlicher Beurkundung eine nicht unbeträchtliche Schenkung zukommen ließ[53]).

Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen (Wien 1904) S. 3 n. 9; F. M. Powicke, The mediaeval Books of Merton College (Oxford 1931) S. 142 Anm. Und drittens ist 1266 Bonaventura de Senis als Notar in Kastilien nachzuweisen, vgl. Daumet, Mémoire sur les rélations de la France et de la Castille des 1255—1320 (Paris 1913) S. 149 n. III; ebda. wird ein *Henricus dictus Tuscanus* als *miles et major portarius aule* genannt, ein Zeichen nur für die offenbar nicht geringe Durchsetzung des kastilischen Hofes mit Italienern.

[50]) Vgl. Huillard-Bréholles, Pierre de la Vigne 20 ff.

[51]) W. Kienast, D. deutschen Fürsten im Dienste der Westmächte II, 1 S. 76 Anm. 1 hat die in Frage kommenden Stellen zusammengetragen.

[52]) BFW 11154—59.

[53]) Einzig Kienast a. O. 76 Anm. 2 erwähnt die Schenkung; vgl. auch den Hinweis von Hampe, HZ 146 S. 461 Anm. Da diese wie die folgenden Registereintragungen nur als Regest bekannt sind, benutze ich die Gelegenheit, anmerkungsweise hier die Texte abzudrucken. Die Rolls wie vieles andere Material einzusehen hat mir das Record Office in freundlichster Weise gestattet.
1235 Mai 1. Westminster. — *Rex Archiepiscopis etc. salutem. Sciatis nos concessisse et hac carta nostra confirmasse pro nobis et heredibus nostris dilecto nobis magistro Petro de Vinea, magne curie imperialis iudici, quod ipse et heredes sui singulis annis percipiant ad scaccarium nostrum Pasche quadraginta marcas de dono nostro, donec nos vel heredes nostri eidem magistro Petro vel heredibus suis providemus in aliquo tenemento ad valentiam quadraginta marcarum annuatim. Quare volumus et firmiter precipimus pro nobis et heredibus nostris, quod predictus magister Petrus et heredes sui singulis annis percipiant ad scaccarium nostrum Pasche quadraginta marcas de dono nostro, donec nos vel heredes nostri eidem magistro Petro vel heredibus suis providimus in aliquo tenemento ad valentiam .xl. marcarum annuatim sicut predictum est.*
Huius testibus venerabilibus patribus
E(dmundo) Cantuariensi archiepiscopo, tocius Anglie primate
R(ichardo) Dunelmiensi

Bis ein entsprechendes Lehensgut frei würde, so hieß es in der Schenkung, sollten Vinea und seine Nachkommen vom englischen König und dessen Nachkommen alljährlich 40 Mark erhalten, die jeweils zu Ostern beim Exchequer zahlbar seien. Diese Lehens- oder Pensionsangelegenheit hielt durch mehr als ein Jahrzehnt, bis zu Vineas Sturz, die persönlichen Beziehungen des Logotheten mit dem englischen Hof in Fluß. Die Rolls geben darüber Auskunft, daß Vinea tatsächlich seine Pension einigermaßen regelmäßig erhalten hat und daß im Laufe von 12 Jahren zumindest neunmal die ihm zustehenden Gelder angewiesen worden sind. Die Zahlung erfolgte jeweils bei passender Gelegenheit. Einmal, im Jahre 1237, ist ein päpstlicher Notar Walter der Geldüberbringer[54]). Das nächste Mal sollte Sergius Vulcanus, ein Campanier, der 1239 als Bote des Kaisers in England weilte, das Geld mitnehmen[55]); doch es stellte sich damals heraus, daß der Elekt von Valence, Wilhelm v. Savoyen, bei seinem Aufenthalt am kaiserlichen Hoflager den Betrag schon an Vinea ausgezahlt hatte[56]). Im Jahre 1240 dient ein florentinischer Kaufmann

J(oscelino) Bathoniensi
W(altero) Carleoliensi et
W(ilelmo) Exoniensi episcopis
R(ichardo) comite Pictavie et Cornubie
H(uberto) de Burg, comite Kantiensi
J(ohanne) de Lascy, comite Lyncolniensi et comestabulo Cestriensi
W(ilelmo) de Fear, comite Derbicensi
Rado filio Nicholai
Johanne filio Philippi
Amauritio de Sancto Amando
Bartholomeo Pecche et aliis.
Datum per manum venerabilis patris R(adulfi) Cycestriensis episcopi cancellarii nostri apud Westmonasterium prima die Maii.
Charter Roll, 19 Henry III, membr. 11; Regest: Cal. Chart. R. 1226—57 S. 200.

[54]) 1237 Mai 19. Westminster. — *Rex thesaurario et camerario suis salutem. Liberate de thesauro nostro magistro Waltero notario domini pape quadraginta marcas ad opus Petri de Vinea de anno regni nostri xxi⁰ de annuo feodo suo .xl. marcarum, quas percipit singulis annis ad scaccarium nostrum, non obstante precepto nostro, ne denarios alicui liberaretis. Teste rege apud Westmonasterium, xix. die Maii.* Liberate Roll, 21 Henry III, membr. 9; Regest: Lib. R. I 270.

[55]) 1239 Juli 4. Westminster. — *Rex thesaurario etc. Liberate de thesauro nostro Sergio Vulcano nuncio magistri Petri de Vinea ad opus ipsius magistri Petri .xl. marcas de anno regni nostri xxiii⁰ de annuo feodo suo .xl. marcarum. Teste rege etc.* Am Rande: *Pro magistro Petro de Vinea. Memorandum quod electus Valentiensis solvit ei in Italia .xl. marcas de feodo suo, ut idem Sergius protestatus est.* Lib. R. 23 Henry III membr. 9; Regest: Lib. R. I 400. Sergius Vulcanus entstammte einer bekannten Beamtenfamilie aus der Gegend von Neapel und Sorrent, vgl. Kantorowicz, Kaiser Friedrich II. Erg.-Bd. 273.

[56]) Vgl. die in der vorigen Anmerkung zitierte Randnotiz. Über die Anwesenheit des Elekten von Valence, Onkels der Königin, am kaiserlichen Hoflager in Italien 1238/39 unterrichtet auch Lib. R. I 365, 1239 Febr. 9. Danach wurden an einen florentinischen Kaufmann, Clarius Hugelini, 1000 Mark zurückgezahlt, welche

Fulginus[57]), das Jahr darauf Vineas Diener[58]) als Überbringer des Geldes. Die Raten für 1244 und 1245 nimmt Walter v. Ocra, damals Gesandter des Kaisers in London, nach Italien mit[59]), während uns für 1242[60]) und 1248[61]) nur die einfachen Zahlungsanweisungen vorliegen und in einem anderen Falle lediglich der Name des süditalienischen Boten, jedoch nicht das Jahr, für das die Zahlung gelten sollte, überliefert ist[62]).

dieser für des Königs Angelegenheiten dem beim Heere des Kaisers weilenden Elekten gegeben hatte. Der Elekt, der einst vom Kaiser das *cingulum militare* erhalten hatte (BF 2179), weilte beim kaiserlichen Heere als Beauftragter des englischen Königs, mit dessen Truppenkontingent er über die Placentiner einen Sieg erfocht; vgl. BFW 13265a, BF 2375b, 2383a. Er starb am 1. Nov. 1239 in Viterbo; vgl. Kienast a. O. 85.

[57]) 1240 Juli 4. Westminster. — *Rex eisdem salutem. Liberate de thesauro nostro Fulgino, mercatori de Florentia, ad opus magistri Petri de Vinea .xl. marcas de hoc anno regni nostri xxiiii⁰ de annuo feodo suo .xl. marcarum, quas percipit ad scaccarium nostrum de dono nostro. Teste rege apud Westm. iiii. die Julii.* Lib. R. 24 Henry III membr. 10; Regest: Liber. R. I 477.

[58]) 1241 Oktober 11. Westminster. — *Rex etc. Liberate etc. Anredo de la More servienti magistri Petri de Vinea ad opus ipsius Petri .xl. marcas de hoc anno regni nostri xxv⁰ de annuo feodo etc. Teste rege etc.* Lib. R. 25 Henry III membr. 3; Regest: Lib. R. II 78.

[59]) 1245 November 17. Westminster. — *Rex etc. Liberate etc. magistro Waltero de Ocra ad opus magistri Petri de Vinea .xl. marcas de termino sancti Michaelis anno etc. xxiii⁰ et eidem Waltero .xl. marcas de termino Pasche anno xxix⁰. Et eidem Waltero .xx. marcas ad opus magistri Johannis Decani Capuani de annuo feodo suo, quod ipsi percipiunt ad scaccarium nostrum. Liberate etiam eidem magistro .xl. marcas ad expensas suas et cuiusdam militis socii sui, nunciorum domini imperatoris, versus partes suas de dono nostro. Teste rege etc.* Lib. R. 29 Henry III membr. 15; Regest: Lib. R. II 277.

[60]) 1242 Juni 19. Sainte. — *Rex magistro Petro de Vinea imperialis aule iudici salutem. Respicientes ad laudabile obsequium vestrum, quod multociens nobis prestitistis, et ad meritorum vestrorum exigenciam nos promittimus, quod quam cito se facultas optulerit, providebimus vobis in quadraginta libratis terre de aliqua excaeta nostra. Interim autem vobis concedimus .xl. libras annuas sterlingorum percipiendas ad scaccarium nostrum Londonie. Teste rege etc.* Pat. Roll 26/27 Henry III membr. 13; Regest: Cal. Pat. R. 1232—47 S. 309; vgl. unten Anm. 76 über den Zeitpunkt dieser Pensionserneuerung.

[61]) 1248 August 22. Woodstock. — *Rex Claro Hugelino salutem. Rogamus vos attente quatinus faciatis habere magistro Petro de Vinea .xl. marcas, magistro Johanni de Capua nepoti eius .xx. marcas et magistro Waltero de Ocra .xl. marcas, in quibus eis tenemur pro feodo suo de termino Pasche proximo preteriti. Et nos illas vobis in Anglia cum inde litteras vestras recepimus, reddi faciemus. In cuius etc. Teste rege apud Wodestock, xxii. die Augusti.* Pat. Roll 32 Henry III membr. 3; Regest: Cal. Pat. R. 1247—58 S. 26; in Abschrift von R. Pauli in Berlin, Staatsbibl. *Ms. Lat.* 385 f. 28; vgl. Kantorowicz, Friedrich II. Erg.-Bd. 130.

[62]) 1245 November 17. Westminster. — *Rex etc. Liberate de thesauro nostro Emerico Mauclerk .lx. marcas ad opus magistri Petri de Vinea de annuo feodo suo .lx. marcarum, quas ei concessimus percipiendas ad scaccarium nostrum. Teste etc.* Lib. R. 29 Henry III membr. 15; Regest: Lib. R. II 277; *lx* statt *xl* ist selbstverständlich ein Versehen, das jedoch auf die Eintragung Cal. Close R. 1242—47 S. 217 vom 1. August 1244 zurückgehen dürfte; der Überbringer wird hier *Mauclerk de Avers* genannt; vgl. auch unten Anm. 65.

Für die nahen Beziehungen Vineas zum englischen Hof aber spricht weiterhin die Tatsache, daß auch seinem Neffen Johannes de Vinea, Dekan von Capua, in späterer Zeit Jahrgelder in Höhe von 20 Mark unter den gleichen Bedingungen gewährt worden sind. Die Schenkung als solche datiert erst vom 8. Januar 1244[63]), und Zahlungen sind für 1244[64]), 1245[65]) und 1248[66]) aus den Rolls nachzuweisen. Jedoch schon ein halbes Jahr vor der Gewährung jener Jahrgelder, schon am 8. August 1243 findet sich in den Patent Rolls eine Eintragung, daß dem Johannes de Vinea, Scholaren zu Paris, 20 Mark Sterling oder deren Gegenwert in Mark von Paris oder Tours zu zahlen seien — eine Anordnung, die nur insofern widerrufen wurde, als inzwischen John Mansel die Summe an Vineas Neffen bereits gezahlt hatte[67]). Diese Eintragung, welche die bekannte Fürsorge Vineas für die Glieder seiner Familie nur bestätigt, verdient einiges Interesse. Denn wir wissen über Johannes de Vinea sehr wenig[68])

[63]) 1244 Januar 8. Westminster. — *Rex concessit Johanni de Vinea, decano Capuano, nepoti magistri Petri de Vinea .xx. marcas singulis annis percipiendis ad scaccarium Pasche, quamdiu regi placuerit. In cuius etc. Teste rege etc. — Consimiles litteras habet magister Walterus de Ocra de .xl. marcis singulis annis percipiendis ad idem scaccarium.* Pat. R. 28 Henry III membr. 10; Regest: Cal. Pat. R. 1232—47 S. 415.

[64]) 1244 Januar 10. Westminster. — *Rex thesaurario etc. Liberate etc. magistro Waltero de Ocra, clerico et nuncio domini imperatoris .xl. marcas de termino Pasche anno etc. xxviii⁰ de annuis .xl. marcarum, quas ei concessimus percipiendas ad scaccarium nostrum. Liberate etiam eidem Waltero .xl. marcas pro expensis suis, quas fecit in adventu suo a domino imperatore ad nos in Angliam de dono nostro. Liberate etiam eidem Waltero .xx. marcas ad opus magistri Johannis, decani Capuani, de termino Pasche anni eiusdem de annuis .xx. marcarum. quas concessimus eidem Johanni percipiendas ad scaccarium nostrum. Teste rege apud Westmonasterium, x. die Januarii.* Liber. R. 28 Henry III membr. 16; Regest: Lib. R. II 209.

[65]) Vgl. Anm. 59; doch liegt für das gleiche 29. Jahr Heinrichs III. noch eine andere Anweisung vor: 1245 Mai 5. Reading. — *Rex etc. Liberate etc. Almerico de Aversa* (vgl. oben Anm. 62) *.xx. marcas ad opus Johannis de Vinea de anno etc. xxix⁰ de annuo feodo suo .xx. marcarum. Teste rege etc.* Lib. R. 29 Henry III membr. 8; Regest: Lib. R. II 302. Die Zahlung von 1245 November 17 (oben Anm. 59) kann auch nicht für das 28. Jahr (1244) gelten, da für dieses Jahr die Zahlung bereits angewiesen wurde; vgl. Anm. 64. Es muß sich wohl um ein Versehen handeln, wie auch Cal. Close R. 1242—47 S. 217 zeigt.

[66]) Vgl. oben Anm. 61.

[67]) 1243 August 8. Bordeaux. — *Rex etc. rogat magistrum Egidium thesaurarium domus templi Parisiis, quod Johanni de Vinea scolari Parisiis facit habere .xx. marcas sterlingorum vel ad valentiam .xx. marcas parisiensis monete vel turoniensis et ut predictas .xx. marcas vel eorum valenciam ei reddi facit ad Purificationem beate Marie anno etc. xxviii⁰. In cuius etc. Teste rege etc.* Diese Zahlungsanweisung ist durchstrichen und am Rande eine Notiz: *Quia reddita fuit littera at J. Mansel liberavit ei .xx. marcas.* Pat. R. 27 Henry III membr. 5; Regest: Cal. Pat. R. 1232—47 S. 390.

[68]) Ein paar Notizen bei Huillard-Bréholles, Pierre de la Vigne S. 101 ff. Die Angaben über die Familie des Petrus de Vinea etwa bei De Blasiis, Pietro della Vigna (Neapel 1860) S. 208 oder bei Capasso-Jannelli, Pietro

und jede Nachricht über ihn ist uns daher willkommen. Am 6. Februar 1240 wird er einmal als Bürger von Capua erwähnt[69]). Am 17. April 1243 geht er im Auftrage des Kaisers nach Verona und erhält den üblichen Geleitsbrief[70]), der ihm vielleicht nur als Paß zur Reise nach Oberitalien und Frankreich diente. Denn im August des gleichen Jahres war er jedenfalls, wie die englischen Rolls zeigen, in Paris anzutreffen. Aus den päpstlichen Registern erfahren wir dann in den Jahren 1248[71]) und 1249[72]), daß sich Johann de Vinea das Amt eines Dompropstes an der Kapitelkirche von Atina angemaßt hatte, woraus hervorgeht, daß dieser Neffe des sizilischen Logotheten tatsächlich Kleriker war. Jetzt erhalten wir über die dazwischenliegenden Jahre von 1244 bis 1248 auf dem Umweg über England die Nachricht, daß er in dieser Zeit Dekan von Capua gewesen ist, wodurch eine andere entlegene Notiz zum Jahre 1247 erwünschte Bestätigung findet[73]). Auch der Bildungsgang dieses Höflingsnepoten ist jetzt zu übersehen. Wir besitzen von ihm einen Brief, in welchem er zwei Freunden zum Tode eines dritten gemeinsamen Freundes kondoliert[74]). Er weist sich in diesem Schreiben nicht nur dem Stil nach als ein Schüler Vineas aus, sondern bekennt sich ausdrücklich als solchen. Wie andere Angehörige des Vineakreises mag er an der kaiserlichen Kanzlei seine Ausbildung als Stilist empfangen haben, wurde dann jedoch für die kirchliche Laufbahn bestimmt und nach Paris geschickt, um Theologie zu studieren. Dort mag er sich den Magistertitel erworben haben, den ihm die englischen Writs seit dem Januar 1244 zugleich mit dem Titel eines Dekans von Capua beilegen. Ja, sein kurzer Aufenthalt in Paris, der kaum länger als ein halbes Jahr gedauert haben kann, mag eigens dem Zwecke gedient haben, dort den Titel zu erhalten, der damals in Neapel für Theologen vielleicht nicht verliehen wurde. Überdies wird Petrus de Vinea seinem Neffen die beste Ausbildung haben geben wollen, und die war für Theologen nur in Paris zu holen — im Notfall eben auf Kosten des Königs von England[75]).

della Vigna (Caserta 1882) S. 58 f. sind durchaus widerspruchsvoll. Die persönlichen und Familienverhältnisse des Petrus de Vinea bedürften dringend einer neuen Untersuchung.

[69]) BF. 2778; HB. V 729.

[70]) BF. 3357; HB. VI 82.

[71]) Berger n. 4433; MG. Epp. pont. II 424 n. 598.

[72]) Berger n. 4644; MG. Epp. pont. II 486 n. 680.

[73]) De Blasius a. O. 285 bringt einen Urkundenauszug, in dem Johann de Vinea im August 1247 als Dekan der Kirche von Capua genannt wird; vgl. ebda. S. 208 und Capasso-Jannelli a. O. 58.

[74]) Huillard-Bréholles, Pierre de la Vigne S. 334 n. 34; vgl. S. 103 f.

[75]) Das war damals offenbar ein ganz üblicher Weg. In der Ancient Correspondance III n. 14 findet sich ein Brief des ja auch dem Kaiserhof sehr nahestehenden Kardinals Johann Colonna an den englischen König, in dem er bittet, seinen Neffen, *Oddonem nomine, qui scientie illectus amore ad effugandas*

Andererseits sind die fast selbstverständlichen Zusammenhänge mit der großen Politik bezeichnend. Seit 1242 war Heinrich III. von England ganz besonders bemüht um die Gunst des Kaisers, den er im Juni 1242 zu einem Bündnis gegen Frankreich zu gewinnen suchte. Da ist es zunächst einmal auffallend, daß der englische König unter dem gleichen Datum seines Bündnisvorschlages die Schenkung an Petrus de Vinea nochmals bestätigt[76]). Sechs Monate später, nach einem ungünstigen Ausgang seines französischen Krieges, bedurfte Heinrich III. der kaiserlichen Hilfe gegen den Grafen von Toulouse[77]). Er schreibt von Bordeaux aus am 8. Januar 1243 in dieser Angelegenheit an den Kaiser. Seinen Brief aber sandte er mit einem schmeichelhaften Begleitschreiben zunächst an Petrus de Vinea, den er auffordert, des Königs Bitten beim Kaiser wirksam zu unterstützen[78]). Damals mag Vinea auch um das Stipendium für seinen Neffen gebeten haben, das wenige Monate später gewährt wurde. Diese kleinen Gefälligkeiten des englischen Königs sowie Vineas Fürsorge für seinen Neffen wird man nicht gleich als Bestechung ansehen und als solche dem leider immer noch wenig bekannten Sündenregister des Logotheten[79]) zuaddieren dürfen. Schließlich hatten auch andere kaiserliche Höflinge[80]) englische Lehen inne, die an sich ja nur modernen Ordensverleihungen entsprechen, so vor allem Walter v. Ocra[81]), einer der engsten Vertrauten des Kaisers, der von

ignorantie tenebras Parisiis scolasticis disciplinis insistit, nec habeat, unde possit ibidem honeste sicut convenit sustentari, durch Gewährung einer Pfründe oder einer Pension zu unterstützen. Über diesen Nepoten, Otto Colonna, habe ich nichts weiteres feststellen können; jedenfalls ist er nicht zu verwechseln mit dem bekannteren Nepoten dieses Kardinals, der 1226 in Paris studierte und später Erzbischof von Messina wurde; denn der hieß Johann Colonna; vgl. Gerardus de Frachoto, *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum*, ed. B. M. Reichert (Louvain 1896) S. 177.

[76]) 1242 Juni 17-19. BFW 11391—93; vgl. oben Anm. 60; Kienast a. O. 105 Anm. 1.

[77]) BFW 11402; HB. VI 906; Kienast a. O. 107 Anm. 2.

[78]) BFW 11403; HB. VI 907; vgl. HB.-Pierre S. 23. Mit mündlichem Bescheid ging gleichzeitig Avelard v. Semingham als Bote an den Hof des Kaisers: Cal. Pat. R. 1232—47 S. 357.

[79]) Vgl. etwa F. Schneider, Q. u. F. it. Arch. XXII 57 f., 80 f.

[80]) Philipp de Sesso, Kleriker der Kirche von Reggio, erhielt auf Bitten des Kaisers ein englisches Kirchenlehen oder wenigstens die Provision auf ein solches im Werte von 40 Mark; Cal. Pat. R. 1232—47 S. 219 vom 8. Mai 1238. Für entsprechende Kammerlehen, die der Kaiser an einflußreiche Persönlichkeiten in Frankreich verlieh, vgl. Kienast 112 ff.

[81]) Die Schenkung an Walter v. Ocra datiert erst von 1244 Januar 8, vgl. oben Anm. 63. Zahlungen sind für 1244 (oben Anm. 64) und für 1248 (oben Anm. 61) bereits nachgewiesen; eine weitere Ordre findet sich Lib. R. 29 Henry III membr. 15; Regest: Lib. R. II 277; 1245 November 17. Westminster. — *Rex etc. Liberate de thesauro nostro magistro Waltero de Ocra .xl. marcas de termino Pasche anno etc. xxix° de annuo feodo suo .xl. marcarum. Teste rege etc.* — Walter v. Ocra war gleichsam der ständige Geschäftsträger des Kaisers in England, erstmals i. J. 1236 (Cal. Pat. R. 1232—47 S. 146; BFW 11179, 11182), um dann, sehr zur Beunruhigung

Heinrich III. Jahrgelder in gleicher Höhe wie Petrus de Vinea selbst erhielt. Neben dem Wunsch, den Kaiser in seinen Beamten, Gesandten und Freunden zu ehren, wird freilich für den englischen König auch bestimmend gewesen sein, sich für alle Fälle in der kaiserlichen Umgebung ein paar einflußreiche Fürsprecher zu sichern.

Dennoch bleibt in der ganzen Beziehung Vineas zum englischen Hof noch eine Frage offen. Anscheinend in seinen späteren Jahren schreibt Petrus de Vinea einen merkwürdigen Privatbrief an den König von England. Er versichert darin dem König, daß alle seine eigene Person betreffenden bösartigen Gerüchte zerstreut seien und daß seine Treue beim Kaiser wiederum in Vollkommenheit erstrahle. Gleichzeitig aber bittet Vinea, der durch des Königs Gnade schon unter dessen Getreue aufgenommen sei — eben als Inhaber eines englischen Lehens — ihn nun auch in Englands Bürgerschaft aufzunehmen, auf daß er nicht nur ein ergebener Lehensmann des Königs sei, sondern auch gelte als Sohn und Bürger des englischen Königreiches[82]). Vinea will also, wie wir heute sagen würden, die englische Staatsangehörigkeit erwerben. Ein absonderlicher Wunsch für ein Zeitalter, das nach unseren Vorstellungen den Begriff der Staatsangehörigkeit gar nicht kannte! Doch das trifft zumindest auf die englisch-französischen Verhältnisse jener Jahre doch nicht mehr ganz zu[83]). Gerade nach jenem Krieg von 1242/43, der für England erfolglos verlief, hat nämlich Ludwig IX. von Frankreich eine Bestimmung erlassen (1244), die früheren englischen Bestrebungen übrigens nahekam, wonach Doppelvasallen, da sie nicht zwei Herren dienen könnten, entweder für Frankreich oder für England zu optieren hätten, auf daß dann ein jeder

des englischen Königs, nach Irland zu gehen: Cal. Close R. 1234—37 S. 368; BFW 15066; Liebermann, N. Arch. XIII 217. Im folgenden Jahre 1237 war er zumindest für 33 Tage in London (Lib. R. I 288 vom 18. August 1237), aber sicherlich länger in England, da er bereits am 5. Juli dort gewesen sein muß, als ihm ein silberner Becher im Gewicht von 4 Mark zum Geschenk gemacht wird (Cal. Close R. 1234—37 S. 466). Auch 1239 scheint er in London gewesen zu sein, da er bei einem Unglück im Tower einigen Sachschaden erlitt, der ihm ersetzt wird (Liber. R. I 396 vom 26. Juni 1239). Über seinen Aufenthalt von 1241 unterrichtet Liber. R. II 80 f. 1243 ging er zuerst als Gesandter nach Frankreich (BF 3366, 3367); aber Ende des Jahres war er wieder in England (Cal. Close R. 1242—47 S. 146 vom 18. Dezember 1243), wo er für längere Zeit blieb; denn 1244 weilt er mindestens durch 10 Monate dort, wohl aus Anlaß des Parlaments von London (BF 3205), da er im Januar 1244 (Liber. R. II 209) und im November (Liber. R. II 277) dort anzutreffen ist. Die zahlreichen und oft ausgedehnten Aufenthalte in England, die fast einer ständigen diplomatischen Vertretung gleichkommen, trugen ihm in England auch die Bezeichnung als *nuntius consuetus* des Kaisers ein, vgl. Matth. Paris. MG. SS. XXVIII 419.

[82]) HB.-Pierre S. 303 n. 8: *Apulus vester a vobis in fidelem regis per regie munificentie gratiam adoptatus adoptari in municipem Anglie supplicat per eandem, ut non solum devotus fidelis regis et domini, sed regni filius habeatur et civis.*

[83]) Zum folgenden H. Mitteis, Lehnrecht und Staatsgewalt (1933) S. 551.

Lehensträger entweder dem französischen oder dem englischen König *inseparabiliter adhereat*[84]). Es ist eine erste Durchbrechung des lehensrechtlichen durch den nationalstaatlichen Gedanken, und dieses Novum mag immerhin einiges Aufsehen erregt haben. Es wäre denkbar, daß Petrus de Vinea — selbst ein Doppelvasall durch seine sizilischen und englischen Lehen — in irgendeiner Form auf diese Bestimmung Bezug hatte nehmen und nun auf diese Weise den Engländer seiner Treue hatte versichern wollen. Merkwürdig bleibt der Fall trotzdem.

Die Beziehungen des Logotheten zu England lassen sich bis zum Jahre 1248 verfolgen. Im August dieses Jahres werden ihm wie auch seinem Neffen und Walter v. Ocra zum letzten Mal die Jahrgelder angewiesen[85]). Wenige Monate später erfolgt Vineas Sturz und damit hören seltsamer Weise auch die Zahlungen an die beiden anderen Süditaliener auf. Ihre Namen erscheinen in den Rolls nicht wieder — auch dies für uns nicht erklärlich. Nur einmal noch, im Jahre 1256, taucht der Name des Petrus de Vinea unvermutet auf, als nämlich König Heinrich III. für seinen Sohn Edmund, den Thronprätendenten von Sizilien, über die süditalischen Liegenschaften seines einstigen Günstlings nunmehr zugunsten eines päpstlichen Nepoten verfügte[86]).

III.

In dieser gleichen Zeit, als Heinrichs III. sizilisches Abenteuer zwar alte Träume der normannischen Könige wieder aufleben ließ, jedoch den englischen Adel aufs tiefste zu beunruhigen begann, machte sich nun erstmals die Wirkung Vineas als Stilisten in England bemerkbar. Im Jahre 1253 war an der Kurie unter Innocenz IV. nach mancherlei Fehlschlägen und anderweitigen Versuchen der Plan aufgetaucht, den jungen Edmund v. Lancaster, des englischen Königs erst achtjährigen Sohn, mit dem Königreich Sizilien zu belehnen. Der Tod Innocenz' IV. hatte die Ausführung des Planes verzögert. Erst sein Nachfolger Alexander IV. hat nach weiterem Verhandeln die Belehnung Edmunds am 9. April 1255 vollzogen[87]). Seit 1256 führte der Prinz sein eignes Siegel als

[84]) Mitteis a. a. O.; Matth. Par. (ed. Luard) IV 288.

[85]) Oben Anm. 61.

[86]) Cal. Close R. 1254—56 S. 407 f; BFW 13998; vgl. auch MG. Epp. pont. III 315 n. 346.

[87]) BFW 8974. Für die Frage der Thronkandidatur W. E. Rhodes, Engl. Hist. Rev. X (1895) 19 ff; Rodenberg, P. Innocenz IV. u. das Königreich Sizilien (1892) 154 ff.; Karst, Geschichte Manfreds... bis zu seiner Krönung (1897) 99 ff.; Tenckhoff, P. Alexander IV. (1907) 35 ff.

SICILIE REX[88]), doch hat selbstverständlich eine eigne sizilische Kanzlei in England niemals bestanden. Vielmehr besorgte die englische Kanzlei auch die sizilische Korrespondenz, obwohl diese mit der Zeit einen beträchtlichen Umfang annahm. In der Hauptsache wurden von Seiten Englands Briefe nur mit der Kurie und mit italienischen Bankhäusern, den beiden eigentlichen Eroberern Siziliens, in dieser Angelegenheit gewechselt. Aber man trat doch auch mit einzelnen sizilischen Persönlichkeiten, mit einzelnen Adelsgruppen und mit süditalischen Städten in unmittelbare Verbindung. Lag es da nicht nahe, sich mit den Siziliern selbst in dem ihnen seit Jahrzehnten vertrauten Tone der *tuba capuana*, in der Sprache des Petrus de Vinea zu verständigen?

Leider ist die sizilische Korrespondenz nur ganz trümmerhaft auf uns gekommen. Das mag damit zusammenhängen, daß, wie einem Memorandum vom 30. November 1255 zu entnehmen ist, die sizilischen Briefe in der Wardrobe aufbewahrt worden sind, und deren Archiv ist verloren[89]). Spuren dieser Korrespondenz sind zwar noch mehrfach nachzuweisen. So verzeichnet das Register des Walter Stapeldon, Bischofs von Exeter, aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts noch ganz genau, in welcher Truhe zu seiner Zeit einige zwanzig Bullen König Edmunds für seine sizilischen Untertanen aufbewahrt wurden[90]); aber mit ganz wenigen Aus-

[88]) Die Anfertigung eines Siegels hatte i. J. 1254 schon Papst Innocenz IV. gefordert: Potthast 15388. Ein metallenes Faksimile der Bulle Edmunds im Brit. Mus. (XLIII 73). Die Vs. zeigt das Bild eines kindlichen Königs mit Krone, Lilienszepter und Apfel auf einer Thronbank sitzend, die Füße auf einem Schemel. Die Umschrift lautet: *Eadmundus : Dei : Gracia : Sicilie : Rex.* Die Rs. zeigt das englische Wappen in dreieckigem Schild; Umschrift: *Eadmundus : Natus : Regis : Anglie : Illustris.* Vgl. W. De Gray Birch, Catalogue of Seals.... in the Brit. Mus. VI (1900) 146 n. 21647. Der Gebrauch einer Goldbulle Edmunds ist verschiedentlich nachzuweisen, vgl. Rymer I 360, 405 u. ö. Gelegentlich werden die sizilischen Schriftstücke auch mit dem englischen Königssiegel versehen und zwar mit der Begründung, daß Edmunds Siegel nicht zur Hand sei, vgl. Cal. Pat. R. 1247—58 S. 508. Englische Sachen Edmunds wurden jedenfalls nicht mit dem sizilischen Königssiegel gesiegelt, vgl. etwa Rymer I 387. Das sizilische Siegel hat 1255 offenbar noch nicht existiert, da König Heinrich III. in einem Memorandum von 1255 Nov. 30 anordnet, daß alle Urkunden in Sachen Siziliens unter seinem eigenen Siegel gesiegelt werden sollten, vgl. Rymer I 332; Cal. Pat. R. 1247—58 S. 451.

[89]) Memorandum von 1255 Nov. 30 bei Rymer I 332 betreffs Sizilien: *transscripta omnium privilegiorum sigillata sunt sigillo.... venerabilis patris.... Bononiensis episcopi et commissa in gardroba nostra salvo custodienda.* Über den Verlust des Wardrobe-Archivs vgl. Tout, Chapters I 34 f.

[90]) *Kalendare de bullis papalibus*, um 1323 verfaßt, ed. Palgrave, Ancient Kalendars and Inventories of the Exchequer I (London 1836) erwähnt S. 28 eine Anzahl päpstlicher Bullen betreffs Sizilien, S. 142 Briefe Heinrichs III. an italienische Kaufleute und ca. 20 Bullen König Edmunds für Sizilien. Bei den S. 100 genannten *Provisiones de libertatibus et statutis de Regno Siciliae* dürfte es sich um die der Kurie gegenüber eingegangenen Verpflichtungen für Freiheit der Kirche u. ä.

nahmen sind diese Urkunden verschollen[91]). Weiter findet sich in den Patent Rolls eine Notiz über Briefe des Podestà von Aquila und eines *comitis Tucye una cum aliis literis de negotio Appulie et Cicilie*[92]). Aber auch diese Briefe sind verloren gegangen[93]). Ebenso wissen wir, daß ein süditalischer Adliger, Johann v. Eboli, dem König geschrieben hat; doch kennen wir nur des Königs Antwortschreiben[94]). Immerhin sind Briefe von Süditalienern an den König von England noch in einiger Zahl vorhanden[95]),

handeln. Über das zur Treasury of the Receipt gehörende Register des Bischofs Stapeldon vgl. Giuseppi I 210.

[91]) Hierher gehören vielleicht Edmunds Schreiben bei Rymer I 335 (1256 Januar 13), 359 (1257 Juni 26), 405 (1261 März 20 und 21); dazu die Beglaubigungen Rymer I 310.

[92]) Cal. Pat. R. 1247—58 S. 661, 1258 Januar 23; doch ist *Tucye* statt *Cucye* zu lesen~~, obwohl auch mit dieser Lesart wenig anzufangen ist, da *Tuscia*, woran man denken könnte, hier nicht in Betracht kommt~~.

[93]) Einen an Heinrich III. gerichteten Brief aus Aquila findet man Rec. Off. Ancient Correspond. XLVII n. 29; aber der Absender ist nicht der Podestà, sondern der Prior Angelo v. Aquila. Ein Bote dieser Stadt, Aligno v. Aquila, ist jedoch 1257 Juni 24 tatsächlich in England nachweisbar, vgl. Cal. Close R. 1256—1258 S. 68. Für die damalige Verbindung dieser Stadt mit der Kurie vgl. BFW 9084, 9090 (Oktober 1256), woraus man allerdings auf entsprechende Beziehungen auch zu England schließen kann; 1257 war Aquila im Aufstand gegen Manfred (BF. 4701 b).

[94]) Ann. Burton. S. 400: *devotio vestra, quam... carissimo nato nostro per nobilem virum Johannem de Montefusculo verbis et litteris polliciti estis servare..*

[95]) 1) Podestà, Rat und Gemeinde von Brindisi an König Edmund mit der Bitte, *regnicolas Scicilie infelices a iugo servitutis* zu befreien. — Undatiert, ca. 1256—58. Rec. Off., Diplomatic Documents n. 9, vgl. Lists and Indexes XLIX (1923). Für die Beziehungen Brindisis zum Hl. Stuhl und damit zu England vgl. BFW 9017 (1255) und den folgenden Brief.

2) Robert v. Bari an Heinrich Wengham, Kanzler des Königs von England, mit der Bitte sich beim König und der Königin für Roberts Verwandte in Brindisi zu verwenden, *qui pro devocione Romane Ecclesie nec minus ad exaltationem Edmundi illustrissimi regis Sicilie dampna non modica passi sunt.* — Undatiert, ca. 1256—58; Rec. Off., Ancient Correspond. XLVII n. 39.

3) Angelo, Prior v. Aquila, berichtet Heinrich III. über die Fortschritte Manfreds und teilt mit, daß zumindest 100 Ritter für 4 Monate angeworben werden müßten, um Aquila, *que cum alis suis regni Sicilie januas claudit et aperit*, halten zu können, wofür er das nötige Geld an die Kurie anzuweisen bittet. Undatiert, ca. 1256—58; vgl. oben Anm. 93; gedruckt bei Langlois, Rev. Histor. LXXXVII (1905) 64; Arndt, Studien zur inneren Regierungsgeschichte Manfreds (Heidelberg 1911) 198.

4) Sizilische Adlige zu Rom bitten Heinrich III. um sein baldiges Kommen und beglaubigen bei ihm den Johann v. Montefusculo als ihren Boten. — Rom, 1256 März 18; Annal. Burton. S. 397; s. u. Anm. 101, 102.

5) Sizilische Adlige zu Pisa beglückwünschen Heinrich III. zur Erhebung seines Sohnes Edmund zum König von Sizilien; sie teilen ihm mit, daß Pisaner und Genuesen Sizilien auf gemeinsame Kosten erobern wollten und darüber mit dem Papst verhandelten; sie beglaubigen den Johannes de Alfario, *militem civem Neapolitanum*, als ihren Boten beim König. Pisa, 1258 August 14; Rec. Off., Ancient Correspond. XLVII n. 37. Die Absender sind: *Leonardus de Aldigerio, Johannes de Scalecta, Nicholaus Bisala milites cives Messane et alii de eadem terra et Sicilie insule.*

während englische Briefe an süditalische Empfänger — und sie gerade interessieren hier — nur spärlich vertreten sind. Dazu kommt, daß es sich meistens nur um Beurkundungen handelt, die so kurz und formelhaft gehalten sind, daß aus ihnen für das Diktat nichts zu entnehmen ist.

Eine Ausnahme macht ein Päckchen von vier Briefen, das sich abseits von Archiv und Registratur erhalten hat. Die Abtei Burton-upon-Trent in der Grafschaft Stafford hat im 13. Jahrhundert ein Annalenwerk begonnen, das mit der Klostergründung (1004) einsetzt, etwa vom Jahre 1214 ab die gleichzeitigen Ereignisse selbständig verarbeitet und besonders wertvoll geworden ist durch die große Zahl der eingestreuten Dokumente, die dem jeweiligen Annalisten — wie so häufig gerade in England — offenbar von amtlicher Seite zur Verfügung gestellt worden sind[96]). Anläßlich des Berichtes über die sizilische Kandidatur des jungen Edmund bringt nun der Annalist zum Jahre 1257 jene vier Briefe aus der sizilischen Korrespondenz des Königs[97]). Brief I ist an den König gerichtet: eine Anzahl sizilischer Adliger, die in Rom weilen, sind die Absender; sie bitten den König um sein Kommen und beglaubigen den Johann v. Montefusculo als ihren Boten[98]). Brief II ist ein Schreiben des Königs von England an die Leute von Teano, in welchem er diesen mitteilt, daß er im kommenden Sommer nach Sizilien aufbrechen wolle, um dort die Sarazenen und anderen Feinde der Kirche zu vernichten. Brief III ist an den Edlen Johann v. Eboli gerichtet mit der Bitte, für die Sache der Kirche und Englands nach Kräften zu wirken. Der Empfänger von Brief IV war Graf Thomas (II.) v. Aquino, Schwiegersohn Kaiser Friedrichs II. und zeitweiliger Parteigänger der Kirche, dem der König gleichfalls seine baldige Ankunft meldet und den er ermahnt, sich nicht von seiner Treue gegen die Kirche abbringen zu lassen. Mit Ausnahme von I, der das Datum: 1256 März 18 trägt, ist keiner der Briefe datiert. Aber sie mögen alle noch ins Jahr 1256 oder in den Anfang 1257 zu setzen sein, da der König mehrfach davon spricht, daß er im kommenden Sommer sich zur Heerfahrt nach dem Süden aufmachen werde. Damit aber kann nur der Sommer 1257 gemeint sein. Denn nach den abschließenden Vereinbarungen mit

Cormaginus de Griffo et fratres, Richardus Carachulis et Stephanus Bonifacii milites cives Neapolitani, judex Maceus Mougelli de Salerno et Jacobus Crispus miles de eadem terra.... ab eodem regno eiecti... Leonardus de Aldigerio war 1255, als Messina die päpstliche Hoheit anerkannte, zum Podestà dieser Stadt gemacht worden, vgl. Potthast 16001; Jamsilla bei Muratori, Rer. It. SS. VIII 552 f; Barth. Neocastr. c. 4 bei Muratori, SS. XIII 1019. — Auf diesen Brief und einen der anderen machte mich vor Jahren Prof. W. Holtzmann freundlicher Weise aufmerksam.

[96]) Vgl. Luard in der Einleitung der Annal. Monastici I S. xi, xxix f.

[97]) Annal. Burton. (Annal. Monastici I) s. 397 ff.

[98]) S. o. Anm. 95 n. 4.

der Kurie war ihm zur Eroberung des Königreiches als Termin, bis zu welchem der Feldzug anzutreten sei, der Juni 1257 gesetzt worden und eine ihm nachträglich gewährte Fristverlängerung von drei Monaten — also bis zum September 1257 — änderte nichts an der Tatsache, daß im Sommer 1257 der Eroberungszug vor sich gehen sollte[99]). Dazu kommt, daß im Frühjahr 1257 tatsächlich in London mit päpstlichen Bevollmächtigten über die Entsendung eines Kriegskapitäns — Heinrich v. Kastilien war dafür ausersehen — verhandelt wurde[100]). In diese Zeit werden daher auch die Briefe an die Süditaliener gehören. An ihrer Echtheit zu zweifeln liegt keine Veranlassung vor. Die Reihe der Absender von I kann keine Erfindung sein[101]), und der in dem gleichen Brief und in III genannte Bote Johann v. Montefusculo, ein sehr genau bekannter Süditaliener, läßt sich aus den Patent Rolls tatsächlich als damals in England weilend nachweisen[102]). Die Verbindung Englands mit Teano ist genau so wahrscheinlich wie die mit anderen Städten, mit Aquila, Brindisi, Messina; denn auch Teano war damals päpstlich[103]). Und wenn in IV gerade Graf Thomas v. Aquino zur Treue ermahnt wird, so ist daran zu denken, daß der Graf damals wirklich noch Anhänger der Papstpartei war: ihn traf, im Gegensatz zu andern ehemaligen Parteigängern der Staufer, im

[99]) Rymer I 350; für die Fristverlängerung vgl. BFW 9087.

[100]) Rymer I 359 vom 28. Juni 1257.

[101]) Die Absendernamen sind im Druck, jedoch auch in der Hs. Brit. Mus., Vespas. E. III f. 65b, von der mir Mr. Sven E. Berg von Worcester College in Oxford freundlicher Weise Photographien besorgte, mehrfach verstümmelt. *Petrus Rufus de Caliba, comes Cantanzarus* ist natürlich der frühere Marstallmeister des Kaisers, sein Neffe *Jordanus Ruphus* ist gleichfalls bekannt (vgl. Kantorowicz a. a. O. Erg.-Bd. 157 f.), wenn auch nicht als *canonicus Treponensis*; doch mag hier eine Sigle ausgefallen sein, so daß *can. Trepon.* nicht als Apposition zu Jordanus Rufus gemeint sein muß. Die Siglen der Bischöfe von Squillace (*T.* = Thomas) und von Ariano (*J.* = Jacobus) sind richtig, die des Bischofs von Nicastro (*B.* statt *S.* = Samuel) vielleicht bloß verschrieben; völlig irrig *G. de Messana, Clunensis (episcopus)*, da das sinnlose *Clunensis* auch nicht durch *Clusinensis* zu emendieren ist, indem 1257 dort ein Bischof Petrus saß. Hinter *Cataldus de Taranto* fehlt im Druck *Johannes de Cassano*. Der *magister Johannes de Pascha, procurator Sancti Nicholai de Baro* ist in dieser Eigenschaft nachweisbar, vgl. Cod. Barese VI 107 n. 71. *Gauterus de Sisaulo* dürfte der schon BF 2710 und hernach mehrfach im Register Friedrichs II. (vgl. HB. V 675, 676, 721, 815) genannte Messinese *Walter v. Fisaulo* sein; und *Angelus de Riso* kann man wohl mit dem BFW 9052 genannten *Angelus de Riso Baroli* identifizieren.

[102]) Er war Neffe des Großhofjustitiars Richard v. Montefusculo, der 1246 in die große Verschwörung der sizilischen Barone verwickelt war. Johann v. M. floh damals nach Rom, erhielt seine sizilischen Güter vom Papst bestätigt (Berger n. 2890 ff.) und blieb gleich seinen Brüdern Giffred und Richard (vgl. Berger n. 2902) ein besonderer Günstling des Papstes; vgl. MG. Epp. Pont. III 122 n. 140. Über seine Anwesenheit in England s. auch Cal. Pat. R. 1247—58 S. 629, 639 (1258 Mai 7, Juni 28).

[103]) BFW 8824*b*, 8839. Für Aquila und Brindisi s. o. Anm. 93 u. 95 n. 3; für Messina oben Anm. 95 n. 5, BFW 9011 und Karst, Geschichte Manfreds 135 f.

Jahre 1255 nicht der päpstliche Bann, und erst im September 1257 ist der Graf im Gefolge Manfreds nachweisbar, mit dem er schon vorher sympathisierte[104]). Seine Haltung mußte Anfang 1257 als unsicher gelten, und Heinrichs III. Ermahnungen, er möge der Kirche die Treue bewahren, dürften daher durchaus begründet gewesen und keineswegs ohne bestimmten Anlaß vorgebracht worden sein.

Was den Stil dieser Briefe anbelangt, so ist bei allen dreien (II, III, IV) nur zu sagen, daß Petrus de Vinea Pate gestanden hat. Am interessantesten ist in dieser Beziehung II, der Brief an Teano. Denn er ist zu seinem größten Teil wörtlich einem Schreiben des Petrus de Vinea nachgebildet, dem bekannten Diplom zur Ernennung der kaiserlichen Statthalter in Italien, das uns in verschiedenen Fassungen erhalten ist[105]). Nur die Schlußsätze weichen entsprechend dem ganz anderen Zweck des Schreibens von der Vorlage ab. Doch selbst in den Schlußsätzen sind noch einzelne Wendungen ganz unverkennbar Vinea-Briefen entnommen. Ich stelle zunächst die beiden Briefe einander gegenüber[106]):

Petrus de Vinea	Annales Burtonienses.
Ad extollenda iustorum preconia et reprimendas insolentias transgressorum prospiciens e celo iustitia	*Ad* necessarium *regimen populorum*[1]) *et* gentium *diversorum*[2]) *constituta* sunt in orbe terrarum dispensatione celesti[3])

[104]) BF 4665; H. Arndt, Innere Regierungsgeschichte Manfreds 161 f.

[105]) Tatsächlich weicht das Schreiben der Annal. Burton. in Kleinigkeiten von jedem der uns bekannten Formulare ab, über die Ficker, Forschungen II 519 f. § 413 und Ladner, MÖIG. Erg.-Bd. XII 104 ff. zu vergleichen ist. Am nächsten kommt es in Arenga und Text dem Diplom für Enzio (*A* = MG. Const. II 300 n. 216), in der *Conclusio* einem anderen Diplom für Enzio (*B* = MG. Const. II 301 n. 217) und dem Diplom für Ezzelino (*D* = PdV. V 1), erhalten in den Hss. von Wolfenbüttel und Montpellier (vgl. Ladner, MÖIG Erg.-Bd. XII 105). Ein weiteres Formular kennen wir in der Ausfertigung für Friedrich v. Antiochien (*C* = MG. Const. II 373 n. 266) und schließlich drei Ausfertigungen in einer verkürzten Form, nämlich für Meinhard v. Görz (*F* = Const. II 378 n. 270), für Thomas v. Savoyen als Generalvikar von Pavia aufwärts (*E* = ebda. 379 n. 272) und als Generallegaten der westlichen Lombardei (*G* = ebda. 381 n. 273). Die Arenga ist außerdem noch erhalten in der Sammlung des Marinus v. Eboli (*M*), die nach einer Photographie des Cod. Vat. lat. 3976 einsehen zu können ich der Freundlichkeit Herrn Dr. F. Schillmanns danke. Für eine weitere Verwendung der Arenga in einem Briefbuch des 13. Jhdts. vgl. Anhang. Dem Text ist die Fassung von *A* zugrunde gelegt, jedoch mit der *Conclusio* von *D*, da es hier auf die Übereinstimmung mit Petrus de Vinea ankommt. Es sind nicht alle Varianten verzeichnet, sondern nur einige, welche die Verwandtschaft mit *A* zu erhellen geeignet sind.

[106]) *Kursiv* bedeutet wörtliche Übernahme der Vorlage, Sperrung bezeichnet Anklänge an andere Vinea-Briefe.

[1]) *Ad regimen populorum:* Vinea z. 21 f.

[2]) *et diversorum:* Vinea z. 5.

[3]) *dispensatione celesti* außer in EFG auch in dem sonst gänzlich abweichenden Formular für Pandulf v. Fasanella, MG-Const. II, 306 n. 223: *In imperiali solio constituti, quod ex celesti dispensatione feliciter optinemus.*

in populis *regnantium constituit*[a]) *solia et diversorum* principum potestates. Caruisset namque libenter humana conditio iugo dominii nec libertatem a se, quam eis natura donaverat, homines abdicassent, nisi quod impunita licentia scelerum in evidentem perniciem humani generis redundabat, et ex necessitate quadam oportuit naturam subesse iustitie et servire iudicio libertatem. Sed *nec exquiri extrinsecus*[b]) *decuit speciem aliam creature, cui se representata per hominem celestis imago subiceret*[c]), *sed homo prelatus est homini, ut gratiorem prelaturam efficeret identitas speciei. Potissime* tamen *ad regimen populorum divina* sententia prefecit Imperium, *dum ostensa sibi figura numismatis in redditione census* pro ceteris regibus Cesarce fortune *fastigium presignivit.* Cui *diversimodas subdidit nationes, non ob hoc solum, ut eis imperando preesset, sed ut ipsis pacis et iustitie copiam ministrando prodesset. Inter* illas[d]) *multarum igitur occupationum curas, quibus* fluctuantis pelagi more pro salubri reipublice statu *noster spiritus* continue *fatigatur, meditatione sollicita revolventes, quod* Romaniole *provincia* utique nobilis et pars Romani Imperii preciosa diu provisione iustitie caruisset, propter quod tam filios et indigenas comitatus predicti quam advenas in provinciam venientes in personis injurias et in rebus damna non modica novimus fuisse perpessos et ibidem iura Imperii multipliciter diminuta, *ne talentum nobis in* eis[e]) *creditum negligenter abscondere videamur,* utpote qui rationem villicationis nostre sumus in examine stricti iudicii reddituri: *ad hoc*[f]) *dirigimus*[g]) *aciem*	*regnantium solia et* pontificum dignitates.
	Nec enim *exquiri extrinsecus decuit aliam speciem creature, cui*[a']) *se representata per hominem celestis ymago subiceret; sed homo prelatus est homini, ut gratiorem prelaturam efficeret identitas speciei. Potissime* nempe
	divina clementia pretendit hec solia, *dum ostensa sibi figura numismatis in reddicione census* utrorumque *fastigia* designavit, quibus *diversimodis*[b']) *subdidit nationes, non ob hoc solum, ut eis imperando preessent, sed ut ipsis pacis et iusticie copiam ministrando prodessent. Inter multas igitur occupationum curas, quibus*
	noster spiritus fatigatur, ad inducta summi pontificis *meditatione sollicita* animo *revolventes, quod* regnum Cicilie, *provinciarum* Italie decus, hortus[c']) ecclesie per intestinas clades et bella Saracenorum ac quorundam suorum complicum seu fautorum, enormiter immo crudeliter laceretur.
	Et *ne talentum nobis in* ipso per summum pontificem *creditum negligentia abscondere videamur,*
	ad hoc direximus aciem mentis nostre,

[a]) *erexit* BCDEFGM; vgl. Anm. 3.
[b]) *decuit extrinsecus* EFG; *extrinsecus exquiri* D.
[c]) *cui — subiceret* fehlt M.
[d]) *Inter alias* D.
[e]) *in eis* fehlt D.
[f]) folgt: *procurandum* D.
[g]) *direximus* BC.

[a']) *cum* Hs.
[b']) so Hs.
[c']) *ortus* Hs.

mentis nostre, ut ad statum pacificum regionis ipsius imperialis *provisionis instantia* salubriter *intendamus. Quia*[h]) *tamen* circa alias *partes* imperii *ad presens* necessario *detinemur, ne terra predicta tantis*per fructu nostre *providentie careat, cui potencie nostre presenciam* proximam pollicemur: *ecce* de tua prudentia et fidelitate confisi te *de latere nostro* generalem legatum tocius comitatus predicti ad eum velut *conscientie nostre conscium* pro *conservatione* pacis et iustitie *special*iter destinamus, ut vices nostras universaliter geras ibidem.	*ut ad* reformationem et *statum pacificum regionis ipsius* regalis *provisionis instantia intendamus. Quia tamen ad presens* pro munitione quam *tale tant*umque[4]) requirit *negoc*ium[4]) decentius ordinanda ad *partes* istas *detinemur, ne terra tantis predita*[d']) defectu *careat providentie, cui potentie nostre* nolumus deesse *presenciam: ecce* quod ad ordinandum, qualiter barbare nationes suisque complicibus necessarium obstaculum opponatur, necnon ad elidendum eorum aditus et conatus, nobiles et industrios viros *conscientie nostre conscios,* tales ad sacram Apostolicam sedem *de latere nostro speciales* dirigimus nuntios et legatos, qui ad *conservation*em vestram et aliarum civitatum et castrorum, que hucusque fidem et devotionem Ecclesie servare procedent, celeriter prout viderint expedire, donec nos in manu potenti et[e']) extento brachio[5]) veniamus ad conterendum, manu coadiutrice divina, barbaras nationes. Ideoque *fidelitat*em vestram attentius confortamus, *quatenus ad* cepte fidelitatis perseverantiam industria vestra se potenter et prudenter exerceat de nostris viribus et succursu estate futura infallibiliter speraturi[6]). Nos enim paratis rebus et copia gentium aggregata felices gressus et potentiam nostram in Appuliam dirigimus[7]), hostes Barbaricos, Exercituum Domino favente, de Christianorum finibus ad ultimum eorum exterminum exclusari. Vobis autem adesse curabimus ad reformationem optati regiminis et honoris.
Quapropter *fidelitati* tue firmiter et districte precipiendo mandamus, *quatenus ad* statum pacificum regionis ipsius et reparationem nostrorum et imperii iurium in eandem fidem tuam et sollicitudinem, sicut gratiam nostram caram diligis, sic efficaciter et diligenter impendas, ut in te diligentie tue testimonio electionis nostre iudicium commendetur, dum *talem tanto negotio* duximus preponendum, ex cuius fide et industria serenitatis nostre salubre propositum de observatione virium regionis eiusdem singulis exprimatur.	

Die Vorlage ist, wie die Gegenüberstellung zeigt, fast wörtlich ausgeschrieben. Wenn auch derartig weitgehende Übereinstimmungen in den beiden anderen Briefen nicht nachzuweisen sind, so fehlt es dennoch nicht

[h]) AD; ganz abweichend nach *Quia tamen* C; *Quia — ibidem* fehlt B.

[d']) so Hs.
[e']) *ex* Hs.

[4]) Vinea z. 83.
[5]) Vgl. etwa PdV. II 9: *in manu forti et bracchio extenso personaliter nos conferre..;* PdV. II 26: *nostre potentie bracchium..;* PdV. II 27: *in bracchio potentie nostre.* Vgl. Ps. 135, 12; Ezech. 20, 33.
[6]) Auch diese Wendung häufig, vgl. Winkelmann, Acta Imp. I 710 z. 34 n. 935; PdV. V 129 u. ö.
[7]) Vgl. PdV. V 129: *felices... gressus dirigere;* Winkelmann, Acta Imp. I n. 428 S. 366 z. 7 u. ö.

an Anklängen, die ohne das Muster von Vinea-Briefen undenkbar wären. Zumal III, der Brief an Johann v. Eboli, ist durchsetzt mit Wendungen, die einem aus der sizilischen Kanzlei vertraut sind. Ein paar Gegenüberstellungen mögen das verdeutlichen:

Annal. Burton.	Petrus de Vinea
Noscat igitur vestra nobilitas per presentes, quod... *ad* destructionem et *ultimum* Saracenorum Lucherie de Christianorum finibus *exterminium* eorumque *complicum et* fautorum, qui universalis Ecclesie fidem nefanda credulitate deducti errores conantur fedare contagio, necnon ad reformationem regni Cicilie paratis rebus et *copia* virium aggregata, *felices gressus* et potentiam nostram *estate futura tempore, quod Reges* et principes *ad* prelia *processuri* aptum sudoribus bellicis eligerunt, infallibiliter in Apuliam dirigemus.	Winkelmann, Acta I n. 428 S. 366 z. 6 ff.: cum nos in *estate futura ad ultimum exterminium* nostrorum rebellium (vgl. HB II, 421: in *exterminium.. complicum et* sequacium) persone nostre laboribus parcere non volentes *gressus nostros* ad partes vestras cum multitudine gentis et *copia* thesaurorum instanter et *feliciter* preparamus. PdV. V 126: Cum pro congregando felici exercitu ad extremam depopulationem nostrorum rebellium *tempore congruenti* eo videlicet, *quo reges* solent *ad* bella *procedere.*

Der Wendung: *tempore congruenti* (PdV. V 126) entspricht: *temporis congruentia* in III; PdV. V 1 und Ann. Burton. II: *conscientie nostre conscium* wird in III zu: *mentis nostre conscia littera.* Auch die in II durch Sperrdruck hervorgehobene Wendung: in *manu potenti et extento bracchio* kehrt in III — und zwar diesmal richtig zitiert — wieder[107]), und so wären noch andere Übereinstimmungen anzuführen.

In Brief IV an den Grafen von Aquino ist es vor allem das Exordium[108]), das an Vinea-Briefe anklingt, ohne daß ich die absolute Übereinstimmung hätte feststellen können; ähnlich lautet immerhin PdV. I 23; ferner eine Stelle in PdV. V 1 sowie in Winkelmann, Acta I n. 916 S. 689. Und auch an sonstigen Anklängen fehlt es nicht, obwohl sie nicht so stark vorherrschen wie in den beiden anderen Briefen. Dennoch: über die Benutzung von Briefen des Petrus de Vinea in der englischen Kanzlei um das Jahr 1256/57 kann kein Zweifel bestehen.

IV.

Es erhebt sich nun die Frage: wie kam die englische Kanzlei zu jenen Briefen, die ihr als Vorlage dienten? Da wird man zunächst daran denken, daß schließlich England im Laufe von rund zwei Jahrzehnten eine recht beträchtliche Anzahl von Briefen, Rundschreiben, Manifesten der sizilischen Kanzlei erhalten hat. Der Gedanke läge nahe, daß man an der

[107]) S. o. Anm. 5 des Brieftextes.

[108]) *Inter meditaciones et curas multimodas, quibus nostra solicitatur intencio, illud* (hier hat der Abschreiber eine Reihe von Worten ausgelassen; nach PdV. I 23 wäre etwa zu ergänzen: *occurrit nostre considerationis precipuum, ut) votis vestris sub nostri tutela regiminis tranquillitatis et pacis vigeat plenitudo.* Für die Feststellung mehrerer Parallelen bin ich Dr. G. Ladner in Rom zu Dank verpflichtet.

englischen Kanzlei diese Briefe gesammelt hätte, daß also mit einer Sammlung ähnlich vielleicht der des Jean de Caux an der französischen Kanzlei[109]) zu rechnen wäre. Wir sind über die englischen d. h. die in England selbst entstandenen Briefsammlungen vorerst noch gar nicht unterrichtet. Gefehlt haben sie ganz gewiß nicht, wie z. B. der *Liber epistolaris* des Richard de Bury aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zeigt[110]). Auch das Rotbuch des Exchequers wäre hier zu nennen[111]), obwohl sich kaum sagen läßt, nach welchen Gesichtspunkten — sachlichen oder stilistischen — die darin überlieferten Briefe ausgewählt worden sind. Aber es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß die englische Kanzlei um die Mitte des 13. Jahrhunderts bereits aus stilistischen Gründen ein Briefbuch aus Kanzlei-Eingängen angelegt hätte. Dem stünde auch anderes entgegen. Denn so sorgfältig die von der Kanzlei ausgehenden Briefschaften registriert wurden, so sorglos verfuhr man anscheinend mit den Eingängen: erst seit dem 13. Jahrhundert dachte man überhaupt daran, sie aufzubewahren, und erst aus der Zeit Eduards I. sind diese Bestände in etwas größerem Umfang, wenn auch längst nicht etwa vollständig erhalten[112]). So ist es auch zu erklären, daß uns von den vielen an England gerichteten Staatsbriefen Friedrichs II. auf kanzleimäßigem Wege — von dem halboffiziellen Rotbuch des Exchequers abgesehen — nichts erhalten ist, und man wird vergebens die in Betracht kommenden Fonds nach Kaiserbriefen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts durchsuchen.

Was wir an England-Briefen der sizilischen und der Reichskanzlei des 13. Jahrhunderts kennen, ist durch das Briefbuch des Petrus de Vinea selbst, vor allem aber durch Mattheus Parisiensis auf uns gekommen[113]), der freilich mit dem Rotbuch des Exchequers und einer

[109]) Langlois, Not. Extr. XXXV, 2 S, 795 ff.; vgl. über diese Sammlung auch H. Wieruszowski, Vom Imperium zum nationalen Königtum (1933) S. 77 ff., deren S. 80 geäußerte Vermutung, daß die Vinea-Briefsammlungen wenn nicht in Frankreich selbst, so doch auf dem Wege über fremdländische Kanzleien entstanden seien, ich mir jedoch nicht zu eigen machen möchte.

[110]) Historical Mss. Commission, 4th Report, Appendix I (London 1874) S. 379 ff. Auch die Hs. Brit. Mus., Addit. Ms. 24062 gehört vielleicht hierher. Eine Untersuchung über die englischen Briefsammlungen bereitet W. A. Pantin von Oriel College in Oxford vor; vgl. dessen Edition einer späteren *Ars dictandi* in: Bull. of the John Rylands Library XIII (1929) 3—59.

[111]) The Red Book of the Exchequer ed. Hubert Hall (London 1896).

[112]) Vgl. etwa die Bemerkungen von W. Holtzmann, Archiv. Zs. XXXIX (1932) S. 11; F. Bock, MÖIG. Erg.-Bd. XII 200 ff. Die Eingänge zu registrieren, war überhaupt wenig üblich, vgl. etwa für die Kurie die Bemerkungen von Schwalm, N. Arch. XXV (1899) 570. Doch macht mich Prof. F. Bock freundlicher Weise darauf aufmerksam, daß in Venedig Einlaufregister aus dieser Zeit vorhanden sind, die ›Libri Commemoriali‹ im Archivio di Stato zu Venedig.

[113]) Ein Schreiben, das Jerusalemmanifest vom 27. März 1229 (BF 1738) ist durch Roger Wendover überliefert.

gleichfalls Briefe Friedrichs II. überliefernden Handschrift des Britischen Museums in einem noch ungeklärten Zusammenhang steht[114]). Nicht weniger als zwanzig Briefe der kaiserlichen Kanzlei sind in seine Chronik eingestreut. Mit drei Ausnahmen[115]) sind sie alle an England gerichtet, davon vier an Richard v. Cornwall[116]), einer an den englischen Adel[117]), die übrigen an König Heinrich III.[118]). Diese Briefe sind dem Chronisten allem Anschein nach im Original zugestellt worden; der Chronist selbst rühmt sich seiner Verbindung mit den Clerks des Exchequers[119]).

[114]) Das Rotbuch des Exchequers enthält neben Papstbriefen und Briefen des Königs von Frankreich folgende Briefe der kaiserlichen Kanzlei (ed. H. Hall, Einl. S. c-ciii n. 129, 132, 135, 136, 137, 138):

1) BF 2087 (1235 April 25) an franz. König betr. der englischen Heirat des Kaisers, dazu der Brief Gregors IX. in dieser Angelegenheit (BFW 7076).
2) BF 2910 (1240 März 16) Rundschreiben
3) BF 3129 (1240 Juli 28) desgl.
4) BF 3139 (1240 Sept. 13) desgl.
5) BF 3205 (1241 Mai 18) desgl.
6) BF 3551 (1246 April 15) desgl.
7) BF 3579 (1246 August) W. v. Ocra an Heinrich III.
8) BF 3495 (1245 Juli 31) Rundschreiben (an engl. Adel)
9) BF 3541 (1246 Februar) Rundschreiben.

Von n. 1 abgesehen handelt es sich also nur um Manifeste der kaiserlichen Kanzlei, die in der gleichen oder in nur wenig abgewandelter Form an alle europäischen Höfe geschickt wurden. — Sieben dieser Manifeste bringt auch Matth. Paris. in seiner Chronik: n. 2 (ed. Luard III 631), n. 4 (IV 65), n. 5 (IV 125), n. 6 (IV 570), n. 7 (IV 575), n. 8 (IV 538), n. 9 (IV 475). — Aber auch Brit. Mus., Hargrave Ms. 313 f. 103 (vgl. Liebermann, N. Arch. X 594; H. Hall, Red Book I Einl. S. *Lf*) enthält fünf dieser Schreiben: n. 3, 4, 6, 8, 9. — In dem Briefbuch des Petrus de Vinea finden sich fünf Briefe des Rotbuches: n. 3 (PdV. I 36), n. 4 (PdV. I 34), n. 5 (PdV. I 19), n. 6 (PdV. II 10), n. 9 (PdV. I 2). — Wie im Einzelnen das Rotbuch, Matth. Paris., Hargrave Ms. 313 und das Briefbuch des PdV. zusammenhängen, wäre noch zu untersuchen, vgl. Liebermann, MG. SS. XXVIII 81 Anm. 21. Unabhängig vom Rotbuch enthält Matth. Paris. noch folgende Schreiben des PdV.-Briefbuches: PdV. I 6 (BF 2427) an die Kardinäle; PdV. I 7 (BF 2430) an die Römer; PdV. I 21 (BF 2431) an die abendl. Könige; PdV. II 50 (BF 2291) an Richard v. Cornwall.

[115]) BF 2427, PdV. I 6 (1239 März 10) an die Kardinäle; BF 2430, PdV. I 7 (1239 April 20) an den römischen Senator; BF 3217 (1241 Juli 3) Tatarenmanifest in der Fassung an den König von Frankreich.

[116]) BF 2291, PdV. II 50 (1237 Dez. 4); BF 2312 (1238 Febr. 11); BF 2316 (1238 März 3); BF 3460 (1245 Febr. 27).

[117]) BF 3495 (1245 Juli 31).

[118]) BF 2431, PdV. I 21 (1239 April 20); BF 2531 (Herbst 1239); BF 2910 (1240 März 16); BF 3019 (1240 April 25); BF 3139, PdV. I 34 (1240 Sept. 13); BF 3205, PdV. I 9 (1241 Mai 18); BF 3216 (1241 Juli 3) = Tatarenmanifest in der Fassung für England; BF 3264 (1242 Jan. 30); BF 3422 (1244 März 28); BF 3541, PdV. I 2 (Frühjahr 1246); BF 3551, PdV. II 10 (1246 Apr. 15). Weiter ist ein Brief des W. v. Ocra an den König hier überliefert: BF 3579 (Sommer 1246).

[119]) Matth. Paris. V. 627; vgl. H. Hall, Red Book I Einl. xixf, xxxiif. Nach Liebermann, MG. SS. XXVIII 82 hätte der Chronist sein Material auch von Richard v. Cornwall erhalten. Die Annahme von Luard in seiner Ausgabe des Matth. Paris. IV S. x, daß das Briefmaterial an das St.Albans-Kloster gesandt sei, um dort aufbewahrt zu werden, ist nicht überzeugend.

Aber Mattheus bringt diese Briefe doch nur ihres historischen Inhalts wegen, nicht aus literarisch-stilistischen Gründen, also nicht wegen ihrer schönen Diktion; auf dem Weg über ihn konnten daher diese Briefe nicht Stilmuster werden — außer für den Chronisten selbst[120]).

Dennoch wurden die Briefe der kaiserlichen Kanzlei auch als literarische Produkte bereits im England des 13. Jahrhunderts gewürdigt, wie sich aus einigen wenigen anderen Indizien schließen läßt. An Hss. des Petrus de Vinea sind in England gemeinhin nur solche des 14. Jahrhunderts bekannt. Indessen befindet sich in der Bibliothek von Queens College in Oxford das Fragment eines Vinea-Briefbuches[121]), das zweifellos noch dem 13. Jahrhundert angehört und das, wie aus den Fragmenten zu ersehen ist, eine der sog. „eingeteilten" Sammlungen darstellt, deren älteste ja noch ins 13. Jahrhundert gehören. Allerdings ist die Hs. nicht englischen Ursprungs, und so bleibt die Frage offen, wann sie nach England gekommen ist. Interessanter ist vielleicht eine Hs. des

[120]) S. u. Anm. 153.

[121]) Queens College Ms. 389 B. Die Hs. vereinigt Fragmente verschiedenartigster Herkunft aus dem Besitze des Colleges, größtenteils von alten Bucheinbänden stammend, die in unbekannter Zeit zu einem Codex zusammengebunden und in der Bodleiana aufbewahrt wurden. Mr. Denholm-Young, der mich freundlicherweise auf die Hs. aufmerksam machte, hat im Jahre 1932 die Bruchstücke geordnet, soweit möglich identifiziert — die Identifizierung der Vinea-Fragmente ist W. Holtzmann zu danken — und Stück für Stück säuberlich auf starke weiße Papierblätter aufgezogen, so daß jetzt ein Band nach Art der Ancient Correspondance des Record Office entstanden ist. Die Spuren des früheren Mißbrauchs der Pergamente als Bucheinbände sind sehr merkbar; viele Fragmente sind in schlechtem Zustand und verstümmelt. Fol. 12—15^{v} enthält Stücke aus dem III. Buch der PdV.-Sammlung in einer nicht-englischen Schrift des XIII. Jhdts. Die vier jetzt vorhandenen Teile auf f. 12, 13, 14, 15 bildeten ursprünglich zwei Doppelblätter. An den früheren Umbruchstellen sind die Pergamente jedoch durchgetrennt, so daß aus den einstigen Doppelblättern vier einzelne Blätter entstanden, die jetzt in falscher Reihenfolge liegen. Es enthält:

f. 12: PdV. III 14 beginnend: *(dividen)das utque cuiuslibet*
f. 12^{v}: PdV. III 15—18 bis: *lactabat filios, nutriebat...*
f. 14: PdV. III 18 beginnend: *(nutriebat) providos..*
f. 14^{v}: PdV. III 21—22 bis: *de vobis audire veri(dica)*
f. 15: PdV. III 37 beginnend: *(qualem) me dimiseritis..*
f. 15^{v}: PdV. III 40 bis: *ut per arida..*
f. 13: PdV. III 40 beginnend: *(arida) climata gelidum...*
f. 13^{v}: PdV. III 41 bis: *me iacente desideratum..*

Die dazwischenliegenden Briefe III 22 — III 37, die im gedruckten PdV. etwa den gleichen Raum einnehmen wie die vorliegenden Briefe, werden gleichfalls zwei Doppelblätter ausgemacht haben. — Zwei weitere Fragmente des Briefbuches finden sich f. 8 und f. 9, die PdV. I 20—21 enthalten.

12. Jahrhunderts der Bodleiana[122] — Martial und andere lateinische Autoren enthaltend und von Huillard-Bréholles schon beschrieben —, die auf dem letzten Blatt neben anderen Schreibübungen auch eine Abschrift von Friedrichs II. Brief an die Kardinäle vom 10. März 1239 enthält. Nicht daß dieser weitverbreitete Brief in England bekannt war, fällt dabei ins Gewicht, sondern daß es ganz offensichtlich eine englische Kanzleihand der 60er bis 70er Jahre des 13. Jahrhunderts gewesen ist, die das freie Blatt des älteren Codex mit diesem Vinea-Brief ausgefüllt hat. Als Stilmuster aber hat ein kaiserliches Manifest jedenfalls einem anderen Schreiben gedient, das der Zeit Heinrichs III. entstammt, heute leider nur als ein in der Mitte von oben nach unten durchrissener Fetzen in die Bände der Ancient Correspondance eingeklebt ist[123]) und dessen Exordium folgendermaßen beginnt:

Illis felicitatem ascribit antiquitas, qui ex alieno..... stantiam statum solidant futurorum. Sane dum in peri...

womit zu vergleichen ist PdV. I 2:

Illos felices describit antiquitas, quibus ex alieno prestatur cautela periculo. Status namque sequens formatur ex principio precedentis...

Auch hier ist nicht die Kenntnis des über alle Länder verbreiteten Manifestes auffallend[124]), sondern die Tatsache, daß dieses Manifest als Stilmuster von einem Engländer verwendet wurde.

Gewiß wird man diese wenigen Zeugnisse in ihrer Tragweite nicht überschätzen dürfen. Aber sie zeigen immerhin, daß Petrus de Vinea in England auch im 13. Jahrhundert nicht ganz ohne Wirkung geblieben war, und es ist durchaus denkbar, daß die Zahl solcher Zeugnisse im Laufe der Zeit sich noch wird vermehren lassen. Was man aber vergebens suchen wird, ist die Vorlage für den Brief an Teano, ist das Schreiben PdV. V 1. Und das ist ganz erklärlich. Denn PdV. V 1 ist ein Diplom zur Ernennung der höchsten kaiserlichen Beamten, der Generallegaten und Generalvikare. Es war nur für den internen Gebrauch der kaiserlichen Verwaltung in Italien bestimmt, hatte für außenpolitische Propaganda gar keinen Wert und fand Verwendung ausschließlich in dem italischen Staat Kaiser Friedrichs II., nicht in Sizilien. Auf dem Wege über die Propaganda hatte

[122]) Oxford, Bodl. Ms. Auct. J. 1. 8 (2482); vgl. Huillard-Bréholles, Pierre de la Vigne 271. Die Hs. saec. XII. enthält 140 Blätter; f. 138 beginnen Epigramme des Martial, deren letzte 27 Verse die obere linke Ecke von f. 140v noch einnehmen. Der Rest des Blattes ist mit Schreibübungen ausgefüllt. In der rechten oberen Ecke von einer englischen Kanzleihand der Brief PdV. I 6 (BF 2427), der uns noch durch Matth. Paris. III 548 und Annal. Stad., MG. SS. XVI 364 überliefert ist. Weiter enthält das Blatt die bekannten Streitverse: *Fata monent etc.* in der von Holder-Egger, N. Arch. XXX 337 als „englische Fassung" bezeichneten Form; vgl. ebda. S. 339.

[123]) Record Office, Anc. Corresp. II n. 131.

[124]) Es findet sich auch im Red Book und im Hargrave Ms. 313, s. o. Anm. 114.

dieses Diplom, das ja vor allem die Befugnisse der Statthalter umschrieb, niemals an die englische Kanzlei gelangen können. Auch dem Mattheus Parisiensis ist es daher unbekannt geblieben, wie es selbstverständlich auch in der französischen Sammlung des Jean de Caux fehlt. Wie hätte dieses Diplom auch ins Ausland gelangen können? Welches Interesse konnte man für dieses Verwaltungsformular haben? Sollte es durch einen Zufall, vielleicht gar durch einen der Empfänger nach England verschlagen sein, um dann bei passender Gelegenheit von der englischen Kanzlei ausgewertet zu werden?

Das Diplom ist uns — von kleineren Abweichungen abzusehen — in zwei verschiedenen Fassungen und in sieben Ausfertigungen für fünf verschiedene Empfänger überliefert. Die ursprüngliche längere Fassung kennen wir in den Ausfertigungen für Enzio als Generalvikar der Romaniola und als Generallegaten der Lombardei; weiter für Friedrich v. Antiochien und für Ezzelino[125]). Überliefert ist uns diese Fassung lediglich durch Hss. des PdV.-Briefbuches. Von der jüngeren Fassung mit einer erheblich verkürzten Arenga, die mindestens seit 1248 ausschließlich gebraucht wurde, ist uns ein Diplom im Original erhalten: die Ernennung des Thomas v. Savoyen zum Generallegaten der Lombardei[125a]). Seine Ernennung zum Generalvikar von Pavia aufwärts kennen wir aus einem Transsumpt des Jahres 1310[125b]). Schließlich ist uns durch die Marseiller Registerauszüge noch die Ausfertigung für Meinhard v. Görz als Generalkapitän der Steiermark erhalten[125c]). Der Empfängerkreis ist natürlich erheblich größer gewesen — aber wie sollten diese sizilischen Beamten und italienischen Fürsten dazu gekommen sein, ihr Statthalterdiplom nach England zu schicken? Ein Umstand freilich könnte an die Übermittlung durch den Empfänger denken lassen. Denn einer der hohen Beamten, Thomas v. Savoyen, stand in sehr naher Beziehung zum englischen Hof. Er war durch die Königin Eleanor ein Onkel Heinrichs III.

[125]) Der Vermutung von Ladner, MÖIG. Erg.-Bd. XII 105 Anm. 1, daß in der Tat Ezzelino zum Generalvikar der östlichen Lombardei *(a Pavia inferius)* ernannt worden ist, möchte ich mich anschließen; es geht schließlich nicht an, ganz präzise Angaben wie das zweimal wiederholte *in Lombardia a Pavia inferius* willkürlich in *Romaniola* abzuändern und dementsprechend dann *vicarius generalis* durch *legatus, Ezzelinus* surch *Entius* zu ersetzen. In Betracht käme das Jahr 1238, in dem wir über die Einrichtung des Generalvikariats *a Papia superius* unterrichtet werden (Kantorowicz, Erg.-Bd. 195), dem an sich die gleichzeitige Einrichtung des Sprengels *a Papia inferius* entsprechen würde. Über diesen Sprengel beginnen unsere sonstigen Nachrichten aber erst 1239. Um 1238 könnte Ezzelino, was mit seiner damaligen Stellung auch am besten zusammenpassen würde, das Generalvikariat, freilich nur für kürzere Zeit, innegehabt haben.

[125a]) MG. Const. II n. 273.

[125b]) MG. Const. II n. 272.

[125c]) MG. Const. II n. 270.

und weilte wie fast alle Savoyarden zum großen Ärger der Engländer sehr häufig am englischen Hof — zuletzt noch in den Jahren 1254 und 1257/58[126]), als die englische Thronkandidatur für Sizilien bereits die abendländische Politik beschäftigte. Und Thomas von Savoyen wußte daraus ja auch Nutzen zu ziehen, indem er sich von England mit dem Fürstentum Capua beschenken ließ[127]). Aber abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, daß der Savoyarde mit den Originalurkunden oder deren Abschriften nach England gereist wäre, will es der Zufall, daß wir über den Verbleib gerade der Diplome des Thomas v. Savoyen unterrichtet sind[127a]) und daß weiter gerade seine Diplome die spätere Fassung mit verkürzter Arenga aufweisen, während der Teano-Brief die ursprüngliche längere Fassung als Vorlage benutzt und ausgeschrieben hat. Damit entfällt diese Hypothese.

Eine weitere Möglichkeit bestände darin, daß die Kurie dieses Schriftstück — vielleicht zusammen mit anderem sizilisch-staufischem Material — dem König von England als künftigem Herrn Siziliens zur Verfügung gestellt hat. Derartiges Material war zweifellos im Besitz der Kurie, und selbst das fragliche Dokument konnte dort schon damals bekannt gewesen sein: ihres philosophischen Gehaltes wegen hatte Marinus v. Eboli die Arenga des Statthalterdiploms in seine Sammlung eingereiht[128]). Gewiß ist diese Sammlung nicht vor 1268 entstanden, und so käme dem in unserem Fall genau so wenig Bedeutung bei wie der noch späteren Verwendung des Diploms durch Gregor X. oder Berard v. Neapel[129]). Aber es bleibt natürlich die Möglichkeit offen, daß schon vor der Sammlung des Marinus v. Eboli staufische Materialien an der päpstlichen Kanzlei gesammelt waren, und das wäre wichtig insofern, als der Vorgänger des Marinus als *S. R. E. vicecancellarius*, Jacob Buoncambio, später Bischof von Bologna, im Jahre 1255 in den Angelegenheiten Siziliens vom Papst nach England geschickt wurde[130]). Und wir wissen, daß damals Jacob als Bischof von Bologna jenem geheimen Rat Heinrichs III. angehörte, in dessen Schoß allein über die sizilischen Fragen Beschlüsse gefaßt werden sollten, unter Umgehung von Adel und Klerus. Die Zusammenarbeit dieses absolutistischen Kabinets mit der Kurie aber war außerordentlich eng. So erfahren wir durch einen Zufall, daß die Transskripte aller Sizilien

[126]) Mugnier, Les Savoyards en Angleterre au XIIIe siècle (Chambéry 1890) S. 113; L. Wurstemberger, Peter II. von Savoyen I 344; W. Kienast a. a. O. II,1 S. 144.

[127]) 1254 Oktober 3; Rymer I 308; BFW 13943.

[127a]) Vgl. Anm. 123a und 125b.

[128]) Die Arenga ist bei Marinus überschrieben: *Cause propter quas imperium est inventum*; vgl. Schillmann, D. Formularsammlung des Marinus v. Eboli I (Rom 1929) 137 n. 508; s. o. Anm. 105.

[129]) Vgl. Anhang.

[130]) BFW 8981, 8990, 8994.

betreffenden Privilegien mit dem Siegel des Jacob Buoncambio, des päpstlichen Bevollmächtigten und Bischofs von Bologna, versehen und in der Wardrobe aufbewahrt werden sollten[131]). Nun weilte der Bischof in der Zeit, als Heinrich III. den Brief an Teano sandte, zwar schon seit langem nicht mehr in England; aber es ist vielleicht doch nicht ganz von der Hand zu weisen, daß durch ihn, den ehemaligen Vizekanzler der Kurie, jenes als Vorlage dienende Diplom nach England gelangt ist, freilich wohl in einer Briefsammlung.

Denn man wird von vornherein die Annahme ausschließen müssen, daß, etwa gleich den Manifesten und anderen Schreiben, das Diplom isoliert der englischen Kanzlei in die Hände geriet. Man wird im Gegenteil noch weiter gehen müssen: da ja auch andere Vinea-Briefe in den englischen Schreiben anklingen, so wird man an eine Sammlung von Erzeugnissen der staufischen Kanzlei — eben an eine Sammlung sog. Vinea-Briefe — zu denken haben, die damals nach England gebracht worden ist. Und da erscheint es als das Nächstliegende, daß diese Sammlung auf dem direkten Weg nach England gelangte, nämlich aus Sizilien.

Es darf nicht vergessen werden, daß für die süditalischen Guelfen der englische König oder dessen Sohn Edmund als der vom Papst belehnte und darum rechtmäßige König Siziliens zu gelten hatte. Die Beziehungen zwischen den beiden Königreichen — schon einmal im 12. Jahrhundert sehr intensiv[131a]) — waren in jenen Jahren wieder außerordentlich lebhaft geworden, so daß England bisweilen von Siziliern geradezu überschwemmt schien. Die Durchsetzung des englischen Klerus mit Italienern — auf andere Ursachen zurückgehend — bleibe hier unerörtert. Doch ist immerhin selbst als Dekan von St. Paul in London ein Süditaliener, Walter von Salerno, in jenen Jahren nachzuweisen[132]). Wichtiger ist es, daß es damals auch an namhaften süditalienischen Juristen in England nicht fehlte. Im engeren Dienste des Königs und als seinen ständigen Vertreter an der Kurie in Sachen Siziliens, der oft genug auch in England weilte, trifft man immer wieder auf Robert von Bari, uns sehr genau bekannt als späterer Protonotar Karls von Anjou, der in dem Verfahren gegen Konradin 1268 den Vorsitz führte[133]). Weiter begegnen wir in England

[131]) S. o. Anm. 89 und Cal. Pat. R. 1247—58 S. 451; über den geheimen Rat des Königs vgl. die Bemerkungen von Ch. Bémont, Simon de Montfort (engl. Übers. v. E. F. Jacob, Oxford 1930) S. 130 f.

[131a]) Vgl. Haskins, Engl. Hist. Rev. XXVI (1911) 433 ff.

[132]) Matth. Paris. V 432. 678; VI 307 f.; nicht in Betracht kommt hier die große Zahl der mit Pfründen versehenen Süditaliener, die niemals nach England gekommen sind.

[133]) Cal. Close R. 1256—59 S. 253 (1258 Aug. 4); BFW 13978, 14252 u. ö.; vgl. Hampe, Konradin 318 Anm. 5.

während jener Jahre vielfach dem Judex und Magister Innocenz v. Trani, der gleichfalls durch lange Zeit im unmittelbaren Dienst des Königs stand[134]). Aus den Rolls erfährt man, daß der Kaufmann Sampson v. Salerno, der in England lebte, ein besonderer Schützling des Königs war[135]), während des Königs Schwägerin Sancha, Gräfin von Cornwall, sich für eine Johanna v. Apulien verwandte[136]). Sizilien war zweifellos damals in England Mode, und der junge Edmund, der künftige König des süditalischen Reiches, legte gelegentlich sogar apulische Tracht an[137]). Selbst im Palast und Marstall trifft man Apulier. Fortunat, der unselige Hofnarr, der sich des Königs handgreiflichen Scherzen ausgesetzt sah, war freilich ein Lucchese[138]), aber Leopardi, der italienische Arzt der Königin[139]), mag aus Salerno hervorgegangen sein, und in dem Marstall des Königs war die Wartung des Elefanten, den ihm 1255 der König von Frankreich zum Geschenk gemacht hatte, einem Kalabresen anvertraut, Henricus de Fiore, der — wie auf einer der Zeichnungen des Mattheus Parisiensis zu sehen ist — in der für die Falkner und Jäger Friedrichs II. üblichen Tracht seinen Dienst verrichtete[140]). Apulien war also im damaligen England recht stark vertreten — viel stärker etwa als im Deutschland Friedrichs II. — und die vielen Gesandtschaften aus dem Süden, die seit Edmunds Thronkandidatur in England aus- und eingingen, brachten einen neuen Einstrom des süditalischen Elements, das sich schon vorher erfreulicher Weise auch in Gestalt von Goldaugustalen im königlichen Schatz niedergeschlagen hatte[141]). Wir wissen nicht, in wessen Auftrag im Juni 1257 die *nuncii Apulie* Peter v. Rieti, Simon v. Spoleto, Taddeus v. Batza (Bancia?) und Aligno v. Aquila in London weilten[142]). Aber außer ihnen war zwischen 1256 und 1258 im Auftrag sizilischer Prälaten und Adliger zu Rom Johann v. Monte-

[134]) Cal. Close R. 1256—59 S. 53 (1257 Mai 12); Cal. Pat. R. 1256—58 S. 570 (1257 Juli 20); er ist schon in der Zeit Innocenz' IV. mehrfach in England nachzuweisen, vgl. Bliss, Calendar of Papal Registers I 258, 298 und 395 für einen späteren Aufenthalt unter Urban IV.

[135]) Cal. Close R. 1254—56 S. 26, 81 (1255 Jan. 19, Mai 9); Cal. Close R. 1256—59 S. 185 (1258 Jan. 10).

[136]) Cal. Close R. 1254—56 S. 265 (1256 Januar 22).

[137]) Matth. Paris. V 623 f.

[138]) Cal. Close R. 1259—61 S. 59 u. ö.; vgl. A. E. Stamp, The Court and Chancery of Henry III. Historical Essays in Honour of James Tait (Manchester 1933) S. 310.

[139]) W. H. Blaauw, The Baron's War (2. Aufl. London 1871) S. 27.

[140]) M. R. James, The Drawings of Matthew of Paris. Walpole Society XIV S. 7 Taf. VI.

[141]) Cal. Pat. R. 1247—58 S. 314.

[142]) Cal. Close R. 1256—59 S. 68 (1257 Juni 24).

fusculo[143]), war als Beauftragter sizilischer Adliger zu Pisa Johannes de Alfario[144]), waren Gesandte des Podestà von Aquila[145]), des *comes Tucye*[146]) — wer immer dieser Graf gewesen sein mag — in England anzutreffen; und weiter lernte man Robert v. Apulien als Prokurator des Franciscus von Neapel[147]), einen Kleriker Gentilis als Boten des Grafen Roger v. Celano[148]) in England kennen neben dem sizilischen Marschall der Papstpartei Roger Fimette von Lentini[149]), der wie Johann Colonna, der Erzbischof von Messina[150]), sich im Auftrage der Kurie zeitweilig in England aufhielt.

Angesichts dieser sizilischen Invasion ist nichts wahrscheinlicher, als daß damals eine Sammlung von Briefen der sizilischen Kanzlei oder eben: ein Vinea-Briefbuch nach England miteingeführt worden ist und daß einer der sizilischen Gesandten, sei es auf Veranlassung des englischen Königs oder der Kurie oder noch wahrscheinlicher: aus eigner Initiative und zu eignem Gebrauch, ein derartiges Briefbuch nach England mitgebracht hatte, dessen Spuren wir in den fraglichen Briefen begegneten. Und auf ein Briefbuch, nicht etwa auf ein Paket zufälliger sizilischer Kanzleiakten, weist noch anderes hin. Denn das in England als Vorlage benutzte Schreiben war für die Süditaliener kanzleimäßig schon veraltet und nur noch von literarischem Wert, da man spätestens seit 1248 das als Vorlage benutzte Formular gar nicht mehr gebrauchte, es vielmehr durch ein kürzeres ersetzt hatte. Gerade die ursprüngliche längere Fassung aber ist — und zwar vermutlich schon sehr früh — zu einem Bestandteil der Briefsammlung des Petrus de Vinea geworden; denn sowohl Marinus v. Eboli wie die, anscheinend aus Berard v. Neapel schöpfende, Madrider Briefsammlung wie das Schriftstück der englischen Kanzlei folgen der älteren längeren Fassung. Es ist offenbar die Fassung, die von

[143]) S. o. Anm. 102; er ist noch einmal 1261 in England nachzuweisen, vgl. Rymer I 405.

[144]) Anc. Corresp. XLVII n. 37 (1258 Aug. 14).

[145]) Cal. Pat. R. 1247—58 S. 661 (1258 Jan. 23).

[146]) Ebda.

[147]) Cal. Pat. R. 1247—58 S. 643 (1258 Aug. 1).

[148]) Cal. Close R. 1256—59 S. 22 (1258 Aug. 4).

[149]) Cal. Pat. R. 1247—58 S. 629 (1258 Mai 7); S. 639 (1258 Juni 28) u. ö.; er war, von Friedrich II. verbannt, unter Konrad IV. wieder ins Königreich zurückgekehrt, vgl. Karst, Geschichte Manfreds S. 136 ff., 152 und ist nicht zu verwechseln mit einem Predigermönch gleichen Namens, der gleichzeitig in Sizilien für den Papst und für England tätig war, vgl. Rodenberg, Innocenz IV. u. d. Königr. Sizilien 98 Anm. 4; MG. Epp. Pont. III 67 n. 85 ff.

[150]) 1256 Nov. 9 erfolgt seine Entsendung nach England (BFW 9086, 9087); für seinen Aufenthalt in England vgl. Cal. Pat. R. 1247—58 S. 551 (1257 April 21) und ebda. S. 567 (1257 Juni 26); für seine Rückkehr nach Rom ebda. S. 592 (1257 Mai 10); s. o. Anm. 75.

Vinea selbst herrührte und als Modell in die frühesten, vielleicht an der kaiserlichen Kanzlei selbst noch zusammengestellten Briefbücher einging[151]).

Wenn man sich nun in England dieses ursprünglichen Modells, das um 1238/9 an der kaiserlichen Kanzlei gebraucht wurde, nicht aber des seit 1248 gültigen „modernen" Formulars bediente, so scheint eine andere Erklärung als die des Vorhandenseins eines Vinea-Briefbuches kaum mehr möglich. Für die Tatsache selbst aber: daß man sich in jenen Jahren an der englischen Kanzlei überhaupt der Vinea-Briefe als Vorlage bediente, liegt die Erklärung nahe genug. Man wollte die schön stilisierten Schreiben der neuen sizilischen Untertanen ganz einfach in einem adäquaten Stil beantworten und suchte genau die Sprache und den Ton zu treffen, den die Süditaliener seit Jahrzehnten zu hören gewohnt waren, legte also auch in den Briefen gleichsam apulische Tracht an — das dem mittelalterlichen Denken einzig gemäße, allbekannte und naheliegende Mittel jeder neuen Dynastie, in die äußeren Formen der vorangegangenen möglichst unmerklich hineinzuwachsen.

Es bliebe noch die Frage offen, ob nicht einer der in England weilenden Apulier jene Briefe, die uns durch die Annalen von Burton überliefert sind, diktiert haben könnte. Das ist selbstverständlich möglich. Wie wir wissen, haben zumindest die päpstlichen Bevollmächtigten, aber doch wohl auch einzelne Sizilier an den Beratungen über die Zukunft des süditalischen Königreiches teilgenommen. Wir wissen auch, in welchen nahen Beziehungen der Bischof von Bologna, Jacob Buoncambio, zu dem Rate des Königs gestanden hat und erfahren gelegentlich, daß auch Johann Colonna, der Erzbischof von Messina, über die geplanten Maßnahmen zur Entsendung eines Kapitäns nach Sizilien an den Papst berichtet hat[152]). So wäre es immerhin möglich, daß die fraglichen Briefe etwa im Auftrage des mit den lokalen Verhältnissen wohlvertrauten Johann Colonna von einem Apulier-Sizilier diktiert worden sind. Indessen, die Überlieferung der Briefe in einer englischen Chronik, die in großer Anzahl Erzeugnisse der englischen Kanzlei ausgeschrieben hat und offenbar zur Kanzlei in nahen Beziehungen stand, nötigt uns dennoch, die Briefe — wer immer ihr Diktator war — als Erzeugnisse der englischen Kanzlei anzusprechen, die ja nicht ohne weiteres Fremden die eignen Befugnisse abgetreten haben wird. Schließlich ist ja die englische Kanzlei durchaus nicht ganz ohne jede Kenntnis des gehobenen Stils gewesen, wie die an-

[151]) Daran ändert die Tatsache nichts, daß auch die kürzere Fassung des Diploms in Vinea-Briefbüchern vorkommt z. B. in *Vat. Palat. lat.* 955, vgl. Ladner, MÖIG. Erg.-Bd. XII 106 zu D. 5. Übrigens ist hier die Arenga noch etwas länger als in den übrigen Diplomen dieses Typs, vgl. MG. Const. II 380 z. 36 ff.

[152]) Cal. Pat. R. 1247—58 S. 567 (1257 Juni 26).

geführten Beispiele zeigten, und überdies: wo die unmittelbare Vorlage des Vinea-Briefes fehlt, fallen auch die englischen Schreiben stilmäßig sofort erheblich ab. Wie leicht man aber bei Kenntnis von Vinea-Briefen wenigstens Ton und Sprechweise der kaiserlichen Kanzlei nachzuahmen vermochte, auch wenn man in der *ars dictandi* weniger bewandert war, das zeigt etwa das Beispiel des Mattheus Paris, der es mit Leichtigkeit fertigbrachte, auf Grund echter Briefe recht geschickt kaiserliche Schreiben zu ergänzen, wenn nicht zu erfinden, oder gar ganze kaiserliche Reden und Ansprachen zu erdichten, die durchaus vineamäßig klingen[153]).

Aber gleichgültig, ob ein Engländer oder ob ein Apulier — wie etwa Heinrich v. Isernia am böhmischen, Peter v. Prezza und Nicolaus v. Trani am meissenschen Hof — für den hohen Briefstil der englischen Kanzlei verantwortlich zu machen ist. Das Wesentliche liegt doch in der Tatsache selbst, daß sich schon um 1256/57 der Gebrauch einer wie immer gearteten Sammlung von Briefen des Petrus de Vinea an einer fremden Kanzlei nachweisen läßt. Und weiter: es ist, soviel ich sehe, überhaupt die früheste Übernahme des Diktats, die erste Verwendung von Vinea-Briefen als Stilmustern an einer fremdländischen Kanzlei, von der wir wissen. Dabei sehe ich von den rein sachlichen Entlehnungen und inhaltlichen Übernahmen einzelner Programmpunkte kaiserlicher Reformmanifeste durch den französischen Adel ab, die längst bekannt sind[154]). Für die gewiß noch nicht hinreichend durchforschte Auswirkung Vineas aber ist diese Übernahme seines Diktats durch die englische Kanzlei nicht ohne Belang. Wir wissen Einiges über seine Wirkung in Meissen und Böhmen, in Österreich und an den Reichskanzleien der Habsburger, Luxemburger und Ludwigs des Bayern; wir wissen, daß die Briefe nachgewirkt haben in Sizilien und Aragon, in Neapel und Frankreich, an Kanzleien italienischer Städte, vielleicht auch an einzelnen Kardinalskanzleien und an der päpstlichen Kurie; wir kennen seinen Einfluß auf Dante, Petrarca, Rienzo, auf Briefstil und Gesetzgebung Karls IV.[155]). Von einer praktischen Auswirkung der Vinea-Briefe auch in England — und dies schon wenige Jahre nach Vineas Tod — wußten wir bisher nichts. Aber es handelt sich nicht darum allein. Petrus de Vinea war wie der staufische Monarch, in dessen Namen er sprach, eine schlechthin europäische Geistesmacht, die so verschiedenartiges geistiges Gut mit sich führte und auch locker machte, daß die unwahr-

[153]) O. Vehse, D. amtliche Propaganda... Friedrichs II. S. 219 ff., 224 f.

[154]) Gräfe, Die Publizistik... Friedrichs II. S. 229 ff., bes. 233.

[155]) Für die Nachwirkung der Vinea-Briefe in den Kanzleien vgl. Kantorowicz, Erg.-Bd. 113 f.; Ladner a. O. 95 Anm. 1; Wieruszowski, Vom Imperium zum nationalen Königtum S. 58—83; Burdach, Rienzo u. d. geistige Wandlung seiner Zeit S. 14 ff., 348 u. passim.

scheinlichsten Auswirkungen nicht überraschen können. So rückt vielleicht auch jene bekannte Diktat-Übereinstimmung sizilischer Verordnungen mit dem berühmten Reskript Simons v. Montfort vom Jahre 1264[156]), das man als die Geburtsurkunde des englischen Unterhauses anzusehen pflegt, nunmehr in ein anderes Licht, und der Zusammenhang wird weniger problematisch, als es bisher der Fall hatte sein müssen.

Anhang.

Die Hs. des Escorial, d. III. 3., eine Papier-Hs. des 14. Jhdts. spanischer Provenienz, von der ich durch die Liebenswürdigkeit meines einstigen Schülers, Herrn Angel Ferrari in Madrid, eine Anzahl von Photographien erhalten konnte, stellt eine Sammlung der verschiedensten Briefe aus den verschiedensten Ländern dar. Ihr Inhalt ist durch die sehr genauen Angaben von A. Antolìn, Catalogo de los Codices latinos de la Real Bibliotheca del Escorial I (Madrid 1910) 464 ff. recht gut zu übersehen. Fol. 100—102^{v} — im Katalog als Gruppe XI bezeichnet — enthält ein Testament Kaiser Friedrichs II., auf das mich Dr. C. Erdmann aufmerksam machte, eine Stilübung zweifellos italienischer Herkunft, die jedoch nicht ganz ohne Interesse ist und auf die ich an anderer Stelle zurückkomme. Gruppe XII, beginnend mit f. 103, enthält im wesentlichen Papstbriefe, die aus der Sammlung des Berard v. Neapel stammen. Legt man die Numerierung der Berard-Briefe (B) von Kaltenbrunner, MÖIG VII 557 ff. zugrunde, so entspricht

n. 1 = B. 35 = P. 18635	n. 13 = B. 208 = P. 20614
n. 2 = B. 36 = P. 18619	n. 18 = B. 287 = P. 20845
n. 3 = B. 37 = P. 18633	n. 19 = B. 286 = P. 20838
n. 5 = B. 284 = P. 20857	n. 20 = B. 369 = P. 21072
n. 9 = B. 311 = P. 20969	n. 21 = B. 209 = P. 20612
n. 10 = B. 343 = P. 20989	n. 22 = B. 384
n. 11 = B. 344 = P. 20990	n. 23 = BF 4608
n. 12 = B. 207 = P. 20613	

Da mehrfach die Reihenfolge der Berard-Briefe gewahrt ist, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Sammlung des Escorial mittelbar oder unmittelbar u. a. auch Berard zugrunde gelegen hat. Über Berard und die von ihm abhängigen italienischen Briefsammlungen ist freilich noch längst nicht soweit Klarheit geschaffen, um sagen zu können, ob auf ihn auch die Briefe XII, 14 (f. 115^{r-v}) und XII, 15 (f. 115^{v}—116^{v})

[156]) Winkelmann, Jahrbücher Kaiser Friedrichs II. Bd. II 412 bringt als erster die Stellen bei Rycard. Sangerm. (ed. Gaudenzi) S. 144 und Rymer I, 2 S. 92 f., das Reskript vom 14. Dezember 1264, miteinander in Verbindung; vgl. Kantorowicz, Erg.-Bd. 114; Wieruszowski a. O. 130 f.

zurückgehen. Beide vermag ich bei Berard nicht nachzuweisen, was freilich wenig besagen will. In beiden Fällen handelt es sich um Stilübungen in Nachahmung päpstlicher Briefe, denen jedoch Diktate Vineas als Vorbild dienten. Beide Briefe gehören auch inhaltlich zusammen, da beide an Prälaten und Bevölkerung eines Landes — n. 14: Dänemarks, n. 15: Spaniens — gerichtet sind mit dem Befehl, sich der Sache eines unmündigen Königs und einer die Regentschaft führenden Königin-Witwe anzunehmen. Während der Brief an Dänemark jedoch nur einzelne Anklänge an das uns hier interessierende Schreiben PdV. V 1, das auch dem englischen Brief als Muster vorlag, aufzuweisen hat, ist das Exordium des Briefes an Spanien dem des Statthalterdiploms Friedrichs II. wörtlich gefolgt. Inhaltlich weist es in die Zeit der kastilischen Thron- und Bürgerkämpfe, die seit dem Tode des Infanten Fernando de la Cerda (1275) durch Jahrzehnte das unglückliche Land nicht zur Ruhe kommen ließen. Unter der Königin wird wohl Maria de Molina, Witwe Sanchos IV., zu verstehen sein, die seit 1295 für ihren Sohn Fernando IV. die Regentschaft führte und in der Tat von allen Seiten aufs schwerste bedrängt wurde. Daß es sich um eine Stilübung handelt, geht wohl schon aus dem in einem Papstbrief undenkbaren Titel eines *rex* bzw. einer *regina Yspanie* hervor, und der Brief hat für uns nur Interesse, weil er die Benutzung des Statthalterdiploms in einer Berard v. Neapel nahestehenden Sammlung zeigt und für die Verbreitung Vineas auch in Kastilien einen Beitrag liefert. — Ich drucke ihn hier ab, wobei *Kursiv*schrift Entlehnungen aus dem Statthalterdiplom kenntlich macht.

a)

Prelatis et universitati Hyspanie (fol. 115^{v}—116^{v}).

Ad extollenda iustorum preconia et reprimendas insolentias transgressorum[a]) *prospiciens e celo iustitia erexit*[1]) *in populis regnantium solia et diversorum principum potestates. Caruisset namque libenter humana conditio jugo dominii nec libertatem a*[b]*se, quam eis natura donaverat, homines abdicassent, nisi quod impunita licentia scelerum in evidentem perniciem*[c] *humani generis*[d] *redundabat. Et sic*[2]) *ex*[b]) *necessitate quadam oportuit naturam subesse iusticie et servire iudicio libertatem. Nec exquiri extrinsecus decuit ad populorum regimen speciem* alteram[3]) *creature, sed homo prelatus est homini ut graciorem prelaturam efficeret ydempnitas speciei.* Porro *non ob hoc solum*[e] dominos[f] subditis[g] *sententia divina prefecit, ut eis dominando*

[a]) Am Rande: *(m)ultum plena.*
[b]) *ex* getilgt.
[1]) So auch BCDEFGM; s. o. S. 71, Anm. 105.
[2]) So auch EFG.
[3]) Sonst stets *aliam.*

b) fehlt M
c) nach generis M
d) sbiecte M.
e) ~~nach~~ vor ob M
f) dominio M
g) subditos M

M = Cem 1572 3 - 19v. a) Steyn monet nobiles regni Ispanie quod intendant ad liberacionem sui regni et pareant Regine.

preessent,[h] *sed ut ipsis pacis*[i] *et iusticie*[k] *copiam*[l] *ministrando prodessent,*[m] ut appensis in statera iudicii meritis singulorum condignis dignos prosequantur[n] favoribus et in facinorosos exerceant debite[o] gladium ultionis et[p] ut subditi colla humilient mandatis et beneplacitis dominorum eisque debitam reverentiam, ad quam ipsi tenentur, impendant et circa iura ipsorum eis liberaliter exhibenda nostri mandato pareant redemptoris, qui *hostensa sibi figura numismatis* que sunt dei deo et que sunt cesaris cesari reddenda constituit et precepit. Cum enim ex deo regnent reges et principes principentur[c]), hii,[r] qui resistere terrenis potestatibus moliuntur, manifeste videntur[s] divinis dispositionibus obviare, ac propter hoc celestem contra[t] se iram provocant, dampnificantur frequenter in temporalibus et nonnunquam animarum pericula, quod est dampnosius,[u] incurrere dinoscuntur. Cupientes itaque ut vos iura[v] debite devotionis et fidei karissimo in Christo filio nostro.. pupillo illustri regi[w] Yspanie,[x] hoc maxime[d]) tempore, quo ipsum adversariorum suorum tenet carcer inclusum, prompta liberacione[y] ac liberali promptitudine impendatis, presertim cum nos ipsum eiusdemque regnum sub nostra et apostolice sedis protectione duxerimus admittendum, universitatem vestram[z] monemus etc. quatenus[a] eidem regi et karissime in Christo filie nostre[b].. vidue illustri regine Yspanie matri et tutrici eiusdem obedientes ac intendentes fideliter et devote, circa defensionem dicti regni et liberationem ipsius[c] omnem, quam postestis, exhibeatis opem et operam efficacem, nec permitatis eandem reginam et[d] dictum regnum, prout in vobis est, ab eorum adversariis aliquatenus molestari, ita quod crescatis exinde meritis apud deum, penes nos gratia et apud homines clara fama dictusque rex vestre[e] constantis fidelitatis et constancie fidelis obsequia suo loco et tempore congruis retributionibus prosequatur.

---

c) Darüber: *dominentur.*
d) *maximo.*

h) preesset M
i) pacem M
k) iustitiam M
l) fehlt M
m) proesset M
n) prosequantur M
o) divine M
p) licet igitur M
q) ~~[illegible]~~ M
r) his M
s) videtur M
t) ad M
u) aeternis M
v) iure M
w) fehlt M
x) regis M
y) liberalitate M
z) nostram M

a) ~~[illegible]~~

b) quod M
c) folgt D M
d) folgt nostrum M
e) folgt regis M
f) ~~[illegible]~~ dictumque M
g) vester M

AP 1216 5/14 Ernst Kantorowicz collection S 49

Offprint and clippings "Die Wirklichkeit gelebter Anachronismus im Mittelalter" Stuttgart: Kohlhammer 1957, 13 pp. (original inventory #10)

*10. *Die Wiederkehr gelehrter Anachorese im Mittelalter.* Stuttgart: Kohlhammer, 1937. 13 pp.

EK's copy, heavily annotated, kept separately.

A. Page proofs, heavily annotated [Note bottom first page, still then intended for Curtius Festschrift.]

B. 3 pages, text and notes to replace paragraph on p. 5.

C. "Au Hieronymuskult etc." (page)

D. "Zu Anachorese" (half page, yellow)

E. Letter from Fritz Saxl, 31 Jan 33

F. "Gelehrte Anachorese" (slip, yellow)

G. "Anachorese" (half page, blue)

H. "Dreitilung" (page)

I. "Zu anachorese" (spiral notebook page)

J. "Gelehrte Anachorese" (small sheet)

K. "Zum Kostüm der Dozent u. Scholaren" (half sheet)

L. "Kostüm der Dozenten u. Scholaren" (small sheet)

M. "Kostüm der Dozenten etc." (small sheet)

N. "Kleide in Bologna" (small sheet)

O. "p.44. Statuten von Peterhouse" (small sheet)

P. "Akad. Roben" (small sheet)

Q. "Preise von Büchern u. Abscriften" (small sheet)

R. "Academische Kleidung in MA" (small sheet)

S. "Der Vers auch im Florilegium..." (small sheet)

T. "Mone's [?] Anzeiger" (slip)

U. "Hervienst, Les faulistes..." (slip)

V. Envelope with 2 photos and 6 small slips

W. "The Revival of Learning"--EK's English translation.

THE WARBURG INSTITUTE
IMPERIAL INSTITUTE BUILDINGS
SOUTH KENSINGTON
LONDON S.W.7
TELEPHONE KENSINGTON 9077

Lieber Herr Kantorowicz 31.1.38

Ich schreibe mit schlechtem Gewissen, weil ich Ihnen so lange nicht für die „Anadyomene" gedankt habe, trotzdem ich sie gleich nach Erhalt las.

Denn das Thema ist ja, wenn irgend eins in unserer Linie. Es ist kein Zufall, dass in der 2. Nummer des „Journal" wird gerade über Erasmus ~~Albrecht~~ v. Brandenburg, Hieronymus und über Hieronymus als den Humanisten Päbst gehandelt hat! Und Klibansky druckt gerade bei uns ein Buch, dann er über den Platonismus Platos und seine Quellen handelt.

Vor Jahren habe ich mal über den „Dialog" in der bildenden Kunst des MA geschrieben. Der ist die Sache sehr merkwürdig. Die antike Kunst kennt keine Darstellungen des Dialogs,

sagen sie von Sokrates und Plato, oder Plato und Aristoteles. Dagegen erhebt die christliche Kunst das Thema zu einem ihrer Lieblinge. Die Apostel erhalten den Mantel der Philosophen wie die Sagen und führen den Dialog. Das geht so durch das ganze MA, um in der Renaissance dann zu gehen, dass nun die weltlichen Philosophen auch im Dialog dargestellt werden.

Nehmen Sie sehr herzliche, wenn auch verspätete Dank

von Ihrem

F. Pfeil

0592

10

0593

(10-)
V

Bunge.

Strandtemperatur 121

[illegible]
das auf Lappland.
[illegible] Gold, [illegible]
[illegible] 35 Meter, Fever [illegible]

0594

(10) Die Distinctiones monasticae sind ca. 1225 zu datieren, vgl. über sie auch:

[illegible], Le historien [illegible] Coppestake et l'auteur des dist. mon. utilisées par Dom Pitra, Rev. Bénédictine 47 (1935) 334 ff.

[illegible]

Zeitschrift für
Rechtsgeschichte
(Savigny-Zeitschrift)

10 -

[illegible]

[illegible]

Erasmus, philosophe
humanitaire sou
est pirfos"

Raymond d'Res-
lipré

le Wolvemuger
laboratoire des
lumières

0597

(20 –) V

Vom Kloster zur [illegible]

Westpreußen:

Ein Traktat, Chronik, Zeitbuch

= Geschichtsbibel (Straßburg 1531),

fol. 465a:

„Man lauft zu mit den Füssen vil der Leut, vnd vil mit dem Gmüt."

Zitiert: R. Stadelmann, vom Geistesausschwinden des Hz.s (Halle 1948) p. 117.

0598

(10-)

0600

0601

0602

(10-)

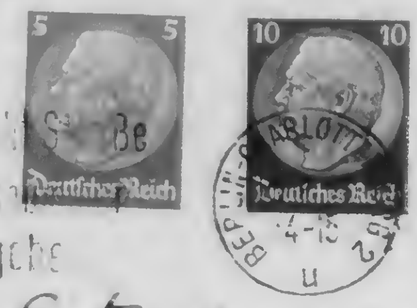
SCHNÜTGEN-MUSEUM DER STADT KÖLN

10 IX 37

LEK

ich höre Sie sind in Italien. Vielleicht erreicht Sie dort das Vicus Erasme des hiesigen Humanismus-Meinks aus dem Schnütgen, zusammen mit Grüßen Ihres

WSt.



Prof. E. Kantorowicz

Berlin-Charlbg.
Carmerstr. 14
Gartenhaus

(10-)

Hervieux, les fabulistes latins V 1899. 622.699.

622: Quia melius auro? iaspis; quia iaspide? sensus;
Quid sensu? mulier; quia muliere? Nichil.
Sus: Raimundus de Biterris, liber Kalilae et Dimnae.

Desp. S. 699.

(10-) M Kostüme der Dozenten etc.

Guido Zaccagnini,

La vita dei maestri e degli scolari nello studio di Bologna nei secoli XIII e XIV. (Genf 1926)

= Bibliotheca dell' „Archivum Romanum" Ser. I. Bd. 5.

Faltreihe Abbildungen aus Hss. u. von Grabmälern.

(10-) Klein / Borsuk.

Zarządzenie p. 65.

0607

p. 44.

(10-) Statuten von Peterhouse Cambr.,
D nach älteren Collegs
verlangen, dass „Lehrer u.
Scholaren unseres Hauses
Klerikerkleid u. Tonsur übern-
ehmen".
Anthony Wood leitet das
Gerand von der Tunica talaris
u. dem Cucullus der Benedik-
tiner her.

Herkunft von Judaen:
V. Schonfeld, The Real Jew (1925)
daran Kaftan ja öfters irrtümlich für Priestergewand aus p. Caiaphas wurde, vgl. Epist. Obscur. Virorum II.

H. P. Stokes, Ceremonies of the University of Cambr. (c. 1927) S. 43-48 mit Literatur.

(10-)
P

Akad. Roben.

L. H. Dudley Buxton and Strickland Gibson,
Oxford University ceremonies (Oxf. 1935).
p. 19-32.

p. 19 Anm. 1. reiche Literatur.

Die Studenten, MA waren „clarii" u. Träger als solche die Kleidung des Weltklerus. Noch heute Tracht, mit Änderungen des 16. Jhrts. durch protest. Reformer.

24. Farben für Fakult. nicht festgelegt. Aber Rot u. Violett für die höheren Fakult.

(10-)
Q Preise von Büchern & Abschriften

T. Sandonnini, Di un codice del XIV secolo e dell'antico statuto modenese. Atti e memorie ... prov. Modenesi. Ser. V vol. IV (Modena 1906) S. 120 ff.

Betr. spätere. jurist. Bücher.

(10-)
R

Akademische Kleidung (MA).

H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages. 2. Aufl. hrsg. v. F. M. Powicke u. A. B. Emden III (Oxf. 1936) 385 ff.

385) In Italien schwarze Kappe für Studenten.

386) In Paris war Student supposed to be a clerk u. hatte sei es tr. Gewohnheit oder tr. Vorschrift Tonsur u. geistl. Gewand zu tragen. Anm. 1:

Äußerst Text: „Contra non habentes habitum et tonsuram earum."

Prag: quod portabit habitum et tonsuram clericales.

XV. Jhd. Jhd.

Offenbar kundig, aus ursprüngliche Idee des Mag. gewandes darauf gründete, dass der Scholar Kleriker war. In Italien Einheit von Scholar u. Kleriker wird so die Voraussetzung.

(10-)

387) Offiziell. Gewand trägt für Kapitel die Cappa, mit vorder und hoch oft nimmer.

388) Die Cappa entsprach völlig dem gewöhnlichen Gewand des Bürgers - Klerus auf der Straße.

~~Carmina Burana ed. Schumacher p. 95 bezeichnet sich als Scholar,~~ das

389) ursprünglich schwarz für alle Fakultäten. Zwischen 1250-1350 wurde ein kostbarer „hue" von den Doktoren der oberen Fakult. bevorzugt, meist rot oder purpur.

Dem 2. Kanonical mit Rot der Kardinäle seit Innoc. IV. in Verbindung gebracht.

Die Kapuzen mit Fell von Lamm oder Kaninchen.

390) Wenn nicht Cappa, dann „Tabard",

I. (10-)

Der Vers auch im Florilegium Gottwicense ~~1366~~ aus. 1366.
ms. Bibl. ms. pub. 130 f. 178 v.

ed. Ernst Voigt ÿ Roman. Forsch. III. (1887) 308 u. 299.

II. Diese Fassung (vgl. Voigt l.c. Anm. 299) bereits in münch. Hs.
s. XII. nachzuweisen. Clm ~~7977 f.~~ 172 v col. 1.
Desgl. in Hs. Zürich, Stadtb. ms. 58/275, Ende s. XII.
Vgl. Jak. Werner, Beiträge zur Kunde der latein. Literat.
a. MA. (2. Aufl. Aarau 1905)
Dies wohl früher als die Fass. ÿ Lehmann.

III. Sino — sensus.
Quia sensu? ratio. quia ratione? modus.
= Anthologia latina, ed. Buecheler-Riese (Lpzg. 1906) ~~III~~ I 2 S. 275 u. 799.
~~— Especial ÿ L. de 2000 — III.~~

I. Auro quid melius? Jaspis; quid iaspide? virtus;
Quid virtute? Deus; quid deitate? nihil.

II. _____ _____ sensus;
Quid sensu? ratio; quid ratione? Deus

12. Jh.

Rom. Forschungen 3 (1887), 308, No 299.

Vgl. auch Buecheler-Riese, Anthol. lat. I, 2 (1906), pp. 275f.

(202)
T

Mone's, Anzeiger VII (1838) 506. n. 127

für Kunde der teutschen Vorzeit

——————————— jaspide? sensus.

Quidsunt? ratio; quia ratione? Deus.

Augsb. Hs. f. München saec. 12 (?) f. 22.

(10.) Kostüme der Dozenten u. Scholaren.

Francesco Cavazza, la scuola dell'
antico studio bolognese.
(Mailand 1896)

Mit zahlreichen Abbildungen
von ~~bei~~ Grabmälern.

(10-) zum Kostüm der Dozent. e Scholaren.
K

T. Sandonnini, Di un codice del XIV secolo e dell' antico studio modenese. Atti e memorie ... per le provincie modenesi. Ser. V vol. IV (Modena 1906).

S. 94: Abbildung:
Statuto dei Dottori
in: Arch. storico del Comune di Modena.
7 Doctoren im Halbkreis sitzen, in offenbar farbigen, pelzverbrämten Mänteln; in der Mitte thronend ein Dr. im Hermelin.

S. 101: Abbildg. der Arca sepolcrale des Petrus della Rocca.
i Museo lapidario i Modena
Pietro della Rocca, Prof. d. Medizin
i Modena (+ 1360)

S. 104. Abb. Arca sepolcr. des Jacopino Fantuzzi dei Capnoli
i Mus. lapid.
Mediziner (+ 1345.

(10)

Geehrte Anwesende.

Bei Zusendung d. Perib. (Nummer 5. (8)) im Einverständnis mit d. Lehrer, den Eltern d. Dr. Oppe Stadt angekündigt.

Et tunc prius est dicere, in nomine hoc opere aliquo fruar mea suffragia adorare, utque opus nostrum tandem in tibi mane. Pro qua tuam suspicione ubi nil proteci, desertum quoddam quasi veremur sicut usqui. Ubi cum spori invitudi, cum foris quam cum domiciliis degui. Unde popularis quadam simplicitate versus verme matula Mami notari. Dicis enim homines soli, cum mum tempus huiusmodi insti nefotii, mean solitariam cum perceperunt vitam, dum nemo non heremiticam, murmurant demoniacam.

(10) Jan Rudowicz.

Karl Francisch, Kommunist-Sozialdemokratische Debatten zur Charakteristik (Leipzig, [illegible])

p. 113 und 11 strona f.

Wiem od świata filozofii pewien [illegible]
[illegible] rzeczywiste. Zwolnić pewnych
elementów potrzeba [illegible] pewnych
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

Jest pewnym [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

10-
G

Quailhorade

Dekin | Hauck 4 135
Ep. 281 p. 437, 215 p. 359

„O wie oft hat das Leben uns als Verunreinigt an den Strömen sonst, die den Weisen erfrischen, fröstelnden Leibern der Bäder, vor den ehrwürdigen Aussprüchen der Väter: so fehlte nicht vor fem frommes Leben, Studium der Weisheit ergötzlich ist."

cf. Carmina 23 p. 243 f völlig idyllische Schilderung der Villa, welche vor einstem Schauplatz Feier

(10-)
F

Geschichte Aegaicorese.

Marbod, Pat. Lat. 171, col. ~~471~~ 1665
Aurelius Prudentius.

Et me nichi veddent.

(10-)
I

Zu Augustinus.

Émile van Ivé, Les Frères de Saint-Augustin à Avignon à Petrarque ? Mél. arch. hist. 46 (1929) p. 255-280.

259) Petri Francisci Franciscus Dominicus, parvum Augustinum.

260) 1.) Denis de Burgo-San-Sepolcro (vom ihm 75 „conferenze" der Augustiner)
2.) Bartholomäus d'Urbino
3.) Luigi Bartolini
4.) Bernardino da Padova u.a.

(10 -)
C

Zu Hieronymuskult etc.

Vgl. Edgar Wind, Studies in allegorical portraiture. in: Journal of the Warburg Institute Bd. I (1937) ~~S. 137~~ S. 138 - 162.

153) Anm. 1. Humanisten liessen sich, lange vor Albrecht von Brandenburg als Hieronymus porträtieren. z.B. Antonello da Messina's Bild in der Nat. Gal. Ferner ~~[illegible]~~ der zeitgenöss. Ausdruck: „Erasmus im Gehäus"!

153) Albrecht v. Brandenbg. als Bischof v. Halle (vor 1518) liess sich als St. Erasmus von Grünewald malen (München, Alte Pinakothek), noch einmal in Bild der Cranachschule in Aschaffenburg, Staatsgalerie; beide male in der Begegnung des hlg. Mauritius mit St. Erasmus (einem der 14 Nothelfer, Bisch. v. Antiochien), dem mit einer Winde die Eingeweide (langsam herausgewunden wurden) vgl. W. A. Luz, Der Kopf des Kardinals Albrecht ... bei Dürer, Cranach u. Grünewald. Repert. f. Kunstw. 45 (1925) 41 - 77. Das Interessante dass Albrecht, der 1518 Kardinal wurde, sich fortan (2 mal von Cranach 1.) Darmstadt, Landesmuseum 2.) Blu, K. Fdr. Mus.) als Hieronymus, also als Kardinal malen liess.

p. 144ff über den Kult des S. Erasmus in Halle, für Albrecht ein Humanistenheiliger via Erasmus v. Rotterdam.

Das Bestreben, Philosophen- und Mönchtum in eine ~~Par~~ Parallele zu setzen, sie zu koordinieren, ja dem Gelehrten Anteil zu geben an der Weihe des Mönchs oder Priesters, blieb bestehen, ~~und~~ Wieder wie in der Frühzeit des Christentums, da man die Mönche ihres Gewands wegen als graeculi bezeichnete,+ ging das Klerikerkleid als Philosophenmantel in Form des Talars ~~wieder~~ an den Gelehrten zurück.

+ war diese In-eins-Setzung rein äusserlich schon dokumentiert. Denn

Das Bestreben, Philosophen- und Mönchtum in eine Parallele zu setzen, sie zu koordinieren, ~~ja~~ dem Gelehrten Anteil zu geben an der Weihe des Mönchs oder Priesters, blieb bestehen, ja zeigte sich ~~xxxxxxx~~ schon im Äusseren. Denn wie man in der Frühzeit des Christentums die Mönche ihres Philosophengewandes wegen als graeculi bezeichnet hatte,[15] so hiessen jetzt wiederum die Gelehrten clerici, und das Klerikerkleid ging als Philosophenmantel ~~in Form~~ ~~etwa~~ des heutigen Talars wieder an den Gelehrten zurück. Gewiss war an vielen Hochschulen die stillschweigende oder selbst ausgesprochene Voraussetzung die, dass Dozenten wie Scholaren auch Kleriker waren und immer wieder begegnet man - in Paris wie in Oxford und Cambridge und anderswo - der Bestimmung, dass von Lehrern und Schülern erwartet wird, Gewand und Tonsur des Klerus zu tragen, ja die rote oder purpurne Cappa, welche die Doktoren der oberen Fakultäten bald bevorzugten, brachte man in Verbindung mit dem Rot der Kardinäle, das im 13.Jahrhundert Papst Innocenz IV eingeführt hatte.Aber auch da, wo - wie in Italien - die Einheit von Scholar und Kleriker durchaus nicht die Voraussetzung war, blieb das akademische Gewand dem des Klerus angeglichen,[19] und die Collegien der Studenten von Oxford und Cambridge, in denen Lehrer und Schüler noch heute gleich Klerikern ihr 'gown' tragen, vermitteln die Idee von Gelehrtenklöstern in ihrer ursprünglichsten Form. Es sind Orte der gelehrten Anachorese, die dem Wunsch auch des Studenten im 13.Jahrhundert entgegenkommen, in einer "Klause" fern vom Zulauf und Lärm der Menschen seinen Studien zu leben.[20]

Noblesse de robe

[illegible]

[illegible] Anm. 8.

(6) [illegible] H. Barbolt, The universities of [illegible] in the Middle Ages, [illegible] by [illegible] T. W. Powne and H. B. Emden, III Congress [illegible] p. 4. D. Pearson and Strickland Gilpin, Oxford University Chronicles (Oxf. 1935) 19-32 und [illegible] Strickland Gilpin [illegible] H. P. Stokes, Chronicles of the University of Cambridge (Cambridge 1932) 43-48; für Bologna [illegible] die Geschichte der Universität [illegible] nei secoli XIII e XIV. Bullettino dell'Istituto Bibliografico [illegible] T. 2 vol. V (Bologna 1906) p. 69; hier auch [illegible] über [illegible] v. von Gratianus, die eine [illegible] von der Stellung [illegible] Frauen [illegible] Bologna, die [illegible] der Frau [illegible] die [illegible] Studio bolognese (bei [illegible]). [illegible] Fi un codice del XIV secolo e dell'antico ordinamento, Atti e memorie [illegible] per le provincie [illegible] S. V vol. IV (Bologna 1906) S. 99, 101, 104.

(7) Rashdall 386 Anm. 6.

(8) Stokes, 38) Anm. 2.

(9) Die Hervorhebung spezieller neu Bologneser [illegible] Bologna bei H. P. Stokes, Chronicles of the University of Cambridge S. 44) scheint mir unbegründet, ebenso wie [illegible] v. Sternfeld The real Jew (1925; vgl. Stokes a.a.O. 44) [illegible] mit der Tracht der Juden, wenn Naphan [illegible] Priesterpersonalung [illegible] II) jeder Begründung entbehrt.

[illegible] les [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible], [illegible] [illegible]; [illegible], [illegible]
[illegible] n° 15.

0630

ERNST KANTOROWICZ

Die Wiederkehr gelehrter Anachorese im Mittelalter

Des Weisen Los ist Einsamkeit — doch gewiß nicht immer äußere Abkehr von der Welt. Wer abseits lebt, ist nach Aristoteles weniger als Mensch: ein Tier, oder mehr als ein Mensch: ein Gott. So wäre es Hybris gewesen, sich von den Menschen zu sondern, und gerade den Strahlendsten, Göttlichsten der hellenischen Weisen diente das Wissen, um unter den Menschen weilend Menschen zu finden, nicht die Einsamkeit zu suchen. „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste."

Dem Lebendigsten in Palästra und Agora zu begegnen war dem christlichen Denker des Mittelalters mit wenigen Ausnahmen versagt: das wahre Leben war in andere Welten entrückt, und ein Weiser, der beim Symposion philosophierend und scherzend die Nacht durchzechte, wäre nicht mehr als Weiser geglaubt worden. Als Weiser galt der fromme Asket, der dieser Welt entsagte, in der Einöde hauste und, fast als ein Heiliger verehrt, nun wirklich „mehr war als Mensch". Zu ihm, dem Klausner, ging, wie Geschichte, Legende und Dichtung hundertfach melden, wer immer in christlichen Läuften Worte der frommen Weisheit zu finden hoffte.

Allein, Weltflüchtigkeit kannte auch die Antike. Es waren die Nicht-mehr-Weisen oder die Schüler der zum gelehrten Wissen gewordenen Weisheit, die in der müder werdenden sinkenden Zeit das Ideal philosophisch-gelehrter Anachorese priesen und lebten — ein Ideal, das sich dann im Schauer der Mysterien- und Jenseitslehren verwandelte, sich je später je mehr religiös verfärbte und das schließlich mit dem aus ganz anderen und dennoch verwandten Schichten aufsteigenden christlichen Willen zur Anachorese verwuchs. Sich vielfach vermischend flossen in spätantik-frühchristlicher Zeit gelehrte und religiöse Motive der Weltflucht so sehr ineinander, daß zwischen Weisheitssuche und Gottsuche bisweilen kaum zu unterscheiden war. Auch äußerlich nicht. Denn der schwere dunkle Philosophenmantel war buchstäblich zum Eremiten- und Mönchskleid geworden: *graeculi* hatte man im späten Rom die christlichen Asketen genannt, weil sie den Mantel der Philosophen trugen [1]). Und wie zahlreich sind die Schilderungen früher Asketen, die in der Einsamkeit Gott dienten und ein philosophisches Leben führten! Noch der Heilige Hieronymus, einen Fasttag mit der Lektüre Ciceros beschließend, sah sich im Traum vor ein Tribunal gestellt, das zu seinem Entsetzen entschied, er sei gar kein Christ, sondern Ciceronianer. Und fast konnte man das Wort des

1) Tertullian, De pallio ed. Öhler 4, 913 ff. Philipp Oppenheim, Das Mönchskleid im christlichen Altertum (Freiburg 1931), S. 218—224.

Imprimatur!

Minucius Felix verallgemeinern: entweder seien die Christen tatsächlich Philosophen oder die Philosophen seien schon Christen gewesen [2]).

Mit dem steigenden Mittelalter löste sich dieser Zustand des Gleichgewichts: die Schale, welche die Philosophie trug, wurde leichter und leichter. In dem gleichen Jahre, in welchem die platonische Akademie ihre Tore schloß (529), gründete der Heilige Benedikt das Kloster auf dem Monte Cassino. Nicht gelehrte Suche nach der Weisheit dieses Lebens trieb in die Einsamkeit, sondern das Verlangen, unangefochten vom Fleisch, entsündigt und geheiligt schon hier ein engelgleiches gottgeweihtes Jenseitsleben zu führen. Die Klosterheiligkeit bestimmte die neue Klostergelehrtheit: ein Weltentsagen aus anderen als fromm-religiösen Gründen war der Zeit fremd geworden und eine Weltflucht, die nicht auch mit allem gelehrten Streben Gott allein geweiht und der ewigen Seligkeit zu dienen bestimmt war, dem Mittelalter kaum noch denkbar.

Wie ein Kampfruf konnte es daher klingen, als Peter Abaelard sich im Preis einer fast säkularen gelehrten Anachorese erging, diese dem Mönchtum seiner Tage entgegenstellte und in der „Geschichte seines Unglücks" (1132) erklärte: „Was also jetzt bei uns die Mönche, soweit sie diesen Namen in Wahrheit verdienen, aus Liebe zu Gott ertragen, das ertrugen aus Liebe zur Weisheit die Philosophen, die bei den Heiden als die Adligen galten." [3]) Aber als ein Kampfruf — es sei denn gegen die Behauptung einiger Zeloten, daß mit dem Beruf des Mönchs sich eine Beschäftigung mit weltlichen philosophischen Schriften niemals vertrage [4]) — war diese und manche ähnliche Bemerkung kaum gedacht. Denn der Lehrer des „Ja und Nein" zwang zu keiner Entscheidung, sondern stellte nur gegenüber und stellte nur fest... stellte fest, daß neben dem geistlichen ein philosophisches weltliches Klausner- und Mönchtum auch möglich sei, daß dessen Ethos einst von nicht minderem Rang war als das der Mönche und daß bei den Heiden die Philosophen als die wahren Adligen galten. Diese Feststellung aber hieß, ungewollt dem mittelalterlichen Mönchtum sein Absolutes zu nehmen und es durch ein anderes Bild zu relativieren. All die vielen Stellen, die Abaelard aus Philosophen und Kirchenvätern zusammentrug und die auf Ähnliches hinwiesen, stellten auch nur fest und relativierten weiter, daß die *vita solitaria* nicht allein den Gottgeweihten, sondern auch den Philosophen die rechte Lebensform darbiete und daß wie für den Mönch, so für den Gelehrten Ehelosigkeit Erfordernis bleibe [5]). „Welches Durcheinander von Scholaren und Kammerzofen, von Schreibpulten und Wiegen, von Büchern oder Schreibtafeln und Spinnrocken, von Griffel oder Schreibrohr und Spindeln! Wer, der sich theologischen oder philosophischen Betrachtungen hingeben will, könnte das Plärren der Kinder, den besänftigenden Singsang der Ammen, den Lärm des Gesindes aushalten? wer jene beständigen scheußlichen Schmutzereien der Kleinen ertragen?" Er führt Theophrasts Wort an, der Weise möge nicht heiraten, und dazu des Hieronymus Ausruf: „Wen von den Christen muß nicht ein Theo-

2) Vita philosophica der Asketen z. B. Eusebius, Hist. eccl. 6, 9, 10; 7, 32, 27 u. ö. Vgl. O. Zöckler, Askese und Mönchtum (Frankfurt 1897) I 176 ff. Heimbucher, Orden und Kongregationen der kathol. Kirche³ I 61 ff. — Hieronym., Ep. 22, 30, Migne, PL 22, 416. Minuc. Fel., Octav. 20, 1 ed. Bönig S. 30, dazu als Beispiel die Bekehrung etwa des Victorin bei Augustin, Conf. 8, 3—5; vgl. Ernst Benz, Marius Victorinus (1932) S. 3 ff.

3) Opera ed. V. Cousin (Paris 1849) 1, 14.

4) 1, 18.

5) 1, 13.

phrastus mit solchem Worte beschämen!" [6]) Nicht um der künftigen Seligkeit willen und nicht wegen des heiligen, sondern wegen des beschaulich-philosophischen Gelehrtenlebens dieser Welt pries Abaelard Weltabkehr und Ehelosigkeit, und bezeichnenderweise erteilte er Dispens nur den sehr Reichen, die — sofern göttlichen oder philosophischen Studien überhaupt zugeneigt — in ihren weiten Palästen dem Ehe-Ungemach leichter entgehen könnten als der für gewöhnlich arme Gelehrte [7]). Damit war ohne eigentlichen Angriff der tiefere Sinn von Mönchtum und frommer Askese aufgehoben oder doch ins rein Praktische, Zweckmäßige, Vernünftige umgewandt. Gerade die Ausnahme, die Abaelard den Reichen zugestand, zeigt deutlich, wie für ihn der jenseitsgerichtete Gehalt von Asketen- und Klausnertum völlig zurücktreten konnte — keineswegs immer zurücktrat! — und wie leicht er die von der Transzendenz her bestimmte mönchische Lebensform mit einem ganz anderen, säkularen Inhalt zu füllen wenigstens imstande war.

Abaelards eigner schicksalsvoller Lebensweg spricht vernehmlicher als alle Argumente: er selbst sollte ja zeitweilig ein gelehrtes Leben in der Einsamkeit führen und darin Vielen ein Vorbild werden. Nach seiner Verstümmlung, nach seinem Zwist im Kloster St. Denis, in das er als Mönch eintrat — „aus Verwirrung und Scham mehr, ich gestehe es offen, als aus demütiger Bekehrung" [8]) —, nach der Verbrennung seiner Schrift über die Dreieinigkeit auf dem Konzil von Soissons, nach mancherlei sonstiger Unbill hatte sich Abaelard in einer einsamen Gegend im Gebiete von Troyes niedergelassen und hier aus Stroh und Binsen seine Klause errichtet. Hier fanden ihn später seine Schüler und andere junge Adepten der Weisheit. Sie folgten ihm in die Einöde, sie führten um der Wissenschaft willen ein Einsiedlerleben gleich ihm, sie teilten sein Los, bauten ihre elenden Hütten nahe der seinen und nahmen um den Preis der philosophischen Unterweisung dieses harte Leben in Kauf — „Eremiten mehr als Scholaren", wie Abaelard meinte. Ihm selbst stiegen heidnische Philosophen als Vorbilder auf: Pythagoras mit seinen Schülern, Platon, der für seine Akademie einen Ort fern der Stadt in ungesunder Lage gewählt habe, der jüdische Prophet Elisa mit seinen Jüngern, von denen Hieronymus als „Mönchen jener Zeit" gesprochen hatte [9]). Immer wieder kommen ihm diese Vergleiche in den Sinn, und wenn er die Lebensweise seiner Schüler überdachte, wie sie sich von Kräutern und trocknem Brot nährten, auf Binsenlagern schliefen, von Rasenbänken statt von Tischen speisten, nur um seinen Unterricht zu genießen, so urteilt er selbst: „Man hätte glauben können, sie wollten wahrhaftig den früheren Philosophen nachleben" [10]).

Freilich, die weltliche Philosophie hat Abaelard, wie er sagte, seinen Schülern nur als Lockspeise zugeworfen, um sie in Wirklichkeit der Theologie zu gewinnen [11]). Doch nicht um ein gottgeweihtes heiliges Leben zu führen, sondern um geistig zu leben, um des Geistes willen entstand jene eigenartige Siedlung weltlicher gelehrter Klausner, die als Schutzpatron dem „Geist der Wahrheit" unterstehen sollte. Denn die Kapelle, die Abaelard bei seiner Klause errichtet und zunächst der Dreieinigkeit unterstellt hatte, wurde nach der Ankunft

6) 1, 15.

7) ebda.

8) 1, 16.

9) 1, 26.

10) *eos priores philosophos imitari crederes:* 1, 25.

11) 1, 17 f.

seiner Schüler ausgebaut und dem „Parakleten" geweiht, dem Heiligen Geist als Tröster oder — wie es nach dem von Abaelard angeführten Wort des Johannes weiterhin heißt[12]) — „dem Geiste der Wahrheit, welchen die Welt nicht kann empfangen, weil sie ihn nicht sieht und nicht weiß: ihr aber werdet ihn erkennen". Die Wahl dieses durchaus ungewöhnlichen Kirchenpatrons trug Abaelard Angriffe ein: es ginge nicht an und widerspreche dem Herkommen, so sagten seine kirchlichen Feinde, eine Kirche dem Geist ganz allein, von der Trinität abgetrennt, zu weihen und man witterte einen geheimen Zusammenhang mit Abaelards verurteilter Trinitätslehre, der man vorrückte, daß sie die Einheit aufspalte und einen Tritheismus, eine Dreigötterlehre vertrete. Mochte die Anklage auch schief, den wahren Kern nicht treffend, theologisch überdies widerlegbar gewesen sein, so hatten die Ankläger doch Richtigeres gemeint: daß nämlich Abaelard die Ergebnisse philosophischer Wahrheitssuche mit selbstherrlichem Anspruch n e b e n die Glaubenswahrheiten stellte — wenn auch ohne diese selbst anzutasten — und daß er den erkennenden Geist, an dem er die Richtigkeit offenbarter Glaubensinhalte maß, als ein Selbständiges herauszulösen drohte aus jener mystischen Einheit der „Geistseele", in der das Dogma der Kirche den Geist umklammert hielt. Nicht eigentlich die Trinität, wohl aber die Geistseele, die dogmatisch spätestens mit dem Athanasianum festgelegte Einheit von νοῦς und ψυχή, hatte er aufgespalten.

Aber das Zeitalter, das den Geist als Selbständiges aus seinen bisherigen Bindungen löste und zwischen Geist und Seele wieder schärfer zu unterscheiden lernte[13]), brach mit Abaelard — obwohl nicht durch ihn allein — unweigerlich an. Und in diesem Zusammenhang muß man auch die sich anbahnende Herauslösung und Verselbständigung des gleichsam nur gelehrten Sektors des Mönchtums verstehen. Ohne etwa das Mönchtum seiner Tage zu verneinen, hat Abaelard doch aus diesem die rein gelehrte Lebensbetätigung herausgebrochen und damit ein selbständiges philosophisches Mönchtum möglich gemacht, das primär dem forschenden — freilich noch Gott erforschenden — Geiste geweiht war . . . eine neue *vita contemplativa* unter dem Primat des Geistes allein, nicht im Zeichen der sich Gott als Ganzes darbringenden Geistseele. Damit aber war nicht nur eine Aufspaltung, eine Säkularisation des bisherigen Mönchgedankens eingeleitet, sondern auch der Weg geöffnet zu dem Kult des philosophischen Lebens und der Vernunft überhaupt, der geistig die Folgezeit bestimmen sollte. Bald ging das Sprichtwort um[14]):

12) 1, 27. Joh. 14, 16. 14, 26.

13) Die Problematik der Geist-Seele-Frage bricht im 12. Jhdt. wieder auf, oftmals im Anschluß an Augustin, der noch vielfach t r i c h o t o m i s t i s c h (d. h. zwischen Geist Seele Leib unterscheidend) dachte (vgl. etwa: *De fide et symbolo* c. 23 u. ö.), obwohl er d i c h o t o m i s t i s c h (zwischen Leib und Geistseele unterscheidend) lehrte; vgl. Erich D i n k l e r, Die Anthropologie Augustins (Stuttgart 1934), Anh. I S. 255—266: Dichotomie oder Trichotomie? Für das 12. Jhdt. vgl. etwa den Alcher von Clairvaux (gest. 1171) zugeschriebenen pseudo-augustinischen Traktat: *De spiritu et anima*, M i g n e, PL XL 779—831; ferner Germain M o r i n, Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor, in: Festschrift für M. G r a b m a n n (Münster 1935) S. 251—262: *De discretione animae spiritus et mentis*. Ins 12. Jhdt. gehört wohl auch die Übersetzung von Costa-Ben-Lucas Traktat: *De differentia spiritus et animae* (ed. C. S. B a r a c h, 1878), die vielleicht auf Adelard v. Bath zurückgeht; vgl. H a s k i n s, Studies in the History of Mediaeval Science (1924) S. 33 n. 66. J. B. H e a r d, The tripartite nature of man (Edinburgh 1872) kommt für den Historiker kaum in Betracht.

14) P. L e h m a n n, Mittellateinische Verse . . . vom Anfang des 13. Jhdts. in: SBMünchen 1922, 2. Abh. S. 22.

Klage, dass in den Tavernen die Trinität aufgeteilt werde, vgl. Chart. Univ. Paris. I 48 (Stefan v. Tournay)

L. H. D. Buxton & Strickland Gibson, Oxford University Ceremonies (Oxf. 1936) p. 19-32 über akad. Kleidung

Auro quid melius? Jaspis.
Quid iaspide? Sensus.
Quid sensu? Ratio.
Quid ratione? Nihil!

Das Bestreben, Philosophen- und Mönchtum in eine Parallele zu setzen, sie zu koordinieren, ja dem Gelehrten Anteil zu geben an der Weihe des Mönchs, blieb bestehen. Der Philosophenmantel ging als Talar wieder an den Gelehrten zurück — seit damals, zum Beispiel in Oxford und Cambridge, auch von den Scholaren getragen, deren Colleges die Idee von Gelehrtenklöstern ganz ursprünglich vermitteln. Um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts ist die Beiordnung von Gelehrten- und Priestertum oder von Gelehrten- und Mönchtum schon fast Gemeingut. Selbst ein so populäres Werk wie die „Image du Monde", eine gereimte Enzyklopädie des Weltwissens, um 1247 von einem Lothringer in französischer Sprache verfaßt, rühmt ähnlich wie Abaelard die antiken Philosophen, die als Eremiten gelebt und in Armut ihre Tage verbracht hätten. Um der Wissenschaft willen seien viele von ihnen umgekommen, weil sie vor ihren Fürsten das Wahre und Richtige verkündeten. Sie werden dem Reimer zu „Märtyrern" wie ihre Reisen dementsprechend zu „Pilgerfahrten"[x 21)] werden aus Liebe zur Wissenschaft: ~~vergleichbar höchstem~~ den Bettelmönchen ~~meiner Heil~~, die der Welt entsagten, arm blieben und das Studium pflegten[15]). Religiöse Aufhöhung des Philosophen und Säkularisation des Denkens beginnen ineinanderzugreifen und sich gegenseitig zu ergänzen.

vgl. Sandys.

H S

H und diese Philosophie wiederum verpleibt den Vf. Mönchen seiner Zeit,

Aber die neuen und stärksten Antriebe zu einem wirklichen Kult weltlicher philosophischer Gelehrsamkeit, der sich im dreizehnten Jahrhundert fast selbst überschlug, kamen doch von einer ganz anderen Seite. Aristoteles, dessen geschlossenes Werk nebst den Schriften seines Kommentators Averroes bald nach der Jahrhundertmitte nahezu vollständig vorlag, nahm das Denken seiner Anhänger wie Gegner völlig gefangen. Zum erstenmal lag der Welt wieder ein einheitliches System vor, welches nicht jenseitsbestimmt, sondern philosophisch war. Kein Wunder, daß es in dieser Zeit des sich ohnehin lockernden Glaubens über Einzelne fast wie ein Rausch kam: ein Rausch des Intellekts, der sich selbst genügenden Vernunft. Die extremen Aristoteliker, die sogenannten „lateinischen Averroisten" der Pariser Artistenfakultät: ein Siger von Brabant, ein Boethius von Dacien, die den Gegensatz ihrer aristotelisch-averroistischen Lehren zum katholischen Dogma nicht scheuten oder ihn bestenfalls in der Feststellung einer doppelten — einer theologischen und einer philosophischen — Wahrheit auflösten, traten damals hervor und erklärten, daß das philosophische Denken und philosophische Leben letztes Ziel und letzte Glückseligkeit des Menschen in sich selbst berge. Sie verfochten Lehrsätze, wie den, daß ein „Leben ohne Wissenschaft den Tod bedeute und das Grab eines niederen Menschen", daß es „kein höheres Lebensziel und keine höhere Lebensform gebe als sich der Philosophie zu weihen", daß „keine anderen Weisen in dieser Welt seien als allein die Philosophen", daß „der Intellekt die letzte Vollendung des Menschen bleibe", daß „alles dem Menschen erreichbare Gute in den

15) Ch. V. L a n g l o i s, La connaissance de la nature et du monde au moyen âge (Paris 1911) S. 70 ff., 107 f.; über Verfasser und Abfassungszeit ebda. 49 ff.

21) Ficcermann: (1080-1150)
x Diese Auffassung der Philosophen bereits in der merkwürdigen Sammlung philosophischer Briefe, die wie ein verfrühter Monsaigne anmuten, im Clm. 14596, wo es fol. 46b-47 heißt: Nobilissimi philosophi etatem suam in peregrinatione consumpserunt: Xenocrates, Crantor, Arcesilas, Lacides, Aristotilis, Theophrastus, Zeno, Cleanthes, Crisippus, Antipater, Carneades, Panetius, Clitomachus, Philo, Antiochus, Posidonius innumerabiles alii, qui semel egressi nunquam reversi sunt. ~~Quorum~~ Geht zurück auf Cic. Tusc. V 36, 105: Ita vero exilium ... quantum tandem a persona peregrinatione differt? In qua aetatem suam philosophi nobilissimi consumpserunt - nunquam domum reverterunt

intellektuellen Kräften des Menschen beschlossen liege".[16]) Eine Autarkie des Menschen, sofern er Philosoph ist, wird von ihnen verkündet, und das αὔταρκες ὄν, das einst der platonische Demiurg durch den νοῦς dem Kosmos verliehen, wird von dem Philosophen-Individuum jetzt wieder für sich beansprucht, somit den geistigen Menschen, der Teil hat an der Weltvernunft, als einen sich selbst genügenden Kosmos verstehend.

Hier begegnet zum erstenmal im Mittelalter die das Jenseits ausschließende oder überflüssig machende Selbstvollendung und Selbsterlösung des Menschen durch den Intellekt: das irdische Paradies des Philosophen, dem sich kein himmlisches Paradies des Gläubigen und Mystikers neben- und überordnet. Diese Ethik der averroistischen Lehre entwickelt in knappster Form Boethius von Dacien. *‚De summo bono sive de vita philosophi'* nennt er seine Schrift[17]), in der er das philosophische Leben schlechthin als das höchste Gut, als die letzte Glückseligkeit des Menschen preist. Nur der Philosoph, der die Leidenschaften beherrschend glücklich und selbstzufrieden ist, lebt nach der kosmischen Ordnung der Natur *(secundum ordinem naturalem)*, während die anderen, die den Sinnen und Begierden erliegen, im Grunde gegen ihr eigenes Glück, gegen die höchste dem Menschen beschiedene Lust lebten. Trotz eines unleugbar asketischen Zuges ist aber eine Annäherung an das christliche Asketentum nicht mehr zu erwarten: die Idee des Klausner- oder des Mönchtums wird nirgends gestreift. Dem hätte schon des Aristoteles Lehre vom Menschen als ζῷον πολιτικόν entgegengestanden, und gerade dem Glücklichen empfiehlt die Nikomachische Ethik, nicht als Einsiedler zu leben[18]). Die für den Weisen geforderte Abtötung aller nicht-geistigen Leidenschaften, welche die Ruhe und Sammlung des Philosophen stören und beeinträchtigen könnten, hätte allerdings — wenigstens für die *vita contemplativa* — eine gelehrte Zurückgezogenheit nahelegen können. Aber ausgesprochen ist das wohl nirgends, und es ist auch nicht zu vergessen, in welchem Maße der Averroismus eine Philosophie geistiger Lebenslust war, die in ihrem Trachten nach rein diesseitiger Glückseligkeit und Frohheit einen stark genüßlich-hedonistischen Zug nicht entbehrt. Gerade darin, daß das Genießen rein geistig war und dennoch fast völlig im Diesseits blieb, lag aber die große Gefahr für die Kirche.

Die Reaktion auf diese im letzten tief undchristliche, ja antichristliche Bewegung der Geister, die noch die ganze Renaissance durchzitterte, blieb nicht aus. Sie wurde getragen zunächst von den Vertretern der sich teils aristotelisch teils anti-aristotelisch gebärdenden, aber nach den ersten großen Leistungen sich immer mehr festfahrenden scholastischen Philosophie. Wirksamer einzulenken als diese wußten gerade die erbittertsten Gegner der scholastischen „Greisenknaben, die noch am Reiten auf dem Steckenpferd Vergnügen finden"[19]), nämlich die Humanisten und als deren erster Petrarca. Es ist nicht bloß dies, daß Petrarca, angewidert von dem falschen Heidnisch-Getue der unbedeutenden und banal gewordenen Spätaverroisten seiner Tage sich energisch gegen diese absetzte und als alter Mann,

16) Vgl. die Liste der *errores condemnati* von 1277 bei Denifle, Chartul. Univers. Paris. I, 544 ff.; Mandonnet, Siger de Brabant² (Louvain 1911) II 3 ff.

17) ed. M. Grabmann in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 6, 1931, 297—307.

18) Eth. Nicom. 1169 b, IX, 9.

19) H. W. Eppelsheimer, Petrarca (Bonn 1926) S. 57.

der viele seiner Ideale, ja das Kunstwerk seines sorgsam durchformten Lebens durch platte Materialisten verfratzt und gefährdet sah, schließlich erklärte: „Je mehr ich gegen den Glauben Christi reden höre, desto mehr liebe ich Christus und desto unerschütterlicher wird mein Glauben."[20]) Sein Kampf gegen die Averroisten erfolgte von einer ganz anderen Grundhaltung her.

Petrarca mochte in seiner Art des Denkens vielleicht heidnischer gewesen sein als die Averroisten, wenn man darunter das wirklich sichere Fußen auch in einer außerchristlichen Welt verstehen will, aber er war keineswegs undchristlich oder gar antichristlich wie jene. Davor bewahrte ihn neben Vielem — Innerem wie Äußerem — schon seine stoische Lebens- und Moralphilosophie, deren Übereinstimmung mit der christlichen Lehre nachzuweisen, sie im Geiste Ciceros und Senecas zu erneuern und sie mit dem eines Hieronymus und Augustin zu verbinden er Zeit seines Lebens bemüht war[21]). Wenn er meint, in Cicero „nicht einen heidnischen Philosophen, sondern einen christlichen Apostel zu hören",× wenn er gelegentlich erklärt, Cicero mehr als den katholischen Zeugen glauben zu müssen und wenn er bedauert, Cicero nicht einen Katholiken nennen zu dürfen[22]), so fließen hier und eigentlich überall in seinem Werk christlicher Glauben und stoische Lehre leicht wie Wasser und Wein ineinander, wie das in spätantik-frühchristlicher Zeit beinah üblich war. Hatte es wirklich Zeiten gegeben, in denen Petrarca dem Christentum gleichgültig, obwohl niemals feindlich gegenüberstand, so hat ihn die stoische Lehre, in der er überall eine Bestätigung nicht christlicher Dogmatik, wohl aber christlicher Lebensweisheit vorfand, stets wieder zurückgeführt, und wie in der Divina Comedia Statius zu Vergil, so hätte Petrarca in leichter Abwandlung wohl oft genug zu Cicero sagen dürfen:

„Durch dich ward ich ein Weiser, Christ durch dich . . ."

und hätte sich dabei nur in der Gesellschaft des Augustin der Confessiones befunden, der seine eigene Bekehrung Ciceros „Hortensius" zuschreibt[23]).

Denn hierin liegt das Entscheidende: daß Petrarca gegen Aristoteles, den Abgott sowohl der Averroisten wie des „verrückten heulenden Scholastikerpöbels"[24]), nicht christliche Lehrsätze gestellt hat, sondern die stoische Lehre, die in ihm wieder ganz lebendig geworden war, daß er das lichtere Bild des aristotelischen Weisen der nikomachischen Ethik zwar durch das müdere, ja düsterere des stoischen Weisen ersetzt hat, aber dadurch gerade echte Antike oder echtes Heidentum — wenn auch gewiß nicht Hellenentum! — wirklich in seine eigene Gegenwart einschmelzen konnte. Cicero und Augustin w a r e n zu vereinigen. Eine stoisch-christliche Einheit war in vergangener Zeit schon hundertfach vorgelebt und für Petrarca selbst daher auch lebensmäßig darstellbar, während Aristoteles' und Augustins Lehren nur buchmäßig in den Summen der Scholastiker unter Verfälschung oder Entgiftung des Griechen ausgleichbar blieben. Tatsächlich ist der seit dem Ende des dreizehnten Jahr-

20) In der Altersschrift gegen die Averroisten: *De sui ipsius et multorum ignorantia* ed. L. M. Capelli (Paris 1906) S. 44, übers. von H. Hefele (Jena 1925) S. 152.

21) Über Petrarca und sein Verhältnis zur stoischen Lehre ein guter Abriß bei Eppelsheimer 65 ff.

22) De ignorantia S. 43 und 52; Hefele 155, 159; Ep. Fam. 10, 5 (II S. 97 f.).

23) Conf. 3, 4. Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte² (Leipzig 1908) S. 144.

24) *insanum et clamosum scolasticorum vulgus:* De ignorantia 72.

× In Fulda bestimmedigte man im 9. Jhdt. einen Mönch im Scherz, er reihe Vergil & Cicero den Heiligen ein.
Norden, Kunstprosa 669;
A. Ozanam, Oeuvres complètes IV⁶ (Paris 1893) 150 ff.

hunderts drohende Abfall des weltlichen aufgeklärten Gelehrtentums ins Un- oder Antichristliche — besser vielleicht als durch die scholastischen Gegenargumente — durch Petrarcas stoischen Humanismus aufgefangen und wieder ins Christliche zurückgebogen worden — nachwirkend durch den ganzen ciceronianischen Humanismus hindurch bis zu den Mustersätzen im lateinischen Übungsbuch.

Dennoch ist nicht zu verkennen, daß auch Petrarca zu den Miterben jener weit ausstrahlenden aufklärerischen Geistesbewegung des Averroismus gehörte. Gegnerschaft hebt Verwandtschaft nicht auf: Petrarca ist nicht der Erste gewesen und nicht der Letzte, der, was er am meisten bekämpfte, doch zutiefst in sich trug. Er kannte Abaelards Briefe, er besaß sie sogar [25]). In seiner Schrift „Vom einsamen Leben", in der er sein eigenes Einsiedlerdasein verteidigt und heidnische wie christliche Eremiten-Vorgänger aufzählt, erwähnt Petrarca auch Abaelards Klausner-Akademie in der Einöde bei Troyes und nennt ihn einen Mann von angeblich fragwürdiger Rechtgläubigkeit, „aber wahrlich von nicht geringem Ingenium" [26]). Trotzdem ist es nicht einfache Abhängigkeit sowenig wie bloßer Zufall, daß Petrarcas Briefsammlung „An die Freunde" mit einer Selbstbiographie, dem „Brief an die Nachwelt", beginnt wie Abaelards Briefwechsel mit der autobiographischen „Geschichte seines Unglücks": daß er mit gleicher Heftigkeit wie Abaelard und gleichem Sarkasmus, ja zuweilen mit den gleichen, Cicero entlehnten Worten [27]) gegen die Ehe von Gelehrten wettert; daß er wie Abaelard die Einsamkeit preist und daß er in seiner „Vaucluse" wie jener im „Parakleten" ein Leben gelehrter Zurückgezogenheit führte. Was beiden gemein ist und sie über alle philosophischen Gegensätze hinweg verbindet, das ist das Wichtignehmen des eigenen Ich — keimhaft nur als ein Kult der eigenen gottverwandten Vernunft bei Abaelard, voll entwickelt als Kult nicht nur der Vernunft sondern der gesamten eigenen Persönlichkeit, des „Menschen" bei Petrarca. Das Bindeglied zwischen beiden aber wird man bei den lateinischen Averroisten des dreizehnten Jahrhunderts zu suchen haben und in ihrer schrankenlosen Aufhöhung des Philosophen als eines der seltenen Träger der überpersönlichen Weltvernunft. Trotz aller Schmähungen, die Petrarca gegen die Averroisten schleudert: seine dem Dienst und Kult des eigenen Menschen geweihte Lebensführung wäre kaum ohne jenen vorangegangenen Kult des Philosophen, wie ihn ein Boethius von Dacien etwa vertrat, denkbar gewesen. Wenn je einer das *summum bonum* in der *vita philosophi* gesucht und es schließlich in der eigenen Philosophen-, Gelehrten-, Dichterpersönlichkeit zu finden gehofft hat, so war es Petrarca. Daß ihm dies nicht vollständig glückte, weil er die Himmel nicht preisgab, ist eine Frage für sich. Aber auch der Sinn s e i n e s wissenschaftlichen Trachtens neigte sich zu Zeiten fast ganz dem Ziel der eigenen Glückseligkeit und Selbstvollendung zu, und wenn er in späten Jahren sich rechtfertigend und sich gegen die Averroisten abgrenzend erklärt: „Aus den Wissenschaften suchte ich, s o l a n g e i c h s i e b e s o n n e n t r i e b, nichts als die Mittel um gut zu sein" [28]), so ist — ganz abgesehen von

25) H. S c h m e l z e r, Petrarcas Verhältnis zur vorausgehenden christlichen Philosophie des Abendlandes (Bonn 1911) S. 15, der die positive Beziehung zu den Averroisten jedoch nicht berührt.

26) *De vita solitaria* 2, 7, 1; Opera (Basel 1581) S. 278.

27) Abaelard ed. C o u s i n I S. 13; Petrarca, Ep. sen. 14, 4; De remediis 2, 18.

28) De ignorantia 28, H e f e l e 138.

Petrarca [illegible] in seinen [illegible] Orientierungen [illegible] Die Tradition zu Petrarca enthalten vielfach wörtlich seine Gedanken-Formulierungen, vgl. Hazelius Med. [illegible] 149, vgl. den Scholasten Johannes Faber († 1340), Commentaria super Institutiones (Lyon 1549) p. 2: Item Bernardus: Multi multa sciunt: studete cognoscere te ipsum, quia nulla [illegible] et meliores, si teipsum cognoscis quam si te neglecto cognoscere curas sydera, vires herbarum, complexiones hominum, naturas animalium, summum celestium et terrestrium scientiam obtineres.

der Einräumung eines zu Zeiten doch andersgearteten Wissenschaftszieles — auch das Gut-Sein noch nicht unmittelbar eins mit dem christlichen Ziel des jenseitigen Heils, sondern zunächst eher mit jener stoisch begriffenen Tugend, die lernbar ist und erwerbbar durch Wissen. Zwar bezweifelt Petrarca in diesen späten Jahren, daß — wie Aristoteles und andere versprächen — die Wissenschaft an Stelle von Gott wirklich zum Guten führen könnte [29]). Aber wenn er in einer der vielen Stunden des Zweifels die letzte Vollendung auch des Weisen in eine andere Welt verlegt, so preist er den Himmel doch vor allem deshalb, weil in ihm der Gelehrte „im Vollbesitz seiner Vernunft aufhört, s t e r b l i c h zu sein". [30])

Aber trotz mancher Fäden, die von Petrarca zu den Averroisten herüberwebten: in ihm, in seiner christlich-stoischen Ethik, ja Mystik bleibt doch die eigentliche Gegenkraft gegen die Aristotelesjünger scholastischer wie averroistischer Prägung verkörpert, bis die Platoniker von Florenz ihn ablösten und sein Amt übernahmen. Denn schlummernd noch im *somnium Scipionis* stand mit Petrarca in Wahrheit schon Platon gegen Aristoteles auf. In einem Zeitalter, das fasziniert war von der aristotelischen Lehre: der Mensch sei v o n N a t u r ein ζῷον πολιτικόν konnte Petrarca den Ausspruch tun: „Die Natur unsere Führerin hat uns zu Einsamen gemacht." [31]) Was konnte schärfer die völlig andere Lebenshaltung kennzeichnen als dieses Wort! Es ist — Petrarca beruft sich gern darauf — die „vornehmere Seele", die hier als Protest gegen das aristotelische Gemeinschaftstier ein stoisches *odi profanum* spricht, die im Bewußtsein ihres besonderen Adels die Menschengemeinschaft ablehnt, an einer erwünschten Gemeinschaft auf höherer Stufe aber verzweifelt [32]) und sich darum, vornehm und einsam, von dem immer geschäftigen Haufen trennt. Hier ist eine Hybris im antiken Sinn wirksam, deren Vermeidung den großen hellenischen Weisen gebot, sich nicht den Göttern gleich von den Menschen zu sondern . . . eine Hybris, im Gewande der stoischen Verachtung des ungebildeten Vulgus, seltsam gepaart mit christlicher Weltverachtung, die in Petrarca durchaus auch Wesen hatte. So wird es zugleich Flucht vor der Welt, deren Lockungen er nur schwer widersteht, und Flucht vor der plebejischen Menge [33]), mit der ihn nichts verbindet, wenn Petrarca, jung noch, die tatsächliche Einsamkeit der weltentrückten Klause aufsucht. Der Gegensatz zwischen gebildeten und ungebildeten Ständen, denjenigen von Klerus und Laien der früheren Jahrhunderte vertretend, war durch Petrarca plötzlich sichtbar geworden [34]). Nur für den Gebildeten, ja nur für den Gelehrten kam ein *sibi et litteris vacare* überhaupt in Betracht, jenes „Sich und den Wissenschaften leben", wie die von Cicero überkommene Formel lautete [35]), die ja nichts anderes umschrieb als ein gelehrtes *otium cum*

29) ebda.

30) De contemptu mundi: Opp. 337. H e f e l e 32. E p p e l s h e i m e r 74.

31) *Natura dux nostra nos solitarios fecit:* Fam. 9, 14 (II S. 54). Über Petrarcas Weltflucht: K o e r t i n g, Petrarcas Leben und Werke (1878) S. 578 ff., im Anschluß an die Besprechung des Traktats „De vita solitaria"; weiteres Material bei Eugen W o l f, Petrarca (1926) S. 47 ff.; gute Bemerkungen im Anschluß an Cicero bei Z i e l i n s k i, a. O. 166 f., 246 ff.

32) Vita solit. 1, 1, 5; Opp. 227: . . . *iucundam ociosamque frequentiam solitudini meste ac sollicite preferre non metuam.*

33) Vita solit. 1, 4; 8; Opp. 250. Z i e l i n s k i 246 f. 246 f.

34) Vgl. etwa den bekannten Brief an Boccaccio über Dante: Ep. Fam. 21, 15; die Tendenz setzt schon mit den Troubadours ein und ihrer Antithese von *cortois* und *vilain*, vgl. W e c h s s l e r, D. Kulturproblem des Minnesangs (1909) I, 31 f., 32 ff.

35) Z i e l i n s k i, a. O. 248.

dignitate in würdiger Zurückgezogenheit und anmutsvoller Umgebung — seit Petrarca der Traum aller Humanisten.

Allein, vollständig fügte sich das Leben in der Einsamkeit Petrarcas Idealbild des stoisch-christlichen Weisen, wie er selbst es gezeichnet, dennoch nicht ein [36]). Er konnte zwar mit Scipio sagen: „Nie bin ich weniger allein, als wenn ich allein bin." [37]) Aber sein Wunschbild geht doch dahin, nicht nur in seiner Klause, sondern auch mitten im Lärm der Welt der einsame Einzelne zu bleiben und unberührt von dem „Gewühl des sich drängenden und stoßenden Pöbels" [38]) sein inneres Gleichgewicht und sein äußeres Profil zu bewahren. „Wenn du alle Leidenschaft in dir ertötet, wenn du dich ganz der Tugend hingegeben hast, dann wirst du frei sein, bedürfnislos und unabhängig, in Wahrheit ein König und ein Mächtiger in lückenlosem Glück." So spricht in der traumhaften „Selbstbeichte" Augustin zu Petrarca und wiederholt an anderer Stelle: „So wirst du dann einmal am sicheren trockenen Ufer stehen und anderer Menschen Schiffbruch betrachten und das jammervolle Klagen der Ertrinkenden ruhigen Herzens hören. Und neben dem Mitleid, das dieses traurige Schauspiel in dir erregen mag, wirst du eine tiefe Freude empfinden über dein festbegründetes sicheres Glück, das du aus so vielen Gefahren dir errettet hast." [39]) Es ist ein stoischer Augustin, der hier spricht, für den die *vanitas vanitatum* nicht eigentlich im Erdenleben überhaupt liegt, sondern zunächst im törichten Treiben der unwissenden Anderen, und der nicht in dem sicheren Schoße der anderen Welt das „festbegründete sichere Glück" sucht, sondern zunächst in dem Wissen und in der Tugend. Es ist auch weniger eine christliche Askese als die stoische Askese um der Tugend willen, die wiederum nicht zu trennen ist von Bildung und Wissen und bedingt wird durch die Abtötung der Leidenschaften: nur der Sieg der Vernunft über die Affekte kann die Tugend, kann jene Glückseligkeit und die ruhige freie Heiterkeit der Seele verbürgen, die allein dem Weisen beschieden ist und die ihm schließlich nach langer Abhärtung auch im Lärm der Städte die unerschütterbare Ruhe verleiht.

Nicht ob Petrarca so war, geht hier an, sondern daß diesem Wunschbild des antiken Weisen sein Sehnen galt. Wenn er als ein Dreiunddreißigjähriger (1337) die Stadt flieht und sich mit seinen Büchern nach Vaucluse, jenem idyllischen Fleck am Alpenauslauf, am Quell der Sorgue, am Rande fruchtbarer Triften zurückzieht, um hier durch sechzehn Jahre, obwohl mit oft langen Unterbrechungen, zu weilen, so ist ihm diese Weltflucht einmal das Mittel, sich selbst zu finden und ein stoischer Weiser zu werden. Aber es ist ihm zugleich Selbstzweck, weil er in dieser äußeren Umgebung seinem Wunschbild, nach welchem er sein Leben zu formen trachtete, auch wirklich am meisten zu entsprechen vermag. Es ist der Gelehrte, nicht etwa der Büßer und Heilige, der um des Otium willen und aus Liebe zur Wissenschaft die ländliche Stille sucht, die dem denkenden Verstande nötig ist [40]). Es spricht der Dichter aus ihm mit dem Wort des Horaz: *Silva placet musis, urbs est inimica poetis . . .* [41]). Es spricht die Sehnsucht nach der beseelten Landschaft und der süßen Idylle mit

36) Wolf, a. O. 56 hat das richtig erkannt.
37) Vita solit. 2, 10, 9; Opp. 292. Wolf 61.
38) De contemptu: Opp. 330. Hefele 70.
39) Eppelsheimer 68 f.; De contemptu: Opp. 345, 351 f.; Hefele 55, 74.
40) De ignorantia 35, Hefele 144.
41) Vita solit. 2, 7, 2; Opp. 279; der gleiche Vers auch: De contemptu, Opp. 330.

blauem Himmel, Bergen, Bäumen, Blumen, Bach, nicht etwa nach der rauhen Einsamkeit, in welche einst die Wüstenväter entflohen, um den Leib zu kasteien [42]). Es spricht das Verlangen nach der zeitlosen und raumentrückten Heiterkeit der Seele, jener γαλήνη τῆς ψυχῆς über die Seneca, dem er Briefe schreibt, ein eignes Büchlein verfaßt hat. Es lockt die Freiheit, die ihm die *vita solitaria* beschert, die Freiheit von den Menschen, die er verachtet, von den Freunden, die er benötigt, denen er gern schreibt, deren Anwesenheit er aber nie lange erträgt, von der Liebe, die stört, weil sie „uns Gott und uns selbst vergessen läßt." [43]) Es ist die schlechthin adlige Lebensform, die Adam, dem ersten Menschen und Urbild allen Adels, beschieden war, ehe Gott Eva schuf [44]). Es ist das Leben, das frei ist von materieller Not, aber auch von materieller Belastung, eine „fröhliche Armut" [45]), die durch Welten getrennt ist von dem mönchischen Armutsideal, das sein Zeitalter bewegte. Es ist das bekömmliche Leben, das den Leib nicht durch städtische Völlerei überlastet noch durch mönchische Askese schwächt: der *solitarius* freut sich seines „wohlschmeckenden Frühmals" und die leichte einfache Kost dient nur dazu, sein Wohlbefinden zu erhöhen [46]) und die rechte Stimmung zur Gelehrtenarbeit aufkommen zu lassen. Es ist das geistig und künstlerisch fruchtbare Leben, das mit den Großen des Altertums ungestört Zwiesprache zu halten gestattet und das Elend der Gegenwart vergessen läßt [47]). Und als das Wichtigste: das einsame Leben bringt dem *solitarius* den vollkommenen Einklang mit sich selbst. Es ist das Sichselbstleben, Sichselbstfinden, Sichselbstentdecken, das „eine Art himmlischer Seligkeit" auslöst [48]) und das Petrarca erstmals auf dem Gipfel des Mont Ventoux zum Erlebnis geworden war.

So wird die humanistische *vita solitaria* zu jenem egozentrischen *sibi soli vacare,* wie es Poggio nennt [49]): in Muße nur seinem eigenen Ich, der eignen Weiterbildung, der eignen Erbauung zu leben und doch zugleich in die Welt zu wirken durch die Werke, welche die Arbeitsklause des Humanisten verlassen. Die Säkularisation des Mönchgedankens, von Abaelard eingeleitet, ist hier vollzogen, aber der weltlich-geistige Bezirk hier so aufgeweitet, daß in ihm, fern von bloß planem Rationalismus, auch die Seele wieder ins Schwingen geriet und die Zelle Raum bot, den ganzen Menschen zu fassen. Das Mönchskleid war für ihn nicht mehr nötig: es war durch Petrarca wieder zum Philosophenmantel geworden, nicht bloß zum Talar des Gelehrten.

Dabei war Petrarca eine Sehnsucht auch nach dem Kloster gewiß nicht fremd. In das Wesen des Klosterlebens hat er sich oftmals hineinzudenken versucht, so etwa damals, als er für seinen Bruder, Mönch der Kartause Montrieux, die kleine Schrift „Über die Muße der Mönche" verfaßte. Er preist das Leben in klösterlicher Stille, in der das *vacate et videte* des Psalmisten sich verwirklicht, und er kann, wenn er mit dieser gotterfüllten Einsamkeit die in der eignen Klause vergleicht, wohl einen Augenblick seufzend bedauern, daß er selbst

42) Vgl. Körting, a. O. 581 f.
43) De contemptu: Opp. 358, Hefele 92.
44) Vita solit. 2, 2, 1; Opp. 253.
45) Wolf, a. O. 53.
46) Vita solit. 1, 2, 1; Opp. 227: *cibis pastus amenissimis.*
47) Vita solit. 1, 4, 9; Opp. 240: *colloqui cum omnibus qui fuerunt gloriosi viri.*
48) Vita solit. 1, 4, 6—7; Opp. 237.
49) A. v. Martin, Soziologie der Renaissance (1932) S. 77.

„nur aus Liebe zur Wissenschaft die Stille suche“ [50]). Aber gerade als er in den Jahren tiefster Niedergeschlagenheit einmal den merkwürdigen Plan faßte, sich mit einigen humanistischen Freunden gemeinsam in ein entlegenes stilles Landhaus zurückzuziehen, wo man neben religiösen Übungen den humanistischen Studien und schönen Gesprächen leben wollte, war das als Idee nur wieder das vollkommene säkulare Gegenbild zur Gemeinschaft der Mönche: ein „humanistisches Kloster“, das nur einem geistig verfeinerten Dasein dienen sollte [51]). Doch dieser Plan kam niemals zur Ausführung. Petrarca wurde nicht der Begründer eines humanistischen Konventikels. Was er als Humanist an die Nachwelt gab, war das Bild des gelehrten Klausners, der von seinen Büchern umgeben sich selbst und einem vornehm-einsamen durchgeistigten und schönen *Otium cum dignitate* lebte.

10

Man hat die Ansicht ausgesprochen, daß dieses selbstsüchtige gelehrte Klausnertum sich in das „organisch gedachte Gemeinschaftsganze“ des Mittelalters nicht mehr einordnen ließ, innerhalb dessen auch dem Anachoretentum als Stand eine ganz bestimmte Aufgabe zufiel [52]). Das ist so nicht richtig. Der Organismus des Mittelalters ist niemals ständisch „durchrationalisiert“ gewesen, und ein wirklich lebendiges Gemeinschaftsganzes, das e i n Glaube zusammenhielt, mußte schon so vielschichtig sein, daß es für jede Lebensform Raum hatte und jede Lebensform, auch die neu auftauchende, mit einem allgültigen Bild zu verbinden und über sich selbst hinauszuheben wußte. In den Tagen Petrarcas setzte ein besonderer Kult des Heiligen Hieronymus ein. Petrarca selbst hat einige lateinische Verse zu Ehren des Heiligen hinterlassen. Um 1330 schrieb Johannes Andreae, ein Freund Petrarcas, ein kleines Werk, den „Hieronymianus“, zum Preise des Heiligen. Es fand zumal in Deutschland überraschend große Verbreitung, nachdem es von Johann von Neumarkt, Karls IV. Kanzler, dessen literarische Beziehungen zu Petrarca bekannt sind, ins Deutsche übersetzt worden war [53]). Um die gleiche Zeit nimmt eine Augustiner-Einsiedlerkongregation, deren Mitglieder sich „Hieronymiten“ nannten, im besonderen den Kult dieses Heiligen auf, und es gehörten so vornehme und gebildete Klöster wie San Yuste und Escorial zu dieser Kongregation. Und „Hieronymianer“ nannten sich auch die „Brüder vom gemeinsamen Leben“ zu Deventer, aus deren Reihen schließlich auch ein Erasmus hervorgehen sollte [54]).

Der Heilige Hieronymus war seit der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts zum Schutzpatron der Humanisten geworden. Und wer hätte sich auch besser hierfür geeignet als dieser leidenschaftliche Verteidiger Ciceros, dessen Zweifel, ob er Christ oder Ciceronianer sei, sich auch bei Petrarca noch widerspiegeln! [55]) Was für Dante Vergil, für Friedrich II. Augustus war: das eigne Gegenbild im unerreichbaren Altertum, das wurde für die gelehrten christ-

50) Vita solit. 1. 4. 8: Opp. 259. Daß Petrarca sehr ernsthaft erwogen hat, in ein Kloster zu gehen, wird man E. W a l s e r, Ges. Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance (Basel 1932) S. 52 f. zugeben müssen.

51) Fam. 8, 4 u. 5; K ö r t i n g, a. O. 244 f.

52) So A. v. M a r t i n, a. O. 76 ff.

53) Auf den humanistischen Hieronymuskult hat zuerst B u r d a c h aufmerksam gemacht: Aus Petrarcas deutschem Schülerkreis (Vom Mittelalter zur Renaissance IV) S. 32 f. Die Materialien bei Joseph K l a p p e r, Aus der Frühzeit des Humanismus, in: Festschrift f. Max K o c h (Breslau 1926) S. 255 ff., der auch den Hieronymianus mit der deutschen Übersetzung ediert hat: Vom Mittelalter zur Renaissance, Bd. VI, 2. X

54) H e i m b u c h e r, a. O. I 592 ff.; II 552 ff.

55) De ignorantia 77 f., H e f e l e 189.

Vgl. zur Geist. dieses Traumes Burdach II 689 Anm. 1

X Vgl. auch das schöne Essay von E. K. Rand, St. Jerome the Humanist, in: Founders of the Middle Ages (Cambridge 1928) S. 102 ff, bes. 131 ff.

lichen Humanisten Hieronymus, der sprachkundige Übersetzer, der Meister des lateinischen Stils, der gelehrte Anachoret. „Hieronymus im Gehäus“ wurde das rechtfertigende Sinnbild gelehrten Klausnertums, und oftmals vergißt man auf den ihn darstellenden Bildern [56]) den Heiligen-Eremiten und sieht nur noch den feinen Gelehrten, der sich nicht mehr bloß von Beeren und wildem Honig ernährt — so auf manchem Bild der Renaissance, wo der Kardinalshut eher für die Weltlichkeit seines Besitzers bürgt, wo der Totenkopf eher als gelehrtes Requisit denn als memento mori erscheint und wo die Klause beispielhaft wird für den bücherreichen Arbeitsraum eines vornehmen Gelehrten des Quattrocento, über dessen ungestörter Arbeitsruhe auch kein gewaltiger Löwe mehr zu wachen brauchte: es genügte statt seiner ein winziger wachsamer Spitz. Und vielleicht rief ihn sein Herr „Cicero“ oder „Seneca“.

56) Für den Einfluß der Humanisten auf die Maler vgl. die Bemerkungen des Johannes Andreae in seinem ‚Hieronymianus‘: *Dictavi formam qua nunc in cathedra sedens (sc. Hieronymus) pingitur, cum capello . . . deposito et leone mansueto; sic in locis diversis ipsius multiplicando picturas.* K l a p p e r in: Festschrift M. K o c h, S. 261, vgl. 265.

Burdach, Klausner,
Goethe zu Petrarca: Lieder

The Renewal of Learned Seclusion.

Loneliness is the portion of the sage, though this certainly does not always mean a seclusion from the outer world. He who - according to Aristotle - keeps aloof, may either sink below the level of man and become an animal or he may rise above man and become a god. Aristotle thought it utmost presumption to sever oneself from humanity, for the most glorious and divine of the Hellenic sages were precisely those who living among men, had used their wisdom for the search of men, not for seeking solitude. "Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste".

Only very few Christian philosophers of medieval times were granted the favour of encountering life in its truest form in palaestra and agora: ~~reality~~ true life for them lay in other worlds. The statement that a man, spending his nights merrily drinking at a symposion, while discussing philosophical problems, might be called wise would have met with incredulity. ~~merely~~ Only the pious ascetic who had renounced this world and lived in a desert was ~~entitled to the name of a sage~~ considered wise. He had 'risen above man' and was worshipped almost as a saint. History, legends and poetry tell a hundred times, that whoever, in Christian causes, sought for words of wisdom, went to him, the hermit.

~~However: also in Ancient Times a withdrawal from the~~ [illegible]

world was known. In those wearily sinking times ~~it were~~ the 'no-~~mere~~-wise' or the disciples of a wisdom ~~having~~ that had become synonymous with mere erudition, who fashioned their lives ~~a~~ according to the ideal of a philosophical and learned retirement. This ideal had been transformed by the sacred awe attaching to the mysteries and the hope of a better world beyond the grave and which - as time passed - had assumed an everincreasing religious tinge. Ultimately it had become one with the Christian desire for hermitage, though this sprang from very different, if not totally dissimilar causes. In Late Antiquity and Early Christian Times learned and religious motives for flight from this world intermingled to such an extent that it becomes difficult to distinguish between the search for wisdom and the search for God. Even the purely external signs became less apparent: the heavy dark cloak of the philosopher found its counterpart in the habit of the hermit and the monk. In later Rome the Christian ascetics were known under the name 'graeculi', because they wore the philosopher's cloak. Many are the tales of ascetics who served God in solitude and lead a philosopher's life. St.Jerome, after reading his Cicero at the end of a fast-day saw himself, in a dream, called before a tribunal, which - to his horror - judged that he was not a disciple of Christ but of Cicero. One could almost generalize one of

Minucius Felix's sayings, namely, that either the Christians were in fact philosophers or that the philosophers had already been Christians.

This state of balance deteriorated in the waxing Middle-Ages, the scale holding philosophy so growing ever lighter. The very year when the Platonic Academy closed its doors St.Benedict founded the Monastery of Monte Cassino. Not the erudite search for worldly wisdom drove men into solitude, but the desire to lead already in this world, freed from the temptations of the flesh und purged from sin, a hallowed and angelic life devoted to God. The sanctity of monastic life determined monastic learning. To renounce this world for other than religious reasons had become unthinkable in the Middle Ages.

Thus Abelard's glorification of a learned and almost secularized retirement sounded like a war-cry. He confronted this new claim for [illegible] with the Monkhood of his day and declared in the Account of his Misfortunes (1132): "What our monks, insofar as they in truth deserve this name, endure now for the love of God, the Philosophers, who in ancient times were regarded as the true aristocrats, endured for the love of wisdom." Nevertheless this remark, as little as other similar ones, was not meant as a warecry, save insofar as certain zealots ascertained that the study of secular philisophy was incompatible with the sacred calling. The teacher of the

'Sic et Non' did not compel his pupils to take decisions. He merely stated and compared facts...stated that besides a spiritual monkish retirement there could very well exist, a secular philosophical one, and that the moral basis of the latter had, in past times, been of no meaner rank than that of the monastery, and that to pagan eyes the philosophers figured as truly noble. This statement, ~~in fact~~ - though unintentionally - in fact robbed medieval humanity of something which ~~to it~~ had been of absolute value and replaced it by an ideal of relative value. The numerous quotations which Abelard collected from the philosophers and the patristic writings all pointed to the same conclusion, that the 'vita solitaria' was as much suited to philosophy as to sanctity. Furthermore he argued that celibacy was a necessity for a sage just as much as for a monk. (Here insert official translation)

He cites Theophrastus's advice that wise men should not marry and also quotes St.Jerome's word: "What Christian is not shamed by these words of Theophrastus?" Abelard prized retirement from this world and celibacy not so much for the sake of sanctity and personal salvation, as because only so could man lead the contemplative life of a scholar. Characteristically he excepted only the very rich, ~~which~~ in (should they feel drawn to divine and philosophical studies could in their spacious palaces ~~could~~ avoid the vexations of matrimony much more easily than the poor scholar. Herewith the deeper meaning of monkhood and pious asceticism had, without an actual attack, been abolished or had at least been changed into something merely practical, convenient and reasonable. The exception of the rich shows with what ease Abelard ~~was able to~~ could give a wholly different , and secular, orientation to a discipline which hitherto had been determined by transcendental considerations.

Abelard's own ill-fated life teaches us more than any argument. During a part of it he dwelt apart in scholarly seclusion and by so doing became an example to many. ~~A~~ After his mutilation and the quarrel in the monastery of St.Denis, which he entered as a monk, (More, I confess, from bewilderment and a feeling of shame, than from humility and a sense of conversion"), after his book on Trinity had been burnt at the Council of Soissons, after many other misfortunes, Abelard had withdrawn into the

solitary regions near Troyes where he built his hermitage of straw and rushes. Here he was found later by his pupils and other disciples of wisdom. They joined him in this wilderness, led like him for the sake of wisdom the life of hermits, shared his lot, built their miserable huts near to his and endured this hard life for the sake of philosophical instruction. "Hermits rather than scholars", Abelard described them. His paragon were the pagan sages: Pythagoras and his pupils; Plato, who was said to have chosen far from town an unhealthy site for his academy; the Hebrew prophet Elisha and his disciples, of whom Jerome had spoken as being the 'Monks of those days'. For ever his mind dwelt on those comparisons and when he considered the way of living of his followers, how they fed on herbs and dry bread and how they had rushes for their bedding and ate from grassy banks, so that they might enjoy his teaching, he confessed: "Men might have thought that we tried to live like the sages of old."

Secular philosophy was offered by Abelard to his pupils mainly as an allurement. In reality he wanted to win them over to theology. This strange settlement of secular and learned hermits, under the patronage of the 'Spirit of Truth', was to prove how favourable solitude was for intellectual life, it was not meant as an abode for holy and pious men. The Oratory which Abelard built near to

his hermitage and at first had dedicated to 'The Trinity', was after the arrival of his pupils enlarged and consecrated to the 'Paraclete', The Comforter, or according to St.John XIV. 16, 26:

The choice of this thouroughly unusual Patron drew new attacks upon Abelard. His clerical enemies cried out against the choice of this Patron and declared that to consecrate a church to the Holy Ghost alone was contradictory to every tradition. They feared a possible connexion with Abelard's doctrine of the Trinity, which had been condemned as destructive to the dogma of Unity, for it was supposed to defend Tritheism, the dogma of Three Gods. Though this contention distorted the facts and did not really touch the kernel of the matter, besides being contestable from a theological point of view, the accusers nevertheless struck upon an undeniable truth: to wit, that Abelard presumptiously had put on the same level doctrinal truth and the results of philophphical reasoning. He also threatened to set free the intellect -by which he measured the validity of religious revelations- and to make it independent of the mystical unity of the 'Soul-Spirit', in which the Church imprisonedd the intellect. He had properly speaking not disintegrated the Trinity, but he certainly had divided into two the 'Soul-Spirit',

the unity of νοῦς and ψυχη, which, since the Athanasian Creed had been a dogmatic truth.

With Abelard - though there were others beside him- a new epoch began, irrepressibly, an epoch which learnt to distinguish between spirit and soul and which allowed the spirit an independent entity. A further consequence of this development was that a quasi purely learned section began to detach itself from monasticism. Without condemning the monkhood of his day, Abelard by ~~setting~~ allowing free studies, in fact broke up its unity. He made possible an autonomous philosophical monasticism with a wide range for the investigating mind. This new 'vita contemplativa' stood under the primacy of the detached spirit, no more under that of the 'Soul-Spirit', which had offered its complete unity up to God. Thus began the dissolution and secularization of the hitherto prevailing idea of monkhood. It also opened the door to the cult of philosophical living and reasoning, which was to influence the spiritual development of the following times. Soon the proverb circulated:

Auro quid melius? Jaspis.
Quid jaspide? Sensus.
Quid senso? Ratio.
Quid ratione? Nihil!

The endeavour~~s~~ to draw parallels between monks and philosophers, to co-ordinate them, even to concede the same sanctity to scholars as to monks, remained unchanged.

The philosopher's cloak reappeared as the gown of the scholar - ever since worn by university-men in Oxford and Cambridge, where the colleges are an exact copy of the secularized monasteries of former days. In the middle of the XIIIth century equal rank was conceded to scholars and clergy, to scholarship and monasticism. Even so popular a book as the 'Image du Monde', a rhymed encyclopedia, written in French about 1247 by a native of Lorraine, sings the praises of the philosophers of old, because they lived in poverty and seclusion. Many of them - so the author tells us - died as 'martyrs' of science, having proclaimed truth and justice before their princes. Their travels, undertaken for the love of wisdom, are on similar lines called 'Pilgrimages' by the rhymer, who compares those philosophers to the mendicant friars of his day, both having renounced the world, despised its riches and turned to arduous studies. Religious enhancement of philosophers and secularisation of thought began to intermingle and to complete one another.

But the strongest impulses for the real cult of worldly philosophical wisdom, which in the XIIIth century nearly overreached itself, sprang from entirely different sources. About 1250 almost the whole of Aristotle's work, besides the commentary of Averroes, was discovered and published. The minds of partisans and adversaries were

equally captivated by Aristotle. After a very long period the world once more was presented with a system of thought which was not determined by a world beyond the grave, but by philosophy. No wonder that in these times of already faltering faith the individual was overcome by a kind of intellectual intoxication. The most advanced Aristotelians, the so-called 'Latin Averroistic-ians' in Paris, men like Siger of Brabant or Boethius of Dacia, [illegible] fear the contrast between their Averroistic-Aristotelian doctrines and the dogma of the Church. They compromised by allowing a double truth and declared that to live as a philosopher was the highest aim of humanity and that to do so endowed with the ~~highest~~ greatest possible felicity. They maintained the opinion that 'life devoid of wisdom meant death and the tomb of inferior men', that 'devotion to philosophy was the loftiest aim of mankind and the highest form of life', that 'there existed no other sages in this world besides the philosophers', that 'the intellect was the utmost perfection of the human being', and that 'every good humanity could attain to was ~~enclosed~~ contained in the intellectual power'. They proclaimed the Autarchy of man, provided he ~~being~~ was a philosopher. The αυταρκεσ ον, which the Platonic Demiurge had given by the νουσ to the universe was now claimed by the individual. This meant that the intellectual man (who as such participates in the

world-reason), represented in himself a self-sufficient cosmos.

For the first time in the Middle Ages we encounter here self-perfection and self-redemption, both attainable through the intellect. The terrestrial paradise of the philosopher ~~does~~ no ~~more~~ longer recognizes the celestial paradise of the mystical believer. Boethius of Dacia in his book 'De summo bono sive de vita philosophi' expounds most clearly the morals of the Averroistic doctrine. Philosophical life is the supremest good, the utmost felicity of humanity. Only the philosopher, who controlling his passions, knows ~~the~~ blessedness and self-sufficiency, lives according to the order of Nature (secundum ordinem naturalem), whereas all the others, who succomb to their senses and lusts, forfeit felicity and the highest delight granted to man. In spite of an undeniable leaning towards asceticism, there is no approach to the Christian ideal of monastical asceticism and hermitage. This form of life would have been in contradiction ~~with~~ to the Aristotelian ~~view~~ doctrine of the 'ζῶον πολιτικόν'. The Nicomachian Ethics ~~recommend quite pointedly not to~~ insist that a man should not lead a secluded life. The demand that a sage should mortify all non-spiritual passions, because they might disturb or infringe the philosopher's quietness and concentration, certainly suggests a possible withdrawal from this world. On the

otherhand one must not overlook the fact that Averroism had a strong tinge of hedonism and that its chief aspiration in life was ~~intellectual~~ terrestrial felicity and enjoyment. That this delight in life was mainly an intellectual pleasure, although to be enjoyed in this, not in a next world, made this doctrine very dangerous for the Church.

A reaction to this deeply un-Christian, even anti-Christian movement, which was to last all through the Renaissance, was inevitable. The first to react were the scholastic philosophers, who, be it as partisans or as adversaries of Aristotle, had after their first ~~incipient~~ great achievements grown increasingly stale. More effective were the endeavours of the humanists, who, as ~~the~~ most bitter opponents of the scholastics, called them:"Hoary boys, who still find pleasure in riding their hobby-horses". At the head of the humanists stood Petrarch. Disgusted by the Pseudo-paganism of the Averroists, now become insignificant and trivial, Petrarch energetically emphasised the abyss separating them and declared in his old age, when he had seen many of his ideals, nay, even the work of art that his own life was, distorted and endangered by trite materialists:" The more I see the Faith of Christ attacked, the more my love for Christ grows and the more unflinchable my faith becomes." His quarrel with the Averroists a-

rose from an altogether different principle.

If paganism is understodd as a secure footing in a non-Christian world, Petrarch's way of thinking probably was more pagan th n that of the Averroists. But he was by no means ~~was he~~ as un- or as anti-Christian as those were. Many - inner and outer - reasons kept him from being that. In particular his stoical philosophy. Through the whole of his life he sought to prove the compatibility ~~liance~~ of this stoicism with the Christian doctrines. He wanted to renew this stoicism in the spirit of Seneca and Cicero and to combine it with the rulings of Jerome and Augustine. When Petrarch thinks that he ~~to~~ hears in Cicero the voice not of a pagan, but of a Christian apostle', when he incidentally declares Cicero to be more convincing than a Christian witness, and when he regrets that he is not ~~to be~~ allowed to call Cicero a Roman-Catholic, in him Christian faith and stoic doctrine intermingle, easily, as wine and water mix. We find this to be quite a common phenomenon in late Antiquity and the early Christian period. There may have been times in which Petrarch felt indifferent - though never hostile - towards Christianism, but the stoic doctrine which for him contained the essence of Christian wisdom always brought him back to faith. He might have addressed the same words to Cicero, that ~~which~~ Statius, in the 'Divina Commedia' speaks to Vergil: (Insert official translation!)

Nothing than he would have been himself to the contrary of his time, who in his Confessions narrates his own conversion to Cicero's 'Hortensius'.

This is decisive: Petrarch did not fight Aristotle - then as much the idol of the Averroists as ~~that~~ of the 'sad and dangerous sect of the Scholastics' - with Christian but with stoical doctrine. He also replaced the Christ figure of the Aristotelian age by the dimmer, almost gloomy one of the Stoic. But by doing so he [illegible] life-time with genuine religiosity and genuine paganism - though certainly not with Hellenism! He created the possibility of co-ordinating Cicero and Augustine. Moreover, ds of examples had in the past times shown that Christianity and Stoicism could exist side by side. Petrarch's life proved it once more. To reconcile the teachings of Aristotle with those of Augustine however was merely possible by the 'Dunces' or the sophists who falsified and de-poisoned the works. Indeed, ~~[illegible]~~ the increasing quotation of the secular scholars in the XIIIth century was checked less by Scholastic argumentations than by Petrarch's humanistical stoicism. His influence is felt from the Ciceronian humanities ~~to~~ to the modern Latin textbooks.

Nevertheless, it cannot be denied that Petrarch inherited his share of the spiritual enlightenment due to the widespread Averroistic movement. Opposition did not exclude

philosophy. Pettersch was not the first nor the last of those who fight their own battles. He came Abelard's follower. He came some 1 ropo ri time. In his book 'C' the Inner Life' he made his own petition and commentary upon the Christian phenomena. He also published Abelard's Pentateuch in the Desert were Hope and Help' is not of doctrinal orthodoxy, but of 'the same spirit'. Petrarch in his 'Letter to a friend' with an autobiography autobiography: the 'Letter to Boccarit,' and the Abelard's Correspondence is added by the 'Letter of the Celestine'; Petrarch stands with the same pilgrimage and sorrow, often even with the same Christ, as Abelard, and, while the marital state of Abelard, is not more coincidence or pleasing. He also, like Abelard, gives solitude and leisure bimsect in his 'Dialogue' the same life of learned retirement, as Abelard did in his 'Paraclete'. There is another thing which is equally philosophical discordance connects them closely. It is the importance given to the ~~art~~ 'logic'. It Abelard it is ~~that~~ the beginning man's ~~the~~ man collide intellect, to Petrarch a half-spirit and half of the intellect and of the higher intellect personality. The beautiful Sacrament given in the Eucharist in the Christ centuring in the Abelard, the same is like the lecture of an hearer and half-intellect, from

the connecting link between Petrarch and Dante. Without this worship of the philosopher, supported by one line Boethius or Dante for instance, Petrarch's life, wholly devoted as it was to the cult of the human ego and the human personality, is incomprehensible - in spite of all his vituperations against the Averroists. If ever man strove for the 'summum bonum' in the 'vita philosophi' and hoped to find it by being simultaneously philosopher, scholar and poet, that man was Petrarch. That he did not quite succeed in this design is due to the fact that he would not sacrifice the idea of a future life in heaven. Though there are periods in his life when his scientific endeavours aimed almost entirely at personal felicity and perfection, yet in his old age, trying to justify himself and to point out the differences separating him from the Averroists, he said:" Erudition - as long as I pursued it with a collaterale end - was for me a means of attaining goodness." But this 'goodness' was not identical with the Christian ideal of a salvation in another world, it was nearer to the stoical idea of virtue, which is learnable and to be acquired by knowledge. In his last years doubts arose in Petrarch, whether science, instead of God, really might lead to goodness, as Aristotle and others had promised. In one of his often recurring moods of scepticism he saw, also for the sage, the high-

est degree of perfection in the next world, he always praised Heaven essentially for the reason that there the scholar 'in full possession of his mental abilities becomes immortal'.

In defiance of all the connexions existing between ~~Petrarch~~ himself and the Averroists, Petrarch personifies ~~with~~ in his Christian-stoical ethics, even in his mysticism, the true counteracting force against the disciples of Aristotle, be they of scholastic or Averroistic stock. Later on the Platonists of Florence were to replace him in this function. For the figure of Plato - although in the 'Somnium Scipionis' scarcely more than a shadow - stood at the side of Petrarch in his fight against Aristotle. In an age, fascinated by the Aristotelian doctrine: 'Man by nature is a ζῶον πολιτικόν', Petrarch could ~~put forth the word~~ say 'Nature, as our leader, has made us solitary'. Nothing more than this word ~~characterized the~~ shows how completely changed was the attitude towards life. It is the 'aristocratic soul' - an expression loved by Petrarch - that utters a stoical 'odi profanum' in protest against the Aristotelian 'gregarious animal', a soul which, conscious of its nobility, refuses to make common cause with mankind, but that at the same time despairs of a congeniality on a higher level and therefore, in dignity and loneliness, keeps aloof from the over-busy multitude. This

is, what the student creeds called 'ignis'. The Delfonic sages avoided this dangerous fault, so as not to separate themselves - like the gold - from humanity. 'Ignis' in this phrase, figuring as the stoical contempt for the illiterate rabble, and curiously mixed with Christian contempt for this world doubtlessly existed in Petrarch. Already in his youth two things made him seek ~~for~~ a solitary refuge, ~~[illegible]~~ The wish to flee this world, the temptations of which he found hard to resist, and the wish to avoid the plebeian herd, with which he was unable to cope. The contrast between the cultured and the illiterate classes - much the same as in earlier centuries existed between clergy and laity - were made visible by Petrarch. Only the cultured man, or rather only the scholar, was entitled to the Ciceronian 'alii et litteris vacare', which simply meant a learned 'otium cum dignitate' in quiet seclusion and agreeable surroundings, since Petrarch ever the dread of all humanists.

Nevertheless this solitary life did not entirely comply with Petrarch's idealized, stoical-Christian sage. Though he said with Seneca: 'Never am I less alone, than when I am alone', he always desired to remain the solitary individual, not only in characterism, but also in the clamour of the world, and to retain amidst the turmoil and pushing

crowd' has indeed taken root in ~~[illegible]~~ perturbable inward experience. 'Then you ~~[illegible]~~ have succeeded ~~in~~ in subduing your passions and ~~[illegible]~~ have given yourself wholly to virtue, you will have no wants, will be free and independent. You will in truth be king and lord of unbroken felicity.' Thus, in his irresistible 'Self-Confessions' Augustine speaks to Petrarch and, in another place, repeats:'One day you will stand safely on the dry shore, seeing other men shipwrecked, and you will listen with a tranquil heart to the wails of the drowning man. And though this sad night may wave city in you, you will be filled by a calm joy over your well-founded and safe felicity, which in spite of so many dangers you secured for yourself.' It is a stoical Augustine who speaks here. For him the 'vanitas vanitatum' years have or the frailties of this world, turn on the foolishness of the 'un-ho-ming other ones'. This Augustine seeks the 'well-founded and safe felicity' not in a world beyond the grave, but above all in knowledge and in virtue. It is less a Christian than a stoical asceticism, for virtue's sake, Virtue being closely associated with culture and wisdom, and dependent on the mortification of all passions. Victorious reason alone can warrant virtue and give the felicitiy and quiet serenity which are the portion of the sage and which after long wandering can endow him with ca-

shatterable tranquillity, even in the turmoil of town-life.

It is not so much the question whether Petrarch himself lived up to this ideal, but rather whether he tried during his whole life to realize this vision of the sage of older times. When in 1337, aged 33, he fled from town-life and retired with his books to Vaucluse, an idyllic place at the foot of the Alps, near the source of the Sorgue, to stay there, with some interruptions, for 16 years, this flight from the world allowed him to discover his ego and to develop into a stoical sage. These lovely and peaceful surroundings were most propitious to his desires, to the realisation of his dreams. It was a scholar, not a penitent or a saint, who for 'Cicero's' sake and for love of science, sought that moral tranquillity, which is so necessary to the thoughtful mind. Petrarch, as a poet, says with Horace:' Silva placet sudis, urbs est inimica poetis.. ..' He feels an ardent desire for a soul-inspiring landscape and for the idyll of blue skies, of hills, green streams. He longs not for the rugged solitude, to which in former times the Desert-Fathers fled, to castigate their bodies. He yearns for the serenity of the soul, free from the limitations of time and space, the γαλήνη τῆς ψυχῆς, about which Seneca - to whom Petrarch addressed letters - had written a little book. The prospect of freedom in a 'vita solitaria' allures him, freedom from need, when he

desires; freedom from friends, whom he needs, with whom he likes to correspond, but of whose company he easily tires of; freedom from love, which is troublesome, as 'it makes us forget God and ourselves'. It is the absolutely noble form of life, with which Adam - the first man and the prototype of nobility - was endowed, before God created Eve. It is a life free from material wants, but also free from material cares, a 'blithe poverty', entirely different from the monkish notion of poverty. A wholesome life in which the body suffers neither from urbane intemperance nor from monastic asceticism. The 'solitarius' enjoys his 'palatable breakfast'; his simple and digestible food increases his well-being and puts him into the proper mood for scholarly work. It is a spiritually and artistically fruitful life, allowing an undisturbed intercourse with the great men of ancient times and covering the present decline with oblivion. And above all: in this solitary life the 'solitarius' finds the perfect balance of body and mind. To discover, to cultivate the non-ego brings 'a kind of heavenly felicity', which Petrarch for the first time experienced on the summit of Mount Ventoux.

Thus the humanistic 'vita solitaria' grew into the eccentric 'ubi soli vivere' (as Loggia called it), that is to say: to the leading of a leisurely life devoted to a man's own be-

ing, to self-development and to self-elation, and ultimately to the influencing of the world by books produced in learned solitude. The secularisation of the monastic idea - begun by Abelard - was now completed, but the sphere open to human speculation was so enlarged that - unfettered by insipid rationalism - the soul once more could spread its wings, whilst the foolish cell had become roomy enough to house man in his whole integrity. For him no cowl of the monkish cell. Petrarch had changed it into the philosopher's cloak, not only into the scholar's gown.

Nevertheless, Petrarch detested large for the monastery. The idea of monasticism often crossed his mind, as we know by the little book 'On the Leisure of Monks' which he wrote for his brother, monk of the Carthusian convent Gondrieux. In this book he contrasts the tranquillity of cloistered life, in which the recluse's 'secrets of virtue' become reality. Comparing this solitude, devoted to God, to his own retirement, he, with a sigh of regret, states that he himself 'seeks virtude only for the sake of learning'. But when in a time of deep depression he conceived the singular idea of retiring with some friends to a remote country-house, where they intended to devote themselves to humanistic studies and edifying discussions, this plan would have resulted only in an exact, if secularised

counterfeit of a monastical community. A humanistic monastery, well suited to a sophisticated existence. But this plan was never to lived. Petrarch did not become the founder of a humanistic convertible. He became for posterity the example of a learned hermit, who, surrounded by books, lived egocentrically in a spiritualized, noble and lonely 'otium cum dignitate'.

Repeatedly the opinion has been expressed that these learned hermits in their selfishness could not adapt themselves to the 'organic structure of mediaeval communities', in which even the anchorites had their special obligations. But this way, that opinion is wrong. Classes and professions were never completely 'rationalized' in the Middle Ages. A truly vital Commonwealth, held together by one common Faith, had to be complex enough to offer space to every mode of life and class to include in its organism every newly arising form if living.

During Petrarch's lifetime a special cult of St. Jerome began. Petrarch himself has written a few lines of Latin poetry in honour of this Saint. A friend of Petrarch, John Aquarese, wrote (1336) a short book, called 'Hieronymianus', in praise of St. Jerome. This became widely known, especially in Germany, after having been translated by the Chancellor of Charles IV, Johann von Leumarkt, whose literary connexions with Petrarch are known. At about the same time

a congregation of Augustinian hermits, calling themselves 'Hieronomytes' vowed a special cult to St.Jerome. Distinguished and learned monasteries, like San Yuste and Escorial, belonged to this congregation. 'Hieronomytes' was also the name adopted by the Friars of the Joint Life in Deventer, out of whose ranks later on Erasmus arose.

From the XIVth century on St.Jerome became the Patron-Saint of the humanists. No one could have been more fitable than this passionate defender of Cicero. The same doubts, whether to call himself a Christian or a Ciceronian, filled also Petrarch's heart. What Vergil was to Dante, and Augustus to Frederick II, namely, their unattainable counterpart in ancient times, St.Jerome became to the learned Christian humanists, he, the polyglot translator, the austerly Latin stylist, the erudite anchorite. St.Jerome was the justifying symbol for learned retirement. Looking at pictures showing him, one is apt to forget the sainted hermit and to see merely the subtle scholar. Particularly in the panels of Renaissance-times, where the Cardinal's hat almost seems to indicate the worldliness of its owner, where the skull appears more as a scientific requisite than a 'memento mori', and where the cell resembles the book-filled study of the distinguished scholar of the Quattrocento. No powerful lion must watch

over the unbroken stillness of the room, suffice that there is a tiny and vigilant dog. And perhaps his master called it 'Cicero' or 'Seneca'.

---

(10)

ERNST KANTOROWICZ

DIE WIEDERKEHR GELEHRTER ANACHORESE IM MITTELALTER

Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1937

ERNST KANTOROWICZ

DIE WIEDERKEHR GELEHRTER ANACHORESE IM MITTELALTER

Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1937

ERNST KANTOROWICZ

Die Wiederkehr gelehrter Anachorese im Mittelalter

Des Weisen Los ist Einsamkeit — doch gewiß nicht immer äußere Abkehr von der Welt. Wer abseits lebt, ist nach Aristoteles weniger als Mensch: ein Tier, oder mehr als ein Mensch: ein Gott. So wäre es Hybris gewesen, sich von den Menschen zu sondern, und gerade den Strahlendsten, Göttlichsten der hellenischen Weisen diente das Wissen, um unter den Menschen weilend Menschen zu finden, nicht die Einsamkeit zu suchen. „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste."

Dem Lebendigsten in Palästra und Agora zu begegnen war dem christlichen Denker des Mittelalters mit wenigen Ausnahmen versagt: das wahre Leben war in andere Welten entrückt, und ein Weiser, der beim Symposion philosophierend und scherzend die Nacht durchzechte, wäre nicht mehr als Weiser geglaubt worden. Als Weiser galt der fromme Asket, der dieser Welt entsagte, in der Einöde hauste und, fast als ein Heiliger verehrt, nun wirklich „mehr war als Mensch". Zu ihm, dem Klausner, ging, wie Geschichte, Legende und Dichtung hundertfach melden, wer immer in christlichen Läuften Worte der frommen Weisheit zu finden hoffte.

Allein, Weltflüchtigkeit kannte auch die Antike. Es waren die Nicht-mehr-Weisen oder die Schüler der zum gelehrten Wissen gewordenen Weisheit, die in der müder werdenden sinkenden Zeit ~~das Ideal~~ philosophisch-gelehrte Anachorese priesen und lebten — ein Ideal, das sich dann im Schauer der Mysterien- und Jenseitslehren verwandelte, sich je später je mehr religiös verfärbte und das schließlich mit dem aus ganz anderen und dennoch verwandten Schichten aufsteigenden christlichen Willen zur Anachorese verwuchs. Sich vielfach vermischend flossen in spätantik-frühchristlicher Zeit gelehrte und religiöse Motive der Weltflucht so sehr ineinander, daß zwischen Weisheitssuche und Gottsuche bisweilen kaum zu unterscheiden war. Auch äußerlich nicht. Denn der schwere dunkle Philosophenmantel war buchstäblich zum Eremiten- und Mönchskleid geworden: *graeculi* hatte man im späten Rom die christlichen Asketen genannt, weil sie den Mantel der Philosophen trugen [1]). Und wie zahlreich sind die Schilderungen früher Asketen, die in der Einsamkeit Gott dienten und ein philosophisches Leben führten! Noch der Heilige Hieronymus, einen Fasttag mit der Lektüre Ciceros beschließend, sah sich im Traum vor ein Tribunal gestellt, das zu seinem Entsetzen entschied, er sei gar kein Christ, sondern Ciceronianer. Und fast konnte man das Wort des

1) Tertullian, De pallio ed. Öhler 1, 915 ff. Philipp Oppenheim, Das Mönchskleid im christlichen Altertum (Freiburg 1951), S. 218—224.

Minucius Felix verallgemeinern: entweder seien die Christen tatsächlich Philosophen oder die Philosophen seien schon Christen gewesen [2]).

Mit dem steigenden Mittelalter löste sich dieser Zustand des Gleichgewichts: die Schale, welche die Philosophie trug, wurde leichter und leichter. In dem gleichen Jahre, in welchem die platonische Akademie ihre Tore schloß (529), gründete der Heilige Benedikt das Kloster auf dem Monte Cassino. Nicht gelehrte Suche nach der Weisheit dieses Lebens trieb in die Einsamkeit, sondern das Verlangen, unangefochten vom Fleisch, entsündigt und geheiligt schon hier ein engelgleiches gottgeweihtes Jenseitsleben zu führen. Die Klosterheiligkeit bestimmte die neue Klostergelehrtheit: ein Weltentsagen aus anderen als fromm-religiösen Gründen war der Zeit fremd geworden und eine Weltflucht, die nicht auch mit allem gelehrten Streben Gott allein geweiht und der ewigen Seligkeit zu dienen bestimmt war, dem Mittelalter kaum noch denkbar.

Wie ein Kampfruf konnte es daher klingen, als Peter Abaelard sich im Preis einer fast säkularen gelehrten Anachorese erging, diese dem Mönchtum seiner Tage entgegenstellte und in der „Geschichte seines Unglücks" (1132) erklärte: „Was also jetzt bei uns die Mönche, soweit sie diesen Namen in Wahrheit verdienen, aus Liebe zu Gott ertragen, das ertrugen aus Liebe zur Weisheit die Philosophen, die bei den Heiden als die Adligen galten." [3]) Aber als ein Kampfruf — es sei denn gegen die Behauptung einiger Zeloten, daß mit dem Beruf des Mönchs sich eine Beschäftigung mit weltlichen philosophischen Schriften niemals vertrage [4]) — war diese und manche ähnliche Bemerkung kaum gedacht. Denn der Lehrer des „Ja und Nein" zwang zu keiner Entscheidung, sondern stellte nur gegenüber und stellte nur fest... stellte fest, daß neben dem geistlichen ein philosophisches weltliches Klausner- und Mönchtum auch möglich sei, daß dessen Ethos einst von nicht minderem Rang war als das der Mönche und daß bei den Heiden die Philosophen als die wahren Adligen galten. Diese Feststellung aber hieß, ungewollt dem mittelalterlichen Mönchtum sein Absolutes zu nehmen und es durch ein anderes Bild zu relativieren. All die vielen Stellen, die Abaelard aus Philosophen und Kirchenvätern zusammentrug und die auf Ähnliches hinwiesen, stellten auch nur fest und relativierten weiter, daß die *vita solitaria* nicht allein den Gottgeweihten, sondern auch den Philosophen die rechte Lebensform darbiete und daß wie für den Mönch, so für den Gelehrten Ehelosigkeit Erfordernis bleibe [5]). „Welches Durcheinander von Scholaren und Kammerzofen, von Schreibpulten und Wiegen, von Büchern oder Schreibtafeln und Spinnrocken, von Griffel oder Schreibrohr und Spindeln! Wer, der sich theologischen oder philosophischen Betrachtungen hingeben will, könnte das Plärren der Kinder, den besänftigenden Singsang der Ammen, den Lärm des Gesindes aushalten? wer jene beständigen scheußlichen Schmutzereien der Kleinen ertragen?" Er führt Theophrasts Wort an, der Weise möge nicht heiraten, und dazu des Hieronymus Ausruf: „Wen von den Christen muß nicht ein Theo-

2) Vita philosophica der Asketen z. B. Eusebius, Hist. eccl. 6, 9, 10; 7, 32, 27 u. ö. Vgl. O. Zöckler, Askese und Mönchtum (Frankfurt 1897) I 176 ff. Heimbucher, Orden und Kongregationen der kathol. Kirche[3] I 61 ff. — Hieronym., Ep. 22, 30, Migne, PL 22, 416. Minuc. Fel., Octav. 20, 1 ed. Bönig S. 30, dazu als Beispiel die Bekehrung etwa des Victorin bei Augustin, Conf. 8, 3—5; vgl. Ernst Benz, Marius Victorinus (1932) S. 3 ff.

3) Opera ed. V. Cousin (Paris 1849) 1, 14.

4) 1, 18.

5) 1, 15.

phrastus mit solchem Worte beschämen!" [6]) Nicht um der künftigen Seligkeit willen und nicht wegen des heiligen, sondern wegen des beschaulich-philosophischen Gelehrtenlebens dieser Welt pries Abaelard Weltabkehr und Ehelosigkeit, und bezeichnenderweise erteilte er Dispens nur den sehr Reichen, die — sofern göttlichen oder philosophischen Studien überhaupt zugeneigt — in ihren weiten Palästen dem Ehe-Ungemach leichter entgehen könnten als der für gewöhnlich arme Gelehrte [7]). Damit war ohne eigentlichen Angriff der tiefere Sinn von Mönchtum und frommer Askese aufgehoben oder doch ins rein Praktische, Zweckmäßige, Vernünftige umgewandt. Gerade die Ausnahme, die Abaelard den Reichen zugestand, zeigt deutlich, wie für ihn der jenseitsgerichtete Gehalt von Asketen- und Klausnertum völlig zurücktreten konnte — keineswegs immer zurücktrat! — und wie leicht er die von der Transzendenz her bestimmte mönchische Lebensform mit einem ganz anderen, säkularen Inhalt zu füllen wenigstens imstande war.

Abaelards eigner schicksalsvoller Lebensweg spricht vernehmlicher als alle Argumente: er selbst sollte ja zeitweilig ein gelehrtes Leben in der Einsamkeit führen und darin Vielen ein Vorbild werden. Nach seiner Verstümmlung, nach seinem Zwist im Kloster St. Denis, in das er als Mönch eintrat — „aus Verwirrung und Scham mehr, ich gestehe es offen, als aus demütiger Bekehrung" [8]) —, nach der Verbrennung seiner Schrift über die Dreieinigkeit auf dem Konzil von Soissons, nach mancherlei sonstiger Unbill hatte sich Abaelard in einer einsamen Gegend im Gebiete von Troyes niedergelassen und hier aus Stroh und Binsen seine Klause errichtet. Hier fanden ihn später seine Schüler und andere junge Adepten der Weisheit. Sie folgten ihm in die Einöde, sie führten um der Wissenschaft willen ein Einsiedlerleben gleich ihm, sie teilten sein Los, bauten ihre elenden Hütten nahe der seinen und nahmen um den Preis der philosophischen Unterweisung dieses harte Leben in Kauf — „Eremiten mehr als Scholaren", wie Abaelard meinte. Ihm selbst stiegen heidnische Philosophen als Vorbilder auf: Pythagoras mit seinen Schülern, Platon, der für seine Akademie einen Ort fern der Stadt in ungesunder Lage gewählt habe, der jüdische Prophet Elisa mit seinen Jüngern, von denen Hieronymus als „Mönchen jener Zeit" gesprochen hatte [9]). Immer wieder kommen ihm diese Vergleiche in den Sinn, und wenn er die Lebensweise seiner Schüler überdachte, wie sie sich von Kräutern und trocknem Brot nährten, auf Binsenlagern schliefen, von Rasenbänken statt von Tischen speisten, nur um seinen Unterricht zu genießen, so urteilt er selbst: „Man hätte glauben können, sie wollten wahrhaftig den früheren Philosophen nachleben" [10]).

Freilich, die weltliche Philosophie hat Abaelard, wie er sagte, seinen Schülern nur als Lockspeise zugeworfen, um sie in Wirklichkeit der Theologie zu gewinnen [11]). Doch nicht um ein gottgeweihtes heiliges Leben zu führen, sondern um geistig zu leben, um des Geistes willen entstand jene eigenartige Siedlung weltlicher gelehrter Klausner, die als Schutzpatron dem „Geist der Wahrheit" unterstehen sollte. Denn die Kapelle, die Abaelard bei seiner Klause errichtet und zunächst der Dreieinigkeit unterstellt hatte, wurde nach der Ankunft

6) 1, 15.

7) ebda.

8) 1, 16.

9) 1, 26.

10) *eos priores philosophos imitari crederes:* 1, 25.

11) 1, 17 f.

seiner Schüler ausgebaut und dem „Parakleten" geweiht, dem Heiligen Geist als Tröster oder — wie es nach dem von Abaelard angeführten Wort des Johannes weiterhin heißt [12]) — „dem Geiste der Wahrheit, welchen die Welt nicht kann empfangen, weil sie ihn nicht sieht und nicht weiß: ihr aber werdet ihn erkennen". Die Wahl dieses durchaus ungewöhnlichen Kirchenpatrons trug Abaelard Angriffe ein: es ginge nicht an und widerspreche dem Herkommen, so sagten seine kirchlichen Feinde, eine Kirche dem Geist ganz allein, von der Trinität abgetrennt, zu weihen und man witterte einen geheimen Zusammenhang mit Abaelards verurteilter Trinitätslehre, der man vorrückte, daß sie die Einheit aufspalte und einen Tritheismus, eine Dreigötterlehre vertrete. Mochte die Anklage auch schief, den wahren Kern nicht treffend, theologisch überdies widerlegbar gewesen sein, so hatten die Ankläger doch Richtigeres gemeint: daß nämlich Abaelard die Ergebnisse philosophischer Wahrheitssuche mit selbstherrlichem Anspruch n e b e n die Glaubenswahrheiten stellte — wenn auch ohne diese selbst anzutasten — und daß er den erkennenden Geist, an dem er die Richtigkeit offenbarter Glaubensinhalte maß, als ein Selbständiges herauszulösen drohte aus jener mystischen Einheit der „Geistseele", in der das Dogma der Kirche den Geist umklammert hielt. Nicht eigentlich die Trinität, wohl aber die Geistseele, die dogmatisch spätestens mit dem Athanasianum festgelegte Einheit von νοῦς und ψυχή, hatte er aufgespalten.

~~Aber~~ Das Zeitalter, das den Geist als Selbständiges aus seinen bisherigen Bindungen löste und zwischen Geist und Seele wieder schärfer zu unterscheiden lernte [13]), brach mit Abaelard — obwohl nicht durch ihn allein — unweigerlich an. Und in diesem Zusammenhang muß man auch die sich anbahnende Herauslösung und Verselbständigung des gleichsam nur gelehrten Sektors des Mönchtums verstehen. Ohne etwa das Mönchtum seiner Tage zu verneinen, hat Abaelard doch aus diesem die rein gelehrte Lebensbetätigung herausgebrochen und damit ein selbständiges philosophisches Mönchtum möglich gemacht, das primär dem forschenden — freilich noch Gott erforschenden — Geiste geweiht war . . . eine neue *vita contemplativa* unter dem Primat des Geistes allein, nicht im Zeichen der sich Gott als Ganzes darbringenden Geistseele. Damit aber war nicht nur eine Aufspaltung, eine Säkularisation des bisherigen Mönchgedankens eingeleitet, sondern auch der Weg geöffnet zu dem Kult des philosophischen Lebens und der Vernunft überhaupt, der geistig die Folgezeit bestimmen sollte. Bald ging das Sprichwort um [14]:

12) 1, 27. Joh. 14, 16. 14, 26.

13) Die Problematik der Geist-Seele-Frage bricht im 12. Jhdt. wieder auf, oftmals im Anschluß an Augustin, der noch vielfach t r i c h o t o m i s t i s c h (d. h. zwischen Geist Seele Leib unterscheidend) dachte (vgl. etwa: *De fide et symbolo* c. 23 u. ö.), obwohl er d i c h o t o m i s t i s c h (zwischen Leib und Geistseele unterscheidend) lehrte; vgl. Erich D i n k l e r, Die Anthropologie Augustins (Stuttgart 1934), Anh. I S. 255—266: Dichotomie oder Trichotomie? Für das 12. Jhdt. vgl. etwa den Alcher von Clairvaux (gest. 1171) zugeschriebenen pseudo-augustinischen Traktat: *De spiritu et anima*, M i g n e, PL XL 779—831; ferner Germain M o r i n, Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor, in: Festschrift für M. G r a b m a n n (Münster 1935) S. 251—262: *De discretione animae spiritus et mentis.* Ins 12. Jhdt. gehört wohl auch die Übersetzung von Costa-Ben-Lucas Traktat: *De differentia spiritus et animae* (ed. C. S. B a r a c h, 1878), die vielleicht auf Adelard v. Bath zurückgeht; vgl. H a s k i n s, Studies in the History of Mediaeval Science (1924) S. 33 u. 66. J. B. H e a r d, The tripartite nature of man (Edinburgh 1872) kommt für den Historiker kaum in Betracht.

14) P. L e h m a n n, Mittellateinische Verse . . . vom Anfang des 13. Jhdts. in: SBMünchen 1922, 2. Abh. S. 22.

man klagte schon, daß selbst in den Tavernen die Trinität aufgeteilt werde [13a])

13a.) Chart. Univ. Paris. I 48 (Stefan v. Tournay)

Auro quid melius? Jaspis.
Quid iaspide? Sensus.
Quid sensu? Ratio.
Quid ratione? Nihil! [14]

Das Bestreben, Philosophen- und Mönchtum in eine Parallele zu setzen, sie zu koordinieren, ja dem Gelehrten Anteil zu geben an der Weihe des Mönchs, blieb bestehen. ~~Der~~ Das Mönchs- und Priesterkleid ging als Philosophenmantel ~~ging~~ als Talar wieder an den Gelehrten zurück — seit damals, zum Beispiel in Oxford und Cambridge, auch von den Scholaren getragen, deren Colleges die Idee von Gelehrtenklöstern ganz ursprünglich vermitteln. Um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts ist die Beiordnung von Gelehrten- und Priestertum oder von Gelehrten- und Mönchtum schon fast Gemeingut. Selbst ein so populäres Werk wie die „Image du Monde", eine gereimte Enzyklopädie des Weltwissens, um 1247 von einem Lothringer in französischer Sprache verfaßt, rühmt ähnlich wie Abaelard die antiken Philosophen, die als Eremiten gelebt und in Armut ihre Tage verbracht hätten. Um der Wissenschaft willen seien viele von ihnen umgekommen, weil sie vor ihren Fürsten das Wahre und Richtige verkündeten. Sie werden dem Reimer zu „Märtyrern" wie ihre Reisen dementsprechend zu „Pilgerfahrten" werden aus Liebe zur Wissenschaft, vergleichbar höchstens den Bettelmönchen seiner Zeit, die der Welt entsagten, arm blieben und das Studium pflegten [15]. Religiöse Aufhöhung des Philosophen und Säkularisation des Denkens beginnen ineinanderzugreifen und sich gegenseitig zu ergänzen.

Aber die neuen und stärksten Antriebe zu einem wirklichen Kult weltlicher philosophischer Gelehrsamkeit, der sich im dreizehnten Jahrhundert fast selbst überschlug, kamen doch von einer ganz anderen Seite. Aristoteles, dessen geschlossenes Werk nebst den Schriften seines Kommentators Averroes bald nach der Jahrhundertmitte nahezu vollständig vorlag, nahm das Denken seiner Anhänger wie Gegner völlig gefangen. Zum erstenmal lag der Welt wieder ein einheitliches System vor, welches nicht jenseitsbestimmt, sondern philosophisch war. Kein Wunder, daß es in dieser Zeit des sich ohnehin lockernden Glaubens über Einzelne fast wie ein Rausch kam: ein Rausch des Intellekts, der sich selbst genügenden Vernunft. Die extremen Aristoteliker, die sogenannten „lateinischen Averroisten" der Pariser Artistenfakultät: ein Siger von Brabant, ein Boethius von Dacien, die den Gegensatz ihrer aristotelisch-averroistischen Lehren zum katholischen Dogma nicht scheuten oder ihn bestenfalls in der Feststellung einer doppelten — einer theologischen und einer philosophischen — Wahrheit auflösten, traten damals hervor und erklärten, daß das philosophische Denken und philosophische Leben letztes Ziel und letzte Glückseligkeit des Menschen in sich selbst berge. Sie verfochten Lehrsätze, wie den, daß ein „Leben ohne Wissenschaft den Tod bedeute und das Grab eines niederen Menschen", daß es „kein höheres Lebensziel und keine höhere Lebensform gebe als sich der Philosophie zu weihen", daß „keine anderen Weisen in dieser Welt seien als allein die Philosophen", daß „der Intellekt die letzte Vollendung des Menschen bleibe", daß „alles dem Menschen erreichbare Gute in den

15) Ch. V. Langlois, La connaissance de la nature et du monde au moyen âge (Paris 1911) S. 70 ff., 107 f.; über Verfasser und Abfassungszeit ebda. 49 ff.

14.)

14) Die Geschichte dieser Verse ist nicht uninteressant. In der angeführten Form finden sie sich erst in den Distinctiones monasticae, die auf ca.1225 zu datieren und nach G.MORIN, Le Cistercien Ralph de Coggeshall et l'auteur des 'distinctiones monasticae' utilisées par Dom Pitra. Revue Bénédictine 47 (1935) 348ff; vgl.P.LEHMANN, Mittellateinische Verse aus den 'distinctiones monasticae' vom Anfang des 13.Jhdts. Sitz.Ber.München 1922, 2.Abh.S.22. In der früheren Fassung, die in Hss.des 12.Jhdts. mehrfach nachzuweisen ~~tritt~~ ist, lautet die zweite Zeile jedoch:

eine gereimte Enzyklopädie des Weltwissens, um 1247 von einem Lothringer in französischer Sprache verfaßt, rühmt ähnlich wie Abaelard die antiken Philosophen, die als Eremiten gelebt und in Armut ihre Tage verbracht hätten. Um der Wissenschaft willen seien viele von ihnen umgekommen, weil sie vor ihren Fürsten das Wahre und Richtige verkündeten. Sie werden dem Reimer zu „Märtyrern" wie ihre Reisen dementsprechend zu „Pilgerfahrten" werden aus Liebe zur Wissenschaft, vergleichbar höchstens den Bettelmönchen seiner Zeit, die der Welt entsagten, arm blieben und das Studium pflegten [15]). Religiöse Aufhöhung des Philosophen und Säkularisation des Denkens beginnen ineinanderzugreifen und sich gegenseitig zu ergänzen.

Aber die neuen und stärksten Antriebe zu einem wirklichen Kult weltlicher philosophischer Gelehrsamkeit, der sich im dreizehnten Jahrhundert fast selbst überschlug, kamen doch von einer ganz anderen Seite. Aristoteles, dessen geschlossenes Werk nebst den Schriften seines Kommentators Averroes bald nach der Jahrhundertmitte nahezu vollständig vorlag, nahm das Denken seiner Anhänger wie Gegner völlig gefangen. Zum erstenmal lag der Welt wieder ein einheitliches System vor, welches nicht jenseitsbestimmt, sondern philosophisch war. Kein Wunder, daß es in dieser Zeit des sich ohnehin lockernden Glaubens über Einzelne fast wie ein Rausch kam: ein Rausch des Intellekts, der sich selbst genügenden Vernunft. Die extremen Aristoteliker, die sogenannten „lateinischen Averroisten" der Pariser Artistenfakultät: ein Siger von Brabant, ein Boethius von Dacien, die den Gegensatz ihrer aristotelisch-averroistischen Lehren zum katholischen Dogma nicht scheuten oder ihn bestenfalls in der Feststellung einer doppelten — einer theologischen und einer philosophischen — Wahrheit auflösten, traten damals hervor und erklärten, daß das philosophische Denken und philosophische Leben letztes Ziel und letzte Glückseligkeit des Menschen in sich selbst berge. Sie verfochten Lehrsätze, wie den, daß ein „Leben ohne Wissenschaft den Tod bedeute und das Grab eines niederen Menschen", daß es „kein höheres Lebensziel und keine höhere Lebensform gebe als sich der Philosophie zu weihen", daß „keine anderen Weisen in dieser Welt seien als allein die Philosophen", daß „der Intellekt die letzte Vollendung des Menschen bleibe", daß „alles dem Menschen erreichbare Gute in den

15) Ch. V. Langlois, La connaissance de la nature et du monde au moyen âge (Paris 1911) S. 70 ff., 107 f.: über Verfasser und Abfassungszeit ebda. 49 ff.

14.)

14) Die Geschichte dieser Verse ist nicht uninteressant. In der angeführten Form finden sie sich erst in den Distinctiones monasticae, die auf ca.1225 zu datieren und nach G.MORIN, Le Cistercien Ralph de Coggeshall et l'auteur des 'distinctiones monasticae' utilisées par Dom Pitra. Revue Bénédictine 47 (1935) 348ff; vgl.P.LEHMANN, Mittellateinische Verse aus den 'distinctiones monasticae' vom Anfang des 13.Jhdts. Sitz.Ber.München 1922, 2.Abh.S.22. In der früheren Fassung, die in Hss.des 12.Jhdts. mehrfach nachzuweisen ~~xxxxx~~ ist, lautet die zweite Zeile jedoch:

Quid sensu? ratio. Quid ratione? DEUS.

Vgl.JAK.WERNER, Beiträge zur Kunde der lateinischen Literatur des Mittelalters (2.Aufl.Aarau 1905) S. n. nach der Hs.in Zürich, Stadtbibl.ms.58/275 vom Ende des 12.Jhdts. und ERNST VOIGT, Florilegium Gottingense. Romanische Forschungen III (1887)308 Anm.299 für das Vorkommen im Clm. 7977 f.172^{v} vom 12.Jhdt., vermutlich die gleiche Hs., aus Augsburg stammend, die in MONE's Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit VII (1838) S.506 n.127 erwähnt wird. In der lateinischen Übersetzung des orientalischen Romans von Kalila et Dimna durch RAIMUNDUS de BITERRIS heisst der zweite Vers: Quid sensu? mulier. Quid muliere? nihil. Vgl. HERVIEUX, Les fabulistes latins V (1899)622,699; für eine weitere Fassung wohl des 13.Jhdts. (quid ratione? modus.) s.Anthologia latina ed.BUECHELER-RIESE (leipzig 1906) ~~II~~ I,2 S.275 n.799. Interessant ist es, dass im Florilegium Gottingense von 1366 (VOIGT a.a.O.308 n.299) die theologische Fassung wieder erscheint:....Quid jaspide? virtus. Quid virtute? Deus. Quid deitate? nihil. Die "philosophische" Fassung findet sich demnach nur in dem ratio-besessenen 13.Jahrhundert.

0670

intellektuellen Kräften des Menschen beschlossen liege". [16]) Eine Autarkie des Menschen, sofern er Philosoph ist, wird von ihnen verkündet, und das αὔταρκες ὄν, das einst der platonische Demiurg durch den νοῦς dem Kosmos verliehen, wird von dem Philosophen-Individuum jetzt wieder für sich beansprucht, somit den geistigen Menschen, der Teil hat an der Weltvernunft, als einen sich selbst genügenden Kosmos verstehend.

Hier begegnet zum erstenmal im Mittelalter die das Jenseits ausschließende oder überflüssig machende Selbstvollendung und Selbsterlösung des Menschen durch den Intellekt: das irdische Paradies des Philosophen, dem sich kein himmlisches Paradies des Gläubigen und Mystikers neben- und überordnet. Diese Ethik der averroistischen Lehre entwickelt in knappster Form Boethius von Dacien. *,De summo bono sive de vita philosophi'* nennt er seine Schrift [17]), in der er das philosophische Leben schlechthin als das höchste Gut, als die letzte Glückseligkeit des Menschen preist. Nur der Philosoph, der die Leidenschaften beherrschend glücklich und selbstzufrieden ist, lebt nach der kosmischen Ordnung der Natur *(secundum ordinem naturalem),* während die anderen, die den Sinnen und Begierden erliegen, im Grunde gegen ihr eigenes Glück, gegen die höchste dem Menschen beschiedene Lust lebten. Trotz eines unleugbar asketischen Zuges ist aber eine Annäherung an das christliche Asketentum nicht mehr zu erwarten: die Idee des Klausner- oder des Mönchtums wird nirgends gestreift. Dem hätte schon des Aristoteles Lehre vom Menschen als ζῷον πολιτικόν entgegengestanden, und gerade dem Glücklichen empfiehlt die Nikomachische Ethik, nicht als Einsiedler zu leben [18]). Die für den Weisen geforderte Abtötung aller nicht-geistigen Leidenschaften, welche die Ruhe und Sammlung des Philosophen stören und beeinträchtigen könnten, hätte allerdings — wenigstens für die *vita contemplativa* — eine gelehrte Zurückgezogenheit nahelegen können. Aber ausgesprochen ist das wohl nirgends, und es ist auch nicht zu vergessen, in welchem Maße der Averroismus eine Philosophie geistiger Lebenslust war, die in ihrem Trachten nach rein diesseitiger Glückseligkeit und Frohheit einen stark genüßlich-hedonistischen Zug nicht entbehrt. Gerade darin, daß das Genießen rein geistig war und dennoch fast völlig im Diesseits blieb, lag aber die große Gefahr für die Kirche.

Die Reaktion auf diese im letzten tief unchristliche, ja antichristliche Bewegung der Geister, die noch die ganze Renaissance durchzitterte, blieb nicht aus. Sie wurde getragen zunächst von den Vertretern der sich teils aristotelisch teils anti-aristotelisch gebärdenden, aber nach den ersten großen Leistungen sich immer mehr festfahrenden scholastischen Philosophie. Wirksamer einzulenken als diese wußten gerade die erbittertsten Gegner der scholastischen „Greisenknaben, die noch am Reiten auf dem Steckenpferd Vergnügen finden" [19]), nämlich die Humanisten und als deren erster Petrarca. Es ist nicht bloß dies, daß Petrarca, angewidert von dem falschen Heidnisch-Getue der unbedeutenden und banal gewordenen Spätaverroisten seiner Tage sich energisch gegen diese absetzte und als alter Mann,

16) Vgl. die Liste der *errores condemnati* von 1277 bei Denifle, Chartul. Univers. Paris. I, 544 ff.; Mandonnet, Siger de Brabant² (Louvain 1911) II 3 ff.

17) ed. M. Grabmann in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 6, 1931, 297—307.

18) Eth. Nicom. 1169 b, IX, 9.

19) H. W. Eppelsheimer, Petrarca (Bonn 1926) S. 37.

vgl. jetzt: Roger Bacon compendium studii (ed. Brewer s. 423) c. IV: [Christ.] difficilis enim apud eos, quod hac vita solitaria est magis similis vitae bei et angelorum quam communis vita hominum, et liberius in ea possit vacare sapientiae et contemplationi futurae felicitatis.

vgl. p. 424: Dem dedit philosophis omnem veritatem

der viele seiner Ideale, ja das Kunstwerk seines sorgsam durchformten Lebens durch platte Materialisten verfratzt und gefährdet sah, schließlich erklärte: „Je mehr ich gegen den Glauben Christi reden höre, desto mehr liebe ich Christus und desto unerschütterlicher wird mein Glauben." [20]) Sein Kampf gegen die Averroisten erfolgte von einer ganz anderen Grundhaltung her.

Petrarca mochte in seiner Art des Denkens vielleicht heidnischer gewesen sein als die Averroisten, wenn man darunter das wirklich sichere Fußen auch in einer außerchristlichen Welt verstehen will, aber er war keineswegs unchristlich oder gar antichristlich wie jene. Davor bewahrte ihn neben Vielem — Innerem wie Äußerem — schon seine stoische Lebens- und Moralphilosophie, deren Übereinstimmung mit der christlichen Lehre nachzuweisen, sie im Geiste Ciceros und Senecas zu erneuern und sie mit dem eines Hieronymus und Augustin zu verbinden er Zeit seines Lebens bemüht war [21]). Wenn er meint, in Cicero „nicht einen heidnischen Philosophen, sondern einen christlichen Apostel zu hören", wenn er gelegentlich erklärt, Cicero mehr als den katholischen Zeugen glauben zu müssen und wenn er bedauert, Cicero nicht einen Katholiken nennen zu dürfen [22]), so fließen hier und eigentlich überall in seinem Werk christlicher Glauben und stoische Lehre leicht wie Wasser und Wein ineinander, wie das in spätantik-frühchristlicher Zeit beinah üblich war. Hatte es wirklich Zeiten gegeben, in denen Petrarca dem Christentum gleichgültig, obwohl niemals feindlich gegenüberstand, so hat ihn die stoische Lehre, in der er überall eine Bestätigung nicht christlicher Dogmatik, wohl aber christlicher Lebensweisheit vorfand, stets wieder zurückgeführt, und wie in der Divina Commedia Statius zu Vergil, so hätte Petrarca in leichter Abwandlung wohl oft genug zu Cicero sagen dürfen:

„Durch dich ward ich ein Weiser, Christ durch dich . . ."

und hätte sich dabei nur in der Gesellschaft des Augustin der Confessiones befunden, der seine eigene Bekehrung Ciceros „Hortensius" zuschreibt [23]).

Denn hierin liegt das Entscheidende: daß Petrarca gegen Aristoteles, den Abgott sowohl der Averroisten wie des „verrückten heulenden Scholastikerpöbels" [24]), nicht christliche Lehrsätze gestellt hat, sondern die stoische Lehre, die in ihm wieder ganz lebendig geworden war, daß er das lichtere Bild des aristotelischen Weisen der nikomachischen Ethik zwar durch das müdere, ja düsterere des stoischen Weisen ersetzt hat, aber dadurch gerade echte Antike oder echtes Heidentum — wenn auch gewiß nicht Hellenentum! — wirklich in seine eigene Gegenwart einschmelzen konnte. Cicero und Augustin w a r e n zu vereinigen. Eine stoisch-christliche Einheit war in vergangener Zeit schon hundertfach vorgelebt und für Petrarca selbst daher auch lebensmäßig darstellbar, während Aristoteles' und Augustins Lehren nur buchmäßig in den Summen der Scholastiker unter Verfälschung oder Entgiftung des Griechen ausgleichbar blieben. Tatsächlich ist der seit dem Ende des dreizehnten Jahr-

20) In der Altersschrift gegen die Averroisten: *De sui ipsius et multorum ignorantia* ed. L. M. Capelli (Paris 1906) S. 44, übers. von H. Hefele (Jena 1923) S. 152.

21) Über Petrarca und sein Verhältnis zur stoischen Lehre ein guter Abriß bei Eppelsheimer 65 ff.

22) De ignorantia S. 43 und 52; Hefele 153, 159; Ep. Fam. 10, 5 (II S. 97 f.).

23) Conf. 3, 4. Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte² (Leipzig 1908) S. 144.

24) *insanum et clamosum scolasticorum vulgus:* De ignorantia 72.

hunderts drohende Abfall des weltlichen aufgeklärten Gelehrtentums ins Un- oder Antichristliche — besser vielleicht als durch die scholastischen Gegenargumente — durch Petrarcas stoischen Humanismus aufgefangen und wieder ins Christliche zurückgebogen worden — nachwirkend durch den ganzen ciceronianischen Humanismus hindurch bis zu den Mustersätzen im lateinischen Übungsbuch.

Dennoch ist nicht zu verkennen, daß auch Petrarca zu den Miterben jener weit ausstrahlenden aufklärerischen Geistesbewegung des Averroismus gehörte. Gegnerschaft hebt Verwandtschaft nicht auf: Petrarca ist nicht der Erste gewesen und nicht der Letzte, der, was er am meisten bekämpfte, doch zutiefst in sich trug. Er kannte Abaelards Briefe, er besaß sie sogar [25]). In seiner Schrift „Vom einsamen Leben", in der er sein eigenes Einsiedlerdasein verteidigt und heidnische wie christliche Eremiten-Vorgänger aufzählt, erwähnt Petrarca auch Abaelards Klausner-Akademie in der Einöde bei Troyes und nennt ihn einen Mann von angeblich fragwürdiger Rechtgläubigkeit, „aber wahrlich von nicht geringem Ingenium" [26]). Trotzdem ist es nicht einfache Abhängigkeit sowenig wie bloßer Zufall, daß Petrarcas Briefsammlung „An die Freunde" mit einer Selbstbiographie, dem „Brief an die Nachwelt", beginnt wie Abaelards Briefwechsel mit der autobiographischen „Geschichte seines Unglücks"; daß er mit gleicher Heftigkeit wie Abaelard und gleichem Sarkasmus, ja zuweilen mit den gleichen, Cicero entlehnten Worten [27]) gegen die Ehe von Gelehrten wettert; daß er wie Abaelard die Einsamkeit preist und daß er in seiner „Vaucluse" wie jener im „Parakleten" ein Leben gelehrter Zurückgezogenheit führte. Was beiden gemein ist und sie über alle philosophischen Gegensätze hinweg verbindet, das ist das Wichtignehmen des eigenen Ich — keimhaft nur als ein Kult der eigenen gottverwandten Vernunft bei Abaelard, voll entwickelt als Kult nicht nur der Vernunft sondern der gesamten eigenen Persönlichkeit, des „Menschen" bei Petrarca. Das Bindeglied zwischen beiden aber wird man bei den lateinischen Averroisten des dreizehnten Jahrhunderts zu suchen haben und in ihrer schrankenlosen Aufhöhung des Philosophen als eines der seltenen Träger der überpersönlichen Weltvernunft. Trotz aller Schmähungen, die Petrarca gegen die Averroisten schleudert: seine dem Dienst und Kult des eigenen Menschen geweihte Lebensführung wäre kaum ohne jenen vorangegangenen Kult des Philosophen, wie ihn ein Boethius von Dacien etwa vertrat, denkbar gewesen. Wenn je einer das *summum bonum* in der *vita philosophi* gesucht und es schließlich in der eigenen Philosophen-, Gelehrten-, Dichterpersönlichkeit zu finden gehofft hat, so war es Petrarca. Daß ihm dies nicht vollständig glückte, weil er die Himmel nicht preisgab, ist eine Frage für sich. Aber auch der Sinn seines wissenschaftlichen Trachtens neigte sich zu Zeiten fast ganz dem Ziel der eigenen Glückseligkeit und Selbstvollendung zu, und wenn er in späten Jahren sich rechtfertigend und sich gegen die Averroisten abgrenzend erklärt: „Aus den Wissenschaften suchte ich, solange ich sie besonnen trieb, nichts als die Mittel um gut zu sein" [28]), so ist — ganz abgesehen von

25) H. Schmelzer, Petrarcas Verhältnis zur vorausgehenden christlichen Philosophie des Abendlandes (Bonn 1911) S. 15, der die positive Beziehung zu den Averroisten jedoch nicht berührt.

26) *De vita solitaria* 2, 7, 1; Opera (Basel 1581) S. 278.

27) Abaelard ed. Cousin I S. 15; Petrarca, Ep. sen. 14, 4; De remediis 2, 18.

28) De ignorantia 28, Hefele 158.

der Einräumung eines zu Zeiten doch andersgearteten Wissenschaftszieles — auch das Gut-Sein noch nicht unmittelbar eins mit dem christlichen Ziel des jenseitigen Heils, sondern zunächst eher mit jener stoisch begriffenen Tugend, die lernbar ist und erwerbbar durch Wissen. Zwar bezweifelt Petrarca in diesen späten Jahren, daß — wie Aristoteles und andere versprächen — die Wissenschaft an Stelle von Gott wirklich zum Guten führen könnte [29]). Aber wenn er in einer der vielen Stunden des Zweifels die letzte Vollendung auch des Weisen in eine andere Welt verlegt, so preist er den Himmel doch vor allem deshalb, weil in ihm der Gelehrte „im Vollbesitz seiner Vernunft aufhört, sterblich zu sein". [30])

Aber trotz mancher Fäden, die von Petrarca zu den Averroisten herüberwebten: in ihm, in seiner christlich-stoischen Ethik, ja Mystik bleibt doch die eigentliche Gegenkraft gegen die Aristotelesjünger scholastischer wie averroistischer Prägung verkörpert, bis die Platoniker von Florenz ihn ablösten und sein Amt übernahmen. Denn schlummernd noch im *somnium Scipionis* stand mit Petrarca in Wahrheit schon Platon gegen Aristoteles auf. In einem Zeitalter, das fasziniert war von der aristotelischen Lehre: der Mensch sei von Natur ein ζῷον πολιτικόν konnte Petrarca den Ausspruch tun: „Die Natur unsere Führerin hat uns zu Einsamen gemacht." [31]) Was konnte schärfer die völlig andere Lebenshaltung kennzeichnen als dieses Wort! Es ist — Petrarca beruft sich gern darauf — die „vornehmere Seele", die hier als Protest gegen das aristotelische Gemeinschaftstier ein stoisches *odi profanum* spricht, die im Bewußtsein ihres besonderen Adels die Menschengemeinschaft ablehnt, an einer erwünschten Gemeinschaft auf höherer Stufe aber verzweifelt [32]) und sich darum, vornehm und einsam, von dem immer geschäftigen Haufen trennt. Hier ist eine Hybris im antiken Sinn wirksam, deren Vermeidung den großen hellenischen Weisen gebot, sich nicht den Göttern gleich von den Menschen zu sondern . . . eine Hybris, im Gewande der stoischen Verachtung des ungebildeten Vulgus, seltsam gepaart mit christlicher Weltverachtung, die in Petrarca durchaus auch Wesen hatte. So wird es zugleich Flucht vor der Welt, deren Lockungen er nur schwer widersteht, und Flucht vor der plebejischen Menge [33]), mit der ihn nichts verbindet, wenn Petrarca, jung noch, die tatsächliche Einsamkeit der weltentrückten Klause aufsucht. Der Gegensatz zwischen gebildeten und ungebildeten Ständen, denjenigen von Klerus und Laien der früheren Jahrhunderte vertretend, war durch Petrarca plötzlich sichtbar geworden [34]). Nur für den Gebildeten, ja nur für den Gelehrten kam ein *sibi et litteris vacare* überhaupt in Betracht, jenes „Sich und den Wissenschaften leben", wie die von Cicero über-

29) ebda.

30) De contemptu mundi: Opp. 337, Hefele 32, Eppelsheimer 74.

31) *Natura dux nostra nos solitarios fecit:* Fam. 9, 14 (H S. 34). Über Petrarcas Weltflucht: Koerting, Petrarcas Leben und Werke (1878) S. 378 ff., im Anschluß an die Besprechung des Traktats ‚De vita solitaria': weiteres Material bei Eugen Wolf, Petrarca (1926) S. 47 ff.; gute Bemerkungen im Anschluß an Cicero bei Zielinski, a. O. 166 f., 246 ff.

32) Vita solit. 1, 1, 3: Opp. 227: . . . *iucundam ociosamque frequentiam solitudini meste ac sollicite preferre non metuam.*

33) Vita solit. 1, 4: 8: Opp. 259: Zielinski 246 f. 246 f.

34) Vgl. etwa den bekannten Brief an Boccaccio über Dante: Ep. Fam. 21, 15: die Tendenz setzt schon mit den Troubadours ein und ihrer Antithese von *cortois* und *vilain*, vgl. Wechssler, D. Kulturproblem des Minnesangs (1909) I, 31 f., 52 ff.

kommene Formel lautete [35]), die ja nichts anderes umschrieb als ein gelehrtes *otium cum dignitate* in würdiger Zurückgezogenheit und anmutsvoller Umgebung — seit Petrarca der Traum aller Humanisten.

Allein, vollständig fügte sich das Leben in der Einsamkeit Petrarcas Idealbild des stoisch-christlichen Weisen, wie er selbst es gezeichnet, dennoch nicht ein [36]). Er konnte zwar mit Scipio sagen: „Nie bin ich weniger allein, als wenn ich allein bin." [37]) Aber sein Wunschbild geht doch dahin, nicht nur in seiner Klause, sondern auch mitten im Lärm der Welt der einsame Einzelne zu bleiben und unberührt von dem „Gewühl des sich drängenden und stoßenden Pöbels" [38]) sein inneres Gleichgewicht und sein äußeres Profil zu bewahren. „Wenn du alle Leidenschaft in dir ertötet, wenn du dich ganz der Tugend hingegeben hast, dann wirst du frei sein, bedürfnislos und unabhängig, in Wahrheit ein König und ein Mächtiger in lückenlosem Glück." So spricht in der traumhaften „Selbstbeichte" Augustin zu Petrarca und wiederholt an anderer Stelle: „So wirst du dann einmal am sicheren trockenen Ufer stehen und anderer Menschen Schiffbruch betrachten und das jammervolle Klagen der Ertrinkenden ruhigen Herzens hören. Und neben dem Mitleid, das dieses traurige Schauspiel in dir erregen mag, wirst du eine tiefe Freude empfinden über dein festbegründetes sicheres Glück, das du aus so vielen Gefahren dir errettet hast." [39]) Es ist ein stoischer Augustin, der hier spricht, für den die *vanitas vanitatum* nicht eigentlich im Erdenleben überhaupt liegt, sondern zunächst im törichten Treiben der unwissenden Anderen, und der nicht in dem sicheren Schoße der anderen Welt das „festbegründete sichere Glück" sucht, sondern zunächst in dem Wissen und in der Tugend. Es ist auch weniger eine christliche Askese als die stoische Askese um der Tugend willen, die wiederum nicht zu trennen ist von Bildung und Wissen und bedingt wird durch die Abtötung der Leidenschaften: nur der Sieg der Vernunft über die Affekte kann die Tugend, kann jene Glückseligkeit und die ruhige freie Heiterkeit der Seele verbürgen, die allein dem Weisen beschieden ist und die ihm schließlich nach langer Abhärtung auch im Lärm der Städte die unerschütterbare Ruhe verleiht.

Nicht ob Petrarca so war, geht hier an, sondern daß diesem Wunschbild des antiken Weisen sein Sehnen galt. Wenn er als ein Dreiunddreißigjähriger (1337) die Stadt flieht und sich mit seinen Büchern nach Vaucluse, jenem idyllischen Fleck am Alpenauslauf, am Quell der Sorgue, am Rande fruchtbarer Triften zurückzieht, um hier durch sechzehn Jahre, obwohl mit oft langen Unterbrechungen, zu weilen, so ist ihm diese Weltflucht einmal das Mittel, sich selbst zu finden und ein stoischer Weiser zu werden. Aber es ist ihm zugleich Selbstzweck, weil er in dieser äußeren Umgebung seinem Wunschbild, nach welchem er sein Leben zu formen trachtete, auch wirklich am meisten zu entsprechen vermag. Es ist der Gelehrte, nicht etwa der Büßer und Heilige, der um des Otium willen und aus Liebe zur Wissenschaft die ländliche Stille sucht, die dem denkenden Verstande nötig ist [40]). Es spricht der Dichter aus ihm mit dem Wort des Horaz: *Silva placet musis, urbs est inimica poe-*

35) Zielinski, a. O. 248.
36) Wolf, a. O. 56 hat das richtig erkannt.
37) Vita solit. 2, 10, 9; Opp. 292. Wolf 61.
38) De contemptu: Opp. 350, Hefele 70.
39) Eppelsheimer 68 f.; De contemptu: Opp. 345, 351 f.; Hefele 55, 74.
40) De ignorantia 55, Hefele 144.

tis . . . [41]). Es spricht die Sehnsucht nach der beseelten Landschaft und der süßen Idylle mit blauem Himmel, Bergen, Bäumen, Blumen, Bach, nicht etwa nach der rauhen Einsamkeit, in welche einst die Wüstenväter entflohen, um den Leib zu kasteien [42]). Es spricht das Verlangen nach der zeitlosen und raumentrückten Heiterkeit der Seele, jener γαλήνη τῆς ψυχῆς über die Seneca, dem er Briefe schreibt, ein eignes Büchlein verfaßt hat. Es lockt die Freiheit, die ihm die *vita solitaria* beschert, die Freiheit von den Menschen, die er verachtet, von den Freunden, die er benötigt, denen er gern schreibt, deren Anwesenheit er aber nie lange erträgt, von der Liebe, die stört, weil sie „uns Gott und uns selbst vergessen läßt." [43]) Es ist die schlechthin adlige Lebensform, die Adam, dem ersten Menschen und Urbild allen Adels, beschieden war, ehe Gott Eva schuf [44]). Es ist das Leben, das frei ist von materieller Not, aber auch von materieller Belastung, eine „fröhliche Armut" [45]), die durch Welten getrennt ist von dem mönchischen Armutsideal, das sein Zeitalter bewegte. Es ist das bekömmliche Leben, das den Leib nicht durch städtische Völlerei überlastet noch durch mönchische Askese schwächt: der *solitarius* freut sich seines „wohlschmeckenden Frühmahls" und die leichte einfache Kost dient nur dazu, sein Wohlbefinden zu erhöhen [46]) und die rechte Stimmung zur Gelehrtenarbeit aufkommen zu lassen. Es ist das geistig und künstlerisch fruchtbare Leben, das mit den Großen des Altertums ungestört Zwiesprache zu halten gestattet und das Elend der Gegenwart vergessen läßt [47]). Und als das Wichtigste: das einsame Leben bringt dem *solitarius* den vollkommenen Einklang mit sich selbst. Es ist das Sichselbstleben, Sichselbstfinden, Sichselbstentdecken, das „eine Art himmlischer Seligkeit" auslöst [48]) und das Petrarca erstmals auf dem Gipfel des Mont Ventoux zum Erlebnis geworden war.

So wird die humanistische *vita solitaria* zu jenem egozentrischen *sibi soli vacare,* wie es Poggio nennt [49]): in Muße nur seinem eigenen Ich, der eignen Weiterbildung, der eignen Erbauung zu leben und doch zugleich in die Welt zu wirken durch die Werke, welche die Arbeitsklause des Humanisten verlassen. Die Säkularisation des Mönchgedankens, von Abaelard eingeleitet, ist hier vollzogen, aber der weltlich-geistige Bezirk hier so aufgeweitet, daß in ihm, fern von bloß planem Rationalismus, auch die Seele wieder ins Schwingen geriet und die Zelle Raum bot, den ganzen Menschen zu fassen. Das Mönchskleid war für ihn nicht mehr nötig: es war durch Petrarca wieder zum Philosophenmantel geworden, nicht bloß zum Talar des Gelehrten.

Dabei war Petrarca eine Sehnsucht auch nach dem Kloster gewiß nicht fremd. In das Wesen des Klosterlebens hat er sich oftmals hineinzudenken versucht, so etwa damals, als er für seinen Bruder, Mönch der Kartause Montrieux, die kleine Schrift „Über die Muße der Mönche" verfaßte. Er preist das Leben in klösterlicher Stille, in der das *vacate et videte* des Psalmisten sich verwirklicht, und er kann, wenn er mit dieser gotterfüllten Einsamkeit die

41) Vita solit. 2, 7, 2; Opp. 279; der gleiche Vers auch: De contemptu, Opp. 350.
42) Vgl. Körting, a. O. 581 f.
43) De contemptu: Opp. 358, Hefele 92.
44) Vita solit. 2, 2, 1; Opp. 255.
45) Wolf, a. O. 55.
46) Vita solit. 1, 2, 1; Opp. 227: *cibis pastus amenissimis.*
47) Vita solit. 1, 4, 9; Opp. 240: *colloqui cum omnibus qui fuerunt gloriosi viri.*
48) Vita solit. 1, 4, 6—7; Opp. 237.
49) A. v. Martin, Soziologie der Renaissance (1932) S. 77.

in der eignen Klause vergleicht, wohl einen Augenblick seufzend bedauern, daß er selbst „nur aus Liebe zur Wissenschaft die Stille suche“ [50]). Aber gerade als er in den Jahren tiefster Niedergeschlagenheit einmal den merkwürdigen Plan faßte, sich mit einigen humanistischen Freunden gemeinsam in ein entlegenes stilles Landhaus zurückzuziehen, wo man neben religiösen Übungen den humanistischen Studien und schönen Gesprächen leben wollte, war das als Idee nur wieder das vollkommene säkulare Gegenbild zur Gemeinschaft der Mönche: ein „humanistisches Kloster“, das nur einem geistig verfeinerten Dasein dienen sollte [51]). Doch dieser Plan kam niemals zur Ausführung. Petrarca wurde nicht der Begründer eines humanistischen Konventikels. Was er als Humanist an die Nachwelt gab, war das Bild des gelehrten Klausners, der von seinen Büchern umgeben sich selbst und einem vornehm-einsamen durchgeistigten und schönen *otium cum dignitate* lebte.

Man hat die Ansicht ausgesprochen, daß dieses selbstsüchtige gelehrte Klausnertum sich in das „organisch gedachte Gemeinschaftsganze“ des Mittelalters nicht mehr einordnen ließ, innerhalb dessen auch dem Anachoretentum als Stand eine ganz bestimmte Aufgabe zufiel [52]). Das ist so nicht richtig. Der Organismus des Mittelalters ist niemals ständisch „durchrationalisiert“ gewesen, und ein wirklich lebendiges Gemeinschaftsganzes, das e i n Glaube zusammenhielt, mußte schon so vielschichtig sein, daß es für jede Lebensform Raum hatte und jede Lebensform, auch die neu auftauchende, mit einem allgültigen Bild zu verbinden und über sich selbst hinauszuheben wußte. In den Tagen Petrarcas setzte ein besonderer Kult des Heiligen Hieronymus ein. Petrarca selbst hat einige lateinische Verse zu Ehren des Heiligen hinterlassen. Um 1330 schrieb Johannes Andreae, ein Freund Petrarcas, ein kleines Werk, den „Hieronymianus“, zum Preise des Heiligen. Es fand zumal in Deutschland überraschend große Verbreitung, nachdem es von Johann von Neumarkt, Karls IV. Kanzler, dessen literarische Beziehungen zu Petrarca bekannt sind, ins Deutsche übersetzt worden war [53]). Um die gleiche Zeit nimmt eine Augustiner-Einsiedlerkongregation, deren Mitglieder sich „Hieronymiten“ nannten, im besonderen den Kult dieses Heiligen auf, und es gehörten so vornehme und gebildete Klöster wie San Yuste und Escorial zu dieser Kongregation. Und „Hieronymianer“ nannten sich auch die „Brüder vom gemeinsamen Leben“ zu Deventer, aus deren Reihen schließlich auch ein Erasmus hervorgehen sollte [54]).

Der Heilige Hieronymus war seit der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts zum Schutzpatron der Humanisten geworden. [54a] Und wer hätte sich auch besser hierfür geeignet als dieser leidenschaftliche Verteidiger Ciceros, dessen Zweifel, ob er Christ oder Ciceronianer sei, sich auch bei Petrarca noch widerspiegeln! [55]) Was für Dante Vergil, für Friedrich II. Augustus war: das eigne Gegenbild im unerreichbaren Altertum, das wurde für die gelehrten christ-

50) Vita solit. 1, 4, 8: Opp. 239. Daß Petrarca sehr ernsthaft erwogen hat, in ein Kloster zu gehen, wird man E. W a l s e r, Ges. Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance (Basel 1932) S. 52 f. zugeben müssen.

51) Fam. 8, 4 u. 5; K ö r t i n g, a. O. 244 f.

52) So A. v. M a r t i n, a. O. 76 ff.

53) Auf den humanistischen Hieronymuskult hat zuerst B u r d a c h aufmerksam gemacht: Aus Petrarcas deutschem Schülerkreis (Vom Mittelalter zur Renaissance IV) S. 52 f. Die Materialien bei Joseph K l a p p e r, Aus der Frühzeit des Humanismus, in: Festschrift f. Max K o c h (Breslau 1926) S. 255 ff., der auch den Hieronymianus mit der deutschen Übersetzung ediert hat: Vom Mittelalter zur Renaissance, Bd. VI. 2.

54) H e i m b u c h e r, a. O. I 592 ff.; II 552 ff.

55) De ignorantia 77 f., H e f e l e 180.

54a) Im 16. Jhdt. vertrat auch der hlg. Erasmus, einer der Nothelfer u. Bischof von Antiochien, die Stelle des Humanistenpatrons so für den Erzbischof von Halle Albrecht v. Brandenburg, den Grünewald als St. Erasmus malte (München, Pinakothek, auch auf einem Bild der Cranachschule in der Staatsgalerie zu Aschaffenburg), wobei natürlich der Name des Gelehrten der einzige Grund für das Humanistenpatronat des Nothelfers abgab. Nach seiner Ernennung zum Kardinal (1518) hob sich Albrecht v. Brandenburg übrigens als Hieronymus malen, dem er nunmehr im hierarchischen Rang gleichkam; vgl. W. A. Luz, Der Kopf des Kardinals Albrecht v. Brandenburg bei Dürer, Cranach und Grünewald. Repert. f. Kunstwissenschaft.

lichen Humanisten Hieronymus, der sprachkundige Übersetzer, der Meister des lateinischen Stils, der gelehrte Anachoret. „Hieronymus im Gehäus“ wurde das rechtfertigende Sinnbild gelehrten Klausnertums, und oftmals vergißt man auf den ihn darstellenden Bildern [56]) den Heiligen-Eremiten und sieht nur noch den feinen Gelehrten, der sich nicht mehr bloß von Beeren und wildem Honig ernährt — so auf manchem Bild der Renaissance, wo der Kardinalshut eher für die Weltlichkeit seines Besitzers bürgt, wo der Totenkopf eher als gelehrtes Requisit denn als memento mori erscheint und wo die Klause beispielhaft wird für den bücherreichen Arbeitsraum [xx] eines vornehmen Gelehrten des Quattrocento, über dessen ungestörter Arbeitsruhe auch kein gewaltiger Löwe mehr zu wachen brauchte: es genügte statt seiner ein winziger wachsamer Spitz. Und vielleicht rief ihn sein Herr „Cicero“ oder „Seneca“.

56) Für den Einfluß der Humanisten auf die Maler vgl. die Bemerkungen des Johannes Andreae in seinem Hieronymianus: *Dictavi formam qua nunc in cathedra sedens (sc. Hieronymus) pingitur, cum capello . . . deposito et leone mansueto; sic in locis diversis ipsius multiplicando picturas.* K l a p p e r in: Festschrift M. K o c h, S. 261, vgl. 265.

[illegible] [illegible] – [illegible] [illegible] in der
[illegible] mit [illegible] [illegible] Kirche wird [illegible]
[illegible] [illegible] von [illegible] [illegible] beschrieben. Die
Formen [illegible] vgl. Der Burckhardt, [illegible] [illegible]
S. 385

"The Rose Tower" by Roger van der Weyden" in Journal of the Warburg and Courtauld Institutes II (1939-1940) 165-180
Original inventory # 5

*11. "The Este Portrait by Roger van der Weyden," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, III (1939–40), 165–180.

EK's copy, heavily annotated.

A. "The Warburg Institute"--letter from R.Wittkower

B. "A hot summer night..." EK holograph of reminiscence of evening that led to working on the Est Portrait (2 folded pages)

C. Idem., typescript of part, annotated (2 pages)

D. "Laroquain (Paris 1924)" (half sheet)

A hot summer night in July 1938. None of us felt comfortable in spite of the excellent dinner which our hosts as usual had served us. Rimmiman had started his portentous mission and under the cloudless beaux-bleu sky of that night heavy planes were droning and announcing the thunderstorm which was about to ~~come~~ burst over Europe. We were a small party ~~that dined~~ dining that night ~~with Mrs. Max Liebermann~~ in the charming country seat ~~summer palace~~ villa which the late painter Max Liebermann had ~~built~~ laid out with so much care on the shore of one of the lovely lakes near the city: our kind hostess, Mrs. Liebermann; her daughter and ~~her~~ son-in-law, Kurt Riezler; Max J. Friedländer, the unsurpassed expert at Flemish and Dutch art, a diplomat whose day-dreams wandered from the Wilhelmstrasse to the College Gardens of Oxford, English country seats; and myself. The deep French doors of the white dining room opening to the parade and the gay lake had been wide open while we were dining and sipping one of those ~~Liebermann~~ of the casa. Liebermann wines which inevitably were ~~always~~ a surprise. On the many birthdays on which Max Liebermann had celebrated and his various jubilees ~~donors~~ friends had remembered him with single bottles of choice wines, and as he himself was a moderate drinker, a museum of single bottles had gradually assembled in the cellar of ~~which~~ whose quaintness spirits no member of the family had the slightest notion. Thus the wines, as were generously offered, could be superb, but they could also turn out to be flat and passé. How often ~~would~~ did have the diplomat

and I exchanged a quick ~~glance of agreement~~ and understanding glance across the well known white, round dinner table.

We took our cup of coffee out of doors in the garden. The latest political news had been reported by the professional; the ~~general~~ meaning general situation discussed. The ~~next~~ subject to be broached, sooner or later, was America. Most of us were about to leave the country. I was waiting for my passport for which I had applied ~~months ago~~ long before. Riezler had just ~~been to~~ returned from the States & prepared to ~~return to America~~ go back for good and with his wife and daughter. The conversation turned to European paintings in American Art Collections, Max J. Friedlander gave ~~the illustration~~ some interesting accounts of the chronique intime of ~~the~~ wandering panels. ~~mentioned~~ Riezler talked about collectors, dealers & prices. ~~the musical story of the wandering~~ images. Then there fell the name of Friedsam, ~~the great collector~~ whose collection is now ~~in~~ part of the Metropolitan Museum, ~~and~~ his ~~a~~ name ~~which~~ reminded me of ~~Roger van der W's~~ a fine ~~Este~~ portrait by Roger v.d. W. which we had admired. For several years I had been working on a collecting catalogue the Burgundian Dukes of the 15th. For months my daily walk was from the Rue Royale where I had a furnished apartment. The winter 37/38 had been spent in Italy Paris & as often before, at Brussels. I had been roaming through the archives and gathering as much booty as possible. Several times my ~~eye~~ eye had been caught by ~~the name of~~ an Este prince Burgundian letters ~~letters~~ which I had who appeared in Netherlandish ~~documents~~ ~~preser~~ ~~ved~~ inspected. in Naples, in Mantua, in Paris & Brussels, and I asked Friedlander whether he was sure the Roger in the Friedsam Collection represented Lionello d'Este. Friedlander hesitated for a moment, ~~as~~

then, he said yes & asked me whether I objected. It was my turn to hesitate ~~an~~ moment, then to say yes & to confess that I did not believe it could be Lionello, but most likely Lionello's bastard son Francesco whose name (after all) was written under the Este coat of arms on the reverse side of the panel. There was a pause of a few seconds before "For Goodness sake" exclaimed Friedlander, "if your assumption ~~be~~ were right, the image cannot be painted by Roger! And it was I who recommended to ~~Friedlander~~ this purchase for ~~an~~ really extraordinary price - - -" Then he added something about the hands of the person depicted being (indeed) "weak" & less masterful as other Rogers a.s.f. We all burst in a laughter & Friedlander himself, too. His reaction was so unexpected & funny.

It took me months before I found the truly satisfactory solution that both Friedlander & I were right. Friedlander had not been deceived by his eyes; the panel was by Roger and even the "weak hands" turned out to be less weak when I saw the image for the ~~first~~ time by then had been cleaned and suddenly showed that the hands were holding a ring. And I was right because in the meantime I had found another ~~Este~~ portrait of Lionello's son which not only made it clear who the man depicted was but also where the stumbling stone was to be sought.

(11)

Reprinted from the Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 3. *Nos.* 3-4. 1939-40

THE ESTE PORTRAIT BY ROGER VAN DER WEYDEN

By Ernst Kantorowicz

Amongst the great princes of Renaissance Italy many have greater claims on fame than Lionello d'Este. His life was not distinguished by great exploits or picturesque events. He was no diplomat, holding the balance of Italy, nor did he, like a Federico of Urbino, combine military prowess with enlightened patronage. His memory is more personal: he had the charm of youth, of unfulfilled promise, of full participation in the thoughts of his time: and in Pisanello's portrait he has a memorial which gives these qualities a vigorous and lasting reality. The forceful, passionate mouth, the oddly shaped head have little claim to beauty, but their distinction is the more evident for their ugliness, a distinction which accords with all that is known of this prince, who was so eager in his interest in all that his age held worth the knowing, who enjoyed love before a new disease poisoned its pleasures, who ruled his marquisate skilfully and peacefully, and who died at the age of forty-three. It was a moment when Italian humanism felt to the full the delight of new discoveries; Lionello exchanged letters with his teacher Guarino, and Poggio, Enea Silvio and Filelfo praised his Latin diction. Leon Battista Alberti wrote his treatises at Lionello's instigation and Theodore of Gaza came to Ferrara as his guest. If Caesar was the marquis's great hero, the polyglot St. Jerome was his favourite among the saints.

It is an unsolved question whether the vivid memory we retain of the princes of the Renaissance is due to their own genius or to that of the artists who transmitted the essence of their being to posterity. Poets and artists—as Italian doctrine then would have it—bestowed immortality upon princes. Poets and artists, therefore, claimed the gift of creating life anew, in an almost god-like manner, and, if the poets of the 15th century did not live up to their ambitions, the artists redeemed their promises. If we think of Federico of Urbino the recollection of his life and his merits may be somewhat indistinct, but we will immediately visualize either his portrait by Piero della Francesca or those painted by the latter's pupil, Justus van Ghent. The youthful Julius II appears to us as Melozzo saw him; as Popes, we figure Julius II and Leo X as Raphael represented them, and Colleoni we see only with the eye of Verrocchio, in spite of the knowledge that the great condottiere and father of soldiers was much less demonic and superb than the statue would have us believe. Thus the princes of the Italian Renaissance seem to lead a double life in their after-days: one of their own and one that the artists bestowed upon them, and the image that dominates our mind is the more powerful the nearer the Renaissance is to its zenith, and the more the artist is swayed by his own free will and his own imagination.

This discrepancy between historical and artistic posthumous traditions, more noticeable in Central and Northern Italy than in Venice or the Southern provinces, holds good for Lionello d'Este. He lives through Pisanello's famous portrait at Bergamo, a visual statement of personality so convincing that we can form no other mental image, nor is there any reason to doubt the accuracy of the representation. Lionello took much care of outward appearances. It is said of him that, as a firm believer in the harmony of the universe, he

habitually chose the colours of his clothes according to the positions of the planets and the day of the week. Something of this colour mysticism, of this cosmic conduct of life, of this endeavour to carry this stellar world into terrestrial existence, seems to have been caught by his court painter so fully that we can hardly picture the prince otherwise.[1]

There is a further reason for our seeing Lionello only as this master saw him: apart from Pisanello's painting and portrait medals of him there do not exist any other pictures or pictorial conceptions representing him. It is true that other medals are known—a very fine one was cut by Master Nicholaus[2] (Pl. 33a)—but these, or at least the portraits they display, seem inspired by Pisanello, and the panel by the Ferrarese painter Giovanni Orioli is also completely under the same influence, though it shows none of Pisanello's concentration or intensity,[3] being nor better nor worse than a bland Roman replica of some Greek marble or bronze. A portrait by Jacopo Bellini, painted in 1441 in competition with Pisanello, has unfortunately disappeared, and Mantegna, from whom an original conception might well have been expected, may never have executed the portrait he was asked to paint. It can therefore be said that there remains but one portrait, that at Bergamo, which shows Lionello's clear-cut profile outlined against a light background, and which reveals so much of the man's character and at the same time stimulates the imagination by its reticences and by what it seems to withhold.

Thus, when thirty years ago[4] Friedländer discovered a portrait by Roger van der Weyden which could be identified with Lionello d'Este,[5] great satisfaction was felt; indeed, it was regarded as something of a revelation (Pl. 32a). Everything seemed to fit to perfection. An interchange of relations between Ferrara and Brussels was known to have existed. Roger was said to have gone on a pilgrimage to Rome in the Holy Year 1450, Italian writers testify that pictures by his hand had been seen in Ferrara before and after this date;[6] an order for payment in connection with some work he had carried out for Lionello was found,[7] and, last but not least, the coat of arms on the reverse side of the newly discovered portrait turned out to be that of Lionello himself.[8] (Pl. 33d). There could be no doubt whatever: the portrait (now in the Friedsam Collection at the Metropolitan Museum), posed in the well-known three-quarter view, so characteristic of Roger, represented the famous Este. That here the activity and resolution, visible in the Pisanello portrait,

[1] On the intellectual and artistic life at Ferrara see: Gustave Gruyer, *L'art Ferrarais à l'époque des princes d'Este*, 2 vol., 1897; G. Gardner, *Dukes and poets in Ferrara*, 1903-04; George Francis Hill, *Pisanello*, 1905; Giulio Bertoni, *Guarino da Verona fra letterati e cortigiani a Ferrara (1429-60)*, "Biblioteca dell' Archivum Romanicum" I, 1921.

[2] G. F. Hill, *A Corpus of Italian Medals of the Renaissance before Cellini*, 1930, pl. 18, no. 75; cf. pl. 17, no. 68 for a medal by Amadio da Milano.

[3] G. F. Hill, *Pisanello*, p. 152 and pl. 41; a reproduction of Orioli's panel (now in the National Gallery) in Gardner, *op. cit.*, pl. 2.

[4] Max J. Friedländer, "The pictures of Roger van der Weyden in America," *Art in America*, IX, 1920-21, p. 62.

[5] Roger Fry, *Burlington Magazine*, XVIII, 1911, p. 200 ff.

[6] The documents on Roger are collected by A. v. Wurzbach, *Niederländisches Künstler-Lexikon*, II, 1910, p. 875, nos. xv and xvi.

[7] A. Venturi, "I primordi del Rinascimento artistico a Ferrara," *Rivista storica Italiana*, I, 1884, p. 608.

[8] A very scholarly description by A. van de Put, *Burlington Magazine*, XVIII, p. 235 f.

a—Roger van der Weyden, Portrait of Francesco d'Este. New York, Metropolitan Museum

b—Portrait of Francesco d'Este. Rome, Bibl. Vitt. Emanuele, MS. Vitt. Eman. 293 (*p.* 176)

c—Memline, "Man with the Arrow," probably Portrait of Francesco d'Este. New York, Metropolitan Museum (*p.* 178)

were replaced by a certain sadness, by a thoughtful melancholy, was not deemed important, as being due to Roger's general conception of man. The new portrait, on the contrary, satisfied curiosity, for here at last was apparent that other conception of Lionello, and it is easy to understand the enthusiasm of the scholar who burst out with the words: "It is almost as though we were to get a glimpse of the other side of the moon."[1]

But who would trust the moon! The pleasure of discovery was soon followed by the disclosure of unpleasant disagreements. The suggestion was naturally advanced that Roger might have painted the panel at Ferrara in 1450. Yet here the first difficulty arose. Lionello had died in October, 1450, at the age of forty-three. The portrait, however, seemed to show a younger man. Moreover, Lionello succumbed to a fever, complicated by an abscess in his head; when Roger saw him he must already have been a sick man, yet the portrait reveals no physical suffering, though perhaps suffering of a different kind. Furthermore, except for a superficial similarity of features, this portrait has many differences from Pisanello's portraits of this prince; in particular the manner of wearing the hair, so typical of Lionello, is completely different in Roger's painting. The hair is no longer shaved off ears and neck and combed back in tight curls framing the head as a turban, but hangs in fringes over forehead, temples and ears. Is it probable that Lionello, at the end of his life, changed the way of doing his hair? Everybody knows how important it is for a sovereign to retain, unaltered, his 'historical' features, to adhere to curl and wave, to beard or moustache, and to present always the same type to his subjects. And why should he have adopted a fashion sported by the Burgundian courtiers in about 1460?[2] Friedländer had cautiously to suggest that the portrait might have been painted in the Netherlands after Lionello's death, "perhaps from a drawing made in Italy in 1450 or before."[3]

But there was also that startling name *francisque*, written on the reverse of the panel, under the coat of arms (Pl. 33d). What did it imply? Van de Put suggested an illegitimate son of Lionello, Francesco, who had spent a couple of years at the Burgundian court in the Netherlands;[4] other scholars registered the fact without drawing any conclusions from it.[5] They cannot be blamed, for the quasi-official pedigree of the Este assigns Francesco's birth to the year 1444, and this date would not have fitted in with those of Roger's life. Roger died in 1464, Francesco would then have been but twenty. But as the man of the portrait certainly is older than twenty an awkward alternative arose: either the portrait could not be identified with Francesco, or it could not be painted by Roger. Hence the suggestion of the portrait representing Lionello's son was put aside, especially as Roger's authorship did not meet with any

[1] Fry, *op. cit.*, p. 200.

[2] Wilhelm Stein, "Die Bildnisse des Roger van der Weyden," *Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen* IIIL, 1926, p. 30; cf. the portrait of Jean de Gros, probably by Roger, which Friedländer, *op. cit.*, dated 1460, though redating it 1450 in his: *Altniederländische Malerei*, II ("Rogier van der Weyden und der Meister von Flémalle," 1924), p. 101, no. 28.

[3] *Art in America*, IX, p. 65; Stein, p. 15 and p. 30.

[4] Van de Put, p. 236.

[5] Friedländer, *Art in America* IX, p. 65: "Unsolved remains the word 'francisque' under the coat of arms"; Stein, p. 30, however, tries to draw certain conclusions.

question. Friedländer and other scholars admitted that the hands were painted in a less masterly way than the rest of the panel,[1] but a partial cleaning revealed that the quality of work on the fingers was finer than had been apparent, and also that a ring with a large ruby was held between the thumb and first finger of the right hand. Next, the light background, so rare in Roger's paintings, was questioned and the theory put forward that the portrait had received some final touches from the Milanese painter Zanetto Bugatto, who worked in Roger's studio between 1461 and 1463. In that case the panel might have been a posthumous portrait of Lionello, and the name *francisque* might refer to the donor, that is to say, either to Lionello's bastard son or to Bugatto's sovereign, Francesco Sforza, who might have ordered the portrait as a present for his friend Borso d'Este, the then reigning half-brother of the defunct Lionello.[2]

But these were problems of altogether minor importance and, insoluble though they were, they could not shake the universal opinion that this portrait was Roger's work and that it represented Lionello. Recently, however, Italian scholars at Ferrara have put forward a new theory.[3] The reverse of the panel bears not only the coat of arms and the name Francisque, but also, twice repeated, the initials *M E*. Proceeding from portrait-medals of Niccolò d'Este, showing the initials *N E*,[4] the Ferrarese scholars searched for some member of the Este family, whose initial was *M*, and finally discovered Meliaduse d'Este, a very gifted elder half-brother of Lionello. But far from clearing the above-mentioned difficulties, this new theory only increased the perplexities. How, for instance, could Meliaduse, the elder brother, have looked so young in 1450, when the youthful appearance of Lionello had already proved a stumbling-block? Why should Lionello's heraldic emblems have been those of his brother? What, in this case, did the name Francisque on the reverse mean? Why should the initials *M E* not signify: *M*(archio) *E*(stensis), as van de Put had rightly suggested? All these questions remain unanswered. On the other hand the suggestion that the small hammer held by the so-called Meliaduse signified the opening of the Porta Santa at the beginning of the Holy Year seems contestable even on grounds of method, as it rests on a series of unproved assumptions.[5]

The identification of the portrait must certainly proceed from the indications offered by the coat of arms. The escutcheon, no doubt, refers to Lionello. It is the blazon of the Este, after 1432, when Charles VII had bestowed the French Lilies upon the family. The close connection with Lionello himself is indicated by the crest, a blindfold lynx,[6] and also by the reappearance of the same heraldic beasts as supporters of the shield. The usual crest of the Este is the eagle, either the head or the pinions,[7] probably in reference

[1] Friedländer, *Altniederl. Malerei*, II, p. 99.

[2] Stein, p. 30 f.

[3] Cf. the *Catalogo della esposizione della pittura ferrarese del rinascimento*, Ferrara 1933, p. 27, (no. 23), for which Nino Barbantini was responsible.

[4] Hill, *Pisanello*, p. 103 f., pl. 27; *idem*, *A Corpus of Italian Medals*, pl. 17, nos. 73 and 74.

[5] The theory, however, has been adopted by several scholars, cf. Hans Tietze, *Meisterwerke europäischer Malerei in Amerika*, Wien 1935, p. 333 and pl. 126; Giannina Franciosi, *Gli Estensi*, Firenze 1935, p. 44.

[6] The animal being spotted seems to be a leopard rather than a lynx; on the medals it resembles more a fat cat or a young lion which is also spotted.

[7] The crest in a later period is reproduced by Litta, *Famiglie celebri Italiane*, fasc. XXVI Este III. The coins of Niccolò d'Este, Lionello's father, have usually the eagle, whilst Lionello's successor Borso d'Este, after his elevation to the rank of a duke, displays a two-headed eagle, cf.

a, b—Master Nicholaus, Lionello d'Este. Medal, Obverse and Reverse (*pp.* 166, 169)

c—Triumph of Duke Henry of Breslau in a Tournament. Heidelberg, Universitätsbibl., cod. pal. germ. 848, f. 5v (*p.* 177)

d—Coat of Arms on Reverse of Roger's Portrait, Pl. 32a (*p.* 166 ff.)

to the fact that the Este, in former days, had been Vicars or Captains General of the Holy Empire. Lionello, for some reason, made no use of this emblem, in place of which several of his medals and coins show the blindfold lynx or a leopard seated on a square cushion.[1] Lionello, therefore, must have added the blindfold animal as a personal device to his coat of arms, obviously in allusion to his name.[2] The bandage over the eyes of the feline beast, streaming and fluttering in the wind, recalls Lionello's 'impresa,' the famous *vela*, a word having the double meaning of 'veil' and 'sail.'[3] This symbolic word, dark and ambiguous as 'imprese' were wont to be, appears to have influenced the choice of the motto: "Quae vides ne vide" (shut your eyes to what you see), which in Master Nicholaus's medal encircles the blindfold lynx (Pl. 33b).[4]

This device, with its cryptic allusions, does not reappear on the reverse of the Roger portrait, where another device is found, which may perhaps be read: VOIR [?] TOUT. This motto, conveying an exactly opposed meaning, cannot simply be a French version of Lionello's device. However, it alludes in a like manner, though paradoxically, to the bandaged eyes of the heraldic beast. Only a person closely related to Lionello could have ventured to use his blazon and a similar device: for instance one of his sons, for direct descendants certainly were authorized to use the coat of arms of their father.[5] If one of Lionello's two sons—Niccolò, the legitimate and younger son, or Francesco, the bastard[6]—should come into question, Francesco is the first to be thought of, as the panel displays the French version (*francisque*) of his name. And this name, of course, is meant to be read in combination with the initials: *M E*, so that the whole inscription reads: *M*(*archio*) *E*(*stensis*) or *M*(*arquis d'*) *E*(*ste*) *Francisque*.

We shall see that Francesco, during his stay in the Netherlands, was officially styled "Marquis" and that, furthermore, Francesco himself probably used the initials written on the reverse of the panel.[7] The fact that Francesco d'Este was in his day a very well-known personality was not known to the scholars studying Roger van der Weyden's painting, and they were further misled by an erroneous pedigree of the Este family. One of the main reasons

Corpus Nummorum Italicorum, vol. X, p. 432 and tav. XXX. The head of an eagle may be found in an early 15th century relief at Ferrara, see: *Atti e memorie della Deputazione Ferrarese di storia patria* XX, 1910, p. 45; cloth and linen, too, were frequently decorated "con una testa ed un'ala d'aquila bianca in campo verde" or with the Este motto *Worbas*, see: G. Pardi, "La suppellettile dei palazzi Estensi in Ferrara nel 1436," *Atti e memorie della Deputazione Ferrarese di storia patria* XIX, 1908, p. 113.

[1] Hill, *op. cit.*, pl. 5, no. 28, pl. 17, no. 68, pl. 18, no. 75; also Lionello's coins, though obviously the *mezzo ducato* only, show the same animal; cf. *Corp. Numm. Ital.* vol. X, p. 425, nos. 6, 7, 15, 16 and tav. XXIX, no. 34.

[2] In the Ferrarese dialect a young lion was called *liunzello*, cf. Pardi, *op. cit.*, index *s.v.* The words for leopard = *lunza* or for lynx = *lince* may easily have been put into some relation with *Lionello—liunzello* according to the habit of twisting and punning with words in those days; there also may have existed a nickname of Lionello we do not know of to-day.

[3] On this impresa see Hill, *Pisanello*, p. 148, also p. 146, note.

[4] Hill, *Italian Medals*, pl. 18, no. 75.

[5] Lionello's son, Niccolò, at any rate, was using his father's motto: *vela*; Hill, *Pisanello*, p. 146; cf. van de Put, p. 235.

[6] Ignazio Giorgi, "Frammento d'Iconografia Estense," *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano*, no. 2, Roma 1887, p. 112 makes a Hieronimo d'Este a third son of Lionello; but that is an error in the genealogical tablet only, as Giorgi himself (p. 116) quotes the words: "questo hieronimo fu fiolo al Nicolo fiolo de Leonello e fu el primo fiolo naturale."

[7] cf. p. 173, note 5.

that made scholars unwilling to identify the Roger portrait with Lionello's bastard son was the date of his birth. It is true that Litta and other Italian genealogists[1] quote 1444 as the year of Francesco's birth, but this is an error. According to the principal source, a contemporaneous Ferrarese chronicle,[2] and to an iconography of the Este family, also contemporary,[3] Francesco was not born in 1444, but in that year left Ferrara and went to stay with the Duke of Burgundy.[4] Francesco must then have been a boy of at least fifteen, as it was the habit to send young princes and noblemen, when they had attained this age, to foreign courts where they received their military education.[5] Therefore, if in 1444 Francesco was at least fifteen years old, he must have been born in, or about, 1429.[6] When Roger van der Weyden died in 1464, Francesco was approximately thirty-five. It follows that Roger's portrait could easily have been painted when Francesco was thirty years old. Thus one of the difficulties is removed.

Why the genealogists should have made this mistake I do not know. However it may be worth while to sum up all the facts known about Francesco d'Este and so clarify the whole question. The sources reporting Francesco's departure from Ferrara on July 26th, 1444, are trustworthy. A Belgian chronicler relates that Francesco arrived at Liége on September 1st, that is to say five weeks after leaving Ferrara. On the evening of this day the *jone marchi de Ferart* took a walk with his host, John of Heinsberg, Bishop of Liége, who inspected the progress of certain buildings erected while the bishop had been in Italy.[7]

For it was in John of Heinsberg's company that Francesco had travelled to Liége, and Francesco was the "jovene fis que monsangneur s'amenoit de Ferart, li queis estoit fis à marchis de Ferart."[8] The bishop, who had planned a pilgrimage to Jerusalem, but was prevented from making it by the interventions of the Turks, was evidently an old friend of Lionello d'Este. He had been to Ferrara in earlier days, when the Council of Basle had been transferred thither[9] (1438), and it is very possible that the bishop, being closely connected and related with many of the Burgundian courtiers,[10] had already

[1] Litta, *op. cit.*, Fasc. XXVI, Este III, tav. XII; cf. Antonio Frizzi, *Memorie per la storia di Ferrara*, Ferrara 1850, 2nd ed. III, p. 25, n. 106: "nato nell 1444."

[2] *Diario Ferrarese* ed. G. Pardi, in: Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores* (n. ed.) vol. XXIV, 7, p. 28: "eodem millesimo etc. (1444) a di xxvi de Luiolo, illustre signore Francesco da Este, figliolo naturale de lo illustrissimo signore messer Leonello marchexe da Este, andete a stare con il duca di Borgogna."

[3] Rome, Bibl. Naz. Centrale Vittorio Emanuele, ms. Vitt. Eman. 293; cf. Giorgi, *op. cit.*, p. 109, no. 110: "Francesco e fratello naturale di questo Nicolo de Leonello e sta in borgogna de 1444. vive 1474."

[4] See above notes 2 and 3.

[5] Lionello, born in 1407, was sent to Braccio di Montone at Florence in 1422 for this purpose.

[6] This date is suggested rightly by Gardner only, *op. cit.*, p. 66 and the genealogical tablet no. II: "born before 1430."

[7] Jean de Stavelot, *Chronique*, ed. A. Borgnet (*Chroniques Belges*; Brussels 1861) p. 540: "nuit delle Saint-Giele;" p. 541: "Et chi jour meismes al vesprée allat monditsaingneur l'evesque joweir tout à piet so le point des arches . . . et estoit avecque lydit jone marchi de Ferart et pluseurs chevaliers. . . ."

[8] *Ibid.*, p. 540; the bishop arrived with about 900 horses and men.

[9] *Ibid.*, p. 393.

[10] One of his attendants was the son of Simon de Lalaing; his nephew was John of Nassau-Dillenburg, Seneschal of Brabant, *ibid.*, p. 532; on Bishop John of Heinsberg himself see F. Henaux, *Histoire du Pays de Liége*, vol. I, Liége, 1856; Pirenne, *Histoire de Belgique* II, Bruxelles 1908, 2, p. 281ff.

arranged with Lionello at that time that, at some future date, Francesco was to be sent to the Burgundian court. At any rate, when John of Heinsberg came to Venice in 1444, he was fêted by Lionello[1] and when he returned to the Netherlands Francesco was entrusted to him. The suggestion of tragic embroilments with a stepmother, as a reason for his departure, is unsupported.[2]

There is not much known about the first years spent by the Italian prince at the Burgundian court. As he did not reach Brussels as early as January, 1444, Francesco's name does not figure among those of the "josnes enffans de grant maison," who on their ponies, that bore the same trappings as the chargers of the knights, rode after Charles of Charolais, to welcome Philip the Good.[3] Francesco stayed only for a week with the Bishop of Liége. He left this town in the company of two German counts, the bishop's nephews, and under their guidance may have had his first military experience, for the party seized the little town of Herbesthal.[4] Some time later he joined Charles of Charolais's company. We learn that the provost of Mons, Antoine Haneron—in after-years a very skilful Burgundian diplomat—had been appointed by Philip the Good, in 1448 or before, to take in hand "le gouvernement et administracion de Franssisque, filz de monseigneur le marquis de Ferraire,"[5] then nineteen years old. But as we know that the provost of Mons, since 1441 Charles's "maistre d'école et instituteur"[6] was still in attendance on Charles of Charolais in 1449, we may conclude that the two princes shared this Steward of the Household. And Francesco, certainly, was one of the "seigneurs nourris avec luy et de son eage,"[7] who were in his suite when, for the first time, he went to war in 1452.

During the next years the conquest of Constantinople and the enterprise of a crusade against the Turks were the main problems of the Burgundian court. We do not know if Francesco d'Este took the cross at the famous 'Feast of the Pheasant' in 1454, when Philip the Good and many Burgundian and Flemish knights solemnly vowed a crusade, but we know that, when Pius II summoned a council to Mantua, to discuss the crusade, Francesco joined the Burgundian embassy, at the head of which stood Duke John

[1] Stavelot, p. 532: "laqueile galie cheaux de Venize ly avoient presentait . . . et de marchis de Ferair qui grande fieste ly at fait."

[2] Pardi, in: *Diario Ferrarese*, p. 28 suggests Lionello's marriage to have caused the removal of Francesco, son of an early and unnamed love (cf. Johannes Ferrar., *Annal. Estens.*, in: Muratori, n. ed., XX, 2, p. 34: "ex pellice Franciscum . . . relinquens"); this suggestion appears without object; the wedding took place April 25, while Francesco left Ferrara July 26 so as to join the party of John of Heinsberg at Venice; besides, Italian princesses, in those days, were not very particular about the natural sons of their husbands.

[3] Olivier de la Marche, *Mémoires*, publ. p. H. Beaune et J. d'Arbaumont, Paris 1883-1888, vol. II, p. 51.

[4] Stavelot, p. 542; cf. p. 547 on Gerard de Blankenheim, another nephew of John of Heinsberg.

[5] Archives du Département du Nord, B 2002, f. 65v; Henri Stein, "Un diplomat Bourguignon au XVe siècle, Antoine Haneron," *Bibl. de l'Ecole des Chartes*, IIC, 1937, p. 287, n. 2. Haneron received a certain payment for 11 months, beginning May 1, 1448, for Francesco d'Este and for the time during which either was staying with Charolais.

[6] Henri Stein, *op. cit.*, p. 286 and p. 304, no. I; O. Cartellieri, "Über eine burgundische Gesandtschaft an den kaiserl. und päpstl. Hof im Jahre 1460," *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* XXVIII, 1907, p. 449, n. 1.

[7] De la Marche, I, p. 123.

of Cleves, whereas the former provost of Mons followed it as Duke Philip's orator.[1] On this occasion Francesco paid a visit to his family at Ferrara. He and his suite are recorded as present, when the Este received the Pope on his way through their town;[2] besides, the register of the Este library contains a notice saying that Francesco borrowed some books in 1459-60.[3]

It was but a brief visit to his home. The lot of younger, or of illegitimate, sons of sovereign houses, after their father's death, in those days was anything but happy. If they had any personality and were of active disposition they became suspect at home as possible pretenders to the throne, and, compelled by circumstances, were either driven into political machinations, rebellions and revolutions, or, taking up service with other sovereigns, looked elsewhere for a field of action. Both were to be the case with Francesco. He returned to the Netherlands and for some ten years was in charge of such diplomatic and military missions and other affairs connected with the court as it was the habit in Burgundy to entrust to young noblemen. When the Queen of England in 1463[4] came to Bruges, he was sent to meet and escort her with a suite of honour. He became one of the Duke's permanent chamberlains[5] and had to comply with the various obligations which the solemn punctilio of this very ceremonious court demanded. In 1464 he was despatched to Venice to make arrangements for the crusade, and on his return to Brussels was able to report how anxiously Venice awaited Duke Philip's help.[6] Whether or not he joined the Burgundian crusaders sent to Italy under the command of Anthony of Burgundy, the Great Bastard, is not known. At all events he was back in Italy by 1467,[7] but returned to Brussels early in spring, for he and eleven other princes and bannerets waited for a last time on Philip the Good by carrying his coffin to the memorial chapel, when this prince died at Bruges in June, 1467.[8]

Francesco now entered the service of Charles the Bold, an old friend and intimate of former days. This service began with a war against Liége and the conquest of this city in October, 1467.[9] In the following year Francesco could display his abilities, in a more peaceful way, in the tilt-yard, during the almost

[1] H. Stein, *op. cit.*, p. 291; Andrea Schivenoglia, *Cronaca di Mantova*, ed. Carlo d'Arco, Milan 1857, p. 23 f.

[2] *Diario Ferrar.*, *op. cit.*, p. 40; Francesco must have gone earlier to Italy than the bulk of the embassy.

[3] Modena, Archivio di Stato, Este Memoriale 1457-1468; Giulio Bertoni, *La Biblioteca Estense*, Torino 1903, p. 65; Francesco borrowed "una cronaca vechia, una genealogia de lo re de Franza e dui libri pizoli de l'Amorus Paradix."

[4] Georges Chastellain, *Œuvres*, publ. p. le baron Kervyn de Lettenhove, Bruxelles 1863-66, IV, p. 309.

[5] "Le Marquis de Ferrare, chambellan du Duc," is mentioned in the "Compte de Huguenin de Faletans de 1464," fol. 55; cf. De La Barre, *Mémoires pour servir à l'histoire de France et de Bourgogne*, Paris 1729, p. 219.

[6] *Livre des Trahisons de France envers la Maison de Bourgogne*, publ. p. Baron Kervyn de Lettenhove, Bruxelles 1873, p. 234, chap. clxxvii: "En l'an de grace mille IIIIc et LXIIII vint de par les Vénitiens à Lille le marquis de Ferare, Francisque, pour obtenir du duc Phelippe qu'il vousist envoyer aux dis Vénitiens aucune ayde de gendarmes pour les aydier â guerroyer le Turc."

[7] He then borrowed a Lancelotto from the Este library; cf. Giulio Bertoni, *Guarino da Verona*, p. 179. The lending register is dated 1466 to 1469.

[8] Chastellain, V, p. 235.

[9] Mantua, Arch. di Stato. Gonzaga E. XI. 3, busta 567 contains a letter (dated: Ghent, January 21, 1470) by Enrico Suardo, attendant to Rodolfo Gonzaga, then at the Burgundian court, in which is reported about a new servant of Messer Rodolfo: "e per havere servito lo ill. miser Francesco da Este a la guerra ha la conscianza di la corte asai bene et è bon homo e si c'era asai utile."

legendary "Pas de l'Arbre d'Or." At this great tournament held at Bruges, on the occasion of the Duke's wedding with Margaret of York, the marquis was one of the twenty-six knights who were to joust in the Duke's company. Were only the results of this joust in question we might quickly pass over this tournament, for on this luckless day Francesco's charger refused to gallop along the lists.[1] But another incident arrests our attention. It was a rule of this tournament that five or six knights should unite in a team, and whenever a member of the team had his jousting day, the others, in turn, served him as companions or attendants, wearing on that particular day the same colours and emblems as their friend. The team Francesco belonged to was composed, almost exclusively, of members of the Luxembourg family.[2] When his turn came he entered the tilt-yard with twelve horses whose luxurious caparisons have been described as minutely as the magnificent array of his four Luxembourg companions.[3] We are told that one of his horses was covered with a blue and golden caparison—the colours of the French quarters in his coat of arms that, incidentally, he had in common with the Duke of Burgundy—*chargé de grandes lettres à sa devise, brodé d'orfavrerie blanche et dorée*,[4] and that his four friends wore coats of blue satin *broudé à lettres d'or de sa devise*. Luckily we also learn what these letters were: *a. e. m.*[5] The *e* and *m* seem to stand for *estensis marchio*,[6] and they at once remind us of the initials *M E* flanking the crest on the reverse of Roger's portrait. If this interpretation is correct Francesco himself used the same initials *de sa devise*, that appear on the reverse of the panel—a coincidence which would be of great importance for the identification of the portrait.

Italian sources supply us with news about Francesco's next years. In 1469 Rodolfo Gonzaga, a younger son of the Marquis of Mantua, arrived at the Burgundian court, then a high school of military training, and remained there for more than a year. Being a cousin of Francesco d'Este he, of course, men-

[1] Three very detailed relations on this tournament are known, one by Messire Jean, seigneur de Haynin et de Louvegnies, *Mémoires*, publ. in: *Société des Bibliophiles Belges à Mons*, vol. XI, 1, 1842, p. 113ff.; a second one by Olivier de la Marche III, p. 124ff.; and a third one in the *Traictié des nopces de monseigneur le duc de Bourgoine et de Brabant*, publ. in: De la Marche, vol. IV, p. 116ff., perhaps wrongly though frequently, ascribed to de la Marche; cf. O. Cartellieri, *Am Hofe der Herzöge von Burgund*, Basel 1926, p. 287.

[2] De la Marche III, p. 182. The Luxembourgs of his team were Jacques, Sgr. de Fiennes; Antoine, Sgr. de Roussy; Jehan, Sgr. de Sottinghien; Jacques, Sgr. de Richebourg; cf. *ibid.* III, p. 141 (the footnote indicating Borso d'Este as this "marquis of Ferrara" is misleading), pp. 159, 182; IV, pp. 120, 123, 126, 131, 137, 138; Jean de Haynin, I, p. 127 describes very carefully the caparisons and mentions (I, p. 131) "le marquis de Ferrade" as *compagnon* of Jehan de Luxembourg, both of them wearing equally embroidered garments; the same appears in 1473 at Valenciennes (*ibid.* II, p. 217), where the marquis is styled "frère d'armes et compagnon" of Jehan de Luxembourg; they therefore seem to have been intimate friends.

[3] See e.g. de la Marche IV, p. 137; Jean de Haynin I, p. 127.

[4] De la Marche IV, p. 137; III, p. 182.

[5] *Ibid.* IV, p. 137: "a. e. m. en brodure d'or."

[6] As the three letters were placed on the garments of his friends, they may possibly mean: *a(mici) e(stensis) m(archionis)*. Or the letter *a* may allude to the name of a lady which, according to custom, was kept secret. Cf. Cartellieri, *op. cit.*, p. 138. The same usage being observed in the 16th

tions the latter's name frequently in his correspondence with his parents.[1] Then followed a somewhat tragic episode when Francesco became involved in the quarrels over the succession in Ferrara. Borso, Lionello's half-brother and successor, having died in 1471, his younger brother Ercole followed him on the throne. Niccolò, Lionello's legitimate son, protested against this succession by instigating an insurrection. Francesco immediately left Burgundy for Ferrara and made his brother's claims his own. The populace at Ferrara supported Lionello's sons by shouting: "Viva la vela!" but Ercole's partisans, answering with: "Viva il diamante!" proved the stronger. Lionello's sons fought without luck; Niccolò fled to Mantua, whilst Francesco was exiled and forced to return to the Netherlands, only to find that in the meantime Charles the Bold had fully recognized Ercole's succession.[2]

So Francisco d'Este, having definitely lost his home, had to resume his former duties at the Burgundian court. He is again mentioned as a chamberlain, but soon after also as having military charges: first as Captain of Westerloo,[3] then as the Governor and Captain of Le Quesnoy.[4] In 1473 he accompanied the Duke to Valenciennes, where a chapter of the Golden Fleece was held, followed by a tournament, in which the Marquis took part, having once more Jehan de Luxembourg as a companion-in-arms.[5] After that he was again despatched to Italy. At the chapter of Valenciennes the King of Naples had been appointed a Knight of the Golden Fleece, and Francesco, though himself not a knight of the Order, was designated to follow the Great Bastard to Naples and to present the ensigns to King Ferrante.[6] This embassy took place in the following year. Francesco, however, either stayed for a considerable time at Naples, or returned there for a second time with the Great Bastard, as it is reported that in the spring of 1475 both of them passed through Milan on their way to the South and that, in this town, they joined a party of Burgundian ambassadors accredited to various Italian courts, being

century may be seen from Mme. de La Fayette, *La princesse de Clèves* (*Editions d'histoire et d'art*, Paris 1935), p. 120: "...pour mêler dans leurs chiffres ou dans leurs devises quelque chose de galant qui eût rapport aux personnes qu'ils aimaient."

[1] Mantua, Arch. di Stato. Gonzaga E.X.3 busta 2100; Hague, October 20, 1469, a letter of Rodolfo Gonzaga to his mother: "al medico, il quale mi venne a vedere forse tredi per una pocha di fredore, mi consiglia miser Francesco da Este, gli dia el drapo per uno zupone."—Gonzaga. Copiale 64; December 30, 1469: a letter of the Marquis of Mantua sent to his son by the messenger of Francesco d'Este. See also above p. 172, note 9. Lionello's first wife was Margarita Gonzaga.

[2] *Diario Ferrar.* p. 74 (Sept. 15).—In December, 1471, a Burgundian embassy arrived at Ferrara to felicitate Ercole d'Este; *Diario Ferrar.* p. 78. In 1473 (March 2) a Burgundian ambassador arrived at Ferrara and Modena in order to consign soldiers for Charles the Bold: cf. Jacopino de' Bianchi, *Cronaca Modenese* I, Parma 1862, p. 4. In the same year, November 26, Charles the Bold received, at Thionville near Metz, the ambassadors of Rome, Venice, Naples and Ferrara; cf. Calmet, *Histoire de Lorraine*, V, Nancy 1752, p. 210, cap. xlvii; H. Vander Linden, *Itinéraires de Charles, Duc de Bourgogne, Marguérite de York et Marie de Bourgogne*, Bruxelles 1936, p. 57.

[3] M. Bruchet, *Répertoire numérique*. Série B. Chambre des comptes de Lille. Fasc. II, Lille 1921, *s.v.* Este, François; cf. Fasc. I, no. 17711.

[4] Bruchet, *op. cit.*, Fasc. I, nos. 11391, 11392 (Oct. 1, 1473, until Sept. 30, 1474).

[5] Jean de Haynin, II, p. 214 f.; cf. Reiffenberg, *Histoire de l'Ordre de la Toison d'or*, 1830, p. 87 f.

[6] F. de Gingins La Sarra, *Dépêches des ambassadeurs milanais sur les campagnes de Charles-le-Hardi, duc de Bourgogne, de 1474 à 1477*, Paris-Genève, 1858, I, p. xvii.

occupied with the enlistment of Italian troops for the Burgundian army.[1] Francesco remained in correspondence with the court of Naples[2] after his duties had recalled him to the North; in October, 1475, he is again registered as a Captain of Westerloo.[3]

This is the last time his name is mentioned, and nothing is known about his later days. Perhaps he was killed in one of the many luckless battles the Duke had to fight in the last year of his life, though it is improbable that this fact should not have been noted somewhere. But it must not be forgotten that, when in 1477 Charles's empire broke up, many of the former Burgundian courtiers were left to their fate and dispersed over all parts of the world. Francesco, then a man of almost fifty, possibly entered the service of some other prince, but it may also be that he married and spent the rest of his life at some country-seat. We know nothing about it, nor do we know when or where he died.

All this, admittedly, is not very satisfactory. He led a courtier's life, a life not devoid of honours, and though perhaps it was not very brilliant, there were some bright rays—but also many disappointments. Yet the mere fact of knowing that he served the Burgundian Dukes for more than thirty years and spent most of his life in the Netherlands seems sufficient for our particular purpose, that is to say, for the solution of the problem concerning the Este portrait by Roger van der Weyden.

There is no longer a valid reason for hesitating to give the much discussed portrait, at last, its proper name: Francesco d'Este. That the son should have borne the coat of arms of his father is entirely customary, and that Francesco should have chosen a motto similar to that of his father seems plausible also. The non-appearance of a bar sinister, or of some other 'brisure,' in the escutcheon is of no importance whatever, least of all in the Casa Este, since Lionello, himself of illegitimate birth, omitted this heraldic sign in his personal coat of arms. Moreover, our conjecture that the Burgundian courtier, Francesco d'Este, was the object of Roger's portrait, would at once solve all the outstanding problems. It explains the French form of the name "Francisque," the French device "Voir [?] tout," and it also explains the later addition of a French inscription: "non plus Courcelles."[4] It further explains

[1] *Ibid.* I, p. 106ff., no. XXXIII (April 25, 1475). The chronological details of this embassy to Naples are not quite clear, cf. P. M. Perret, *Histoire des relations de la France avec Venise*, Paris 1896, vol. II, p. 41, n. 2.

[2] Naples, Archivio di Stato. Curie Summarie vol. XII, fol. 50. Among the letters of Alfonso, Duke of Calabria, there is a short notice, dated November 5, 1475: "Fuit scriptum sequentibus de bono statu, videlicet: Illustri et magnifico viro Francisco Hestensi, affini nostro carissimo." Other recipients of similar letters of the same date were, Philippe de Croy, Guido de Humbercourt, both of them Burgundian courtiers, and Francesco Bertini, Bishop of Capoccio, Neapolitan ambassador to the Burgundian court.

[3] Bruchet, *op. cit.*, Fasc. I, no. 17717.

[4] This inscription being a later addition does not deserve too serious a consideration. I may mention, however, that the conjecture of van de Put, *op. cit.*, p. 235 that the portrait was brought to Belgium from Italy in 1471 and then came into the possession of the Courcelles, only provides half the truth. For the portrait had never left the Flemish-Burgundian provinces. The meaning of the inscription remains obscure. The Courcelles were a very well-known Burgundian family; Jean, Sgr. de Courcelles et de S. Lyebant, was counsellor and chamberlain to the King of France and the Duke of Burgundy in about 1418; his son Philippe, Sgr. de Bousselanges, de Poullans et d'Auvillars, was bailiff of Dijon under Philip the Good and

why the man represented wears his hair in the Burgundian fashion of 1460 and why some of the features suggest those of Lionello, without any convincing likeness as a whole. Finally, if it was a common practice of French or Burgundian painters to inscribe, on the reverse of their portraits, the name of the person represented, they certainly did not do so in the case of the donor or of the man who had commissioned the artist.

All links seem to fit almost to perfection. But, apart from this indirect evidence, there is a more direct proof. The Este Iconography in the Vittorio Emmanuele Library at Rome[1] contains medallions of all members of the Este family, from 1214 to 1476 (the manuscript must therefore have been brought to conclusion in, or soon after, 1476).[2] Among these medallions is one representing Francesco d'Este (Pl. 32b). It is a profile likeness that shows him in Burgundian costume and with a cone-shaped cap. His hair covers forehead, ears and neck with untidy fringes; the long aquiline nose, the protruding lower lip, the upright collar, the golden chain encircling his neck: all these details correspond completely with the Roger portrait, and it would be interesting to know what portrait served as model to the master of the manuscript. A comparison of the two pictures clears away the last possible doubts: Roger's panel must represent Lionello's son and not Lionello himself. As to Lionello's own appearance we must content ourselves, once more, with one single portrait, that painted by Pisanello.

This new evidence makes it, above all, necessary to redate Roger's portrait. There is no longer any reason for assuming that the portrait was painted in 1450 at Ferrara, during Roger's alleged visit to Lionello's residence. This assumption, now, seems quite pointless. The portrait, evidently, was executed at Brussels, and as it represents Francesco at the age of about thirty, the date must be approximately 1460. This makes it one of the later works of the Flemish master and offers ample scope for the speculation whether or not one of Roger's pupils, Memlinc or Bugatto, gave some finishing touches to it or was responsible for the light background, so unusual in Roger's work.

There remains a word to be said about the attribute, the little hammer in Francesco's hand. This hammer never seems to appear in Italian portraits of princes,[3] and evidently belongs to the Franco-German or Burgundian world of chivalry, where we may regard the hammer as being the attribute of holders of posts of honour. Other personalities of high rank have been represented with these insignia. The 14th century Heidelberg manuscript of Minnesingers contains a miniature depicting the triumph of Duke Henry of

Charles the Bold; he was ducal counsellor and chamberlain, too. I was not able to find out any relations between the Courcelles and Francesco or any other member of the Este family. Maybe Francesco was married to a Courcelles, or that the panel came into the possession of the Courcelles after the breakdown of the Burgundian empire and Francesco's disappearance from our horizon. Yet it is well worth noting the fact that the panel obviously remained with the Burgundian court society within which it originated.

[1] Ms. Vitt. Eman. 293; see above p. 170, note 3.

[2] On the dating see Giorgi, *op. cit.*, p. 89.

[3] Arnold Goffin, "A propos du voyage de Roger de la Pasture (van der Weyden) en Italie," *Mélanges Hulin de Loo*, Bruxelles-Paris 1931, p. 197ff. mentions the so-called "Fille de l'orfevre" in the Collection Melzi d'Eril at Milan, a woman holding a little hammer in her right hand. The artist, however, seems not to be known (Bartolommeo Veneto?).

Breslau in a tournament: one valet holds the duke's helmet, a second the lance, a third the 'coeffe' and also a small hammer of exactly the same shape as that visible in the Este portrait.[1] (Pl. 33c). Then again in a Geneva manuscript "Réponses de Pierre le Fruitier, dit Salmon," dated 1412, John of France, Duke of Berry, holds in his left hand a similar little hammer.[2] And in another painting of Roger van der Weyden, the famous miniature in the Chronicle of Hainaut, Philip the Good has in his right hand a very fine little hammer, the head of which evidently is made of silver.[3] Finally, in yet another 15th century manuscript, the Chronicle of the Kingdom of Jerusalem, Count Witasse of Boulogne, father of Geoffrey of Bouillon, seems to hold in his right hand a hammer[4] similar to that of Philip the Good.

There can be no doubt that the hammer with the long and slender helve was the attribute of certain, probably military or knightly, dignitaries, for only princes and personalities of high rank are represented with these insignia. In fact this assumption finds a confirmation through Froissart, because when he reports how Olivier de Cliçon, made Connétable de France in 1380, was deprived of his office, he adds that Olivier was ordered "que il renvoiast le martel c'est-à-entendre l'office de la connestablie de France." Froissart then explains how Philip of Artois became connétable "quoyque messire Olivier de Clichon n'y eust point renonchié, ne renvoié le martel de connestablie."[5] Nothing is known about Francesco d'Este holding a similar office, but as he was Captain and Governor of Westerloo and Le Quesnoy, he easily may have held some provincial High-Constableship entitling him to carry the hammer, that may, after all, have been the insignia of any military command or princely rank. But there also exists another possibility, namely, that the hammer had some connection with tournaments. It may have been used for the scoring of jousts, or for the opening ceremonies. For Olivier de la Marche reports that at the "Pas de l'Arbre d'Or" the knight, demanding admission to the tilt-yard, "hurta trois fois d'ung marteau doré à ladicte porte."[6] The same author also tells that the victor of the day received a gold ring,[7] and that at the tournament held in honour of Philip the Good's wedding the prizes consisted of rubies, diamonds, golden chains and buckles.[8] Thus the hammer and the ring with the ruby in the marquis's hands may allude either to some office, or to some victory at the tournament.

[1] Heidelberg, Universitätsbibliothek cod. pal. germ. 848, f. 3v and the facsimile edition of this manuscript.

[2] Geneva, Bibl. de Genève, Ms. franç. 165, fol. 4; Henri Martin, *La miniature française du XIIIe au XVe siècle*, Paris-Bruxelles 1923, pl. 90, fig. cxvii and p. 102.

[3] Brussels, Bibl. Royale Ms. franç. 9242-3, fol. 1; cf. P. Post, "Die Darbringungsminiatur der Hennegauchronik," *Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 1923, p. 171ff.

[4] Vienna, Nationalbibliothek, Ms. franç. 2533 (156); cf. O. Smital, *Die Chronik des Kreuzfahrer-Königreichs Jerusalem*, München 1924.

[5] J. Froissart, *Œuvres*, XV, Brussels 1871, pp. 97, 102.

[6] De la Marche, *op. cit.*, III, p. 126; cf. p. 124 and IV, p. 116.

[7] De la Marche III, p. 140: "et paya ledit Charles une verge d'or pour ce qu'il avoit le moins rompu;" cf. pp. 132, 177, 180, 181, 191. The meaning of *verge* is usually 'rod,' but in the 15th century it was used just as frequently in the sense of 'ring.' In this latter sense it is taken also by Cartellieri, *Am Hofe der Herzöge von Burgund*, pp. 135 and 140.

[8] Reiffenberg *op. cit.* (cf. p. 174, note 5), p. XX.

[illegible] [note ms. by E.K.]

Signs of Francesco d'Este's presence at the Burgundian court seem to be traceable also in other pictures. Pursuing a suggestion made by Stein,[1] I should first of all like to draw attention to another of Roger's paintings. He apparently had the young Este in his mind when working at his "Adoration," now at Frankfort. The youngest of the three Kings, a youth rather of Italian than of Flemish type and bearing, shows what Francesco may have looked like in his twenties. On the other hand, Memlinc's "Man with the Arrow," in the ~~Metropolitan Museum, New York~~ (Pl. 32c), seems to prove that Italians in mature age are apt to grow stout, particularly when they enjoy the excellent cuisine of Brussels. The portrait must represent, as the insignia indicate, a distinguished Burgundian courtier. For the arrow was the attribute of the leader of a tournament (at least in Burgundian circles) who, to start or to end the tilts, flung the arrow into the tilt-yard. The chronicle of Jean le Fèvre seigneur de Rémy, King-of-arms of the Golden Fleece, informs us that Philip the Good at a tournament made use of this missile.[2] Le Fèvre, himself, has been depicted by Roger van der Weyden, with an arrow in his hand,[3] and so is the courtier talking to the Duke of Berry in the miniature of the Geneva manuscript.[4] Charles the Bold, too, in a manuscript at the British Museum, is represented with an arrow.[5] Finally, there is a portrait by Roger of a Knight of the Golden Fleece, probably the famous Jacques de Lalaing,[6] also with an arrow in his hand. Hence the "Man with the Arrow" by Memlinc must have been a Burgundian courtier, and, as he certainly is of a very Italian appearance, we may well ask if this is not another portrait of Francesco d'Este. Moreover the features bear a great likeness to those of the Roger portrait, although they seem coarser, somewhat puffy, and of less nobility and tenseness, differences that may be ascribed both to the advancing age of the sitter and to the fact that the painter was not as good an artist and of more bourgeois a character. This Memlinc painting may well be considered to be another portrait of Francesco, here approximately forty years old. That would mean that it was painted in about 1468-9, which is the usual date given to it.

There is one more question to discuss. If Roger van der Weyden painted the Este panel neither at Ferrara nor in the year 1450, had he at any time been at Ferrara, and, what is more, did he really ever go to Italy? Since the Este portrait can no longer be regarded as proving that Roger worked in Italy

[1] *Op. cit.*, p. 30 f. The young king of the "Adoration" reappears in the Flemish triptych of the Melbourne Gallery, cf. *Burlington Magazine* XL, 1922, p. 163ff.

[2] Jean le Fèvre, *Chronique*, ed. F. Morand, vol. II, Paris 1881, p. 318f., cap. CXCI: "Le duc tenoit une flesche en sa main; sy demanda aux gardes (c'est à entendre aux preneurs) s'ilz congnoissoient bien le signe; et ilz dirent que oil." Then follows the description of how the two knights were fighting. "Quant ilz se furent, une espasse, combatus de leurs haches, et fait l'un l'autre tourner et despasser . . . le duc geeta sa flesche en bas, et dist: 'Hola! Hola!' Adont, les preneurs les prindrent subz en ce point. Les conducteurs vindrent devers le duc, en disant qu'ilz les avoient prins subz, plustost que les patries n'eussent voulu." The passage is quoted by Stein, *op. cit.*, p. 22, n. 5.

[3] Antwerp, Museum.

[4] See above p. 177, note 2.

[5] London, British Museum, Ms. Harley 6199, f. 69; cf. Comte Paul Durrieu, *La miniature flamande*, 1921, pl. LVIII.

[6] Brussels, Museum; cf. Stein, p. 32ff.

a most important piece of evidence for his presence in the South has been destroyed. The so-called Sforza Madonna ceased a long time ago to be a valid proof of Roger's visit to Milan. The "Pietà" of the Uffizi Gallery does not testify to his having been to Florence. The Madonna Medici proves nothing whatever, for the two sainted Doctors, Cosmas and Damianus, certainly do not represent Cosimo and Piero de'Medici, but two well known Burgundian courtiers.[1] The picture, as Destrée pointed out,[2] should rather be called the "Madonna of the Physicians" than the Medici Madonna. The paintings seen by Cyriac of Ancona and Bartolommeo Facio at Ferrara do not demonstrate Roger's presence in this town, but only the fact that Roger worked in Brussels for Lionello d'Este—a fact many times recorded by the Ferrarese exchequer in the accounts preserved in the archives of Modena.

These records of the ducal *camera* are in fact not favourable for the purpose of confirming the theory of Roger's journey to Italy. An entry in the *registro dei Memoriali dell'anno* 1450, dated December 31st, 1450, and countersigned with the letter *M*, testifies that Paolo Pozio, merchant of Bruges, agent and partner in the trading firm Filippo Ambrogio and Company at Ferrara, had paid twenty ducats to "Maestro Ruziero depintore in bruza per parte de certe depinture," which the latter had executed for the late Signore Lionello.[3] Another order of payment, concerning two panels painted at Brussels, is dated 1451.[4] The existence of a third, similar document has so far been overlooked. It is dated August 15th, 1450, and reports the payment of twenty ducats to the "excellent and famous painter Master Roger" for some "altar-pieces," and as a part-payment for several other pictures Roger had painted for Lionello.[5] This new document clearly demonstrates that Roger cannot have been in Italy during the month of August, 1450. Moreover, it states that by August 15th the payment had already been made at Bruges by Paolo Pozio. Lionello's order of payment to Paolo Pozio must have taken about four weeks to reach the latter and another four weeks must have elapsed before Paolo Pozio's confirmation arrived at the Ferrarese *camera*. The conclusion is that Roger cannot possibly have been in Italy after June 15th, 1450.

[1] Pierre de Beffremont and Jean le Fèvre de St. Remy; they appear together in the fragment of an "Adoration" by Roger (Coll. Schloss, Paris) and in his Bladelin altar; cf. Stein, p. 19ff. Their appearance as a couple was so impressive that they seem also to have been in the mind of the artist, who designed the Alexander tapestries at the Palazzo Doria; cf. A. Warburg, *Gesammelte Schriften*, I, 1933, p. 243ff.

[2] Destrée, *Roger de la Pasture van der Weyden* I, 1930, p. 73.

[3] Venturi in: *Rivista storica Italiana*, I, p. 608; A. v. Wurzbach, *Niederländisches Künstlerlexikon* II, p. 874, no. 91.

[4] Stein, p. 15.

[5] Modena, Arch. di Stato. Camera Marchionale Estense. Mandati. Registro dei Mandati dell'anno 1450, no. 10:

L. Marchio—Mandato Ill.mi ac excelsi domini nostri Leonelli marchionis estensis, etc. vos factores generales ipsius dari faciatis Paulo de Podio et pro eo Filippo Ambrosii et sociis mercatoribus in Ferraria ducatos viginti auri quos dictus Paulus solvit nomine prefati ill.mi domini nostri in Bruges excelenti et claro pictori M° Rogerio pro aris (sic!) et pro parte solutionis nonnullarum picturarum quas ipse facere habuit praefato domino nostro. Et de ipsa pecunie solutione faciatis eas scripturas per quas dinosci possit qua causa et cui pecunia sit exoluta.

Philippus Bendidius scripsit XV augusti 1450

—Habuit mandatum.

I am much indebted to Dr. Helene Wieruszowski and to Signor Alfredo Braghi-

The length of time Roger spent in Italy, consequently, cannot have been more than a few weeks, at most a few months in spring 1450, for it is not probable that he crossed the Alps in January or February. Further we may ask: is it likely that Lionello should have chosen the complicated manner of payment through Filippo Ambrogio of Ferrara and Paolo Pozio of Bruges if the renowned and excellent painter, only a few weeks before, had been at the court of Ferrara? Is it not more plausible to assume that Lionello, whose generosity was well known, would have presented a gift to his famous guest when Roger took his leave? And does the document not testify, *ex silentio*, by omitting to mention the Flemish celebrity's presence and by merely stating about the pictures: "quas ipse (Rogerius) facere habuit praefato domino nostro," that Roger, personally, was altogether unknown to the court and had never been to Ferrara? Entries in mediaeval registers may be 'short and impersonal,' yet the addition of some phrase, such as: "quando stabat cum eo" (or something similar), would have been no more than consistent with the general customs, had Roger really been at Ferrara only a short time before.

Of all the testimonials, concerning Roger's journey to Italy, there is left but one, and that is a very vague artist's anecdote, reported by Bartolommeo Facio in the biography of Gentile da Fabriano:[1] "De hoc vivo (Gentile) ferunt, quum Joannis Baptistae templum accessisset, admiratione operis captum Auctore requisito cum multa laude cumulatum ceteris Italicis pictoribus anteposuisse." Facio himself almost admits that this is a legend. It is a typical example of those anecdotes told in the streets and in taverns frequented by artists—the intention of which was to exalt the name of one renowned master by coupling it with that of another still more famous artist. At any rate, it is a most interesting argument for the fame Roger enjoyed in Italy in about 1456 (the year in which, probably, Gentile's biography was written), but the anecdote as such, unless supported by other documents, has no absolute historical value. And of other documents there are none.

It has always been thought remarkable that Roger's work shows no signs whatever of the influence either of Gentile, whom he is said to have admired, or of other Italian painters, as, for instance, Benozzo Gozzoli or Pisanello or Fra Angelico,[2] whose pictures, had Roger been in Italy, would certainly have been known to him. But that is not to be wondered at if Roger's visit to Italy never took place.

roli at Modena for their kindness in providing me with a copy of this document, hitherto unpublished as far as I know.

[1] Wurzbach, *op. cit.*, II, p. 875, no. XVI.

[2] Even Domien Roggen, "Roger van der Weyden en Italie," *Revue Archéologique*, Ve sér., XIX, 1924, pp. 88-94, who tries to find such influences, is not in a position to give any evidence.

E r r a t a .

p.166, line 19, for light background read dark background.

p.176, line 7, for [illegible] read [illegible] Collection, Washington.
and p.[illegible]

p.178, line 13, for [illegible] read de [illegible].

p.186, line 10, for [illegible] read [illegible].

p.190, line 20, for [illegible] read [illegible] Galli-[illegible] pictor, de quo post dicemus, [illegible] in [illegible].

EBENEZER BAYLIS, WORCESTER AND LONDON

Friedsam Collection.

Bryson Burroughs & Henry B. Lovelace
"The Leidecker Friedsam Collection"
Bulletin of the Metropolitan Mus
XXVII (1932) part II, p. 19 ff
Nov.

0695

(ii)

THE WARBURG INSTITUTE
IMPERIAL INSTITUTE BUILDINGS
SOUTH KENSINGTON
LONDON S.W.7
TELEPHONE KENSINGTON 9077

22nd June, 1940.

Dear Professor Kantorowicz,

Saxl tells me that he has informed you of our new arrangements with regard to the Journal, and that he has also advised you that there are two or three points of minor importance in your manuscript which we feel ought to be altered slightly.

I am sending you a photograph of the reverse of the Roger picture in case you have not got one yourself. Our palaeographers here are definitely of the opinion that it is impossible to interpret your "voir" as "voir", but we cannot make out how the word should be read. In any case I feel that your statement about the device should be slightly more vague. I have, therefore, inserted the following on p.9, line 2 from the bottom: "...where another device is found which may perhaps be read: 'voir (?) tout'." The second point is your interpretation of the letters a.e.m. on p.15, which though plausible seems to us to be too definite. I would therefore suggest to alter the paragraph after a.e.m. (line 5 from the bottom) in the following manner: "e. and m. seem to stand for 'estensis marchio[58]) [leave out the "or marchionissa"], and they at once remind us of the initials ME flanking the crest on the reverse of Roger's portrait. If this interpretation is correct, Francesco himself used the same initials de sa devise as they appear on the reverse of the panel - a coincidence which would be of great importance for the identification of the portrait". I would then suggest re-shaping Note 58 in the following way: "As the three letters were placed on the garments of his friends they may possibly mean a(mici) e(stensis) m(archionis), or the the letter a may allude to the name of a lady which, according to custom, was kept secret". After this, Note 58 runs on as it stands. In line with these alterations, I inserted the following on p.10, line 10 from the bottom: "Francesco himself probably used the initials...", and on p.18, line 7 from the bottom, a question mark after "voir".

Finally, I would like to mention that the "Man with the Arrow" by Memling is now in the Metropolitan Museum; this I corrected accordingly. I also hope to have your approval for the reproduction of the Memling portrait together with the other illustrations that you have provided.

These small suggestions are, of course, only of a tentative character, and I can alter the text in the proofs in any way you wish. I think I need not mention that Boase looked through the article from a purely stylistic point of view, and has altered a small number of details which I am sure will be acceptable to you without your having seen them.

I should be extremely grateful if in the case of your approval of the proposed alterations you would send me a short telegram to that effect. If, however, you have any objections or counter-proposals, would you please send us a detailed letter by air mail?

Yours very sincerely,

Rudolf Wittkower

Professor E. Kantorowicz,
2424 Ridge Road,
Berkeley, California.

pared to go back for good with his wife and daughter. Our conversation turned to European paintings in American Art Collections. Max I.Friedländer gave some interesting accounts of the chronique intime of wandering pannels. Riezler talked about collectors, dealers, and prices. Then there fell the name of Michael Friedsam whose collection is now part of the Metropolitan Museum. His name reminded me of a famous portrait by Roger van der Weyden which Max I.Friedländer had discovered and Friedsam had acquired I was familiar with reproductions of this painting. For several years I had been working and collecting materials on the Burgundian Dukes of the 15th Century. For months, may daily walk had been(from the Rue Royale where I had found a funny apartment with a ~~Japanese singer, Hara Onuki~~ lovely view over the roofs to Sainte Gudule and with a Japanese singer, Hara Onuki, below(who startled me also because ~~xxx~~ of her mistaking my title of Professor as an indication for clairvoyance) ~~in~~ from the old archives in the ...palais to the Rue Royale where I had found a somewhat queer apartment with a lovely view over the roofs of the Coudenberg to Sainte Gudule and with a Japanese singer, Hara Onuki, below. The winter 1937/38 had been spent in Italy, Paris, and, as often before, in Brussels. I had been roaming through the archives and gathering as much booty as possible before the breaking of the storm. Several times my eye had been caught by the name of an Este prince ~~which appeared~~ appearing in ~~Burgundian~~ letters of the Burgundian court which I had inspected in Naples, in Mantua, in Paris and Brussels; and I recalled that this Francesco d'este was ~~in some connection~~ somehow connected with the Roger panel in America. Thus, when the name of Friedsam fell, I asked Friedländer whether he was sure that the Roger in the Friedsam Collection represented Lionello. For a moment Max Friedländer hesitated before saying "Yes" and asking me whether I objected. It was my turn to hesitate for a moment before saying "Yes" and confessing that I had reason to believe the man portrayed could not be Lionello but most likely Lionello's bastard son Francesco whose name, after all, was written under the Este coat of arms on the reverse side of the panel.

the time of Henry II are those of King John. In 1201, December 28, King John ordered to pay 25 shillings for the singing of the Christus vincit on Christmas[71] and the same amount was assigned, in April 24, 1204, to the cantors who were to sing the Easter laudes on April 25th[72]; also we know of his donation to cantors on Easter 1205[73]. More interesting is the entry in the roll in 1200, October 10th[74]

> 'Liberate de thesauro nostro xxv solidos Eustacio capellano et Ambrosio, clericis nostris, qui cantaverunt Xristus vincit ad secundam coronationem nostram et ad unctionem et coronationem Jsabelle regine uxoris nostre.'

In this case the character of the laudes as a coronation litany, not only as a song chanted on festivals, is clearly discernible. Moreover, this second coronation of King John along with the consecration of his Queen was not celebrated on a Church festival but on a common Sunday (October 8, 1200), so that the laudes were sung at Westminster only because of the coronation. And this is not the sole evidence of its kind. The same observation can be made concerning both his predecessor and successor. A chronicler's account testifies that on Richard's second coronation at Winchester (April 17,1194) three cantors sang the Christus vincit after the first collect[75]; and on ~~Friday~~ February 10th, 1237, Henry III lavishly assigned 100 shillings to Walter of Lench, his favorite cleric of the royal chapel, for his and his assistents part in singing the laudes at the King's festival crown-wearing and the inaugural coronation of Queen Eleanor at Westminster on January 20, 1236[76]. This coronation likewise took place on an

ordinary Sunday, so that by now it may be taken for granted that, in England, the laudes certainly belonged to the crowning rite as well as to the service on the great festivals.

This latter is proved not only by the formularies of Worcester but also by a great number of entries in the Rolls. It is surprising, above all, to find that the occasions on which the Christus vincit was sung were multiplied by Henry III in a peculiar and most startling way. Admittedly, the laudes days were also increased on the continent in the twelfth and thirteenth centuries, especially in France where their singing began to be connected, in that period, with the days on which the archbishop wore his pallium[77]. Yet, the increase of laudes days under Henry III was quite extraordinary and abnormal. During the first years of his reign, for which the Liberate Rolls are not completely preserved, it can be determined, from his orders for payment, that in 1227[78], 1228[79], 1229[80], and 1230[81] the laudes were chanted regularly thrice a year, that is to say on the three great Church festivals. This was quite normal and corresponding to general usage. The increased use seems to begin in 1233. Although the Liberate Rolls of this year breaks off as early as October, the laudes had nevertheless been chanted ten times in the preceding months alone. Apart from the three festivals, the Christus vincit had been ordered sung on the Day of St.Mary's Purification, on Ascension, Trinity, Midsummer, St.Mary's Ascension, on St.Mary's birth-day and on the Translation

A hot summer night in July 1938. In spite of the excellent dinner which our hostess had served us, none of us felt comfortable. Too great was the political pressure. Runciman had started his portentous mission to Prague, and under the cloudless black-blue sky of that night heavy planes were droning and anouncing the thunderstorm that was about to burst over Europe. In the charming country seat which the late Max Liebermann had laid out with so much care on one of the lovely lakes near the city, we were but a small party: Our hostess, Mrs.Liebermann, whose hospitality we had enjoyed time and again during that fatal period before the end of Old Europe; her daughter and son-in-law, Kurt Riezler; Max J.Friedländer, the unsurpassed expert at Flemish and Dutch art; a diplomat, whose day-dreams wandered from the Wilhelmstrasse to the copper-beaches of Oxford College gardens or to his own beautiful manor house; where all his friends had experienced at least one of the then customary week-end crisis; and myself. The deep French doors of the white dining room opening to the garden and lake had been wide open while we were dining and sipping one of those wines of the casa Liebermann which inevitably had to be a surprise to hostess and guests. On the many birthdays and jubilees which Max Liebermann had celebrated, friends had often remembered him with single bottles of choice wines and as the painter himself was a moderate drinker a queer museum of single bottles had gradually assembled in the cellar, of whose specific qualities no one could have the slightest notion. They could be superb or flat and passé, and across the white round dinner-table the diplomat, Mrs.Riezler and I often exchanged a quick glance of understanding.

On that night we took our cup of coffee out of doors in the garden. The latest political news had been reported and the diplomatical as well as the historical viewpoints exchanged. The subject to be broached next, sooner or later, was inevitably America. Most of us were about to leave for the United States. I was waiting for my passport. Riezler had just returned from the States and pre-

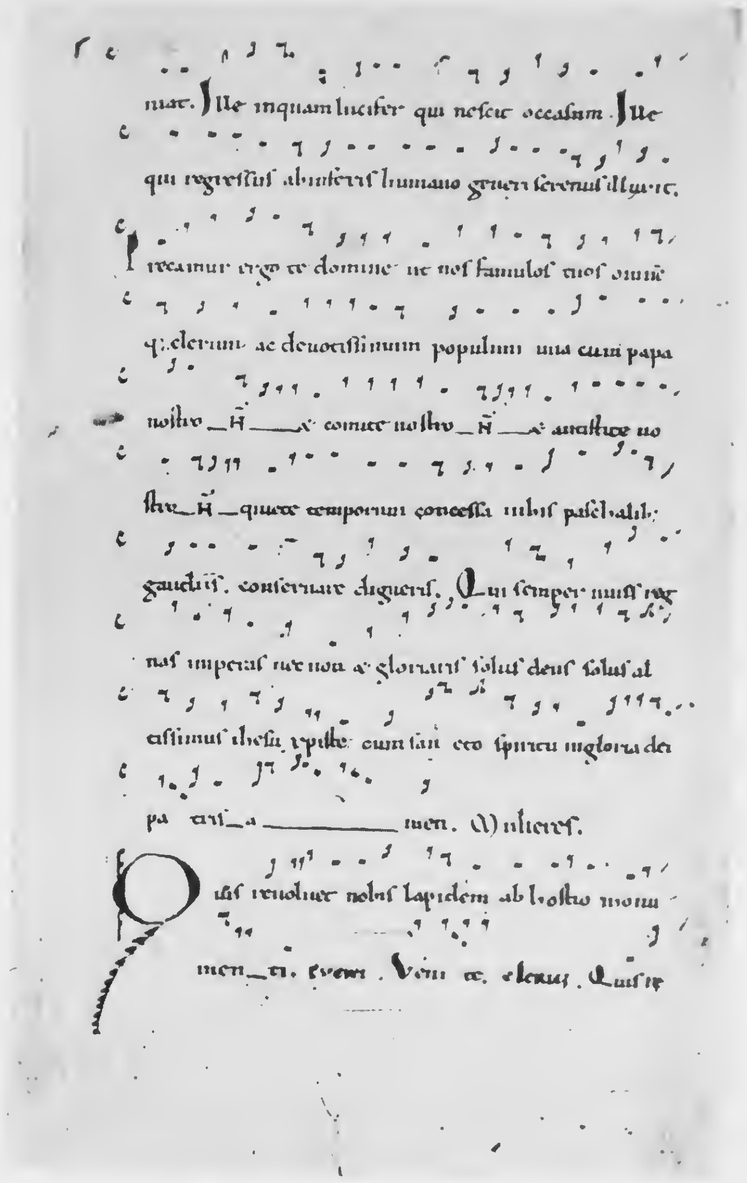
"A Norman Finale of the Exultet and the Rite of Sanuni", in Harvard Theological Review, XXXIV (1941), 129-143 3/16
(original inventory # 12)

(12)

A NORMAN FINALE OF THE EXULTET AND THE RITE OF SARUM

ERNST H. KANTOROWICZ

Reprinted from
THE HARVARD THEOLOGICAL REVIEW
Vol. XXXIV, No. 2, April, 1941



Madrid, Bibl. Nat. lat. 289 (153) f. 115v

A NORMAN FINALE OF THE EXULTET AND THE RITE OF SARUM

ERNST H. KANTOROWICZ
University of California

The peculiarities of the Exultet in the South-Italian Church have often been the subject of scholarly investigation. Quite recently, several new studies [1] have been devoted to this famous and indeed very beautiful liturgical prose hymn which was sung on the Saturday of Holy Week. Among these peculiarities, the practice, for example, of writing the hymn on a long scroll and of embellishing the text with illuminations was observed nowhere but in Southern Italy. This scroll, as is well known, was intended to fall more and more over the ambo so that, as the archdeacon sang the text, the congregation could at the same time gaze at the illustrations to the respective parts of the prayer. Word and illustration thus supported each other in a singular way.

These interesting and often very fine illuminations have particularly attracted the attention of scholars. However, not only the illustrations but the text of this hymn displayed peculiarities in the South-Italian Church. Thirty years ago, H. M. Bannister pointed out that, up to the late eleventh century, a South-Italian drafting of the Exultet was known which differed considerably from the official text of the Ordo Romanus.[2]

[1] See the very brilliant and learned book by Myrtilla Avery, The Exultet Rolls of South Italy (Princeton-London-The Hague, 1936). Further: Gerhart Ladner, 'Die italienische Malerei im 11. Jahrhundert,' in Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien, Neue Folge V (Vienna, 1931), 122 ff.; Th. Klauser, 'Eine rätselhafte Exultet-Illustration aus Gaeta,' in Corolla Ludwig Curtius zum 60. Geburtstag (Stuttgart, 1937), 168 ff.; F. Cabrol et H. Leclercq, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, vol. XIII, 2 (Paris, 1938), coll. 1559 ff. See also: Adolf Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, II (Freiburg, 1909), 517 ff.; L. Duchesne, Christian Worship, Its Origin and Evolution (5th edition, London, 1923), 254 ff., 537 ff.; B. Ebel, 'Zum Verständnis des Exultet,' in Liturgische Zeitschrift, Heft 6/7 (Regensburg, 1930/31), 165 ff. was not available to me.

[2] H. M. Bannister, 'The vetus Itala text of the Exultet,' in The Journal of Theological Studies XI (Oxford, 1910), 43–54.

Bannister called it the Vetus Itala and this name has been generally adopted.[3]

Another drafting of the South-Italian Exultet text seems to have escaped the notice of scholars. From the twelfth century, that is to say shortly after the Vetus Itala went out of use, there has survived a finale of the Exultet — or rather a finale of the prayer for the ruler that concludes the hymn — which differs not inconsiderably from both the Vetus Itala and the official Vulgata text of the Missale Romanum. In the Roman missals, the finale showed the following text:[4]

Precamur ergo te Domine, ut nos famulos tuos . . . quiete temporum concessa, in his paschalibus gaudiis, assidua protectione regere, gubernare et conservare digneris. . . . Per eumdem Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti Deus per omnia secula seculorum. Amen.

The Vetus Itala, following a different text altogether, showed the variant:[5]

Qui vivis cum patre et spiritu sancto et regnas unus Deus in secula seculorum. Amen.

Quite different from either of these is a third text to which I wish to draw attention:

Precamur ergo te Domine, ut nos famulos tuos . . . quiete temporum concessa in his paschalibus gaudiis, conservare digneris, Qui semper vivis, regnas, imperas necnon et gloriaris solus Deus solus altissimus, Jhesu Christe, cum sancto spiritu in gloria Dei patris. Amen.

This third version is not to be found earlier than the twelfth century, in Southern Italy or elsewhere. It seems that this finale of the *praeconium* does not appear in any of the many eleventh century manuscripts or Exultet Rolls. The oldest manuscript known to me, which reveals this text, is a *troparium* from the Biblioteca Nacional in Madrid. It was written earlier than 1130, before Roger II had been crowned King of Sicily, because the prayer for the ruler mentions a *comes N.*[6] but not

[3] Cf. Cabrol-Leclercq, loc. cit.

[4] See on this finale Bernold of Constance, 'Micrologus de ecclesiasticis observationibus c. 6,' in Migne, Patr. Lat. 151, col. 981.

[5] Bannister, loc. cit.

[6] Madrid, Bibl. Nac. ms. lat. 289 (153), fol. 115v; cf. Karl Young, 'Some texts of liturgical plays,' in Publications of the Modern Language Association of America, XXIV

the king. Next comes a Sicilian, or at least South-Italian, gradual that has shared the fate of innumerable other Sicilian manuscripts in having been brought to Spain by the Aragonese;[7] it was written after 1130, because the *praeconium*, while omitting the names of pope and bishop, includes the name of *Rex Rogerius*.[8] There follows the well-known twelfth century Missale Gallicum of the Cathedral of Palermo;[9] further, two twelfth century manuscripts originating from the Cathedral of Troia. One of these manuscripts, an Exultet Roll, is still at Troia[10] and its text tallies with that of a Troia processional in Naples.[11] Finally, I found the text in a beautiful twelfth century missal in the Morgan Library in New York, the provenance of which is as yet not satisfactorily determined.[12] Thus there are altogether six examples of the third Exultet finale; all of them drawn from twelfth century manuscripts. A systematic inspection of South-Italian manuscripts of that period would undoubtedly reveal very much richer material on this subject than I am able to offer. However, the instances here adduced are enough to justify discussion of some of the main features of the problem.

(Baltimore, 1909), 325 ff. I am greatly indebted to my former pupil, Dr. Angel Ferrari Nuñez of Madrid, who generously provided me with photostats of Madrid mss. before the outbreak of the Spanish Civil War.

[7] On the abundance of Sicilian mss. in Madrid see, for instance, Martin de la Torre y Pedro Longas, Catálogo de los Códices Latinos de la Biblioteca Nacional, I (Madrid, 1935); the second volume containing the liturgical mss. has not been published.

[8] Madrid, Bibl. Nac. ms. lat. 132, fol. 99v; cf. L. Delisle, 'Un livre de choeur normano-sicilien conservé en Espagne,' in Journal des Savants, VI (1908), 42–49.

[9] Palermo, Cathedral ms. 544; cf. Giovanni di Giovanni, De divinis Siculorum officiis tractatus (Palermo, 1736), 267; on the Gallican rite in Palermo see La Mantia, 'Ordines iudiciorum Dei' nel missale Gallicano del XII secolo (Palermo-Torino, 1892).

[10] Cf. Myrtilla Avery, op. cit., pl. CLXXXV; on the Troian Exultet Rolls see also Whitehall, in Speculum II (1927), 80 ff.; on other Troian mss. see the most recent study of Miss Avery, 'A Manuscript from Troia: Naples VI. B. 2,' Mediaeval Studies in Memory of A. Kingsley Porter, I (Cambridge, Mass., 1939), 153–164.

[11] Naples, Bibl. Naz. ms. lat. VI. G. 34, fol. 82. The ms. is mentioned in Analecta Hymnica, vol. XLVII, p. 25, No. 105. In the ruler's prayer, a "gloriosissimus rex noster ill." is quoted, so that the ms. must have been written in about the middle of the 12th century; this is also suggested by the script. For the provenance from Troia see fol. 136, "Horum festa plebs troiana colat et apulia."

[12] New York, Pierpont Morgan Library ms. 379, fol. 111. On the interesting ms. see my discussion in a forthcoming book, Laudes regiae. Studies in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Cult (Berkeley, 1941), Append. II.

am vivis nicht ganz belanglos weil Exultet an Vater gerichtet ist, das Finale aber an Sohn. Zu solchem Wechsel: Jungmann, Stellung, 80-92, 189, 239, 102 n. 31.

To begin with, the text of the finale is in itself of some interest. Admittedly, it shares with the Vetus Itala the opening *Qui vivis*, whereas the Roman missal reads *Per eumdem Dominum nostrum*, etc. But either opening is so common that this does not mean very much. Another feature is more arresting, the amplification *qui semper vivis, regnas, imperas necnon et gloriaris* of the third version. Through the kindness of Professor George La Piana my attention was called to the fact that this amplification might have something to do with an amplification in the Roman missal. The Roman missal as well as the Sicilian version follow, in general, the pattern of the old sacramentaries. The Sicilian form, it is true, shows an amplified finale, but in other parts of the hymn it follows almost verbatim the text of the sacramentaries and displays the original form also in the short prayer of intercession which immediately precedes the finale ("Precamur ergo ut . . . . . conservare digneris"). Exactly in this clause the Roman missal shows an amplification. In the rhetorically clumsy way which is so often a significant feature of Rome, the Missale adds two verbs referring to the Lord's rulership, so that the text reads, "Precamur ergo ut . . . . *regere, gubernare* et *conservare* digneris." Did the composer of the South-Italian finale try to compensate for the verbs of the Roman missal by adding *imperas necnon et gloriaris*, that is two other verbs referring to the rulership of Christ? This possibility should not be excluded; but this compensation is certainly not the whole story. For, compared with the ugly crypto-dualistic triad of *regere, gubernare et conservare*, the South-Italian liturgist has achieved his task with a remarkable rhetorical skill and understanding.

Beziehungen-Litanei, wie oft?

The two verbs added in the South-Italian finale represent very old doxological elements; they are not remarkable in themselves.[13] Remarkable only is the triad of *vivis, regnas,*

[13] Every single verb can be traced easily in finales of prayers and benedictions, for instance:

qui vivit et regnat, or
qui vivit et imperat, or
qui vivit et gloriatur, or even
qui tecum vivit et gloriatur et regnat.

For the last form, which seems to be relatively rare, see the coronation order from 888,

imperas, that results, and the stress laid upon this phrase. In the Vetus Itala the corresponding words are so far apart that they are entirely without emphasis ("qui *vivis* cum patre et spiritu sancto et *regnas* unus Deus," etc.), nor are they brought into prominence in the Roman missal ("qui tecum *vivit* et *regnat* in unitate spiritus sancti," etc.). In the third version, however, the three beats of *vivis, regnas, imperas* have clearly the very active and energetic function of leading towards the acme of the whole phrasing, a function reflected also by the musical accompaniment. This triadic asyndeton with an implicit climax and with the longest as well as weightiest word at the end [14] is an artistic rhetorical figure, and the gradually increasing effectiveness of the clauses is not merely chance. This triad is not formed quite at random by transposing the *gubernare* of the Roman missal in the form of *imperare* to the final clause. Indeed, it is influenced by another triadic saying which, from the eleventh to the thirteenth century, was used almost like a proverb and then enjoyed the greatest popularity, the triad of *vincit, regnat, imperat.*

> Sol Christus vincit, regnat, rex imperat almus . . . ,

writes the poet of the Vita S. Clementis.[15] Pope Innocent III styled the *vexillum sancti Petri*, handed to the Tsar of the Bulgarians, the banner of Christ *qui vincit, regnat, imperat.*[16] In Sicily, a forgery of a Norman privilege allegedly granted to Messina, in

edited by P. E. Schramm, 'Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen,' Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanon. Abt., XXIII (1934), 198. The triad of *vivis, regnas, imperas*, however, does not seem to occur in any other finale apart from the *praeconium*.

[14] The principle agrees with that of ancient acclamations, in which the doxological finale must be included anyhow; see, for instance, Sueton., Calig., 6, 1:

> "Salva Roma, salva patria, salvus est Germanicus."

The principle of the climax is always the same. The triad of the Roman missal, on the other hand, displays a totally different rhythm of life, so that the two triads really disclose two fundamentally different currents within the Church.

[15] Written about 1005; cf. Mon. Germ. Hist., Poetae, V, 131, line 581.

[16] Register VII, ep. 12; Migne, Patr. Lat., CCXV, 296.

1129, displays in the outer ring of the *rota* the words *Deum cole. Qui regnat, vincit, imperat.*[17] A South-Italian master of epistolary style and late follower of the Capuan School of Rhetoric,[18] who had served with Edward I, wrote after his former royal master's victory over Llewellyn, *vivat, regnet, vincat et imperet rex noster invictissimus Edwardus,*[19] thus combining the two verbs, *vivat* and *vincat*, which were used almost without distinction and became interchangeable. This is shown by a thirteenth century poet [20] addressing Frederick II,

> Vivat Augustus quantum vult vivere,
> Imperet, regnet in tanto tempore,
> Ut suos hostes possit confundere . . . ,

though *vincere* would have fitted perhaps better into the context.

It would be easy to adduce many more instances of the proverbial use of this triad, the source of which becomes quite clear as soon as one casts a glance at contemporary parody,

> Nummus vincit, nummus regnat, nummus cunctis imperat,

[17] K. A. Kehr, Die Urkunden der normannisch-sizilischen Könige (Innsbruck, 1902), 166, n. 1; for the literature on the document, see Erich Caspar, Roger II (Innsbruck, 1904), 501 f.

[18] It may be worth while to indicate the great number of letters of the Capuan and other schools of epistolary style, which begin with the words of the Exultet: see, e.g., Petrus de Vinea, Epistolae, II, No. 1, "Exultet iam Romani," etc.; ibid., II, No. 45, "Exultet universa turba fidelium," etc.; Berlin, Staatsbibl. ms. lat. folio 188, f. 66ᵛ, "Exultet iam Romanum imperium . . . , exultet universa suorum turba fidelium," etc.; E. Winkelmann, Acta Imperii inedita (1880), I, 557, No. 702, "Exultet civitas Placentina"; Rymer, Foedera (1818), II, 1, p. 20, "Exultet ecclesia Anglicana." That the Capuan School of Petrus de Vinea was especially fond of the Exultet and its tone is not surprising. The School, in the first place, picked up all the elements contributing to the exaltation of the ruler; second, this prose hymn was a rhetorical masterpiece of rhythm, cursus and tone; cf. F. di Capua, 'Il ritmo della prosa liturgica e il praeconium paschale,' Didaskalion, N. Ser. V (1927), pp. 1–23; on the triad, see also Quinctilian, Inst. orat., VII, 4, 23; Weymann, in Historisches Jahrbuch, XXXVII (1916), 79.

[19] Paris, Bibl. Nat. ms. lat. 8567, f. 3ᵛ; cf. ibid., f. 17ᵛ, a Christmas sermon of the same clerk Stephen (whose letters I hope to publish shortly), which ends almost like the finale of the *praeconium*,

> quod ipse prestare dignetur . . . qui cum Deo patre et spiritu paraclito vivit, regnat et imperat in secula seculorum.

[20] The author was an Italian; cf. Tina Ferri, 'Appunti su Quilichino e le sue opere,' Studi Medievali, N. Ser., IX (1936), 250.

sings Walter of Châtillon,[21] whereas another twelfth century poet combines his lines,

> Est dominus terre nummus, quia regnat ubique,
> Imperat et dominis et dominatur eis . . . ,

with the invocation *Exaudi, candide nummc!*, which burlesques the liturgical *Exaudi, Christe!* [22] It is evident that all these allusions refer to some familiar liturgical phrasing. This was not the South-Italian finale of the Exultet, but the chant of the *laudes regiae*, a famous and most impressive liturgical acclamation of rulership, which was sung on the great festivals of the Church and, above all, at the crown-wearings on festivals as well as at the inaugural coronations of mediaeval rulers.[23] This chant opens with the three clauses *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, which are followed by the invocation *Exaudi, Christe* and the acclamations proper to the various rulers such as pope, emperor, king, empress or queen, princes, bishops, officials, and army. This litany was most widely diffused from the eleventh to the thirteenth century, and particularly the three opening clauses enjoyed a singular popularity in that period. They have a somewhat military sound and therefore seem to have appealed to the spirit of the crusading age. Indeed, these opening words of the martial Gallo-Frankish litany were used as a battle-cry of crusaders.[24] In some cathedrals of France soldiers or knights were the cantors of the

[21] Karl Strecker, Moralisch-satirische Gedichte Walters von Châtillon (Heidelberg, 1929), 110, No. 10.

[22] Paul Lehmann, in Historische Vierteljahrsschrift, XXX (1935), 49, verse 51 f., 104; the author is a Theodoric (of St. Troud?).

[23] See E. Kantorowicz, Laudes regiae (cf. supra, n. 12); P. E. Schramm, 'Ordines-Studien III: Die Krönung in England,' Archiv für Urkundenforschung, XV (1938), 315 f., 326, was able to refer to my ms. years ago, as it was then ready for print. For the time cf. Cabrol-Leclercq, 'Laudes Gallicanae,' Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, VIII, pp. 1898–1910, which is little more than an extract from the old, but remarkably circumspect work of A. Prost, in Mémoires de la société nationale des antiquaires de France, 4ᵉᵐᵉ sér., vol. VII = vol. XXXVII (1876), 149–320. The crown-wearings on the Church festivals formed the subject of a stimulating article by Hans-Walter Klewitz, 'Die Festkrönungen der deutschen Kaiser,' Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kan. Abt., XXVIII (1939), 48–96.

[24] Foulcher of Chartres, Historia Hierosolymitana, II, c. 30; Recueil des historiens des croisades. Hist. Occid., III, 413; see also Notes and Queries, vol. 158 (London, 1930), 65, 118.

litany.[25] Frederick II, in his earliest youth as King of Apulia and Sicily, bore them as a legend on his gold *bullae*.[26] And as he himself could not have started this usage, because he still was almost a child, there must have existed an older Norman tradition. In fact, the later forger of the above mentioned privilege of Messina obviously assumed the three clauses to be King Roger's device, the more so as Roger II really had used the triad as a legend for some of his coins.[27] He, or another Norman Count, by this started a usage later adopted by Saint Louis, who put this triad on the gold coins of France. There it remained unchanged as a symbolic prerogative of the *rex christianissimus*, until later French Kings changed the fuller wording of *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* into the shorter phrase of *Christus regnat, vincit et imperat*, which again tallies, unintentionally, with the finale of the Exultet.[28] The transition from the *laudes* to the phrase of the finale, we can see, was at hand.

Taken altogether, the emphatic wording of the Exultet finale was assimilated with the proverbial *Christus vincit* . . . , because this formula was, so to speak, ringing in the ears of al-

[25] Dom Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, I (Antwerp, 1736), 614, with reference to Vienne, and 363, 366, with reference to Lyon.

[26] Huillard-Bréholles, Historia diplomatica Friderici secundi, Introduction (Paris, 1859), p. ci, and vol. I (1852), 212. Cf. O. Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige, I (Dresden, 1909), 27, Nos. 3, 4. The bulla was still used in 1243; cf. Böhmer-Ficker, Regesta Imperii V, No. 3369; Monumenta Germaniae Historica. Legum IV, Constit. II, 328, No. 239.

[27] According to Arthur Engel, Recherches sur la numismatique et la sigillographie des Normands de Sicile et d'Italie (Paris, 1882), p. 40, No. 50, Roger II's coin displaying St. January, Naples' patron-saint, on the obverse, bore on the reverse the obliterated legend, XPC VI · XPC [RE · XPC IM]; cf. pl. VII, 33. An uncertain Norman or Lombard princely coin of that age bears XC RE · XC IM on the reverse; ibid., 56, No. 166.

[28] Cf. A. Dieudonné, Les monnaies capétiennes ou royales françaises (Paris, 1932), II, 1, No. 1; see also A. Blanchet et A. Dieudonné, Manuel de numismatique française, II (1916), 48, and ibid., 329, fig. 177, for the shorter legend under Charles IX. The legend had been cut down very much earlier by Charles VI, whose *francs à pied* show the legend XPC*VINCIT*IMPERAT; cf. Allotte de la Fuye, 'Les francs à pied de la trouvaille de Blangy-les-Arras,' Revue de la numismatique française IVe sér., vol. XXX (1927), 225 f. See also Flores Historiarum (Rolls Series, 95, pt. 1), 209, where the acclamation *Christus vincit* shows, in two 14th-century mss., the wrong reading *Christus vivit*. Hence the exchange of the two verbs was not unusual.

The same is true with references to the battle cry of the crusaders (supra, n. 24); ~~[illegible]~~ Bongars, Gesta Dei per Francos (Hannover, 1611), quotes also vivit for vincit; cf. H. Hagenmeyer, Fulcher Carnotensis (Halle, 1913) p. 497.

most everybody during the crusading age. It can hardly be doubted that the *laudes* have given the last color to the Exultet finale, particularly if one takes into account the Norman share in producing the spiritual atmosphere of the crusades.

There is yet another point to be taken into consideration. The *laudes*, which were known also in Sicily,[29] refer not only to coronations, but also to the festival crown-wearings of kings and emperors on Christmas, Easter, and Whitsuntide, an observance which was at its height likewise in the early twelfth century. The *laudes* thus represented an integral part of the liturgical homage to the ruler in that period. The same is true in respect to the *praeconium*. The finale concluding this prayer includes, at the same time, the second most important manifestation of the ecclesiastical equivalent of ancient ruler-worship, the prayer for the King on the eve of Easter, which Pope Hadrian I had introduced in honor of Charlemagne.[30] Moreover, within the sphere of the ecclesiastical celebrations of the ruler, the *praeconium*, which was sung late on Saturday evening, was the prelude of the *laudes regiae* which were sung the following Easter Sunday. This seems to explain sufficiently how the assimilation of the finale with the *laudes* had come about. Homage to the ruler provides the connecting link between the two formulae, both of which are anyhow used like charms. Further, as far as we know, they were used as legends of coins and seals earlier in the Sicilian kingdom than elsewhere, perhaps because here only, where Greek and Gallican spheres

[29] *Laudes* of Frederick II: Palermo, Cathedral ms. 601, fol. 107–110; the formulary is printed by Giovanni di Giovanni, op. cit., 116 ff.; Giovanni Maria Amato, De principe templo Panormitano (Palermo, 1728), 425; Huillard-Bréholles, op. cit., I, p. 9, n. 1. The Coronation *Ordo* of William II, printed by Schwalm, in Neues Archiv, XXIII (1898), 17 ff., contains the phrase, 'post epistolam cantetur laus regis.' The editor's interpretation leads us astray. That this Sicilian 12th century *ordo* refers to the coronation of William II and Joanna of England is evident from the fact that no other royal couple, as is provided by the *ordo*, can be considered; cf. P. E. Schramm, A History of the English Coronation, transl. by L. G. Wickham Legg (Oxford, 1937), 59.

[30] See Mabillon's Ordo Romanus I, Migne Patr. Lat., LXXVIII, 949, § 24; 950, § 28. Cf. Joseph Kösters, Studien zu Mabillons römischen Ordines, Dissert. Münster, 1905, p. 12 ff. See also Ludwig Biehl, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. (Paderborn, 1937), Görres Gesellschaft: Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, Heft 75, pp. 89 ff.

cf. Jungmann, Z. Kath. Theol. 73, 1951, 80 f.
Andrieu, Ordo Rom. XXII, 13 (III, 261)

intersected, the first clause of the *Christus vincit* took the place of the Greek IC–XC NI–KA, which the Normans adopted from Byzantine usage likewise in the early twelfth century.[31] This seems to explain the change of the Exultet finale and its accommodation to the opening of the *laudes regiae*.

Apart from the model after which the finale was shaped its spread is of some importance. As far as can be ascertained it was known neither in Germany nor in Northern Italy, where by then the Roman rite ruled undisputedly, and not even in France; but it is to Normandy that the finale can be traced. Two manuscripts from Rouen, now in Paris, contain that finale. The one is of the early thirteenth, perhaps late twelfth century,[32] the other of the end of the thirteenth century;[33] and the same drafting can be found in a fifteenth century missal of Rouen.[34] Normandy and Sicily thus had this version in common. The usual liturgical migration was certainly that from North to South, from Normandy to Sicily. A reverse influence, however, is by no means impossible. The general aspects as well as the perhaps fragmentary evidence of manuscripts seem to give priority to the South in this special case; for in Sicily the finale appears in early twelfth century manuscripts, in Normandy almost a hundred years later. This may be an accident of manu-

[31] This legend was used by Roger II obviously after his coronation only; cf. Engel, op. cit., 37 f., 43, Nos. 78, 81, 82, 84. Roger Bursa, Duke of Calabria and Apulia (1085–1111), used a lead bulla with this legend; ibid., 84, No. 9. For Roger II's bulla with the inscription IC–XC NI–KA, see K. A. Kehr, op. cit., 208. The Greek symbols survived until the time of Charles of Anjou; cf. G. Sambon, 'Monnaies de Charles Ier d'Anjou dans l'Italie méridionale,' in Annuaire de la société française de numismatique et d'archéologie, 1891, p. 35; Luigi dell'Erba, 'La riforma monetaria angioina e il suo sviluppo storico nel Reame di Napoli,' in Arch. stor. Napol., n. ser. XVIII (1932), 163.

[32] Paris, Bibl. Nat. ms. lat. 904, f. 96v; cf. Le graduel de l'église cathédrale de Rouen au XIIIe siècle, p. p. V. H. Loriquet, Dom Pothier et Abbé Colette (Rouen, 1907), II, f. 96v.

[33] Paris, Bibl. Nat. ms. lat. 905, f. 96, obviously a copy of the ms. mentioned before (n. 32), but adding an *et* to the formula of the finale, "qui semper vivis, regnas *et* imperas necnon et gloriaris."

[34] London (British Museum), Missale secundum usum insignis ecclesie Rothomagensis (printed on parchment, Mag. Martin Morin, Rouen 1499); the finale reads, "vivis *et* regnas, imperas necnon et gloriaris." A hundred years later Rouen had adopted the Roman Ordo; see, for instance, the Missale Ecclesiae Rothomagensis (1623) which I consulted in the British Museum.

script transmission.[34a] But there is another feature which might arouse our suspicion whether the usual hypothesis of migration from North to South really applies to the Exultet finale or not.

Our version was introduced into England, too, but almost certainly not earlier than the thirteenth century. The finale can be found in the famous antiphonary of Worcester Cathedral, dating back to the second half of the thirteenth century.[35] As Worcester, by then, had adopted the rite of Sarum, it is not to be wondered at that the whole bulk of liturgical manuscripts of the Sarum rite, which began to conquer great parts of the English Church, should show the "Sicilian" finale. Indeed, this finale seems to have spread to all the churches which then became dependent on Salisbury. J. Wickham Legg, in his edition of the Sarum Missal, shows clearly that all the early manuscripts follow the Sicilian and Norman version of the finale.[36] An inspection of two of the oldest Sarum manuscripts, the Tiptoft Missal in the Morgan Library[37] and the Sarum Processional in the Bodleian,[38] confirmed this observation.

From the researches of Edmund Bishop it is well known that the rite of Sarum cannot be traced earlier than the thirteenth century.[39] Certain agreements between this newer English rite and the liturgy of Rouen have long been noticed.[40] A slight

[34a] Unfortunately Brit. Mus., Addit. ms. 10028, a 12th-century sacramentary of Rouen, does not contain the Exultet; cf. Bishop, op. cit., 298. That the two 13th-century missals in Rouen, Bibl. munic., mss. 276 and 277, as well as the 14th-century ms. 278, have the triadic finale, may be taken for granted.

[35] Worcester, Cathed. cod. F. 160, fol. 221; a facsimile of the ms. in Paléographie musicale, XII (Solesmes, 1922); a print of the Exultet can be found in W. H. Frere, The Winchester Troper. Bradshaw Society, VIII (1894).

[36] J. Wickham Legg, The Sarum Missal edited from Three Early Mss. (Oxford, 1918), 119. The basic ms. of this edition is John Rylands, Crawford ms. lat. 24, which reads, "vivis *et* regnas, imperas necnon et gloriaris" (cf. supra, n. 34), whereas Bologna, University ms. 2565, shows, "vivis, regnas *et* imperas," etc. (supra, n. 33). Fifty-eight other mss. "secundum usum Sarum" are quoted by J. Wickham Legg, Tracts on the Mass. Bradshaw Society, XXVII (1904), xiv f.

[37] New York, Morgan Library ms. 107, f. 129; it reads, "vivis, regnas *et* imperas," etc.

[38] Ms. lit. 408 (Addit. B20), f. 66v–67v, from the second half of the 14th century. It shows the original reading without an *et*. Mr. D. v. Bothmer, formerly of Wadham College, had the kindness to check up the ms. for me.

[39] Edmund Bishop, Liturgica historica (Oxford, 1918), 277 f.

[40] Ibid.; cf. 296 ff.

divergence in the readings of the Exultet finale, very insignificant in itself, seems to confirm these observations. Within our tricolon (*vivis, regnas, imperas*), the Sarum missals frequently, indeed almost invariably, show an additional *et* which follows sometimes the first word, sometimes the second.[41] The same occurs in the two later draftings of the Rouen finale,[42] whereas in Southern Italy that additional *et*, which entirely destroys the compactness produced by the three beats of the asyndeton, is absent. The possibility that Sicily, nevertheless, received the formula from Rouen, whence England took it one hundred and fifty years later, cannot be excluded. Yet it seems not less likely that Rouen was the mediator between Sicily and England in that it transmitted to England what it had received from the South. This seems even more probable if we recall that the tricolon was particularly popular in Southern Italy; that it corresponded to the Byzantine XPICTOC NIKA adopted by the Normans; and that the text of the Sicilian and South-Italian Exultet showed a certain fluctuation anyhow, between the eleventh and twelfth century, when it changed from the Vetus Itala to the drafting either of the Missale Romanum or, in some cathedrals, to our third version. Considering these very obvious variations as well as the general conditions referred to we may assume — safely, as I believe — that our third finale originated in the South and migrated from there to Normandy and thence to England.

The liturgical relations between the three Norman Churches — Normandy, England, Sicily — need intensive study. There were influences effective not only from Rouen to Canterbury and Palermo, but also in the opposite direction, from Sicily to Normandy; and direct influences from the South to England must likewise be taken into consideration, as they are well known for cultural transmission in general even after the loss of Normandy.[43] The researches of C. H. Haskins have, almost

[41] Cf. supra, notes 36, 37; see also n. 38.

[42] Cf. supra, notes 33, 34; cf. 32.

[43] For the influences of the Capuan School of Epistolary Style see my study on 'Petrus de Vinea in England,' in Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung, 51 (1938), 81 ff.; see also above note 19 concerning Stephen of St. Giorgio.

for the first time, thrown light upon the channels of intercourse.[44] A recent thorough study by Lynn T. White, Jr. has added new material.[45] In a brilliant sketch Miss Evelyne Jamison has pointed out the "lively interest" which Anglo-Norman writers took in the South-Italian affairs in general and in the ecclesiastical institutions of King Roger's Sicily in particular.[46] And, also recently, Percy E. Schramm has emphasized the "extraordinary resemblance" between certain ceremonies observed at the second coronation of William II of Sicily and Joanna of England in Palermo (1177) and those observed at the second coronation of Richard I, seventeen years later, at Winchester (1194).[47] But apart from the crowning ceremony there are other subjects concerning cult and liturgy well worth re-investigation from a more pan-Norman point of view, for instance, the *patrocinia* and *officia* of South-Italian saints in Normandy and England. The most recent researches on St. Nicholas of Bari have shown clearly that the Norman settling in Southern Italy gave an enormous impetus to the cult of the saint in the Norman motherland as well as in England, although St. Nicholas' name was familiar in England and Normandy before that time.[48] Before 1119, a Norman, John

[44] C. H. Haskins, 'England and Sicily in the Twelfth Century,' in Engl. Hist. Rev., XXVI (1911), 433 ff., 643 ff., and Studies in the History of Mediaeval Science (1924), 185 f., and passim.

[45] Latin Monasticism in Norman Sicily (Cambridge, Mass., 1938), 34 f., 47 ff. and passim.

[46] 'The Sicilian Norman Kingdom in the Mind of Anglo-Norman Contemporaries,' in Proceedings of the British Academy (1938), 237–285, especially 268.

[47] A History of the English Coronation (cf. supra, n. 29), 59 and 253. I am not sure whether or not in all European countries the customary coronation taxes figured among the "aides aux quatre cas"; in England and Sicily, at least, they did; cf. Stubbs, Constitutional History of England, II (4th ed., Oxford, 1904), 60, and the letter of Pope Martin IV (1283, Nov. 26) to Charles of Anjou:

> . . . collecte et subventiones tantum fiebant, cum rex Sicilie pro defensione ipsius regni defensionem faciebat ac in coronatione regis ipsius necnon, etc.

Cf. Baronius-Raynaldus, Annal. eccles., III, 562 f.; Les registres de Martin IV (Paris, 1913), 225, No. 488. Richard I, by the way, planned to promote a South-Italian, the Archbishop William of Monreale, to the See of Canterbury; cf. Epistolae Cantuarienses, ed. Stubbs (Rolls Ser. 38, 2; 1865), 329 f., nos. 347, 348; cf. p. 537.

[48] K. Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, eine kultgeographisch-volkskundliche Untersuchung. Forschungen zur Volkskunde 9–12 (Düsseldorf, 1931), and Otto E. Albrecht, Four Latin Plays of St. Nicholas (Philadelphia,

the Deacon, monk at St. Ouen, wrote a life of St. Nicholas in verse and prose,[49] and Alboldus of Bec and St. Edmund's composed his *miracula* of the saint.[50] An *officium* of St. Nicholas, however, was written by a monk of St. Pierre in Rouen, called Isembert, about 1030;[51] it had a wide circulation in Normandy and seems to have influenced the Nicholas *officia* at Worcester and of the Sarum use.[52] Also the feast day of St. Mary's Conception, originating undoubtedly in Byzantium,[53] deserves our full attention. In Byzantine Southern Italy, in Naples, it is traceable as early as the ninth century;[54] but it remained without influence in Western Europe until it made its surprising appearance in eleventh century England, and there in a somewhat doubtful connection with the name of Anselm of Bec.[55] Admittedly, there remain many questions to be clarified about this feast day of December eighth, which in the

1935), two excellent studies on the subject. For the diffusion to Normandy, cf. Meisen, 89 f., and his amazing lists of Nicholas *patrocinia*, pp. 137 ff., Nos. 410a–517. In England the Saint counted 437 dedications and held the 7th place after St. Mary, All Saints, St. Peter, St. Michael, St. Andrew, St. John Baptist; cf. Francis Bond, Dedications and Patron Saints of English Churches (Oxford, 1914), 17; Meisen, 513. His name is found in the *laudes* of William I and Queen Matilda, which were sung at Winchester in 1068; cf. William Maskell, Monumenta Ritualia Ecclesiae Anglicanae (2nd ed., Oxford, 1882), II, 86.

[49] Histoire littéraire de la France, X, 262 f.; cf. Albrecht, op. cit., 13 ff.

[50] The Miracula S. Nicolai [barensis] conscripta a monacho beccensi, "itself a significant title" (cf. White, op. cit., 51, n. 8), is printed in Catal. codicum hagiogr. latin. Bibl. Nat. Paris., II (Brussels, 1890), 422 ff.

[51] Meisen, 177; cf. 89.

[52] Albrecht, loc. cit.

[53] K. A. Heinrich Kellner, Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste (3rd ed., Freiburg, 1911), 183 ff.; Bishop, op. cit., 238–259.

[54] Angelo Mai, Scriptorum veterum nova collectio, V (Rome, 1831), 65, reproduces the "Kalendarium marmoreum saeculi IX" of Naples with the entry on December 9th, "Conceptio s. Anne Marie virginis." Cf. Hippolyte Delehaye, 'Hagiographie Napolitaine,' Analecta Bollandiana, LVII (1939), 59, who once more edited the calendar and dates it ca. 849–872. Cf. Bishop, 257.

[55] Kellner, op. cit., 187 ff. Not St. Anselm, but St. Anselm's pupil Eadmer, is claimed to be the author of the Tractatus de Conceptione S. Mariae, ed. Thurston and Slater (Freiburg, 1904). Before 1092, the Abbot John of Telese, in Campania, was St. Anselm's pupil at Bec, so that the interchange between South and North, via Bec, is not really a mystery; cf. Eadmer, Historia novorum in Anglia, ed. M. Rule (Rolls Series, 1884), 96, and White, op. cit., 51, n. 8. Bishop, 258, takes other possibilities into consideration, e.g. the visit of Canute the Great to Rome (in 1027).

kalendarium of the Sorbonne has a note: *festum Normannorum; non legitur*[56] and about which Henry of Ghent remarks: *Normanni . . . pre ceteris populis illam conceptionem precipue celebrant.*[57] The most plausible explanation seems to be that it was from Byzantine Norman Southern Italy that this feast day spread to Normandy and England in the late eleventh century.

Thus, if in liturgical matters reacting influences from South to North were effective at all and if the observations mentioned above concerning the *praeconium paschale* are borne out by investigations on a broad basis,[58] then it would seem advisable to keep an eye also on South-Italian liturgical usages whenever the origins of the rite of Sarum become the subject of fresh research. At any rate, the liturgical unity of the three Norman states seems to have been proved true, once more, in connection with our exclusively Norman finale of the Exultet. It was merely to this problem that I wished to draw attention.

[56] The calendar is from the late 14th century; cf. H. Omont, 'Le livre ou cartulaire de la nation de Normandie de l'Université de Paris,' in Mélanges de la société de l'histoire de Normandie, VIII (Rouen-Paris, 1917), 65. The 'English Nation' in Paris introduced the day in 1375; cf. Liber procuratorum nationis anglicanae, ed. H. Denifle and A. Chatelain, in Auctarium chartularii universitatis parisiensis, I (Paris, 1894), 480 f.

[57] Kellner, op. cit., 191, no. 4.

[58] Such investigations should also take into account the correspondence with the accompanying music by comparing the plainsong neumes; they may be found in practically all the texts quoted above. Of the Madrid ms. 132 (supra, n. 8) a facsimile is published by Delisle, loc. cit.; of the other Madrid ms. (lat. 289, f. 115v), which may be destroyed, a reproduction is found below.

PRINTED AT THE HARVARD UNIVERSITY PRESS
CAMBRIDGE, MASS., U.S.A.

"Plato in the Middle Ages" in The Philosophical Review 51 (1942) 312-323, and reviews of other works on Plato (original inventory # 13).
[A review of Raymond Klibansky, The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages (London 1939), and Plato Latinus, Vol. I (Meno interprete Henrico Aristippo, ed Victor Verdenius (London, 1940)]

Vol. LI, 3 Whole No. 303

THE PHILOSOPHICAL REVIEW

EDITED BY
THE FACULTY OF
THE SAGE SCHOOL OF PHILOSOPHY
CORNELL UNIVERSITY
WITH THE CO-OPERATION OF

ETIENNE GILSON (Paris) A. E. TAYLOR (Edinburgh)

May, 1942

I. The Genesis of the Concept of Physical Law....EDGAR ZILSEL

II. Are Moral Judgments Assertions? .....ABRAHAM KAPLAN

III. DISCUSSION

The Problem of a Philosophical Dictionary .....
.....ALBERT R. CHANDLER

Plato in the Middle Ages.....ERNST H. KANTOROWICZ

IV. REVIEWS OF BOOKS

George H. Sabine's The Works of Gerrard Winstanley: by A. S. P. Woodhouse—*Bertrand Russell's* An Inquiry into Meaning and Truth: by Frederick L. Will—*Richard von Mises's* Kleines Lehrbuch des Positivismus: by Julius Weinberg—*Basil Willey's* The Eighteenth Century Background: by George H. Sabine—*Gerardus van der Leeuw's* Der Mensch und die Religion: by Roger Hazelton—*Edwin N. Garlan's* Legal Realism and Justice: by F. M. Watkins.

V. NOTES

PUBLISHED EVERY TWO MONTHS
FOR
LONGMANS, GREEN, AND COMPANY
SINGLE NUMBERS $1.00 PER ANNUM $5.00

THE PHILOSOPHICAL REVIEW

CONTENTS FOR MAY, 1942

The Genesis of the Concept of Physical Law ..... EDGAR ZILSEL 245

Are Moral Judgments Assertions? ..... ABRAHAM KAPLAN 280

Discussion
The Problem of a Philosophical Dictionary. ALBERT R. CHANDLER 304
Plato in the Middle Ages ..... ERNST H. KANTOROWICZ 312

Reviews of Books 324
George H. Sabine's The Works of Gerrard Winstanley: by A. S. P. Woodhouse—*Bertrand Russell's* An Inquiry into Meaning and Truth: by Frederick L. Will—*Richard von Mises's* Kleines Lehrbuch des Positivismus: by Julius Weinberg—*Basil Willey's* The Eighteenth Century Background: by George H. Sabine—*Gerardus van der Leeuw's* Der Mensch und die Religion: by Roger Hazelton—*Edwin N. Garlan's* Legal Realism and Justice: by F. M. Watkins.

Notes 341
Dictionary of Philosophy. The Journal of Legal and Political Sociology. Committee on Aid to Libraries in War Areas. Creighton Philosophical Club. Current Philosophical Periodicals.

Articles intended for publication, books for review, exchanges, and all correspondence in reference thereto, should be addressed to **The Editor, The Philosophical Review, Cornell University, Ithaca, N.Y.**

Correspondence regarding subscriptions may be addressed to 450 Ahnaip Street, Menasha, Wisconsin, the place where the *Review* is printed and mailed. Note, however, that the preferred address for business communications is given below.

The articles in this *Review* are indexed in the *International Index to Periodicals,* New York, N.Y.

Longmans, Green, and Co.
55 Fifth Ave., New York City

Entered as second-class matter at the postoffice at Menasha, Wisconsin, July 8, 1933, under the act of March 3, 1879, embodied in section 520, P. L. and R.

possible, the first appearance of a term in a given philosophical meaning should be cited; also, any *locus classicus,* such as Hume's discussion of causality.

9. *Bibliographies.* Brief bibliographies should be provided, and where possible they should refer to fuller bibliographies.

10. *Cross-references.* Copious use of cross-references should be made (a) to connect related articles and (b) to avoid duplication by letting topics or subtopics be treated in a single place, with proper references at other points where they are relevant.

ALBERT R. CHANDLER

THE OHIO STATE UNIVERSITY

PLATO IN THE MIDDLE AGES*

THERE is the charming story about Goethe's friends in Rome who, on a moonlit night, shuttled back and forth for many hours in a ferry-boat on the Tiber because one of the party had proposed to remain upon the water until their customary dispute was settled: Raphael or Michelangelo? There are other pairs of names—Mozart or Beethoven, Alexander or Caesar, Caesar or Brutus, or

> Hoc unum semper quaeris, superetne Maronem
> Tullius, an maior sit Cicerone Maro

—which likewise typify the two possible though different ways of mastering a cosmos by means of respectively equal faculties/ between which individual mind and mankind have shuttled through more than one night. But all these disputes are of recent date compared with the almost 2300 years which have passed away, since—according to a legend—Plato when entering his classroom and missing, that day, Aristotle among his pupils exclaimed: "The classroom is empty; the Intellect is missing!" Though the contest between Platonic and Aristotelian concepts of the world has never come to a rest, the acme of their great struggle must be sought, undoubtedly, in the Middle Ages, because in this period of spiritualized and abstract thinking every problem of the Universals reflected directly upon life itself. The mediaeval contest between the two Greek masters was concluded officially, it has often been said, by Raphael, by his representation of the two Dioscuri in the School of Athens where Plato, armed with the *Timaeus,* points towards heaven and, at his side, Aristotle holding

/and

* Raymund Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outline of a Corpus Platonicum Medii Aevi.* London, The Warburg Institute, 1939. Pp. 58 and 5 plates. $.1.

PLATO LATINUS, edidit Raymundus Klibansky. Volumen I: *Meno interprete Henrico Aristippo* edidit Victor Kordeuter, recognovit et prefatione instruxit Carlotta Labowsky. Londinii: In aedibus Instituti Warburgiani, MCMXL. Pp. xxi and 92. $2.50.

cfr. Vladimiro Zabughin, Vergilio nel rinascimento Italiano da Dante a Torquato Tasso, II (Bologna, 1923), 37.
Answer of Giano Pannonio to a young man in Ferrara in the 15th cent:
Nescio, verum illud bene scio, quod tibi nunquam
Est visus, Procopi, nec Maro nec Cicero."
Cf. Delit. poet. Hungar. 248: "In superflua quaeritantem."

the *Ethics* in his left hand performs with his right a gesture almost of blessing this earth. The dispute was settled by the artist's sage and simple way of realizing that only by putting the two doctrines in gear with one another were heaven and earth kept in motion; it was settled by the simple exchange of the "or" between the two names for an "and".

Efforts to reconcile the two doctrines are as old as is the strife itself. Had Boethius not been executed, the Middle Ages might have started with this very "and" in which they eventually ended. For it had been Boethius' intention to render into Latin the complete works of both Plato and Aristotle in order to prove their "essential concord", and modern scholars have sometimes raised the question whether there would have been a "Middle Ages" proper had not Boethius been prevented from accomplishing his gigantic task. However, he bestowed upon mankind neither the *Plato latinus* nor the *Aristoteles latinus.* The Middle Ages became acquainted with the works of the two masters in an indirect and tortuous way; and, in tracing back this queer path of human intellect, it remained ultimately with our generation to make up, in a very different sense, for what had been withheld from students by Boethius' death—the Latin Plato and Aristotle.

Some ten years ago, the Union Académique Internationale, relying upon the singular experience of the late Father Lacombe, undertook an edition of the *Aristoteles latinus,* that is of all the Latin translations, ancient and mediaeval, of Aristotelian works and their commentaries. And fortunately the old spirit of rivalry between Peripatos and Academy broke out, once more, and resulted in a plan to produce the indispensable supplement of the Latin Aristotle, a *Plato Latinus* as a part of a *Corpus Platonicum Medii Aevi.* Under the auspices of the British Academy and the Union Académique Internationale, supported also by the Mediaeval Academy of America, the Warburg Institute in London has ~~projected~~ an edition of the Corpus of mediaeval Platonic writings, for which Dr. Raymond Klibansky, Lecturer in Mediaeval Philosophy and Fellow of Oriel College, Oxford, is responsible as general editor. Anybody having a faint knowledge of the work done by the Warburg Institute and of its aims—it proceeded from the private foundation of the late Dr. Aby Warburg, is now affiliated with the University of London, and has been devoted, from its very origin, to investigations of the tradition of the classical heritage during the Middle Ages and its transmission to Modern Times—will admit that no task could agree more perfectly with the abilities of this learned corporation than that of editing a "Mediaeval Plato". On the other hand, the erudition and editorial experience of Dr. Klibansky, an expert Platonist through his studies in Proclus, Master Eckhart, and Nicholas of Cusa, are a pledge for the scholarly standard of this

embarked upon [R.K]

enterprise and, as may be hoped in spite of all the unforeseen obstacles[1], for its successful and uninterrupted completion.

The main burden of the undertaking is, of course, with the editor and organizer. It is hardly an exaggeration to maintain that almost half the work is done, when once a way is seen through the labyrinth of Platonic tradition, the works to be published are selected, and the program is drafted. The difficulty that the organizer has to face is not really the embarrassing amount of material, as in the case of the *Aristoteles latinus,* it is the concealment, or even the occult nature, of mediaeval Platonism. Plato's influence, says Klibansky, "is less apparent in the official teaching of schools and faculties, than in the esoteric doctrine of small circles and single outstanding thinkers. For this reason very shadowy notions are still prevalent concerning the nature and meaning of mediaeval Platonism." Plato's rule over the mediaeval mind was sound; but it was noiseless. Plato was not greeted by any spectacular *entrée joyeuse* with a flourish of trumpets such as greeted Aristotle when he conquered and mesmerized the occidental mind in the thirteenth century; and when he finally made his official appearance in the Renaissance he was received, as it were, with the respectful and solemn silence which was essential to the hypostasis of the Logos. Moreover, Plato in the Middle Ages rarely exercised his power in a direct way through his own works. He was effective, in a refracted way, through the works of others, while he himself remained in the background or appeared in disguise. Thus, when in the thirteenth century the foes of Aristotle shouted "Saint Augustine!" and when, in the fourteenth, Petrarch and the early humanists used against Aristotle the battle-cry "Tullius!", it was in fact Plato who was at the bottom of these fights. But the shrewdest disguise of the Divus was his use of his pupil's garb. The *Liber de pomo* which pretended to be Aristotle's last conversation with his friends—King Manfred of Sicily had it translated into Latin from a Hebrew version—was in fact an Arabic paraphrase or imitation of Plato's *Phaedo;* the so-called *Theology of Aristotle,* a Syrian pamphlet turned into Arabic, was an extract from the last three books of Plotinus' *Enneads;* and the *Liber de causis,* that famous transformation of Proclus' *Elements,* whose influence during and after the thirteenth century was almost immeasurable, was likewise received as an Aristotelian work until St. Thomas Aquinas discovered its Neoplatonic origin (Klibansky, 14, 16).

We can see where the great difficulties of drafting the program of

[1] Klibansky, in the Preface of his book, lets us visualize the technical difficulties. His book had been printed in Germany; the military preparations during the summer 1939 delayed the issue; the outbreak of the war made it necessary to print the book anew in England. The edition of the *Meno* was printed in Bruges shortly before Belgium was occupied.

the Corpus Platonicum must be sought. It is not enough to keep apart the three main currents of Platonic tradition, the Arabic, the Byzantine, and the Latin, with their tributaries. There are likewise subterranean Platonic streams, *e.g.* in Aristotle's genuine works, which come into view and disappear again and whose existence even, not to mention their influence, is not easily ascertained. In this dimness, however, Klibansky's clear, concise, and very complete survey of *The Continuity of the Platonic Tradition,* which precedes and explains the program, is an excellent, and very useful, guide. It is to be hoped that this unpretentious short sketch providing firsthand information may be read and reread as thoroughly as possible, because its study would prevent teachers and students of Philosophy and of "History from Adam to Adolf" from further retailing, or memorizing, atrocious errors concerning Plato in the Middle Ages.

Klibansky's sketch has some particular aims, too. It fights the two customary modern conceptions of mediaeval Platonic tradition "as either Platonism, as was formerly, or Neoplatonism, as is now, the rule". Klibansky champions instead an unbiassed and more correct conception of mediaeval Platonism "which is neither the doctrine of Plato (*i.e.* Plato's own thought) nor that of Plotinus or Proclus, but, based on Hellenistic thought, nourished by the religious experience, Christian, Jewish, or Islamic, of later centuries, and intimately fused with teachings from Stoic and other philosophies, is, in fine, something new and individual, difficult to bring under a simple heading". Indeed, to seek out the particular mediaeval character of mediaeval Platonism and to set aside any catchword derived from points of view other than mediaeval, is the only possible approach to the problem. What Klibansky means might be described, very vaguely, as a Platonism which may, or may not, be amalgamated with either Neoplatonic or the original Platonic thoughts, but which is always a "religious Platonism" and whose functions, varying with the times and the schools, may be recognized as sometimes supporting the official religions, sometimes reviving them, or sometimes even engulfing theology, as theology had engulfed Platonism in another period. But, as far as the Western world is concerned, its function never would cease to be "Christian" and this, perforce, separates mediaeval and Renaissance Platonism from Plato himself as well as from Plotinus. It is this religious Platonism which survives the Middle Ages and appears, without a break of tradition, as the Platonism of the Renaissance. Klibansky is eager to offer proofs against those advocating that the Renaissance Platonism had nothing to do with the Platonic studies of the Middle Ages, and his case is indeed very strong. The manner in which the mediaeval manuscripts were transmitted, the extensive use made by Renaissance scholars of practically all of the mediaeval

Platonic writings, finally the testimony of Marsiglio Ficino himself (published by Klibansky in Appendix II, pp. 42-47), all these arguments make it difficult to insist upon a break between Mediaeval and Renaissance Platonism. After all, Dr. Klibansky's thesis matches perfectly with the more modern method of interpreting historical phenomena strictly from their own conditions without carrying other slogans into history; and it matches likewise with the more modern view taken of the "Problem of the Renaissance" according to which even the so-called "antique" character of this period ever continues to display thoroughly mediaeval and transcendental features in addition to, or in spite of, the new estimation of this present world.

These most important reflections, interesting and fundamental though they are in themselves, are but side issues of a sketch whose main purpose is to comment on the program of the Corpus Platonicum by discussing the continuity of Platonic tradition. It is admirable how safely Klibansky can pilot the raft with his reader on this Alpheus which really originates in "Arabia" and emerges in Sicily. That a *Plato Arabus* is to form an important division of the Corpus is of course foreseen by the editor. Yet he does not aspire to an absolutely complete edition of all the Arabic texts referring to Plato, least of all to publishing those Arabic versions of Platonic dialogues of which a considerable number were translated, early in the ninth century at Baghdad, by Nestorian and Monophysite Christians, Syrian as well as Arab. His intention is to include in Section I of the *Plato Arabus* (1) a description of the Arabic manuscripts devoted to Platonic philosophy, (2) a collection of the scattered quotations from Plato to be found in the works of the Arabic philosophers, scientists, and historians.

The edition of texts begins with the commentaries, paraphrases, and discussions of Plato's works in Arabic. Note must, of course, be made of the difference between the originally Greek commentaries, pre- and post-Neoplatonic, which were translated into Arabic and are often preserved in translation only, and the genuine Arabic discussions and expositions of Plato's works. Of the latter (Section II: "Arabic writings on and paraphrases of Plato's works") it is projected to publish a paraphrase of Plato's *Republic* by Averroes, extant only in Samuel ben Jehuda's Hebrew translation of the lost Arabic text. Averroes, however, represents the very end of the "heroic age" of Arabic philosophy. In the earlier period, in the tenth century, Al-Fārābī was the outstanding scholar and Platonist. Those of his works not available in modern editions are to be published now in the Corpus, *e.g.*, his paraphrase of Plato's *Laws*, as yet unedited, and his book *On the Trend of Plato's and Aristotle's Philosophy*, known from a Hebrew work of the thirteenth century, whose original Arabic text however has been discovered, quite recently, in Constantinople.

This work of Al-Fārābī (*cf.* Append. I, pp. 39f) promises to be the more interesting as it may produce new knowledge of a certain Greek *Introduction to Platonic Philosophy* which was Al-Fārābī's source. This Hellenistic work itself is lost, but it must have been of a relatively early date as it is mentioned by Cicero (*Acad. post.*, I, 4, 17); and it may be interesting, too, for its tendency to harmonize Platonic and Aristotelian doctrines, a tendency which occasionally became palpable with Neoplatonists, *e.g.*, with Porphyry and the Neoplatonist Simplicius' exposition of Aristotle's *De Caelo* as well as with Boethius and with Al-Fārābī himself; it is a trend which eventually makes the ascriptions of Platonic and Neoplatonic writings to Aristotle somewhat comprehensible.

This Hellenistic *Introduction* calls our attention to the fact that by no means all the Greek commentaries used by Arabic scholars were "Neoplatonic" as is usually assumed. Klibansky rightly stresses this point when discussing the summary of eight Platonic dialogues by Galen, a work which—like Plutarch's lost commentary on the *Timaeus*—belonged to the earlier, pre-Neoplatonic stage of Plato exegesis. Of this summary by Galen it is planned to publish the *Paraphrase of the Timaeus* from an Aya Sofya manuscript in Constantinople, along with some fragments of other parts. They are to form a section (III: "Translations of Greek writings on Plato") from which students of classics may profit directly because some Greek texts will be made available, at least in their Arabic versions. Among these there will be found Theon of Smyrna's *About the order in which one ought to read the works of Plato, and about their titles*, one of the writings which endeavored to systematize the works of Plato by arranging them in tetralogies.

While, according to Dr. Klibansky, the commentaries antedating the Neoplatonic period were appreciated above all by Arabic scientists, the clearly Neoplatonic commentators, Porphyry and Proclus, were preferred by the Arabic philosophers. In order to realize the Neoplatonic influence exercised by Arabic scholars on Western mind one need only be reminded of Avicenna[2] and his doctrine of the eternal emanation of the world from God, furthermore of the *Liber de causis* whose reception in the West coincided with that rising tide of Platonism in the twelfth century which resulted, on the one hand, from Michael Psellus' revival of Platonic philosophy in Byzantium with its ensuing European ramifications, and on the other hand from the new estimation of Pseudo-Dionysius, John the Scot, and Boethius' theological tractates. The *Liber de causis*, by which this movement was furthered,

[2] R. de Vaux, O.P., *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles* (Paris: J. Vrin, 1934), argues for the existence of a Latin Avicennism corresponding to that of a Latin Averroism.

as well as the so-called *Theologia Aristotelis,* of which a new manuscript has been discovered at Leningrad, will represent Section VI of the Arabic Plato ("Arabic Recastings of Neoplatonic Works"). Section IV is reserved to the *Vitae* and the *Dicta Platonis.* The Arabic biographies of Plato draw mostly from the sources of Diogenes Laertius; the sayings of Plato, genuine or attributed to him, are found in Arabic collections such as the *Dogmata philosophorum,* a work very popular in the West after a Spanish translation had been made at the court of Alfonso X in the thirteenth century. Section V will deal with *Plato Pseudoepigraphus,* a legendary but nevertheless most important branch of Platonic tradition, which refers to Plato the Physiognomist as well as to *Plato Alchimista* and *Plato Magus.*

The Oriental Plato would be incomplete if its Whences and its Whithers were neglected. The Whence of Arabic studies in Plato refers to the Syrian literature, the indispensable link between Arabic writers and the Hellenistic, ultimately the Greek, philosophy. The Whither is frequently represented by Hebrew scholars whose translations helped to connect Arabic philosophy with that of the West. Moreover, Jewish philosophy, in itself, was occasionally impregnated by Neoplatonic thought. Ibn Gabirol's *Fons vitae,* translated by John of Spain and Gundissalinus into Latin in the twelfth century, is the outstanding work of this group; but the Neoplatonic undercurrent is conceivable, as Klibansky indicates, even in some of the problems discussed by Maimonides. These subsidiary currents, the Syrian and the Hebrew, cannot be disregarded; and it is therefore part of the project to add an Appendix including a *Plato Hebraeus, i.e.,* a survey of the Hebrew translations of Platonic literature, and a *Plato Syrus* in which the remains of literature about Plato in Syriac, along with the Latin translation, are to be collected.

It is to be regretted that the second main center of Platonic studies, Byzantium, will be put aside for the time being, although the editor consoles us with the assurance that "the documents for the continuous history of Byzantine Platonism, now widely scattered, will be collected some time, it is to be hoped, in the *Plato Byzantinus*". He of course is fully aware of the importance of Byzantine Platonic studies. Theologically the works of Pseudo-Dionysius exercised an almost boundless influence.[3] Philosophically Plato's reviver in Byzantium was Michael Psellus, whose school continued without interruption until Plethon and Bessarion transferred the Byzantine Platonism to Florence; here it was absorbed by the Academy of Marsiglio Ficino and fused with other mediaeval Platonic currents. Most interesting are Byzantium's Eastern radiations. We have some knowledge about her

[3] Klibansky, 25, proffers a striking textual agreement of Pseudo-Dionysius with a passage in Plato's *Parmenides.*

A passage of the Symposion (211A) is contained in Ps. Dionysius' De div. nom., 4,7, which in turn is quoted by Ulrich Engelberti of Strassburg; the dependency has been noticed by Cardinal Bessarion in his as yet unprinted Contra calumniatores Platonis libri IV (Cod. graec. monac. 80); cfr. M. Grabmann (infra, n. 7), p. 63ff.

indirect influence in Persia, where shortly before 500 Nestorian refugees from the University of Edessa established a "Hippocratean Academy" and where, after the closure of the Platonic Academy in 529, the Athenian Academicians found an asylum at the court of Chosroes I, for whom a scholar named Ouranios is said to have made a translation of the Platonic dialogues into Persian.[x] The traces of this activity are certainly much too dim to permit a special section in form of a *Plato Persicus,* although it might be worth while to gather the few items known. These considerations do not hold good as far as Armenia is concerned. Klibansky himself, by pointing out that the impulses created by Psellus led to the Armenian translation of Plato's dialogues by Gregorius Magister, indicates this Byzantine sphere of influence. But the Armenian activity, together with the Neoplatonic movement in Georgia, is all the more interesting if we take into account the Armenian studies of the sixth century focussing in Philo but dealing also with Plato.[4] Thus an appendix similar to that of the Hebrew and Syriac Plato and treating the *Plato Armeniacus* would be most desirable; together with the notes on the Persian Plato it would broaden our views of these remote Platonic centers through which Greek learning eventually passed into Inner Asia.[5]

What interests us most is, however, the influence on the West, and this leads us to the *Plato Latinus* which is to represent the *pièce de résistance* of the project. The Platonic tradition in the West was undoubtedly under the sway of an unlucky star. Latin versions of Plato were rare at all times. Cicero's translation of the *Protagoras* and Apuleius' of the *Phaedo* did not survive; and Boethius never carried out his plan. Thus the Middle Ages received of Platonic texts nothing but parts of a Latin *Timaeus* by Cicero, Chalcidius' version of this dialogue, and fragments of the great myth at the end of the *Republic* through Macrobius' comments on the *Somnium Scipionis.* Taken alto-

[4] In addition to the studies of F. C. Conybeare, many of them in the *American Journal of Philology,* XII-XVI (1891-95), see Hans Lewy, *The Pseudo-Philonic 'De Jona', the Armenian Text with a critical Introduction* (London, Christophers, 1936), who mentions, p. 13f, an Armenian sixth-century translation of the *Book of Ideas;* as Klibansky, p. 41, refers to "an unknown Arabic treatise *On the Platonic Ideas,* found in Constantinople, MS Aya Sofya 2457, and in Cairo", it would certainly be important to examine along with the Arabic also the Armenian version, although the similarity of the title does not necessarily involve a tallying of the texts. On Gregorius Magister see the recent study of M. Leroy, "Grégoire Magistros et les traductions arméniennes d'auteurs grecs", *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales* III (Brussels, 1935) 263-294.

[5] There is very little known about Plato in Central Asia; on W. L. Lorimer's article "Plato in Afghanistan and India", *American Journal of Philology,* LIII (1932), 160ff, see Klibansky, p. 41; A. Weber in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin, 1890), 901ff, is quite superficial; see also *Journal of the Asiatic Society of Bengal,* XXX (1861), 151ff.

Πρόκλος ὁ Λυδός is known as one of the Platonists who went to Persia, cf. Pindart, Hist. Graec. minor. II, 231, 9.

edited by Ingram Bywater, Supplementum Aristotelicum, vol. I: 2 (Berl. Ak., 1886), 39-104.

x See the "Priciani philosophi solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex" with references to Timaios, Phaidon, Phaidros, Politeia, et aliae disputationes... A. Wilmart, "Les réponses de Priscien le philosophe sous le nom de S. Augustin," Revue bénédictine, XLIX (1937), 3-12.

gether, the Middle Ages knew of Plato's works as much as we know of the pre-Socratic philosophers, but were lacking their "Diels". To publish, as it were, the Diels of mediaeval Platonism, that is to comb through the ancient Latin authors known to the Middle Ages for Platonica and likewise through the writings of the Latin Fathers, is the first task of the *Plato Latinus* (Section I: "The ancient and mediaeval Latin translations of Plato's writings"). It is needless to stress all the problems which would be greatly clarified if we had an exact survey of all the Platonic materials which mediaeval scholars could have possibly borrowed from Cicero (*e.g.* passages from the *Phaedo,* the *Phaedrus,* the *Laws*), from Priscian (fragments of Apuleius' version of the *Phaedo*), from Claudius Mamertus' *De statu animae,* from Boethius, from the Grammarians, furthermore from St. Augustine, from the Greek Fathers in Latin translation, and even from Aristotle's works in Latin. There will be much of laborious "gold-panning", often with an output of a few cents only, but it is one of the most essential divisions, especially for the earlier Middle Ages. Later on, in the twelfth century, it is true, the first mediaeval versions of Plato were made in Sicily, where a court official of the Norman William I, Henricus Aristippus, translated the *Meno* and the *Phaedo* from Greek into Latin. The Greek, or Byzantine, intellectual life of Southern Italy in the eleventh and twelfth centuries will need several careful investigations before we can judge why a man such as Henricus Aristippus became interested in Platonic studies and eventually, through the Norman channels, passed on his knowledge to England, to Oxford. In the thirteenth century conditions were much more favorable; but then the philosophical studies focussed in Aristotle's works rather than in Plato's. Nevertheless, William of Moerbeke translated Proclus' commentary on the *Timaeus* and, above all, that on the *Parmenides,* in which, as Klibansky found out many years ago,[6] a great part of the original dialogue was embedded. In the humanist age, the activity of Plato-translators, such as Chrysoloras and Leonardo Bruni, made other dialogues available, and a complete survey of the Latin versions preceding Ficino's final standard translation of Plato will be added to the first part of the *Plato Latinus.*

For our knowledge of mediaeval thought the commentaries on Plato are as important as the texts. Greek commentaries in Latin translation, unless they reached the West fragmentarily through Arabic writers, were available not earlier than the thirteenth century, the time of William of Moerbeke. His translations of the Proclus-

[6] R. Klibansky, "Ein Proklusfund und seine Bedeutung", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie,* 1928/29, Abh. 5, discovered that this commentary preserved the end of Plato's *Parmenides,* which is lost in the Greek manuscripts.

commentaries, furthermore a fifteenth-century version of the *Theologia Platonis* along with Simplicius' exposition of the *De caelo,* a Neoplatonic commentary on Aristotle translated in the thirteenth century, and Nicholas of Cusa's Marginalia to his manuscripts of Plato and Proclus: all this material is to form Section III ("The mediaeval Latin translations of the Greek commentaries on Plato").

Section II, "The ancient and mediaeval Latin commentaries of Plato's writings", promises to reveal real terra incognita. Not one item in this group has been hitherto published, with the exception, of course, of Chalcidius' commentary on the *Timaeus,* known and widely read throughout the Middle Ages. This dialogue, therefore, found the greatest number of mediaeval commentators, most famous of all William of Conches. The complete text of his commentary has been recently discovered and will now be published with its different redactions, along with the anonymous commentary found in an Oxford Corpus Christi manuscript and with *Timaeus*-glosses preserved in manuscripts at Florence, Leyden, London, Paris, and other places. Moreover, the glosses on Chalcidius in several manuscripts (Durham, Munich, Orléans, Vienna) together with those of Petrarch are to be edited. There follow the commentaries on Macrobius and on the latter's commentary on the *Somnium Scipionis,* such as the Glosses of Avranches and those in Cologne and Munich, furthermore a newly discovered commentary on Macrobius by William of Conches. Finally there is the *Phaedo,* which became known very late and became popular very slowly; nevertheless we shall find an *Examinatorium in Phaedonem Platonis* by John Dogget, chaplain to Richard III, later Provost of King's College, Cambridge. At any rate, we may expect to find many surprises in this section.

As in the Arabic Plato, two sections of the *Plato latinus* (Sections IV and V) are devoted to the *Vita et dicta Platonis* and to *Plato pseudoepigraphus.* Also there is projected a collection of quotations from and references to Plotinus in Latin authors (Section VI). And finally there is yet another chapter (Section VII) which may rouse the curiosity not only of the philosopher, the historian, or the classical scholar, that is the *Iconographia Platonis.* The collection of Plato's images is as important as that of texts, and the editor himself has made a start by adding to his sketch five plates representing Plato the prophet of Christ, the physician, the philosopher. But of course, Plato's influence on the arts cannot be exhausted by an iconography. Not where Aristotle but where Plato rules does art begin to develop all its abilities. It is significant that the brilliant discussion of artistic theories in the Middle Ages by E. Panofsky, likewise a publication of the Warburg Institute, bears the title "Idea". It is significant, too, that the most important justification of ecclestiastical imagery in the iconoclast

struggles was set forth by the Neoplatonist Theodore of Studion.[7] The aesthetic influence of Plato is immense, perhaps as a result of his likewise aesthetic conception of God as beautiful. From Boethius' verse "... pulchrum pulcherrimus ipse/Mundum mente gerens similique in imagine formans . . ." and from Pseudo-Dionysius' praise of the divine beauty there is one straight line leading to Ficino's words in his commentary on the *Phaedrus:* "Deum tandem amamus ut pulchrum quem iam pridem dileximus ut bonum." Plato as an instigator of artistic theories and an inspirer of artists is certainly not one of the least important of his radiations.

So much about the program. What the volumes of the *Corpus Platonicum* will be like may be gathered from the edition of Plato's *Meno* in the translation of Henricus Aristippus, published as the first volume of the *Plato Latinus.* The editorial work is shared by Mr. Victor Kordeuter and Miss Charlotte Labowsky, while five authorities—W. D. Ross, R. A. Nicholson, F. M. Powicke, C. W. Previté-Orton, and F. Saxl—have acted as a board of advisers. The get-up of the book—it was printed in Bruges—is simple and appropriate. Preface and commentaries are written in Latin. Very careful indices, Greek-Latin as well as Latin-Greek, make the text valuable for research. The Stephanus pagination is noted in the margin. Of the life and the works of Henricus Aristippus, a Greek courtier of William I of Sicily and ambassador at Byzantium for a short time, Haskins has carefully collected all the information available; the editors of the *Meno* were right to follow, in their preface, his thorough studies and to disregard what "plurimis verbis, levissimis rationibus" has been suggested by others. The edition is based on five manuscripts each of which has its interesting history. As far as can be judged from the variants, the editors were right to use as the basic text the Oxford Corpus Christi MS 243, written at Utrecht, which John Whethamstede, Abbot of St. Albans, gave to Duke Humphrey of Gloucester. None of the texts is really good, though not as bad as the often queer language of the translator might have suggested. Aristippus' Latin as far as his own style is concerned—it is known from the prologues to his translations—proves to be that of a scholar who acquired his *dictamen* according to the rules of early twelfth-century teachers in Italy—an inclination towards rimed prose, no *cursus,* but as yet without the "punnings", the alliterations and exaggerations, of the French style at the end of this century. Of this training very little is apparent in

[7] *Cf.* Erwin Panofsky, *'Idea', ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie* (Studien der Bibliothek Warburg, V; Leipzig, 1924); G. B. Ladner, "Origin and Significance of the Byzantine Iconoclast Controversy", *Mediaeval Studies,* II (1940), 142ff., and his fuller account of the doctrine of the Neoplatonic iconophiles in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* L (1931) 1 ff.

See also M. Grabmann, Das Werk Engelberts von Strassburg O. Pr. (+1277) Abhandlung De pulchro, Sitz. Ber. München, 1925, Abh. 5 (1926), one of the earliest scolastic writings on aesthetics based on Ps. Dionysius - Plato.

the translation. For Aristippus translates literally, including every Greek particle, and preserves the Greek word-order. The result is often only a sequence of Latin words which make almost no sense or are comprehensible only when read with the Greek text. "Deinceps nequaquam visus est tibi nosse?" has the simple meaning of οὐκ ἐδόκει σοι εἰδέναι; ("Then you did not consider that he knew?") As for the particles, it is sometimes almost like translating the French "tiens, tiens" into English "hold, hold", not to mention real blunders (the imperative πειρῶ = try, is constantly translated "experior"). Fortunately the Greek apparatus with which the editors have equipped the text helps the reader along. The Latin text, by the way, does not agree exactly with any Greek codex known today, although most of the readings can be traced to one Greek manuscript or another. The translation is certainly obscure; it is but a dim reflexion of the Platonic charm. Nevertheless its influence was not insignificant, as Aristippus' versions were known to Roger Bacon, were used at the Sorbonne, in Oxford and Padua, and were studied carefully by Petrarch and Salutati as well as by Nicholas of Cusa.

To the modern scholar this twelfth-century version is mainly of historical interest as an important item of mediaeval Platonism. But it is obvious that the true value of the single volume can be judged only within the framework of the projected general edition of mediaeval Platonic writings. It is to be hoped that peaceful times may permit the swift completion of the comprehensive program which the editor of the *Corpus Platonicum Medii Aevi* has outlined.

ERNST H. KANTOROWICZ
THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

"Women and Stories", Journal of the Newbury and District Historical Society V (1981), 56-81 (original inventory F 14).

(14)

Reprinted from the Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.
Vol. 5. 1942.

IVORIES AND LITANIES

By Ernst Kantorowicz

The diptychs which the Consul Flavius Petrus Sabbatius Justinianus, later the Emperor Justinian, presented to the senators as a New Year's gift in 521, are not remarkable for their beauty. They do not display the traditional image of the consul enthroned and ready to cast the *mappa* into the arena, the signal yearned for by the crowd to open the games in honour of both the kalends of January and the consul's accession to office. Nor do these plates show the mythological or allegorical scenes with which the diptychs are sometimes adorned. The rank of the recipients—senators—may have prescribed a simple standard decoration, a medallion for instance, which might have encompassed at least a portrait of the donor. Justinian, however, contented himself with a verse inscription instead of an image, and his hexameter "Munera parva quidem pretio sed honoribus alma" sounds almost like an apology for presenting an object of mass production.[1]

Of the three samples of Justinian's consular diptychs which have been preserved—now in Milan, in Paris, and in New York—the one in Paris lacks the second tablet. As a compensation, as it were, for this shortcoming, the remaining ivory offers on the reverse side the text of a mediaeval litany. This is almost legitimate. The diptychs used by the Church for liturgic purpose contained parchment booklets filled with long lists of names, commemorations of the living and the defunct, and this 'Memento' was usually followed by a prayer in memory of the saints as well.[2] Thus it actually did not disagree with the original practice of the Church that some unknown cleric, tempted perhaps by the smoothness of the ivory which then may have served as a cover either for the commemorative booklets or for a service-book, penned a litany with many a saint's name on the surface of this strange writing material. At any rate, it is less startling to find a litany written on the reverse of a diptych than to discover that the one recorded on the Paris tablet has not yet attracted any particular attention.[3] The text is written in a very clear hand of about 900 A.D., and the writer even took the trouble to add the plainsong notes to the text so that the inscription offers, in addition, an early pattern of a musically remarkable church song.[4] The writing is not preserved quite as

[1] The three diptychs of Justinian are carefully described by Richard Delbrück, *Die Konsulardiptychen. Studien zur spätantiken Kunstgeschichte*, Berlin, 1929, II, p. 142 ff., N 26, N 27, N 28; on the relationship between the decoration on the diptychs and the rank of the recipients, see *ibid.*, 16.

[2] The "Commemoratio pro defunctis" is occasionally found on the reverse side of consular diptychs, see e.g. Delbrück, N 20 (p. 130), N 48 (p. 195), and passim. In general, see *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, IV, 1045 ff., *s.v.* "Diptyques" (quoted: *Dict. arch. lit.*).

[3] Cf. M. Chabouillet, *Catalogue général et raisonné des camées et pierres gravées de la Bibliothèque Impériale*, 1858, p. 563, who identifies the litany quite correctly, but does not publish the text. A facsimile is found in Delbrück's publication, plate N 27.

[4] The music of the *laudes* has been studied by Dom Pothier, cf. *Le Graduel de l'église cathédrale de Rouen au XIIIe siècle*, publ. p. V. H. Loriquet, Dom Pothier et Abbé Colette, Rouen, 1907, I, p. 200 ff. Cf. also J. Delasilve, "Une acclamation liturgique notée," *Revue du chant grégorien*, XII, 1903-4, p. 197 ff.; G. L. David, "Acclamations Christus vincit," *ibid.*, XXVI, 1922, p. 6 ff.; in general A. Gastoué, *La musique d'église*, Lyon, 1911, pp. 168-201.

completely as might be wished; on the left, in the lower part of the tablet, some successful efforts have been made to erase the characters leaving the left half of several lines illegible. The damage, however, is not too great. The liturgic formulae can be complemented without difficulty. The loss of three names of saints is not deplorable, at least in this part of the prayer, and proper names which would have been of greater value have most likely not been destroyed because we may assume that there were none to begin with. The formulary is arranged for general use and therefore the dignitaries mentioned remain anonymous in this litany which has the following text:[1]

Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. (ter)
R/ Christus vincit etc. (ter)

Exaudi Christe (ter) R/ Summo pontifici et universali pape vita. (ter)
S. Petre tu illum adiuva.
S. Paule tu illum adiuva.
S. Andrea tu illum adiuva.

Exaudi Christe (ter) R/ Magno et pacifico regi vita et victoria. (ter)
S. Dionisi tu illum adiuva.
S. Medarde tu illum adiuva.
S. Martine tu illum adiuva.

Exaudi Christe (ter) R/ Huius ecclesie pontifici et omni populo sibi commisso vita. (ter)
S. Nazari tu illum adiuva.
S. Andochi tu illum adiuva.
S. Symphoriane tu illum adiuva.

Exaudi Christe (ter) R/ Omnibus iudicibus et cuncto exercitui Christianorum vita et victoria. (ter)
S. Maurici tu illos adiuva.
S. Georgi tu illos adiuva.
S. Sebastiane tu illos adiuva.

Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. (ter)
R/ Christus vincit etc. (ter)

Rex regum R/ Christus vincit.
Gloria nostra Christus vincit.
Spes nostra Christus vincit.
Misericordia nostra Christus vincit.
Lux et vita nostra Christus vincit.
Redemptio nostra Christus vincit.
Defensio et exaltatio nostra Christus vincit.
Auxilium nostrum Christus vincit.
Arma nostra invictissima Christus vincit.
Murus noster inexpugnabilis Christus vincit.
F[ortitudo et] victoria nostra Christus vincit.

[Ipsi soli gloria] et potestas
per infinita secula seculorum. Amen.

[1] The textual emendations are put in square brackets []. Models for the destroyed parts are found in the article by A. Prost in *Mémoires de la société nationale des antiquaires de France*, XXXVII, 1876, pp. 239, 185.

[Ipsi soli honor et] iubilatio
per immortalia secula seculorum. Amen.
[Ipsi soli virtus et] imperium
per omnia secula seculorum. Amen.

[Te pastorem]. (ter)	R/	Deus elegit. (ter)
[In ista sede]. (ter)		Deus conservet. (ter)
[Annos vite]. (ter)		Deus multiplicet. (ter) Amen.
[Hunc diem]. (ter)	R/	Multos annos. (ter)
[Domnum Apos]tolicum. (ter)		Deus conservet. (ter)
[S. . . . . .]		tu illum adiuva.
[S. . . . . .]igi		tu illum adiuva.
S. Silvester		tu illum adiuva.
[Domnum N. (?)] Regem nostrum (ter)	R/	Deus conservet. (ter)
S. Dionisi		tu illum adiuva.
S. Euratine		tu illum adiuva.
S. Medarde		tu illum adiuva.
[Domnum N. (?)] pontificem nostrum. (ter)	R/	Deus conservet. (ter)
S. [. . . . .]		tu illum adiuva.
S. Simplici		tu illum adiuva.
S. Heufroni		tu illum adiuva.

Feliciter. Feliciter. Feliciter.
Tempora bona habeas. Tempora bona habeas. Tempora bona habeas.

The litany in itself is by no means unknown. It is a formulary of liturgical acclamations, so-called *laudes* or *laudes regiae*, of which several scores are available. They were sung at the coronations of emperors and kings, on the great feast-days of the Church, or on other festive occasions, and their most striking feature is the hailing cry *Christus vincit* which impregnates the whole song. In the formulary on the reverse of the diptych, the *laudes regiae* proper are followed by *laudes episcopales* which begin *Te pastorem—Deus elegit.*[1] The provenance of the text is easily identified. The ivory tablet is known to have been in the possession of the Cathedral of Autun before it was acquired by the Cabinet des médailles. St. Andochius, who is invoked after the acclamation to the local bishop, is a patron saint of the Church of Autun. And finally, a Troper of Autun, now in Paris,[2] contains a form of *laudes* which has some irregularities in common with the one under discussion. The most significant agreement of the two copies is in the wording of the acclamation to the king. In both texts, he is acclaimed merely as *magnus et pacificus rex*, that is to say he

[1] On the *laudes*, cf. the article mentioned in note 5, also *Dict. arch. lit.*, VIII, p. 1898 ff., *s.v.* "Laudes Gallicanae;" a study on this subject prepared by the author of the present article is in the press, *Laudes Regiae. Studies in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*. That the second part of the litany is a form of *laudes episcopales* is disclosed by a lemma in the formulary of Minden (A.D. 1024): "Ista laus die qua Episcopus sublimatur cantanda est." Cf. Berlin, Staatsbibl. MS. theol. lat. 11, f. 114v. See also the rubric "Ad salutandum pontificem" in the *laudes* of Ivrea published by Dümmler, *Anselm der Peripatetiker*, 1872, p. 90. The early Papal *laudes* have a similar form, see e.g. *Ordo Romanus IX* in Migne, *PL.*, LXXVIII, c. 1007.

[2] Bibl. de l'Arsénal, MS. lat. 1169, f. 22v; cf. Henry Martin, *Catalogue des mss. de la bibl. de l'Arsénal*, II, 1886, p. 320. The form refers to King Robert (996-1031) and Bishop Walter of Autun (977-1024); it therefore falls in the period 996-1024.

is deprived of the additional *a Deo coronatus*, which is invariably part of the royal title in this prayer. As this encroachment on the ruler's title is almost without parallel,[1] we cannot tell why this formula should be constantly omitted in the *laudes* of Autun, the less so as the personality of an individual king could not possibly have caused this mutilation. The form written on the reverse of the ivory contains no names, and the name found in the Autun Troper is that of King Robert the Saint, son of Hugh Capet, who is acclaimed elsewhere, at Beauvais for instance,[2] in the usual way, that is including the formula of devotion or exaltation *a Deo coronatus*. Hence this point remains obscure.

Another item, too, rouses our attention: the order of the saints. Admittedly, the acclamations to the Pope, the local bishop, and the army are quite normal. After the name of the Pope there follow the invocations of three apostles: Peter, Paul, Andrew; after the acclamation of the bishop, those of more local saints: Nazarius, Andochius, Symphorianus; and the army is commended to the protection of the soldier-martyrs Maurice, George, and Sebastian. All of this is, on the whole, correct and agrees with the customs generally observed. Only the names following the acclamation to the king are peculiar, Saints Denys, Médard, and Martin, the last being replaced in the Troper by St. Corneille. It is not the saints in themselves who are remarkable; but their names, in this place, likewise indicate a depredation, a certain falling-off from the level of celestial companions ordinarily granted to the king.

In this case it is easier to find an explanation and it might well be discussed immediately. A similar deviation of what may be called the 'normal' or 'classical' order of saints is found (1) in the *laudes* of Narbonne,[3] Capital of Septimania, and (2) in the *laudes* of Besançon, Arles, and Ivrea,[4] that is in the cathedrals of Greater Burgundy. Hence it seems as though the Carolingian dependencies, for some reason or other, altered the traditional order of saints; and Autun, belonging to the Duchy of Burgundy, may have been affected by the Burgundian observance.

What then is the normal or classical order of saints in the *laudes regiae*? It is somewhat surprising to realize how little this order has commanded the

[1] The phrase is omitted, it is true, in the Roman form of imperial *laudes* which was introduced by Pope Innocent III in 1209, that is at a time when the Holy See was trying to minimize the immediate relationship between the Emperor and God; cf. E. Eichmann, "Ordines der Kaiserkrönung," *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, kan. Abt., II, 1912, p. 41. All this, however, does not concern either the 10th century or a cathedral outside Rome.

[2] A formulary of Beauvais is published by Prost, *op. cit.*, p. 180 ff.; a later form of *laudes* of Beauvais is mentioned by E. K. Chambers, *The Mediaeval Stage*, I, 1903, p. 286, from the Brit. Mus., Egerton MS. 2615, f. 42; cf. *ibid.*, p. 284, n. 2.

[3] Bibl. Nat., MS. lat. 778, f. 217v, an antiphonary of Narbonne (ca. 1200), contains a formulary as yet unpublished.

[4] Migne, *PL.*, LXXX, c. 411, apparently publishes the formulary found in the Vatican, MS. Borg. lat. 359, f. 135, which refers to Besançon. The *laudes* of Arles have been printed frequently, cf. Prost, p. 178 f.; Migne, *PL.*, CXXXVIII, c. 889; Du Cange, *Glossarium*, V, 46. That they belonged to the Kingdom of Greater Burgundy, has already been suggested by Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, 1935, p. 257, n. 31; the form of Ivrea (cf. Dümmler, p. 89 f.) belongs likewise to this group.

attention of students.[1] This remissness may be due to the fact that in the oldest *laudes* form known, the acclamations are followed by but one saint at a time and by a rubric *vel alios sanctos quales volueris*.[2] This indeed seems to indicate that the saints to be invoked could be chosen deliberately. However, even in this oldest formulary the name of the Pope, Hadrian I, is followed correctly by St. Peter while that of the King, Charlemagne, is followed, also correctly, by St. John the Baptist. If we disregard for the moment some later evolutions proceeding from hierarchic or national ambitions, it may be maintained that in these liturgical acclamations the name of the ruler is normally followed, after the invocation of Christ, by the invocations of the Virgin, the Archangels Michael, Gabriel, Raphael, and St. John the Baptist, that is either by all of them or at least by one or two names of this group to which the name of St. Stephen, the protomartyr, is frequently added.

It is easy to prove the correctness of this statement,[3] but troublesome to demonstrate from where this sequence is derived and what it implies.

[1] K. Heldmann, *Das Kaisertum Karls des Grossen*, Weimar, 1928, p. 286, n. 2, tries to connect the saints with Roman Basilicae; Eugen Rosenstock, "Die Furt der Franken und das Schisma," in E. Rosenstock und J. Wittig, *Das Alter der Kirche*, Berlin, n.d., II, p. 542 f., has been misled; L. Biehl, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich*, Paderborn, 1937, p. 105 ff., mentions the All-Saints Litany of the Roman service which, however, is of a later date; he also fails to recognize the connections and implications.

[2] Montpellier, École de médecine MS. 409, f. 344; the form is published by Mabillon, *Vetera Analecta*, 1723, p. 171, and in Migne, *PL.*, CXXXVIII, c. 885 ff.

[3] The following list, which does not pretend to be complete, refers only to the Gallo-Frankish forms proper, not to the Franco-Roman *laudes* (cf. below, p. 67, n. 2) or to the Franco-Byzantine *laudes* of Dalmatia. The dates mentioned refer to the formulary, not to the manuscript. The Virgin was usually left to the Queen if acclamations were offered to her; this will be indicated by (*Q*).

Saints	*Place*	*Date*	*Document*
Mary, Archangels, John, Stephen	(Caroling.)	796-800	Bibl. Nat. lat. 13159, f. 163; Prost, p. 173.
	St. Gall(?)	858-867	St. Gall, 381; Prost, p. 176; (*Q*), but Mary is omitted also in the Q-acclamation.
	Freising	ca. 960	Clm. 27305, f. 241; Rudhart in *Quellen und Erörterungen z. bayrischen Gesch.*, VII, 1858, p. 473 ff. (*Q*)
	Passau	1002-3	Vienna, Nat. Bibl. lat. 1817 (theol. 277), f. 183v; Migne, *PL.*, CXXXVIII, c. 1110f.
	Bamberg (?)	1010-20	Bamberg, M.S. Lit. 6 (Ed. III. 7), f. 92; *Acta Sanctorum*, July III, p. 699 (*Q*)
	Rheims	1257-59	Assisi, Bibl. MS. 695, f. 42v; U. Chevalier in *Bibliothèque liturgique*, VII, 1900, p. 363; Migne, *PL.*, CXXXVIII, c. 901f.
Mary, Archangels, John	Corvey	887-90	Lehmann, "Corveyer Studien," *Abhandl. Akad. Munich*, XXX, 5, 1919, p. 71.
	Metz	s. X.	Metz, MS. 351, f. 76; Prost, p. 237 f.
	Ratisbon (?)	1024-28	Clm. 14322, f. 1v (*Q*).
	Palermo	c. 1198	Palermo, Cathedr. MS. 601, f. 107; cf. *Harvard Theological Review*, 34, 1941, p. 137, n. 29.

The *laudes* are an offshoot of the Litany of the Saints combined with the Roman *vita*-acclamation. Whatever the primary source of the serial invocations of saints may have been, the usage of invoking *sanctorum nomina seriatim*[1] in the form of a litany was propagated in the West not from Rome but, as is commonly acknowledged, from Ireland and England.[2] Litanies of the Saints containing sometimes 250 or 300 names begin to appear in the British Isles during the late 7th and early 8th centuries. Their dissemination to Gaul, and

Saints	*Place*	*Date*	*Document*
Mary, Archangels, John	Paris	s. XIII	Brussels, Bibl. Roy. MSS 1799, f. 62, and 4334, f. 58v; V. Leroquais, *Le bréviaire de Philippe le Bon*, 1929, p. 232.
Mary, Archangels	Minden	1024	Berlin, Staatsbibl. theol. lat. 11, f. 111; cf. *Neues Archiv*, II, p. 439.
	Minden	1027	Wolfenbüttel, MS. Helmst. 1110, f. 257; cf. *Neues Archiv*, I, p. 420 f.
	Nevers	c. 1060	Paris, Bibl. Nat. lat. 9449, f. 36v; Bibl. Nat. Suppl. lat. 1704; cf. Delisle in *Rev. des soc. savantes des départements*, IIe sér., vol. III, 1860, p. 561.
	England	1068	Maskell, *Monum. Ritualia Eccles. Anglic.*, 2nd ed., 1882, II, p. 85 f.
	Aquileia	1145-53	F. B. M. de Rubeis, *Monum. Eccles. Aquilejensis*, 1740, p. 588 ff.
	Soissons	s. XII ex.	Bibl. Nat. lat. 8898, f. 31; cf. *Rev. du chant grégor.*, XXVI, 1922, p. 6 ff.
Mary, John	Limoges	923-34	Bibl. Nat. lat. 1240, f. 65; Delisle, *Cabinet des mss.*, III, p. 271.
	Limoges	985-96	Bibl. Nat. lat. 1118, f. 39; *Anal. Hymnica*, VII, p. 4 ff.
Archangels	Chieti	865-66	Vat. Regin. lat. 1997, f. 160v; cf. Gaudenzi in *Bullettino dell'Istituto stor. Ital.*, XXXVII, 1916, p. 376; the order of emperor and bishop is inverted, probably by mistake.
	Fécamp (?)	1047-66 (?)	Rouen, Bibl. MS. 489 (A 254), f. 71; cf. *Graduel* (above p. 56, n. 4), I, p. 69 ff.
John	(Caroling.)	783-92	Montpellier 409, f. 344 (cf. above p. 60, n. 2).

[1] Cf. *Vita St. Austrebertae*, c. 19, in *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Brussels, 1898-1901, p. 832; Maurice Coens, "Anciennes litanies des saints," *Analecta Bollandiana*, LIV, 1936, p. 9.

[2] The fundamental study is Edmund Bishop's "The Litany of the Saints in the Stowe Missal" in his *Liturgica Historica*, Oxford, 1918, pp. 137-164, first published in 1905; see also M. Coens, *op. cit.*, p. 7 ff.

thence to the rest of the Continent, hardly antedates the middle of the 8th century. To Rome the Litany of the Saints was adventitious; it was received there about 800 A.D.[1] The earliest manuscript evidence for this prayer is found on the Continent in the Sacramentary of Gellone, written between 770 and 780, but presenting material of a somewhat earlier date.[2] Since the *laudes* likewise contain *sanctorum nomina seriatim* and these names are arranged largely in the order of the Insular litanies, they cannot possibly be prior to the introduction of the Litany of the Saints to the Continent. This conclusion is countenanced by the manuscripts. The two oldest formularies of *laudes* are found in two 8th century codices, MSS Montpellier 409 and Paris, B.N. 13159,[3] which along with the Sacramentary of Gellone and perhaps one or two other manuscripts form the small group of service-books of that century containing the earliest Continental examples of the Litany of the Saints.[4] Hence, *laudes* and Litany make their appearance simultaneously. The oldest *laudes* manuscripts are, at the same time, the earliest testimonies for the reception of the Insular Litany in Gaul. This at least is a fact, and as such it cannot easily be ignored.

We turn to the transmission of *laudes* texts within the manuscripts. It is true that in later centuries the *laudes* are usually placed separately as a special song, on fly-leaves (for instance, among writings of Boethius or in collections of *Canones*[5]) or in liturgical manuscripts, without a set place in the service proper,

[1] There is no evidence for an 8th century text of the Litany of the Saints in Rome, as the *Ordo of St. Amand*—cf. Duchesne, *Christian Worship*, 5th ed., 1927, pp. 473 ff., p. 165—has proved to be under Gallican influence and to belong to the 9th century; Bishop, pp. 151-160. Bishop (p. 159, n. 1), however, admits that "invocation of saints in a litanic form" was in use in the Church of Rome by the last decade of the 8th century as implied by the attestation of the *laudes* in B.N. 13159. But these *laudes* are Gallo-Frankish and therefore cannot be adduced as an evidence of Roman *laudes* (on these, cf. below, p. 67, n. 2), not to mention the order of acclamations (cf. below p. 68, n. 5) found in this manuscript, an item arguing against rather than in favour of Rome. Nevertheless, Bishop is right in so far as, according to *Liber pontificalis* (ed. Duchesne), I, p. 498, this litany was actually sung in Rome on Easter Monday in 774. Pope Hadrian omitted to sing the *laudes* on Easter Sunday when Charlemagne attended the service; the Pope's attention seems to have been called to this neglect so that he made up for it the next day in compliance with the Frankish custom. There is every reason to believe that this chant was not sung in Rome before this date; cf. Biehl, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich*, 1937, p. 107.

[2] Paris, B.N. lat. 12048, f. 184; an analysis of the manuscript is found in V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscripts des bibliothèques de France*, Paris, 1924, I, pp. 1-8; on the date, cf. also G. Ellard, *Ordination Annointings in the Western Church before 1000 A.D.*, Cambridge, 1933, p. 30; on the litany, cf. Bishop, p. 148 ff., and Coens in *Anal. Bolland.*, LIV, 1936, p. 8, n. 5. Most valuable prayers of this manuscript have been published by Gerd Tellenbach, "Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters," *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie*, 1934-35, Abh. 1 (1934), p. 67 ff.

[3] On the Montpellier manuscript, cf. above, p. 60, n. 2. The *laudes* of the B.N. lat. 13159, f. 163, whose date is A.D. 796-800, have been printed frequently; see, e.g., Prost, p. 173 f.; *Dict. arch. lit.*, VIII, p. 1902 f.; *Liber pontificalis*, II, p. 37.

[4] Cf. M. Coens, *op. cit.*, p. 8 f., who is not quite correct; the Continental manuscripts of the 8th century containing the Litany are as yet unsifted.

[5] *Laudes* in a Boethius manuscript: Rouen, MS. 489 (A 254), f. 71; cf. *Graduel de Rouen* (above, p. 56, n. 4), I, p. 69. Ivrea, Bibl. Capit. MS. 50 (94), has the *laudes* on a fly-leaf between Books 19 and 20 of the *Collectio canonum* of Burchard of Worms, cf. Bethmann

thus roaming about in the service-books as an *additamentum* in the same way as many another Gallo-Frankish prayer.[1] It is hardly earlier than the 11th century that they are found in the mass-books of some cathedrals as a part of the ordinary Christmas or Easter liturgy, and their incorporation into the *Ordines* of royal or imperial crownings falls likewise in the first half of the 12th century and not before.[2] Originally, however, the *laudes* still belonged to what has been called the 'framework' of the Litany of the Saints. In the Montpellier manuscript they are but an acclamatory section of the Litany, and modern editors were not wise in isolating these acclamations by printing them separately.[3] In the MS. B.N. 13159 they are also closely connected with the Litany,[4] and the continuity of this connection can be traced until the early 9th century.[5]

in *Pertz' Archiv*, IX, 1847, p. 626, and Dümmler, *op. cit.*, p. 89 f.; in the MS. Vat. Regin. lat. 1997 they are found on the last leaves of a *Collectio canonum* which is followed by a Roman Order, cf. F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, Graz, 1870, I, p. 527. An early formulary as yet unpublished, which refers to Pope Nicholas I, King Charles the Bald, and Queen Irmintrude, is found in the last four folios at the end of a collection of homilies; Orléans, MS. 196 (173), f. 136-140, cf. *Catalogue général des MSS des bibl. publ. de France*, XII, p. 102. In the Clm. 14322, ff. 1v-4v, in which the *laudes* are styled *Regale carmen*, they follow after the "Angelicum carmen secundum Grecos" (f. 1r) while preceding the "Symbolum" (4v) and the "Agios" (5v), both written in Greek language.

[1] What Bishop says about the votive masses and benedictions derived from the Gallicanized "Gelasianum of the 8th Century," that they "were added to the official mass-book on fly-leaves, or were brought together as a sort of unauthorized appendix," is also true with reference to the *laudes*; cf. his article "The Liturgical Reforms of Charlemagne," *Downside Review*, XXXVIII, 1919, p. 15 f.

[2] Benedict of St. Peter's is the first to incorporate the imperialized form of *laudes papales*—an altogether new form resulting from the new Coronation Rite of the Pope—into an *Ordo coronationis* proper, cf. *Liber censuum* (ed. Fabre and Duchesne), II, p. 131 f. (c. A.D. 1140); see also *ibid.*, II, p. 145 f., the *laudes* in the Order of Albinus. Chronologically, there follow the "English Order of the 12th Century" in the Cambridge Trinity Coll. MS. 249, f. 108v, the Sicilian Order of probably 1177 published by Schwalm in *Neues Archiv*, XXIII, 1898, p. 17 ff., in which the *laudes* are mentioned, and the Imperial Order of Cencius Savelli (so-called "Cencius II") in *Liber censuum*, I, 5*, which falls in the last decade of the 12th century. The suggestions of Eichmann, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, kan. Abt. II, 1912, p. 10 f., and *Historische Zeitschrift*, CXLII, 1930, p. 27 ff., and of his pupil Biehl, *op. cit.*, p. 110 f., who try to date the Order back to the 10th century, are untenable for many reasons which will be discussed in my forthcoming study (above, p. 58, n. 1).

[3] Holder-Egger in his edition of Einhard, *Vita Caroli Magni* in *Monum. Germ. Hist.*, *Script. rer. german.*, p. 46 f., Append. D. Cf. the correct edition of Mabillon, *Vetera analecta*, p. 171, reprinted in Migne, *PL.*, CXXXVIII, c. 885 f.

[4] The *laudes* are found on fol. 163, the Litany is on fol. 165 ff. Unfortunately, at present, there is no access to the manuscript, so that the connections between *laudes* and litanies in this important document cannot be elucidated satisfactorily.

[5] Cf. Theganus, *Vita Hludowici*, in *Mon. Germ. Hist.*, SS. II, p. 594. The passage deals with the coronation of Louis the Pious in 816. The Pope (the "consecrator") and the Emperor (the "consecrandus") prayed in prostration, i.e. the usual attitude during the singing of the Litany at an ordination; thereafter "*erexit* se pontifex et excelsa voce cum clero suo fecit ei laudes regales." That the phrase "surgit (or 'erexit') ab oratione" indicates the rising after the prostration is stressed by V. Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2nd edit., 1912, I, p. 631. Also, the close connection of Litany and *laudes* can be traced in the Order of Angilbert of St. Riquier (ca. A.D. 800): "Post hec

Unfortunately it proves necessary to inspect the 'framework' of the Litany more thoroughly. It is composed of various forms of suffrages. Some of them have clearly an exorcizing or apotropaeic character ("*Ab* omni malo libera nos, Domine"),[1] others refer to the mysterious forces of salvation ("*Per* passionem, per sanctam resurrectionem, per admirabilem ascensionem tuam libera nos, Domine"). We may neglect them here and concentrate on two, or rather three, other forms of supplications which refer to the ruler. An apparently Early Christian prayer, which is offered on innumerable occasions in the Eastern Churches but has survived in Rome mainly in the *Orationes solemnes* on Good Friday,[2] has the following form:

Ut pacem dones te rogamus, audi nos. . . .
Ut illum apostolicum in sancta religione conservare digneris. . . .
Ut Hludouicum regem perpetua prosperitate conservare digneris. . . .
Ut illam reginam. . . .
Ut Hadebertum episcopum. . . .
Ut exercitum Francorum conservare digneris etc.

Another group of suffrages belonged to the original, and most likely Gelasian, form of the *Kyrie* of the Roman Mass;[3] it begins with *Pro* (*scil. oremus*):

Pro sancta ecclesia catholica quam conservare digneris. Kyrie.
Pro domno N. apostolico et universali papa. Kyrie.
Pro domno imperatore nostro, iudicibus et exercitibus eius. Kyrie.
Pro domno archiepiscopo nostro et sacerdotio eius. Kyrie.

In addition to these, there is found yet another, a less well known set of suffrages which occasionally forms the conclusion of the Litany of the Saints. The MS. B.N. 13159 seems to offer the earliest evidence for this type, which is altogether rare and is restricted, apparently, to the Frankish Church.[4] It has the following text:

letaniam generalem. . . . Deinde vero scola puerorum faciat laudes pro salute totius Christianitatis." Cf. Bishop, *Liturgica Historica*, p. 325, and F. Lot in his edition of Hariulf's *Chronicon Centulense* in *Collection de textes*, XVII, 1894, App. VI, p. 301. The *laudes* were severed from the Litany when they were 'Romanized'; the earliest evidence is found in the Cologne, Chapter Libr. MS. 138, f. 44 (early 9th century); cf. below, p. 67, n. 2.

[1] Cf. A. Baumstark, "Eine syrisch-melchitische Allerheiligenlitanei," *Oriens Christianus*, IV, 1904, p. 98 ff.

[2] Baumstark, *op. cit.*, p. 99 f.; the text quoted follows L. Delisle, "Mémoire sur d'anciens sacramentaires" in *Mémoires de l'institut national de France*, XXXII, 1, 1886, p. 366.

[3] See the form of the so-called *Deprecatio Gelasii* in Migne, *PL.*, CI, c. 560 f.; cf. Bishop, p. 124, n. 2, and *Journal of Theological Studies*, XII, 1911, p. 407 ff.; Duchesne, *Christian Worship*, p. 575 and p. 198 f. Cf. also D. B. Capelle, "Le Kyrie de la messe et le pape Gélase," *Rev. bénéd.* 46, 1939, pp. 126-44, esp. p. 130 ff., a study for the knowledge of which I am indebted to Prof. V. L. Kennedy in Toronto.

[4] At present, there are but three formularies known to me: (1) B.N. MS. 13159, f. 166v, published by Ph. Lauer in *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France*, 1910, p. 323; (2) Berlin, Staatsbibl. MS. theol. lat. fol. 452, f. 1 (A.D. 827-40), published by P. Lehmann, "Corveyer Studien," *Abhandl. Akad. Munich*, XXX, 5, 1919, p. 69, referring to the Abbey of Corvey; (3) Brussels, Bibl. Roy. MS. 3558 (7524-33), f. 85v, published by Coens, "Anciennes litanies des saints," *Anal. Bolland.*, LV, 1937, p. 58 f., referring probably to the Abbey of Lobbes; the manuscript is 10th century. The change of invocations ("Exaudi Deus, Exaudi Christe") seems to be a form that does not occur frequently; it is found, however, constantly in the litanies of Milan; cf. M. Magistretti, *Manuale Ambrosianum*, Milan, 1905, I, pp. 96, 149, 156, 159; II, pp. 47, 129, 246, etc. The form adduced in the text is that of Corvey.

[1] Coens, *op. cit.*, p. 58 f.

[2] Bishop, p. 130, when discussing the underlying sense of the word "litania" in the letters of Gregory the Great, indicates that its meaning was often "that of a public procession amidst the applause of the people, without any thought of prayer at all." He obviously refers to Gregory, *Reg.* III, 54, *Mon. Germ. Hist.*, *Epp.*, I, p. 211 ("per plateas inter populorum strepitus"); cf. also *Reg.* V, 15, and II, 2, *ibid.*, I, pp. 296, 102. Thus the 'Procession' may be the link connecting the *vita*-acclamation with the Litany. Also, the *laudes* mentioned by Angilbert (above, p. 63, n. 5) must not necessarily display the form of *laudes regiae*; the acclamatory conclusion here under discussion might well be called *laudes* too.

[3] On the *vita*-acclamations in general, see the fundamental study of Erik Peterson, Εἷς θεός, Göttingen, 1926, p. 144, n. 2, and *passim*.

Omnes sancti — intercedite pro nobis.
Exaudi Deus — Gregorio pape vita.
Exaudi Christe — Hludouico imperatori vita.
Exaudi Deus — proli regali vita.
Exaudi Christe — exercitui Francorum vita.
Exaudi Deus — peccata nobis indulge.
Exaudi Christe — orationem populi tui.
Kyrie . . .

The occasion on which the Litany of the Saints was sung with this third finale is disclosed by a rubric in a formulary that still belongs to the Carolingian period: *dicenda die tertia in Rogationibus*.[1] This is quite plausible because the Litany was inseparably one with the Rogation Days, a Gallican solemnity of three days immediately before the festival of the Ascension of Christ. These days devoted to fasting and penitence were celebrated by processions with the singing of psalms and deprecatory prayers, and the humbleness of the suffrages beginning with *Ab*, *Per*, *Ut*, or *Pro* agrees perfectly with the general tendency of those days. This is not quite so with regard to the *Exaudi*-type of suffrages. The tone of humility and contrition yields to hailing shouts or cheers such as "Long live the Pope!" and "Long live the Emperor!" which seem to be carried into the penitential atmosphere from without. It would be interesting to know whether the king in person attended the procession on the third of Rogation Days since his presence might perhaps explain the acclamatory character of this finale.[2] In fact, the hail *Exaudi Christe! Imperatori vita!* is the official and very old Roman *vita*-acclamation offered over and over again to the emperor when he made his appearance in solemn procession or on other occasions.[3]

However this may be, the acclamatory conclusion of the Litany elucidates the genesis of the *laudes*, which obviously were nothing but another Frankish variety of the 'framework.' The development presents itself clearly if we compare the scheme of the Litany concluded by acclamations with the scheme of the *laudes*.

LITANY

S. Maria	intercede pro nobis.
Michael	intercede . . . .
Gabriel	
Raphael	
Johannes Baptista	
Petre	
Paule	
Andrea	
Johannes	
Jacobe. . . .	
Stephane	
Line	
Clete	
Clemens	
Xyste. . . .	
Omnes sancti	intercedite pro nobis.
Exaudi Deus	Gregorio pape vita.
Exaudi Christe	Hludouico imperatori vita.
Exaudi Deus	proli regali vita.
Exaudi Christe	exercitui Francorum vita. . . .

LAUDES

Exaudi Christe	Leoni summo pontifici . . . vita.
Salvator mundi	tu illum adiuva.
S. Petre	tu illum. . . .
Paule	
Andrea	
Clemens	
Syste	
Exaudi Christe	Carolo . . . regi Francorum . . . vita et victoria.
Redemptor mundi	tu illum adiuva.
S. Maria	tu illum. . . .
Michahel	
Gabrihel	
Raphahel	
Johannes Baptista	
Stephane	
Exaudi Christe	Nobilissime proli regali vita.
S. Virgo virginum	tu illam adiuva.
S. Silvester	
(there follow six other saints).	
Exaudi Christe	Omnibus iudicibus vel cuncto exercitui Francorum vita.
S. Hilari	tu illos adiuva.
(there follow six other saints).	

The procedure is so obvious that it hardly requires comment. The Litany shows an unbroken sequence of saints followed by an unbroken series of

acclamations. In the *laudes*, the sequences both of saints and of acclamations are broken up and interlaced with each other. The long series of saints is cut by the insertion of but one acclamation at a time taken 'from below,' and the series of acclamations is expanded by the infiltration of groups of saints taken 'from above.' The four groups acclaimed, (1) Pope, (2) king, (3) princes, (4) army, are identical with those found at the end of the Litany.[1]

Thus, the technique propounds no riddles. Startling, however, is a detail seemingly insignificant: the order of saints in the *laudes* has been inverted. The Pope is acclaimed first, the king second. But in spite of the Pope's taking precedence, still it is the king who receives the first group of saints, Mary, Archangels, John the Baptist, and also the first of the martyrs, St. Stephen, whereas the Pope is allotted the second section. This queer chiasmus implies that the order of saints sanctioned by the Litany is overthrown, an inversion of the celestial protocol which certainly cannot be dismissed as purely accidental. One explanation offers itself immediately: the Pope as successor of the Prince of Apostles quite naturally would be supported by the apostles. But this argument is not conclusive. Why then is St. Stephen, the protomartyr who in the Litany heads the file of martyrs, attached to the saints invoked for the king, while the Pope has to content himself with martyrs following after St. Stephen such as Clement and Sixtus? Here, once more, the reply is not far-fetched that these martyrs are the Pope's predecessors and therefore suitable patrons of the Pontiff.

All this may be correct, yet it is not the whole story. It is obvious that the king's suite of saints is composed of the highest ranks of celestial society, whereas the Pope, in spite of his precedence, is but second as far as the *qualitas* of his celestial entourage is concerned. This again is a fact which is incontestable in itself and of which Rome was not heedless. The formulary of *laudes* found in the Romano-Gallicanized service-books of the 9th century and in the Roman *Ordines* of a later period shows some significant changes among which the re-arrangement of the sequence of saints is not the one least worthy of notice.[2] In this group of Romanized *laudes*, the Pope, while heading the

[1] They represent the four standard acclamations of the Franco-Roman formularies; see next note.

[2] The formulary is found in the MSS Cologne, Chapter Libr. 138, f. 44; Clm. 14510, f. 40; Rome, Bibl. Naz. lat. 2096 (Sessor. 52), f. 126; Verona, Chapter Libr. 92 (87), f. 70v; cf. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, Louvain, 1931, I, pp. 101 ff., 232 ff., 287 ff., 367 ff.; to this group, there belong also the *laudes* of St. Gall published by Goldast, *Alemannicarum rerum scriptores*, II, 2, p. 155, furthermore those in the Orders of Benedict of St. Peter's and Albinus in *Liber censuum*, II, 171 (incl. n. 2), and finally those in the Vat. lat. 7114, f. 97v, published by Eichmann (above, p. 59, n. 1), p. 10 f., and in the Codex Gemundensis in *Mon. Germ. Hist.*, *Leges*, II, p. 78 f. Their Gallo-Frankish origin is inferred by the four manuscripts mentioned in the first place, as these codices offer an alloy of Gallo-Frankish and Roman elements; cf. Andrieu, I, p. 471 ff., on the 'Collection B'; see also Ellard, *Ordination anointings*, p. 47. The symptoms of Romanization are (1) the title of the Pope which is couched in the manner characteristic of Rome ("a Deo decreto"), a form which with one exception (Rheims!) never occurs in the Gallo-Frankish *laudes*; (2) the acclamation to the army which is styled "exercitus *Romanorum* et Francorum," a term which absolutely never appears in the Gallo-Frankish forms; (3) the order of saints as mentioned above.

acclamations as usual, has not St. Peter as his intercessor but the *Salvator mundi* instead. Then follows the emperor in the traditional way with the Virgin. Saint Peter is left to the princes, the third group of *acclamati*, so that he now appears in the correct order, that is following after the Virgin. The army is protected, as it often was, by the martyr and soldier-saint Theodore. It is obvious that the Holy See was anxious both to make up for the 'quality' of saints and to restore the correct order of saints, two problems conveniently solved by leaving the Virgin to the emperor, by even dismissing St. Peter (in Rome!), but by associating with the acclamation to the Pope the *Salvator mundi*. In England, this problem of liturgical etiquette was handled in a similar way. Mary and the Archangels were left to the King, William the Conqueror; his Queen is supported by John the Baptist and the Apostles Peter, Paul, and Andrew. The procession of Celestials, however, is opened by the guardians of the Pope, in whose favour are invoked *Pater de coelis Deus, Filius redemptor mundi Deus*, and *Spiritus sanctus Deus*.[1] Hence, the Pope heads the litany in regard also to the quality of intercessors invoked. Another expedient was preferred by some cathedrals in France. In Beauvais as well as in Troyes it is the Pope who receives the traditional royal saints, Mary and the Archangels. The apostles act as patrons to the local bishop, while the king, coming third, has St. Stephen with some local saints.[2] In Chartres, the tradition is observed in so far as the Pope has the apostles as protectors, but the king is expected to bask in the cool light of insignificant patrons such as Corneille, Cyprian, and Quentin.[3] In other words, several attempts have been made to restore the correct order of saints in the *laudes* by either lowering the quality of the royal intercessors or by topping them with the unrivalled names of the *Salvator mundi* or the Holy Trinity in favour of the Pope.[4]

But why did not the Pope, after all the first *acclamatus*, receive the first section of saints right from the beginning? How did this chiastic order originate? Could it be that in the Frankish Church, the king had originally taken precedence of the Pope and that only at some later date the sequence of acclamations was inverted so that the Pope was hailed first? Unlikely though this suggestion may appear, it must nevertheless be seriously considered, as there is evidence extant which seems to support this hypothesis. In the acclamatory conclusion of the Litany of the Saints recorded in the MS. B.N. 13159 we find the following order:[5]

[1] W. Maskell, *Monumenta Ritualia Ecclesiae Anglicanae*, 2nd ed., Oxford, 1882, II, p. 85. The invocation of the Trinity agrees with the text of the Litany in the *Missale Romanum*; this text is first found on the Continent in the Montpellier MS. 409, cf. Mabillon, *Vetera analecta*, p. 170; Insular origin is not unlikely.

[2] For Beauvais, see above, p. 59, n. 2, and for Troyes, above, p. 56, n. 4, the article of Delasilve.

[3] Paris, B.N. MS. lat. 9499, f. 92.

[4] The saints after the acclamation to the king are changed also for national reasons, especially in the later centuries; see, for instance, the 12th century *laudes* of England (above, p. 63, n. 2) in which the king's saints are Edmund, Erminhilde, and Oswald, or the 12th century *laudes* of Rouen—Rouen MS. 537 (A 438), f. 90; cf. *Graduel de Rouen*, I, p. 69—where the King of France has but one celestial protector, St. Denys, the Saint of the Dynasty and of the French Nation then in the making. Nationalism thus began to take precedence of liturgical transcendentalism and etiquette.

[5] Lauer, in *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France*, 1910, p. 323.

Exaudi Christe	Caroli(!) regi vita.
Exaudi Deus	prolibus regalibus vita.
Exaudi Christe	exercitui Francorum vita.
Exaudi Deus	peccata nobis indulge.
Exaudi Christe	orationes populi tui.
Kyrie eleison. . . .	
Omnes sancti	intercedite pro nobis.
Exaudi Deus	R. P. Leoni pape vita.

This is, to the best of our knowledge, the oldest formulary of this type that has been handed down to us, and its order of acclamations may indeed be called extraordinary. The Pope is transferred to the very last place. His title, too, is unusual: *R(omanus) P(ontifex)* instead of *Summus Pontifex*.[1] This looks like a 'degradation' of the Pope which seems to be not beyond all possibility when we consider the date of the manuscript: 796-800. That is to say, it falls in the liturgically most agitated period of Charlemagne's government. We have to set the matter against the background of the royal Synod of Frankfort (794), where Charlemagne as the pretended leader of 'Public Worship' throughout Christianity decided on his own authority and against the decisions of both Nicaea and Rome a liturgical issue of greatest moment, namely the veneration of images, and where the assembled bishops finally acclaimed him *Sit rex et sacerdos! Sit omnium Christianorum moderantissimus gubernator!* Certainly, there was a tense and nervous atmosphere with regard to liturgy which then figured, so to speak, as a Law of the Constitution of Charlemagne's realm.[2] It was in this period, too, that by the King's order Alcuin accomplished his 'Supplement' to the Gregorian Sacramentary and that Charlemagne's self-confidence as master of the Christian Church rose to the point of culmination while in Rome the negligible Pope Leo III was overwhelmed by difficulties. Thus, taken altogether, a re-arrangement of the order of acclamations with Charles taking precedence of the Pope would be apt to match the general situation between the Council of Frankfort and the Roman Coronation in 800.

The evidence, however, if it were reliable, would reflect merely the conditions within that short period but does not refer to any 'original' order of acclamations, the less so as the *laudes* in the MS. Montpellier 409, which is older than the B.N. 13159, display the usual order 'Pope-King' and not 'King-Pope.' Moreover, it appears doubtful whether the transmission of the text is really correct. The order contradicts almost every liturgical rule, Western as well as Eastern, because the suffrages for the Church and the respective supreme pontiff practically always precede, not follow, the suffrage for the king. Besides, the demotion of the Pope to the very last place, if intentional, was carried through in a most inefficient way. The invocation

[1] This title is almost reminiscent of the one found in the *laudes* of Ivrea where Clement (III), the Anti-Pope supported by the Emperor Henry IV, is acclaimed "prime sedis episcopus;" cf. Dümmler, *op. cit.*, p. 89.

[2] "So sehr ist die Liturgie Staatsrecht;" cf. Rosenstock, *op. cit.* (above, p. 60, n. 1), p. 537; in essence similar are the words used by Bishop, *Liturg. Histor.*, p. 15 f., and *Downside Review*, XXXVIII, p. 2 f.

Omnes sancti, that is the transition from invoking individual saints to the voicing of the acclamatory hails, makes no sense in its new place; and to put the acclamation to the Pope after the *Kyrie*, that is after the conclusion of the whole litany, is even more bungling. Thus, an error of the scribe is probably the correct solution of this enigmatic order unless it be supported by some other evidence. And at present there seems to be none.[1]

* * *

The long discussion of technicalities is, admittedly, arid and tiresome. But the implications are interesting, all the more so if we try to 'picture' the inverted order of saints instead of reading the names. Three famous ivory triptychs closely related with each other—not in style but in content—may help us along. One is preserved in the Palazzo Venezia in Rome, the second in the Museo Cristiano of the Vatican (Pl. 18a), and the third is the so-called Harbaville Triptych in the Louvre (Pl. 18b).[2] The dates of these ivories have of late been subjected to new disputes.[3] However, the one mentioned first (Palazzo Venezia) seems to belong to the first half of the 10th century; and the controversy, after all, does not really affect this present investigation, as the subject-matter represented in the three triptychs is of an older date anyway.[4] The three ivories display a so-called *Déesis*, that is the intercessory supplication offered up before Christ by the Virgin and John the Baptist in connection with, or without (Pl. 19a), other saints. Iconographically, the group of the Virgin and John may or may not be connected with representations of the *traditio legis*, the act of investing Peter and Paul with the new law performed by Christ who is enthroned between them.[5] On the other hand, the Déesis

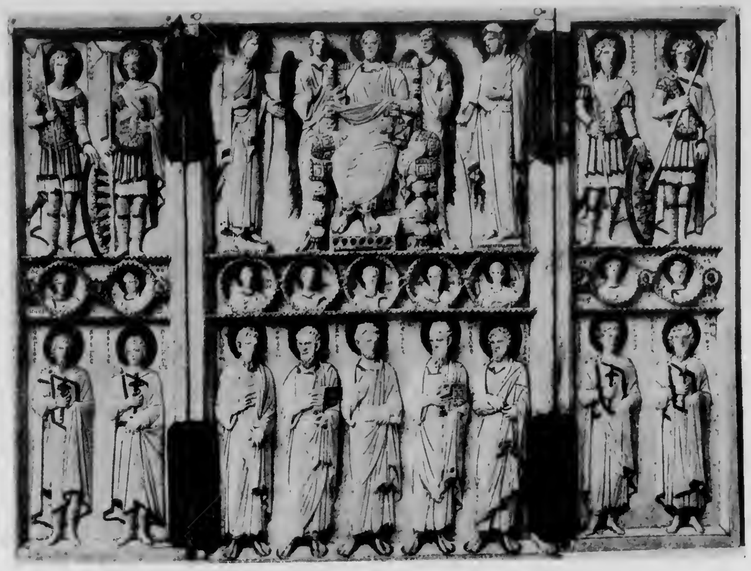
[1] A suggestion, however, may be proffered. Tellenbach (cf. above, p. 62, n. 2), p. 65, No. 31, published from several 9th century sacramentaries a *Memoria imperatoris et totius populi Christiani*, that is a suffrage "pro rege nostro et sua venerabile prole et statu regni Francorum." The *laudes*, of course, are closely related to such a *Memoria* and so is also the acclamatory conclusion under discussion. Is it possible that the acclamatory conclusion followed, originally, the text of this very *Memoria* (or a similar form) in which the Pope was not mentioned, and that therefore the name of the Pope was added subsequently?

[2] The three ivories are carefully discussed and reproduced by Adolf Goldschmidt and Kurt Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.-XIII. Jahrhunderts*, Berlin, 1934, II, p. 33 ff., Nos. 31, 32, 33; cf. p. 15 ff.

[3] Cf. C. R. Morey, *Gli oggetti di avorio e di osso del Museo Sacro Vaticano*, Vatican, 1936, p. 21 ff., and A. Goldschmidt in *Speculum*, XIV, 1939, p. 260 f.

[4] St. Sophronius of Damascus, Patriarch of Jerusalem (A.D. 629-38), mentions a dream in which he saw Christ depicted in the centre of an image and flanked by the Virgin and John the Baptist; cf. *Encomium SS. Cyri et Joannis*, c. 36, in Migne, *PGr.*, LXXXVII, 3557/8D; Kirpichnikov, p. 6 (cf. next note). His writings, by the way, were not unknown in the West, cf. *Mon. Germ. Hist.*, *Epp.*, V, pp. 11, 13, 21 (A.D. 791). The Déesis, however, can be traced further back. In 602, the cathedral of Turin was dedicated by the Lombard King, Agilulph and his Queen Theodolinda to Christ, the Virgin, and John the Baptist; cf. Paullus M. Paciaudius, *De cultu S. Johannis Baptistae antiquitates christianae*, Rome, 1755, p. 17. Baumstark, "Bild und Lied des christlichen Ostens," *Festschrift Paul Clemen*, Düsseldorf, 1926, p. 169 f., seems to assume an even earlier date for the Déesis (early 6th, or even 5th century).

[5] See, on these connections, J. Strzygowski, "Die Miniaturen des serbischen Psalters der kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München," *Denkschriften der kaiserl. Akad. d. Wiss.*, *phil.-hist. Kl.*, LII, 1906, p. 30, and *Orient oder Rom*, Leipzig, 1901, p. 100 f.; Baumstark, in *Oriens Christianus*, III, 1903, p. 173 ff., who mentions (p. 198) that Rome was less familiar with this



a—Déesis. Ivory Triptych. Museo Cristiano, Vatican (*pp.* 70, 72)

b—Déesis. Harbaville Triptych. Louvre (*pp.* 70, 72)

is closely related to the central group in images of the Last Judgment: Christ the Judge implored by the Virgin, the intercessor for the Blessed, and St. John, the intercessor for the sinners. But the Décsis is at the same time an independent subject of Eastern imagery,[1] and the triptychs here under discussion represent in lavish style a litany or a suffrage for the Basileus which in content has nothing to do with either a *traditio legis* or a Last Judgment.

The rôle of the Virgin, traditionally the intercessor nearest to the Lord, requires no explanation. That of St. John is less obvious. It has been suggested that St. John parallels the Mother of God because he is responsible for the Lord's second birth, the baptism;[2] and also that St. John, too, was of miraculous, not to say immaculate, birth and therefore closely associated with Christ and the Virgin. However this may be, Mary and John the Baptist had one feature in common in the Greek and Oriental rites: they were the only human beings believed to dwell in the angelic world. To be correct, the Virgin ranked higher than the angels, as she is praised, time and again, in the Eastern mass as "more honorable than the Cherubim, and beyond compare more glorious than the Seraphim." St. John, however, is glorified because "he alone appeared on earth as an angel incarnate." He "participates in the ethereal dignity," for when he baptized the Lord angels assisted him as celestial acolytes, and he performed the service in an angelic way though still within his human life.[3] Accordingly, St. John would sometimes be pictured with wings and was believed to have been granted the third heaven as his

Oriental (Syrian or Egyptian) subject-matter than was Christian Gaul where the liturgy showed a comparatively close relationship to the East. See also P. E. Schramm, "Das Herrscherbild in der Kunst des frühen Mittelalters," *Vorträge der Bibliothek Warburg*, II, 1, 1924, p. 167 ff. For the Décsis in general see Kirpichnikov, "La Décsis en Orient et en Occident," *Journal du Ministère de l'instruction publique*, St. Petersburg, 1893, November, pp. 1-27, written in Russian and kindly translated for me by Mr. Michael Cherniavsky. A monograph on this important subject, unfortunately, does not seem to exist. André Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, p. 258, just mentions the Décsis; nor does J. D. Stefanescu deal with it in his important article "L'Illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient," *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, I, Brussels, 1932-3, pp. 21-77, and III, 1935, pp. 403-508. Célina Osieczkowska, "La mosaïque de la porte royale à Sainte-Sophie de Constantinople et la litanie de tous les saints," *Byzantion*, IX, 1934, p. 46 ff., offers interesting material concerning the Décsis. Unfortunately I did not see Mme. Osieczkowska's study, in which she deals also with the *laudes* and the litany of the triptychs, until after my paper was in print; but there is in fact very little overlapping in spite of the similarity of questioning, since Mme. O. is concerned chiefly with another form of the Décsis.

[1] It seems necessary to stress this fact, see, e.g., Weigand in *Byzantinische Zeitschrift*, XXXV, 1935, p. 134.

[2] Kirpichnikov, *op. cit.*, p. 8. Western theologians, however, did not acknowledge 'a second birth' of the Lord; see, for instance, Alcuin's letter to the Spanish Adoptionist, Felix of Urghel, in *Mon. Germ. Hist.*, *Epp.* IV, No. 166, p. 270, 26: "Sed hoc sciendum est quod in baptismate Johannis, in quo Christus baptizatus est, *non fuit regeneratio*, sed quaedam praecursoria significatio baptismatis Christi . . ." A current explanation is mentioned by Robert Berger, *Die Darstellung des thronenden Christus in der romanischen Kunst*, Reutlingen, 1926, p. 156, who calls the Virgin the representative of the Church of the New Testament, whereas St. John is the advocate of the faithful of the Old Covenant. Dante, *Parad.*, XXXII, 1-36, however, takes the opposite view.

[3] Sophronius, *Encomium in S. Joannem Baptistam*, c. 19, in Migne, *PGr.* LXXXVII, 3351/52 BC: . . . ὁ μόνος φανεὶς ἐπὶ γῆς ἐνσώματος

domain.[1] Being "greater than all saints,"[2] he has his place in the Eastern Church between the angels and the apostles, a place obtained by him also in the mass: the first particle taken by the priest from the *Amnos* and arranged on the paten is sacrificed in honour and memory of the Theotokos, the second in that of the "all-great Taxiarchs Michael and Gabriel" and the other bodiless powers, the third in that of the "glorious Prophet, Precursor and Baptist John" and the other prophets, and the fourth in that of Peter and Paul and the other apostles.[3]

That the celestial etiquette would be observed most accurately by Byzantine artists may be taken for granted, and the three triptychs are the best evidence for liturgical punctilio. The central tablets of the ivories are divided in two sections, an upper and lower. In the upper part, Christ is the central figure. As the ruler of the universe, he is seated in an imperial throne which is humbly approached by Mary and John the Baptist, both in a beseeching attitude, while the "all-great Taxiarchs," Michael and Gabriel, are guarding the throne (Pl. 18a) or floating in mid-air over the head of the Saviour (Pls. 18b, 19a). In the lower part are five apostles, with St. Peter dominating the centre, Paul and Andrew on his left side, and John and James on his right. Two other apostles, Philip and Thomas, are found in the wings or, together with three evangelists, in a row of five medallions which fills the space between the upper and lower sections. Thus, if we try and 'read' the names in the two sections, we find the well known order of the Litany of Saints restored: Mary, Michael, Gabriel, John the Baptist and Peter, Paul, Andrew, James, John along with the other apostles and evangelists.

Thanks to the ivories, the distribution of saints in the Gallo-Frankish *laudes* suddenly makes sense, for we now can 'see' the implications of the chiastic order. It is manifest, above all, that the names of the Virgin, the

ἄγγελος · ὡς καὶ τῆς αἰθρίας αὐτὸν ἀξίας συμμέτοχον · καὶ τὴν ἴσην μέλλων Χριστῷ λειτουργίαν προσάγειν Ἰορδάνου βαπτιζομένῳ τοῖς ῥεύμασιν · καὶ τὴν ἄλλην ἅπασαν ὑπηρεσίαν · ἣν δι'ὅλης αὐτοῦ τῆς ἐπιγείου ζωῆς ἀγγελικῶς ἐκτελῶν εἰςαγήγεν.

Cyril of Alexandria (a. 444), *In Joannis Evangelium*, I, c. 6, Migne, *PGr.*, LXXIII, c. 105-106C, already mentions the rumour that οὐκ ἄνθρωπον ὄντως ὑπάρχειν φύσει τὸν ἅγιον Βαπτιστήν . . . ἀλλ' ἕνα τῶν ὄντων ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἁγίων ἀγγέλων ἀνθρωπίνῳ χρησάμενον σώματι . . .
It is inferred by the polemic of Paschasius Radbertus (cf. Paciaudus, *op. cit.*, p. 192) that this conception of the Precursor as an angel was known also in the West and probably at the Frankish court as well.

[1] Kirpichnikov, p. 20; cf. also Heinrich Detzel, *Christliche Ikonographie*, II, Freiburg, 1896, p. 442, and Walter Haring, "The Winged St. John the Baptist. Two Examples in American Collections," *The Art Bull.*, V, 1922, p. 35 ff., for representations of St. John with wings. On John's dominion of the third heaven, see Winstedt, "A Coptic fragment attributed to James, the Brother of the Lord," *Journal of Theological Studies*, VIII, 1907, p. 245 ff. Cf. also E. Peterson, "Urchristentum und Mandäismus," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XXVII, 1928, p. 85 ff., for St. John's ranking above Christ in Mandaeic Christianity.

[2] Winstedt, *op. cit.*, p. 248. There is also a Déesis extant in which St. John is in the centre, flanked by the Virgin and Christ; cf. *Byzantinische Zeitschrift*, XII, 1903, p. 703.

[3] See, e.g., the Liturgy of St. John Chrysostom published by F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, I, p. 357 f.; an English translation is offered by J. N. W. B. Robertson, *The Divine and Sacred Liturgies of . . . John Chrysostom and Basil the Great*, London, 1886, p. 21 f.

Archangels, and St. John are by no means accidentally connected with the acclamation to the king. The attendance of these super-angelic and angelic beings implies that the person supported by them dwells, so to speak, with them in the upper part of the image, whereas the accompaniment of the apostles—saints, yet human beings—implies a dwelling below. It was a prerogative of the Frankish King and an honour intended for him to have an abode in the most prominent place—and how could it be otherwise in the Carolingian Empire! The King's place is in the 'royal box' which he shares with his angelic and super-angelic patrons, whereas the Pope with the apostles occupies the 'stalls' on the ground-floor. To a Pope of Charlemagne's times, a cortège composed of Mary, the Archangels, and John would therefore hardly have been suitable, although it might have suited the Emperor-Popes of a later period. All the more appropriate were these intercessors to the Frankish King. Through their own angelic quality, they emphasize the King's *character angelicus*—a subject suggested, long before, by the "Acclamation" in the carved door of Sta. Sabina's (Pl. 20a)[1]—nay make him, almost *ipso facto*, the human counterpart of Christ enthroned in celestial majesty. The Pantokrator in Heaven and the Autokrator on Earth[2] face one another; they reflect each other; they inter-penetrate each other, and finally become transparent with one visible only through the other, as though the monarch and his σύνθρονος θεός were interchangeable figures in the seat of the throne.[3]

There is no longer any need to seek an 'original' order of acclamations in which the Frankish King would appear first and the Pope second. For, the 'inverted order' is sure to have been the original, and the wrong sequence of saints, after all, is apparently correct. The Frankish King, it is true, left to the Pope the precedence, an honorary privilege. But in substance, he, the King, remains the master of the Church, within which he is, as yet, the sole angel-like *vicarius Dei* and *christus Domini*. The ideological background of the Carolingian Empire-Church and the proportions on which it is founded are rarely displayed so impressively as they are by this act of leaving a privilege to the Roman Pontiff and of securing the substance for the Frankish King.

* * *

[1] Corrado Ricci in A. Colasanti, *L'Arte bisantina in Italia*, Milan, p. 9, calls the image "Zacharias in the Temple," which is almost sure to be wrong. See H. Grisar, *History of Rome and the Popes in the Middle Ages*, London, 1911, I, p. 329, No. 201, who suggests that the "acclamatus" is an emperor; cf. also J. Wiegand, *Das altchristliche Hauptportal von St. Sabina*, 1900, pp. 51, 82 (not accessible to me); A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 1901, I, p. 481 f., intimates that the ruler represented is King Solomon.

[2] An expression used by Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin*, p. 102.

[3] This is literally true in Byzantium. The right (and, at the same time, eastern) part of the throne is that of Christ, the left that of the emperor. On weekdays, the emperor as the visible vicar of Christ occupies the right seat; on Sundays, however, and on festivals, he leaves the right seat vacant, or rather he leaves it to Christ so that he 'visibly' shares the throne with the Pantokrator; cf. Konstant. Porph., *De caerimoniis*, II, 1, ed. Reiske, 1829-30, I, p. 521, the scholium on p. 520, and Reiske's notes II, p. 600 f. The underlying idea matches with that of the "throne-sharing Gods" in the Hellenistic Age, a conception recorded in the famous inscription of Commagene (under Antiochius I; c. 31 B.C.) and in other documents; cf. Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae*, 1903-5, No. 383 (I, p. 591 ff., esp. line 60), also No. 474 (II, p. 76 f.), and the stimulating study by Arthur D. Nock, Σύνναος Θεός, *Harvard Studies in Classical Philology*, XLI, 1930, pp. 1-62.

Chrysost., Homil. XXIX ad Antiochenos, mentit de litanei peracropa δέησις ἐκτενής; cf. Documentum Ruiska, II, p. 134, lapse Graeco.

Although the Byzantine triptychs illustrate the Frankish *laudes* perfectly, they are of course not meant to be an 'illustration' of the Western liturgical acclamations. Nevertheless, there are some parallels of minor importance which are worth while indicating. In a prominent place, in the upper sections of the two wings of the ivories, there is a deputation of the impero-celestial army. Military martyrs such as Theodore (he is divided into Theodore the Tyro and Theodore the General), Merkurios, and George are represented in the full dress attire of imperial Household Guards. Their presence is reminiscent of the acclamation to the army in the Frankish *laudes*, the more so as Theodore, Merkurios, and George, though Oriental saints, are frequently invoked as protectors of the Western army.[1] The saints of a more local character who are found in the lower sections and the reverse sides of the wings would agree best, *mutatis mutandis*, with those more local saints who follow after the acclamations to the princes, the local bishop, or other dignitaries in the Western litany. And there is yet another, a somewhat startling parallel to be stressed. The feature most characteristic of the Gallo-Frankish liturgic acclamations is the cry bursting through the whole song: *Christus vincit*. Is it just another accidental agreement that the reverse side of the central plate of the Harbaville Triptych (Pl. 19b) should display the corresponding inscription in Greek: IC XC NIKA? This inscription of the Greek hosts, admittedly, is anything but rare in Byzantine ivories and other works of art; yet, the parallel deserves to be taken into consideration.

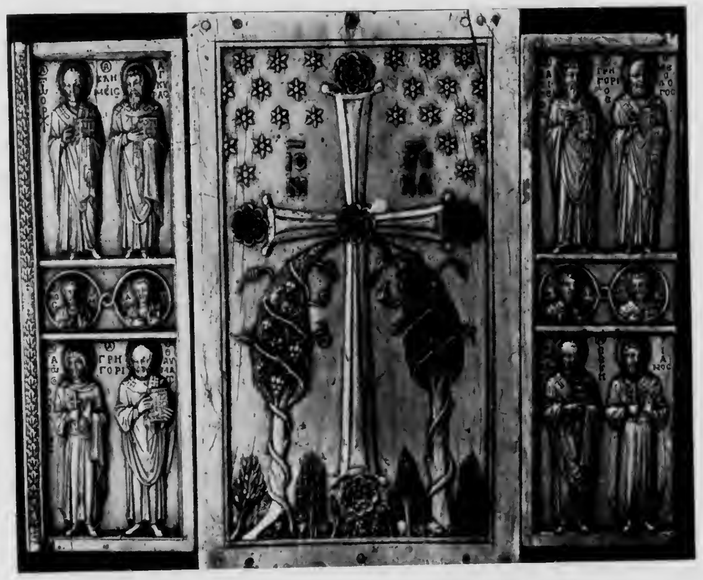
An intimation of where the underlying elements of the parallels should be sought, is provided by some verse inscriptions which are cut, in the triptych of the Palazzo Venezia, into the free space between the friezes of figures.[2] The verse in the central plate, below the Déesis proper, reads as follows in translation:

> At picturing Christ, how weak are hand and chisel.
> The spirit's teacher and transmitter, Christ,
> Consults his mother and the Baptist John,
> And thus in sending out his pupils speaketh:
> "Deliver Constantine from every evil.
> For I shall give to him the fullest glory."

[1] St. Theodore is, without exception, the army-saint in the Franco-Roman *laudes* (cf. above, p. 67, n. 2). He is invoked, together with St. George, in the *laudes* of Aquileia (above, p. 60, n. 3). The three Byzantine soldier-saints, Theodore, George, and Merkurios, are the intercessors for the army in the *laudes* of Arles and Besançon. St. George, in later centuries the classical patron of chivalry, is invoked in the *laudes* of Autun (c. A.D. 900; cf. above, p. 58), in those of Ivrea and Narbonne (above, p. 59, n. 3), and in several German formularies of the 11th century. Thus, Rome, Aquileia, and the Churches of Greater Burgundy and Septimania apparently represent the points of irruption of the Eastern soldier-saints, a fact (if it prove to be one) all the more interesting, as the Church of Septimania as well as that of Burgundy, with Arles as its centre, must be considered 'Gothic,' i.e. Hispano-Gothic, and therefore in early times under Oriental influence; cf. below, p. 80, n. 2. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, p. 255 ff., suggests too late a date for the reception of these saints in the West. Two ivory plates from Ravenna (early 11th century) display George and Theodore in the attitude of intercessors; cf. A. Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen aus der romanischen Zeit*, 1926, IV, No. 128a, pl. XLVIII, p. 39. A Déesis with St. Theodore in the place of John the Baptist is found in the tympanon of Santa Sofia in Benevento; cf. Osieczkowska, in *Byzantion*, IX, pl. V, facing p. 64.

[2] Cf. Goldschmidt-Weitzmann, II, p. 33, No. 31.

a—Déesis. Staatsbibl., Berlin, cod. théol. lat. 4° 3 (*pp.* 70, 72)



b—Harbaville Triptych. Reverse of Pl. 18b (*p.* 74)

The phrase "Deliver Constantine from every evil" rings like the acquiescent answer to the plea Ἀπὸ παντὸς κακοῦ λύτρωσαι Κωνσταντῖνον · κύριε proffered here by the Virgin and St. John. The other saints are merely ordered to vouchsafe, according to their faculties, the execution of the Lord's command. The apostles are sent out to preach and pray for the Emperor's welfare; the soldier-saints and martyrs, standing as it were at attention, are to guarantee the Emperor's victory:

> The Lord who created this set of four martyrs
> Victoriously chases the foes with their aid.

A third inscription refers to the crown of virtue which adorns the martyrs, a fourth to a martyr and three bishops whose prayers secure the favour of the Triad, that is of Christ, Mary and John the Baptist, and the fifth inscription reads:

> Three priests, one martyr joined for mediation:
> This is the world subdued beneath a crown.

Taken altogether, the triptych of the Palazzo Venezia as well as the others represent a solemn suffrage offered up for the Emperor.[1] Such a *Memoria Imperatoris* may have taken place on many occasions. It may have resembled, on the whole, a commemorative prayer similar to the one found, say, in the diptychs of the Liturgy of St. Basil which was used in Byzantium at certain festivals only of the Church. The priest commemorates all groups of saints and mentions Mary and John the Baptist by name before he begins the supplications for the living and the defunct, for the Church, and for the Emperors "whom thou hast given the right to reign on earth: crown them with the shield

[1] Goldschmidt, in *Speculum*, XIV, 1939, p. 260, suggests as the common source of the three triptychs "a programme of the imperial court," that is some solemn ceremony of the Byzantine Emperors; cf. also Kirpichnikov, *op. cit.*, p. 10; the new book of O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena, 1938, was unfortunately not available to me. The three triptychs have certainly a common source, which is, however, the liturgy rather than the court ceremonial. The arrangement of the saints in the triptychs, especially in the ivory of the Museo Cristiano (Pl. 18a) with its three rows of saints, resembles, on the whole, the arrangement of the hosts on the paten, or rather of the particles extracted by the priest from the *Amnos*; cf. above, p. 72 and *ibid.*, n. 3. These particles, each of them extracted in the honour and memory of a saint or a certain group of saints, are arranged in three rows. The Virgin is placed on the right side of the quadrangular bread representing Christ, whereas the Archangels, St. John, and the other saints have their place on the left. An icon of the Bibescu Library at Turnu-Severin in Rumania displays this arrangement very clearly, cf. J. D. Stefanescu, "L'Illustration des liturgies," *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, I, Brussels, 1932-3, pl. IX, facing p. 47. On the occasion of a special suffrage for the Emperor, the martyrs and soldier-saints, as is intimated by the triptychs, may have anteceded the Fathers such as Basil, Gregory the Theologian, John Chrysostom, Nicholas of Myra, and others. Such concessions to the worship of the ruler were probably not unusual. There are even hosts found displaying the images of Constantine the Great and Helen (both saints of the Church) together with those of the two Theodores (Tyro and Strateletes); cf. C. M. Kaufmann, "Konstantin und Helena auf einem griechischen Hostienstempel," *Oriens Christianus*, N. Ser. IV, 1915, p. 85 ff.

of truth, with the shield of good pleasure; overshadow their head in the day of battle; strengthen their arm; exalt their right hand; confirm their kingdom; subdue beneath them all the barbarous nations which desire war . . ."[1]

This prayer, indeed, approximates the content of the inscriptions just as the saints represented agree essentially with those commemorated at the Preparation of the Offerings and on other occasions.[2] There can be no doubt: the triptychs represent a solemn suffrage, probably for the ruler, a suffrage in form of a Litany of Saints. This harking back to the litany is a very common feature of mediaeval ruler-worship.[3] The *laudes* in themselves illustrate this usage and there is, in addition to other documents,[4] at least one famous image in the West that can be adduced as a parallel: the mosaic in the Lateran representing, after the model of a *traditio legis*, the investiture of Pope Leo III and Charlemagne by St. Peter, for the inscription of the mosaic refers likewise to the text of a litany: BEATE PETRE DONA VITAM LEONI PP ET VICTORIAM CARULO REGI DONA.[5]

The question arises whether the West was conscious of the implications inferred by combining the intercessors of the Déesis group with the acclamation to the king. It must be admitted that the West was somewhat indifferent in matters of celestial ceremonial. Moreover, the general ability of 'viewing liturgically' slackened relatively early in the West; and finally, even in the Carolingian period the development of this ability remained rudimentary as compared with Byzantium where the crowd, not to mention experts, when hearing the invocations of saints, would instantly visualize the celestials in the order in which they were customarily represented by the images. Imagery in general was not of the same moment nor were representations of the liturgy

[1] Brightman, pp. 407, 22 ff. The prayer is reminiscent of the "Orationes solemnes" on Good Friday in the Western Church, which in many of the Gelasian sacramentaries still display the Eastern plurality of Emperors:

Oremus et pro christianissimi*s* imperatori*bus* nostri*s*, ut deus omnipotens noster subditas illis faciat omnes barbaras nationes. . . .

Cf. Tellenbach, *op. cit.*, p. 52, n. 1. On the possible relations between *laudes* and *Diakonika* (an Eastern as well as Gallican form of diaconal prayers of which the Roman "Orationes solemnes" are a last remnant in the West), see R. H. Connolly, "Liturgical prayers of intercession," *Journal of Theological Studies*, XXI, 1920, p. 227 f.

[2] Brightman, p. 357, 28 ff., and p. 358, 14, 20, 26, 31 f., *et passim*; cf. above, p. 75, n. 1.

[3] For the sources of this 'litany-style' see the brilliant discussion of Andreas Alföldi, "Insignien und Trachten der römischen Kaiser," *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Röm. Abt.*, L, 1935, p. 86 ff.

[4] See, e.g., the litany-like acclamation for Charlemagne in 794; *Mon. Germ. Hist., Concilia*, II, p. 141 f. The dedication to Louis the Pious of Amalar's *De ecclesiasticis officiis* is likewise a blending of litany and acclamation; cf. Migne, *PL.*, CV, c. 988. See also the Greek orations dedicated to Charles the Bald and his Queen by the Irish master Martin of Laon, *Mon. Germ. Hist., Poetae*, III, p. 697, No. iv; and, likewise for Charles the Bald, the Greek verses of John the Scot which are reminiscent of the liturgy of St. Basil: John the Scot (*M.G.H., Poetae*, III, p. 541, No. vi): Δέσποτα τὰ αὐτῷ ὑπόταξον βάρβαρα φῦλα. Basil (Brightman, I, p. 407, 27): ὑπόταξον αὐτοῖς πάντα τὰ βάρβαρα ἔθνη . . .

[5] Cf. J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten*, Text, I, 1, Freiburg, 1916, p. 158. That the inscription refers to the suffrages of a litany has been indicated by Ph. Lauer, *op. cit.*, p. 321; the model is the suffrage beginning with *Ut*: "Ut ei vitam et sanitatem atque victoriam donare digneris," "Ut pacem nobis dones," etc.

proper as frequent in the West as they were in the East. Narrative pictures predominated, as it were, in agreement with the famous statement of Gregory the Great: "quod legentibus scriptura, hoc idiotibus . . . pictura."[1]

Nevertheless, the simple fact that the Roman Church immediately changed for the Roman usage the Carolingian sequence of saints in the *laudes* indicates that Rome was not unaware of the inference involved. Moreover, the frequent juxtaposition of Mary and John as patrons, be it of monasteries or altars, within the Carolingian Empire,[2] and also their invocation as supreme supporters of the ruler in Carolingian poetry[3] make it clear that the prominence of this super-human couple was not unknown to the West. Nor can it be assumed that the Carolingian Court, with its intellectual interests concentrated above all else in matters of ecclesiastical rite and organization, was ignorant of the meaning inherent in the invocation of a certain group of saints in favour of the King. This does not necessarily imply a familiarity with the iconographical topic of the Déesis, although this possibility cannot be ruled out completely. Unfortunately, the so-called Dalmatic of Charlemagne in the vestry of St. Peter's, on which the Déesis was embroidered, is known to be of a very much later date.[4] But there was, after all, the Déesis in Santa Maria Antiqua in Rome, not to mention other representations of, and church dedications to, this holy triad in Italy.[5] Admittedly, the Déesis was not a genuine subject of Western art, but it was known wherever Eastern influence made itself felt, and this was the case not only at the famous points of Eastern penetration such as Southern Italy, Rome, or Grottaferrata, Ravenna, Milan, and other places. Eastern influence crept through many another channel to the West, and it is hardly surprising to find an Irish miniature painted after an Oriental model in a St. Gall manuscript in which Christ and two angels are seen in the upper part of the image while the apostles remain below (Pl. 20b).[6] Other traces of either the Déesis proper or

[1] Gregorius I, *Reg.*, XI, 10; *Mon. Germ. Hist., Epp.*, II, p. 270. Cf. G. Ladner in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, L, 1931, p. 16 ff., and in *Mediaeval Studies*, II, 1940, pp. 127-149, on imagery in the East and West.

[2] J. v. Schlosser, *Schriftquellen zur Geschichte der Karolingischen Kunst*, 1896, offers many examples, e.g., nos. 274, 277, 594, 601, 823. Cf. also Boehmer-Mühlbacher, *Regesta Imperii* I, No. 1667, with reference to the Abbey of Rouvray (A.D. 885).

[3] Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludovici*, lib. II, v. 421 ff., *Mon. Germ. Hist., Poetae*, II, p. 36, transfers acclamations into poetical form and enumerates the saints Andrew, Peter and Paul, John and Mary.

[4] See, e.g., H. Th. Bossert, *Geschichte des Kunstgewerbes*, Berlin, 1932, V, p. 186 f.; F. Bock, *Die Kleinodien des Hlg. Römischen Reiches deutscher Nation*, Vienna, 1864, p. 107, pl. XVIII; see also Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, Munich, 1910, I, p. 18, n. 3, p. 19, n. 3.

[5] See, e.g., Osieczkowska, *op. cit.*, p. 47 f., and passim. Of great interest is the cult of the triad in the Lombard kingdom; see above p. 68, n. 5, for the dedication of the cathedral of Turin. A chapel was founded in Modena "in honore sancti salvatoris et sancte Marie et sancti Johanni sacrandi tempore domni Karoli tercii imperatoris anno eius imperii secundo (A.D. 881)"; cf. *Decretales Pseudo-Isidorianae*, ed. P. Hinschius (1863), p. XIX; see also the first of the *Carmina Mutinensia* in *Mon. Germ. Hist., Poetae*, III, p. 705, lines 31 f.:

Sancta Maria, mater Christi splendida,
Haec cum Iohanne theotocos impetra . . .

[6] J. Ebersolt, "Miniatures irlandaises à sujets iconographiques," *Revue archéologique*, sér. V, vol. XIII, 1921, pp. 1-6.

of subjects closely related to it can be detected,[1] though to collect and analyse them would far surpass the task of this sketch. However, it may be mentioned that the familiarity with the subject-matter of the Déesis can be deduced by implication also from those works of art in which St. Peter has replaced St. John as the companion of the Virgin. There is no doubt that St. Peter seriously encroached upon John the Baptist's preeminent position, in artistic production as otherwise. The miniatures of the Winchester School, for instance, as far as they are inspired by the Déesis (Pl. 20c), display without exception St. Peter in the place of St. John.[2] This indicates, on the one hand, that the original triad was known, and on the other, that the rising power of St. Peter began to overshadow the brilliance of St. John, the saint supreme in the Eastern Churches.[3]

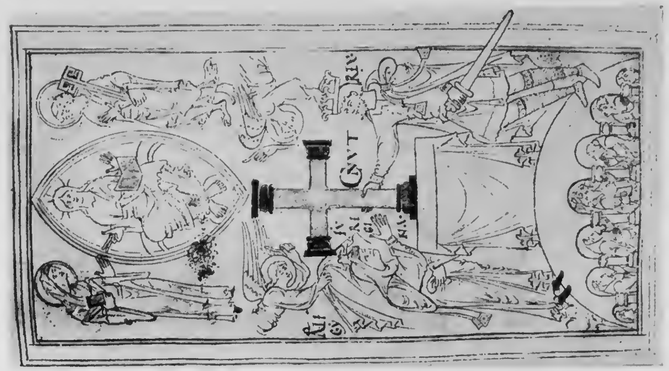
This rivalry of St. John and St. Peter is of some importance. It would be an unwarranted simplification of a very complex problem to maintain that the Baptist implies 'Orient,' the Apostle 'Rome.' But this formula would at least, from another angle, flash a new ray of light on the silent, though tenacious and stubborn, combat carried out in the service-books of that period as well as on the final compromise between the Roman rite and the non-Roman, or 'Eastern,' rituals in the West.[4] In this contest the names of

[1] A Déesis is found in the Evangelary of St. Médard at Soissons (Bibl. Nat. lat. 8850, f. 124), cf. A. Boinet, *La miniature carolingienne*, Paris, 1913, pl. XXIII,A. (9th century, first quarter). The ciborium of S. Ambrogio at Milan is influenced either by a *traditio legis* or a Déesis; it may have been worked at Rheims, though probably in the 10th century only, not in the 9th; cf. Roger Hinks, *Carolingian Art*, 1935, pp. 104, 192; A. Hasseloff, *Pre-Romanesque sculpture in Italy*, 1930, p. 65, pls. 73, 74; cf. also A. Venturi, *Storia dell'arte* italiana, II, p. 540 ff., fig. 376 ff. Cf. also above p. 77, n. 5, for the Déesis in Lombardy.

[2] Cf. Eric G. Millar, *English Illuminated Manuscripts from the Xth to the XIIIth century*, Paris and Brussels, 1926, pl. IIIb (King Edgar's Charter to New Minster, Winchester; A.D. 966), pl. XXVa (*Liber vitae* of New Minster, Winchester; ca. 1016-1020). It is difficult to suppress a suggestion as to the date when and the place whence Winchester became acquainted with the Eastern model. Winchester calendars of 1020-1030 are the first to have on record (on December 8) the feast of the Conception of the Virgin within the Western Church and likewise (on November 21) that of the Presentation of the Virgin in the Temple. Bishop, *Liturg. Histor.*, p. 258, has traced the Constantinopolitan parallels of the 9th and 10th centuries and suggests a transmission to England through "Greek monasteries newly founded or renewed in Lower and Middle Italy in the 10th and 11th centuries." Should the Déesis have come to Winchester by similar ways? The theory of Herbert Thurston on "The Irish Origins of our Lady's Conception Feast," discussed and refuted by Bishop, suggests ultimately "an Egyptian tradition, more precisely a Coptic one," that came to England via Ireland; cf. Bishop, p. 250 ff., and below, p. 80, n. 3-5, p. 81, n. 1-3. Also, the close relations between the Déesis and the worship of the King in the Winchester miniatures deserves attention; cf. in general, Strzygowski in *Denkschriften der Wiener Akademie*, LII, 1906, p. 107, figs. 38, 39, and Schramm, *op. cit.*, p. 175 f. The Byzantine element in the Winchester representations is stressed also by Walter W. S. Cook, "The earliest Painted Panels of Catalonia," *The Art Bulletin*, VI, 1923, p. 51.

[3] Cf. R. Berger, *op. cit.*, figs. 3, 6, 7, for the Déesis with St. Peter.

[4] The phases of this contest are now fairly clear; cf. the survey of E. Bishop in *Downside Review*, XXXVIII, 1919, pp. 1-16, the survey of *Ordines* manuscripts offered by Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, 1931, p. 467 ff., and the most instructive study of G. Ellard, *Ordination Anointings*, 1933; cf. also Th. Klauser, "Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis 11. Jahrhundert," *Historisches Jahrbuch*, LIII,



c—"Liber Vitae" of New Minster, Winchester, ca. 1016-20, Brit. Mus., Stowe 944, f. 6r (*p.* 78)

b—Christ and Apostles. St. Gall, cod. 51 (*p.* 77)

a—"Acclamation" in the Door of Sta. Sabina, Rome (*p.* 73)

St. John and St. Peter appear as the exponents of two different liturgical currents of which we find a reflexion also in the sequences of saints. Roman is the sequence 'Mary-Peter-Apostles.'[1] It is the order of the Roman Canon of the Mass and that of the Romanized sacramentaries in Gaul and the British Isles.[2] Along with the Roman order, however, there existed in apparently all the Churches dependent on the Gallican rite (Milan and Spain, Gaul, Ireland, and England) the other order, 'Mary-Archangels-John-Peter,' which may well be called the 'Eastern' order because it is observed with few unessential variations throughout the East. It would be out of place here even to intimate the complicated cross and counter influences of these two liturgical currents in the West, but it may be maintained that the Roman order 'Mary-Peter' prevailed in the mass proper at least of Gaul and the British Isles, though not of Spain, whereas the Eastern Order 'Mary-Archangels-John-Peter' was preserved in the Anglo-Irish and Gallic Litany of the Saints which was not of Roman origin.[3] This juxtaposition of two orders of saints, which co-existed simultaneously in Gaul, explains how the saints in the Gallo-Frankish *laudes* could possibly have agreed with those of the Byzantine ivories: the Gallican order 'Mary-Archangels-John-Peter' was as Oriental in origin as was the Byzantine in itself.

The Eastern symptoms would be further amplified if the sequence 'Mary-

1933, p. 169 ff., and the summary of Hugh Connolly, "Edmund Bishop on the Roman Rite in Western Europe," *Downside Review*, XXXVI, 1917, p. 36 ff.

[1] Technically this sequence seems to result from the omission of commemorating the 'Patriarchs and Prophets' in the Roman *Communicantes*, a change (as compared with the Oriental, Spanish, and Gallican masses) which took place perhaps in the 5th century or even before, cf. F. Probst, *Die Abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert*, 1896, p. 86. The tendency of curtailing the Old Testament is Roman and also, of course, that of bringing St. Peter and the apostles into prominence. The list of saints in the *Nobis quoque* begins with "John, Stephen." This sounds like a remnant (cf. below, p. 80, notes 1-4) of Eastern tradition. But 'John' is interpreted by mediaeval liturgists as 'John the Evangelist' and the decision of the Congregation of Rites in 1824, according to which 'John' was declared to be the 'Baptist,' has been suppressed; cf. Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, II, 1912, p. 189. The Litany in the *Ordo of St. Amand*, which Duchesne, *Christian Worship*, p. 149, claims to be Roman (cf. above, p. 62, n. 1), displays indeed the order 'Mary-Peter.'

[2] This can be gathered easily by studying the Canon of the Mass of the Bobbio, the Stowe, and the Frankish Missals which are conveniently printed in parallel with the Gregorian Canon by E. Bishop, *Liturgica Historica*, p. 82 ff. The antagonism of the sequences of saints is traceable as soon as one compares the saints in the Canon with those in the Litany of the Saints published *ibid.*, p. 142 f.

[3] The Litanies published by Bishop, *op. cit.*, p. 142 f., have the even rarer order 'St. John-Mary' instead of 'Mary-John.' Bishop, p. 161, and *Journal of Theological Studies*, VII, 1906, p. 136, and X, 1909, p. 447 f., calls this the "historical" order the determinant of which is the date of the death of the saints; he indicates that this order of John (and occasionally Stephen) before Mary is clearly Oriental. The chief interest here is the fact that this group, no matter in which order, precedes St. Peter and the apostles. The same is true in the Mozarabic Liturgy which adds in the diptychs the names of Zacharias and the "Infantes" (i.e. the three youths in the fiery furnace), and therefore likewise indicates Eastern origin; cf. German Prado, *Manual de liturgia hispano-visigotica o mozarabe*, Madrid, 1927, p. 92 f.; Probst, *Die Abendländische Messe*, p. 416; *Dict. arch. lit.*, IV, p. 1069, s.v. "Diptyques." See in general A. Baumstark, "Orientalisches in der altspanischen Liturgie," *Oriens Christianus*, 3. Serie, X, 1935, pp. 3-37.

Archangels-John-*Stephen*-Peter' were taken into account, a sequence transmitted in six *laudes* forms at the least.[1] The prominent place within the Déesis group obtained by St. Stephen in the Carolingian *laudes* can be interpreted in different ways. The Palace Chapel in Aachen is dedicated, it is true, to the Virgin, but its greatest treasure consists of the relics of St. Stephen. Once more, we may record an odd coincidence: the Palace Chapel and Coronation Church of the Emperors on the Bosphorus was dedicated to St. Stephen. Thus, the fact that Stephen was a saint of the court might reasonably be connected with the prominence given to him in the *laudes*; and yet, the Déesis group including Stephen is derived from another source. We know that in the 6th century this order of saints was observed in the diptychs of the Gothic, that is Visigothic-Spanish, Church of Arles.[2] Whence was this order received in Arles? Stephen preceding the apostles is an order which is purely 'Oriental,' not Byzantine or Greek, but Syrian and Egyptian. Attention has been called to the existence of this order in the Syriac liturgy of St. James and in the Jacobite liturgy of Cyriacus of Nisibis.[3] An even more striking parallel is found in the Egyptian rite, in the liturgy of the Coptic Jacobites, where the priest implores[4]

> the intercession of the holy glorious ever-virgin Theotokos *St. Mary*, and the prayers and supplications of the holy Archangels *Michael* and *Gabriel*, and of *St. John* the Forerunner and Baptist and Martyr, and *St. Stephen* the Protodeacon and Protomartyr, and of our holy Fathers the *Apostles*. . . .

It is difficult to tell why St. Stephen obtained this very high rank among the angelic and super-angelic beings of the Déesis. Perhaps we should recall the fact that in the Eastern, and especially in the Jacobite, liturgy the deacons are praised in a peculiar way: "The rank of the deacons is the order of angels; for they perform the service of the Cherubim and Seraphim who with their wings cover the altar . . . The deacons are a likeness of those angels that were seen at the head and the feet of Jesus our Reedemer."[5] And St. Stephen was not only the Protomartyr; he was also the Protodeacon, "he was made a deacon of the dread divine mysteries; and in his ministry he depicted a type

[1] Cf. above, p. 60, n. 3. On the popularity of St. Stephen in Germany, where his name was frequently added to the saints in the Canon of the Mass, cf. A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Freiburg, 1896, p. 426 ff.

[2] Migne, *PL.*, LXXII, c. 135 f.; *Dict. arch. lit.*, IV, p. 1071; Probst, *op. cit.*, p. 333.

[3] Bishop, *Lit. Histor.*, p. 161 f., and *Journal of Theolog. Stud.*, X, 1909, p. 447 ff.; cf. also Dom R. H. Connolly and H. W. Codrington, *Two Commentaries on Jacobite Liturgy*, 1913, pp. 100, 109. The same sequence is observed also in the Armenian liturgy, cf. Brightman, I, p. 440, 14-15, and A. Rücker, "Denkmäler altarmenischer Messliturgie: Die Anaphora des Patriarchen Kyrillos von Alexandrien," *Oriens Christianus*, XXIII, 1927, p. 152.

[4] Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I, p. 169; for a Déesis including St. Stephen, cf. Goldschmidt-Weitzmann, *op. cit.*, II, No. 77, p. 48 f., the reliquary of Cortona.

[5] See the "Expositions of the Mysteries" by George, Bishop of the Arabs (677-724), and by Moses Bār Kēphā, Bishop of Mosul and other places (c. 813-903), published and translated by Conolly and Codrington, *op. cit.*, pp. 18 f., 35 f.

of the angels. This type the deacons bear in Holy Church, imitating in their ministry the hosts of the height."[1]

However this may be, the chief concern here is the Egyptian element. Such Egyptian symptoms are not at all rare in the West. The model of the Irish miniature in the St. Gall manuscript mentioned before is, according to all experts, Egyptian.[2] The connections of the Irish as well as Spanish Churches with Africa and the Jacobite Churches has been stressed emphatically by the most authoritative modern liturgiologist.[3] Coptic models, it has been disclosed quite recently in a careful study,[4] exercised decisive influence on Merovingian art and ornamentation. "A melting together of Latin, Asiatic, Irish and even Egyptian elements" has been recognized in the Ada School of manuscript painting which "presumably centred in the Capital of Charlemagne at Aachen."[5] St. Stephen in the Déesis group of the Carolingian *laudes* seems to represent another 'Egyptian symptom' in the surroundings of Aachen, though it may be open to discussion whether this should be accounted a survival, a Gallican remnant of earlier days, or, which is more likely, a later importation carried on the new wave of Oriental influence in the 6th and 7th centuries.[6]

Für Stephanus in kopt. Fluchgebet [Adam, Abel, Stephanus, Noah, Lot, Daniel, Hiob!] cf. Gudmund Björck, Der Fluch des Christen Sabinus (Upsala, 1938), No. 26, p. 49 f.

[1] *The Liturgical Homilies of Narsai*, transl. into English by Dom R. H. Connolly (Cambridge, 1909), Introd., p. xxiv; cf. p. 3 f.: "(the deacons) . . . bear the image of the watchers (i.e. angels) who were ministering to the passion of the Son. He was ministered to by angels at the time of his passion, and the deacons attend His body which is suffering mystically;" *ibid.*, p. 4: "And the deacons standing on this side and on that and brandishing (fans) are a symbol of the angels at the head and at the feet thereof (sc. of the tomb). And all the deacons who stand ministering before the altar depict a likeness of the angels that surround the tomb of our Lord." Cf. p. 7, n. 1, p. 55 f. A similar explanation is offered by Theodore of Mopsuestia," (392-428); cf. H. Lietzmann, "Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia," *Sitzungsberichte Berlin*, 1933, p. 916, §§ 2-3.

[2] Cf. Ebersolt, *op. cit.* (cf. above, p. 77, n. 6).

[3] Bishop, *Liturg. Historica*, pp. 161 ff., 165 ff., 178, n. 3, and passim. Cf., in general, Scheffer-Boichhorst, "Zur Geschichte der Syrer im Abendland," *Mitteilungen des Osterreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, VI, 1885, pp. 521-550; L. Bréhier, "Les colonies d'orientaux en Occident au commencement du moyen-âge," *Byzantinische Zeitschrift*, XII, 1903, pp. 1-39; J. Ebersolt, *Orient et Occident*, Paris and Brussels, 1928; J. Gay, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XLV, 1928, pp. 1-7; Lynn T. White, Jr., in *American Historical Review*, XLII, 1936, pp. 1-21.

[4] Wilhelm Holmquist, *Kunstprobleme der Merowingerzeit* ("Kungl. Vitterhets Histoire och Antikvitets Akademiens Handlingar," vol. 47; Stockholm, 1939). A. Kingsley Porter, *The Crosses and Culture of Ireland*, New Haven, 1931, p. 20, even uses the term of "Copticized France." See also the stimulating article of Baumstark, "Die Karolingisch-Romanische Maiestas Domini," *Oriens Christianus*, XXIII, 1927, pp. 242-260.

[5] C. R. Morey, "The Sources of Mediaeval Style," *Art Bulletin*, VII, 1924, p. 49. Cf. also Myrtilla Avery, "The Alexandrian Style at Santa Maria Antiqua, Rome," *ibid.*, VII, pp. 131-150.

[6] Bishop, *Liturg. Hist.*, p. 180 ff., emphasizes the influences via Spain; he suggests (cf. also *Journal of Theolog. Stud.*, X, p. 449) that many items in the Gallican and Mozarabic rites generally attributed to primitive tradition are due to later currents of influence. This would agree with the observations of Holmquist, *op. cit.*, pp. 252, 294, and passim.

PRINTED IN ENGLAND BY
EBENEZER BAYLIS AND SON, LTD., THE TRINITY PRESS,
WORCESTER, AND LONDON

'Wonderlijke Huis Kamers' in Verbeelding et Vergrijzing, 2, 3(5) 3/3
(1-5) (original E.)

(15)

Reprinted for private circulation from
MEDIEVALIA ET HUMANISTICA, No. 1, January, 1943
Printed in U.S.A.

ANONYMI 'AUREA GEMMA'

by Ernst H. Kantorowicz

IN a fundamental study on the *artes dictandi* in Italy during the twelfth century, C. H. Haskins contrived a means of cutting a highway through a jungle.[1] The difficulty of dealing with these manuals of written eloquence, of ascertaining their date, place of origin, and authorship, and of disentangling the web of mutual borrowing is well known. Of a vast material, only a fragment has been published; and, for a few exceptions, the editions are anything but critical. Of the three sections into which the *artes dictandi* were gradually divided—the prologue, the *ars* proper (i.e. the doctrine), and the model letters—it is mainly the prologues and letters which offer a clue to dating and locating the writings, since the doctrinal section usually abounds in traditional and formalized rhetorical rules. But even the prologues and letters are often liable to fool the student of *artes dictandi*. Sometimes the author omitted his name intentionally;[2] sometimes he wrote two or more prologues to practically the same manual;[3] and on other occasions the author would borrow so extensively from his predecessors or contemporaries that it is hard to tell which treatise is whose.[4] Also, there are the copyists who complicate the investigations. For their teaching and for the use of their classes, the schoolmasters liked to fuse the works of several authors or to change name and initials mentioned in prologues and letters in order to adjust the imported texts to new surroundings.[5] Finally, there is yet another intracacy which has to be taken into account; for sometimes the prologues, which were

---

It is the author's intention to substantiate in this present article a statement made in his study on "Petrus de Vinea in England," *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, LI (1938), 48, n. 17, where he maintained that ascription to Henricus Francigena of an *Aurea gemma* found in an Oxford manuscript (*infra*, n. 10) was not correct. He is greatly indebted to Dr. Carl Erdmann from whose profound knowledge he like many another scholar has greatly profited and who placed at the author's disposal, years ago, photostats of practically all the manuscripts here under discussion.

1 C. H. Haskins, *Studies in Mediaeval Culture* (Oxford, 1929), 170-192.

2 See, e.g., the preface to John of Garland's *Epithalamium*, published by L. J. Paetow, "Morale Scolarium of John of Garland," *Memoirs of the University of California*, vol. IV, no. 2 (Berkeley, 1927), 101, n. 87: 'Auctor nomen suum tacuit, dicens: "Nomen celo meum quia non a nomine labor, Si sponsa placeat virginis iste labor." Auctor est hystoriographus. . . .' Anonymity was considered good style especially among the lawyers; see, in general, Hermann Kantorowicz, *Studies in the Glossators of the Roman Law* (Cambridge, 1938), 213 f., and also Giovanni Ferretti, "Roffredo Epifanio da Benevento," *Studi medievali*, III (1908), 238 f., who quotes (*ibid.*, n. 2) the interesting statement of Andreas of Isernia: 'Compilator et compositor huius operis . . . . noluit nomen suum epigrammate superscribi, sicut faciunt viri honesti non curantes de pompis.'

3 See, e.g., *infra*, App. I-III, and the author's study on Guido Faba forthcoming in *Mediaeval and Renaissance Studies* (London: The Warburg Institute).

4 See, e.g., *infra*, App. V, for Henricus Francigena's dependency on Hugh of Bologna, and also *infra*, n. 12.

5 A good example is the so-called Manual of Bishop Benno of Meissen in the *Wolfenbüttel MS 56.20, fol. 1-4v*, which has been recognized as a recasting of Hugh of Bologna's *Rationes dictandi*. Not only is the name of the author replaced by that of the Saxon bishop, but also 'Bononiensis' is sometimes exchanged for 'Boemiensis' so as to equip the manual with the proper local coloring; cf. A. Bütow, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Briefsteller bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts, mit besonderer Berücksichtigung der Theorien der 'Ars dictandi'* (Greifswald Dissertation, 1908), 44 f.

composed usually with special care, show a tendency to independence and to lead a life of their own. Severed from the work to which they originally belonged they make their unexpected appearance along with doctrines and model letters of another writer and thus present themselves as parts of works to which in fact they do not belong. This, however, is a peculiarity not only of the *artes dictandi*. Recently, and with reference to the proems of legal writings in the twelfth century, it has been emphasized in a most picturesque way that "many mediaeval writings resemble those luckless earthworms the heads and tails of which, having been separated by the ploughshare, wriggle away in different directions never to meet again in this world."[6]

This statement, if pathetic and mournful, is all too true. In the case with which this article is concerned, the separation of head and tail has resulted in a little monster apparently presenting itself with two heads which have grown to the tail of an *ars dictandi* of the twelfth century. The manual under discussion is not unknown to students. Its prologues, however, deserve further inspection not only for the sake of disentangling a confused problem of authorship but also for determining a certain development of the artes dictandi insofar as they pretended to be "literature".

The two prologues are found in a manuscript in Leipzig (L)[7] at the end of an *ars dictandi* and of a collection of model letters. The first prologue is headed by a rubric 'Prologus precedentis operis quod dicitur aurea gemma.'[8] As in this prologue it is the title of the treatise, *Aurea gemma,* which is explained elaborately, it may here be called L^1. There follows a second rubric 'Alius prologus de eodem'[9] which provisionally may be cited as L^x. These two prologues are found also in an Oxford manuscript (O)[10] in which they precede, correctly so far, the doctrinal part and the letters. From this manuscript, Haskins has published the first prologue, namely the discussion of the *titulus* (O^1), and the first sentence of the second prologue (O^x) without indicating a new rubric.[11] He was correct because O does not distinguish between the two *prooemia; O* offers merely one very long prologue the context of which tallies completely with the two prologues found at the end of L.

The question arises whether we have to account for two prologues or only one, that is to say whether L or O is correct. The problem now becomes complicated. Haskins has published the prologue in O as that of an *ars dictandi* written by Henricus Francigena, a master of *dictamen* not too well known who,

6 Hermann Kantorowicz, *op. cit.*, 226.

7 *Leipzig, Univ. Bibl. MS 350, fol. 146v-132;* on the manuscript see R. Helssig, *Katalog der lateinischen und deutschen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig,* I (Leipzig, 1926-35), 520; Botho Odebrecht, "Die Briefmuster des Henricus Francigena," *Archiv für Urkundenforschung,* XIV (1926), 233.

8 The prologue begins 'Liber librorum sicut cantica canticorum;' cf. *infra,* Appendix IV.

9 It begins 'Sociorum assidua pulsatione coactus;' cf. *infra,* Appendix III.

10 *Oxford, Bodl. MS Laud. misc. 569, fol. 178v-190v*; cf. Haskins, *op. cit.*, 178; Odebrecht, *op. cit.*, 233.

11 Haskins, 179.

however, taught in Pavia after 1120, whose name suggests French, perhaps Provençal, origin and who depends on Bologna, especially on Hugh of Bologna, as far as his art is concerned.[12] Haskins seemed to be fully entitled to ascribe this work to Henricus Francigena; other scholars had done so before him.[13] In fact, O contains among its model letters 14 of the 32 letters which we may be sure formed Francigena's original collection as it is transmitted in other manuscripts.[14] Moreover, from the prologue of Francigena's genuine *ars dictandi,* likewise published by Haskins,[15] it is known that this teacher had called his manual, rather pretentiously, *Aurea gemma.*

However, the observation has been made before that L^x, and accordingly O^x, show some similarity with a proem whose author is indubitably Albert of Samaria.[16] This master, as far as we know, is a predecessor of Henricus Francigena *in arte dictandi.* He is credited with having been the first teacher of the new *dictamen* at Bologna. Also, he seems to have been the first to have added to the theoretical part of his manual some practical examples i.e. the model letters.[17] The similarity of L^xO^x with the proem of Albert's *Dictaminum precepta* suggested a borrowing on the part of Henricus Francigena; but a closer inspection of the prologues indicates more than a simple "taking over", since Albert proves to be the author of L^xO^x. One prologue of Albert's treatise has been published

12 For Henricus Francigena, see, in addition to Bütow, *op. cit.*, 30 ff., and Haskins, 178 ff., the more recent study of Odebrecht, *op. cit.*, 231 f., who indicates in his edition of Francigena's letters the borrowings and makes it clear (p. 236) that Francigena drew on Hugh of Bologna's work, not vice versa.

13 For instance, H. O. Coxe, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae,* II (1885), 407; Bütow, 32, did not know the Oxford manuscript, but he considered the *ars dictandi* in L a work of Francigena; see also N. Denholm-Young, "The Cursus in England," *Oxford Essays in Mediaeval History presented to H. E. Salter* (Oxford, 1934), 96.

14 O contains the numbers 1-6, 12, 13, 16, 20-23, 27 in Odebrecht's edition.

15 Haskins, 178 f., based his edition on *Paris, Bibl. Nat. MS lat. nouv. acq. 610, fol. 27;* see Appendix V.

16 Bütow, 43; Odebrecht, 233, who notes that one of the prologues in L agreed with O; but it escaped his attention that O also contains the second prologue of L.

17 For Albert of Samaria, see Haskins, 173 ff., and his study "An Early Bolognese Formulary," in *Mélanges H. Pirenne* (Brussels, 1926), 201-210, in which he deals mainly with the manuscript in *Berlin, Staatsbibl. Cod. lat. 181 (Philipps, 1732);* see, however, W. Holtzmann in *Neues Archiv,* XLVI (1925), 34 ff.

The name 'de Samaria' has puzzled scholars to some extent. Haskins, 174, n. 4, and *Mélanges H. Pirenne,* 202, n. 3, is inclined to follow Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana* (Milan, 1823), IV, 637 f., who suggested that Henry of Settimello's surname 'Samaritanus' (cf. Muratori *Antiquitates Italicae,* III, 916, who quotes 'Carmina Henrici Samariensis;' the manuscripts are classified by Niewöhner in *Zeitschrift für deutsches Altertum,* LXV, 1928, p. 65) derived 'dalla misera a cui era stato ridotto' and had the meaning of 'poor, unfortunate.' This explanation is not satisfactory. In addition to Albert of Samaria himself, who at least taught at Bologna, and Henry of Settimello (Samaritanus), who at least was educated at Bologna, we know the Bolognese poet and member of the so-called 'Sicilian School,' Ranieri Samaritani. In fact, the family dei Samaritani was quite prominent in Bologna. About 1200, there was one Matheus de Samaritanis, whose son Lambertinus died before 1272 and was the father of Raynerius de Samaritanis (probably the poet) and two other sons, Bornius and Bonifatius; cf. L. Frati, "Notizie biografiche di rimatori italiani dei secoli XIII e XIV," *Giornale storico della letteratura italiana,* XI (1888), 125 ff., and "Grammatici Bolognesi del Trecento," *Studi e memorie per la storia dell' università di Bologna,* IV (1920), 38; see also the documents published by Lino Sighinolfi, "Salatiele e la sua *Ars notariae,*" *Studi e memorie . . . . di Bologna,* IV, 148 f., where the branch

from a manuscript of Reinhardsbrunn (R),[18] another is found in a manuscript in Munich (M).[19] The prologue in M addresses itself to the students of philosophy in Bologna, the one in R to a pupil of Albert, a monk.[20] Owing to the different addressees, the introductory sentences of the prologues in R and M differ from one another. This disagreement, however, is restricted to the dedicatory *exordium* (R^e and M^e), whereas the context which follows is identical in both manuscripts. Of this common context, one paragraph refers to the title of the work (R^tM^t) whereas the main part represents the *materia* (R^mM^m), that is the subject-matter treated on a background of philosophical views and other more general considerations.[21] In short, the prologues of Albert of Samaria contain three main sections: the dedicatory *exordium* in which the recipient is addressed (R^e and M^e, differing from one another), the discussion of the title (R^t and M^t) and the *materia* (R^m and M^m).

If we now compare Albert's prologues in R and M with the second prologue in LO, hitherto cited as L^xO^x, we find that all four manuscripts offer the same *materia* so that we are in a position to establish the equation $R^m=M^m=L^m=O^m$. This agreement of the four manuscripts is all the more welcome as the text transmitted as badly in LO as in RM can be improved considerably by means of the variant readings. That the *exordium* in LO (now cited as L^eO^e) deviates from both R^e and M^e is not surprising, as it is directed to yet another group of recipients, to Albert's *socii*. However, Albert's authorship of this paragraph can not easily be contested because the style, tenor, and metaphors of L^eO^e are very similar to R^e and especially to M^e.[22] Thus, as a first result of our investigations, we may register the fact that we have gained three versions of Albert's prologue

of Guido de Samaritanis with his children Johanna, Bertholomeus, and Bertholucius is mentioned in 1289; also one Guillielmus de Samaritanis is mentioned in 1290; cf. Luigi Colini-Baldeschi, "Lo studio di Bologna e la Marca d'Ancona," *Studi e memorie etc.*, V (1920), 102. Thus, Albert of Samaria is sure to belong to this family of the Bolognese nobility, all the more so as he is styled a nobleman ('ut Samaritanus nobili genere natus,' 'te namque nobili prosapia ortum'); cf. Haskins, 174, n. 5, nd 175, § 1. Pio Rajna, "Per il *cursus* medievale e per Dante," *Studi di filologia italiana*, III (Florence, 1932), 29, even suggests that Albert may have been the 'capostipite' of this family. Whence the name derives is a different problem. We may, however, assume that it had a local meaning referring perhaps to an infirmary or a chapel, unless the name is to be connected with the Holy Land.

18 Now *Pommersfelden, MS 2750, fol. 49*r; cf. H. Krabbo, "Der Reinhardsbrunner Briefsteller aus dem zwölften Jahrhundert," *Neues Archiv*, XXXII (1906), 54 ff.; Bütow, 23 ff.; Haskins, 173 f.

19 *Munich, Cod. lat. 22267, fol. 82*r, a most interesting manuscript to which Dr. Erdmann called my attention; see my article on "Petrus de Vinea in England" (quoted in the first note), p. 52, n. 31a, and Erdmann in *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, IV (1940), 320.

20 The addressee, not Albert, was a monk; Krabbo, 71, committed an error in his emendation; cf. Haskins, in *Mélanges Pirenne*, 202, and *infra*, Append. II.

21 On the *materia*, see Hermann Kantorowicz, *op. cit.*, 37 f.

22 The first sentence of L^eO^e is simply a recasting of the last sentence of M^e:

M^e: *Naturalis* igitur *ratione* iure perfusus vestrique amoris hortatu compulsus precipuum quoddam atque *perutile aggressus sum opus*, non ingenii confidentia, sed vestre supplicationis sedula instantia.	L^eO^e: Sociorum assidua pulsatione coactus, *naturalis* etiam *rationis* incitamento astrictus, *aggressus sum* rem arduam, sed professionis officio iniunctam et . . . satis idoneam, *opus* difficile, sed tamen *perutile*.

The statements in M^e ('mentes desidia torpentes' or 'fugienda lasciviarum illecebra') are

to his *Dictaminum precepta*. Since the complete texts of Albert's various prologues are either not edited or offer room for improvement, I publish in Appendix I the complete prologue with the dedicatory introduction of M, and in Appendices II and III the variant dedications of R and LO.

However, a reservation should be made regarding the general agreement of the prologues in R and M with those in LO. LO, it is true, contain a dedicatory *exordium* and the discussion of the *materia*, but they do not contain Albert's discussion referring to the title *Dictaminum precepta* (R^tM^t). Yet the section on the title is not lacking because LO offers instead that first prologue (L^tO^t) in which the title *Aurea gemma* is explained circumstantially (Appendix IV). It is this title, though not the title alone, which seemed to justify the assumption of Henricus Francigena's authorship of the whole work, whereas the agreements with Albert's treatise suggested merely a heavy drawing on the *Dictaminum precepta*. But this view is no longer tenable. Except for the title *Aurea gemma* the prologue in LO has nothing in common with Francigena's authentic prologue whose first part has been published by Haskins from a Paris manuscript[23] and which I publish completely on the basis of three manuscripts in Appendix V.

The dedicatory passage in LO as well as the *materia* have proven to be written by Albert of Samaria. A closer inspection of L^tO^t shows that at least its main idea is taken also from Albert of Samaria, from a letter in which he advises the budding *dictator* to emulate Cicero as well as Saints Gregory, Augustine, Jerome, and Ambrose.[24] This idea, it is true, has been couched somewhat more pompously in D^tO^t and the diction has undergone a certain embellishment, but it would be not at all far-fetched to ascribe even L^tO^t to Albert of Samaria and to draw the conclusion that he, too, wrote a work called *Aurea gemma*.[25] This hypothesis seems to be supported by yet another argument which deserves being mentioned. Odebrecht, in a careful study of Francigena's letters, emphasizes that the theoretical or doctrinal part, *i.e.* the *ars dictandi* proper, in O was not composed by this master whereas indeed a short part of his doctrine is found in L. To be exact: O, *foll. 178*r*-186*v, and L, *foll. 142*r*-144*v, contain the very same doctrine; but the two manuscripts differ from one another in that only L, *foll. 144*v*-145*v, offers a few additional paragraphs taken from Francigena's genuine *Aurea gemma*. However, Odebrecht does not mention that the complete

phrased as admonitions in L^eO^e ('desidiam ponite, lasciviam fugite'). Furthermore, in L^eO^e we find the phrase 'spernuntur aspera et spinosa dictamina, which is found in R ('spernat aspera et spinosa dictamina'), cf. Krabbo, *op. cit.*, 78, and M, *fol. 85*v ('spernat aspera et spinosa dictamina Alberici monachi insolubilia').

23 Haskins, *op. cit.*, 178 f.

24 Krabbo, 78; the letter is found also in M, *fol. 85*v.

25 Another work of Albert is mentioned by Delisle, *Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, II, (Paris, 1870), 548, n. 264, from a catalogue of the library of St. Pons de Temières whose date is 1276 and in which an entry is found 'introductiones perscicarum(!) edite ab Alberto Samaritano.' Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, III (Munich, 1931), 306, emends 'Prisciani' for 'perscicarum'; it is more likely, however, and paleographically quite comprehensible that we should read 'Introductiones prosaicarum (sc. dictaminum),' all the more so as this title then was quite popular; see, e.g., Bernard of Bologna's *Introductiones prosaici dictaminis*, which are discussed by Haskins, *op. cit.*, 182.

doctrine which *L* and *O* have in common and which is not Francigena's work presents itself as a comprehensive collection of those rules and theoretical advices which Albert of Samaria has inserted between his letters which illustrate the rules.[26]

Thus, it may be a matter of discussion whether the manual, at least the version in *O*, should be called plainly a work of Albert of Samaria; but the attribution to Henricus Francigena is almost without basis. Except for the title *Aurea gemma* and several model letters, there is nothing in *O* to indicate Francigena's authorship; and even the small theoretical section in *L* is added quite pointlessly because more than one subject dealt with in this *additamentum* has been treated already in the preceding section which is Albert's work and which *L* and *O* have in common.[27] It would be more correct, at any rate, to style the manual in *LO* an *ars dictandi* based upon Albert of Samaria, but containing a few interlarded quotations taken from Henricus Francigena's work, than to ascribe the whole treatise to the latter. However, neither Francigena nor Albert can be claimed as the composer proper of the little work. Even if we assume the most extensive borrowings of Francigena from Albert, it would hardly be plausible that Francigena, being himself the author of an independent and complete theory of the *dictamen*, should have borrowed the complete doctrine of Albert while adding but a few paragraphs of his own theory. On the other hand, Albert cannot be claimed as the author because model letters of Francigena (and in *L* parts of his doctrine) are indeed found in the treatise; and since Albert wrote at a somewhat earlier date than Francigena, the convenient expedient of Albert's borrowing must be ruled out.

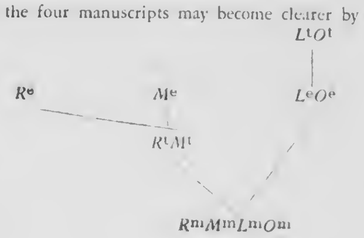
There remains but one explanation: the manual is a later compilation which drew on the works of both Albert and Francigena.[28] Exactly this is exposed in plain words by the anonymous author of $L^{t}O^{t}$. He declares to have called his work *Aurea gemma* 'eo quod *ex fontibus doctorum* quasi ex auro et gemma sit compositus et informatus.' The writer of this first prologue in *LO* does not even

[26] The agreements are mentioned, though not analysed carefully enough, by Bütow, *op. cit.*, 39; see also p. 35 with regard to the *Wolfenbüttel MS 56.20*. The works of the two authors have been fused at an early date, but to disentangle them requires a critical edition of Albert's work.

[27] E.g., the sections on the 'salutationes' and 'similitudines.'

[28] The later date is countenanced also by the fact that *L*, *fol. 145v*, shows a change of the papal initial, I(nnocent II) for C(alixtus II), so that the copy falls in the period 1130-1143; cf. Bütow, 33.

The relations between the four manuscripts may become clearer by a diagram:



pretend to have composed a book of his own invention. From the works of the *doctores*, namely of Albert of Samaria and Henricus Francigena, he gathers all that he considers as gold and gems and combines these pieces to form a new work. He even puffs the manual and advertises it for the very reason that it represents a compilation of two acknowledged authorities. To this new work Albert contributed the main part of the theory and of the prologue, while Francigena, in addition to a number of letters and a few theoretical rules (in *L*), provided above all the name of the new treatise, *Aurea gemma*.

How the compiler proceeded is now obvious. He took a prologue of Albert of Samaria, omitted the paragraph referring to the humble title *Dictaminum precepta*, borrowed the more suggestive title *Aurea gemma* from Francigena, and prefaced the new prologue by a short interpretation of the title, the "book-jacket" of the new compilation, so to speak. He would probably have borrowed also the introductory paragraph from Francigena's genuine work, had this dictator offered an adequate discussion of the title. Francigena, however, did not trouble to expatiate on the meaning of *Aurea gemma;* he simply mentions the title: 'hunc libellum qui Aurea gemma intitulatur.'[29] Hence the anonymous compiler had to pen a few sentences of his own invention. In harking back to Cassiodorus' *Exposition of the Song of Songs* he explains that the treatise, for its outstanding qualities, deserves to be styled the 'Book of Books', but that its choiceness suggested another title. "As gold is more precious than any other metal and a gem by nature is clearer and brighter than any other stone, so is this book more excellent than all breviaries of all authors. Therefore, it might have been called 'Gold' or 'Gem'; but we can connect also the gold with the gem and by this combination produce something even more beautiful and seemly, namely a 'Golden Gem.' For this reason, and because its composition and information derive from the sources of the doctors, as it were from gold and gems, let its name be 'The Golden Gem'."

It is a question of little importance whether we, today, appreciate this far-fetched and manneristic way of interpreting a book title. What matters is to know whether it met with the taste of the contemporaries. And in raising this question we eventually may realize that this mannerism betrays the tendency toward a new ideal of style which urges us to link this short paragraph to a later rather than to the earlier type of prologues to *artes dictandi*.

We must take into account the endeavors of the masters of *dictamen* to increase the reputation of their modest art by passing their works off as products of literature proper, in a way similar to the works of the ancient authors on rhetoric. To reconquer for the new written eloquence the sovereign rank of ancient rhetoric, to make the "idea" of *dictamen* a collective noun for philosophy, dialectic, grammar, political science, and other branches of education[30] and thus

[29] Cf. *infra*, Append. V.

[30] Not to mention scores of places where the dictamen would be styled 'artium liberalium imperatrix' (Boncompagno, *Boncompagnus*, c. II, in Rockinger, *op. cit.*, 128 f.), or 'Dei gratia universalis rei publice mediatrix, consulum, oratorum, iudicum generalis magistra' (Wattenbach,

compete with the all-embracing idea of rhetoric of by-gone days, as well as to establish the new art as an autonomous discipline, as a mental and moral training in its own right and independent of theology,[31] all this was aimed at by the masters of *dictamen*. In short, the art of *dictamen* was considered a, or rather the, subject of general education. Hence originates the pretension of these teachers to offer in their writings something more dignified than simple manuals and textbooks. They claimed to produce works of truly literary value—an endeavor furthered by the insertion of letters which were generally acknowledged as "literature"—and accordingly had to provide their manuals with the accoutrement of literary works.

On the background of these pretensions it is worth our while to inspect rapidly the development of the titles of the *artes dictandi* and their interpretation in the prologues. The history of booktitles, most likely, will never be written, interesting though this chapter of cultural history might be. Names of books, like many other things, reflect the intellectual disposition of an age; and it is obvious that titles such as "The Castle of Otranto" or "The Cloister and the Hearth" disclose a temperament and rhythm of life quite other than "The Moon and Sixpence" or "Look homeward, Angel." The ancient grammarians had established certain rules concerning prologues and titles as well; and from one of their works may have been derived that queer explanation of the etymology and the meaning of *titulus* which occasionally is found in mediaeval writings and can be traced back at least to the later Carolingian period. *Titulus*, it is said, derived from Titan, the Sun, "because as Titan's presence illuminates the world so does the title elucidate what is to follow in the book." Without a title a book was considered dumb.[32] It seems as though Alberic of Monte Cassino, who is usually claimed as the founder of the new *dictamen*, alludes to this *titulus a*

in *Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen*, XIV [1855], 92), or in other similar terms, it may suffice to refer to Albert of Samaria, *infra*, Append. I: '. . . dictatorem oportet cognoscere grammaticam, rethoricam, dialeticam, eloquentie studia huic operi necessaria . . . . Que omnia, qualiter dictatori sint necessaria, in sequentibus monstrabo per singula. Absque harum igitur aliquantula saltim scientia nulla erit dictandi notitia.' With rhetoric as a center, Richard McKeon, "Rhetoric in the Middle Ages," *Speculum*, XVII (1942), 1-32, touches upon a similar problem.

31 I intend to deal with this problem in another connection. See, however, the verses of Udalrich of Bamberg, written about 1125, in which theology ('divini expositores'), along with *artes* and *auctores*, becomes almost an 'ancilla artis dictandi':

. . . . nam calles munere Christi
Artem dictandi, quam credimus esse legendi
Artes, auctores, divinos expositores
Precipuum fructum, per quam secernere doctum
Scimus ab indocto.

Cf. C. Erdmann, "Die Bamberger Schule im Investiturstreit," *Zeitschrift für bayrische Landesgeschichte*, IX (1936), 3; Dümmler, in *Neues Archiv*, XIX (1894), 226, verses 27 ff. Albert of Samaria, too, and correspondingly the Anonymous (*infra* Append. IV; Krabbo, *op. cit.*, 78), make the authors and fathers serve with the *ars dictandi* which, in itself, eventually becomes the 'gradaria ad virtutes': Eugen Müller, *Peter von Piezza* (Heidelberg, 1913), 135 f.

32 Cf. *Commentum in Donati artem minorem* in *Einsiedeln, MS 172, fol. ult.*, quoted by H. Keil, *Grammatici Latini*, Suppl. (Leipzig, 1870), p. xlii, note:

Hoc quod in capite librorum scribitur, diversis nominibus a doctoribus appellatur. Dicitur enim capitulus, dicitur titulus, dicitur elencus, dicitur prologus, dicitur prefacia, dicitur argu-

Titane explanation when discussing the title of his own manual, the *Radii dictaminum*. This title, says he, is nothing but a *color*, yet he expects his book to be a ray, at least metaphorically, illuminating the dark. However, the name of his manual (it was called also *Flores rethorici*) makes it quite clear what the reader could hope to find in the book, and the same holds good for the titles of other manuals. Alberic called his second treatise simply *Breviarium de dictamine;* Albert of Samaria, as we know, chose the title *Dictaminum precepta;* Hugh of Bologna wrote *Rationes dictandi prosaice*, Bernard of Bologna *Introductiones prosaici dictaminis*, and other masters wrote treatises bearing similar titles.[33]

As long as the content of a book was thus clearly indicated by its title, it was sufficient simply to mention in the prologue, without a commentary, the *inscriptio operis*. Taste and fashion, however, changed in the twelfth century, and a lengthy and somewhat allegorical interpretation of the title became indispensable when the masters of the new eloquence began to put their literary pretensions in practice, fell in with the general intellectual and literary currents of their time, and published their manuals under such poetical or mystical names that the reader could not possibly guess what kind of book the extravagant title might cover. In fact, the masters of the *dictamen* did nothing but accommodate themselves to the then popular predilection for establishing cosmic or occult relationships of everything with anything; and hence it became their desire not to clarify, but to mystify the all too trivial subject-matter of their textbooks. Inevitably, the choice of the allegorical title retroacted upon the content of the prologues. The reader was led, so to speak, through the peristyle of a solemn and beautifully couched preface, in which the secret of the allegorical title was disclosed, before he was to approach the shrine of Eloquence on whose altar, of course, he would find nothing but the arid and bony rules of the *dictamen prosaicum*, a useful but by no means mysterious matter.

By far the best known representative of this new style is the Master Boncompagno. His works display the strangest titles and carry such odd names that indeed the author was compelled to comment elaborately upon them so as to link the name to the book. In his prologue to a work called *Palma*, Boncompagno

mentum, dicitur prooemium, dicitur clavis. Capitulus dicitur eo quod in capite ponitur. Titulus a Titane, id est a sole, quia sicut sol oriens sua presentia mundum inluminat, ita et titulus sequentia librorum manifestat; nam si titulum abstuleris, quodam modo mutus est liber. Inde quidam in epistola sua ad familiarem dixit: 'Titulum frontis erade hunc, muta fit pagina.'

The explanation 'titulus a Titane' is found as a scholion of Remigius of Auxerre, pupil of Heiric, to the word 'titulo' in the preface to Phocas' *Ars de nomine et verbo* (Keil, *op. cit.*, V, 410, line 18); cf. Manitius, "Zur karolingischen Literatur," *Neues Archiv*, XXXVI (1910), 48. Remigius quotes it also in his *Expositio super Donatum minorem*, cf. Henricus Keil, *De grammaticis quibusdam latinis infimae aetatis commentatio* (Erlangen Program, 1868), 24, who publishes the passage from a 12th century manuscript *(Paris, Bibl. Nat. lat. suppl. 292)*. The phrase is found also in John of Garland's *Distigium;* cf. L. J. Paetow, *op. cit.* (cf. *supra*, n. 2), 135, and A. Wilmart, *Analecta Reginensia* (*Studi e Testi*, vol. 59; Vatican, 1933), 254.

33 Cf. Haskins, *op. cit.*, 171 ff.; for Alberic cf. H. M. Willard, "The Use of the Classics in the *Flores rhetorici* of Alberic of Monte Cassino," *Haskins Anniversary Essays in Mediaeval History* (Boston and New York, 1929), 351-363, especially 355, n. 15, for the explanation of the word 'radium'.

explains that this palm-tree stands for his victory over enviers. Or, a discussion of Noah's dove carrying the famous bough to the ark opens the prologue to the *Oliva* whose name, says the author, was to indicate that from this book "proceedes not the oil of adulation but the liquor of sincerety." A third book was called *Cedrus* for a reason certainly not easy to guess. Boncompagno holds that the two preceding books had exalted his name over that of his adversaries like a Cedar of Lebanon, not to mention the fact that the cedar "for its golden color and its spicy taste excells in beauty all other fruits." And after a similar pattern he interprets a fourth work, the *Myrrha,* which he considers remindful of the resurrection because people used myrrh to embalm corpses.[34] Boncompagno's contemporary was the Bolognese master Guido Faba who commented on the title *Gemma purpurea* in a corresponding way and who wrote a most cryptic introduction to his *Rota nova* in which the Wheel of Fortune is turned into a Wheel of Eloquence on the summit of which the pupils receive from the hands of their teacher angelic wings enabling them to fly.[35] It can hardly be maintained that these and similar explanations greatly clarified the matter. However, these masters formed a school. Bonus of Lucca calls one of his works *Cedrus Libani,* another one *Mirra correctionis* "because it pours forth a fragrance like that of myrrh which by its occult power kills the worms and protects the flesh from putridness."[36] Master Bene of Bologna explains that he called his book *Candelabrum* because it was divided in eight parts and therefore displayed a similarity to a chandelier of eight brackets.[37] Other *dictatores* invented names of a different kind. Thomas of Armannino wrote a treatise called *Microcosmus* which at least left room for a Macrocosmos to come.[38] John Bondi of Aquileia wrote a *Lucerna* —in allusion to *Psalm* cxvii, 105: 'Thy word is a lamp to my feet and a light to my path'—which he wanted not to be hidden under a bushel but to be exalted over the *Candelabrum* of Master Bene.[39]

Later in the thirteenth century, as *dictamen* and jurisprudence together gave birth to the new *ars notaria,* the fashion also affected the writings of lawyers. *Aurora* became a most popular title of their works. There was the *Aurora* of Rolandinus Passagerii, the *Aurora novissima* by Peter de Unzola, and an *Aurora novella* by Pietro de' Boattieri.[40] *Rosaria* and *Margeritae,* as a rule, fall in a different category, as they simply indicate *florilegia.*[41] However, there is a *Rosa novella* by Pietro de' Boattieri, a title which the author considers most suitable because he found a parallel between the rules of his art and the rose "which, while growing between the foliage, spreads its fragrance through its blossoms and is willing to produce fruits welcome to those who see and smell."[42] How much, or how little, these and other usages of the masters of style influenced the early Bolognese poetry and the *dolce stil nuovo* cannot be discussed here. However, it should not be forgotten that technically, not of course artistically, the prologues to the works of Dante fall in this line of development, for he explains the titles of his writings in very much the same manner as his contemporaries and fellow-countrymen, the masters of the *dictamen.*[42a]

[34] Carl Sutter, *Aus Leben und Schriften des Magisters Boncompagno* (1894), 105 f., 67, 69, 71 f.

[35] On the *Gemma purpurea,* see A. Gaudenzi, "Sulla cronologia delle opere dei dettatori bolognesi da Boncompagno a Bene di Lucca," *Bullettino dell' istituto storico italiano.* XIV (1895), 127 f.; for the *Rota nova,* see E. H. Kantorowicz, "An Autobiography of Guido Faba," *supra,* n. 3.

[36] Concetto Marchesi, "Due grammatici latini del medio evo," *Bullettino della società filologica romana.* XII (1910), 23-37.

[37] Gaudenzi, *op. cit.,* 151 f.

[38] Bertoni, "Il *Microcosmo* di Tommasino d'Armannino," *Archivum Romanicum,* V (1921), 19-29; cf. Zaccagnini, in *Il libro e la stampa,* VI (1912), 126 f.

[39] *Munich. Cod. lat. 9683, fol. 48-61v,* begins: 'Lucernam pedibus meis et lumen semitis meis;' cf. Rockinger, *op. cit.,* 954.

[40] Cf. Savigny, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter* (2nd ed.; Heidelberg, 1850), V, 543, 549; Guido Zaccagnini, "Le epistole in latino e in volgare di Pietro de' Boattieri," *Studi e memorie per la storia dell' università di Bologna,* VIII (1924), 213-248; Fedor Schneider, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken,* XVIII (1926), 191 ff.

These mystico-poetical names of books and their corollary, the allegorical prologues, make their first appearance, at least as far as the *artes dictandi* are concerned, in Francigena's and Pseudo-Francigena's *Aurea gemma.* That is to say: Henricus Francigena seems to have been the first master to choose a poetico-allegorical name for his manual, and the 'Anonymous' the first to interpret the title of an *ars dictandi* in the manner indicated. Why this title should have become as popular as it actually did is difficult to tell. However, there is a third *Aurea gemma* extant in a manuscript of Weissenau in Suabia and a fourth in a manuscript of Admont in Steiermark.[43] A fifth *Aurea gemma* is attributed, rightly or wrongly, to John of Garland;[44] and yet another is said to have been one of the sources of Herrad of Landsberg, whose trends of thought were so greatly influenced by the scholar known as Honorius Augustodunensis, probably an Austrian.[45] Whether Herrad's *gemma* was really *aurea,* or whether it was rather a *Gemma animae,* is difficult to discover since the *Hortus deliciarum* was destroyed by fire at the bombardment of Strasbourg in 1870. However, Honorius, that standard-bearer of the new symbolism, mysticism, and mystagogical theology, explains the title of his great liturgical work, called *Gemma animae,* in quite a familiar way; for in the prologue he says that he chose that title 'quia videlicet velut aurum gemma ornatur, sic anima divino officio decoratur.'[46] To be sure, there is no indication whatever that allows us to assume that Honorius exercised an influence on the Italian masters of epistolary style, although he was actually a contemporary of Henricus Francigena as well as of our 'Anonymous'. Nevertheless, the coincidence is at least illustrative in so far as it shows that the general mystico-allegorical climate of the twelfth century, which drew its strength from many a source, began to affect also the works of the Italian rhetors. And

[41] For these titles, see Hermann Kantorowicz, *Studies in the Glossators of the Roman Law,* 17.

[42] Fedor Schneider, *op. cit.,* 270.

[42a] See the prologue to the *Convivio* and especially the letter to Can Grande (*Ep. X,* §§ 6 ff.).

[43] Haskins, 180 f., 181, n. 1.

[44] Paetow, 144.

[45] Cf. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* III (1931), 1011.

[46] Migne, *PLat.,* CLXXII, 543.

ibid. v. 5' Gemma notat [illegible], [illegible] aequatur aurum...

the first testimony of this movement within the *ars dictandi* circles is apparently the anonymous *Aurea gemma* with which we have been here concerned.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

APPENDIX

I

ALBERTUS DE SAMARIA (1).

Manuscripts: *Munich, Cod. lat. 22267, fol. 82r* (= *M*)
Pommersfelden, MS 2750, fol. 49r (= *R*)
Leipzig, Univ. Libr. MS 350, fol. 146v (= *L*)
Oxford, Bodl. Laud MS misc. 569, fol. 178v (= *O*)

M contains §§ 1-3, *R* §§ 2-3, *LO* contain § 3.

H. Krabbo, "Der Reinhardsbrunner Briefsteller aus dem zwölften Jahrhundert," *Neues Archiv*, XXXII (1906), 72f, has published §§ 2-3 from *R*. The first sentence of § 1 (*Me*, until 'titubarent') has been published recently by Ludwig Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, vol. XXXIV: Münster i.W., 1937), p. 4, n. 6.

§ 1 (*Me*). Albertus Samaritanus bononiensibus scolaribus philosophicis studiis inherentibus.

Si doctrine studiis, ut vanis fabulis rebusque caducis et nihilo profuturis, at non nunquam pericula prestantibus[a] mortalium pectora insudarent, nequaquam res humane tot casibus vacilarent nec hominum animi tot et tantis ignorantiarum calamitatibus titubarent, sed ex inscitie cecitate depulsa eo claritudinis pervenirent, ubi a[b] mortalitate ad immortalitatem procul dubio pertransirent.[1] Ceterum mentes desidia torpentes nil altum sapere, nil utile concupiscere, nil honestum queunt istumve capescere. Sectantur voluptatum pestifera gaudia et cupiunt nancisci vere virtutis premia. Quod, quantum a calle longius errant quantumque a vertitate abhorreant, cogeret illos videre necessitas, nisi eos deprimeret caliginose cecitatis densitas. Non enim id, quod conantur, valent inertia adipisci nec, quod nituntur, assequi. Hinc erigenda est mentis acies, deponenda carnalis moles, fugienda lasciviarum[e] illecebra [et][d] mollicies; totisque nisibus [oportet] corporis, ut ait Crispus[e], uti servitio[f], animi frui imperio[g], [quorum aliud nobis est][h] commune cum summis. aliud commune cum infimis. Ad hoc utilitas nos invitat[i] et

[a] prestantis *M*. [b] ab *M*. [c] lascivarum *M*.
[d] aut 'et' aut verbum om. *M*. [e] cripus *M*. [f] 'utis' lacuna 'vitio' *M*. [g] impo *M*.
[h] excidit fol. 82r altera pars ultimae lineae; emendatio sequitur Sallust., *Catil.*, I, 1, 2.
[i] non vitat *M*. [k] consequeriter *M*. [l] irritat *M*.

[1] This ethical viewpoint is remindful of the distich
'Instrue preceptis animum, ne discere cessa;
Nam sine doctrina vita est quasi mortis imago.'
Cf. *Catonis Disticha*, III, 1, ed. Baehrens, *Poetae latini minores* (1881), III, 226. See also the famous *monitum* of Seneca
'Vive vacans studio quasi nunquam sis moriturus',
which was used like a proverb; see, e.g., *Florilegium Gottingense*, published by Ernst Voigt in *Romanische Forschungen*, III (1887), 293, n. 113. See also the words of Seneca (*Epistolae*, LXXXII, 3) 'Otium sine litteris mors est et vivi hominis sepultura', quoted, e.g., by John of Salisbury, *Policraticus*, ed. Webb (1909), I, 17, line 29. Cf. *infra*, Appendix II.

natura consequenter[k] incitat[l]. Naturalis igitur rationis[m] iure perfusus vestrique amoris hortatu compulsus precipuum quoddam atque perutile[n] aggressus sum opus, non ingenii confidentia, sed vestre supplicationis sedula instantia.

§ 2 (*M*[1]*R*[t]). Petitis[o2] nempe et indesinenter[p] flagitatis, ut DICTAMINUM[q] PRECEPTA tradam et, introductionis imitans modum, modos[r] epistolarum ostendam, rem quidem utilem, multos[s] tamen[s] difficilem, preclarum opus, sed grande onus. Vestri[t] tamen amore[u] commotus[v] leve mihi videtur tam pergrave onus. Ad legenda itaque hec vos summopere invitans oro et moneo: ponite desidiam, adhibete diligentiam, estote[w] tenaces[x] memoria, legendi assiduitas adhibeatur[y] eximia[z].

§ 3 (*M*[m]*R*[m]*L*[m]*O*[m]). Inter[a] breve[b] enim[c] temporis spacium[d], si meis ammonitionibus obsecundare[e] volueritis[e], huius artis scientiam[f] adipisci[g] valebitis ac[h] per nostrarum regularum conpendiosam[i] traditionem prosaicarum[j] epistolarum poteritis comprehendere rationem[k], quam[k] specialiter vestre utilitati[l] enucleandam[m] suscepi[n], generaliter tamen omnibus profuturam nullius spernat[o] invidia. Primum[p] itaque dictatorem oportet[q] cognoscere grammaticam, rethoricam, dialeticam[r], eloquentie studia huic operi[s] necessaria[t]. Grammatica enim[u], cum sit recte loquendi scientia, verba cum nominibus[v] docet[w] coniungere[x] ceterasque[y] dictiones congrua[z] ratione[a] disponere. Hec[b] autem sunt fundamenta et[c] huius artis initia[d] et primordialia indicia[d]. Rethorica vero[e] distincte[f], ornate[fg], expolite[h] componere[i] unicuique sexui[j] et[k] persone[l] et etati[m] necnon[n] ordini[o] et[p] dignitati[q] congrua accidentia[r] distribuere[s], ordinem et modum discernere. Dialetica[t] autem[u] proponere[v] et[w] assumere monstrat[x] et concludere. Que[y] omnia, qualiter[z] dictatori[a] sint[b] necessaria, in sequentibus[c] monstrabo[d] per singula. Absque[e] harum[f] igitur[g] aliquantula saltim scientia[h] nulla erit dictandi[i] noticia[k]. Sunt tamen nonnulli[l] adeo facilia[m] habentes ingenia, qui[n] ignoratis harum artium[o] preceptis[o] perpulchra[p] componant dictamina. Quod tamen illis[q] non[r] arte accedit[q], sed[r'] natura; omnis enim ars a natura sumit[s] initium. Que, dum[t] secundum[u] Platonem[v] inest anime per

[m] omnis *M*, sed cf. *infra*, Append. III: 'naturalis . . . rationis incitamento'. [n] proutile *M*.
[o] Petis *R*. [p] non desinenter *M*. [q] tibi add. *R*. [r] epistolarum modum *R*. [s] om. *M*.
[t] Tui *R*: cf. n. 2. [u] amoris supplicatione *R*. [v] committo *M*. [w] sit *R*. [x] tenax maxime *R*.
[y] habent *M*. [z] om. *R*.
[a] et *R*. [b] om. *R*. [c] etenim *LO*, omne *R*. [d] spacium temporis *OR*. [e] obtemperaveritis *LO*.
[f] noticiam *L*, peritiam *O*. [g] capere *L*, attingere *O*, adhipisci *R*.
[h] 'ac - invidia' om. *LO*, et ins. 'Atque ne (Atnequam *O*) diu lectorem suspensum teneam, huius (huius teneam *O*) opusculi ianuam intrare cupientibus (volentibus O) pandam'.
[i] [j] [k] om. *M*. [l] humilitati *R*. [m] enudendam *M*. [n] fasce. i. *M*. [o] om *M*. [p] Primo *LO*.
[q] oportet dictatorem *LO*. [r] rethoricam sequ. *LO*. [s] om. *O*. [t] necessarium *M*. [u] etenim *R*.
[v] pulere add. *O*. [w] om. *M*. [x] om. *M*., construere *R*. [y] certas *L*. certas personas *O*.
[z] certa propositionis *LO*.
[a] lege *LO*. [b] 'Hec - indicia' om. *LO*, ins. 'Dialectica - concludere'; vide infra. [c] id est *M*.
[d] indicia - initia *R*. [e] autem *LO*. [f] et add. *LO*. [g] ornate, distincte *R*. [h] expulite *M*.
[i] disserere *LO*. et add. *R*. [j] [k] om. *M*. [l] personi *M*, 'persone et' om. *LO*. [m] et etati om. *M*.
[n] et *LO*. [o] om. *L*. [p] om. *LO*. [q] om. *O*. [r] ac necessaria *L*.
[s] reddere *LO*, 'ordinem - discernere' om *LO*. [t] dyaleticam *O*, vide supra b. [u] vero *LO*.
[v] [w] propositionem *LO*. [x] demonstrat *L*, decet *O*. [y] Quia *O*. [z] equaliter *M*.
[a] dictanti *L*, dictaturis *O*. [b] sunt *M*, sint dictatori *R*. [c] sequenti *O*. [d] demonstrabo *L*.
[e] Ergo absque *LO*. [f] illarum *LO*. [g] 'igitur - saltim' om. *LO*.
[h] noticia *L*, communione *O*, scientia saltim *R*. [i] scientia et add. *R*. [k] peritia *LO*.
[l] adeo nonnulla *M*, qui add. *O*. [m] fallatia *O*. [n] ut *L*, ubi *O*.
[o] preceptis artium *L*; partium (preceptis om.) *O*.
[p] pulchra *O*, perpulchra *R*. [q] accidit cis *O*, accidit illis *L*. [r] om. *R*, arte non *L*. [r'] non *R*.

[2] *R* being dedicated to a single person (cf. *infra*, Appendix II) always has the second person of the singular; it seemed unnecessary to indicate this continually in the apparatus.

naturam, ignoratur tamen[w] a plerisque[x], nisi a[y] magistro[z] discant[a] per[b] carnis hebetis[c] coniecturam[d]. Excitatur ergo a doctoribus[e] torpens[f] animus, et quasi e[g] somno vigilans[h] naturaliter meminit que docentur[i].

[s] simit R. [t] om. *LO*. [u] iuxta *L*, om. *MR*. [v] om. *MR*. [w] tamen ignoratur *LO*.
[x] populis que *L*. [y] per *L*. [z] doctorem *L*, doctoribus *O*.
[a] discatur *LOR*. [b] pro *M*. [c] ebetis *L*, habetis *MO*.
[d] coniuncturam *O*, coniunctionem debilitatur *L*. [e] magistris *R*. [f] torpes *R*. [g] a *LO*.
[h] evigilans *L*. [i] docetur *LMR*.

II

ALBERT OF SAMARIA (2).

Manuscript: *Pommersfelden, MS 2750, fol. 49*[r] (= *R*).

H. Krabbo, *op. cit.*, 71, has published this section. It seemed unnecessary to repeat his apparatus.

(*R*[e]) Adalbertus Samaritanus superno munere monacho[a][1] Ti., suo discipulo amantissimo, ad meliora semper proficere.

Inter cetera egregii bona ingenii precipue hoc approbo, quod video phylosophie deditum ad eius studium inhianter [mentem] erigere. Singulare etenim privilegium sapientie post quoque mortem[b] facit vivere, sic econtrario desidia, mater inscientie, noverca sapientie torpescendo [facit][c] perimere.[2] In adolescentuli itaque lasciva etate constitutus et circa hec tempora amori atque labori deditus doctrine merito es laudabilis, cum et tue etatis et paribus studiorum prebes exemplum, iuvenibus rudimentum, senibus experimentum. Huius igitur tam preclari studii effectione[d] ulnis te cordis amplectens tuis peticionibus, licet arduis, libens acquiesco, non mei ingenii confidentia, sed tue supplicationis sedula instantia.[3]

[a] monti *R*; monachus Ti. emend. Krabbo. [b] mortalem *R*.
[c] praecedente 'perimere' add. Krabbo. [d] effectionum. *R*.

[1] According to Krabbo's interpretation, Albert of Samaria would have been a monk; but the solution of 'monti' is more likely to be 'to the monk of T.' (or: 'to the monk Ti. . . .'); cf. Haskins, in *Mélanges H. Pirenne*, p. 203, No. 2: 'Albertus superno munere siquid est G. Cremonensi scolastico carissimo socio;' see also *ibid.*, p. 204, No. 5, 205, No. 9; Krabbo, 76: 'G. superno munere si quid est W. honeste indoli adolescenti.'

[2] This ethical conception is likewise reminiscent of the places quoted *supra*, Append. I, n. 1.

[3] There follow §§ 2 and 3 printed in Appendix I.

III

ALBERT OF SAMARIA (3).

Manuscripts: *Oxford, Bodl. MS Laud misc. 569* (= *O*)
Leipzig, Univ. Libr. MS 350 (= *L*).

C. H. Haskins, *Studies in Mediaeval Culture* (1929), 179, published the first sentence from *O*.

(*O*[e]*L*[e]) Sociorum[a] assidua pulsatione coactus, naturalis etiam[b] rationis incitamento astrictus, aggressus sum rem arduam[c], sed professionis officio iniunctam[d] et prosaicas orationes[e] fingere cupientibus satis idoneam, opus difficile, sed tamen perutile[f]. Non enim, ut ait Marcus[g] Cato, Platonis sententiam imitans, solis nobis nati sumus, sed toti

[a] praecedit lemma in *L*: 'Alius prologus de eodem.' [b] et *O*. sum *L*. [c] arduam rem *L*.
[d] non iunctam *L*, non invictam *O*. [e] prosaicam orationem *L*. [f] pro utilitate *O*. [g] Mag. *O*.

mundo natura nos[h] peperit, educavit et[i] docuit[k].[1] Verum, quia ab hominibus[l] nostrorum temporum spernuntur aspera et spinosa dictamina[2] et non amplectuntur diffusa sed[m] brevia, quedam[n] pro capacitate ingenii sub[o] brevitate perstrinximus[p], et compendiosa traditione sociis nostris tradere dignum duximus, quod, licet emulorum mordeatur invidia, sapientium tamen iudicabitur[q] dignum[r] censura, quod caritas amicis[s] petentibus communibus[t] etiam[u] utilitatibus preparabat[v], brevitas et utilitas commendabat. Oro itaque et moneo vos, socii, desidiam ponite, lasciviam fugite, vanas et ineptas fabulas devitate, studium adhibite, sollerti meditatione[w] hanc veram[x] traditiunculam legite, sollicita indagatione discutite, sagaci intellectu capite, tenaci memorie commendate.[3]

[h] om. *O*. [i] om. *O*. [k] edocuit *O*. [l] omnibus *O*. [m] om. *O*.
[n] quadam *O*. [o] sed *O*. [p] perstringimus *O*. [q] iudicabit *LO*. [r] om. *O*.
[s] omissis *L*. [t] cum omnibus *O*. [u] om. *O*. [v] imperabat *O*. [w] moderatione *L*. [x] om. *L*.

[1] Cf. Cicero, *De off.*, I, 7, 22. The quotation is found frequently; see, e.g., *Opusculum de accentibus*, ed. Ch. Thurot, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, XXII: 2 (1868), 25.

[2] Cf. *supra*, p. 44, n. 22.

[3] There follows Appendix I, § 3.

IV

ANONYMUS SAEC. XII (*ca.* 1130-1143).

Manuscripts: *Leipzig, Univ. Bibl. MS 350, fol. 146* (= *L*)
Oxford, Bodl. MS Laud misc. 569, fol. 178[v] (= *O*).

C. H. Haskins, *op. cit.*, 179, has published the prologue from *O*.

Incipit ecce liber qui[a] dicitur Aurea gemma.[1]

(*L*[t]*O*[t]) Liber[b] librorum sicut cantica canticorum per excellentiam liber iste dicitur,[2] eo quod maxima utilitas et maior quam in ceteris in eo contineatur[c]. Intendit enim dictandi doctrinam[d] perficere et construere et quodlibet imperfectum formare[e], Tullium in rethorica arte probatissimum[f] imitando, Gregorii, Augustini, Jeronimi atque Ambrosii vestigia in dictaminis varietatibus sequendo: Tullium in faceta locutione et verborum compositione, Gregorium in dulcedine et suavitate, Augustinum in callida et subtilissima argumentatione, Jeronimum in sententiarum pondere, Ambrosium in rethorica[g] disputatione.[3] Quanto igitur aurum cunctis metallis preciosius et gemma naturalis ceteris lapidibus clarior et lucidior[h], tanto liber[i] iste omnium[k] auctorum[l] breviariis[m] cunctis[n] invenitur eminentior.[o] Aurum itaque vel[p] gemma potest dici; sed[q] aurum gemme adiungas et utriusque[r] coniunctione[s] quiddam[t] pulcrius et decentius, id est[u] auream gemmam, facias. Vocetur[v] itaque Aurea gemma, eo quod ex fontibus doctorum quasi ex auro et gemma[w] sit compositus et informatus.[4]

[a] 'Incipit - qui' om. *L*, et ins. 'Prologus precedentis operis quod'. [b] om. *O*.
[c] contineatur in eo *O*. [d] doctrinam dictandi *L*. [e] informare *L*. [f] om. *O*. [g] theorica *O*.
[h] splendidior *O*. [i] libet *O*. [k] omni *O*. [l] ac add. *L*. [m] abreviator *O*. [n] libris *O*.
[o] om. *O*. [p] et *O*. [q] si add. *L*. [r] utramque *O*. [s] adiunctione *L*. [t] quidam dulcius et *O*.
[u] idem *O*. [v] vocatur *L*. [w] gemmis *L*.

[1] The headline is a hexameter; it is destroyed in *L*.

[2] Cf. Cassiodorus, *Expositio in Cantica Canticorum*, in Migne, *PL.*, LXX, 1056: 'Sicut enim dicitur "Rex regum et Dominus dominantium" . . . ., sic dicitur Canticum canticorum ob excellentiam et dignitatem.'

[3] Cf. Krabbo, *op. cit.*, 78; see also the letter in *M. fol. 85*[v], quoted *supra*, p. 00, n. 24.

[4] There follow Appendix III and Appendix I, § 3.

V

HENRICUS FRANCIGENA.

Manuscripts: *Paris, B. N. MS lat. n. acq. 610, fol. 27* (= *P*)
Paris, B. N. MS lat. 2904, fol. 111 (= *Pa*)
Wolfenbüttel, MS 56.20 Aug. 8°, fol. 66 (= *W*).

C. H. Haskins, *op. cit.*, 178f, published the first part (until 'Papie composuit') from *P*.

Petro, divino munere Severiane domus canonico[a], sacerdoti glorioso[b], Henricus[c] Francigena, amicorum eius amicissimus, salutem et peticionem cum humanitatis[d] familiaritate.

Crebris[1] *vestre dilectionis*[e], dilectissime Petre, *fatigatus precibus, honestissime*[f] vestre *peticioni*[g] opere precium duxi[h] nullatenus *denegare,* quod meam parvitatem *dudum,* scilicet[i] *opuscula dictandi* componere, *promisisse recolo.* Scribam *itaque non invitus,* tum rogatu[k] vestro[l], quem sinceritatis brachiis[m] Deo teste[n] et consciencia mea[o] complector[p], tum[q] *communi utilitate* dictancium *raciones dictandi prosaice,* non tantum ex armariolo nostri[r] ingenii, verum etiam diversorum sentencias *in unum colligendo. Quibus* doctrinam *rudibus,* solamen provectis, discretis[s] remigium breviter[t] et commode tradere concupisco *tali*[u] sub condicione, ut, quibus[v] nostre Muse liber[w] placuerit[x], deinceps ad aliorum nugas et musitationes[y], que pocius eos[z] impediunt quam expediunt[a], *recurrere* nullatenus adtemptent[b]. *Si*[c] *vero livor* [sit] *edax*[d] illorum, qui *nichil fructus in se* videntes[e] *facibus*[f] *invidie et*[g] *acerbitatis*[h] *odio*[i] *accensi* temerario ausu[k] meum[l] librum[m] *mordere, rodere, lacerare* presumpserint: vos queso[n] eis[o] rebelles estote[n] ut decet[p]. Incipiamus igitur[q] celesti[r] favente gratia et vestra cogente dilectione[s].

Quocienscunque aliquis[t] prosaice sine vicio egregias[t] componere litteras[u] desiderat, opere precium est, ut primum dictandi originem[v], deinde ordinem et[w] materiarum distinctionem[x] perfecte[y] noscat, ut recte tramite[z] incedere per altos dictaminis montes[a] leviter valeat. Legat igitur studiosus[b] dictator[c] hunc[d] libellum, qui Aurea[e] gemma intitulatur, quem Henricus[f] Francigena[g] ad utilitatem desiderancium dictare Papie com-

---

a M. *PPa.* b gloriosam *W*. c om. *W*; E. *Pa.*
d humilitatis *Pa*, unanimitatis *W*. e dilectionis vestre *Pa.* f 'Petre - honestissime' om. *W*.
g peticionibus *W*. h om. *Pa.* i om. *Pa.* k conrogatu (tum om.) *Pa.*
l om. *Pa.* m om. *Pa.* n om. *PaW*.
o 'teste' hic ins. *Pa.* p complectri *P.* q et in *P.*
r om. *Pa.* s desertis *Pa.* t breve *W*. u om. *Pa.*
v quibuslibet *PPa.*
w om. *PPa.*
x placuerint *PPa.* y musiciones *Pa*, inusitationes *W*.
z vos *Pa.*
a expediant *P.* b attendam *Pa.* c Sed (om. 'vero') *Pa.* d edacium *W*.
e in se videntes fructus *Pa.* f fascibus *W*. g om. *W*. h accerbitatis *W*.
i hodio *W*. k ausi *PaW*. l om. *P.* m librum meum *Pa.*
n 'quesco' sequ. 'estote' *Pa.* o ei *P.* p condecet *W*.
q om. *PPa.* r sceleste *Pa.*
s 'Prefatio' add. *P.* t 'egregias' sequ. 'aliquis' *W*. u litteras componere *Pa.*
v originem dictandi *W*. w om. *W*. x distictione *W*.
y perficere *Pa.* om. *W*. z 'vel ordine' add. *P.*
a montes dictaminis *W*. b studiose *Pa.* c dictatur *P.* d huc *W*. e om. *W*. f E. *Pa.*

[1] *Italics* indicate literal borrowing from Hugh of Bologna's *Rationes dictandi*, ed. L. Rockinger in *Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte*, IX: 1 (Munich, 1863), 53 ff.

posuit. Perlecto vero[h] libro[h], que in eo sunt, retineat et[l], quociens[k] dictare voluerit, retenta carmini[l] suo, secundum[m] quod[n] precipit[o] liber[p], caute interserat[q], ne[r] despiciat[s] nostre paupertatis Musam. Leviter enim[t] et compendiose hoc in volumine[u] dictaminis eciam[v] minus intelligentes aliquem[w] fructum[x] percipere[y] possunt[z]. Quibus nos[a] provectiores[b] condescendentes[c] non quasi[d] natando[e] per profundum, sed simplici via dictaminis egregium iter calcavimus[f]. Unde a[g] legentibus veniam supplicando[h] petimus, ut, si quid absonum et[i] indiscrete[k] positum hoc in paupertino[l] tractatu nostre[m] negligencie temeritate inveniatur[n], si[o] non[p] displiceat[q], nostre debilitatis[r] viribus indulgeant, et si[s] corrigere poterint[t], corrigant. Nos vero adhuc multa addere voluimus[u] et[v] forsan[w] quedam que ibi sunt[x] extirpate. *Ceterum ne*[y] *in*[z] *prologis scribendis*[a] *nichil* vel parum *profuturis*[b] *videamur*[c] tempus con*terere*, faciamus[d] *finem prefacioni.*

---

g Francigena Henricus *P.* h om. *Pa.* i quam add. *W*. k quocumque *Pa.*
l carminis *W*, retenti carmine *Pa.* m om. *W*. n que *W*. o precepit *Pa.*
p liber precipit *W*. q interiesserat *P*, interserast *Pa.* r Nec *Pa.* s decipiat *W*.
t om. *Pa.* u volumines *Pa.* v ut *Pa*, om. *W*.
w aliquam *Pa.* x frustra vim *Pa.*
y capere *Pa.* z possit *Pa.*
a om. *Pa.* b provectiones *W*, om. *Pa.* c condicemur *Pa.*
d que *Pa.* e notando *PaW*. f calcabimus *W*. g om. *Pa.*
h suplicando *W*. i non *W*. k indiscretum *Pa*, discrete *W*. l paupererimo *P.*
m om. *PaW*. n negligenciam (temeritate om.) inveniunt *Pa.* o sed *PaW*. p om. *W*.
q despiciant *Pa.* r debilitati *Pa.* s om. *Pa.*
t poterant *P.* u volumus *W*. v ad *W*. w fortasse *Pa*, forsant *W*.
x inest *Pa.* y Ceteri me *W*. z om. *Pa.*
a cribendis *W*. b profuturi *P.* c videamus *PaW*. d faciam *P*, 'igitur' add. *W*.

0754

(15)
A

Franz-Josef Schmale
Bonn (Rh.)
Hindenburgstr. 330

Bonn, 11. 3. 1949

Sehr verehrter Herr Professor!

Sie werden bereits von Herrn Prof. Rommel, den ich im vorigen Jahr zufällig kennen lernte, erfahren haben, dass ich bei Herrn Prof. Stolz-mann in Bonn über die „vox distendi" arbeite, und auf seine Empfehlung hin möchte ich mich mit einer Bitte an Sie wenden.

Ich beschäftige mich bereits seit längerer Zeit mit der „Virga gemma Wilhelmi" und bin nun in einer Arbeit von E. Schröder über die „Colores rethorici" (Göttingen 1948) auf Ihren Aufsatz in „Mediaevalia et Humanistica": „Mungni Virga gemma" aufmerksam gemacht worden. Da ich zuerst den Verdacht hatte, dass es sich etwa um die Virga gemma Wilhelmi handeln könne, habe ich mich eifrig bemüht, Ihren Aufsatz zu beschaffen; leider ist mir dies bisher nicht gelungen. Nun ist mir auch inzwischen zu dem Glauben gekommen bin, aber aus reinem Selbsterhaltungstrieb, dass es sich in Ihrer Arbeit um die dem Henricus Francigena zugeschriebene Vox handelt, von der eine Hs. in Leipzig liegt, wäre ich Ihnen doch sehr dankbar, wenn Sie mir einmal für

kurze Zeit Ihnen mitsamt übersenden würden.

Meine Bitte geht aber noch weiter, wenn es sich tatsächlich um den Leipziger Weber handelte, wollte. Nach den geringen Angaben bei Bütner scheinen nämlich ziemlich starke Beziehungen zwischen der Leipziger Ms und der Familie Wilhelmi zu bestehen. Nun wissen Sie vielleicht, wie schwierig es ist, irgend etwas aus der Ostzone zu erhalten. Alle meine Bemühungen, eine Kopie zu bekommen, waren bisher vergebens. Jetzt habe ich nur noch die Hoffnung, dass Sie vielleicht in dem Besitz einer Kopie oder Abschrift sind. Würden Sie mir auch diese für eine kurze Zeit überlassen?

Entschuldigen Sie bitte, dass ich mich mit einer solchen Bitte an Sie wende, aber ich sehe im Augenblick keine andere Möglichkeit, um zum Abschluss meiner Arbeit zu kommen. Wenn im voraus möchte ich Ihnen, Herr Professor, von Herzen danken.

Ihr

Franz-Josef Schmale.

075b

3/20

"An 'Autobiography' of Guido Faba" in Medieval and Renaissance Studies, I (1943), 253-280 (original inventory # 16)

(16)

OFFPRINT FROM

MEDIAEVAL AND RENAISSANCE STUDIES

EDITED BY

RICHARD HUNT
UNIVERSITY OF LIVERPOOL

RAYMOND KLIBANSKY
ORIEL COLLEGE, OXFORD

VOLUME I NUMBER 2

THE WARBURG INSTITUTE
LONDON

AN 'AUTOBIOGRAPHY' OF GUIDO FABA

AMONG prominent Bolognese masters of rhetoric and *dictamen* in the thirteenth century, Guido Faba enjoys a special reputation. His glory, though modest, is twofold. He is considered the most influential master of the *stilus supremus* which exercised its peculiar spell on the writings of almost every European chancery of that age; and he has a little national shrine in Italy because, owing to his works in the vernacular, he figures as the initiator of an Italian rhetoric, one who, 'primus ad Italos', transferred the rules of Latin *dictamen* to Italian prose.[1] Guido Faba was not a man of genius. However, he may be regarded as the truest exponent of Bolognese school-tradition as it had gradually developed during the course of the preceding century, a master who, in his turn, conveniently transmitted this tradition through his treatises and his way of teaching.[2] The stupendous number of manuscripts in which

---

[1]) This has been stressed frequently, ever since Guido Faba's *Parlamenti ed Epistole* were published by A. Gaudenzi, *I suoni, le forme e le parole dell'odierno dialetto della città di Bologna* (Turin, 1889), 127 ff.; concerning the problem of Guido's authorship cf. *infra*, p. 258 n. Of the second work of Guido containing vernacular models, the *Gemma purpurea*, fragments have been published by Rockinger, *Briefsteller und Formelbuecher des eilften bis vierzehnten Jahrhunderts*, Quellen und Eroerterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte, IX (1863), 185 ff., under the title of *Doctrina ad inveniendas . . . materias*; more elaborate is the edition and the discussion by E. Monaci, *Su la Gemma purpurea e altri scritti minori volgari di Guido Faba o Fava*, Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, IV (1888), 399 ff.; the same author's *La Gemma purpurea del maestro Guido Fava ricostituita nel testo volgare* (Rome: Nozze Spezi-Salvadore, 1901), has not been available to me. Faba's influence on Dante's prose is mentioned frequently though vaguely; see, e.g., Giulio Bertoni, *La prosa della Vita nuova di Dante*, in his *Poeti e poesie del medio evo e del rinascimento* (Modena, 1922), 159 ff.; but the subject has been treated carefully by A. Schiaffini, *La tecnica della Prosa rimata nel medio-evo latino, in Guido Faba, Guittone e Dante*, Studj romanzi, XXI (Rome, 1931), 7-115. On the Latin text of the *Gemma purpurea* see also Gaudenzi, *Sulla cronologia delle opere dei dettatori bolognesi da Buoncompagno a Bene di Lucca*, Bullettino dell' Istituto Storico Italiano, XIV (1895), 127 ff. (quoted here as Gaudenzi, *Cronologia*).

[2]) This at least was Master Guido's own opinion; in his *Summa dictaminis* he says: 'Magister Guido ubique diligitur, quia sua dictamina comprobantur.' Cf. Schiaffini, 37. But it is impossible to tell, at the present stage of investigations, what in Guido Faba's writings is his own invention and what must be considered Bolognese school tradition. Emmy Heller, *Die Ars dictandi des Thomas von Capua*, SB.

his works have survived permit us to guess at his influence and relative importance. But a survey of the Faba manuscripts which are scattered through every European library is unfortunately still lacking. They have never been examined systematically, and are uncollected and unsifted, so that we are still in need of the most primitive foundations for an appraisal of this once famous teacher of style. It would therefore, at present, be difficult to substantiate the conventional opinion about the effectiveness of his teaching, or to measure his influence on the style of letter-writing of the generations that followed him; and even the many parallels and reminiscences, to be found in later writings, of phrases and idiomatic sayings transmitted by Guido Faba are puzzling to the student rather than enlightening.

Our knowledge of his life is likewise fragmentary and by no means detailed. This might be due simply to the nature of things. The careers of the masters of *dictamen* are wrapped in obscurity unless these rhetors achieved a distinguished position in the political world. Thomas of Capua, for instance, is fairly well known because, as papal notary under Innocent III, thereafter Cardinal Deacon, finally Cardinal Priest of Santa Sabina and an eminent diplomat of the Holy See, he stands out clearly against the background of the Papal Court whose most gifted *dictator* he was.[1] There is also the life of Petrus de Vinea, which receives light from

Heid. Ak., 1928/29, Abh. 4 (Heidelberg, 1929), 52 f., notes 21, 22 (see also the footnotes to her edition of the 'Ars dictandi'), considers the great number of parallels between Guido Faba and Thomas of Capua as a result of a similar training, i.e. of the school tradition. Agreements with Buoncompagno (*infra*, p. 259n.), with Master Bene (*infra*, p. 263 n.), and with other *dictatores* can be easily collected. Conformities with Petrus de Vinea are likewise abundant; they may go back to note-books taken down in courses of lectures at Bologna. On the other hand, there is evidence for Guido Faba's direct influence on the Capuan school of epistolary style; see, e.g., Gerhart Ladner, *Formularbehelfe in der Kanzlei Kaiser Friedrichs II. und die "Briefe des Petrus de Vinea"*, Mitteilungen des Oesterr. Instituts für Geschichtsforschung, Erg. Bd. XII (1932), 168 ff.; the conformity of a Faba *exordium* with Frederick's letter to Bologna (*Regesta Imperii*, V, 3777), mentioned by Ladner, p. 175, n. 3, perhaps indicates Faba's influence on Peter of Prezza, a pupil of the Capuan school. However, we are groping in the dark without adequate editions of Faba's works and of the letter collections of the 13th century.

[1]) See the studies minutely worked out of Emmy Heller, *supra*, p. 253 n., and *Der kuriale Geschäftsgang in den Briefen des Thomas von Capua*, Archiv für Urkundenforschung, XIII (1935), 198-318, where 126 of about 690 letters of Thomas' *Summa dictaminis* are published. The antiquated edition of this work by S. F. Hahn, *Collectio monumentorum* (1724), I, 279 ff., will some day, it may be hoped, be replaced by Mrs. E. Heller's edition, in spite of all obstacles.

the *magna curia* of Frederick II, from the writer's own tragic fate, and from the sombre glow of Dante's hell.[1] And other stylists, too, such as Berard of Naples or Marinus of Eboli, are quite well known because they left their traces as *S.R.E. vice-cancellarii*.[2] This floodlight of the courts, papal or imperial, is rarely turned upon the schoolmasters of Bologna. Master Buoncompagno is perhaps the only one whose life is relatively easily traceable. It is not merely that he himself, in his works, makes the full light play continuously on the facets of his scurrilous and eccentric personality, but also that he has been studied more intensively than most of the other *dictatores*.[3] And if our knowledge of Guido Faba's life and career is as yet scanty, the main reason for this deficiency must be sought not in the lack of source-material but in the badly neglected study of his works, many of which are still unpublished. Half a century ago, Gaudenzi, the editor of several important works of this author,[4] laboriously, and often controversially, collected some of Guido Faba's biographical dates;[5] to the information offered by him have clung the few students who have

[1]) See the most recent study on this subject by Leonardo Olschki, *Dante and Peter de Vinea*, The Romanic Review, XXXI (1940), 105 ff.; cf. *infra*, p. 266 n., on the problem of 'envy' in the writings of the Bolognese students.

[2]) F. Kaltenbrunner, *Roemische Studien III: Berard von Neapel*, Mitteil. d. Oesterr. Instituts für Geschichtsforschung, VII (1886), 21 ff.; see also L. Delisle in *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibl. Nationale*, XXVII, ii (1879), 87-168. For Marinus see Fritz Schillmann, *Die Formularsammlung des Marinus von Eboli*, I (Bibl. d. Preussischen Histor. Instituts in Rome, vol. XVI; Rome, 1929), and C. Erdmann, *Zur Entstehung der Formelsammlung des Marinus von Eboli*, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken XXI (1929/30), 176 ff.

[3]) In addition to the well-known book of Carl Sutter, *Aus Leben und Werken des Magisters Buoncompagno* (1894), where editions and literature are listed on p. 24, see Gaudenzi, *Cronologia*, 88 ff., and his edition of the *Rhetorica novissima* in Bibliotheca Juridica Medii Aevi, vol. II (1901), as well as F. Baethgen, *Rota Veneris*, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, V (1927), 37-64, and his edition of the *Rota Veneris* in Texte zur Kulturgeschichte des Mittelalters, hrsg. von Fedor Schneider, Heft 2 (Rome, 1927).

[4]) The *Summa dictaminis*, the *Dictamina rhetorica*, and the *Epistolae* were published by Gaudenzi in Il Propugnatore, n. ser. III, i-ii (1890), V, i-ii (1892), VI, i-ii (1893); the *Exordia* have been published for the greater part by Oswald Redlich, *Eine Wiener Briefsammlung zur Geschichte des deutschen Reiches und der österreichischen Länder in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts* (Vienna, 1894), 317 ff., though not all of the *exordia* are to be ascribed to Guido Faba; nor does the order match exactly Faba's *Exordia inter amicos et socios*; e.g., the first model ('Ordo rationis expostulat') is found as no. 59 in Redlich's collection. Cf. also Rockinger, *op. cit.*, 185 ff.

[5]) Gaudenzi, *Cronologia*, 118 ff.

occupied themselves, usually by incidence or only in passing, with Guido Faba's personality, though Gaudenzi himself indeed furnished his discussion with more than one question mark.[1]

The dates so far gathered can be summed up briefly. Guido Faba must have been born before 1190 because a document which he signs as witness in 1210 introduces him as *magister* in Bologna. By that time, he must have concluded his studies and, although gifted students then graduated at a comparatively early age, we may assume that he was at least of age in 1210. Thus his studies were completed during the first decade of the thirteenth century, at the time when Thomas of Capua was applying himself to his studies at Vicenza, a daughter university of Bologna, and when Buoncompagno, apparently Faba's rival in later years, was already teaching rhetoric, grammar, and *dictamen* at Bologna. It has been questioned whether or not Guido Faba was Bolognese by birth. One of his works carries a dedication 'in the honour, glory, and praise . . . of *dominus* Aliprand Faba, podestà of Bologna, whose . . . fame, adorned by martial glories, illuminates the whole clan' ('totam illuminat parentelam').[2] This dedication, it is true, seems to suggest a blood relationship between Guido Faba and the Bolognese podestà Aliprand Faba, the latter a native of Brescia. Hence Guido Faba would have been likewise a Lombard, not a native of *Bologna la grassa*, and the designation "Bononiensis," added sometimes to his name, would indicate, not his true home, but merely his home by choice, where he is known to have lived in 1210 and subsequently.[1] Some ten years later, in 1219/20, a notary Guido Faba is mentioned several times in Bolognese documents.[2] Yet scholars have refrained from identifying him with the master of *dictamen*, partly because Guido, in his later years, appears to have been a chaplain and partly because in Bologna, according to the statute of 1250, clerics were not permitted to take charge of a professional notariate of the city.[3] It has likewise been doubted whether a certain 'Guido scriba domini episcopi', mentioned in a Bolognese legal instrument of 1221, is to be considered the same as Master Guido Faba, the stylist.[4] Furthermore, Guido's training as a lawyer has been doubted by Gaudenzi, who nevertheless admits that the master of *dictamen* may have acquired a modest knowledge of canon law because there are some formularies extant showing Guido in the position of a papal *judex delegatus*.[5] This commission does not necessarily involve any close relationship between Guido and Rome although he mentions incidentally that he had been at the *Curia Romana* and that he had there learned to use correctly the *salutationes* of the different ranks of cardinals.[6] His teaching at Bologna is said to have comprised the fifteen years between 1225 and 1240 Then some chance—we know not what—seems to have carried him to Siena. It is true that the Ghibelline party, about 1240, made efforts to

[1]) Gaudenzi's editions are notoriously careless and his collections of biographical notes may be contestable in many points, but his discussion is not as bad as his colleagues tried to make out; their knowledge of Guido Faba was no more sound; least of all that of F. Torraca, *Per la storia letteraria del secolo XIII*, Rassegna critica della letteratura italiana, X (1905), 102 ff., whose 'corrections', almost from first to last, prove to be even more incorrect than the suppositions of the reprimanded Gaudenzi.

[2]) Gaudenzi, *Cronologia*, 119 f. The dedication is published in part by Rockinger, *op. cit.*, 179 f.; the reading 'fidelissimus clericus et devotus' is found in many manuscripts so that Torraca's emendation 'fidelissimus amicus', though suggestive, is unconvincing and certainly wrong; his conclusions concerning Guido's chaplaincy are likewise wrong, cf. *infra*, p. 271 n. Aliprand Faba was podestà at Bologna in 1229; his greatest glory was a victory over the people of Modena, Parma, Rimini, and Pavia near San Cesario (1229, Sept. 4); cf. Muratori, *Scriptores*, XVIII, 110, 256. Giuseppe Manacorda, *Storia della scuola in Italia* (1914), I, i, 264, styles Guido Faba a Brescian; but not all Fabas were from Brescia, as may be concluded from the fact that an Everardus Faba was podestà of Brescia in 1215, cf. *Regesta Imperii*, V, 12618.

[1]) It is true, in the legal instrument quoted by Gaudenzi, *Cronologia* 119, Guido is styled merely 'magister Faba'; following this, Torraca, *op. cit.*, 102, rejects the identity of this 'magister Faba' with Guido Faba because 'Faba', according to Torraca, can also be a Christian name. Torraca's arguments are flimsy in this spiteful controversy. His evidence is contestable, and besides 'Faba' was not Guido's family name but a nickname which he acquired in his early youth; cf. *infra*, p. 266 n. Guido's mastership in 1210 fits in his curriculum very smoothly.

[2]) *Chartularium Studii Bononiensis*, vol. I (Bologna, 1909), 27, no. xxx, 29, no. xxxi, 47, no. li; *Statuti delle società del popolo di Bologna*, ed. A. Gaudenzi in *Fonti per la storia d'Italia* (Rome, 1896), II, 441, where a 'Guido Faba filius Nicolai' is mentioned in the roll of Bolognese notaries in 1219. Gaudenzi, *Cronologia*, 120, takes the possibility of two Guido Fabas, a master and a notary, into consideration; Torraca, 103, takes it for granted that there were at least two namesakes and in addition to these still a master Faba and another Guido; cf. however, G. Zaccagnini, *Per la storia letteraria del Duecento*, Il libro e la stampa, VI (1920), 120.

[3]) Gaudenzi, *Cronologia*, 120 with n. 3.

[4]) *Ibid.*, 151, n. 2.

[5]) They are published by Rockinger, *op. cit.*, 182 ff., and may be only exercises or models which refer to the time of Gregory IX; see also *infra*, p. 276 n. 4.

[6]) *Summa dictaminis*, no. LIV, ed. Gaudenzi in Il Propugnatore, n. ser. III, i (1890), 322: 'Una tamen ecclesia est Rome, que habet titulum "Ecclesiam baptismalem", ut in curia intellexi.' Cf. E. Heller, *Die Ars dictandi des Thomas von Capua*, p. 49, n. 10, and p. 27.

call into life a Tuscan *studium* at Siena; but it seems unlikely that Guido had anything to do with this new foundation. Guido Faba died about 1245, perhaps in Siena. But it must be emphasized that our knowledge of his Sienese period is based merely on conjectures and that, when all is said, the later years of Guido Faba remain as obscure as his earlier years.[1]

A picture of Guido's years of apprenticeship, more accurate in many respects, and more reliable than the one outlined, can be gathered from a work of his, the *Rota nova*. Saving the title and a short analysis of the manuscript offered by N. Denholm-Young,[2] this treatise has been hitherto unknown. It is preserved, apparently, in but one thirteenth-century manuscript, Oxford, New College MS. 255, which may have come to England before 1330. The *Rota nova* opens, in this manuscript, a series of Guido Faba's writings of which, in fact, only the *Dictamina rethorica* (fol. 23-40)[3] has been published from other manuscripts. Of the remaining treatises, many contain well-known models of letters, though in a framework which differs considerably from the redactions found in other

[1]) Gaudenzi, *Cronologia*, 150, admits that his suggestions might appear like 'fantasticherie'. His interpretation is based upon the fact that in the *Parlamenti ed Epistole* (cf. *supra*, p. 253 n.) a great number of allusions to Siena are found. Torraca, *op. cit.*, 104 f., therefore declines to believe in Guido Faba's authorship of this work and suggests that a Master Guido of Siena, of whom we know nothing but the name, was the author. In his *Manuale della letteratura italiana* (Florence, 1926), I, i, 73 f., he seems to have corrected his opinion and attributes the work to Guido Faba. The latter's authorship should not be doubted; the little work is found in a Vatican manuscript along with Guido Faba's authentic writings. Moreover, there are many agreements between this work and Guido's *Littere stili secularis*, found in the Oxford, New College MS. 255, fol. 6^{v}, 8^{r}-15^{v}, which are followed by the *Littere prosaici dictaminis stili ecclesiastici* on fol. 16^{r}. Also, the exchange of letters between *Carnisprivium* and *Quadragesima*, which is found on fol. 49^{r-v}, reappears in the *Gemma purpurea* (cf. Monaci in Rendiconti dei Lincei, IV, 1888, p. 404) as well as in the *Parlamenti*, ed. Gaudenzi (cf. *supra*, p. 253 n.), 157 f. Torraca overestimates the significance of Guido's various denominations and is inclined to split 'magister Guido', 'magister Guido Bononiensis', 'Guido Faba sancti Michaelis cappellanus', and 'Guido Faba notarius' into four different persons. This method is unjustifiable; the differing forms of the name are often found in one and the same work and the discussion following here will make it clear that the various titles all refer to the same person. For the *Studium* at Siena cf. H. Rashdall, *The Universities of Europe* (2nd ed., Oxford, 1936), II, 31 f.: 'a kind of School occurs in 1240'. The *Studium* opened in 1246; thus it is not quite impossible that Guido had, after all, something to do with this new school.

[2]) The MS. is described by H. O. Coxe, *Catalogus Codicum Manuscriptorum in Collegiis Aulisque Oxoniensibus* (Oxford, 1852), I, 91; the writings of Guido Faba have been analysed by N. Denholm-Young, *The Cursus in England*, Oxford Essays in Mediaeval History presented to H. E. Salter (Oxford, 1934), 94 f.

[3]) Gaudenzi in Il Propugnatore, n. ser. V, i, 86 ff., V, ii, 58 ff.

manuscripts. There is no doubt that the treatises in the New College manuscript represent Guido Faba's lectures at Bologna in which he offers to his pupils his customary material but changes the arrangement and general presentation as any lecturer, then or now, would do when repeating a course. This practice holds good also for the *Rota nova*. The doctrinal part of this treatise is found on fol. 1^{r}-6^{v}; the prologue has been placed by mistake on fol. 7^{r-v}, so that this leaf interrupts a second work, the *Littere stili secularis*,[1] which begins on fol. 6^{v} and is continued on fol. 8^{r}. The doctrinal part and the models of the *Rota nova*, but not the prologue, agree almost to the letter with Guido's *Summa dictaminis*.[2] In conformity with the latter, the *Rota nova* contains two sections, one dealing with mistakes and their avoidance ('De vitiis evitandis'), the other with the rules of *dictamen* ('De regulis'). The main difference between the *Summa* and the *Rota* lies in their presentation. The *Summa* is an ordinary school-book with a proem whose phrasing is clearly influenced by Azo and Buoncompagno,[3] whereas the *Rota* is garbed in a more mystic mantle,

[1]) The short prologue (fol. 6^{v}) being as yet unprinted may be published here:

Incipiunt littere stili secularis facte comparativum, positivum et superlativum, id est quod de qualibet materia sunt tres epistole diverse.

Viris providis et discretis multa laude et honore dignis, strenuis sociis et amicis specialibus, universis scolaribus et honorabilibus viris notariis Bononie commorantibus floribus eloquentie purpuratis presbyter Guido ecclesie sancti Michaelis fori medii cappellanus, solo nomine dictus magister, salutem et aurire aquas de fontibus scientie salutaris. Quamvis multa supersint negotia et fatigationes tante precesserint, que me reddere possint a vestris petitionibus excusatum, sociali tamen dilectione convictus, cui posse totum non presumerem denegare, illud diligenter attendens quod omne bonum in commune deductum clarius elucescit, stilum rethorice dulcedinis in utraque curia presentialiter assuetum communicare nuntio liberaliter universis.

The phrase 'solo nomine magister' is, of course, nothing but a formula of devotion or humility; it is used by Albert of Samaria, cf. Krabbo in Neues Archiv, XXXII (1906), 73 ('B. Tusculanus solo nomine dictus episcopus'), 78 ('B. solo nomine Reginus antistes'), as well as by Henricus Francigena, cf. Odebrecht in Archiv für Urkundenforschung, XIV (1936), 247 ('solo nomine magister R.'), and by Buoncompagno in the prologue of his *Liber decem tabularum*, cf. L. Delisle in Annuaire-Bulletin de la société de l'histoire de France, VII (1869), 152. Thus the suggestion of Pio Rajna, *Per il Cursus medievale e per Dante*, Studi di filologia italiana, III (1932), 31, n. 2, that this phrase was a satirical and later addition or that it indicated the author's being no longer alive, cannot be accepted.

[2]) Cf. Denholm-Young, *op. cit.*, 94; the *Summa dictaminis* is published by Gaudenzi, cf. *supra*, p. 255 n. 4.

[3]) The *Incipit* is 'Quasi modo geniti infantes lac concupiscentie rationabile sine dolo cum exultatione suscipite'. This reference to *I Peter, ii*, 2, which is the *Introitus* of the mass on the Sunday after Easter, is likewise the *Incipit* of Azo's *Summa Institutionum* (Lyons, 1540), f. 168^{v}: 'Quasimodo geniti

for, in the latter, the two sections on mistakes and on rules are styled *Ala prima* and *Ala secunda*, in reference to the two wings of the Archangel Michael. This somewhat cryptic relationship is elucidated by a miniature (on fol. 1r, at the beginning of the *Ala prima*) and is likewise explained in the prologue, to the discussion of which this present article is to be devoted.

Not only is this prologue stuffed with rebus-like allusions; the breath of an allegorical mysticism is felt in every sentence of this piece of elaborate prose which reveals itself as a manifesto dictated by the celestial powers and which, in its first sentence, strikes the chord of the *Rhetorica mystica* with full force:

> Let the heavens rejoice and let the earth be glad; let the sea roar, and the fulness thereof; glory be to all creatures that are created in the state of reason because the divine magnificence discloses itself by ordering the Christian people to celebrate and commemorate in homage this very day on which this holy letter has been written.

This *arsis* is, rhetorically, not without moment. The garb discloses the effort to raise the subject to almost giddy heights and to link it with the universe so that each sentence inevitably receives a mounting emphasis from the general tenor. The author styles his *pronunciamento* a *littera sacra* which is received and hailed by the cosmos, by Heaven, Earth, and Sea, and the Christian People are supposed to hold their breath while listening to the good news addressed to every rational creature. A miniature displaying sun, moon, and stars in the blue circle of a firmament surrounded by two white rings puts the cosmic character of the 'holy letter' very clearly before the reader. That letters and manifestoes of Emperors, and occasion-

pueri vel adulti lac iuris concupiscite.' Owing to an indiscretion of Buoncompagno it is known that he himself was the 'dictator' of the prologue at least of Azo's *Summa Codicis* ('Cum post inventionem'); see *Rhetorica novissima*, X, 1, ed. Gaudenzi, p. 292: 'Pro certo ego ipse in prologo summe Azonis dixi . . .'; cf. Hermann Kantorowicz, *Studies in the Glossators of the Roman Law* (Cambridge, 1938), 227. However, the *dictamen* of Azo's *Summa Institutionum* shows also some remarkable agreements with Buoncompagno's *Rhetorica novissima*, IX, 5, ed. Gaudenzi (cf. *supra*, p. 255 n.), p. 289, so that Guido Faba's borrowing from Azo might as well imply his borrowing from Buoncompagno. Moreover, the flowery style of Guido's *Summa dictaminis* with its luxuriance of lilies, roses, violets, 'cynnamomum et balsamum' is much more reminiscent of Buoncompagno's style than the other writings of Guido.

ally of Popes, should be styled *litterae sacrae*, had become customary during the twelfth century as a result of the revival of Roman Law and Roman legal language. Guido Faba's letter, however, claims to be sacred, not *ex officio*, but as a product of rhetorical art and because a 'man of genius' raises his voice. Guido Faba, admittedly, does not want to be taken too seriously in his claims. He uses all the illustrious phrases and metaphors with a certain amount of the self-irony which is palpable in all his writings.[1] For he is well aware of the discrepancy between the enormous pretensions of his images and the humbleness of his subject—a discussion of the blunders and rules of *dictamen*. Nevertheless, his rhetorical ability to produce an awe-inspiring tone, fit to adress a world-wide audience, should not be underestimated. On the one hand, his manifesto is merely another token of the general tendency, noticeable among the rhetors as well as the jurists of that age, to raise their arts to a sphere of quasi-holiness in order

[1]) See, e.g., New College MS. 255, fol. 42, the *Invectiva magistri contra scolares malitiosos et tenaces*, which ends:

> Illuminet itaque dominus de celorum habitaculo dura corda (*Eccl.*, 2, 10) et iniquitates non respiciat sed ignoscat faciatque dono sue gratie salutaris, quod indignatio magistri Guidonis aliquo remedio mitigetur, ut, dum manum suam ad benediccionem extenderit, quasi spiritus sancti gratia descendat scientia dictaminis super omnes.

Very similar to the tone of the *Rota nova* is the prologue of the *Gemma purpurea* ('Gemma claritatis refulsit in habitaculo domus mee', printed by Gaudenzi, *Cronologia*, 127 f.) or that of the *Summa de virtutibus* as yet unpublished:

> Apperiat dominus corda nostra, qui aperuit occulos ceci nati, et reseret labia obmutescentis, qui os Zacherie aperuit prophetantis, et virtus spiritus paraclyti, que venit in discipulos domini, descendere de celorum habitaculo nunc dignetur, que rore superne gratie nos illustret, ut recto zelo et pura conscientia decorati ei laudes reddamus omni tempore, quas tenemur, et repleti suavitate virtutum iugiter possimus in suis mirabilibus delectari. Cum itaque lingua carnis consonare debeat lingue mentis et mens, nisi vite spiraculo polleat, in lege dei nequeat cogitare, tali premisso initio, quod principium est bonorum et finis, ad nostrum secure propositum accedamus. In precedenti quidem parte divina oppitulante clementia de vitiis breviter est notatum. Quare de virtutibus supponamus, quibus mediantibus incentivum delinquendi compescitur et creatura creatori debite famulatur. Attende igitur, o lector, lege continue, disce serio et lecta memorie recommenda, que tibi de mensa domini apponuntur, quoniam in hiis utilitas evidens apparebit non momentanea sed eterna, non vilium divitiarum sed celestium epularum, non tantum ad corporis incrementum verum sed ad anime salutiferum nutrimentum. Nota igitur studiose et teneas diligenter, quod in scripturis quattuor virtutum genera designantur . . .

The text published is mainly based on Clm. 23497, fol. 37, which has been collated with Clm. 21565 (fol. 67), Clm. 16124 (fol. 66v), and Clm. 23505 (fol. 76v); Gaudenzi, *Cronologia*, 125, published the part from 'Quare' to 'nutrimentum', but left out the 'prologo enfatico'.

to compete with theology. On the other hand, there sounds, throughout Guido Faba's rhetorical burlesque, very distinctly the tone of the great imperial as well as papal manifestoes of the thirteenth century, a tone which cannot be mistaken and which has its inner truth as soon as the alloy of self-irony is dropped and the subject is in harmony with the stirring solemnity of the language. As far as the sheer elements of rhetoric are concerned—the ability to connect every matter directly with the universe, the economical and therefore most effective use of scriptural phrases in order to preserve or restore the sonority of the language, and the rolling rhythms of the *clausulae*—there is no difference between Guido Faba's semi-farcical proems and the thundering bulls of Gregory IX, the apocalyptic pamphlets of Rainer of Viterbo,[1] or the solemn proclamations of Petrus de Vinea. All these writings were published as truly *litterae sacrae* and in fact directed to the 'Christian People'. Nor should it be disregarded that the *dictatores* of these bulls, pamphlets, and proclamations had received that very same rhetorical training the teaching of which was Guido Faba's profession, or that Dante, in his letters as well as when he styled his great vernacular song

> ". . . il poema sacro
> al quale ha posto mano e cielo e terra . . ." (Par. xxv, 1),

was, after all, still a pupil of this school of rhetoric. It cannot be maintained that Guido Faba was the inventor of this cosmic tenour, but, to our knowledge, he was the first to have taught it systematically and to have trained in it several generations of scribes.[2]

---

[1]) Cf. Elisabeth v. Westenholz, *Kardinal Rainer von Viterbo* (Heidelberg, 1912).

[2]) It is beyond the scope of this article to present an analysis of the style of letters in the 13th century, but I may deal with this subject on another occasion. One feature significant of this style may, nevertheless, be indicated here: that is, the ideal of a synthesis of Solomon and Cicero, of preacher and rhetor. Jacob of Dinant, master of rhetoric at Bologna, or Reggio, later in the 13th century, explains in the prologue to his *Ars arengandi*, published by André Wilmart, *Analecta Reginensia* (Studi e Testi, LIX: Vatican, 1933), 121:

Salomon huic (sc. arti) primus auctor nec Tullius ymus Dicitur . . .

That Cicero is claimed the model of the *dictatores* is old tradition; it is true also with Guido Faba who styles himself 'Tullii et Ciceronis heredem', cf. Gaudenzi, *Cronologia*, 127, and *infra*, Appendix, §6. Of Solomon, Guido wishes 'quod in magisterio stili prosaici praesset filiis hominum et prodesset'; see *infra*, Appendix §6 and also *Summa dictaminis*, ed. Gaudenzi, in Il Propugnatore, n. ser. III, i, 287: 'Sapientia

After having struck the note in the first sentence of the proem, Guido Faba faces the more difficult task of preserving it and of establishing a direct connection between the celestial powers, the teaching of rhetoric, the city of Bologna, and his own person in particular.

It cannot be denied that the author solves his task with considerable skill. Celestial Piety, Guido Faba explains, took in her care Latin Eloquence, which had been abandoned by the 'purple science of *dictamen*', and deigned to listen in her royal chamber to the implorations of her serfs.

> And as the divine love had made Saint Peter the keeper of the keys and conferred upon him the power of binding and loosing, so did it want to see Bologna exalted also in the profession of Rhetoric, Bononia who deserves to be called 'Good in every concern'[1] and has been entrusted already with the foundation of other branches of knowledge.

That Bologna should be the mother and mistress of every knowledge, such was the will of divine providence which had bestowed on the city the privilege of being the source of every intellectual enlightenment until the end of time. Guido conceives this grant as a legal act, or as a notarial privilege, corroborated by the signatures of all the angels and by the consent of the knighthood of the celestial hosts (§4). He therefore warns masters and students never to abandon Bologna and thus to contravene or despise this celestial grant.

Salomonis per quam viri scolastici decorantur et clarescit machina mundi.' Guido Faba himself published two treatises, *De sapientia Salomonis* and *De proverbiis Salomonis*, which are found in many manuscripts, e.g., in Clm. 23497, fol. 8v, Clm. 16124, fol. 16, and in others. This prominence given to Solomon and the style resulting from it was not invented by Guido Faba. Buoncompagno's prose abounds in images borrowed from the Psalms and from Solomon, but he remains in the playful grounds of a pseudo-poetic sphere; whereas Guido Faba, by his application of biblical language to secular subjects, conquers, as it were, a new dimension because through his solemn language he contrives to connect almost every subject directly with the universe.

[1]) The pun 'Bononia—bona omnia' was very popular; see, for instance, the prologue of Magister Bene's *Candelabrum*, published by Gaudenzi, *Cronologia*, 151: 'alitum bonitatis a Bononia contrahentes' and 'sicut nomen nomini, sic nostra devotio . . . ipsius respondeat bonitati'; see also K. Hampe, *Zur Gründungsgeschichte der Universität Neapel*, SB. Heid. Ak., Jahrg. 1923, Abh. 10 (1924), 14, cf. 11 f. The power of binding and loosing (*Matth. xvi*, 19) refers, in the *Gemma purpurea*, to Guido himself, not to Bologna: 'cui secreta huius scientie pandebantur et ligandi atque solvendi speciosa vel deformata dictamina potestatem distributor contulerat gratiarum.' Cf. Gaudenzi, *op. cit.*, 127 f.

Let masters and students, if they can, transplant their studies to another place. They should know that they cannot teach or learn elsewhere, but will only err like sheep that do not return to the fold and venture to kick against the pricks of the Lord which are hard for those daring to encroach upon the Holy Ghost. (§5)[1]

This last passage alludes obviously to an actual event which permits us to date the *Rota nova* quite accurately. In 1224, Frederick II had founded the university of Naples which, for obvious reasons, could not compete with the old reputation of Bologna. In the years immediately following (1225/26), the political conditions in Lombardy forced the Emperor to outlaw Bologna along with other North Italian cities. This ban included the schools of the cities; thus also the university of Bologna was declared closed. But the last thing that Frederick II wished was to have the students and masters suffer for the recalcitrance of Bologna's rebellious citizens. He tried to find a way out and, at the same time, to fish in the waters which he had troubled. At the imperial court, they even thought of transplanting the whole *studium* of Bologna to Naples. Frederick's letter in which he forbade his subjects to continue or attend lectures at Bologna was, at the same time, an invitation to masters and students to come to easy-going Naples and to continue the studies there in beautiful surroundings. But a resolution of the Council of Bologna shows that the city decided to defy the imperial demands.[2]

Thus the *Rota nova* can be dated 1225/26, as these are obviously the events which Guido Faba has in mind.[3] Masters and students, he says, would be unable to continue their studies at another place because only Bologna was privileged by the angels to be the mother of every branch of

[1]) For the special relationship of the Spiritus sanctus to *dictamen* see the texts *supra*, p. 261 n. 1, and *infra*, p. 269 n. 1.

[2]) Cf. Gaudenzi, in Archivio storico italiano, ser. V, vol. XLII (1908), 356, 360.

[3]) Guido Faba's warning, it is true, could refer to any other of the Bolognese migrations of which many took place between 1220 and 1230. For entirely different reasons, however, the *Rota nova* appears to have been written in 1225/26 (cf. *infra*, p. 277). That Guido Faba recognized Naples as a competitor of Bologna, can be gathered from two student letters exchanged between Bologna and Naples; cf. Haskins, *Studies in Mediaeval Culture* (1929), 30, n. 2; they are found also in the New College MS. 255, fol. 41v, where they belong to a treatise called *Littera magistri missa scolaribus Bononie et lecta per omnes scolas civitatis omnium artium*. It therefore seems likely that Guido Faba would allude, also in the *Rota nova*, to the imperial invitation in 1225/6.

knowledge and, above all, of rhetoric and *dictamen*. This consideration brings Guido's own person to the fore. In order to provide some evidence for his assertion that Bologna was the mother of rhetoric, he had only to point to himself as the God-sent master of eloquence. He raises his voice, once more, and bids the universe keep silence, for to speak is the prerogative of "Tullian experience and of Cicero's plenty" as well as of the wisdom of Solomon whom God wished to make excel in the mastery of prose style before the sons of men.[1]

Therefore, Bologna, thou almost too perfect and happy creation, thou mayest rejoice, and with thee thy citizens all chant to the Most High, for out of thee has come the Man who is able to enlighten the ignorance of yore as well as the modern confusion, and to cleanse both by the means of his letters. (§7).[2]

Is it necessary to add that this 'Man', introduced almost with the words of St. Matthew (ii, 6) when he announces the coming of Christ, is Guido Faba who now begins to narrate the story of his life? And thus begins the part of the prologue (§§8-15) which deserves our full attention. It offers a real autobiography of the writer and has but one disadvantage: the author's pleasure in representing the story of his life and his sufferings in so periphrastic a way and in so mystical a disguise—though in agreement with the whole style of his proem—makes it not at all easy to extract from this tissue the simple facts.

The first facts that can be gathered from Guido's report are that he was born in Bologna,[3] and furthermore, that his name 'Faba' was a nick-

[1]) Cf. *supra*, p. 262 n. 2.

[2]) It is remarkable that a similar allusion to *Matth. ii*, 6 should be found in Frederick II's (or Petrus de Vinea's) famous letter to Jesi, the Emperor's Bethlehem; cf. Mon. Germ. Hist., *Constitutiones* II, 304, no. 219. Master Bene praises Bologna in a similar way because he, Bene, had dwelled there: 'Letetur itaque nobilissima Bononia et exultet . . . , gaudeat in perpetuum, quia de tenebris errantium iam meruit liberari. Sit enim nomen meum memorabile, quia licet clara Florentia nos genuit, fructum tamen scientie . . . a Bononia contrahentes ipsam precipue matrem nobilium studiorum debemus et volumus semper magniffice honorare.' Gaudenzi, *Cronologia*, 151. Bene was a contemporary of Guido Faba and probably the latter's successor as scribe to the Bishop of Bologna; see R. Davidsohn, *Geschichte von Florenz*, IV, 156. Guido Faba's praise of Brescia—'o Brixia terra nobilis, nunc gaude beata, que tantum lilium protulisti etc.'—refers to the author's namesake, the podestà of Bologna, cf. Rockinger, *op. cit.*, 180. What the Bolognese 'school tradition' was like, can be judged from these eulogies of the birthplaces and similar examples.

[3]) 'Ex te natus est homo ille,' cf. *infra*, Appendix, §7.

name which was the result of the antics and buffooneries for which he had been famous as a boy.[1] Thus the hypothesis of his kinship with the Bolognese podestà from Brescia, Aliprand Faba, collapses. The dedication of his *Summa dictaminis*, in which it is said that the podestà's fame illuminates the whole clan, must be considered as a joke meaning that everyone, who, for one reason or another, calls himself 'Faba', participates in the podestà's glory; and, in as much as Guido bears this nickname, he too becomes famous thanks to the glory of his namesake. More than that can hardly be gathered from the dedication.

After having introduced himself, the author begins to tell us about his studies (§8). Like all the teachers of *dictamen* as well as their successors the humanists in the fourteenth and fifteenth centuries, Guido Faba complains of the persecutions of Envy.[2] He was too good a student of rhetoric to pass through his studies without becoming the object of this vice, and therefore he had to give up the *studium litterarum*, that is the general humanistic studies, to which he had been devoted and in which he had made considerable progress.[3] Presumably, he abandoned these studies

[1]) I do not know how the phrase 'qui ab effectu rei hoc prenomen faba annis puerilibus acquisivit' could be explained otherwise; 'fabas dicere' means to indulge in jokes and buffooneries. As Guido himself considers 'Faba' a *prenomen*, which may have been applied to him particularly during his youth, the expression 'magister Faba' in the document of 1210 is less startling; cf. *supra*, p. 257 n. 1.

[2]) The complaint about envy is a constantly recurrent topic in the writings of the masters of *ars dictandi*; cf. Albert of Samaria's prologue to the *Dictaminum precepta* ('licet emulorum mordeatur invidia') in Oxford, Bodl. MS. Laud. misc. 569, fol. 146 (it is mistakenly attributed to Henricus Francigena), Hugh of Bologna in Rockinger, *op. cit.*, 53 f.; likewise Henricus Francigena in the prologue to his *Aurea gemma* in a passage not printed by Haskins, *Studies in Mediaeval Culture* (1929), 178; the prologues to every work of Buoncompagno contain laments on envy; so does the *Liber de floribus* of Boto da Vigevano (cf. Bertoni, *Il Duecento*, Milan, s. a. p. 278 f.), and the same holds good for practically all the pre-humanist masters as well as for their successors, the humanists. There is certainly much truth in these complaints because the social position of successful *dictatores* such as Petrus de Vinea (cf. *supra*, p. 255 n., the discussion of Olschki) and others necessarily aroused feelings of envy; see also *infra*, p. 275 n. There is a clear relationship between envy and the saying

'Aptus rethoricus equitat cum principe primus';

cf. H. Walther, *Beiträge zur Kenntnis der mittellateinischen Literatur*, Zentralblatt für Bibliothekswesen, XLIX, (1932), 273. Sociologically the problem of *invidia* in the earlier centuries would be the more interesting, if the assertion of J. Huizinga, in the first chapter of his admirable book *The Waning of the Middle Ages* (London, 1924), proves true, according to which *superbia* and *avaritia* come to the fore with the rise of ourgeoisie in the later Middle Ages.

[3]) '. . . in quo profecerat competenter.'

after having acquired the master's degree which he first used, as has been mentioned before, in 1210.

There follows a strange passage in Guido's autobiography (§§8-11). He mentions that, after having given up the *litterae*, he stooped to learning the blacksmith's trade in addition to his former studies. At the end of two years, however, when he was an advanced student of this craft, God called him away from the smithy by means of three signs and wonders.

> A piece of unforged iron, which came red-hot from the workshop, slipped away and hopped about by order of the Thunderer and, bouncing up, it suddenly fell upon the floor; with this leap, however, it injured and burnt his (Guido's) bare foot so that he had to limp for the rest of his life (§9).

There followed a second 'miracle'. When Guido heated the iron once more and began to beat it on the anvil with a heavy hammer, a tiny scale, red-hot, penetrated the pupil of his eye so that the sight of the craftsman, who had been working too strenuously, was impaired (§10). But this was not all. There came what Guido called the third miracle: from the same piece of red-hot iron his tongue was injured.

> Thus by this threefold suffering he understood the revelation of the mystery and, after having recovered his senses, he began to cry and to assert most humbly before all people that, by means of these three signs, the Holy Trinity called him away from this craft (§11).

At last, contrite and chastened, he made haste to return to the studies of literature which he had foolishly given up, whereupon masters and students of Bologna displayed their pleasure at the return of the Prodigal Son and rejoiced: 'The sheep that was lost is found and he who was dead is alive again'.

This is Guido's report of how, by divine summons, he was induced to leave hammer and anvil and to devote himself to literature. It is, as it were, the hagiographic part of his narration. But what is the meaning of his working in the smithy and that of his painful experiences? It is clear that the blacksmith's trade proper cannot have been his new occupation. At least, this may be concluded from the phrase that he stooped to learn the new craft 'in addition' to his former studies.[1] This term can be

[1]) '. . . ad artem fabrilem descenderet addiscendam.'

explained satisfactorily only if his apprenticeship in the smithy was connected, in some way or other, with his studies in the field of literature. At a first glance, it could be assumed that some punning and twisting of 'Faber' and 'Faba' was at the bottom of it. By chance, however, we learn what Guido had in his mind. Stephen of Tournai, the famous canonist, wrote a letter, about 1180, to Heraclius, Bishop of Cæsarea, who was then staying in the Holy Land. Stephen reminds his friend of the times they had spent together as students in Bologna.

> Often I pray, in copious prayers, that our former facetious prattle may be atoned for. We called the pleadings of the toga-bearing barristers 'trade-marketings', the lawsuits of the litigating parties 'battles of the blind', the lecture-rooms of the Bolognese 'blacksmiths' workshops'. In the meantime, we have followed different ways of studies; I took up the joinery of Bulgarus which once I had laughed at, you the Calvary of the cross.[1]

The expression 'smithy' was Bolognese slang and signified the Bolognese Law Schools. Therefore, if Guido Faba demeaned himself in the blacksmith's trade for two years, after his graduation in literature, this meant in plain words that he had devoted himself, in accordance with a then popular curriculum,[2] to the study of Law after having accomplished that of Letters.

The work in the Law School, however, did not agree with him; or, according to Guido's metaphors, he became lame, half-blind, and acquired a heavy tongue. He risked losing the former versatility which he had acquired when studying rhetoric. Law made him unlearn what Rhetoric

---

[1]) Cf. Migne, P. L., CCXI, 355, cp. lxiii:
Jocosas olim confabulationes nostras fructuosis oro sepius orationibus expiari. Togatorum advocationes *mercimonia*, litigantium conflictus *cecorum pugnas*, Bononiensium auditoria *fabriles* diximus *officinas*. Inter hec diversa secuti studia sumus, ego, quod irriseram, *carpentariam* Bulgari, vos calvariam Crucifixi.'
Bulgarus, of course, is the famous Doctor of Law.

[2]) That Guido Faba had really the Law School in mind, may be gathered from one of the letters in his *Dictamina rhetorica*, in which a student writes to his uncle: 'Cum in hoc anno in grammatica profecerim competenter, leges audire desidero in futuro,' cf. Gaudenzi in Il Propugnatore, V, i, 109, no. lxi, and compare this phrasing with that in §8 of the *Rota nova*: '. . . ut litterarum omisso studio, in quo profecerat competenter, ad artem fabrilem descenderet addiscendam.'

had taught. And in the gifts of grace, bestowed upon him by Rhetoric, must be sought the *tertium comparationis* of his miraculous afflictions emanating from the Trinity. Jesus, on the sea of Galilee, had made the dumb speak, the lame walk, and the blind see (Matth. xv, 31); that is, he performed the miracle which Rhetoric was likewise able to perform.[1] Law, however, was about to undo this miracle of Rhetoric, and the Holy Trinity thought it fit to 'reveal this mystery' to Guido by a threefold visitation. Hence, after two years, Guido gave up law and returned to letters.

Even so he was not happy. He studied day and night, but earned no money, or too little, so that finally he became wasted in body. Skin and bone, all that was left of him, decided that for the sake of regaining flesh—and in that they were supported by the 'anxiety of the spirit and a macerated mind'—he should give up letters once more; they decided that

he should be delivered to the pastime of the tanners, he, Guido, who avoided

---

[1]) This parallelism between Christ, or the *Spiritus sanctus*, and the *ars dictaminis* is startling rather than rare. It is found in Guido's prologue to his *Summa de virtutibus* (cf. *supra*, p. 261 n.). It is found very explicitly in Jacob of Dinant's *Summa dictaminis* (ed. Wilmart, *Analecta Reginensia*, 146):

> Solum hoc in laudem presentis operis ad presens sufficiat in prologo premittere, quod ars dictandi non immerito Dei filio, quod est verbum patris quo pater dixit et facta sunt (*Psalm.* 148, 5) et ars ipsius et mens, per quandam apropriacionem potest licet subtiliter acceptari, quanvis et spiritu sancto possit similiter atribui, qui est ille spiritus, qui scienciam habet vocis, qui super discipulos die pentecostes in linguis apparuit, quia quos repleverit eloquentes facere consuevit.

And the parallelism is found, once more, in a letter of John Whethamstede, Prior of Gloucester College in Oxford and Abbot of St. Alban's, whose writing in general is influenced by the Italian doctrines of rhetoric. On his way to Siena, Whethamstede met an Italian master of Rhetoric,

> resurgentem etsi non Christum alterum, tamen habuimus alloquentem nobis oratorem Tullium. . . . Venientes tamen in Galilaeam (Siena!), audientesque a discipulis eius qualiter vir ille erat alter Cicero, qui, quo modo Christus in Judaea divina fecerat virtute et audire surdos et mutos loqui, ita ipse in Italia arte Rhetoricae mutorum linguas fecit disertas, vigore eloquentiae surdorum aures reddebat attentas, et pauperes vi linguae docuit evangelizare . . .'

Cf. Johannes Amundesham, *Annales Monasterii S. Albani*, ed. H. T. Riley (Rolls Series, 28, 5), I, 136 f., A.D. 1423.

That a scale flew into Guido's eye and destroyed it, is an inversion of *Acts*, *ix*, 18, where it is said that the scales fell from the eyes of St. Paul. That is to say, Law blinded Guido who had gained his sight previously by means of Rhetoric. The idea of a quasi-salvation attained through Rhetoric (and in a similar way through every branch of knowledge), significant of the *dictatores* and other scholars of that age, needs a special discussion.

the acknowledged evil by means of dog droppings and of puncturing with an awl with which people prepare the skins which they stretch, thereafter, with their teeth (§13).

This passage, again, is anything but clear. Was it that his wasted body was considered good enough for the flayer only? And, if so, what had that to do with 'dog droppings' and with stretching skins with the teeth? Once more, it is merely by chance that a parallel solves this rhetorical charade. About 1300, Jacopo da Cessole wrote a book *De moribus hominum et officiis nobilium sive super ludo scacchorum.*[1] This became one of the most popular mediaeval books on chess because, using as symbols a set of chess-men, the author discussed in a philosophical and edifying way the classes of human society. He begins by discussing the duties of the King and Queen. Thereafter follows a discussion of the chess-men now called Bishops, which then were styled *alphiles*[2] but were viewed by Jacopo da Cessole as Judges. The Queen's Bishop, on the black square, was Judge for criminal jurisdiction, and the King's Bishop, on the white square, Judge for cases of civil law. The Pawns in front of the officers represented, according to the author, different groups of the working class. The Queen's Bishop's Pawn, seated in front of the criminal Judge, represented the wool-weavers, tailors, barbers, skinners, curriers, tanners and notaries, that is all the professions 'qui circa pellem operantur'.[3] Hence, because the notaries concerned themselves with parchment, they were placed among the tanners and all the others whose occupation was the preparing of skins.[4] This queer division of society was obviously not simply invented by Jacopo da Cessole; for Guido Faba's prologue to the *Rota nova* discloses

---

[1]) On Jacopo's biographical dates, cf. F. Novati, in Il libro e la stampa, III (1909), 45 ff. The *Super ludo scacchorum* has been edited, along with the German poetical paraphrase of 1337, by Ferdinand Vetter, *Das Schachzabelbuch Kunrats von Ammenhausen*, in Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz, Ergänzungsband (Frauenfeld, 1887-92).

[2]) For the etymology of this word (derived from the Arabic 'al fil', the elephant) see Vetter, *op. cit.*, xxxvi, and *ibid.*, 166 ff., about these chess-men as judges.

[3]) *Ludus scacchorum*, III, c. 3, ed. Vetter, 450, has the rubric 'De officio lanificum et carnificum et scriptorum et omnium qui circa pellem operantur.'

[4]) *Ibid.*, 451: 'Hii omnes lanifices appellantur, quia aut notarii aut pelliparii aut coriarii circa pellem ipsam operantur.' See also *ibid.*, 467 f. on the notaries in particular; and, 806, on the arrangement of the chess-men according to Jacopo da Cessole.

that at least in Bologna University slang the notaries, long before, were considered *cerdones*.[1]

The solution of Guido Faba's cryptic narration now encounters no difficulties. That dog dirt was used for the currying of any sort of white leather, hence also of vellum, is familiar to every reader of *Des deutschen Spiessers Wunderhorn*.[2] That the notaries braced and stretched the parchment into shape by holding it with their teeth and stretching it with the hands, may have been a trick of penman's craft to make the skins appropriately supple. And the 'puncturing with an awl' seems to allude to the 'bodkin' by means of which the 'red tape', or rather the silk or wool string for attaching the seal, was drawn through the parchment. Consequently, the whole passage has the following meaning: in order to avoid the 'notorious evil' of starvation and emaciation, Guido Faba's skin, bones, spirit, and mind held a council on how to recover flesh and they finally persuaded their master to become a 'tanner', a notary, and to make money. Guido Faba obeyed. He had recourse to the *tabellionatus ars* and could boast that he deserved to be styled 'master of masters in both courts',[3] in civil as well as in canon law.

But Guido felt dissatisfied before long with his new profession. The notariate was rendered distasteful by much discomfort and fatigue as well as by the enemies he acquired 'because he refused to deviate either to the right or to the left'. He therefore 'communed with himself, took shelter with God, and stayed for two years with the Bishop of Bologna' (§14). Actually, Guido Faba is known to have been the scribe of Bishop Henry of Bologna in 1221. But he seems to have had some quarrel with the Bishop, as can be gathered from a model letter[4] as well as from the last section of Guido's prologue (§15).

---

[1]) The satirical poem *De uxore cerdonis*, ed. by Niewöhner in Zeitschrift für deutsches Altertum, LXV (1928), 65 ff., refers to a real tanner.

[2]) See in Gustav Meyrink's *Des deutschen Spiessers Wunderhorn* (Munich, Albert Langen), the short story, 'Wozu dient weisser Hundedreck?'

[3]) Cf. *supra*, p. 259 n., the last sentence of the prologue to the *Littere stili secularis*, where Guido stresses his experience 'in utraque curia'.

[4]) Cf. Rockinger, *Briefsteller und Formelbuecher*, 181:

Conqueritur sanctitati vestre magister G., capellanus ecclesie sancti Michahelis Bononie, de domino Heinrico Bononie episcopo, qui quandam summam pecunie, quam in servicium eius

The last paragraph is likewise far from easy to understand. Guido explains that, at the courts of the mighty, little care is taken for the salvation of the soul, but great care for temporal comfort.

> And as he did not want to dwell in the blackguardism, the treachery, and the deceits of the flesh, he recalled his former freedom, took in hand the care of the Chapel of Saint Michael, was there promoted to the sacerdotal office, began to rebuild the chapel along with the dilapidated houses, endured patiently all the persecutions and offences of the neighbours whose party was supported surrepticiously by the clerics of the city, and had a new temple erected in honour of the Archangel Michael.

If this narration is to be taken literally, it would mean that Guido Faba had become a priest at San Michele di Mercato di Mezzo in Bologna, that he rebuilt this chapel as well as the surrounding houses, and that he finally built a new chapel dedicated to the Archangel. But the preceding parts of the prologue have made it clear that a literal interpretation would certainly be out of place.

That Guido became a priest cannot easily be denied. He states too positively that he was promoted to the sacerdotal office; and too often, in his writings, does Guido style himself 'cappelanus' or 'sacerdos' of St. Michael's, although just as frequently he calls himself 'magister Guido Faba sancti Michaelis Bononiensis'.[1] Yet the question must be raised whether this chaplaincy may not have been a 'clerical' office in a figurative sense. Guido writes that he left the episcopal court in order to regain his former freedom. Apparently, he has in mind the academic freedom of a scholar, of a teacher of the arts, grammar and rhetoric, but hardly the esoteric

expendit de sua voluntate pariter et mandato, iniuste detinet et reddere contradicit.
This, together with the unfriendly description of the episcopal court, makes it unlikely that Guido was on particularly good terms with Bishop Henry.

[1]) New College MS. 255, fol. 6v: 'presbyter Guido ecclesie sancti Michaelis fori medii cappellanus' (cf. fol. 15r, 40v.) See also Gaudenzi, *Cronologia*, 123. The ancient Mercato di Mezzo is to-day the Via Rizzoli; see the map in Francesco Cavazza, *Le scuole dell' antico studio bolognese* (Milan, 1896). The chapel of St. Michael is between the Palazzo del Podestà and Mercato di Mezzo, cf. Guido Zaccagnini, *La vita dei maestri e degli scolari nello Studio di Bologna nei secoli XIII e XIV* (Geneva, 1926), who offers a 17th-century map (following p. 4) on which the chapel can be located. The title of chaplain in connection with Guido's name occurs frequently; cf. *supra*, p. 271 n.; Pertz, Archiv, VII (1842), 68. Often, however, he is styled simply 'sancti Michaelis Bononiensis', cf. Rockinger, 179; Clm. 7205, fol. 98; New College MS. 255, fol. 15r, 40v. All this makes it hard to doubt that he really was a chaplain.

freedom, the 'libertas animi', of priesthood, unless this latter freedom was combined with a good prebend which would permit him to lead a carefree life. But this is certainly not the whole story, and there are some facts which at least make us wonder whether Guido, in his 'sacred letter', really wants to stress his belonging to the clergy of the Church of Bologna or whether he was not simply a *clericus* of St. Michael's in a secular, scholarly sense.

His guardianship of the chapel of St. Michael and his title as 'magister sancti Michaelis Bononiensis' may put us on the right track. It seems as though the name of this chapel stands for the 'cathedra', the professorship, of grammar and *dictamen* which Guido mentions in the last sentence of his proem. We must not forget that the ideal academic classroom such as that visualized by Master Buoncompagno did not yet exist.[1] Classes were held, in Bologna and elsewhere, in convents, churches, or chapels.[2] Moreover, students as well as teachers belonged 'to a chapel'. Just as Oxford students to-day would be introduced as 'so-and-so of St. John's', or 'of Corpus', or 'of Magdalen', so it was the usage, in Bologna, to append to a master's or student's name the name of his convent or chapel, which could, but need not, be the same as that of the parish. Thus there may be found, especially in official charters, designations such as 'Johannes de Arquata, de capella sancti Archangeli', or 'Corbellanus capelle sancti Martini de Aposa',[3] designations which indicated not only the chapel proper but the whole 'block' to which the chapel belonged. Consequently, the additional 'de capella sancti Archangeli' or 'qui moratur in capella sancti Prosperi' referred also to the *hospicia* in the adjacent houses.[4]

From late thirteenth and early fourteenth century documents it can be gathered that at least two, perhaps three chapels of St. Michael were connected with the study of grammar and rhetoric in Bologna. In 1304

[1]) Cf. Sutter, *Magister Buoncompagno* (1894), 40, n. 3.

[2]) Cf. Cavazza, Zaccagnini, *opp. cit.*

[3]) See, for instance, the documents published by Cavazza, *op. cit.*, Appendix, or Luigi Colini-Baldeschi, 'Lo studio di Bologna e la Marca d'Ancona,' *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna*, V (1920), 111 ff., where any number of items can be found, especially in the Bolognese acts of indictment.

[4]) This becomes quite clear from the document (1327, May 11) published by Cavazza, *op. cit.*, Appendix, no. xliv.

and 1320, there is mentioned a 'Raynerius magister gramatice professor capelle Sancti Michaelis de Lambertaciis sive Sancti Remedii'.[1] In 1325, we find a 'magister Albertinus de Mascheriis de Placentia, ordinarius lector in Bononia gramatice facultatis capelle Sancti Michaelis de Leproseto'.[2] There are also innumerable documents in which students of the Faculty of Arts are mentioned 'de capella sancti Arcangeli'.[3] And does not Guido style himself, in exactly the same way, 'magister Guido Faba sancti Michaelis'?

If all this is taken into account, the narration of Guido Faba is at last cleared up. Notwithstanding the possibility of his enjoying St. Michael's as a prebend, his entering upon the guardianship of this chapel means above all that he was entrusted with the instruction of grammar and *dictamen* at this chapel. Thus, if Guido explains that he rebuilt it and the dilapidated houses surrounding it, he means to say that he reorganized the neglected study of *dictamen* at St. Michael's, including the adjacent houses and *hospicia* where the students lived. And if he complains of persecutions inflicted on him by envious neighbours supported by malevolent *clerici*, he seems to hint that his colleagues, the scholars (called also *clerici*), instigated his neighbours, namely other masters or perhaps the students 'de capella sancti Michaelis', to frustrate his efforts. Finally, if he announces that he built a new temple or shrine in honour of St. Michael, this means that he was writing a new book, the *Rota nova*. This last item is commented upon by Guido himself. His book, says he, was composed by order of the Archangel; and it was appropriately called the 'New Wheel' for its similarity with the Wheel of Fortune.

As the status of any person undergoes multifarious changes through something new, so did he, Guido, ascend from a lower rank to a higher. And, while sitting professorially on the throne of the Wheel, he holds in his hand the two wings which the angel presented to him, the one destined to cut down all the blunders of *dictamen*, the other to make known the rules by which the knowledge of *dictamen* and of the ornate style is acquired, lest without these wings—

[1]) Cf. G. Zaccagnini, *Giovanni di Bonandrea, dettatore e rimatore, e altri grammatici e dottori in arti dello Studio Bolognese*, Studi e memorie p. l. stor. dell'Univ. di Bologna, V (1920), 172, n. 4.

[2]) Cf. L. Frati, 'Grammatici Bolognesi del Trecento,' *Studi e memorie p. la stor. dell'Univ. di Bologna*, IV (1920), 32 f. This chapel was also called Santa Tecla, cf. Cavazza, *op. cit.*, Appendix, no. xliii, p. xxxi.

[3]) Colini-Baldeschi, *op. cit.*, 116, 124, et passim; Cavazza, nos. xliv, xlv, pp. xxxii f.

even birds cannot fly without wings—students should set out to fly[1]; for irreparably they fall to the ground who hasten forward to forbidden things.

In the manuscript, these sentences are illustrated by a miniature which precedes, on fol. 1r, the 'First Wing', the first section of the doctrine proper. An angel, who has but one wing on his shoulder, hands the other pinion to a *magister* who is enthroned near a rotating wheel and is garbed not in the black robe of a priest, but in the dark-blue tabard of the philosophers.[2] These items seem to support the suggestion that the chaplaincy of Guido, who may or may not have been a cleric of the Church, signifies in the first place what we would call the 'St. Michael Professorship of Rhetoric' in Bologna.

There remains nothing but to sum up the results of our investigation. With the reliable dates which can be ascertained from Guido Faba's autobiography and which are supported by documents, a basis is gained for establishing the chronology of his life between 1210 and 1225. A few dates are countenanced by other sources, for instance that he was a *magister* in 1210, that he became a notary earlier than 1218 (he was appointed under Otto IV), that he still was a notary in 1220 and was scribe to the Bishop of Bologna in 1221 and 1222. Thus Guido Faba, the son of Nicholas[3] and a Bolognese by birth, had concluded his studies of literature by 1210 and thereafter took to the Law School for two years, presumably from

[1]) Their motto may have agreed with Guido's statement 'Cum summa sapientia divitiarum quasi mater sublimet ignobiles, pauperes et mendicos, ad ipsius habendam notitiam studere debet quilibet diligenter' (New College MS. 255, fol. 40v; cf. Il Propugnatore, n. ser. VI, i, 91), or with the words of Peter of Prezza, a pupil of Peter de Vinea, 'in scientia captes famam, in fama alios prevenias ad honorem, in honore divicias consequaris'; cf. Eugen Müller, *Peter von Prezza, ein Publizist der Zeit des Interregnums* (Heidelberg, 1913), 135 ff., No. 15; cf. *supra*, p. 266 n. 2.

[2]) From the dark-blue gown of philosophers came the Christian hood and the priestly garb, cf. Philipp Oppenheim, *Das Moenchskleid im christlichen Altertum* (Freiburg, 1931), 218 ff. On the academic dress see Zaccagnini, *La vita dei maestri e degli scolari nello studio di Bologna nei secoli XIII e XIV* (Geneva, 1926), 69, and the plates offered by him as well as by Cavazza, *op. cit.* In general see H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (Oxford, 1936), III, 385 ff.; L. H. Dudley Buxton and Strickland Gibson, *Oxford University Ceremonies* (Oxford, 1935), 19-32; H. P. Stokes, *Ceremonies of the University of Cambridge* (Cambridge, 1927), 43-48. See also the interesting plates in the article of T. Sandonnini, *Di un codice del XIV secolo e dell' antico studio modenese*, Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le provincie Modenesi, ser. V, vol IV (Modena, 1906), 94, 101, 104.

[3]) Cf. *infra*, p. 276 n. 1.

1211-1213. Around 1213, he may have returned to studying, or rather teaching, the humanistic sciences—literature, grammar, and rhetoric. We do not know exactly how long it took his body to become so wasted that its owner, once more, had to change his profession; but if we assume that Guido dedicated himself to the *humaniora* for another three years, from 1213-1216, this conjecture may be fairly exact. It would agree with the fact that Guido was appointed a notary under Otto IV; and, on the other hand, it would leave a margin of four or five years for the period in which he worked in this new profession. The *matricula* of notaries in Bologna begins, unfortunately, not earlier than 1219.[1] By that time, however, Guido must have gathered considerable experience as a notary; for the city elected him to accompany the proctors of Bologna to Viterbo when a pending lawsuit between Pistoia and Bologna was arbitrated before the law-court of Cardinal Hugh of Ostia, the papal legate in Lombardy and Northern Italy.[2] Guido's position as a member of this committee of arbitration can be traced as late as October 1220,[3] shortly before he took up service with the Bishop of Bologna to whom he may have been recommended by his activity at the Cardinal's court of arbitration.[4] Bishop

[1]) It is published by Gaudenzi, *Statuti delle società del popolo di Bologna*, II (Fonti per la storia d'Italia; Rome, 1896); on p. 441, line 87, there is an entry: 'Guido Faba, filius Nicolai, O'. As we know from other sources (*infra*, note 3) that Guido acted as a notary of the city of Bologna in 1219 and also that he was a notary before entering the service of the Bishop of Bologna, there cannot be the slightest doubt that the entry refers to the master of *dictamen*, in spite of Torraca, *op. cit.*, 103. The 'O' that follows the entry refers to the Emperor Otto IV, the Welf. Although Otto was deposed in 1215, the Guelf towns, including Bologna, continued to recognize him as Emperor even after his death (May, 1218); cf. Julius Ficker, *Forschungen zur Reichs-und Rechtsgeschichte Italiens*, II (Innsbruck, 1869), §372, p. 417 f.; hence Guido Faba was nominated notary under Otto IV, although he was appointed by the city; see Ficker, *op. cit.*, II, §247, p. 71 ff., on the manner of appointing notaries in the Italian towns and in Bologna.

[2]) On the legateship of Hugh of Ostia cf. Guido Levy, *Registro del Cardinale Ugolino d'Ostia* (Fonti per la storia d'Italia, Rome, 1890) and Archivio della società romana di storia patria, XII (1889), 241 ff.

[3]) In connection with the lawsuit Bologna contra Pistoia he is found in 1219, in the *Liber censuum communis Pistorii*, ed. Q. Santoli (Pistoria, 1915), I, 70, on July the first; in the *Registro Grosso* in *Chartularium studii bononiensis*, ed. Nordi and Orioli (1909), I, 27, no. xxx, on July 15; in the *Registro Novo* in *Chartularium*, I, 47, no. li, on Sept. 26; in the *Registro Grosso* in *op. cit.*, I, 29, no. xxxi, on October 16, at Viterbo; and for the last time in his capacity as notary in the *Liber censuum comm. Pistorii*, I, 82; cf. Zaccagnini, *Per la storia letteraria del Duecento*, Il libro e la Stampa, VI (1912), 120, n. 5.

[4]) His activity as a *judex delegatus* (cf. *supra*, p. 257 n.), if it ever took place, cannot antedate 1227 because the documents refer to Pope Gregory IX. That Guido really held such an office, should not be denied completely; in the New College MS., 255, fol. 15r, Guido takes leave from his pupils 'dum nuper in Lombardiam accedere festinarem pro quibusdam magnis negotiis exequendis.'

Henry of Bologna left for Rome, in November 1220, to attend the coronation of Frederick II. On this occasion the Bishop may have completed his suite by taking Guido Faba into his service as a scribe. This would explain also Guido's sojourn in Rome. He attended the coronation as a member of Bishop Henry's staff and gathered his information about the *salutationes* at the Papal Court. This position was kept by Guido for two years, 1221 and 1222.[1] By 1223 he must have given up his service with the Bishop and started teaching at St. Michael's in Bologna. According to the last section of his autobiography, Guido began to reorganize the studies at St. Michael's; and, a few years after having taken charge of this chapel, he began to build a new shrine for the Archangel, that is to write his *Rota nova*. This would indicate, approximately, the year 1225 or 1226, a date likewise probable because of his warning to the masters and students not to leave Bologna and go to Naples.[2]

About Guido's later years we learn nothing. Nevertheless, we have been able to gather, from the queer narration in the *Rota nova*, quite a number of positive dates for Guido Faba's years of training.

APPENDIX

Guido Faba, Prologue to the *Rota nova* (ca. 1226).
Oxford, New College MS. 255, fol. 7r-v.

1. Letentur[a] celi et exultet terra, commoveatur mare cum plenitudine sua[3] et glorientur universe rationabiles creature, quia dei virtus recolitur et divina magnificentia declaratur, que sub veneranda memoria diem presentem, in qua hec littera sacra describitur, collendam indicit populo christiano. 2. Respiciens quidem celestis pietas latinum eloquium, purpurata dictaminis scientia desolatum, [de][b][4] excelso sancto habitaculo regni sui preces servorum supplicantium misericorditer voluit exaudire, et sicut beatum Petrum clavicularium suum fecit, ei

[1]) Gaudenzi, *Cronologia*, 151, n. 2.

[2]) Cf. *supra*, p. 264 n. 2 sq.

[3]) Ps. xcv, 11.

[4]) Cf. MS. fol. 42: 'de celorum habitaculo'; and *supra*, p. 261 n. 1.

a) Letentur *corr. ex* Letent *c.*

b) *del. c.*

ligandi simulque solvendi potestate concessa,[1] ita civitatem Bononie, que bona vere per omnia dici potest,[2] prout in aliis facultatibus susceperat fundamentum, in hac rethorica profexione voluit sublimare. 3. Et sic altitudine divini conscilii scientiarum matrem in terris eam esse voluit et magistram[c], a qua sicut a capite vel a fonte singuli viventes lumen accipiunt et doctrinam, nec tanta dignitate sibi celitus attributa deo propitio usque ad finem seculorum spoliari poterit per aliquam potestatem. 4. Fuit namque hoc privilegium angelorum subscriptionibus roboratum, et omnis militia superioris exercitus hiis consensit. 5. Transferant itaque se magistri vel scolares alibi, si possunt, gratia studiorum scientes quod nec docere poterunt nec doceri, sed errant sicut oves, nisi redeant ad ovile, conantes dominid calcitrare contra stimulum,[3] quod est durum, cum dona spiritus sancti presumunt minuere. 6. Taceat igitur totus mundus, et Tulliana peritia necnon et facundia Ciceronis[4] loquatur, et a finibus terre austri regina veniat audire sapientiam Salomonis,[5] qui, licet ymaginem gerat hominis speciosam,[6] repletus tamen virtute multiplici pronuntiat verba tam melliflua et decora, ut gemmarum pulcritudinem superent et splendorem, auro purissimo et amenis floribus adornata, de quo recte dicitur et cantatur 'In utero quippe matris sue rore suavitatis venustavit eum dominus et implevit',[7] volens quod in magisterioe[8] stili prosaici preesset filiis hominum et prodesset. 7. Gaudeas siquidem, Bononia, vere felix prenimium et formosa facta, excelsa meritis et virtute, et tecum cives omnes laudes resonent ad superna, quia ex te natus est homo ille,[9] qui veterum ignorantiam et confusionem modernam clarificet suis epistolis atque mundet. 8. Hic nempe Guido ab ipsis cunabilisf nominatus, qui ab effectu rei hoc prenomen Faba annis puerilibus acquisivit, cuius future prudentie ac utilitati humane cepit antiqui hostis malitia taliter invidere, ut litterarum omisso studio, in quo profecerat competenter, ad artem fabrilem descenderet addiscendam, in qua provectus

---

1) Matth. xvi, 19; cf. *Gemma purpurea*, *supra*, p. 263 n. 1.

2) 'Bononia=bona omnia', cf. *supra*, p. 263 n. 1.

3) Act. ix, 5; xxvi, 14.

4) The affected separation of Tullius from Cicero occurs also in other writings of Guido Faba, cf. *supra*, p. 262 n. 2.

5) Matth. xii, 42.

6) Is. xliv, 13.

7) Luc. i, 15.

8) '. . . eius stili . . . magisterium' is a phrase used by Thomas of Capua, *Ars dictandi*, ed. E. Heller (*supra*, p. 253 n. 2), 11.

9) Micha, v, 2; Matth. ii, 6; cf. *Monum. Germ. Hist.*, *Const.* II, 304, No. 219, and *supra*, p. 265 n. 2.

---

c) magistriam *c*.

d) conant *lacuna* ni *c*.

e) magistro *c*.

f) cunabilis *corr. ex* gunabilis *c*.

biennio iam elapso tribus fuit miraculis a domino revocatus. 9. Nam ferrum vivum,[1] ut fervens exiverat de fabrica magistrali, altitonantis[2] iussu prosiluit et volavit et rediens velociter ceciditg super terram et per spaltum decoxit nudum pedem ipsius taliter et combuxit, quod incepit continuo claudicare. 10. Iterum vero, dum secundario idem ferrum calefieret ab eodem et super incudem forti maleo tunderetur, ardens squama eius pupillam oculi subintravit,[3] que lumen turbavit nimio laborantis. 11. Et cur verbis immoramur! Tertia vice recepit eiusdem ferventis ferri vulnera lingua sua; et sic triplici dolore afflictus revelationem misterii recognovit, et in se reversus plorans humiliter cepit coram omnibus protestari, quod eum hoc trino signo sancta trinitas a tali officio revocabat. 12. Demum sic contritus et flagellatus ad male dimissum studium rediit festinanter, de quo magistri Bononie pariter et scolares gaudium habuerunt dicentes: 'Ovis que perierat est inventa et qui mortuus fuerat nunc revixit.'[4] 13. Ad hec, cum in studio die noctuque sollicite laboraret, attenuatum est corpus eius; et ossa cum pelle consilium inierunt, quibus spiritus anxietas et animi maceratio sociata pro carnis receptione communiter decreverunt, quod dimissis litteris cerdonum sollatio iungeretur, qui per putredinem caninam, quibus pelles aptantur que postea dentibus extenduntur, et per puncturam subuleh malum cognitum evitavit. 14. Tandem ad tabellionatus artem recurrens in utraque curia magister nominari promeruit magistrorum;[5] sed cum talis actus angustia non modica premeretur tam pro fatigationibus quam pro inimicitiis acquisitis, quia declinare nolebat ad dexteram vel sinistram, ad dominum refugium est

---

1) 'Ferrum vivum', here, has a double meaning; it is not only 'natural, unforged' iron but also 'alive' because it hops and leaps about as though it were alive.

2) 'Altitonans' was obviously Bolognese school tradition; cf. Buoncompagno, *Rhetorica novissima*, V, 3, 4, ed. Gaudenzi (*supra*, p. 255 n.), 262; Boto da Vigevano, *Liber de floribus* (a pupil of Buoncompagno), ed. Bertoni, *Il Duecento* (Milan, s. a.), 278: 'Si michi altitonans Jhesus Christus centum linguas ferreas tribuisset. . . .' In the Renaissance these Jovian attributes of Christ, not rare in early Christianity (see, e.g., F. J. Dölger, *Antike und Christentum*, III, 1932, 227 f.), became almost daily bread among the Humanists; see, for instance, the very charming and classicistic Sapphic ode of Lyppus Florentinus, recited before the Pope:

Alma quae coelo resides sereno
Virgo, quae trini es genetrix tonantis,
Audias nostras modulante voces
Carmine plectro . . .

Cf. V. Cian, *Per Bernardo Bembo*, Giornale storico della letteratura italiana, XXXI (1898), 78 f., n. 3.

3) Act. ix, 18: 'ceciderunt ab oculis eius tamquam squamae.'

4) Luc. xv, 24.

5) On his mastery of *dictamen* and law *in utraque curia* cf. *supra*, p. 259 n. 1. and p. 271 n. 3.

---

g) cecicidit *c*.

h) subole *c*.

conversus annis duobus pro scriba domini bononiensis episcopi commorando. 15. Verum quia in curiis non saluti animarum sed temporalibus commodis providetur, nolens in carnis truffis baruffis vel mendaciis commorari de libertate pristina recordatur, sicut placuit omnium conditori, curam capelle sancti Michaelis suscepit, in qua feliciter ad sacerdotalis ordinis officium est promotus, et rehedificans ecclesiam ipsam cum domibus ruinosis post vicinorum multas persecutiones et scandala, que substinuit patienter, quorum partem clerici fovebant civitatis latenter, novum templum fabricari fecit archangelo Michaeli, cuius preceptionibus et mandatis ystoriam hanc descripsit, que Nova rota meruit appellari, quia, sicut novitate status cuiuslibet diversimode variatur, ita per mutationem prefatam de minori ascendit ordine ad maiorem sedensque in rote solio cathedratus alas duas, quas ab angelo habuit, retinet manu dextra, in una quarum omnium epistolarum vitia resecantur et in alia continentur regule, que faciunt ad scientiam dictaminis et ornatum, [ne][i] sine quibus alis, sicut nec absque pennis aves volare possunt,[1] aliqui properent ad volatum, quia sine remedio ruerent, qui ad hec prohibita festinarent. Explicit rota.

University of California. ERNST H. KANTOROWICZ.

[1]) Cf. Thomas of Capua, *Ars dictandi*, ed. Heller, 10: 'volare volentes antequam pennas idoneas produxerint ad volandum.' See also *ibid.*, 11, note a, for a similar phrasing ('quin ymmo et volare conantes prius quam pennas produxerint ad volandum') in the *Formularium* of Arnold of Protzan, in *Codex diplomaticus Silesiae*, V (Breslau, 1862), 2.

i) *add. ed.*

[illegible] Justit. pr.
'cum ex alio irremediabiliter cerrit qui volare sine pennis assumat.' Fortasse, Breslau [illegible] Breslau, fol. 2); [illegible] from Digests.

(17) Eka Manuscript

[*Reprinted from* The English Historical Review, October, 1943.]

A Diplomatic Mission of Francis Accursius and his Oration before Pope Nicholas III

IN spite of wide gaps in our information, the career of Francis Accursius, son of the famous glossator, remains a subject of great interest.[1] Prominent both as a teacher of law in Bologna and a counsellor in local affairs in Italy,[2] he attracts much attention as secretary and adviser to Edward I in England. Such material as relates to his eight years in the latter country has been summarized elsewhere; it is not extensive, but it is sufficient to assure us of the importance of his position.[3] Arriving in 1273 by royal invitation, Accursius acted as Edward's secretary until 1281. He attended regularly the meetings of the king's council and apparently took part in its deliberations. He appears as a royal procurator in France on political and judicial missions. There are grounds for supposing he may have taught law at Oxford. For his services he received an ample salary and other perquisites, and he was even given a pension on his final return to Italy.

The influence of Accursius in the routine of the royal administration in England, in foreign affairs, and in the shaping of English law at a formative period are scarcely to be doubted. It is only to be regretted that for his activities while in the service of Edward I there is not more available material.[4] Some light, however, is shed upon an episode in Accursius' career when he

[1] For his life in general, see M. Sarti and M. Fattorini, *De Claris Archigymnasii Bononiensis Professoribus* (Bologna, 1888–96), i. 193–203; F. Savigny, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter* (Heidelberg, 1850), v. 306–22; see also bibliography, *ibid.* p. 306.

[2] See R. Davidsohn, *Geschichte von Florenz*, iv. 2 (Berlin, 1925), pp. 200, 236; Hermann U. Kantorowicz, *Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik* (Berlin, 1907), i. 50 ff., 171 ff., 197 ff.; *idem*, in *Rivista di storia del diritto italiano*, ii (1929), 35 ff., 193 ff., on the library of Accursius; cf. Zulueta, *Law Quarterly Review*, xlvi (1930), 148–50.

[3] G. L. Haskins, 'Three English Documents Relating to Francis Accursius', *Law Quarterly Review*, liv (1938), 87–94; 'Francis Accursius: A New Document', *Speculum*, xiii (1938), 76–7.

[4] A subject which remains to be investigated and which is suggested by the presence of Accursius in England, is the aims and interests of Edward I in the field of learning and education. The king's relations with Italian men of letters is a matter of importance and great interest. The invitation to Accursius to come to England is by no means an isolated incident. Edward succeeded also in bringing the Apulian Stefano di San Giorgio to the English court. This man was a disciple of the later Capuan school of epistolary style and a close friend of many of the intimates of Petrus de

was in Rome at the special instance of the king by an *arenga*, or formal oration, which he delivered before Pope Nicholas III in 1278.

This oration has never been published and is practically unknown, even though it has not been completely neglected. Savigny mentions having found it in a manuscript in Turin.[1] Hermann U. Kantorowicz, in his discussion of *arengae* attributed to Petrus de Vinea, refers to a copy in a manuscript in Vienna.[2] It is also extant in a codex in Berlin;[3] and there may be other manuscripts as well which contain this speech. That an address delivered by a lawyer of Accursius' distinction has remained unpublished, although occasionally its publication has been recommended,[4] may be due to the condition of the text which is equally corrupt and unsatisfactory in both the manuscripts which have attracted the attention of legal historians and in the one which is preserved in Berlin. However, the general obscurity of the text is reduced by the variant readings of the three copies; and although more than one sentence still remains uncertain, and more than one allusion incomprehensible—not

Vinea. He came to England at almost the same time as Accursius, and he can be traced in the English official records for almost a decade; cf. T. F. Tout, *Chapters in the Administrative History of Mediaeval England*, ii (Manchester, 1937), 23–4; *Calendar of the Patent Rolls, 1272–1281*, pp. 61, 76, 143, 209, 242, 295. His correspondence with the king, with English dignitaries, and with some South-Italian friends as preserved in a Paris manuscript will be published elsewhere; cf. *Harvard Theological Review*, xxxiv (1941), 134, n. 19. After his departure, there must have been some other Italian clerk in Edward's chancery or wardrobe, as the diction of certain groups of letters is very obviously that of an Italian *dictator*; see, e.g., the letters published by G. L. Haskins, 'The University of Oxford and the "Ius ubique docendi"', *ante*, lvi (1941), 281, 290 f., nos. iv and v. That Berard of Naples, the famous *dictator* and papal chancellor, received a pension from Edward I (*Cal. Pat. Rolls, 1272–1281*, pp. 143, 336) does not imply any near relations, as Berard's predecessor, Richard of Pofi, probably enjoyed a similar privilege; cf. P. M. Baumgarten, 'Richard von Pofi, ein Grossneffe Innocenz III', *Neues Archiv*, xxxvi (1910), 745 f., 748.

[1] Savigny, *op. cit.* v. 309, 320. The fifteenth-century manuscript, *Turin, Bibl. Naz., G.I. 3*, fos. 297r–8v, is described by A. Soriselli in G. Mazzatinti's *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, xxviii (Florence, 1922), 97, no. 939. It contains letters of Frederick II, Amadeo VIII of Savoy, Emperor Sigismund, and others; also a treatise on the *Crimen laesae maiestatis*, lectures of Bartolus, a treatise *De iure emphiteutico*, Accursius' *Arenga*, and a collection of *Arengae super variis et diversis materiis* by Petrus de Viverio (*sic* for Vinea).

[2] H. U. Kantorowicz, 'Über die dem Petrus de Vinea zugeschriebenen *Arengen*', *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, xxx (1909), 653 f., analyses meticulously the manuscript, Vienna, Nationalbibl., lat. 2257. Petrus de Vinea's *Arengae* precede (fos. 60–2) Accursius' oration (fo. 62r–v).

[3] Cf. Valentin Rose, *Die lateinischen Handschriften der kgl. Staatsbibliothek in Berlin*, ii. 3 (Berlin, 1905), 1139, no. 929, who analyses the MS. lat. Fol. 68. On fo. 67v begins an anonymous collection of public speeches, beginning 'Arengarii dicuntur advocati quia arengam faciunt ad commendandam iudicem'; there follows, fos. 76r–7v, the address of Accursius, and, on fos. 77v–8v, the *Arengae* of Petrus de Vinea as well as a treatise *De moribus advocatorum et exordiis eorum in causis*, a manual of judicial rhetoric with several models of *arengae*. All three manuscripts seem to be of Italian origin.

[4] See H. U. Kantorowicz, *loc. cit.*; the reprint mentioned by Savigny obviously does not exist.

to mention the apparent incompleteness of the oration [1]—there is at least a chance of establishing what may be called a 'reasonable text'.

The publication of the *arenga* is justifiable for another reason: it is one of the earliest authentic examples of a secular oration handed down from a period in which the study of Latin rhetoric was being revived.[2] The style of this address, therefore, cannot easily be passed over in silence. It has been labelled 'bombastic',[3] and admittedly it would be useless to try to deny the exuberant inflatedness of the lawyer's language. Labels like this, however, though accurate, merely emphasize contrasts in taste; they mean but little in history. What appears to be more essential is the question of how and why this oration has been preserved.

I

The *arenga* of Francis Accursius is found in what may be called 'legal' manuscripts. However, in each of the three manuscripts hitherto known it is closely connected with a collection of *arengae* attributed to Petrus de Vinea; and in the Berlin manuscript there is yet another, an anonymous collection of *arengae*, which precedes Accursius' speech.[4] Whether the attribution of such a collection to the celebrated high court judge and *logothetes* of Frederick II be justified or not is a problem of which a discussion is not here intended.[5] It is sufficient to find the names of Accursius and Vinea linked together to realize that the former's oration before the pope has been preserved not for its contents but for its style as a literary model of the spoken word.[6] Throughout the later thirteenth and early fourteenth centuries, the name of Petrus de Vinea was the equivalent of grandiloquence. 'If you study industriously, you will, I am sure, in no time solemnly outstrip John of Bologna, Peter of Blois, and even that most renowned writer, Petrus de Vinea.'[7] Thus the address of Francis Accursius, through its connexion with model speeches of which the South-Italian master

[1] Cf. *infra*, pp. 435 f., 447, n. 1.

[2] For an earlier example, see Placentinus' *Sermo de legibus*, published by Hermann Kantorowicz, 'The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist', *Journal of the Warburg Institute*, ii. (1938–9), 22 ff.; see also Seckel, 'Zwei Reden aus mittelalterlichen Rechtshandschriften', *Philotesia für P. Kleinert* (1907). [3] Savigny, *loc. cit.*

[4] Cf. *supra*, p. 425, nn. 1–3. Bethmann, in Pertz, *Archiv*, viii (1843), 826, enumerates the titles of these addresses, in the Berlin manuscript. It would be interesting to find out whether this collection is related to the collection of *arengae* which Richard de Bury refers to and includes in his Letter Book; cf. *infra*, p. 428, n. 3.

[5] Huillard-Bréholles, *Pierre de la Vigne* (1865), p. 276, repudiates any possible connexion with Vinea. The collection, which is sure to be amalgamated with products of other *dictatores*, deserves to be studied along with other similar works and with Vinea's letters.

[6] This is indicated by the omission of the part referring to the business proper, i.e. the postulation of Robert Burnell for the see of Canterbury; cf. *infra*, pp. 435 f.

[7] *Registrum Palatinum Dunelmense* (Rolls Series: London, 1873–8), iv. 427.

of style is the reputed author, was obviously preserved, in the first instance, as a literary model.

Collections of model allocutions which did not befit the pulpit, or even originate in it, are comparatively rare, though perhaps not quite as rare as may be assumed. They represent a special type of educational literature which apparently was developed not earlier than the late twelfth century and did not become popular before the thirteenth. As this genre of literature has hardly been studied, it may be worth while to indicate its pedigree.[1] These collections, which contain model speeches, fictitious more often than genuine, are directed by various persons to various addressees on various occasions, and are descended from three sources which in turn are closely related with one another: literary, forensic, and ecclesiastical rhetoric.

The affiliation of the *arengae* collections with literary rhetoric, i.e. with the *ars dictandi*, requires no proof because of their evident relationship with collections of *epistolae*, *salutationes*, *exordia*, and *formulae*. Medieval rhetoric, however, as presented by the manuals of the *ars dictandi*, was a matter of writing rather than speaking. Nevertheless, it seems legitimate to say that the teachers of the *dictamen*, an art which preceded the cultivation of the spoken word by more than a century, were at the same time the first to have also composed models of oral addresses.[2] A good example of the transition from written to spoken rhetoric is represented by Guido Faba's *Arengae seu prefationes*, a work which was written in the second quarter of the thirteenth century and which refers, among other topics, to speeches to be delivered before the law courts.[3] In addition,

[1] A few hints are offered by A. Wilmart, *Analecta Reginensia* (Vatican, 1933), pp. 114 ff.; see also N. Denholm-Young, 'Richard de Bury', *Transactions of the Royal Historical Society*, 4th series, xx (1937), 143.

[2] Not every treatise bearing the title *Arengae* refers to orations, as the rhetorical openings of letters are likewise called *arengae*. A work known under this title and composed by Master Buoncompagno seems to refer to letter-writing; it is found in the Bibl. Vallicell. MS. C. 40 and is as yet unedited: cf. A. Gabrielli, 'L'epistole di Cola di Rienzo e l'epistolografia medievale', *Archivio della R. società Romana di storia patria*, xi (1888), 406 ff.

[3] This work, though preserved in numerous manuscripts, is likewise unpublished; for the manuscripts in Munich, see L. Rockinger, 'Briefsteller und Formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts', *Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte*, ix (1863), 178, n. 3; for the manuscripts in England, see N. Denholm-Young, 'The Cursus in England', *Oxford Essays in Medieval History presented to H. E. Salter* (Oxford, 1934), p. 96, no. 5; a specimen of the Vatican manuscript is reproduced in the *Exempla scripturarum*, fasc. i (Rome, 1929), pl. 19; and two other manuscripts are mentioned by A. Gaudenzi, 'Sulla cronologia delle opere dei dettatori Bolognesi da Buoncompagno a Bene di Lucca', *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano*, xiv (1895), 146, who, on pp. 126 ff., offers a short discussion of this work. It begins: 'Incipiunt arenge magistri Gwidonis . . . per quas elegantissime unusquisque loquitur, et concionandi modum inveniet, et doctrinam in suis negotiis, non tantum in curiis sed etiam in iudiciis, et in scolis qualiter pro scolaribus audientia postuletur'; cf. Rockinger, p. 178, whose text, however, does not quite agree with that of the Vat. pal. lat. 1611 as printed in the *Exempla scripturarum*, fasc. i, p. 24.

the same author composed a manual, the *Parlamenti ed epistole*, which contains not only models of letters in Latin, but also, for the subject of each Latin letter, models of addresses in the Italian vernacular ; it is the first application of literary rhetorical rules to the Italian *volgare*.[1] Guido Faba's models still display very much of the old stock of epistolary exercises : solemn addresses of the son to the father, father to son, nephew to uncle, friend to friend, chaplain to bishop. In short, his specimens have simply been transferred from the written form to the spoken.[2] His little work was quickly adapted to various Italian dialects and was of influence on other teachers of his art, for instance on Matteo de' Libri and the mysterious Petrus de Loro.[3]

The forensic rhetoric includes three groups of orations : political, ambassadorial, and judicial. Of these three genres, the political rhetoric would usually, at least in Italy, refer to the office of the *podestà*. Consequently it may be expected that the manuals of these governors of Italian cities, so-called 'Mirrors of *Podestà*', would contain model political speeches. Indeed, the value of the earliest manual of this kind, the *Oculus pastoralis*, written probably at the very end of the twelfth century, should not be sought in the administrative advice to the *podestà* (which is disappointingly poor), but in the speeches, the *contiones* or

[1] It is published by A. Gaudenzi, *I suoni, le forme e le parole dell'odierno dialetto della città di Bologna* (Turin, 1889), pp. 127 ff., and has been discussed frequently ; cf. Bertoni, *Il Duecento* (Milan, 1930), pp. 338 ff. ; A. Schiaffini, 'La tecnica della *Prosa rimata* nel medioevo latino, in Guido Faba, Guittone e Dante', *Studj Romanzi*, xxi (Rome, 1931), 28 ff.

[2] This is also true as far as Faba's sample speeches of a *podestà* are concerned, as this pattern occurs over and over again in the collections of epistolary models.

[3] On dialect versions, see G. Bertoni, in *Romania*, xxxix (1910), 305 ff., and A. Terracini, *ibid.* xl (1911), 431 ff. The imitators of Faba's *Parlamenti*—some extracts are published by Gaudenzi, *I suoni* (see above, n. 1), pp. 168 ff.—were obviously not very popular, as a student summarizes his low estimation of one of those works in the elucidating marginal note : 'Iste scartapacius . . . pro podice tergendo optimus existit'. Matteo de' Libri (*ca.* 1217–75), a Bolognese related to the Guinizelli, wrote a work called *Aringhe*. It is as yet unpublished ; it is found, according to A. Wilmart, *Analecta Reginensia*, p. 115, n. 6, in the Laurentiana, Medic. Plut. MS. lxxvi. 74, fos. 52–118. It is not mentioned by G. Zaccagnini, 'Rimatori e prosatori del secolo XIII', *Archivum Romanicum*, xviii (1934), 342–4, who mentions another work of Matteo, the *Diceric*, written in the Bolognese vernacular. The *Arengae* of Petrus de Loro are mentioned in the Letter Book of Richard de Bury. T. Duffus Hardy, in the Preface to the *Registrum Palatinum Dunelmense* (cf. *supra*, p. 426, n. 7), iv, p. xc, n. 3, suggests, indeed very reluctantly, that this author might be identical with Petrus de Vinea and refers to the latter's *Dictamina*. Denholm-Young, in his study on Richard de Bury (*supra*, p. 427, n. 1), p. 143, rightly rejects this suggestion, but does not seem to have taken notice of Vinea's *Arengae* or of the anonymous collection in the Berlin manuscript (cf. *supra*, p. 425, n. 3, and p. 426, n. 3). He indicates, however, a certain similarity with the *Arengae* of Guido Faba. Petrus de Loro seems to have been also the author of a Letter Book which was used by Affò, the historiographer of Parma, but has not been heard of since ; cf. A. Gaudenzi, in *Bullettino dell'Istituto Stor. Ital.* xiv. 174.

arengae, which form the greater portion of this work.[1] These models alone made the book valuable to that period and explain its popularity. The *podestà* could learn from standard orations how to address correctly the assemblies of his city, how to pay homage to his predecessor and his successor, what to tell the people in times of peace, of war, and of internal discord, and how to use other suitable words in the right places on various other occasions.[2] As the style of this manual is not too poor—the *cursus*, for example, is observed carefully and the arrangement of words is occasionally almost elaborate—it is quite likely that the author of the *Oculus pastoralis* was likewise a teacher of the *ars dictandi*. A much more scholarly and instructive 'Mirror' is the *Liber de regimine civitatum* composed before or about 1230 by John of Viterbo, a trained lawyer who seems to have been a judge to the *podestà* of Florence.[3] This important and serious manual offers along with much useful political and administrative advice a clear-cut philosophical background and contains scores of model speeches. Brunetto Latini included this work, in part at least, in his *Trésor*[4] so that it enjoyed great popularity through the medium of this famous encyclopedia.

Both these 'Mirrors', the *Oculus pastoralis* as well as the *De regimine civitatum*, are remarkable for yet another reason : they contain many a model of ambassadorial addresses. *Podesteria* and embassy are two institutions which developed almost jointly in Italy. They both signify the same stage of would-be independence of the cities which communicated like sovereign powers with one another, and also with the imperial and papal courts, through their *oratores*.[5] Special manuals for ambassadors, *artes ambaxatoriae* or whatever their name might have been, do not seem to have been composed in the period here under discussion. They are an achievement of the later middle ages. However, if we look about for the first germs of diplomatic literature, we have to hark back to the manuals of *podestà* and the collections of *arengae*, since they contain the earliest examples of

[1] It is published in Muratori's *Antiquitates Italiae*, iv. 93 ff., and discussed by Fritz Hertter, *Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert* (Leipzig and Berlin, 1910), pp. 4–43.

[2] See, e.g., Lib. I, c. iv : 'De prima concione quum terra fuerit in pace' ; I, c. v : 'Si civilis discordia fuerit inter cives' ; I, c. viii : 'De responsione Potestatis veteris' ; I, c. ix : 'Responsio Potestatis novi'.

[3] Edited by C. Salvemini in *Bibliotheca Juridica Medii Aevi*, iii (Bologna, 1901), 215–80. For the date, see Hertter, *op. cit.* pp. 51 ff.

[4] Cf. *ibid.* pp. 72 ff.

[5] The development of the Roman *curia* as the supreme law court of the West is, of course, most important for the development of modern diplomacy ; cf. H. Finke, *Acta Aragonensia*, i (1908), pp. cxxiii ff., on the *procuratores* and the beginning of permanent ambassadors ; also R. v. Heckel, 'Das Aufkommen der ständigen Prokuratoren an der päpstlichen Kurie', *Miscellanea Francesco Ehrle* (*Studi e testi*, xxxviii ; Rome, 1924), ii. 315 ff.

ambassadorial speeches. So far, this origin of the later 'Mirrors of Diplomatists' has escaped the notice of students; and yet, the training in the famous Venetian school of notaries, which provided the Signoria with young men capable to serve with the state 'omni tempore et quibuscumque casibus intus et extra', makes it evident that the medieval *ars dictandi*, this humble though abundantly productive foster-mother of so many branches of learning and literature, had its share also in the development of the brilliant renaissance diplomacy.[1]

That the collections of rhetorical models are closely related with legal rhetoric is proven by the fact that the so-called Vinea *Arengae* and other similar collections are transmitted in legal manuscripts. They are of a somewhat later date and fall in the second half, or even in the last quarter, of the thirteenth century.[2] Representative of this group is, for instance, Pietro de' Boattieri (1260–1334). A Bolognese judge, doctor *in arte notarie* and master of the *ars dictandi*, he composed along with judicial and rhetorical works a treatise *Super modo aringandi licteraliter quam vulgariter*, copies of which in 1321 the Bolognese law students were urgently demanding.[3] This work (it is either lost or still hidden in a manuscript) seems to have been written for the purposes of the notary and advocate,[4] whereas those of the orator and ambassador are dealt with in his commentary on Rolandino's *Summa artis notarie*.[5]

Other authors, too, dealt with the *arengator*. Most interesting in this respect is an *Ars arengandi* which has been discovered in recent years by the late Dom André Wilmart.[6] The author, Jacob of Dinant, was very likely a monk who taught rhetoric at Bologna in the late thirteenth century and composed several treatises on the *dictamen*.[7] In the preface of his greater work,

[1] Several very interesting documents on the school of notaries in Venice have been published by Arnaldo Della Torre, *Di Antonio Vinciguerra e delle sue Satire* (Rocca S. Casciano, 1902), pp. 9 ff.; cf. p. 12, n. 1, for the sentence quoted above, and p. 9, n. 2, for literature on the subject.

[2] However, Guido Faba's *Arengae* were supposed to serve 'non tantum in curiis sed etiam in iudiciis'; cf. *supra*, p. 427, n. 3.

[3] Cf. Guido Zaccagnini, 'Le epistole in latino e in volgare di Pietro de' Boattieri', *Studi e memorie per la storia dell'università di Bologna*, viii (1924), 213–48; Fedor Schneider, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, xviii (1926), 191 ff. The treatise *Super modo aringandi* is mentioned in an interesting letter published by Guido Zaccagnini, 'Giovanni di Bonandrea, dettatore e rimatore, e altri grammatici e dottori in arte dello studio bolognese', *Studi e memorie . . . dell'università di Bologna*, v (1910), 195, no. vi.

[4] The students in the letter mentioned (above n. 3) write that 'qui libri sunt declaratio tocius artis notarie'.

[5] Cf. Gaudenzi, *I suoni, le forme e le parole* (cf. *supra*, p. 428, n. 1), p. xli, cf. xxi; Boattieri says in his prologue: 'Extra litteram si quis esset ambasciator vel arengator, ipse posset arengam suam triplici modo inchoare. . . .'

[6] *Analecta Reginensia* (Studi e testi, lix; Vatican, 1933), pp. 121–51.

[7] Specimens of these works, found in the Bibl. Angelica MS. D. 8. 19, are published by Wilmart, *op. cit.* pp. 135 ff.

which might well be called a manual of public speaking, he claims Cicero as the true author and styles himself merely Tully's *extractor*, and rightly so because he draws heavily on the *Auctor ad Herennium* who was then believed to be Cicero.[1] Jacob of Dinant's text-book is instructive in particular because he merges the spheres of advocate and preacher, of oration and sermon, with one another. The primacy of the judicial orator is frankly admitted. 'It must be realized', says the author in his prologue, 'that all that is required of the orator or advocate . . . is in its way required also of the *concionator* or *arengator*.' The first *concionator* was, according to Jacob of Dinant, King Solomon, whose title of *Ecclesiastes* was nothing but the Hebrew (!) version of *concionator*. Hence, the rhetorical ideal of Jacob turns out to be a synthesis of Cicero, the model advocate of all times, and of King Solomon, the model preacher of all times.[2]

The ideal of blending the arts of Solomon and Cicero was not confined to Jacob of Dinant. It was the ideal, not to say the very essence, of the rhetorical culture of early Humanism; and the epistolary style of the thirteenth-century *dictatores* cannot be gauged adequately if this ideal is not taken into account.[3] Cicero, as it were, provided the *dictator* with the rhetorical rules, Solomon with the images and often the tone. In fact, many of the pompous and elaborate proems of *artes dictandi* and similar manuals remind us of sermons. And this tendency is palpable also in the famous collections of *Exempla* (collections of moral anecdotes, parables, and short stories composed especially for the use of the preacher) which are sometimes used by the *dictatores* and applied to their proems.[4]

All this reminds us how very closely, indeed, ecclesiastical rhetoric was connected with literary as well as with the various branches of forensic rhetoric. The influences were mutual. On the one hand, Solomon the preacher influenced the language of the orators; on the other hand, the spreading of *artes dictandi* gave birth to the *artes praedicandi*, a new literature on the theory of preaching which began to develop, along with the *ars arengandi*, in the late twelfth and early thirteenth centuries.[5]

[1] Wilmart, pp. 113 ff.

[2] See Jacob of Dinant's statement in the poetical proem to his *Ars arengandi*: 'Salomon huic (*scil.* arti) primus auctor nec Tullius ymus Dicitur . . .'; cf. Wilmart, pp. 121 f. See the similar definition of 'ecclesiastes' and 'concionator' as well as the correct definition of the Hebrew *coheleth* of Honorius Augustodunensis, *Quaestiones et responsiones in Proverbia*, praef., Migne, *P.L.* clxxii. 311.

[3] A few examples referring to this ideal are collected by Ernst Kantorowicz, 'An Autobiography of Guido Faba', *Mediaeval and Renaissance Studies* (1942).

[4] See, e.g., J. Klapper, *Exempla aus Handschriften des Mittelalters* (Heidelberg, 1911), no. 87, and the application of this 'exemplum' in the prologue to Boto da Vigevano's *Floridus*, published by G. Bertoni, *Il Duecento* (Milan, 1930), pp. 278 f.

[5] See T. Charland, O.P., *Les auteurs d'Artes praedicandi au XIIIe siècle*, in *Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa*, i (Paris and Ottawa, 1932); *idem*,

That the *artes praedicandi* were thought of as an antitype of the literary rhetoric, i.e. of the *dictamen*, is confirmed by William of Auvergne, himself the author of a manual of preaching, who explains :

> If by the labour and zeal of the rhetors so many volumes are composed on the rhetorical oration, how much more is it just and worthy that doctrines and manuals concerning that saintly and most sacred oration should be written.[1]

Thus, the trend towards cultivating the spoken word, after the cultivation of the written had attained to its first growth, is noticeable everywhere ; and in seeking for collections of oral allocutions, we are bound to turn also to the collections of pastoral sermons of which specimens have survived in great numbers from almost every century of the middle ages. It is true, these sermons are usually preserved together with other works of the respective author, since sermons always formed a section of theological writing, and were handed down for their theological contents rather than for their rhetorical form. However, in the period here under discussion, the formal aspect of sermons, if only as a special literary type, likewise became important, and consequently they were collected not as works of this or that author but as samples of ecclesiastical rhetoric.[2]

These various relations between literary, forensic, and ecclesiastical rhetoric must be taken into account as we now turn to the *arenga* of Francis Accursius. His speech is in fact a sermon, a sermon on *1 Kings viii. 4–7* : ' The elders of Israel gathered themselves together, and came to Samuel, and said unto him : " Make us a king to judge us " '. The main idea of this biblical quotation is carried through very clearly and consistently : Israel, that is, the English people, comes to Samuel, represented by Nicholas III, and asks him to give them a king, namely, a new archbishop of Canterbury. This application of an underlying biblical verse to an oration reflects homiletic

Artes praedicandi : Contribution à l'histoire de la réthorique au moyen âge (Paris, 1937) ; Harry Caplan, *Mediaeval Artes praedicandi*, in *Cornell Studies in Classical Philology*, xxiv (New York, 1934). A twelfth-century treatise, *De artificioso modo predicandi*, composed by Alexander, the prior of Canon's Ashby, under King John, is mentioned by R. W. Hunt, ' English Learning in the late Twelfth Century ', *Transactions of the Royal Historical Society*, 4th series, xix (1936), 20. A treatise on canonical procedure and rhetoric, the *Rhetorica ecclesiastica*, is published by L. Wahrmund, *Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Processes im Mittelalter*, III : iv (Innsbruck, 1906). An interesting *Ars loquendi* of the twelfth century is published by Wilmart, *Analecta Reginensia*, pp. 293–300, which may be called a manual of philosophical discussion.

[1] Cf. Charland, *Les auteurs d'Artes praedicandi*, p. 43.

[2] Collections of homilies of various famous authors, of course, existed long before. See the discussion on collections of sermons by C. H. Haskins, *Mediaeval Culture* (1929), pp. 38 ff. For sermonizing as a royal passion of that age, see W. Goetz, *König Robert von Neapel* (Tübingen, 1910).

customs ; it is a method borrowed quite obviously from the pulpit.[1] Therefore, the oration of Accursius must be judged accordingly ; labels such as ' bombastic ' or pompous seem even to be somewhat out of place. Accursius' *arenga* is deliberately edifying and scholastic. It displays, in combination with the lawyer's ability of making clear distinctions and subdivisions, the qualities of the preacher rather than a predilection for the rhetorical bombast which is characteristic of the contemporary masters of *dictamen*. In this connexion, Accursius' artifices are worthy of notice. He of course uses the *cursus*, for in that age a Bolognese of education was probably quite unable to conclude a sentence without an elegant *velox*. But Accursius also makes use of something that was no longer customary in Bolognese writing and would be sought for in vain in his letters : the rhymed prose which was apparently considered suitable for a sermon.[2] Moreover, it is remarkable that there occurs not a single quotation from classical authors or even from the New Testament. The lawyer draws almost exclusively on the Old Testament, mainly the *Book of Kings* and *Ecclesiastes ;* and these models determined the tone of his address. In short, Francis Accursius deliberately chose the role of preacher when addressing Pope Nicholas III.

II

As stated above, it was in his capacity as special envoy of Edward I that Accursius delivered his speech in 1278. The occasion for the mission is well known. In March of that year, Robert Kilwardby, archbishop of Canterbury since 1272, had been nominated by Pope Nicholas to the cardinal-bishopric of Porto and Santa Rufina. The see of Canterbury had thus fallen vacant. The king immediately urged the monks of Canterbury to postulate Robert Burnell, royal chancellor and bishop of Bath and Wells, as Kilwardby's successor ; and Burnell was elected on 14 June. In order to secure papal confirmation of his nominee, the king wrote an urgent letter to the pope, on 10 July, and further explained that he was sending a solemn embassy to Rome to set forth his wishes and support his demands.[3] The head of this mission was Francis Accursius ; his companions

[1] This method is used also by Petrus de Vinea who occasionally chose an Ovid verse and made it the subject of a ' sermon ' ; cf. Rolandinus Patavinus, *Mon. Germ. Hist., Scriptores*, xix. 71, lines 46 ff. Cf. *supra*, p. 426, n. 2, for Placentinus who used a line of Justinian's Codo as ' text ' for a sermon.

[2] The *velox* (' caliginem non turbatur ' ; ' angelicis creaturis ' ; ' filium sunt transfusa ') is the rule. For examples of rhymed prose, see e.g. p. 443, § 13 : ' tum in decimis persolvendis, tum in literis . . . exequendis, tum in clericis honorandis . . . et eorum . . . iuribus conservandis ' ; p. 443, § 12 : ' ad deum summa devotio, versus pauperes . . . summa compassio, versus subiectos clementia, versus clerum reverentia, versus Romanam ecclesiam . . . obedentia, versus amicos . . . fidelitas, versus indevotos . . . probitas '.

[3] Rymer, *Foedera* (Hague edn.), ii. 173.

were Sir Thomas de St. Vigueur, Master Henry Husee, and Itier Bochard of Angoulême, constable of Bordeaux.[1] They must have left England sometime in July and travelled quickly. On 6 September Accursius was in Florence ;[2] and by the end of the month, or early October, he probably delivered his speech before the pope.[3] There is reason to suppose that Accursius handled the king's affairs with the utmost efficiency, and it was certainly not his fault if the mission was doomed to failure.[4] With Nicholas III, he seems to have been on good, not to say friendly, terms ; for the pope treated him, as we gather from a contemporary letter, in an affable and even jovial manner.[5] The same was true of the cardinals. Further, we must not forget that Nicholas, when still Cardinal Giovanni Gaetano Orsini, had belonged to the pro-English party in the sacred college and had held a canonry in York.[6] In fact, so great were Accursius' efficiency and circumspection that the cardinals jokingly suggested snatching him away from Edward, by means of a marriage if need be[7]—a joke possessing even greater point because, according to Dante, Accursius belonged with Priscian and Brunetto Latini to those 'letterati grandi e di gran fama' who were immortalized by the poet for being sodomites.[8]

[1] Rymer, *Foedera* (Hague edn.), I, ii. 173. For Itier of Angoulême, see Tout, *op. cit.* ii. 117, 150, n. 1. The historical background of the election may be found conveniently in C. T. Martin's Introduction to the *Registrum Epistolarum Fratris Johannis Peckham* (Rolls Series : London, 1882), i, pp. lxii-lxiii ; also, H. K. Mann, *The Lives of the Popes in the Middle Ages* (1932), xvi. 130 ff.

[2] Haskins, *Law Quarterly Review*, liv (1938), 92–3. A letter from Edward I to the merchants of Lucca is dated September 17. It instructs them to pay to Accursius and his companions reasonable expenses for what they need in going to, residing at, and returning from the Roman curia in prosecution of the king's business. Rymer, *Foedera*, I, ii. 175 ; *Cal. Pat. Rolls, 1272–1281*, p. 278.

[3] October is set as the latest possible date, for the results of this audience and the first negotiations with the pope were reported at once to England, and new instructions been brought, by John de Barberia and others, as early as 24 December. See Ch.-V. Langlois, 'Nova Curie', *Revue Historique*, lxxxvii (1905), 55, 65 f.

[4] Langlois, *loc. cit.*

[5] *Ibid.* For his relations with the Roman curia, see also Luigi Colini-Baldeschi, 'Rolandino Passeggeri e Niccolò III', *Studi e memorie per la storia dell'università di Bologna*, viii (1924), 168, n. 2. While in England, Accursius was put on the list of the *banditi e confinati* in Bologna ; here his name figures in 1277 along with those of his sons, which suggests that Accursius' family indeed had taken residence in England (cf. Haskins, *Speculum*, xiii [1938], 76 f.). Accursius finally took an oath of fidelity to the papal party and to Pope Martin IV which enabled him to re-enter Bologna.

[6] See R. Sternfeld, *Der Kardinal Johann Gaetani Orsini* (Berlin, 1905), pp. 14, 15, n. 8 ; A. Wachtel, 'Die sizilische Thronkandidatur des Prinzen Edmund von England', *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, iv (1940), 162, n. 9.

[7] '. . . eundem per matrimonium vobis auferre nituntur, sicut mihi per ora cardinalium est expressum' ; cf. Langlois, *op. cit.* p. 66. The allusion is far from clear.

[8] *Inferno*, xv. 106 ff. Although Dante is the only author to report about this disposition of Accursius, there is no reason for contesting his testimony ; cf. Scartazzini in his edition of the *Divina Comedia* (Milan, 1929), ad *Inferno*, xv. 109. Benvenuto of Imola, the commentator on Dante, originally considered Dante's statement exaggerated, but changed his mind when he came to Bologna ; cf. his *Comentum supra*

For all this, the mission failed. Pope Nicholas went so far as to appoint a committee of three cardinals to consider the qualifications of Burnell ;[1] and Accursius, confident that he had done all that he could, wrote to Edward on 4 January 1279, that he was on the point of returning to England.[2] But within three weeks, Nicholas stated that circumstances had come to his ears which made the appointment of Burnell impossible,[3] and John Peckham was nominated for the archbishopric. What these circumstances were does not directly appear. Yet, as Tout says, 'the private habits of the chancellor (Burnell) were not such as to satisfy even the low standard of ecclesiastical decorum then exacted, and may well have barred him from the archbishopric'.[4] Burnell's insatiable greed, to say nothing of the number of his pluralities, was a matter of common knowledge.[5] His estates, for example, at the time of his death, were scattered throughout nineteen counties in England, and he was the holder, in whole or in part, of some eighty-two manors.[6] Such circumstances could hardly have failed to come to the attention of the pope.[7] It is noteworthy that when, in 1280, Edward I obtained Burnell's election as bishop of Winchester, Nicholas simply ordered the chapter to proceed to a new election.[8]

It is significant of the fact that Accursius's *arenga* was valued mainly for its rhetoric that the historically material part of it

Dantis comoediam (Florence, 1887), i. 521 f., and (p. 522) his explanation that the Bolognese teachers and scholars 'sunt otiosi et habent materiam paratam, scilicet copiam puerorum'. Similar terms are found in the commentary of Pietro Alighieri, *Super Dantes ipsius genitoris comoediam commentarium* (Florence, 1845), p. 177. See, in general, G. Zaccagnini, *La vita dei maestri e degli scolari nello studio di Bologna nei secoli XIII e XIV*, in *Biblioteca dell'Archivum Romanicum*, ser. i, vol. v (Geneva, 1926), p. 103 ; *idem*, 'Le epistole in latino e in volgare di Petro de' Boattieri', *Studi e memorie . . . dell' università di Bologna*, viii (1924), 244, and *idem*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, lxvi (1915), 315, n. 4. See also Davidsohn, *Geschichte von Florenz*, iv. 1 (1922), p. 321 ; iv. 3 (1927), pp. 320 ff.

[1] *Calendar of Entries in the Papal Registers : Letters, 1198–1304*, p. 456 ; cf. *Les Registres de Nicolas III*, ed. J. Gay (Paris, 1898–1938), no. 666.

[2] This letter is printed by Langlois, *loc. cit.* p. 66.

[3] *Registres de Nicolas III*, no. 415, f. no. 666. There is some evidence that Nicholas wanted to see Burnell in person : Langlois, p. 66. Accursius, writing a day or two after his final interview with the pope, told Edward that this was not for personal reasons : 'credo quod non tantum propter eius personam sed pro ecclesiarum et clericorum statu in Anglia reparando eius presentia requiratur' (Langlois, *ibid.*). Accursius himself, judging from this letter, believed that everything could be straightened out 'si ad terminum prefixum veniat postulatus'. Whether Burnell's confirmation would have gone through, had he gone to Rome, we cannot tell.

[4] *Dictionary of National Biography, s.n.* Burnell, Robert.

[5] *Ibid.*

[6] *Calendar of Inquisitions Post Mortem*, iii, no. 65.

[7] Nicholas had been somewhat dissatisfied with Kilwardby's administration as archbishop, and doubtless he wanted no repetition of certain of the difficulties. For example, when the retiring archbishop left for Italy in 1278, he took with him 5000 marks in money, precious vessels, ornaments, and manuscripts belonging to Canterbury ; *Registrum Johannis Peckham*, i. 18, 277 ; i. 550–1.

[8] *Registres de Nicolas III*, no. 666 ; *Annales Monastici* (ed. H. R. Luard, Rolls Series : London, 1865), ii. 394.

is not extant. The whole business of Robert Burnell's postulation is left out, and we are not even told why the king considered this bishop the only man suitable to fill the vacant see of Canterbury. The historian, therefore, feels deprived of what may have been important facts.[1] Nevertheless, there are a few items in the speech which are not entirely without interest.

Accursius deals circumstantially with the pre-eminence of the see of Canterbury which, allegedly, the pope himself styled 'the greatest after Rome'.[2] In the *arenga*, it is the politically important position of the archbishop which is emphasized above all. The archbishop, says the orator, has a claim to be called *rex*,[3] since the word is derived from *regere;* and in fact, the archbishop must manage not only ecclesiastical but secular matters, too. It is his office to advise the king, to assent to royal decisions, and to attend the king's parliaments like any other baron of the kingdom.[4] He must explain and distinguish the customs and laws of the church.[5] That he should hold a barony ('baroniam habet a rege') is not only, says Accursius, because of his administrative duties, but because he must give counsel in matters arising between the king and the barons.[6] Although the baronial character of the archbishops and bishops of the English church, which goes back to early Norman times,[7] can be traced to other causes, Accursius' interpretation is nevertheless interesting: he seems to suggest that the archbishop might act as a sort of mediator between king and barons—a very natural and proper role for him to play. Most of the other information on English historical events is commonplace matter which is already much better known from other sources.

[1] Some of Edward's reasons are set forth in his letter to Nicholas of 10 July: Rymer, *Foedera*, I, ii. 173. There can be no doubt that much of Edward's esteem for his chancellor was based on the latter's capacities in working out problems in the royal administration both in England and Gascony. His faithfulness, wisdom, and experience no doubt compensated very largely for his greed and licentiousness. The monks of Worcester record that his equal was not to be found in those days; cf. *Annales Monastici*, iv. 510.

[2] '. . . quod Cantuariensem Ecclesiam in orbe terrarum maiorem post Romanam Ecclesiam reputabat'; Langlois, *op. cit.* p. 65.

[3] Below, p. 446, § 26: 'Cum enim rex a regendo dicatur et cum labiis et sententiis regat rex . . . , et sic potest etiam vilissimo iudici ecclesiastico hoc vocabulum adaptari, cum subditos habeat regere'. This passage refers to a sentence in the Pseudo-Clementine Letters and in the Ps.-Clementine *Recognitiones* where it is said, in connexion with the unction of the priest, that 'pontifex Aaron, chrismatis compositionis perunctus, princeps populi fuit, et tanquam rex . . . iudicandi plebem sorte suscepta de mundis immundisque iudicabat'; cf. P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* (Leipzig, 1863), p. 53, and Migne, *Pat. Gr.* i. 1234.

[4] Below, p. 446, § 27: 'ad parlamentra egis sicut baro alius consuevit vocari et in secularibus negociis regi suum prebere consilium et assensum'.

[5] *Ibid.:* 'Item in questionibus, ubi consuetudines ecclesie inducuntur, distinguere et unam ab alia separare'.

[6] *Ibid.:* 'Item in questionibus inter regem et barones ortis suum prebere consilium'.

[7] See the Constitutions of Clarendon, § xi: 'Archiepiscopi, etc., habent possessiones suas de domino rege sicut baroniam'.

III

In addition to the references to England there is one point referring to conditions in Italy which it seems worth while to discuss. For reasons not far to seek Accursius found it advisable to praise in his speech the Orsinis, the family of Nicholas III. He stresses the fame of this most renowned Roman house which, he says, was not simply knightly or noble but was an illustrious patrician, nay, apostolic family. He mentions the great number of dignitaries, spiritual and secular, that have sprung from this clan, cardinals and senators, of which the pope's father, the Senator Matteo Rosso Orsini, was one of the most outstanding Roman figures in the middle of the thirteenth century.[1] Also, he praises the pope's family because it gave to the church two pontiffs, Celestine III and Nicholas III.[2] And it is in this connexion that Accursius says:

> Vester etiam antecessor rem publicam in integrum reformavit quasi primo capite diminutam infra centesimum miliarium iurisdictione utendo quod ius est proprium rei publicae Romanorum.[3]

The allusions contained in this paragraph demand clarification. To begin with, there is the theory of the hundredth milestone, the *centesimum miliarium*, the long history of which can be discussed but rapidly. In Roman law, the hundred-mile district represented, and coincided with, the jurisdictional district of the *praefectus urbi*.[4] Whether the theory, and the claims connected with it, survived during the period between the Ostrogothic domination of Italy and the twelfth century is disputed.[5] In this period the *centesimum miliarium* is never mentioned.

[1] Below, p. 445, § 21. For Matteo Rosso Orsini, see Walter Gross, *Die Revolutionen in der Stadt Rom, 1219–1254* (Berlin, 1934), pp. 56–69; and for his activity during the conclave of 1241, see K. Hampe, 'Ein ungedruckter Bericht über das Konklave von 1241 im römischen Septizonium', *Sitzungsberichte Heidelberg*, 1913, Abh. 1; Wenck, 'Das erste Konklave der Papstgeschichte', *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, xviii (1926), 101–70; Sternfeld (*infra*, p. 445, n. 9), pp. 2–7.

[2] That Celestine III was an Orsini was first suggested by Muratori, *Antiquitates Italiae*, iii. 783; cf. Mann, *Lives of the Popes*, x. 385 f. Accursius' oration produces additional evidence.

[3] Below, p. 445, § 22.

[4] *Dig.* I. 12. 1. 4; XXVII. 1. 21. 2–3. *Theod.* II. 16. 2; XVI. 5. 62. Gaius, *Inst.* i. 27. *Mos. et Rom. legum coll.* XIV. 3. 2. *Basilic.* VI, 4. 2. Mommsen, Römisches Staatsrecht, II, ii (1875), 908; *idem, Römisches Strafrecht* (1899), 271 f.; J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, ii (1892), 18, n. 1.

[5] Cassiodorus, *Variae*, vi. 4, alludes to it; cf. *ibid.* vi. 15, on the forty-miles district of the Vicar of the Prefect of Rome and the discussion of L. M. Hartmann, *Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien* (Leipzig, 1889), pp. 39 f., 144 f.; see also Mommsen in *Neues Archiv.* xv. 181 f.; Ernst Mayer, *Italienische Verfassungsgeschichte*, ii (Leipzig, 1909), 89 f. L. Halphen, *Études sur l'administration de Rome au moyen âge* (Paris, 1907), p. 17, n. 7, assumes the survival of the ancient jurisdictional division. For its connexion with papal claims derived from the Canon VI of the Council of Nicaea, cf. P. Hinschius, *Das katholische kirchenrecht*, i (1869), 555 ff.

However, the *Ducatus* of Rome was, on the whole, identical with the hundred-mile district; the distance between Rome and its frequently contested frontier outposts—Montalto and Amelia, Terracina, and Ceprano—was almost exactly one hundred miles; and all this seems rather to suggest the survival of the ancient Roman division, which at the same time matched roughly the boundaries, asserted or actual, of the Campagna and Tuscan dioceses within the Pontifical States.

What matters here, if we disregard certain theoretical discussions of the glossators of Roman law,[1] is that only two medieval documents are known in which the *centesimum miliarium* is mentioned. In the first, the pope is represented as being the lord of the district. This reference, which falls in the time of Arnold of Brescia and the restoration of the Roman senate, is found in John of Salisbury's *Historia pontificalis*. The author holds that it is the Church which grants to the Prefect of Rome 'auctoritatem iurisdicendi usque ad centesimum lapidem'.[2] The other mention is found in a Roman municipal tax-roll. Here the lord of the district is represented as being the City of Rome. The document refers to conditions during the fourteenth and fifteenth centuries and it is said that the 'suburbia territorii et districtus alme Urbis intra centesimum lapidem' are subdivided into seven provinces, and that in these 'Romanus populus habet merum et mixtum imperium et plenariam iurisdictionem'.[3]

These two references clearly indicate the political tension between Lateran and Capitol, a tension which resulted in endless wars between the Holy See and the citizens of Rome. The background of these struggles was very realistic, as the question arose whether the taxes and revenues of the 'district' were to be drawn into the *camera apostolica* or the *camera Capitolina*.[4] It may be concluded by implication that during the Roman revolutions of the thirteenth and fourteenth centuries, no matter whether Lucas Savelli, Brancaleone, or Cola di Rienzo acted as leaders, the disputes always centred in one main problem: to restore the Capitol's direct domination over the whole 'district',

[1] E.g. in Azo's gloss on *Dig.* I. 12. 1. 4, which is found in every edition of the Roman law accompanied by the *Glossa ordinaria*. Accursius, the father of Francis, has glossed the same law and brings the 100-mile theory into a vague connexion with the Donation of Constantine; cf. Gerhard Laehr, *Die Konstantinische Schenkung* (Berlin, 1926), pp. 99 f., 129. It would be worth while to investigate the interpretations of other glossators.

[2] John of Salisbury, *Hist. Pontif.*, ed. R. L. Poole (Oxford, 1927), p. 60, c. xxvii; cf. Halphen, *op. cit.* p. 17, n. 7; A. de Boüard, *Le régime politique et les institutiones de Rome au moyen âge, 1252–1347* (Paris, 1920), p. 200.

[3] G. Tomassetti, 'Sale e focatico del Comune di Roma', *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria*, xx (1897), 349, cf. 320.

[4] These distinctions are found in the Roman tax-roll mentioned above.

that is the hundred-mile zone of the jurisdiction of the *praefectus urbi*. However, this term was never used.[1]

The statement of Francis Accursius, hitherto overlooked, is consequently rather important, for two reasons. It represents the link between John of Salisbury in the twelfth century and the Roman tax-roll of the fourteenth century because it is the sole evidence extant from the thirteenth century by which the continuity of the theory of the hundredth milestone is acknowledged *expressis verbis* as an issue of practical policy. On the other hand, the matter is of interest as indicating Accursius' attitude towards the papal and Roman claims. He refrains from declaring either in favour of the pope or in favour of the Romans; he evades the issue by lauding the Orsini family. It is the Orsini clan, at once apostolic and Roman, which the lawyer praises for having restored the Republic by exercising the jurisdiction over the hundred-mile district. By adopting this expedient, Accursius skilfully struck a happy chord. The Orsinis were excelled by few other families in clannishness, and the nepotism of the Casa Orsini, especially of Pope Nicholas III, became proverbial after Dante had made the pontiff confess in hell:

> E veramente fui figliuol dell'orsa
> cupido si, per avanzar gli orsatti,
> che su l'avere, e qui me, misi in borsa.—(*Inf.* xix. 70.)

But why does Accursius mention the point, and who was the *antecessor* whom he credits with the restoration of the hundred-mile zone? It is difficult to say exactly to whom he meant to refer. The allusion does not fit Pope Celestine III, the other Orsini pope, whose dealings with the Romans were anything but glorious.[2] The sentence would fit not at all badly the Senator Matteo Orsini, the father of Nicholas III, who was the absolute sovereign of Rome during the vacancy between Gregory IX and Innocent IV (1241–3) and who extended the power of the Capitol over places such as Perugia, Narni, Tivoli, Alatri, Viterbo, Capranica, and Vico.[3] The only objection to this interpretation is that Accursius goes on in the very next sentence to speak of the pope's father ('parens'), which seems to suggest that the 'parens' was a different person from the 'antecessor'.

However this may be, we at least know the reason why Accursius broached the subject at all. Pope Nicholas III, who as an Orsini was the ideal exponent of a Roman nationalism under papal guidance, had started his pontificate with a *coup*

[1] For Lucas Savelli, see *Monumenta Germaniae Historica, Epist. sacc. XIII*, i. n. 636, p. 522, and Gross, *Die Revolutionen in der Stadt Rom*, p. 29; for Brancaleone di Andalò, see Gross, *op. cit.* pp. 91 ff.; for Rienzo, see Paul Piur, *Cola di Rienzo* (Vienna, 1931), pp. 64 ff.

[2] See, e.g., Mann, *The Lives of the Popes*, x. 389–91, 399–400, 404 f.

[3] See Gross, *op. cit.* pp. 65 ff.; Halphen, *op. cit.* pp. 176 f.

d'état within the walls of the city. Ever since 1263, with only a short interruption, Charles of Anjou had been senator of Rome and in charge of the government of city and district. This all too mighty prince was a dangerous supporter of the papacy, in fact so dangerous a remnant of Rome's political past that Pope Nicholas III, almost immediately after his election, decided to make Charles resign his senatorial power. It was the pope's intention that the senatorship should never again be given to a foreign prince or held for more than one year.[1] Yet, he did not himself object when the Romans, on 9 August 1278, elected him senator for life and thereby made him sovereign of their city.

If the removal of Charles of Anjou created a sensation, the sensation was certainly increased by this new personal union of apostleship and senatorship. Moreover, in that very same month of September in which Accursius arrived at the papal court, Pope Nicholas had appointed Matteo Rosso Orsini his deputy. The pope's brother exercised the senatorial power in Rome and in the hundred-mile district. Rome, spiritual and secular, had become a sort of private domain of the house of Orsini. Francis Accursius thus had more than one reason for praising the merits and exploits of the Orsini in his oration before Pope Nicholas III.

George L. Haskins.
Ernst H. Kantorowicz.

APPENDIX

Francis Accursius, envoy of King Edward I, addresses Pope Nicholas III and demands of him the confirmation and approbation of Robert Burnell, royal chancellor and bishop of Bath and Wells, as new archbishop of Canterbury.

Rome, (September–October), 1278.

Berlin, Staatsbibl. MS. lat. Fol. 68, f. 76r–7v (= B), early 15th cent.
Turin, Bibl. Naz. Univers. MS. lat. G.I. 3, fos. 297r–9v (= T), 15th cent.
Vienna, Nationalbibl. MS. lat. 2257, fo. 62r–v (= V), about 1400.

Editors' note.—As none of the three manuscripts is determinative, the variant readings are given in full. However, it has been considered unnecessary to indicate orthographical peculiarities such as 'construtto', 'adiunttis', 'lingnis', 'nacione', 'peticione' and others which appear frequently in B. Inversions of words are indicated only if they seemed to be of importance concerning the *cursus* or otherwise.

Incipit arenga[a] domini Francisci filii[b] condam[c] domini[d] Accursii[e] doctoris legum[f] coram domino[g] papa pro rege Anglie in curia romana.[h] (1) Congregati maiores natu[i] Israel venerunt ad Samuelem dixeruntque[j]

[a] arengua T. [b] om. T, filius B. [c] om. B. [d] om. V. [e] acursi B, ac add. T. [f] legum dottoris B. [g] om. BV. [h] in curia romana om. TV, Rubrica rubrica rubrica add. V. [i] nati V. [j] dixerunt B.

[1] Cf. K. Mann, *The Lives of the Popes*, xvi (London, 1932), 100 ff.

ei[a]: 'Constitue nobis regem ut iudicet nos'; et oravit[b] Samuel[c] ad dominum dixitque dominus[d] ad Samuelem: 'Audi vocem[e] populi [in omnibus][f] que loquuntur tibi'. Presens auctoritas legitur VIII capitulo primo[g] Regum.[1] (2) In quibus[h] verbis[i] supplicatio quedam primo[j] describitur. Deinde[k] supplicationis exauditio subsequitur[l] divina[m] voluntate concessa gratia[n] supplicantium et favore, ut etiam ex[o] subsequentibus ibidem apparet manifeste.[p] (3) Et[q] in dicta supplicatione quatuor declarantur, videlicet: persone[r] supplicantium[s] ut[t] filii Israel; item persona[u] ad quam[v] supplicatur[w] ut Samuel[x] propheta[y] summus atque sacerdos; item res super qua[z] supplicatur ut super rege habendo; item eius[aa] ratio sive causa scilicet[bb] ut regat[cc] populum iudicando[dd]; nam labiis regit[ee] rex.[2] (4) Que quatuor in quacumque[ff] petitione sive supplicatione regulariter hodie attenduntur[gg] [3] tum[hh] ex iure utroque scripto tum[ii] ex non scripto. (5) Et certe sub nomine maiorum seu populi Israel significari possunt rex[jj] et[kk] proceres Anglie necnon[ll] universus populus anglicanus. Nam ut beatus Jeronimus in libro interpretationum testatur[mm] Israel interpretatur 'vir[nn] videns deum' aut 'rectus cum deo';[4] populus enim[oo] Israel vidit[pp] deum[qq] in puritate[rr] fidei et vera religione quam exhibuit in colendo deum.[ss] Nam secundum[tt] Augustinum religio[uu] est veri dei verus cultus[vv].[5] (6) Dictus enim populus magnifice[ww] deum coluit eumque honoravit, ut patet in archa[xx] per[yy] eosdem constituta[zz] de lignis sethyn[aaa] et vestita auro mundissimo[bbb] intus[bbb] et foris et[ccc] per girum corona aurea[ddd] coronata;[6] patet in altari de lignis sethyn[aaa] constructo[eee] et laminis eneis[fff];[7] patet etiam[ggg] in candelabro[hhh] et lucernis aliisque[iii] diversis vasis[jjj] ad

[a] om. BT. [b] orante TV. [c] Samuele TV. [d] domine T. [e] voces T. [f] sic *Vulgata*, om. BTV. [g] om. T. [h] omnibus B. [i] istis add. B. [j] om. T; describitur. Primo B. [k] de voce B. [l] sequitur T. [m] om. V, devina B. [n] g. gratia B. [o] in B. [p] manifeste apparet B. [q] om. B. [r] per B, om. V. [s] supplicacionem B. [t] et V. [u] personam T, om. V. [v] quem V. [w] supplicantur V. [x] Samuelem B, Samuel — ut om. V. [y] et B. [z] quam B. [aa] om. V. [bb] om. T. [cc] reget B. [dd] om. T. [ee] reget B. [ff] quamcumque B. [gg] attendunt T. [hh] cum BV. [ii] etiam et B. [jj] seu reges B. [kk] om. B. [ll] et add. T, non B. [mm] om. B. [nn] om. TV. [oo] om. B. [pp] vicidit corr. T. [qq] om. V. [rr] purificatione V. [ss] dominum V. [tt] om. V. [uu] dei add. B. [vv] elettus B. [ww] magnificentie B. [xx] in inarcha V. [yy] propter B. [zz] construtta B. [aaa] sechim B, sethy T. [bbb] om. V. [ccc] om. V. [ddd] auro V. [eee] constituto T, de — constructo repet. V. [fff] construtto add. B. [ggg] om. B. [hhh] candalabro B, tumulo add. T. [iii] et aliis V. [jjj] om. B.

[1] *I. Reg.* viii. 4–7.

[2] Cf. *Prov.* xvi. 10.

[3] This is correct; see, e.g., the commemorative verse quoted by Accursius' contemporary Conrad of Mure, *Summa de arte prosandi* (written in 1275), ed. Rockinger, *op. cit.* (cf. *supra*, p. 427, n. 3), p. 469: 'et in petitionibus attendas quatuor ista:

'quis dans, quisque petens, que res, que causa petendi'.

[4] Hieronymus, *Liber de nominibus Hebraicis*, in Migne, *P.L.* xxiii, 788 ('vir videns Deum') and 1184 ('rectus Dei').

[5] Augustinus, *Civ. Dei.* x. 1.

[6] *Exod.* xxv. 10 ff.

[7] *Ibid.* xxvii. 6.

usum altaris paratis [a]; [1] patet etiam in ministris servientibus; item in vestibus ministrorum vermiculo [b] atque purpura [c] et bisso [d] constructis et [e] in tunicis cum tintinnabulis in extrema parte adiunctis; [2] patet etiam [f] in aliis donariis [g] a dicto populo ad opus sanctuarii atque ministeriorum [h] collatis in tantum, ut Moysi diceretur: 'plus offert [i] populus quam necessarium sit', ut hec [j] leguntur [k] in Exodo xxxvi. capitulo et in sequentibus capitulis usque ad eius finem [3] et in parabolis primo et [l] ultimo [l] capitulo.[4] (7) 'Rectus' etiam [m] dictus populus fuit '[cum] deo' [5] in [n] obediendo eidem ut in [o] decimis et [p]
* 76 v primiciis,[p] que mandato divino Aaron et filiis eius * pacifice prestiterunt, ut in libro Numerorum xviii.[q] capitulo.[6] (8) In quibus [r] sex [s] anglicani filii ysraeliticum [t] populum imitantur [u] excedendo [v] absque [w] etiam comparatione omnem populum [x] xristianum. Non enim archam unicam vel altare,[y] sed archas ad [z] ministeria [aa] et altaria quasi sine numero ad Xristum colendum [bb] ob [cc] dei [dd] reverentiam fabricaverunt,[ee] non de lignis sed de singulis generibus metallorum, incrustando [ff] ea [gg] predicta [hh] auro et argento, gemmis [ii] et [jj] lapillis,[kk] margaritis atque iacinctis in tantum, ut dies in eisdem per noctis caliginem non turbatur. (9) Ibique [ll] candelabra,[mm] lucerne aliaque [nn] vasa argentea secundum stellarum multitudinem sunt annexa deservientes autem in eis tum [oo] in [pp] multitudine et honestate, tum [qq] in ornatu [rr] vestium,[ss] tum in
* 297 v cantu non humanis * generibus [tt] vel [uu] vocibus [vv] vel [ww] melodibus [xx] vel armoniis,[yy] sed [zz] assimilantur angelicis [aaa] creaturis. (10) In donationibus,[bbb] in ecclesiis earumque [ccc] ministris [ddd] iuris [eee] civilis [eee] regulas non observant neque consuetudines gentium aliarum, quibus in talibus denarius pro marcha videtur,[fff] sed [ggg] imperiali auctoritate utuntur, in qua pro mensura optima immensitas [hhh] approbatur.[7] (11) Qualiter autem deo et eius vicario eiusque fratribus obedientes extiterint [iii] et [iii] existant,[jjj] ex [kkk] fama,[kkk] visu et [lll] operibus comprobatur.[mmm] Quante enim devotionis [nnn] bone memorie rex Henricus [ooo] [8] extiterit,[ppp] tum [qqq]

[a] peractis V. [b] ut mitulo V. [c] purpurea BT. [d] et add. B. [e] om. B. [f] et V. [g] donatiis T. [h] ministris TV. [i] auffert B. [j] hoc B, hic T. [k] legitur B, loquuntur T. [l] om. TV. [m] om. B. [n] om. B. [o] de B. [p] om. V. [q] viii. B. [r] quibuslibet V. [s] vii. TV. [t] israelitarum B. [u] non vilaverit B. [v] extendendo V. [w] sine T. [x] om. T. [y] artare T. [z] ad conj. edit.; om. B, in T, et V. [aa] ministeria conj. edit.; monasteria BTV. [bb] collendum B. [cc] ad B. [dd] collendum add. et del. B. [ee] fabricarunt T. [ff] in cruc/tando V. [gg] om. BV. [hh] predictam BT. [ii] gemmis add. in marg. T. [jj] om. B. [kk] lapillisollis V. [ll] ubique T, Itaque V. [mm] candalabra B. [nn] et alia V. [oo] cum B. [pp] om. B. [qq] cum B. [rr] ordinatu V. [ss] vestium — cantu om. T. [tt] om. T, gentibus V. [uu] om. BT. [vv] om. B. [ww] seu del. T. [xx] melodibus conj. edit.; mediolalanensium B, mediolanensibus T, mediolanensi sibi V. [yy] armoniis conj. edit.; cumanis BTV. [zz] om. V. [aaa] anglicis BV; vocibus et add. B. [bbb] donatiobus B, autem facundus add. B. [ccc] eorumque TV. [ddd] ministros B, mei T; 'eorumque monasteriis' (?) prop. edit. [eee] om. V. [fff] offertur V. [ggg] om. B, si V. [hhh] immensuratus V. [iii] om. B. [jjj] existunt B. [kkk] om. V. [lll] in add. B. [mmm] approbatur T. [nnn] denunciacionis T. [ooo] pacificus V. [ppp] et add. B. [qqq] tam BV.

[1] *Exod.* xxv. 31–40. [2] *Ibid.* xxviii. 33. [3] *Ibid.* xxxvi. 5.
[4] *Nescimus ubi.* [5] Cf. *supra*, p. 441, § 5. [6] *Num.* xviii. 21 ff., 8 ff.
[7] The allusions are obscure. An additional 'illa' preceding 'imperiali auctoritate' would greatly clarify the text. The antithesis of the laws of the divine emperor and of the Roman emperor is emphasized also by John Peckham, *Registrum Epistolarum*, i. 239f, no. 199: 'Decretis autem summorum pontificum auctoritatem dedit omnium Imperator. . . .' [8] Henry III.

in missis diurnis [a] [1] quam [b] plurimis [c] audiendis, tum in ecclesiis et [d] monasteriis [e] fabricandis atque dotandis, tum [f] in pauperibus sublevandis, tum [g] in romana ecclesia eiusque nuntiis venerandis, tum [g] in prelatis et singulis clericis et maxime alienigenis honorandis atque ut filiis defendendis, tamquam manifesta [h] approbatione sive commendatione non indiget, cuius vestigia iure [i] successorio [j] in eius filium sunt transfusa.[2] (12) In eo etenim est [k] ad deum [l] summa devotio, versus pauperes et debiles summa compassio, versus [m] subiectos clementia, versus [n] clerum reverentia, versus romanam [o] ecclesiam [p] et eius nuntios obedentia,[q] versus amicos cum [r] emolumento fidelitas, versus indevotos cum [s] detrimento probitas.[t] Ipse [u] enim vapore ignis Anglie non extincto ob dei cultum,[v] non pro commodo [w] temporali, terram sanctam [x] adivit, quam ob soldani [y] potentiam in subversionem [z] positam liberavit. Et [aa] hoc [bb] idem [cc] sancte [dd] memorie Gregorius X^us^ [ee] in pleno concilio [ff] [3] assernit manifeste tamquam persona, que cum [gg] eodem [hh] fuerat [ii] ad predicta. Ibique idem rex per assessinum [jj] .v. plagis percussus letaliter extitit, sed dei [kk] misericordia [ll] liberatur [mm]. (13) Cunctus populus autem [nn] anglicanus [oo] tam clericorum [pp] quam laycorum,[qq] qualiter deo [rr] et eius vicario obedientes existant [ss] tum in decimis persolvendis, tum [tt] in [uu] litteris romane ecclesie exequendis,[vv] tum in clericis honorandis et maxime extraneis fere de omnibus [ww] terris [ww] constitutis et eorum licet absentium iuribus conservandis,[xx] satis ex paucitate super hoc [yy] vobis conquerentium [zz] declaratur. Nec simile [aaa] possit,[bbb] ut credo, in natione [ccc] de regno aliquo [ddd] reperiri. Merito ergo Israel vocabulo continetur, quia deum vident [eee] et sunt recti ad deum eiusque vicarium ei atque romane ecclesie obediendo, ut ex predictis apparet.

(14) Veniunt itaque filii [fff] anglicani [ggg] ad [hhh] vos,[hhh] sancte pater, significatum [iii] non immerito nomine Samuelis.[jjj] Legitur enim Samuelem de nobili stirpe esse, unde de eo dicitur: 'Ecce vir dei in [kkk] civitate [kkk] hac,[lll] vir nobilis'.[4] Et alibi dicitur quod in civitate [mmm] omnis domus eius [nnn] ascendit,[ooo] ut immolarent domino hostiam [ppp] sollempnem [qqq] [5]

[a] divinis TV. [b] tum T. [c] plurime T, plurimum V. [d] om. B. [e] monasteriis et ecclesiis V [f] tam V [g] tam V. [h] manifestum T, manifestis V. [i] iuris BV. [j] successione B, successurio T. [k] est etenim B. [l] om. B, adeo V. [m] versus — clementia om. B. [n] versus — reverentia om. V. [o] romanos T, ro. V. [p] om. TV. [q] obedientiam B. [r] et T. [s] om. B. [t] prohibeas del. et corr. T. [u] et add. B. [v] intuitum T, intuitu V. [w] temporali et commodo B, comodo T. [x] suam B. [y] conj. ed.; solam B, soldatu T, solidam V. [z] subversione BT. [aa] ut TV. [bb] hic T. [cc] om. TV. [dd] bono B. [ee] xrp̄ T, xrs̄ V. [ff] consilio T. [gg] om. V. [hh] eo T. [ii] fuerit V. [jj] assensinum V. [kk] et add. B. [ll] misericordia dei B. [mm] liberatus BV. [nn] autem populus B. [oo] anliglicanus B. [pp] om. V. [qq] laycorum quam clericorum T. [rr] om. B. [ss] existunt V. [tt] tum add. et del. T. [uu] in — exequendis om. T. [vv] om. V. [ww] omni terra TV. [xx] observandis B. [yy] om. B. [zz] conquerendum T, et querendum V. [aaa] similes B. [bbb] posset TV. [ccc] inantione V. [ddd] hisindo ? T. [eee] videt T. [fff] om. V. [ggg] ancarii T. [hhh] duos T. [iii] significati V, significasti T. [jjj] samuel T. [kkk] invitate B. [lll] ac BV, et T, hac *Vulgata*. [mmm] nacione TV, eius add. B. [nnn] om. TV. [ooo] assendit B. [ppp] hostiam domino B. [qqq] sollemiom B.

[1] 'diurnis' is probably correct; cf. Rishanger, *Annales*, ed. Riley (Rolls Series, 1865), 74 f.: 'singulis namque diebus tres missas, cum nota, audire solebat et plures audire cupiens. . . .'
[2] Edward I. [3] Perhaps at Lyons in 1274. [4] *I. Reg.* ix. 6. [5] *Ibid.* i. 21.

pro eo, ut hec [a] leguntur in primo et ix.[b] capitulo primi [c] Regum. (15) Item legitur quod a sua pueritia per [d] eius [d] parentes deo extitit commendatus et tunicam parvam fecit ei mater, ut statutis [e] deferret [f] diebus,[g] et ministrabat [h] sacerdoti puer,[i] accinctus [j] ephod [k] lineo, et crescebat et proficiebat [l] Samuel et placebat deo et hominibus,[1] ut in primo et ii. capitulo primi [m] Regum. (16) Item tertio, quod manus mundas [n] servavit,[o] unde dicitur [p] quod [p] pecunias [q] et usque ad calciamenta ab [r] omni carne non accepit, ut [s] in Ecclesiastico [t] xxxv.
* 77r capitulo [u]; [2] et [v] * alibi dicitur: 'Ecce presto sum [w]; loquimini de me coram domino et coram christo [x] eius, utrum bovem cuiusquam tulerim [y]
* 298r aut asinum: si * quempiam calumniatus sum,[z] si [aa] oppressi [bb] aliquem, si de manu cuiusquam munus [cc] accepi: et restituam vobis'. Et responsum fuit: 'non es [dd] calumpniatus,[ee] non oppressisti,[ff] neque [gg] de [hh] manu [hh] alicuius quicquam [ii] tulisti'.[3] Et ipse respondit, ut [jj] in [jj] xii. capitulo [kk] primi [ll] Regum [mm] et [mm] in Ecclesiastico xxxv. capitulo. (17) Quarto legitur de eo, quod [nn] omne, quod loquitur, absque ambiguitate venit [oo]; [4] et non cecidit [pp] de verbis eius in terram, ut capitulis iii. et nono primi [qq] Regum.[5] Nam qui [rr] sophistice [ss] loquitur, odibilis [tt] est et in [uu] omni [vv] re [vv] [ww] defraudabitur.[ww] Non enim data est illi a domino gratia,[xx] ut in Ecclesiastico xxxvii. capitulo.[6] (18) Item quinto legitur,[yy] quod pius [zz] fuit [aaa] adiuvando peccatores et penitentes et super eos condolendo et debiles consolando,[bbb] ut in xii. et xv. capitulo primi [ccc] Regum, ubi [ddd] contristatus est Samuel et clamavit ad dominum tota nocte.[7] (19) Sexto legitur, quod dilectus a deo fuit et sacerdos [eee] summus et renovavit imperium et inunxit principes in gente sua [fff]; et sic summus tum in [ggg] consecrando [et] oleum infundendo, ut in x. capitulo primi regum,[8] tum in [hhh] concordando adinvicem per viam supplicationis
* 62v deum * ad Saul; item deum [iii] ad [jjj] populum; item de principe ad principem, ut hec [kkk] leguntur iii. capitulo [lll] et vii. primi [mmm] Regum et in Ecclesiastico xxxv.[nnn] capitulo hic [ooo] ad primum [ppp].[9] (20) Item [qqq] septimo legitur, quod in lege domini et [rrr] in fide domini sive [sss] christiana iudicavit [ttt] congregationem et in fide sua [uuu] probatus est

[a] hic T. [b] viii. T. [c] om. TV. [d] om. B. [e] statuta B. [f] defferret T; afferebat *Vulgata*. [g] om. T. [h] ministrabit T. [i] om TV. [j] adiunctus B, atonchus ? T. [k] ex hoc B, ephor T, ephta V. [l] perficiebat BT. [m] om. TV. [n] immundas T. [o] servabat B. [p] om. V. [q] peccunias TV, ut add. del. B. [r] ex T. [s] unde V. [t] al add. T. [u] que add. T. [v] et add. B. [w] preciosum T, prestosum V. [x] episcopo TV. [y] cultum V. [z] om. B. [aa] non V. [bb] ob r ssi V. [cc] om. TV. [dd] ex T. [ee] calumpniante T; nos add. *Vulgata*. [ff] oppressi V. [gg] nec B. [hh] om. V. [ii] alicuiusquam T. [jj] om. V. [kk] q.v. T. [ll] om. TV. [mm] om. B. [nn] cum add. V. [oo] ambiguitate loquitur. Venit B. [pp] occidit T. [qq] om. V. [rr] om. T. [ss] sophista T. [tt] edibilis T. [uu] om. TV. [vv] minore T. [ww] refraudabitur B. [xx] gratia a domino B, int add. del. T. [yy] loquitur V. [zz] prius V. [aaa] a add. del. V. [bbb] consulendo BT. [ccc] om. V. [ddd] dicitur add. B, -cons add. del. T. [eee] et add. TV. [fff] om. B. [ggg] om. B. [hhh] consecrando add. del. B. [iii] deinde TV. [jjj] et B. [kkk] hic T. [lll] primo add. V. [mmm] om. V. [nnn] xxxvi. V. [ooo] hoc B. [ppp] primam B. [qqq] in add. V. [rrr] id est B, et — domini om. T. [sss] fuit V. [ttt] iudicau B. [uuu] sana del., sua supraser. B.

[1] *I. Reg.* ii. 18–22. [2] *Ecclus.* xlvi. 22. [3] *I. Reg.* xii. 3–4.
[4] *Ibid.* ix. 6. [5] *Ibid.* iii. 19. [6] *Ecclus.* xxxvii. 23–4
[7] *I. Reg.* xv. 11. [8] *Ibid.* x. 1.
[9] *Ecclus.* xlvi. 16. The allusions to *I. Reg.* iii and vii are very vague.

propheta,[a] id [a] est [b] verus et iustus, ut in Ecclesiastico xlv. capitulo,[1] que omnia in vestra sanctitate conveniunt plus [c] quam in Petri aliquo successore.[d] (21) Non enim est domus vestra simpliciter militaris vel nobilis sed illustris necnon et [e] patricia ac etiam apostolica. De vestra enim [f] domo duo [g] apostolici [h] [2] extiterunt [i] necnon et cardinales quamplurimi,[3] senatores et [j] patricii.[4] Que dignitas, tamquam [k] sublimior et generalior, post imperium omnes alias superat dignitates et liberat [l] a patria potestate, cum et [m] in patrem principis assumatur,[n] et transcendit ad matrem et ad [o] omnes descendentes, quod in nulla est alia dignitate [p].[5] (22) Vester [q] etiam [r] antecessor rem [s] publicam [t] in [u] integrum [v] reformavit quasi primo capite diminutam infra centesimum [w] miliarium [x] iurisdictione utendo,[y] quod ius est proprium rei publice Romanorum.[6] Necnon et vester [z] parens quatuor [aa] fastibus seu vicibus senatus curam dedit,[7] quod [bb] ex fideli cura presumitur [cc] processisse. (23) Quod [dd] hec [ee] sint vera, partim [ff] ex visu partim [gg] ex auditu sive ex fama publica tanquam antiquissimum declaratur, que probatio in [hh] tantum [hh] antiquissimo [ii] approbatur a [jj] jure.[8] (24) Item [kk] et a teneris [ll] annis [ll] et a [mm] vestris parentibus deo [nn] fuistis donatus [9] crescendo et proficiendo in bonum divino cultui et horis [oo] debitis [pp] servivistis, ob quod [qq] in collegio cardinalium fuistis allocatus,[rr] ibidem mundas [ss] servando manus,[ss] quod [tt] iudicantium proprium esse debet. Et ab omnibus voce prophetica proclamatur non vos calumpniasse neque [uu] aliquem oppressisse neque munera [vv] accepisse [ww] et de vestris [xx] nichil [yy] in terram [zz]

[a] om. V. [b] et V. [c] propriis T, proprius V. [d] succedente B. [e] om. B. [f] om. B. [g] populi add. T. [h] om. B. [i] extiterint B. [j] om. V. [k] om. B. [l] liberatur B. [m] om. BT. [n] assumantur V; 'liberatur a patria potestate, cum et in patrem principes assumant' conj. edit. [o] om. B. [p] alia dignitate est B. [q] Videtur BT. [r] om. B. [s] rei publicum T. [t] et add. B. [u] om. V. [v] om. V. [w] centessimum B. [x] miliare B. [y] utenda B. [z] videtur T. [aa] om. B. [bb] quod — vera partim om. V. [cc] videtur B. [dd] que T. [ee] hic. T. [ff] partim ex visu om. T. [gg] partem V. [hh] uitam ? V. [ii] antiquissimo conj. edit.; antiquissime B, antiquissimis TV. [jj] in T. [kk] Item — annis om. B. [ll] mercenariis T. [mm] om. B. [nn] adeo V. [oo] honoris V. [pp] om. B. [qq] que TV. [rr] allocare T. [ss] servando manus mundas B. [tt] ad add. T. [uu] neque aliquem oppressisse om. B. [vv] numeraria V. [ww] concepisse V. [xx] vestris add. B. [yy] nil V. [zz] terra B.

[1] *Ecclus.* xlvi. 17.

[2] Celestine III and Nicholas III; cf. *supra*, p. 437, n. 2.

[3] For instance, Matteo Rosso Orsini, cardinal deacon of S. Maria in Portico; Giordano Orsini, cardinal deacon of S. Eustachio, and Giovanni Gaetano Orsini, that is, the pope himself.

[4] In addition to Matteo Rosso (*supra*, p. 437), we find Napoleone Orsini as senator in 1244 and 1258/9, Gentile di Bertoldo O. in 1260, and Matteo O. in 1278. Gentilis Matthei Rubei, senator in 1239, was apparently an Orsini, too.

[5] This passage is not very clear. Accursius refers to Novellae, 81, 3: 'Qui enim omnium sunt spirituales patres, quomodo sub aliorum potestate consistant?' The meaning seems to be that not only the Holy Father, the spiritual father even of the emperor, is freed from the patria potestas, but also the mother, i.e. the Roman See, and their descendants, i.e. bishops and priests.

[6] Cf. *supra*, pp. 437 f.

[7] As far as our knowledge goes, he was senator two or three times, namely in 1241, 1242, and perhaps early in 1243; cf. Halphen, *op. cit.* pp. 162, 176.

[8] This whole paragraph and several of those to follow are obscure.

[9] As a child, he was offered to S. Francis; cf. Sternfeld, *Der Kardinal Johann Gaetani Orsini* (Berlin, 1905), pp. 2 f.; K. Mann, *The Lives of the Popes*, xvi. 64.

cecidisse[a] vestraque[b] verba[c] rata[c] et simplicia, non caduca, sed[d] effectum habentia extitisse, pauperes[e] etiam adiuvasse verbis et factis[f] peccatores[g] penitentes[h] recollegisse[i]; ob que[j] tamquam deo dilectum in summum sacerdotem[k] vos[l] assumptum[l] extitisse apparet, principes
* 298v inungendo,[m] cardinales * et[n] prelatos creando,[o] necnon et principes seculares adinvicem concordando, infundendo suavitatis oleum atque pacis. (25) Iudicatis etiam[p] congregationem, id[q] est[q] gentem humanam, in lege domini et in fide divina, decretando[r] contra infideles et decretantibus[s] aliis adiutor astando, radicem[t] in istis partibus extirpando,[u] quod, etsi[v] per[v] alios extitit attemptatum, effectum non potuit statuisse[w]; [1] et[x] ex hiis Samuelem alterum vos esse apparet. (26) Cum enim rex a regendo dicatur [2] et cum labiis id[y] est[y] sententiis regat rex, ut dicitur in scripturis,[3] et sic[z] potest etiam vilissimo iudici[aa] ecclesiastico hoc[bb] vocabulum adaptari,[4] cum subditos[cc] habeat regere et,[dd] de qua[ee] re[ee] iudex cognoscat,[ff] habeat indicare. (27) At[gg] tum[gg] proprie[hh] Cantuariensi archiepiscopo regis vocabulum[ii] adaptatur,[jj] cum facta secularia regni habeat[kk] gubernare, quod patet quia ad parlamenta[ll] regis sicut baro alius[mm] consuevit vocari et in secularibus negociis regi[nn] suum prebere[oo] consilium[pp] et assensum[qq].[5] Item in questionibus, ubi[rr] consuetudines ecclesie inducuntur, distinguere et unam ab alia[ss] separare; item ubi[tt] consuetudo invenitur obscura,[uu] eam declarare debet[vv]; item[ww] in questionibus inter regem et barones ortis suum prebere consilium.[pp] (28) In quibus omnibus cura regni versatur. Et propter hec[xx] facienda[yy] baroniam[zz] habet[aaa] a[bbb] rege,[ccc] hoc[ddd] est feudum optinet[eee] seculare. Merito ergo[fff] regis vocabulo continetur: de[ggg] negotiis[ggg] regni et hominum regni[hhh] cognoscat et inter eos iudicet,[iii] ut predixi. (29) Et quod[jjj] vestra sanctitas supplicationibus regis et[kkk] regni[lll] habeat inclinari [. . . .].[6] (30) Quatuor hec declarant, scilicet[mmm] utilitas[nnn] ecclesie atque necessitas, meritum persone, utilitas regni, affectio regis et populi necnon et[ooo] postulantium favor. (31) Petit

[a] cecidit B [b] utramque B, vitaque T. [c] verborum B, verberata V. [d] set B. [e] et add. T. [f] effettibus B. [g] et add. V. [h] om. T. [i] recolligisse BV. [j] quod B. [k] pontificem B. [l] om. TV. [m] iniungendo BT. [n] in BT. [o] creandos B. [p] et B. [q] et V. [r] detrattando B. [s] detrattantibus B, detractantibus V. [t] iudicem T. [u] exurpando T. [v] et super B. [w] sortuisse T, sorisse V. [x] om. BV. [y] et TV. [z] om. T. [aa] et add. TV. [bb] huius V. [cc] et add. del. B. [dd] cum add. TV. [ee] quo B. [ff] cognoverit B, quid add. T. [gg] Actum T. [hh] propriis T, proprius V. [ii] vocabulis T. [jj] adaptat T. [kk] habeant V. [ll] parliamenta B, lamenta V. [mm] aliis T. [nn] secundum add. V. [oo] om. TV. [pp] concilium B. [qq] assessum T. [rr] in add. T. [ss] aliam B. [tt] nisi T. [uu] om. B. [vv] habet TV. [ww] om. BT. [xx] hoc B. [yy] faciendo B, faciendam T. [zz] baroni cum T. [aaa] om. TV. [bbb] om. B. [ccc] regere B. [ddd] hec T. [eee] om. BT. [fff] om. B. [ggg] denegatus T, et negotia V. [hhh] om. B. [iii] iu/iudicet B. [jjj] quia B. [kkk] om. B. [lll] om. B, regno T. [mmm] om. T. [nnn] sanctitas T. [ooo] om. V.

[1] This passage, too, is anything but clear.

[2] Cf. Augustinus, *Civ. Dei*, v. 12; Isidorus, *Etymol.* ix. 3, 1; 5. Hellmann, *Sedulius Scottus* (Munich, 1906), p. 25, 7.

[3] *Prov.* xvi. 10 and 13.

[4] This is reminiscent of Pseudo-Clement; cf. *supra*, p. 436, n. 3.

[5] On the baronial status of the English bishops, cf. *supra*, p. 436, n. 7.

[6] Here seems to be a gapin the text (not in the manuscripts) which originally must have contained some reference to the postulation of Robert Burnell; see next note.

itaque[a] a vobis, sanctissime pater, subditus vester devotus et filius, rex Anglie, pro se et universo populo Anglie[b] postulationem prenominatam[1] de Batensi[c] episcopo in Cantuariensem[d] archiepiscopum legittime celebratam per[e] vos[e] approbari et[f] confirmari, ut ad[g] instar regis[h] iudicet inter eos.[1]

[a] petit. Itaque BV. [b] anglicano TV. [c] baptensi T, babtensi V. [d] carturiensem T, cantariensem V. [e] om. TV. [f] etet B. [g] om. V. [h] om. V. [i] franciscus accursi add. B.

[1] This has not been mentioned before and seems to refer to the part of the address omitted; cf. *supra*, pp. 435 f.

THE UNIVERSITY PRESS: ABERDEEN

(17 - p. 437)

A Consimum militarium

See, e.g., Albericus de Rosciate, on ff. De off. Praef. urb., l. Iunia f. 67.

probably also one other place as well.

(17-)
B Franciscus Accursius - Vinea Aranpe.

Sevilla, Colombina,
cod. 82-1-23 (früher AA 144-44)
14. Jhd. in.

Microfilm
P.O. Kristeller.

0792

17 –
C

Centesimum miliarium

Bartolus, Super tribus libris Codicis, Ven. 1567, p. 2
X, Rubr., 9
--- prout est distincta ab imperio Romano
universali; ut in jurisdictione quam
habebat infra centesimum lapidem

Somerset Club,
42 Beacon Street,
Boston, Massachusetts.

23 July, 1942.

My dear Manto,

Here at last is a letter from Edwards, part of which I send on to you. I have just written him that so far as I am concerned, the changes are all right, but that if you have any comments you will send them on to him yourself. I am getting a little tired of Francis, and I shall be glad to see the thing in print quam primum. Unless he hears from you he will go ahead. I have asked him to send proof to you at 2424 Ridge Road (I assume you are staying on in California), since I may be drafted any day now. If I am about, you can send it on to me here to look over.

A nice letter from Maurice came in the same mail, thanking me for some cigarettes I sent him. He complained about the lack of whiskey and other potables, and said there was no gossip except that a Fellow of ChCh had cited a Fellow of another college as corespondent in divorce proceedings - "all very amicable".

Have a nice summer. I have just come back from ten days in Maine in order to close up my rooms in Lowell House.

yrs ever,

B.L.H.

The English Historical Review

"The problem of Medieval World Unity" in American Historical Association Annual Report for 1942, II (Washington, 1944), pp. 37 (original inventory # 18).

E.K.'s copy, annotated

Also, xerox copy of another E.K. copy (the whole volume) with a few notes different from offprint copy.

3/22

Xerox copy of bound personal copy of whole volume of EK's, with annotations.

THE QUEST FOR POLITICAL UNITY IN WORLD HISTORY

Edited for the

AMERICAN HISTORICAL ASSOCIATION

by

Stanley Pargellis

UNITED STATES
GOVERNMENT PRINTING OFFICE
WASHINGTON
1944

For sale by the Superintendent of Documents, U. S. Government Printing Office, Washington 25, D. C.
Price $1.00

0797

VOLUME III OF THE ANNUAL REPORT OF THE AMERICAN HISTORICAL ASSOCIATION FOR THE YEAR 1942

The Problem of Medieval World Unity

by Ernst H. Kantorowicz

The slogan of Medieval World Unity, whatever may have been its origin, has been popularized by the School of Romanticism.

> Those were beautiful, brilliant times when Europe was *one* Christian country, when *one* Christendom dwelled in this humanly shaped continent, when *one* great unity of action joined together the remotest provinces of this broad and wide spiritual empire.

With these words the German Novalis begins his treatise on *Christendom or Europe*, written in 1799; and in 1800, Fichte would echo: "The people of the new Christian Europe can be looked upon as *one* nation."

The enthusiasm for the Middle Ages, a period then rediscovered, did not always carry Romantic minds to these lofty abstractions, and the strong antipathy toward the "Dark Ages," fostered by classicism and enlightenment, put on a wholesome brake. Nevertheless, it gradually became a commonplace to maintain that the Middle Ages, for all their wars and profound discords, represented a pattern of world unity and uniformity which had since been lost. Scholars and popular writers liked to emphasize that Europe, owing to the one faith professed by all, represented one great family of nations guided by either emperor and pope together or by the Holy See alone; that there was a commonwealth with customs and institutions alike in all countries and a language—Latin—common to all, with letters and learning on common ground and with a common foreign war, the crusades, which made the diverging ambitions converge in one great common task.

This, approximately, was the image of Medieval World Unity which the Romantic School passed on to the following generations. Even Ranke, though himself not a Romanticist, succumbed to this spell; infatuated with his conception of the commonwealth of Romanic and Germanic peoples, he, too, went as far as to use the expression of a "Romano-Germanic Nation."

Today, the historian finds it difficult to defend the case of Medieval World Unity on similar lines and in a similarly sanguine way. With some reservations he might be willing to admit that Western Europe appears, from a very distant point of view, as an entity, despite its serious and dangerous cracks. Cracks cause a pot to leak and prevent it from performing its task of holding liquids, but are no objection to the fact that even a cracked pot is still a pot. Yet the historian will

vehemently refuse to acknowledge the much-hailed unity of language, letters and learning, of customs, education and crusading spirit, or even of ecclesiastical matters, as soon as he takes into account the Greco-Slav commonwealth of nations centered in Byzantium. That is to say: the fascinating conception of Medieval World Unity collapses and a mirage dissolves when the dome of Santa Sophia rises on the horizon.

The historian, today, cannot dismiss Byzantium as an intellectual parenthesis. He will not exclude from his account that Europe beyond the Adriatic Sea, draw a frontier or establish an intellectual customs port at Venice, and ignore the existence of South-Eastern Europe even to preserve belief in a "Medieval World Unity." We cannot simply forget that Constantine's creation of an Empire-Church, his fusion of Roman Empire and Christian Church served—with due alterations and due forgeries—as a basis for political thinking and acting during the Middle Ages until roughly 1300 A. D., until in the West the "Byzantine style" was abolished in every respect. In essence, the medieval western world produced no one new political solution to surpass, to improve or to replace that of Constantine; the Carolingian or Ottonian Empire-Churches as well as the Gregorian Church-Empire are only paraphrases of the Constantinian tune.

Byzantium belongs to "our world," although the disparity of Romano-Germanic West and Greco-Slav East may defy every effort to construct a world unity. There is no unity of Eastern and Western customs or standards; there is no unity of language and letters or of the fundamentals of education. Where, if at all, has St. Augustine his shrine in Byzantine education? To the Western mind the idea of the "City of God" is basic and cannot be thought away. But did it exercise any appreciable influence on the East, and are we allowed to transfer the *Civitas Dei* ideology to Byzantine conditions? Not to mention a unity of political matters, even the unity of the Church is a most problematic and delicate matter. Shaky ever since the Iconoclast Struggle, at the breaking point in the ninth century, and definitely broken in the eleventh when the Reform Papacy launched anew the ship of St. Peter, the ecclasiastical union remained a dream and only the schism between East and West survived.

Thus, we seem to have run a car with a fragile cargo of World Unity at full speed in a blind alley. For this is the impasse: We have to admit that the Greco-Slav commonwealth belongs to Europe, but in so doing we realize that World Unity has gone to pieces. It is no longer a pot, leaking perhaps and full of cracks but still a pot, that we hold in our hands; the potsherds have definitely fallen asunder while we face the intricate question: "Is a handful of potsherds still a pot?" The housewife, rightly, says "No" and throws the

pieces into the garbage. The archaeologist, rightly, says "Yes," gathers the pieces from the garbage, puts them into a glass case and visualizes the pot as an entity although in reality it is not.

The Middle Ages stood by the archaeologist. His ability to look at mere fragments in a glass case and yet see the whole vessel as it should appear and to forget completely its fragmentary state, this ability was native to the medieval mind. It is the main feature which the Romano-Germanic nations have in common with one another and also with Byzantium. Therefore, if it be our desire to defend the myth of Medieval World Unity, we should remember that indeed this unity was myth, nay, that it was this very "Myth of Unity" which East and West alike professed. In other words, the "Myth" is the seemingly nebulous though yet quite solid substance of Medieval World Unity.

This is not really surprising. The medieval mind set the Whole before the parts and found it easier than we do to acknowledge a totality, even an imaginary one. The absence of unity was considered a momentary defection which could be overlooked because sooner or later the unity would have to be restored. A united world was indispensable for achieving that state of perfection which, it was generally recognized, would be established just before time ends and doomsday dawns. Thus, the medieval Myth of World Unity has a predominantly messianic or eschatological character. Against this background the myth stands out and becomes almost reality.

Medieval World Unity was a part of the Christian eschatology, and therefore does not refer to this earth and its surface alone; it embraces the whole depth of Space and is in fact a Unity of the Universe. This consideration should prevent us from confounding medieval ideas of World Unity with modern ideas of International Unity. "International," the word in itself, proceeds from a negation, from the desire to rule out and bridge the differences prevailing between the peoples living on the surface of this globe. Medieval thought started out from the affirmative. The Whole was not achieved by adding the parts but it was set before the parts. Men visualized the universe as one articulated totality which embraces Earth and Heaven alike. Individual and community, both appear as organic members of the cosmos. They had their places assigned within the totality of Space and had their functions assigned within the totality of Time. The unity of the universe, which today we find difficult to envisage, was definitely an *a priori* of medieval imagination. From the outset, therefore, we miss the essential point if we do not account the Medieval World Unity to encompass Earth as well as Heaven, with the one referring to the other, reflecting the other, and flowing over into the other.

This idea of World Unity is neither purely transcendental nor purely material. It dwells in the stratum of thinner air in which medieval Realism and medieval Sacramentalism have their abode; or else it may be called reasonably a part of that "Christian Myth" whose relationship with "Christian History" has recently been discussed by Lynn White in a brilliant and suggestive way.

The Unity of the Universe: a great myth it is, a myth which East and West have in common. It manifests itself daily in the eastern and western churches alike, despite the profound differences between the rituals. Daily, at the solemn entrance of the clergy bearing the Gospel, would the Eastern Church pray:

> Cause that with our entrance, there may be an entrance of Holy Angels, ministering together with us, and with us glorifying thy goodness.

And the Western Church beseeches God that he may send his angels to carry to the celestial altar the gifts laid out on the altars on earth. When the hymn of the "Thrice Holy" is chanted, the visible Church is chiming in with the "never silent glorification" of the celestial beings, and the "Holy" is echoed by animate and inanimate nature, by beast, birds, and insects, by mountains and stars, rivers and valleys, so that the universe—not the surface of this earth—becomes a harmonious and articulated One that choruses with the chant of the Church and is tuned with the chant of the celestials. Accordingly, in the eucharistic preface, which precedes this hymn, man is styled a "Citizen of the Universe" (κοσμοπολίτης ἄνθρωπος) and the "Adornment of the Cosmos" (κόσμου κόσμος).

In addition to this active flowing-over of the one sphere into the other, the visible Church, in a more static way, is also a reflection of the Celestial Jerusalem. And as the City of Heaven is but one and undivided, therefore its likeness on earth should display undivided unity, too. For unity is of God, and division or conflict is the work of Lucifer. Hence, the early Church would ask God to bring together his Ecclesia "just as the bread has become one from many grains grown on many hills."

> Bring them together from every people and every country and every town and every hamlet and every house so as to form one living universal Church.

Soon, however, Eastern and Western Churches would pray less timidly and more triumphantly:

> Be mindful, O Lord, of thy Holy Catholic and Apostolic Church which *is* from end to end of the Universe.

Here the universal unity of the Church, which the faithful hope will be established at the end of Time, is anticipated as a spiritual reality within Time. And yet the Church is not heedless of the great variety of Churches—Roman and Gallican, Byzantine, Syrian, Egyptian, Armenian, and others—and consequently would pray also

> for the peace of the whole world, and for the welfare of the Holy *Churches* of God and the Oneness (ἕνωσις) of them all.

The diversity of the Churches and the oneness of the Church—both are realities, though realities of a different kind which do not exclude each other. Accordingly, Charlemagne—in the *Libri Carolini* in which he fights the Byzantine decisions concerning the veneration of images—would stress the various Churches in all parts of the world and yet, almost in the same breath, reproach the Greeks for having cut the *vinculum ecclesiasticae unitatis.*

What is true for the Church is true for the people. In the early Western Church we find the prayer:

> God, who hast made the diversity of all peoples to be *one* in the confession of thy name, give us the will and the power to do what thou hast prescribed, that in thy People called to eternity there be *one* faith of mind and *one* piety of action.

Here the factual diversity of peoples is set against the eschatological unity of the *One* People, the unity for which the Western Church prays also in the *Orationes solemnes*, the ancient litany still sung on Good Friday and containing intentions

> for the Heretics and Schismatics that they may find their way back into the Church;
> for the unfaithful Jews that finally they may recognize the Lord;
> and for the Pagans that they may forget their Idols and be converted to the faith of the living God.

On these intentions, almost to the letter, there draw the hundreds of politico-messianic prophecies, prognostications, and Sibylline oracles which prevade medieval literature and which promise the oneness of this world to be effectuated before the break of the Last Day.

The materialization of these hopes and expectations was the task not only of the Church but also of the secular power. For a third time, we encounter the twofold reality of oneness and diversity. Eastern and Western rituals have the following prayer in common:

> We pray for our most Christian Emperor, that God may subdue to him all the barbarous nations for the sake of our perpetual peace.

This reminds us of the very complex problem of the Roman Empire, providentially established *ad praedicationem Evangelii*, and of its mission to safeguard universal peace, to renew the World Unity and thus to prefigure on earth the world dominion of the transcendental cosmocrator. Needless to say that the Church, at least the Western, would have been terrified at the attempt of any monarch to subjugate in fact the "whole world." Even Charlemagne was almost too heavy a burden for the Church. And yet, the *idea* of that world unification was fondled incessantly by the Church and exercised a permanent spell upon the minds of people. Most suggestive, in this con-

nection, is a ninth-century prayer, probably from St. Gall, where we find the words:

> Holy Trinity, extend the Roman Empire to the remotest boundaries of the earth; let its shores be washed by the Ocean that girds its borders . . . But our princes may so rule in this world that the world shall not rule over them.

The plural "princes" does not seem to refer, at least not here, to the plurality of the Byzantine Emperors, but to the various kings and princes ruling within the imaginary Roman Empire. Hence, in addition to the multitude of Churches and the *one* Church, to the multitude of nations and the *one* People, we find here the multitude of princes and the *one* and universal Roman Emperor, all of them joined together without effort.

It is obvious that the conception of World Unity has nothing whatever to do with what today would be called reality. In East and West alike, the Roman Empire was not considered a political unit but a supra-political idea, an almost sacramental entity. Therefore it makes no difference whether this Empire be called Roman or Christian. In fact, from the ninth century it became the custom, at least outside of the City of Rome itself, to pray for the "Christian Empire" and not for the *Imperium Romanum* and to entreat the Godhead for the victory of the "Christian army," the *exercitus Christianus*, although politically a Christian Empire existed as little as a Christian Army. Mythically, however, or eschatologically, these were nevertheless realities. Thus, for all the variety which the physical eye perceives and which reason does not deny, the spiritual eye would always be able to view the Oneness as the truer reality.

The vision of the unity to come proved stronger than the perception of the disparity to be, and general convention made it easy to establish spiritually that which did not exist materially. Examples offer themselves by the hundreds. We need think only of All Souls' Day, that most popular feast introduced by Odilo of Cluny, and its universal unity of souls, hapless and unredeemed, that dwell in a plane between the planes of Heaven and World. Or, we might think of the idea of spiritual kinship, of the *cognatio spiritualis*, which universally comprised the clergy and also the kings. All monks are *fratres*, all bishops are brothers to one another as well as to the pope who, in turn, is recognized as their spiritual father. The Byzantine Emperor would address the Frankish monarch his "spiritual brother" (πνευματικὸς ἀδελφός) and would style minor rulers, such as those of Bulgaria or Armenia, his "spiritual children" (πνευματικὰ τέκνα), a usage replaced or augmented in later times by a likewise hypothetical blood relationship and the mutual application of *consanguineus*, "Cousin." Or, we may think of the universality

of spiritual punishment found in the formulae of penalty in thousands of papal, imperial or royal charters, that *sententia terribilis* according to which he that infringes the rights granted in a charter incurs "the wrath of Almighty God and all the saints . . . that he be condemned to suffer with the devil and his most bloody splendors and with Judas, the traitor, the eternal sea of flames." This indeed is a language comprehensible to both East and West, and it is significant of the general changes of mind that this spiritual condemnation should be abandoned in the thirteenth century and be replaced by the more local but more effective *indignatio imperatoris* (*vel regis*), the emperor's or king's indignation.

There are countless other ways to illustrate the nature of Medieval World Unity. The Byzantine claim to represent the Roman world empire and the proud title of Byzantium's soldiers as "champions of the whole world (οἰκουμένης πρόμαχοι); similar claims in the West developing by slow degrees in the Ottonian period, when Rome became the ideal capital of the new empire; the effectiveness of the imperial "Rome-idea" as a basis of the Hohenstaufen universalism and of Barbarossa's catchword "One Church, one pope, one emperor"; the apostolic Rome-idea, on which the papal *Una sancta* theory throve, and Innocent's motto "One flock and one shepherd"—the implications until the times of Dante are always the same: Medieval World Unity, as conceived in East and West, is primarily eschatologic and its reality is identical with the Lord's real presence in the sacraments.

x See for the power of [illegible] in Jewish Wisdom Christology [illegible] (Stud. z. Geschichte d. Theol. u. Kirche V. 1: Leipz. 1899) p. 50 u. 2; Vigiliae Christianae

Τὸν κόσμον κόσμος, κόσμοις [illegible] et. (from Jewish Liturgy) cf. Goodenough, By light, light [illegible] 348 x Const. Apost. VIII, 12, 15 Quasten, p. 217.

THE PROBLEM OF MEDIEVAL WORLD UNITY

BY

ERNST H. KANTOROWICZ

Reprinted from the Annual Report of the American Historical Association for 1942, Volume III

WASHINGTON
1944

The Problem of Medieval World Unity

by Ernst H. Kantorowicz

The slogan of Medieval World Unity, whatever may have been its origin, has been popularized by the School of Romanticism.

> Those were beautiful, brilliant times when Europe was *one* Christian country, when *one* Christendom dwelled in this humanly shaped continent, when *one* great unity of action joined together the remotest provinces of this broad and wide spiritual empire.

With these words the German Novalis begins his treatise on *Christendom or Europe*, written in 1799; and in 1800, Fichte would echo: "The people of the new Christian Europe can be looked upon as *one* nation."

The enthusiasm for the Middle Ages, a period then rediscovered, did not always carry Romantic minds to these lofty abstractions, and the strong antipathy toward the "Dark Ages," fostered by classicism and enlightenment, put on a wholesome brake. Nevertheless, it gradually became a commonplace to maintain that the Middle Ages, for all their wars and profound discords, represented a pattern of world unity and uniformity which had since been lost. Scholars and popular writers liked to emphasize that Europe, owing to the one faith professed by all, represented one great family of nations guided by either emperor and pope together or by the Holy See alone; that there was a commonwealth with customs and institutions alike in all countries and a language—Latin—common to all, with letters and learning on common ground and with a common foreign war, the crusades, which made the diverging ambitions converge in one great common task.

This, approximately, was the image of Medieval World Unity which the Romantic School passed on to the following generations. Even Ranke, though himself not a Romanticist, succumbed to this spell; infatuated with his conception of the commonwealth of Romanic and Germanic peoples, he, too, went as far as to use the expression of a "Romano-Germanic Nation."

Today, the historian finds it difficult to defend the case of Medieval World Unity on similar lines and in a similarly sanguine way. With some reservations he might be willing to admit that Western Europe appears, from a very distant point of view, as an entity, despite its serious and dangerous cracks. Cracks cause a pot to leak and prevent it from performing its task of holding liquids, but are no objection to the fact that even a cracked pot is still a pot. Yet the historian will

vehemently refuse to acknowledge the much-hailed unity of language, letters and learning, of customs, education and crusading spirit, or even of ecclesiastical matters, as soon as he takes into account the Greco-Slav commonwealth of nations centered in Byzantium. That is to say: the fascinating conception of Medieval World Unity collapses and a mirage dissolves when the dome of Santa Sophia rises on the horizon.

The historian, today, cannot dismiss Byzantium as an intellectual parenthesis. He will not exclude from his account that Europe beyond the Adriatic Sea, draw a frontier or establish an intellectual customs port at Venice, and ignore the existence of South-Eastern Europe even to preserve belief in a "Medieval World Unity." We cannot simply forget that Constantine's creation of an Empire-Church, his fusion of Roman Empire and Christian Church served—with due alterations and due forgeries—as a basis for political thinking and acting during the Middle Ages until roughly 1300 A. D., until in the West the "Byzantine style" was abolished in every respect. In essence, the medieval western world produced no one new political solution to surpass, to improve or to replace that of Constantine; the Carolingian or Ottonian Empire-Churches as well as the Gregorian Church-Empire are only paraphrases of the Constantinian tune.

Byzantium belongs to "our world," although the disparity of Romano-Germanic West and Greco-Slav East may defy every effort to construct a world unity. There is no unity of Eastern and Western customs or standards; there is no unity of language and letters or of the fundamentals of education. Where, if at all, has St. Augustine his shrine in Byzantine education? To the Western mind the idea of the "City of God" is basic and cannot be thought away. But did it exercise any appreciable influence on the East, and are we allowed to transfer the *Civitas Dei* ideology to Byzantine conditions? Not to mention a unity of political matters, even the unity of the Church is a most problematic and delicate matter. Shaky ever since the Iconoclast Struggle, at the breaking point in the ninth century, and definitely broken in the eleventh when the Reform Papacy launched anew the ship of St. Peter, the ecclasiastical union remained a dream and only the schism between East and West survived.

Thus, we seem to have run a car with a fragile cargo of World Unity at full speed in a blind alley. For this is the impasse: We have to admit that the Greco-Slav commonwealth belongs to Europe, but in so doing we realize that World Unity has gone to pieces. It is no longer a pot, leaking perhaps and full of cracks but still a pot, that we hold in our hands; the potsherds have definitely fallen asunder while we face the intricate question: "Is a handful of potsherds still a pot?" The housewife, rightly, says "No" and throws the pieces into the garbage. The archaeologist, rightly, says "Yes," gathers the pieces from the garbage, puts them into a glass case and visualizes the pot as an entity although in reality it is not.

The Middle Ages stood by the archaeologist. His ability to look at mere fragments in a glass case and yet see the whole vessel as it should appear and to forget completely its fragmentary state, this ability was native to the medieval mind. It is the main feature which the Romano-Germanic nations have in common with one another and also with Byzantium. Therefore, if it be our desire to defend the myth of Medieval World Unity, we should remember that indeed this unity was myth, nay, that it was this very "Myth of Unity" which East and West alike professed. In other words, the "Myth" is the seemingly nebulous though yet quite solid substance of Medieval World Unity.

This is not really surprising. The medieval mind set the Whole before the parts and found it easier than we do to acknowledge a totality, even an imaginary one. The absence of unity was considered a momentary defection which could be overlooked because sooner or later the unity would have to be restored. A united world was indispensable for achieving that state of perfection which, it was generally recognized, would be established just before time ends and doomsday dawns. Thus, the medieval Myth of World Unity has a predominantly messianic or eschatological character. Against this background the myth stands out and becomes almost reality.

Medieval World Unity was a part of the Christian eschatology, and therefore does not refer to this earth and its surface alone; it embraces the whole depth of Space and is in fact a Unity of the Universe. This consideration should prevent us from confounding medieval ideas of World Unity with modern ideas of International Unity. "International," the word in itself, proceeds from a negation, from the desire to rule out and bridge the differences prevailing between the peoples living on the surface of this globe. Medieval thought started out from the affirmative. The Whole was not achieved by adding the parts but it was set before the parts. Men visualized the universe as one articulated totality which embraces Earth and Heaven alike. Individual and community, both appear as organic members of the cosmos. They had their places assigned within the totality of Space and had their functions assigned within the totality of Time. The unity of the universe, which today we find difficult to envisage, was definitely an *a priori* of medieval imagination. From the outset, therefore, we miss the essential point if we do not account the Medieval World Unity to encompass Earth as well as Heaven, with the one referring to the other, reflecting the other, and flowing over into the other.

This idea of World Unity is neither purely transcendental nor purely material. It dwells in the stratum of thinner air in which medieval Realism and medieval Sacramentalism have their abode; or else it may be called reasonably a part of that "Christian Myth" whose relationship with "Christian History" has recently been discussed by Lynn White in a brilliant and suggestive way.

The Unity of the Universe: a great myth it is, a myth which East and West have in common. It manifests itself daily in the eastern and western churches alike, despite the profound differences between the rituals. Daily, at the solemn entrance of the clergy bearing the Gospel, would the Eastern Church pray:

> Cause that with our entrance, there may be an entrance of Holy Angels, ministering together with us, and with us glorifying thy goodness.

And the Western Church beseeches God that he may send his angels to carry to the celestial altar the gifts laid out on the altars on earth. When the hymn of the "Thrice Holy" is chanted, the visible Church is chiming in with the "never silent glorification" of the celestial beings, and the "Holy" is echoed by animate and inanimate nature, by beast, birds, and insects, by mountains and stars, rivers and valleys, so that the universe—not the surface of this earth—becomes a harmonious and articulated One that choruses with the chant of the Church and is tuned with the chant of the celestials. Accordingly, in the eucharistic preface, which precedes this hymn, man is styled a "Citizen of the Universe" (κοσμοπολίτης ἄνθρωπος) and the "Adornment of the Cosmos" (κόσμου κόσμος).

Op. Court VIII, 12, 16 VII, 34, 6; Goodenough By Light, Light, 319, 322, 348.

In addition to this active flowing-over of the one sphere into the other, the visible Church, in a more static way, is also a reflection of the Celestial Jerusalem. And as the City of Heaven is but one and undivided, therefore its likeness on earth should display undivided unity, too. For unity is of God, and division or conflict is the work of Lucifer. Hence, the early Church would ask God to bring together his Ecclesia "just as the bread has become one from many grains grown on many hills."

> Bring them together from every people and every country and every town and every hamlet and every house so as to form one living universal Church.

Soon, however, Eastern and Western Churches would pray less timidly and more triumphantly:

> Be mindful, O Lord, of thy Holy Catholic and Apostolic Church which *is* from end to end of the Universe.

Here the universal unity of the Church, which the faithful hope will be established at the end of Time, is anticipated as a spiritual reality within Time. And yet the Church is not heedless of the great variety of Churches—Roman and Gallican, Byzantine, Syrian, Egyptian, Armenian, and others—and consequently would pray also

> for the peace of the whole world, and for the welfare of the Holy *Churches* of God and the Oneness (ἕνωσις) of them all.

The diversity of the Churches and the oneness of the Church—both are realities, though realities of a different kind which do not exclude each other. Accordingly, Charlemagne—in the *Libri Carolini* in which he fights the Byzantine decisions concerning the veneration of images—would stress the various Churches in all parts of the world and yet, almost in the same breath, reproach the Greeks for having cut the *vinculum ecclesiasticae unitatis.*

What is true for the Church is true for the people. In the early Western Church we find the prayer:

> God, who hast made the diversity of all peoples to be *one* in the confession of thy name, give us the will and the power to do what thou hast prescribed, that in thy People called to eternity there be *one* faith of mind and *one* piety of action.

Here the factual diversity of peoples is set against the eschatological unity of the *One* People, the unity for which the Western Church prays also in the *Orationes solemnes*, the ancient litany still sung on Good Friday and containing intentions

> for the Heretics and Schismatics that they may find their way back into the Church;
> for the unfaithful Jews that finally they may recognize the Lord;
> and for the Pagans that they may forget their idols and be converted to the faith of the living God.

On these intentions, almost to the letter, there draw the hundreds of politico-messianic prophecies, prognostications, and Sibylline oracles which prevade medieval literature and which promise the oneness of this world to be effectuated before the break of the Last Day.

The materialization of these hopes and expectations was the task not only of the Church but also of the secular power. For a third time, we encounter the twofold reality of oneness and diversity. Eastern and Western rituals have the following prayer in common:

> We pray for our most Christian Emperor, that God may subdue to him all the barbarous nations for the sake of our perpetual peace.

This reminds us of the very complex problem of the Roman Empire, providentially established *ad praedicationem Evangelii*, and of its mission to safeguard universal peace, to renew the World Unity and thus to prefigure on earth the world dominion of the transcendental cosmocrator. Needless to say that the Church, at least the Western, would have been terrified at the attempt of any monarch to subjugate in fact the "whole world." Even Charlemagne was almost too heavy a burden for the Church. And yet, the *idea* of that world unification was fondled incessantly by the Church and exercised a permanent spell upon the minds of people. Most suggestive, in this con-

533368--43——4

nection, is a ninth-century prayer, probably from St. Gall, where we find the words:

> Holy Trinity, extend the Roman Empire to the remotest boundaries of the earth; let its shores be washed by the Ocean that girds its borders . . . But our princes may so rule in this world that the world shall not rule over them.

The plural "princes" does not seem to refer, at least not here, to the plurality of the Byzantine Emperors, but to the various kings and princes ruling within the imaginary Roman Empire. Hence, in addition to the multitude of Churches and the *one* Church, to the multitude of nations and the *one* People, we find here the multitude of princes and the *one* and universal Roman Emperor, all of them joined together without effort.

It is obvious that the conception of World Unity has nothing whatever to do with what today would be called reality. In East and West alike, the Roman Empire was not considered a political unit but a supra-political idea, an almost sacramental entity. Therefore it makes no difference whether this Empire be called Roman or Christian. In fact, from the ninth century it became the custom, at least outside of the City of Rome itself, to pray for the "Christian Empire" and not for the *Imperium Romanum* and to entreat the Godhead for the victory of the "Christian army," the *exercitus Christianus*, although politically a Christian Empire existed as little as a Christian Army. Mythically, however, or eschatologically, these were nevertheless realities. Thus, for all the variety which the physical eye perceives and which reason does not deny, the spiritual eye would always be able to view the Oneness as the truer reality.

The vision of the unity to come proved stronger than the perception of the disparity to be, and general convention made it easy to establish spiritually that which did not exist materially. Examples offer themselves by the hundreds. We need think only of All Souls' Day, that most popular feast introduced by Odilo of Cluny, and its universal unity of souls, hapless and unredeemed, that dwell in a plane between the planes of Heaven and World. Or, we might think of the idea of spiritual kinship, of the *cognatio spiritualis*, which universally comprised the clergy and also the kings. All monks are *fratres*, all bishops are brothers to one another as well as to the pope who, in turn, is recognized as their spiritual father. The Byzantine Emperor would address the Frankish monarch his "spiritual brother" (πνευματικὸς ἀδελφός) and would style minor rulers, such as those of Bulgaria or Armenia, his "spiritual children" (πνευματικὰ τέκνα), a usage replaced or augmented in later times by a likewise hypothetical blood relationship and the mutual application of *consanguineus*, "Cousin." Or, we may think of the universality

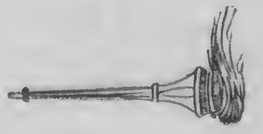
of spiritual punishment found in the formulae of penalty in thousands of papal, imperial or royal charters, that *sententia terribilis* according to which he that infringes the rights granted in a charter incurs "the wrath of Almighty God and all the saints . . . that he be condemned to suffer with the devil and his most bloody splendors and with Judas, the traitor, the eternal sea of flames." This indeed is a language comprehensible to both East and West, and it is significant of the general changes of mind that this spiritual condemnation should be abandoned in the thirteenth century and be replaced by the more local but more effective *indignatio imperatoris* (*vel regis*), the emperor's or king's indignation.

There are countless other ways to illustrate the nature of Medieval World Unity. The Byzantine claim to represent the Roman world empire and the proud title of Byzantium's soldiers as "champions of the whole world (οἰκουμένης πρόμαχοι); similar claims in the West developing by slow degrees in the Ottonian period, when Rome became the ideal capital of the new empire; the effectiveness of the imperial "Rome-idea" as a basis of the Hohenstaufen universalism and of Barbarossa's catchword "One Church, one pope, one emperor"; the apostolic Rome-idea, on which the papal *Una sancta* theory throve, and Innocent's motto "One flock and one shepherd"—the implications until the times of Dante are always the same: Medieval World Unity, as conceived in East and West, is primarily eschatologic and its reality is identical with the Lord's real presence in the sacraments.

[illegible]

[illegible] Bruxelles, Société de Géographie [illegible]

[illegible] Bruxelles [illegible] 56 (1936) [illegible]



3/23

"The Virgin's Advent and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina" in Art Bulletin XXVI (1944) 207-231
(original inventory # 19)

(19-)
A

Achter "Tag"

"Für Auferstehung der Leiber u
somit für adventus XPi.

Aquast. Lin., Quaestio V, Pg.v. 89, 369B

REPORT		SEARCH RECORD		
Volume?	Not on Shelf:	Date	By	Time
Date Due:	Bindery:			
Faculty:	Not in Shelf List:			
Seminar:	R.B.R.:			
Department:				
OVERDUE RECORD				
Returned:	Notice Sent:			
Fine:				
Bill Number:				

(19-)
C. W. Bousset, "Die Himmelsreise der Seele," ARW IV (1901) 136-169, 229-273.

0817

(11)

Spanheim für Nincphoris
bei der porta aurea, alt u
jung, weit lacuipes u bewichtig.
Const. P., Tecaenus.
Reiske I 438, 5.

*19. "The 'King's Advent' and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina," *Art Bulletin*, XXVI (1944), 207–231.

EK's copy, annotated.

A. "Achter 'Tag'" (slip)

B. "Dissertationes Pannonicae" (slip)

C. "W. Bousset" (slip)

D. "Apantesis für Nikepporos" (half sheet)

E. "White Horse" (half sheet, rust colored)

F. "Adventus" (half sheet, yellow)

G. "Patriarch of Ese reitend" (slip, yellow)

H. "Adventus" (long thin slip)

I. "Die Aegyptus" (long thin slip)

J. "Epiphanie-Advent" (half spiral notebook page)

K. "Victoria vor Kaiserbildern" (half page, blue)

L. "Luigi Magnani" (half page, yellow)

M. "Santa Sabina" (half page, spiral notebook)

N. "Adventus" (idem)

O. "Adventus" (idem)

P. "Adventus: Aurelius Felicissimus" (idem)

Q. "Flügel: Mattheus" (idem)

R. "Adventus" (half page, yellow)

S. "Die 'Jerusalem'" (small slip)

T. "Adventus" (idem)

U. "for transition from..." (slip, pink)

V. 7-page letter from R. Delbrueck

W. "Kreuz voran bei Himmelfahrt" (full page, yellow)

[Continued overleaf]

X. Letter from Eisenhöfer, 22 Nov 54

Y. Letter from Eisenhöfer, 31 Jan 53

Z. Communication from Panofsky (full page)

AA. Letter from Georg Peters, 17 May 45

BB. Letter from Biondel (?) 2 June 45

CC. Letter from Fritz Saxl, 22 March --

DD. Letter from Rudolf Berliner, 30 June 45

EE. "Bemerkungen zu The King's Advent": 3 pages from Rosenstock-Hussey (?)

(1-)

White Horse

Horseman, crowned, on white horse:

"hic est rex regum et dominus dominantium qui vocatur fidelis et verax et [in] iustitia iudicat et pugnat contra bestiam."

Apocalypsem MS. Valenciennes, Bibl. mun. 99 [92], fol. 35

" MS Paris, BN. lat. Nouv. Acq. (1132) fol. 29

cf Bulletin Soc. Fr. Repr. Mss. VI (1922) Pl. XXVII p. 72 (Paris MS).

(19-)
F

Adventus

Bonnische Inschrift
CIL III 6340

Iovi optimo maximo
Advento

Mommsen:
ara dedicata
~~Iovi optimo~~ id est Iovi
esset plenius adventus
Augusti, pro salute et
victoria imperatoris
nostri Caesaris.

0822

(19-)
G

Pol. [illegible] of Eng. [illegible]

In [illegible]. II, 19, p. 812, 12.
Rymer, I p. 726.

(14-)
1d

Adventures.

Vocis auditae novitas
repressit

Regis adventum recursus
superari;

Vel suos terra paricuado
flores,

Iuna coronis.

Mozarabisch, aber sehr
stark an Theodulf
anzuschließen.
cf. Messenger, Traditio
IV p. 154
von Perez de Urbel
Bulletin hispanique
28, 1926, p. 117.
ca. 5. Jhd.

(19-)

Die Aegyptus (Fresk)
im Menologium Barberini
cf. Cumont, "L'Adoration
des mages ---" Mem.
della Pont. Accad Romana
d'archeologia, IV, 1932,
Pl. VII, 1.

(19-)

J

Epiphanie - Advent.

Mithradates Artabanus III King of Parthia
(A.D. 10 <11> - 40)

Warwick Wroth, Catal. (B.M.) of the Coins of Parthia, London 1903, p XLIV.

"Art. issue a remarkable ~~coin~~ tetradrachm,
"with the portrait full-faced <frontaeibit>
"and (rev.) King on horseback received by
"the Tyche of a city." Pl. XXV, 5.

Inscr. Rev. Quadratum? um Reiterbild
Βασιλέως Αρτάκου Δικαίου
Ἐπιφάνους.

(21)

Victoria Augusta.

Θεόφραστος Ἀλεξανδρεὺς αἰρετὴς ἐν
κωμικοῖς θεῶν πρωτομάρτυς καὶ
Νείκης αὐτῶν προκρούσης
(celebrant the imperial masts
and of their precedent Victoria).

P. Oxy. 1449, 1 (IV. 213-7)
1265, 8 (II. 336)

P. Oslo. 94, 4.

Reitzenstein, Rev. hist. CLXIII, 1, 1-2
Robert, Bull. corr. hellen. LIV, 23
Citram, Symb. Osl. XI, 27.

19-

Sacra Sabina.

Klaus Wessel y Jaime A. Brito Martín.
LXV-LXVI, 1957-58, 317-323.

Augusteum.

Alex Gonzalez.

0829

(19)

Adventus.

CIL, VI, 21521 = Bücheler, 1109

omnis coelicolum te chorus excipiat.

G. Sestou Y Hommages à J. Bidez et à F. Cumont

Brüssel 1948, p. 319, n. 4.

(19)

Affidavits

Tuesday 1201

Tuscaloosa, Ala. Aug.

Sept. 11.

0831

(19-)

Adventus: Aurelius Felicissimus.

C. Cecchelli, Ipogei eretici e sincretistici di Roma: I. L'ipogeo degli Aurelii Studi Romani VI, Roma 1927.

Cf. Zlit. Wiss. VIII (1928) n. 216 p. 359
— " — VI (1926) n. 249.

Gegen Wilpert, Marucchi, Dorini, Bandinelli, Achelis.

Reiter = Antichrist, der Nero redivivus, der mit dem Pomp eines Adventus Augusti eingeht. Stadt sei das himml. Jerusalem nach Apok. 21, 9 – 22.

Hippolyt, Philos. VII, 13 deutet Odysseus-Sage auf Christus, so dass Heimkehr d. Odysseus ein Sinnbild der Wiederkunft XPi sein könnte: die Parusie als Ostück zur Ankunft d. Antichrist.

(19-)
Q

Flügel: Matthaus.

Deike der erzbisch. Kapelle ? Ravenna (?)
Matth. mit Flügeln, Engel ohne

Cf. Fritz Lupt, "Man and Angel,"
Gaz. Beaux Arts, ser. VI vol. 25 (1944)
pp. 265-282.

XP ἀμνεῖον.
R. Lavkins, "The Arrangement of Wall-Paintings in the Monastery Churches of Mount Athos," Byzantina-Metabyzantina, I, 1946, p. 100:
= μεγάλης βουλῆς ἄγγελος (... web.)
angel of the Great Council.

(19-)
R

Adventus.

Pius VI: Münze
Inscr. Adventus optimi principis

Joseph Coffin, Coins of the Popes, N.y. 1846,
(Coward-McCann, Inc., N.y.)
p. 51, n. 11.

(M-)
S

Die "Jerusalem."

Christus am Palmsonntag in Jerusalem reitend, pektrönten Kopf empfangen – durch – verstreuende Menschenmenge der Hörsalgna?
1500 Jahr. Torna Hällestad
Monica Rydberg, "Nils Hakansson, 'vittskövlemästaren,'" Fornvännen 35, 1940, p. 245 fig. 6.
(Silvercast?)

0835

0836

19 - p. 212

Adventus.

XP mit vorausgehendem Kreuz in Ikonographie:

Cf. Colette Lamy Lassalle, "The Paintings of the Western Apse in St. George's Church of Oberzell, Reichenau," — Gaz. des Beaux-Arts XXXI 1947, 15ff.

19 - p. 212

0838

(19)

THE "KING'S ADVENT" AND THE ENIGMATIC PANELS IN THE DOORS OF SANTA SABINA

BY ERNST H. KANTOROWICZ

REPRINTED FROM THE ART BULLETIN

DECEMBER 1944 · VOLUME XXVI · NUMBER FOUR

CORRIGENDA

p. 212a, line 13: read "cultual" for "cultural."
Fig. 23 should read "24" (with caption of 24).
Fig. 24 should read "23" (with caption of 23).
Fig. 31 should read "33" (with caption of 33).
Fig. 32 should read "34" (with caption of 34).
Fig. 33 should read "31" (with caption of 31).
Fig. 34 should read "32" (with caption of 32).
Fig. 35: read "Salus et" for "Lucet."
p. 218b, line 10 from below: read "Salus et" for "Lucet."
p. 218b, line 6 from below: read "Salus" for "Lucet."
Fig. 38 should read "39" (with caption of 39).
Fig. 39 should read "38" (with caption of 38).
Fig. 44 should read "45" (with caption of 45).
Fig. 45 should read "46" (with caption of 46).
Fig. 46 should read "44" (with caption of 44).
p. 220b, line 11 from above: read "Fig. 38" for "Fig. 39."

THE "KING'S ADVENT"

AND THE ENIGMATIC PANELS IN THE DOORS OF SANTA SABINA

ERNST H. KANTOROWICZ

I. Benedictus qui venit . . .

The *Rituale Romanum* includes a collection of prayers known as the *Ordo commendationis animae*.[1] This is the Office of the Dying. Framed by the Litany of the Saints, with which the Order opens, and by a number of litany-like supplications, which form the transition to the Lessons and Psalms, there is a group of three famous orisons. Of these, the first and second are old; they can be traced back to the Sacramentaries of the eighth century. The third is of a more recent date. As Saint Peter Damian is said to have inspired its setting, the prayer cannot antedate the eleventh century.[2] Although composed at different periods, the first prayer and the third are nevertheless in a close inner relationship. Both refer to the journey of the soul, the one to the departure, *Profectio*, from this world, the other to the arrival, *Adventus*, in heaven. The wishes for the arrival are clothed in the following words:

> May your soul, which is departing from the body, be met by the brilliant host of Angels, may it be received by the court of Apostles, welcomed by the triumphant army of resplendent Martyrs, surrounded by the lilied array of rubiate Confessors, greeted by the jubilant choir of Virgins, and embraced by the blessed peace in the bosom of the Patriarchs. . . .

All the ranks of the celestials, who together form the mystical body of Christ, are expected to come to meet, in a solemn and formal manner, the soul which is guided to the city of heaven by Saint Michael, the Christian Psychopompos. Once more, at the Exequies, this dignified meeting is remembered when the clergy sings "In paradisum deducant te Angeli: in tuo adventu suscipiant te Martyres et perducant te in civitatem sanctam Ierusalem."[3] The soul's arrival after its long journey is visualized as a transcendental *entrée joyeuse* into celestial Jerusalem.

The idea underlying these prayers is very old.[4] The punctilio of the reception in the citadel of heaven corresponds to the receptions accorded kings or high dignitaries on their arrival at the gates of a city on earth. This parallelism is not accidental. The modern mind, probably under the influence of conceptions of the Renaissance, may think of the honors due to the "Majesty of Death," and so find the royal honors offered to the soul justifiable and appro-

1. The sources of the various prayers of this Order, which is also found in the Breviary, are studied and carefully analyzed by L. Gougaud, "Étude sur les *Ordines commendationis animae*," *Ephemerides Liturgicae*, XLIX, 1935, pp. 3–27. For some of the pre-Christian as well as Early Christian background see Arthur D. Nock's "Postscript" to the study of C. B. Welles, "The Epitaph of Julius Terentius," *Harvard Theological Review*, XXXIV, 1941, pp. 103–109.

2. The interrelation between a letter of Peter Damian (*Ep.*, VIII, 15; Migne, *Patrologia Latina*, CXLIV, col. 497) and the prayer *Commendo te* is evident though the proportion of dependency may be disputed. V. Thalhofer and L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2nd ed., Freiburg, 1912, II, p. 460, assume that Peter Damian was familiar with the prayer. Gougaud, *op. cit.*, pp. 12 ff., maintains that the prayer "est formée du texte d'une lettre de saint Pierre Damien," and he proves that the prayer was introduced into the Order very late, probably not earlier than the 16th century. Nock, *op. cit.*, p. 106, emphasizes that the ideas found in the prayer are indeed very old. There is reason to believe that Peter Damian depended upon a "vocabulary" current in the West at the latest since Carolingian times when the categories of the Litany of the Saints, introduced in the Continent in the early 8th century, began to pervade equally poetry, liturgy, and even the conceptions of the secular state. For an example, see *infra*, note 7.

3. See, in the same Order, the prayer *Delicta iuventutis*: "Suscipiat eum sanctus Michael Archangelus Dei, qui militiae caelestis meruit principatum. Veniant illi obviam sancti Angeli Dei et perducant eum in civitatem caelestem Ierusalem." For the earliest version of the prayer, see Migne, *Pat. Lat.*, CLI, cols. 925 f., and Nock, pp. 103 ff. The prayer of the Exequies as quoted above was introduced in the 10th century; cf. Gougaud, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VII, 1927, p. 301, no. 320.

4. Likewise old is the opposite idea, namely, that the phalanxes of demons come to meet the soul. See M. W. Bloomfield, "The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins," *Harvard Theological Review*, XXXIV, 1941, pp. 121 ff., especially p. 126, the *Vita S. Joannis Eleemosynarii*, chap. XI: ". . . obviant ei (animae) cum ascenderit a terra in coelum chori daemonum, singuli in proprio ordine. Obviat ei chorus daemoniorum superbiae, investigat eam, si habeat opera eorum. Obviat chorus spiritum detractionis. . . . Obviat iterum superius daemones fornicationis. . . ." Migne, *Pat. Lat.*, LXXIII, col. 375.

cf. coptic & other oriental last anointment rites: the one dying is anointed rex & sacerdos.
Denzinger, Rit. Or.

priate.[5] From an ecclesiastical point of view it may be more important to remember that the soul ascending to heaven belongs to one anointed, anointed on the death-bed. A solemn liturgical reception is prescribed by the Church for those consecrated with the holy balm, and according to a decree of Pope Honorius III of 1221, the liturgical reception was even considered a prerogative reserved exclusively for God's Anointed, for kings and bishops.[6] Consequently, a kingly reception of the soul at the gates of the celestial city appears as "correct" and in agreement with ecclesiastical etiquette.

In fact, the difference between the *adventus regis* and the *adventus animae* appears sometimes as slight. A poem *Ad regem suscipiendum* of the ninth century, written by Notker for one of the numerous meetings of royalty at the gates of the Abbey of St. Gall, impresses us by its similarity with the prayer associated, rightly or wrongly, with the name of St. Peter Damian.[7] The poet greets the king and wishes that at his entry he may be met by the celestial militia descending from heaven, by the chaste choir of virgins under the leadership of St. Mary, by the apostles umpiring in the *agon* of life, by the martyrs who are the victors in this competition, and by the other holy ranks who raise their voices in acclamation of the royal comer. These images, it is true, are suggestive also of the athletic metaphors in the homilies of St. John Chrysostom, which in Latin translation were eagerly read at St. Gall.[8] But they are indicative, above all, of the analogies of the two receptions: both the soul at its entry into the celestial city and the king at his entry into a city on earth are to be met, it is hoped, by all the ranks of the celestials.

The ceremonial of the king's liturgical reception has been laid down in the various *Ordines ad regem suscipiendum*.[9] In these Orders, there are minutely prescribed the details of the celebration: the costumes of the clergy as well as those of the children, who always have a prominent place at liturgical receptions; the ritual, which includes the aspersion of the comer, his descent from the horse to kiss the Gospels, and his censing; the chants of the clergy; finally the arrangements for the procession of cross-bearers, bearers of holy water, thuribels, candles and sacred books, not to mention all the others who conduct their secular lord and likeness of the Lord in Heaven under a canopy into the city (Fig. 46).[10] The oldest setting of these Orders, to our knowledge, is the one found in the Cluniac *Consuetudines* of the Abbey of Farfa, which may fall still in the tenth century although the manuscript was written about 1039.[11]

5. The concept of the "Majesty of the Dead" is very old (cf. *infra*, p. 221, note 88, the study of Haynes), but certain modern connotations seem to stem from the Renaissance when, e.g., the custom was revived to transport the dead body in a triumphal car. The subject seems to be as yet unexplored; cf. Leopold Ettlinger, "The Duke of Wellington's Funeral Car," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, III, 1939–40, pp. 254 ff.

6. Potthast, *Regesta pontificum Romanorum*, 1874–75, no. 6584; Ludwig Biehl, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich*, Paderborn, 1937, p. 146. Whether the papal ordinance ever was observed seems doubtful; we find in the Pontifical of Durandus († 1296 A.D.) an *Ordo ad recipiendum . . . principem processionaliter*, and princes were not anointed in the 13th century. Cf. Pierre Batiffol, *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919, p. 22; see also the modern *Pontificale Romanum* which contains, after the Orders for the Reception of Emperors and Kings, an *Ordo ad recipiendum processionaliter principem magnae potentiae*.

7. *Monumenta Germaniae historica, Poetae*, IV, p. 324, no. X:

1. Ave beati germinis
invicte rex et inclyte,
omnis tibi militia
occurrat ovans celitum.

2. Intacta Christi genetrix,
mater honora, virginum
chorum pudicum socians,
tibi procedat obviam.

3. Agonithetę apostoli,
victoriosi martyres
omnesque sancti ordines
semper vocent te laudibus . . .

8. J. A. Sawhill, *The Use of Athletic Metaphors in the Biblical Homilies of St. John Chrysostom*, Princeton, 1928, p. 113, the "Index of Athletic Terms," *s.v.* ἀγωνοθέτης. Homilies of John Chrysostom are found in the library catalogue of St. Gall of the middle of the 9th century as well as in that of 841–872 A.D., also in the catalogues of Reichenau of 822–838 A.D. and of the second half of the 9th century; cf. Paul Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, I, Munich, 1918, pp. 80, 84, 253, 265.

9. These Orders as well as those for the reception of bishops and prelates, princes and queens, are as yet neither sifted nor classified, but Mr. William A. Chaney, in Berkeley, has undertaken to deal with this subject. The fundamental study on the *Adventus* and the reception of royalty in the Hellenistic and Early Christian periods is Erik Peterson, "Die Einholung des Kyrios," *Zeitschrift für systematische Theologie*, VII, 1930, pp. 682–702 (here quoted as Peterson); see also *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (here quoted as *DACL*), V, I, 1922, cols. 197 ff., *s.v.* "Epiphanie"; Maskell, *Monumenta ritualia ecclesiae Anglicanae*, 2nd ed., Oxford, 1882, II, pp. cliv ff.; Biehl, *op. cit.*, pp. 141 ff., 166 ff.; C. Erdmann, "Kaiserliche und päpstliche Fahnen im hohen Mittelalter," *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, XXV, 1933–34, pp. 11 ff. For the Roman and Byzantine usage see, in addition to Pfister, "Epiphanie," in Pauli-Wissowa, *Realenzyklopädie* (here quoted *RE*), Supplement IV, 1924, cols. 310 ff., §§36 ff., and A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 4th ed., 1923, pp. 314 ff., the admirable discussions of both A. Alföldi, "Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe," *Römische Mitteilungen*, XLIX, 1934, pp. 88 ff. (here quoted as Alföldi), and André Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, pp. 234 ff., and *passim* (hereafter quoted as Grabar). For the Roman coinage see Paul L. Strack, *Untersuchungen zur römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts*, Stuttgart, I, 1931, pp. 110, 130, and II, 1933, pp. 152 ff., 160 ff., and Jocelyn M. C. Toynbee, *The Hadrianic School*, Cambridge, 1934; see also *infra*, note 38.

10. Paris, Bibl. Nat. Ms. Fr. 2813, fol. 457v., late 14th century; cf. Delachenal's edition of *Les Grandes Chroniques de France: Jean II et Charles V*, Paris, 1920, IV, pl. XXXIII, and II, 1916, pp. 197 f., for the description of the *Entrée* of Emperor Charles IV and his son at Cambrai, in 1377 A.D.

11. *Consuetudines Farfenses*, chap. XXXII, ed. Bruno Albers, *Consuetudines monasticae*, I, 1900, p. 170; also in *Mon. Germ. hist., Scriptores*, XI, p. 547; Biehl, p. 168. The Order has its place among chapters dealing with processions: chap. XXIX, "De processionibus," chaps. XXX–XXXI, "De sanctorum reliquis qualiter deferatur . . . processionaliter," chap. XXXII, "Ad regem deducendum," chap. XXXIII, "Ad episcopum deducendum," chap. XXXIV, "Item ad abbatem." The sequence of Orders has been changed in later times, but substantially the Orders are still found in the present *Pontificale Romanum*, into which they have been incorporated apparently through the medium of William Durandus; cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 22; V. Leroquais, *Les pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1937, I, pp. xiii f.

Another early Order of this kind comes from the Abbey of Saint-Yrieix near Limoges.[12] There is reason to believe that the codification of the reception ceremonial first took place in monastic circles,[13] and the great number of poems *In adventu regis*, which have been handed down from the Abbey of St. Gall, may remind us that no town or city was visited by mediaeval monarchs so frequently as were the favored royal monasteries. However this may be, the liturgical reception as such was very much older than the codification of its ritual. From the Carolingian period there have been transmitted large numbers of *Versus ad regem suscipiendum*, and among the poets of these chants we find all the renowned names of that epoch, Theodulf of Orléans and Walafrid Strabo, Sedulius Scotus and Hartmann, as well as Notker of St. Gall, while other authors have remained anonymous.[14]

The general idea reflected in these verses may be gathered conveniently from a poem *In adventu regis*, which is found in a manuscript of Metz of the early tenth century.[15] The eulogizing poem refers apparently to Charles the Bald who, in the first line, is hailed "Ave sacer et alme Imperator Carole." There follow the *vota*, the good wishes for the emperor and his house as well as for his powerful and successful government of the world:

> The necks of all peoples shall bend to thee,
> The kingdoms of earth shall submit to thee,
> That ever thou mayst rule in eternity.
> Heaven rejoice and Earth jubilate:
> A new Constantine has irradiated this world,
> A famous Charles, offspring of saints,
> Whom God has elected to rule the nations. . . .

We easily recognize the timeless features of this monarch. They are those of the Prince of Promise, of the Messianic world ruler, and have been traditional with the image of Christian emperors and kings ever since Constantine the Great. The ruler is shown in harmony with the universe which rejoices whenever he makes his "appearance," and the city, too, that he visits is in unison with the whole cosmos. Thus, the little city of Metz, exulting at the *felix adventus* of the Prince of Peace, the *Rex pacificus*, appears, in that moment, as the center and navel of the world, a timeless Zion:

> City, be happy, Heaven, rejoice!
> Jubilate, Metz, at the King's Advent.
> The King of Peace arrives at your gate
> To bring for ever blissful joy. . . .

And those who have gone to meet the Expected One are to join in the salutation, *Benedice, benedice, benedice!*[16]

12. Paris, Bibl. Nat. Ms. Lat. 903, fol. 68, contains the following antiphon, which is inserted between Holy Thursday and Good Friday: "*Ad regem ducendum.* Benedictus deus patrum tuorum faciens misericordiam cum domo patris tui sit dominus deus tuus tecum detque omnes inimicos tuos sub pedibus tuis et stabiliat regnum tuum in pace, ut per te nomen magnum glorificetur in saecula. . . ." A facsimile is found in *Paléographie musicale*, XIII, 1925, fols. 135 f., to which Professor Manfred F. Bukofzer kindly called my attention.

13. According to B. Capelle, "Le *Kyrie* de la messe et le Pape Gélase," *Revue bénédictine*, XLVI, 1934, p. 135, the Roman Bibl. Angelica Ms. B.3.18, fol. 181, of the eleventh century, contains an *Ordo ad regem suscipiendum*. The provenance of the manuscript could not be ascertained at present. Lessons "In adventum episcopi" (with Luke X, 1–7, as the pericope) are found in the Franco-Roman Evangelary of *ca.* 750 A.D. The earliest manuscript of this type (Douai, Bibl. Mun., Ms. 12) comes from the abbey of Marchiennes; cf. Theodor Klauser, *Das römische Capitulare Evangeliorum* (*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, no. 28), Münster, 1935, I, pp. 131, 136 ff., 170, no. 343. The same Lectionary contains a Lesson "In adventum iudicum" (p. 171, no. 350). The visit of royal judges or officials would naturally be more important to the regular clergy than to the secular clergy so that this instance, too, suggests the monastic origin of the mediaeval Reception Orders, which seem to stem from the Gallican orbit.

14. Most of these verses are found in the St. Gall Ms. 381; cf. *Mon. Germ. hist., Poetae*, IV, pp. 323 ff., nos. viii–xii, xiv–xviii. Theodulf wrote a poem *De adventu Hludowici Augusti Aurelianos* (814 A.D.) in Sapphic stanzas (*ibid.*, I, p. 528, no. XXXVII); see the eighth stanza, which is indicative of the performance:

> "Hoc chorus cleri populique turba
> Safficum carmen recinens precetur,
> Det Hludovico ut deus imperandi
> Tempora longa."

His famous hymn *Gloria, laus et honor tibi sit, rex Christe redemptor* (*ibid.*, I, p. 558, no. lxix) is likewise an *Adventus* chant to be sung by children on Palm Sunday, i.e., on the "Entry of Christ." For Walafrid Strabo's *Adventus* chants to Lothair and Charles the Bald, cf. *ibid.*, II, pp. 405 ff., nos. lxiii–lxiv, and for those of Sedulius Scotus *ibid.*, III, pp. 183, 217, nos. xv, lx (see also pp. 185, 220, nos. xviii, lxvi, *De adventu Franconis episcopi*). New chants were composed for every royal reception, since the monks of St. Gall boast of having received King Conrad I "novis laudibus dictatis"; cf. *Casus Sangallenses*, in *Mon. Germ. hist., Scriptores*, II, p. 84.

15. It is published by A. Prost, "Caractère et signification de quatre pièces liturgiques composées à Metz en latin et en grec au IXe siècle," *Mémoires de la société nationale des antiquaires de France*, XXXVII, 1876, pp. 209 ff.; see also pp. 212 ff., *Item in adventu presulis*. The content of the manuscript and some considerations not here to be discussed suggest that the emperor addressed is Charles the Bald and not Charlemagne.

16. "Colla gentium
Regna mundi
Ut in perpetuum
Exulta polus
Constantinus novus
Carolus preclarus
Quem deus elegit

Tibi sternantur,
Tibi subdantur,
Regnes per evum.
Letare tellus,
Effulsit in mundum,
Progenie sancta,
Regere gentes. . . ."

The subjection of the *gentes* is a recurrent image in connection with Messianic rulership; see, e.g., *supra*, note 12, and also the intention for the emperor in the *Orationes solemnes* on Good Friday; see also F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, I,

This, with minor variations, is the type of chant sung at the royal or imperial receptions. Sometimes the prince would be compared to Solomon.[17] Sometimes his *Adventus* would be hailed as the dawn of a new Golden Age: peace and happiness are to rule, fertility is to be his companion, spring is to return anon that the arid pastures may cover themselves with new verdure and the meadows with flowers.[18] Or else, the Messianic note may be anticipated and struck by the ruler himself when he announces his coming: the chancery of Frederick II produced the most daring manifestoes of that kind.[19] Until the late Middle Ages this tone was to linger on. It predominated at the magnificent entrances of French kings and Burgundian dukes, and the *tableaux vivants*, then called "mysteries," explained by the means of seemingly indispensable scrolls the various aspects of the Messianic symbolism of the *felix adventus*.[20] Time and again it has been announced on these occasions that the comer is the Expected One and that accordingly the city, whose gates have been flung open to him, is another Zion.[21] For whenever a king arrived at the gates of a city, celestial Jerusalem seemed to descend from heaven to earth.[22] It is as though, through the magic balm of the Anointed, both king and city are transformed as they approach one another; every terrestrial city becomes another Jerusalem at the Advent of the Anointed, and the ruler at his entry becomes more and more a likeness of Christ. In other words, the liturgical celebration of an *Adventus* reflects, or even stages, the Christian prototype of Messianic entries, that is, the Lord's triumphant Entry as king into Jerusalem on Palm Sunday.

There is ample evidence to prove this assertion. It is

1896, p. 407. For the title and acclamation *Novus Constantinus* see Henri Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, I, Paris, 1922, p. 22; A. D. Nock, "Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire," *Journal of Hellenic Studies*, XLV, 1925, p. 93, note 84; O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena, 1938, p. 131, note 4. With the words "progenie sancta" (paralleling, as it were, Horace's "Divis orte bonis") the poet alludes to St. Arnulph as patron of the Arnulfingians (Carolingians). See also Hincmar's address to Charles the Bald at the latter's coronation in Metz, in 869 A.D. (Migne, *Pat. Lat.*, CXXXVIII, col. 740) and the refrain

"Salve regum sancta proles
Care Christo Carole"

in Walafrid Strabo's *Adventus* chant for Charles the Bald, *Mon. Germ. hist.*, *Poetae*, II, p. 406. See also A. M. Friend, "Two Manuscripts of the School of St. Denis," *Speculum*, I, 1926, pp. 67 f. The text of the verses concluding the poem is:

"Gaude civitas, Letare polus,
Exulta Mettis De adventu regis.
Rex pacificus Advenit tibi,
Letitiam ferens Gaudiumque per evum. . . ."

17. See, e.g., Sedulius (*Poetae*, III, p. 217):

"Rex tuus mitis, sapiens, honorus,
Pacifer ductor Salemonis instar
Nunc venit Caesar, tuus, alma, princeps,
Filia Sion. . . ."

18. See, e.g., Notker of St. Gall, in the last stanza of the poem quoted *supra*, note 7:

"Hec ipsa gaudent tempora
Floreque verno germinant,
Adventus omni gaudio
Quando venit optatior."

Or, Walafrid Strabo to Lothair (*Poetae*, II, p. 405, no. lxii):

"Innovatur nostra laetos
Terra flores proferens:
Ver novum praesentat aestas,
Cum datur te cernere. . . ."

Or, the lines of Sedulius (*Poetae*, III, p. 183, no. xv):

"Hos comitetur — amen — victoria, pompa, trophea,
Pax, ardens virtus, intemerata salus;
Linguosi populi dextra laevaque locati
Hos primo timeant, hinc venerentur, ament;
Aurea saecla novis contexant ordine sceptris,
Disponant Francis prospera regna suis. . . ."

19. *Mon. Germ. hist.*, *Constitutiones*, II, pp. 304 ff., nos. 219, 221; cf. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, I, 1927, pp. 467 ff., and II, 1931, pp. 202, 289 ff. See also the poem of Marquard of Ried (*Contin. Scotorum*, in *Mon. Germ. hist.*, *SS.*, IX, p. 625) in the praise of Frederick II on his entry into Jerusalem:

"Adveniente Dei famulo magno Friderico
Sol nitet, aura tepet, aqua bullit, terra virescit. . . .
Jerusalem gaude. . . .
Rex quia magnificus Jesus olim, nunc Fridericus,
Promptus uterque pati, sunt in te magnificati."

20. In 1458, at the Entry of Philip the Good in Ghent, there were staged tableaux of the Prophets holding in their hands scrolls with inscriptions such as

"Ecce nomen domini venit de longinquo" (Is. XXX, 27);
"Ecce venit desideratus cunctis gentibus" (Haggai II, 8);
"Benedictus Dominus Deus Israel, qui misit hodie te in occursum meum" (1 Kings XXV, 32).

The symbolism of world-redeemer was indicated by the display of a copy of Van Eyck's Altar so as to allude to the "Ecce agnus Dei" and the redemption of man; cf. Jean Chartier, *Chronique de Charles VII*, chap. 283, ed. Vallet de Viriville, Paris, 1858, III, pp. 80 ff.; Otto Cartellieri, *Am Hofe der Herzöge von Burgund*, Basel, 1926, pp. 57, 223. Attention may be called to the fact that Bible verses beginning with *Ecce* or *Benedictus* are adduced preferably. The same seems to be true with reference to the antiphons in the time of Advent, an observation intimated to me by Professor M. F. Bukofzer. For the Royal Entries of the French Kings see Théodore Godefroy, *Le cérémonial de France*, Paris, 1619; for those of the English Kings, see Robert Withington, *English Pageantry*, Cambridge, Mass., 1918, I, pp. 124 ff., 222 ff.; also E. K. Chambers, *The Mediaeval Stage*, 1903, II, pp. 166 ff. and George R. Kernodle, "Renaissance Artists in the Service of the People," ART BULLETIN, XXV, 1943, pp. 59 ff. The papal entries deserve to be studied. Pope Julius II, for example, held his triumphal entry into Rome, after the conquest of the Romagna, on a Palm Sunday; cf. Marino Sanuto, *Diarii*, VII, 1882, p. 43.

21. Cf. *supra*, note 17. See also the Annalist of London (quoted by Withington, *op. cit.*, I, p. 125) on the Entry of Edward II, in 1308, where it is said that London appeared "quasi nova Jerusalem"; *Annales Londinenses*, ed. Stubbs, London, 1882, p. 152.

22. The Descent of Jerusalem (Apoc., XXI, 2) is of course a very popular topic in texts, liturgy, and art, especially in the earlier Middle Ages. For significant later changes, see A. L. Mayer, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XIV, 1938, pp. 166 ff.

countenanced, for example, by the protocol of the entry into Rome of the Exarch of Ravenna which became the model of the receptions of Frankish kings and German emperors.[23] At various distances from the city the prince was met by various delegations. At thirty miles he was received by the judges and officials of Rome with their banners. At one mile there were lined up the Roman militias with the patrons of the seven regions and with the school children, who all waved palm leaves and olive branches and sang their chants. Here the lower clergy, too, received the prince, carrying the "venerable crosses" and forming the solemn procession. Finally, at the steps of St. Peter's the prince was met by the pope and the high clergy. Prince and pontiff would embrace each other, then join hands and walk together, the prince at the right of the pope, into the cathedral, while the clergy and all the faithful would acclaim the comer and shout "*Benedictus qui venit in nomine Domini.*"

This acclaim, if anything, makes it quite evident that the Entry of Christ into Jerusalem on Palm Sunday was the prototype after which the receptions of mediaeval princes were modelled. This evangelical prototype, to be sure, transcended each individual representative of the temporal kingship at his entry. However, the recourse to the biblical model established also the unbroken tradition from antiquity in so far as the Christian ceremonial of royal receptions appears, with few *mutatis* and even fewer *mutandis*, as the continuation of the ceremonial observed at the epiphanies of Hellenistic Kings and Roman Emperors. This is not surprising. After all, Jesus, at the gates of Jerusalem, was received as the Hellenistic King of the Jews. Very correctly, therefore, St. John, when describing the Lord's Entry, employs the expression *Hypantesis*, while St. Paul, when describing the Lord's reception at his Second Coming, uses the word *Apantesis*; and the meeting of Jesus as a child with Simeon the High Priest is celebrated in the Eastern Church as the feast of *Hypapante* (*occursus domini*; the feast of Purification in the Western Church).[24] All these terms are synonymous. They signify the official meeting of kings or high dignitaries when they arrive at a city and make their "Appearance," their *Epiphany* or *Parousia*, so that both St. John and St. Paul as well as the Eastern Church apply to the receptions of Christ the technical terms for the constitutional welcome of royalty.[25]

Owing to several excellent modern studies on this solemnity and its constitutional background, the main features of the Hellenistic-Roman as well as early Christian receptions stand out very clearly and can be easily summarized.[26] The *Apantesis*, or solemn reception, was usually ordered by decree, after the magistracies of the city concerned had passed an official resolution. The arrival of the ruler, it is true, was supposed to evoke public joy. But it is to be remembered that the joy may have been dampened by the taxes which invariably resulted from the king's presence, no matter whether these duties were collected under the name of *parousiai* in Roman Egypt or were called, more prosaically, "fodder," *fodrum propter adventum regis*, in the districts surrounding mediaeval Rome.[27] As re-

23. "Sicut mos est exarchum aut patricium suscipiendum"; cf. *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, 1886–92, I, pp. 496 f. The reception of Charlemagne, in 774, was *not* that of an emperor. At the imperial receptions the pope himself proceeded to the sixth milestone to meet the emperor; cf. Paulus Diaconus, *Hist. Lang.*, V, chap. 11, *Mon. Germ. hist.*, *Scriptores Langobardorum*, p. 149, and *Liber pontificalis*, I, p. 343, with reference to the Emperor Constans II, "cui sexto ab urbe miliario Vitalianus papa cum sacerdotibus et Romano populo occurrit" (A.D. 663). The reception of Charlemagne thus was modelled after that of the exarch; it remained authoritative for all imperial receptions in Rome during the Middle Ages. Cf. *Liber pont.*, II, p. 88 (Louis II, in 844) and *ibid.*, II, p. 300 (Henry V, in 1111). See, in general, E. Eichmann, "Studien zur Geschichte der abendländischen Kaiserkrönung," *Historisches Jahrbuch*, XLV, 1925, pp. 24 ff. The Roman ceremonial as described in the *Liber pontificalis* has clearly influenced the Milanese Order of the Royal Reception; cf. Magistretti, *Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae*, Milan, I, 1897, pp. 121 f., and for the date of this Order, Eichmann, "Zur Geschichte des lombardischen Krönungsritus," *Historisches Jahrbuch*, XLVI, 1926, pp. 528 f. The reception at 30 miles is reminiscent of the 30 stadia mentioned by Josephus, *Bell. Jud.*, VII, 101, at the *Adventus* of Titus in Antioch; see Peterson, p. 694. For a strange interrelation between mileage and apostles, see the Felician Epitome of the *Liber pontificalis*, ed. Mommsen, *Mon. Germ. hist.*, *Gesta pontificum*, I, p. 134, in the *Vita* of Pope John I (523–526): "Qui, dum introissent omnes . . . cum Johann*em* papa Constantinopolim, occurrerunt eis a miliario XII in honore apostolorum [sc. omnis civitas cum cereos et cruces]," a passage which had escaped me and to which Mr. W. A. Chaney, in Berkeley, kindly called my attention.

24. John XII, 13: ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν αὐτῷ; I Thess. IV, 17: εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα. For *Hypapante* cf. *infra*, notes 73, 123.

25. Peterson, p. 693; cf. Moulton and Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London, 1930, p. 53: ". . . a kind of technical term for the official welcome of a newly arrived dignitary." Also the term *Dies adventus* designating Palm Sunday would be incomprehensible unless we realize its "constitutional" connotations; see, e.g., F. C. Conybeare and A. J. Maclean, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 182.

26. Cf. *supra*, note 9, especially Peterson, who offers a valuable collection of places and discusses the subject with all the circumspection to be expected of this scholar. Alföldi's study is fundamental for imperial Rome.

27. For the παρουσίαι cf. U. Wileken, *Griechische Ostraka*, Leipzig, I, 1899, pp. 274 ff.; Deissmann, *op. cit.* (*supra*, note 9), pp. 280 ff.; Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, III, Oxford, 1941, p. 1561, and A. C. Johnson, *Roman Egypt*, Baltimore, 1936, pp. 620 ff. The costs did not always run as high as those of the reception of Tiridates in Rome (66 A.D.), as then they amounted to 800,000 *sestertii* daily, but were charged to the public treasury; cf. Cassius Dio, LXII, 4. The mediaeval *fodrum* comprised all kinds of taxations, among these, however, also the tax *in adventu regis*; cf. H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II, Leipzig, 1892, p. 229; J. Ficker, *Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens*, II, Innsbruck, 1869, p. 7, §215, and p. 309, §337; Ernst Mayer, *Italienische Verfassungsgeschichte*, I, Leipzig, 1909, pp. 315 ff., with note 64 ("fodrum propter adventum regis et pape"). The Dissertation of Post, *Über das Fodrum*, Strassburg, 1880, was not accessible to me. In later times the *mansionaticum* or *gistum* was linked up with the *Adventus*; cf.

gards the ceremonial, it was similar to the one customary in Byzantine and Frankish Rome. The population lined up at the city-gates or at some distance from the city, arranged in accordance with the political organization of a Hellenistic community: the civil authorities, the soldiers, the priests and priestesses, the gymnasiarch with the ephebes and youngsters, the *paidonomos* with the school children, the citizens proper, the women and virgins, and finally the other inhabitants of the town. White garments were prescribed to all participants and so was the wearing of wreaths. To carry torches, to burn incense, to pour out aromatic oils, or to strew flowers were traditional marks of respect. Often we learn that the images of gods or cultural objects were carried to meet the rulers, that the temples were open, that sacrifices were offered, and that the newly arrived prince immediately entered the main sanctuary of the city. We find also the official chants of welcome and the acclamations by which the ruler was hailed as "benefactor and saviour" (εὐεργέτης καὶ σωτήρ) so that even the Messianic note, or rather the symbolism of world-saviourship, goes back to pre-Christian times or non-Christian customs.[28]

No item that we are familiar with at the royal receptions in the Christian age seems to be missing in the Hellenistic orbit, although some features must be translated. The order of society, for example, and its arrangement changed, as the antique political organization was supplanted by that of the Church.[29] The insignia of the gods were replaced by the victorious symbol of the last antique Deity, by "the venerable crosses with which it is the custom to receive emperors and kings."[30] And the pagan *xoana* made way for the wooden or painted images of the saints. Even so the similarities remain startling. In imperial Rome, *Fortuna Redux* was responsible for the emperor's happy return and arrival. In Constantinople, at least on one occasion, it was the *Hodegetria*, the most holy image of "St. Mary the Conductress," which was carried to meet the emperor. She conducted him through the Golden Gate, whose inscription commemorated the *aurea saecla* of bygone days, and through the city to the temple of St. Sophia where the emperor attended the sacrifice.[31]

These processions and honors originally were due the gods. In the Hellenistic Age they were conferred on the kings. The king's appearance at the gates of a city compared with, or was, the epiphany of a god. This explains the soteriological or "Messianic" character of the ceremony, a trait which was to outlast fifteen or more Christian centuries.[32]

In continuation of the Hellenistic ruler-worship there developed the celebration of the *Adventus Augusti* in imperial Rome.[33] Augustus, in the great account of his exploits, devotes two paragraphs to the enumeration of all the honors showered on him at his return from Syria in 19 B.C. He emphasizes that by decree of the Senate part of the praetors and of the tribunes of the people, together with one of the consuls, were sent as far as Campania to meet him.

Dom Ursmer Berlière, "Le droit de gîte épiscopale lors d'une joyeuse entrée," *Mélanges Paul Fournier*, 1929, pp. 17 ff.

28. To the material collected by Peterson, whose discussion here has been closely followed, there may be adduced a few additions. The imperial images, when sent out to the provinces, were received with the same ceremonial as the emperors *in persona*; cf. Helmut Kruse, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reich*, Paderborn, 1934, pp. 34 ff., who quotes (pp. 41 ff.) an interesting *Adventus* chant from a Cairo Papyrus of 566 A.D. sung at the reception of an imperial image. The ceremonial was faithfully transferred to the reception of relics of saints (*supra*, note 11) when their worship began in the fourth century and when imperial honors were cumulated also on these objects of veneration; see St. Jerome's polemical treatise *Adversus Vigilantium*, Migne, *Pat. Lat.*, XXIII, col. 344 (*ca.* 404 A.D.); F. J. Dölger, *Antike und Christentum*, III, Münster, 1932, pp. 248 ff. See also the reliquary procession, preceded by the emperor and high dignitaries with candles carried in their hands, in the famous ivory of Trier (Delbrück, *Die Consulardiptychen*, Berlin, 1929, N. 67, pp. 261–270). Constantius, when receiving the bodies of Saints Andrew, Luke, and Timothy, was the first emperor to partake in an *Adventus* of relics, and he created a sensation by so doing; cf. Jerome, *op. cit.*, Migne, *Pat. Lat.*, XXIII, col. 343. See also the homily of St. John Chrysostom (Migne, *Pat. Graec.*, LXIII, cols. 468 ff.) referring to the translation of the relics of St. Phocas under the Emperor Arcadius. For the reception with torches and incense, see Alföldi, p. 89; Kruse, p. 39, note 4; L'Orange and von Gerkan, *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens*, Berlin, 1939, p. 97; see also *infra*, Fig. 21, where, at the reception of Galerius, the torch-bearing citizens as well as the deity expecting the emperor in front of an open temple can be distinguished clearly. For the Messianic character of the *Adventus* in pre-Christian times, see Alföldi, pp. 88 f. The *Soter* acclamation survived not only in Byzantium (see Nikephoros Bryennios, II, chap. 5; Migne, *Pat. Graec.*, CXXVII, col. 103; Treitinger, *op. cit.*, pp. 231 ff.), but also the pope was gradually steeped with soteriological elements; cf. *Liber pont.*, I, p. 451, the reception of Pope Stephen II (752–757): "Venit pastor noster et post Deo salus noster." Cf. *ibid.*, I, p. 430, for Pope Zacharias.

29. Peterson, p. 695.

30. *Liber pont.*, II, p. 88. Already Guido Panciroli, *In notitiam dignitatum*, chap. XXIV, in J. G. Graevius, *Thesaurus antiquitatum Romanarum*, Utrecht, 1698, VII, p. 1399D, has indicated that the papal and archiepiscopal privilege of displaying a processional cross is derived from an imperial prerogative; cf. Kruse (*supra*, note 28), pp. 76 ff.

31. Nikephoros Gregoras, IV, 2, ed. Schopen, Bonn, 1829, I, p. 87; Georgios Pachymeres, II, 31, ed. Niebuhr, Bonn, 1835, I, pp. 160 ff.; Gibbon, ed. Bury, 1898, VI, p. 465. See also, for the Golden Gate, Robert of Clari, *The Conquest of Constantinople*, transl. by E. H. McNeal, New York, 1936, pp. 108 f.; Strzygowski, "Das goldene Thor in Konstantinopel," *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, VIII, 1894, p. 5.

32. See in general Pfister, "Epiphanie," *RE*, Suppl. IV, cols. 310 ff.; Alföldi, pp. 88 ff., and, for *Juppiter Imperator* as a model, Max Radin, "Imperium," *Studi in onore di Salvatore Riccobono*, II, 1936, pp. 23–45. Ammianus Marcellinus (XXII, 9) says bluntly "urbique propinquans in speciem alicuius numinis"; and substantially the same idea was applied to the pope, as the *Liber pontificalis*, II, p. 446, reports: "Exierant obviam sibi [Pope Alexander III] extra urbem . . . vultum eius intuentes tamquam vultum Jesu Christi cuius vices in terris regit."

33. Alföldi, pp. 88 ff., discusses admirably the development and growth of the *Adventus* in imperial Rome as well as its "Messianic" character.

Other decrees were passed that yearly "the day on which Augustus entered the city [October 12] should be honored with sacrifices by the whole population and be held sacred for evermore." Italian cities made the day when first he appeared at their gates, the beginning of their year, thus starting a new era with the Emperor's Epiphany.[34] Briefly, Octavian's *Adventus* and Entry with its complex symbolism of imperial world-saviourship parallels the Lord's Epiphany and Entry into Jerusalem — a pre-Christian Palm Sunday, as it were.

We may pass over all the other occasions when an emperor's arrival prompted a city to make this day the beginning of a new era or when Rome indulged in celebrations because the GENIUS POPULI ROMANI INTRAVIT URBEM.[35] As late as the fourth century, in the Calendar of 354, we find on record the public feast-days of the *Adventus Divi*, one of which (October 29) refers to Constantine's entry into Rome after his victory of the Milvian Bridge, an event commemorated also on the Arch of Constantine and invested by posterity with a definitely religious glamour.[36]

Gradually the *Adventus* began to be reflected in the imperial coinage. Coins commemorating an "arrival" first were struck in Greece to celebrate the visit of Nero. From Trajan onward, Rome, too, issued coins and medallions referring to an *Adventus Augusti*.[37] The designs of these coins vary. Of Hadrian,[38] who visited almost every province of the Empire, we know a whole set of *Adventus* coins showing him as he is met by the *Natio*, the personification of the country which he visits: Mauretania (Fig. 1), Cilicia (Fig. 2), Judaea (Fig. 3) and others. The *Natio* receiving the emperor carries a palm leaf (Fig. 1), a *vexillum* (Fig. 2), or else some other symbol in her left hand, while with her right she usually offers the libation over an altar, the sacrifice *ob adventum felicem Augusti*. She usually appears alone. Only Judaea forms an exception, as she is frequently represented with children surrounding her (Fig. 3) or greeting the guest with palm branches (Fig. 4). The children, to be sure, symbolize the Roman colony, the *Iudaea renascens*, which gradually was recovering after the Jewish Rebellion. Here, in the place of Old Jerusalem destroyed by Titus, Hadrian had founded a New Jerusalem calling it Aelia Capitolina, and it was the Greek, not the Jewish, youth to which the design of the coins seems to allude. Yet the question very reasonably may be raised whether in fact it is by coincidence only that on Hadrian's coins of Judaea children should go out with palm branches to meet the imperial "Benefactor and Saviour of the World" before the city where, according to the narration of the Gospel, children with palm leaves had in a like way greeted the Messianic King of Israel at his Entry.[39]

Another peculiarity is sometimes displayed by the *Adventus* coins of Alexandria (Fig. 5). Here the *Natio* is replaced by the national deities of Egypt, Sarapis and Isis. We see an altar, but no sacrifice. Instead the god is shown as he shakes hands with Hadrian while Isis lifts her *sistrum* to welcome the Empress Sabina. It has been suggested that the gods greet the majesties as their temple-sharing (σύνναοι) and throne-sharing (σύνθρονοι) equals. The suggestion has been rejected, as "the type of the emperor meeting the god is familiar and does not imply temple-sharing."[40] However, throne-sharing in connection with an *Adventus* must have been likewise a familiar concept and a trait well known in the Hellenistic world. Christ, after his Ascension and at his *Adventus* in heaven, becomes the *Synthronos* of God. He shares the throne sitting on the right of the Father, and this idea is repeated later on over and over again in benedictions for the mediaeval ruler who, it is hoped, may share in afterlife the throne of Christ and rule in *condominium* with the *christus* "cuius typum gerit in nomine."[41]

34. *Res gestae Divi Augusti*, chaps. 11–12; Cassius Dio, LI, 20, 3; Sueton, *Augustus*, chap. 59. Cf. Pfister, in *RE*, Suppl. IV, col. 311, who compares the beginning of a new era on the occasion of the epiphany of an emperor with the new era beginning with the Epiphany of Christ. The custom of starting the era with the date of a ruler's Entry lingered on until the fifth century. Gaiseric, King of the Vandals, began his era not with his accession, but with the *annus ab ingressu Carthaginis* (Oct. 19, 439); cf. Mommsen, "Das römisch-germanische Herrscherjahr," *Neues Archiv*, XVI, 1891, pp. 62 ff.

35. Alföldi, p. 91, fig. 3; see also E. Babelon, "Un nouveau médaillon en or de Constantin le Grand," *Mélanges Boissier*, Paris, 1903, pp. 49 ff. See Figs. 6, 7.

36. *Corpus Inscr. Lat.*, I, pp. 352, 397; cf. p. 346, for the two *Adventus Divi* on July 18 and 21, as well as p. 350, for a *Profectio Divi* on September 27. See also Babelon, *op. cit.*, p. 51.

37. Strack, *Untersuchungen*, I, p. 131. See Fig. 18.

38. The Hadrianic *Adventus* coins have been studied most efficiently by Miss Jocelyn M. C. Toynbee in her delightful book on *The Hadrianic School*, Cambridge, 1934. Fundamental, in addition to Strack's second volume, is of course H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, III, 1936. The reproductions (Figs. 1, 2, 3, 5) are taken from Strack, II, pl. XIII, nos. 757, 748, 752, and pl. XIV, no. 719; cf. pp. 152 ff.

39. For *Iudaea renascens* see Strack, II, p. 162, pl. XIII, nos. 752, 753, 755, and pl. XIV, no. 719. Mattingly, *op. cit.*, III, p. clxxii, follows Strack's interpretation, and so does Miss Toynbee, pp. 119 ff., whose discussion of "Judaea's children" here has been followed very closely. A coin similar to Fig. 3 is found in Toynbee, pl. V, no. 4, cf. p. 121, note 1.

40. Strack, II, p. 164, pl. VI, no. 314, pl. XIII, no. 743; Toynbee, pp. 42 ff., pl. II, nos. 20–21. Wilhelm Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, Leipzig, 1907, pp. 316 f., and Strack, *loc. cit.*, as well as other scholars hold that the coin indicates a "temple-sharing." A. D. Nock, Σύνναος Θεός, *Harvard Studies in Classical Philology*, XLI, 1930, pp. 19 f., however, is probably correct in not recognizing these coins (see also Toynbee, pl. XI, no. 1) as evidence for temple-sharing. Toynbee, p. 43, note 2, and Mattingly, III, pp. clxxi f., carefully avoid making any decision in this respect.

41. The Christian version of the idea of "throne-sharing" and the survival of this idea by transference has as yet not been studied. It clearly survived in Byzantium; cf. Constantine, *De caerim.*, II, 1, ed. Reiske, Bonn, 1829, I, p. 521, II, p. 600; E. Kantorowicz, "Ivories and Litanies," *Journal of the Warburg and Courtauld In-*

The Alexandrian *Adventus* type with Sarapis and Isis was used as a model by Commodus, though with a few changes. The emperor stands alone, but behind him we find a Victory crowning him with her right hand while a palm branch is held in her left (Fig. 5a).[42]

Although gradually superseded by other designs, the Hadrianic type of *Adventus* coins survived until the end of the third century when Carausius, Emperor of Britain (287–293 A.D.), once more presents himself joining hands with a *Natio*, Britannia. The design is conventional, but the legend of the coin is startling. *Expectate veni*—"Come, O Expected One" — is the motto, which betrays unmistakably the strength of that Messianic current and world-redeemer mysticism that manifests itself increasingly at the imperial Advent (Fig. 9).[43] Constantine the Great, probably for his *Adventus* in Milan in 313, had a gold medallion struck displaying his profile together with that of *Sol invictus*, who has the emperor's features, while the emperor, in turn, shows on his shield the chariot of the Sun God and is styled *Invictus Constantinus* (Figs. 6, 7).[43a] Moreover, Constantine's father Constantius was hailed at the reconquest of Britain in 296 as the "Restorer of Eternal Light," an acclamation found as a legend on his magnificent gold medallion, which was struck at his *Adventus* in England, showing the conqueror on horseback while conquered *Londinium* kneels before him at the gate of the city (Fig. 8).[44]

Not only the defeated *Natio* in her humiliation rouses our attention but also the city-gate motif on an *Adventus* coin. A very famous and telling example of an *Adventus* with city-gate is offered by a bronze medallion of Marcus Aurelius (Fig. 10). The emperor, who in the Hadrianic *Adventus* series is usually *togatus*, here wears a uniform, the lance in his right hand. Two standard-bearers, *aquilifer* and *vexillifer*, march before him; behind, a Victory holds a wreath over the head of the Caesar. The city is Rome. To the left, in the background, there rises the temple of *Fortuna Redux*, whose worship came increasingly into prominence under the emperors. To the right, we see the Arch of Domitian through which the emperor is about to enter the city.[45]

It is likely that Rome on this occasion — probably in A.D. 174 — granted an arch to Marcus Aurelius in celebration, not of a triumph, but of his *Adventus* after years of strenuous warfare.[46] Arches commemorating an "arrival," and not a triumph proper, are rare altogether; and *Triumphus* and *Adventus*, though closely related with each other, are not the same thing.[47] However, an arch had been erected in Brindisi for Octavian on his arrival in 30 B.C., and if a similar building were put up in Rome for the Emperor Marcus, this would indeed indicate that by the second century the *Adventus* had become an integral and independent element within the imperial theology of triumph and victory.[48] From Trajan onward at the latest, the reliefs of the triumphal arches display quite often the *Adventus Augusti*. The panels of the *Adventus* Arch of Mar-

stitutes, V, 1942, p. 73, note 3. For the royal *condominium* with Christ see P. E. Schramm, "Das Herrscherbild in der Kunst des frühen Mittelalters," *Studien der Bibliothek Warburg 1922/3*, 1924, pp. 222 ff., and "Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses," *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, kan. Abt., XXIV, 1935, pp. 317 ff., §§14 and 17, with reference to the Coronation Order of Mainz of the 10th century.

42. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, IV, 1940, pl. XCIX, no. 15; Toynbee, pp. 45 ff., and pl. XI, nos. 2, 3. It is not an *Adventus* coin proper, but the design is based upon the "arrival" pattern.

43. After H. A. Grueber, in *Numismatic Chronicle*, ser. 3, XX, 1900, pl. III, no. 8. Cf. Percy H. Webb, "The Reign and Coinage of Carausius," *ibid.*, ser. 4, VII, 1907, p. 70, and pl. I, no. 9; Toynbee, pp. 64 ff., and pl. XII, no. 6.

43a. Cf. E. Babelon, *op. cit.*, p. 49.

44. J. Babelon and A. Duquénoy, "Médaillons d'or du trésor d'Arras," *Arêthuse*, I, 2, 1924, pp. 46 ff., and pl. VII, no. 2; Toynbee, p. 65, and pl. XII, no. 10; Grabar, p. 234, no. 3. The "arrival" here is symbolized by a ship just as in the very first *Adventus* coins which were struck by Corinth and Patras for Nero; cf. B. V. Head, *Catalogue of Greek Coins in the British Museum: Corinth*, 1889, pp. 70 ff., and pl. XVIII, nos. 4, 6; B. Pick, in *Zeitschrift für Numismatik*, XVII, 1890, pp. 182 ff., 190. It is, however, not here the intention to deal with the "arrival" by boat, which is represented, e.g., in the spiral reliefs of the Column of Trajan (cf. Lehmann-Hartleben, *Die Trajanssäule*, Berlin and Leipzig, 1926, pp. 84 ff., pl. XIX) and mentioned in *Dig.*, I, 4, 5, 16, a place to which Professor Max Radin kindly called my attention. For the redeemer mysticism see also the obverse of the *Adventus* medallion of Constantine the Great (Fig. 6), *supra*, note 35.

45. After Max Bernhart, *Handbuch zur Münzkunde der römischen Kaiserzeit*, Halle, 1926, pl. LXXX, no. 6. The coin has been discussed frequently; cf. H. Stuart Jones, "Notes on Roman Historical Sculptures," *Papers of the British School at Rome*, III, 1905, pp. 259 ff., and pl. XXIX, no. 6; J. Liegle, "Architekturbilder auf antiken Münzen," *Die Antike*, XII, 1936, p. 220, fig. 21. For the emperor's solemn entry through the Arch of Domitian see also L'Orange-Gerkan, *Konstantinsbogen*, p. 79, no. 1.

46. Cf. Kähler, *s.v.* "Triumphbogen," *RE*, VIIA, 1, 1939, pp. 390 f., §32, who holds that the arch was built in 174 A.D., when Marcus returned for a short time to Rome; Jones, *op. cit.*, pp. 261 ff., seems to share this opinion. But the emperor's return to Rome in that year is disputed; cf. Wilhelm Weber, *Rom, Herrschertum und Reich*, Stuttgart, 1937, p. 319, who denies it, and Mattingly, IV, 1940, p. cxlvii, who leaves it an open question whether the return was only desired or really took place.

47. Jean Gagé, "La théologie de la victoire impériale," *Revue historique*, CLXXI, 1933, pp. 26 ff., stresses that in the second, and especially in the third, century "l'avènement du prince, non moins que ses succès militaires, doit être considéré comme une révélation victorieuse." The coins show the same design for *Adventus*, *Profectio*, *Victoria*, *Gloria Romanorum*, and similar subjects (see Figs. 13–20). Alföldi, p. 90, calls attention to the fact that by the second century the former "moderation" of the emperors relative to the celebration of the *Adventus* had disappeared. Also, the *Fortuna Redux* became increasingly important in imperial Rome; cf. Otto, *s.v.* "Fortuna," *RE*, VII, 1912, pp. 37 ff. Despite these similarities it is necessary to distinguish carefully between *Adventus* and *Triumphus*; cf. Peterson, p. 693, note 3.

48. Kähler, *op. cit.*, p. 407, §6, for the Arch of Brindisi. The complement to an *Adventus* arch is that erected for the *Profectio*; cf. Kähler, p. 415, §8, for the Arch of Claudius at Boulogne.

FIG. 1: Hadrian, Adventus Mauretaniae. FIG. 2: Hadrian, Adventus Ciliciae. FIG. 3: Hadrian, Adventus Judaeae. FIG. 4: Hadrian, Restitutor Judaeae. FIG. 5: Hadrian, Adventus Alexandriae. FIG. 5a: Commodus, Aureus of Alexandria. FIGS. 6, 7: Constantine (and Sol Invictus), Adventus. FIG. 8: Constantius Chlorus, Redditor Lucis Aeternae, Londinium. FIG. 9: Carausius, Expectate Veni. FIG. 10: Marcus Aurelius, Adventus. FIG. 11: Commodus, Adventus. FIG. 12: Honorius, Adventus. FIG. 13: Septimius Severus, Adventus. FIG. 14: Marcus Aurelius, Profectio. FIG. 15: Tacitus, Adventus. FIG. 16: Gordianus, Victoria. FIG. 17: Severus Alexander, Profectio. FIG. 18: Trajan, Adventus. FIG. 19: Trajan, Profectio. FIG. 20: Severus Alexander, Profectio

FIG. 21. Salonica, Arch of Galerius: Adventus

FIG. 23. Rome, Lateran Museum: Detail of Sarcophagus, Entry of Christ

FIG. 22. Constantinople, Ottoman Museum: Relief from St. John Studion, Entry of Christ

FIG. 24. Ravenna, Archiepiscopal Palace: Cathedra of Maximianus, Entry of Christ

FIG. 25. Etschmiadzin Gospels: Detail of Ivory Cover, Entry of Christ

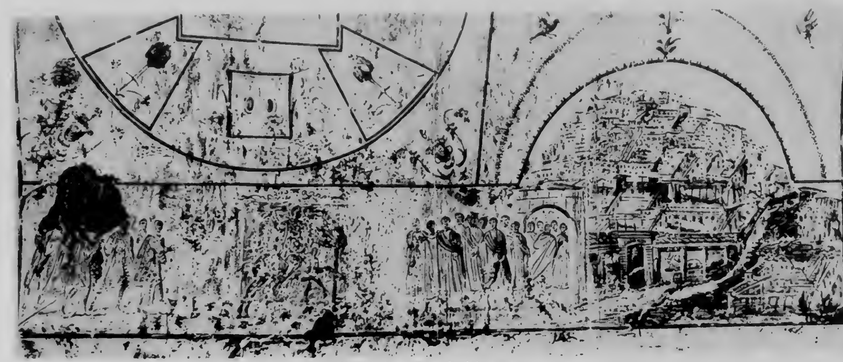


FIG. 26. Rome, Hypoge of Aurelius Felicissimus: Wall Painting, Gnostic Adventus

FIG. 27. Rome, S. Paolo f.l.m.: Bible, Entry of King Solomon

FIG. 28. Salonica, St. Demetrius: Wall Painting, Entry of Justinian II

FIG. 29. Autun, Bibl. Municipale: Ms. 129, Fol. 100r, Pontifical, Entry of a Cardinal Legate

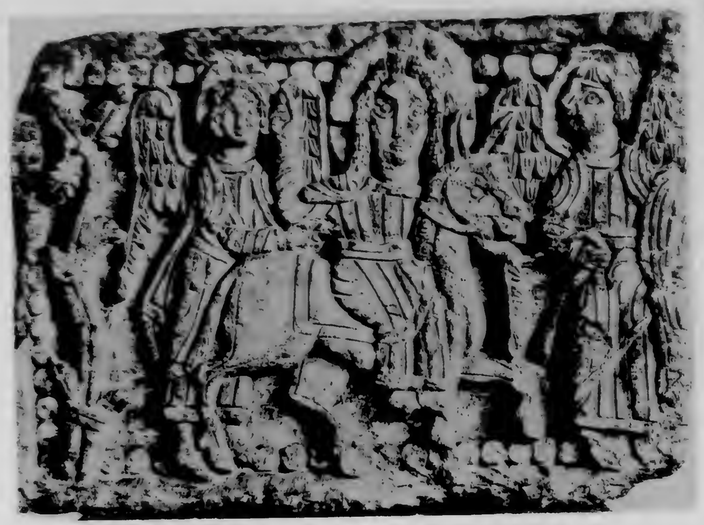


Fig. 30. Berlin, K. Friedrich Museum: Coptic Relief from Sohag, Entry of Christ

Fig. 31. London, British Museum: Tabula Ansata from Tyre, Adventus(?)

Fig. 32. London, British Museum: Rock Crystal Gem from Alexandria, Horseman with Angel

Fig. 33. Amulet from Cyzicos, Solomon-Sisinnius with Angel

Fig. 33a. Windsor Castle: Dal Pozzo Drawing of Amulet, Flight into Egypt

Fig. 34. Amulet from Koula, near Smyrna, Solomon-Sisinnius with Angel

Fig. 35. Justinian I, Gold Medallion, Lucet Gloria Romanorum

Fig. 37. Berlin, K. Friedrich Museum: Etruscan Cinerarium from Malacena, Eschatological Scene

Fig. 39. Rome, Terme Museum: Roman Funeral Relief

Fig. 36. Damascus, Museum. Relief from Khirbet-el-Hamam, near Homs

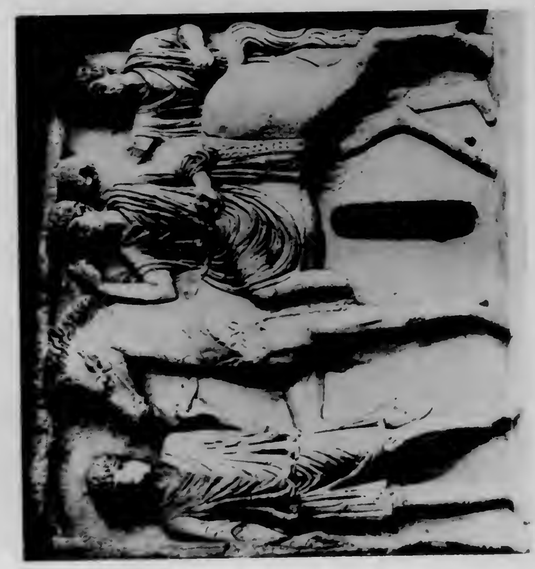


Fig. 38. Copenhagen, Ny Carlsberg: Etruscan Sarcophagus from Vulci, Eschatological Scene

Fig. 41. Rome, S. Sabina, Wooden Door, Second Coming of Christ

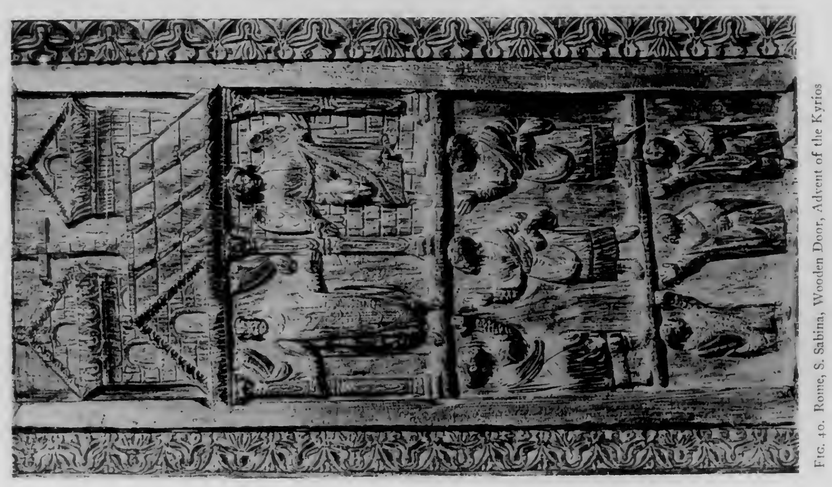


Fig. 40. Rome, S. Sabina, Wooden Door, Advent of the Kyrios

Fig. 42. Constantinople, Atrium of St. Irene: Cippus of Porphyry the Charioteer, Entry into the Circus

Fig. 43. Hadrian, Acclamation

Fig. 44. Rome, Vatican Ms. Lat. 5729, Fol. 252, Bible of Ripoll, Advent of the Kyrios

Fig. 45. Rome, SS. Quattro Coronati, Wall Painting, Constantine and Pope Sylvester: Officium Stratoris

Fig. 46. Paris, Bibl. Nationale: Ms. Fr. 2813, Fol. 457v, Entry of Emperor Charles IV

cus, for instance, representing the emperor's "arrival" and "reception," were used for the decoration of the Arch of Constantine in which again the scene of this emperor's *Ingressus* was given a prominent place.[49] One of the most complete representations of an imperial *Adventus* is actually found in a triumphal arch, in that of Constantine's co-emperor Galerius, at Salonica (Fig. 21).[50] The cavalcade with the emperor, who, like Constantine in his Roman triumphal arch, is seated in a cart, has departed from a city to the left and approaches one to the right, apparently Salonica. At the city-gate the people come to meet the emperor: first citizens with torches and flowers, then soldiers with their standards. On the rocks in the background, we recognize an open temple with the deity standing in the entrance and awaiting Galerius, head of the "Jovian" Dynasty or even the very Genius of Jupiter.[51] The scene is flanked, right and left, by two Victories indicating here, too, the close relationship between *Adventus* and *Victoria*.

The Galerius relief is interesting because it displays at the same time the emperor's "arrival" and the "meeting," *Adventus* and *Occursus*. This is not the case in the medallion of Marcus Aurelius (Fig. 10) in which only the "arrival" is represented. The solemn "meeting" is likewise omitted in a type of *Adventus* coin which seems to be started, under Marcus Aurelius, by a coin of his son Commodus. The emperor alone is pictured. He is on horseback and salutes with his right hand (Fig. 11).[52] This type is long-lived. It is found as late as the fifth century in a gold coin of Valentinian III (425–455) riding a horse with rich trappings. Even more impressive is the last coin of this series, an *aureus* celebrating the *Adventus* of Marcian (450–457). This emperor, who may be styled the first true representative of *Dei gratia* rulership, is figured, like his Western predecessor Honorius (Fig. 12), with a halo, as had become the custom since the late third century. The act of address on these later coins, though seemingly traditional, is reminiscent of what has been called the "magic gesture," a felicitous expression for a salute midway between rhetorical gesture and blessing.[53]

Closely related with this group of coins showing the emperor alone on horseback is an *Adventus* of Septimius Severus (Fig. 13).[54] He appears on a prancing or galloping horse, with a standard-bearer hastening before him as *cursor*.

We may wonder whether this galloping horseman may have exercised an influence on the great scene of an *Adventus* which is depicted on the wall of the subterranean chamber of Aurelius Felicissimus in Rome and is claimed as a work of the middle of the third century (Fig. 26).[55] In the center, standing out against a rectangular yellow background (perhaps the façade of a temple), a horseman is seen on a galloping mount. His right hand is raised, not because he performs the gesture of address or salute, but because he holds a scroll in his hand with which he seems to wave to the dignified congregation of men pouring out of the gate of a city εἰς ἀπάντησιν αὐτῷ — to meet him. Whoever the horseman may be, and whatever the city in the stables of which we see a lonely ass, this probably gnostic representation of an *Adventus* is in many respects preparatory to the scenes of the Entry of Christ into Jerusalem which begin to appear on Christian sarcophagi in the fourth century, that is, at a time when in general the symbolism of imperial art migrated, as it were, from the palace to the church.[56]

Attention may be called to two specimens. The famous sarcophagus in the Lateran Museum (Fig. 23)[57] shows the Entry in the right part of the front-side. Christ is mounted astride the "colt of an ass," which despite its tiny stature piaffes just as proudly as the chargers of the emperors at their *Adventus*. A familiar gesture is the raising of the right hand of the rider who here gives the benediction rather than the salute. Familiar are also the city-gate, the figure

49. In addition to Trajan's *Adventus* in the Beneventan Arch there may have been yet another representation of an "arrival" of this emperor; see the interesting discussion by Miss Toynbee, pp. 43 ff., and pl. XXIII, no. 4, on the slab in the Louvre. In the Arch of Marcus Aurelius there were represented either two *Adventus* or a *Profectio* and an *Adventus*; cf. Jones, *op. cit.*, pp. 261 ff., and pl. XXIV, nos. 3–4; L'Orange-Gerkan, *Konstantinsbogen*, p. 185, pl. XLVII, a–b, and, for the *Ingressus* of Constantine, *ibid.*, pp. 74 ff., 87 ff.

50. Kinch, *L'arc de triomphe de Salonique*, Paris, 1890, pp. 20 ff., pl. VI; Grabar, *L'empereur*, p. 228, note 4.

51. See Mattingly, in *Cambridge Ancient History*, XII, 1939, pp. 329 ff., on the coinage of the tetrarchy.

52. Bernhart, *Handbuch*, pl. LXXX, no. 4; Mattingly, *Coins*, IV, pl. LXVI, no. 6, and pl. XC, no. 10.

53. For Valentinian, see Grabar, pl. XXIX, no. 9; for Marcian, see F. Gnecchi, *I medaglioni Romani*, Milan, 1912, I, p. 40, and Hugh Goodacre, *A Handbook of the Coinage of the Byzantine Empire*, London, I, 1928, p. 37. The coin here reproduced (Fig. 12) after Gnecchi, I, pl. XIX, no. 10, is an *aureus* of Honorius which matches the coin of Marcian. For the "magic gesture" of *Sol invictus* as adopted by the emperor, cf. L'Orange, "*Sol invictus imperator*. Ein Beitrag zur Apotheose," *Symbolae Osloenses*, XIV, 1935, pp. 86–114, and L'Orange-Gerkan, pp. 176, 180, and *passim*.

54. After Gnecchi, III, pl. XCII, no. 8.

55. Joseph Wilpert, "Le pitture dell' ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il Viale Manzoni in Roma," *Atti della pontificia accademia Romana di archeologia, Memorie*, I, 2, 1924, pp. 36–39, pl. XX. Wilpert stresses the gnostic origin of the painting; however, his interpretation of the horseman (Epiphanius?) is not quite convincing. The *Adventus* coin of Septimius Severus has been adduced in this connection also by G. Bendinelli, "Il monumento sepolcrale degli Aureli al Viale Manzoni in Roma," *Monumenti antichi*, XXVIII, 1923, p. 347, fig. 25, cf. pl. X; see also Grabar, p. 234, note 1.

56. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, II, Rome, 1932, pp. 312 f. Pre-Constantinian specimens of the Entry at least are not known.

57. Marion Lawrence, "City-Gate Sarcophagi," ART BULLETIN, X, 1927, fig. 34, facing p. 27; C. R. Morey, *Early Christian Art*, Princeton, 1942, p. 133, and fig. 136.

bending the knee before the triumphant comer (Figs. 4, 8), and the *pedisequus* — the figure following the mount (perhaps St. Peter) — who performs with his right hand a gesture reminiscent of the Victory holding the wreath over the head of the emperor (Figs. 5a, 10). And similar features can be detected easily in a relief from St. John Studion in Constantinople (Fig. 22).[58]

The sarcophagi exhibit a type of Christ's Entry which on the whole became traditional and here may be called the "historical" concept, since a faithful and realistic account of the biblical narration is intended. For all that, however, the influence of the imperial *Adventus* imagery cannot be mistaken, a dependency of which scholars have not been heedless.[59] In this connection there have been adduced, among other evidence, the ivory covers of the Gospels of Etschmiadzin of the sixth century.[60] The two covers, though referring to the lives of Mary and Jesus respectively, are yet interrelated through the images in the lower section of the tablets. They both show Christ as the θεὸς ἐπιφανής, as they display the two *adventus in carne* and at the same time the two scenes in which, according to the Gospels, the Lord's kingship has been unambiguously recognized. In the tablet of Mary we find the *Adoration of the Magi* who come to worship the cosmos-child as King of the Universe. The other tablet contains the *Entry into Jerusalem* when Jesus was worshiped as King of Israel (Fig. 25).[61] The rhythm of this *Entry* is closely related to a type of *Adventus* coin to be discussed in the next section. There is, however, one figure which brings the *Natio* coinage of Hadrian back to our mind. In the right corner of the carving we recognize — in the place of the customary city-gate — the *Natio*, the personification of Jerusalem, with a mural crown on her head and the *cornucopiae* in her left hand, who comes to meet the King of the Jews. And in a similar way it is the *Hierosolyma* that spreads the rug before the Lord in another ivory carving, in the *cathedra* of Bishop Maximianus of Ravenna (Fig. 24).[62] The borrowing from imperial images here is quite manifest.

There is yet another feature of the Etschmiadzin *Entry into Jerusalem* which should not be passed over, namely the two *cursores* preceding, or accompanying, the rider on the left side of his horse. They appear as two standard-bearers in the *Adventus* medallion of Marcus Aurelius (Fig. 10), and in later representations this couple is found quite frequently. They appear, for example, in the fresco of St. Demetrius in Salonica where the haloed Emperor Justinian II is depicted at his triumphal entrance into Salonica in 688 A.D. (Fig. 28).[63] Also, this couple of *cursores* is found in a miniature of the Bible of San Paolo of the ninth century, where King Solomon is seen, conducted to Gihon, place of his coronation, by Zadok the priest and Nathan the prophet (Fig. 27).[64]

These last two images are also remarkable because they betray the reverse current of influence. The imagery of Christ's Entry into Jerusalem, in itself moulded after the imperial model, now begins to shape the *Adventus* of the Christian monarchs. This development has been briefly outlined above in connection with the liturgy and with the antiphon *Benedictus qui venit*, which was sung at the ruler's reception. Now we may realize that imagery and liturgy speak, as it were, the same language.[64a]

It would be relatively easy to outline the further development: to show how the ceremonial of the *Adventus* was taken over by bishops and patriarchs, and how, at the receptions of these princes of the Church, above all at that of the Roman Pontiff, the *imitatio imperatoris* quite logically was blended with the *imitatio Christi*.[65] Suffice it here to ad-

58. Lawrence, *op. cit.*, fig. 46, and pp. 40 ff.

59. See Grabar, pp. 234 ff., and *passim*, on whose rich material I here am drawing.

60. Strzygowski, "Das Etschmiadzin-Evangeliar," *Byzantinische Denkmäler*, I, Vienna, 1891, pl. I; Grabar, pp. 235 ff.

61. For the parallelism of *Adoration* and *Entry*, see also Jean Gagé, "Σταυρὸς νικοποιός. La victoire impériale dans l'empire chrétien," *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XIII, 1933, p. 398, note 1.

62. Morey, *op. cit.*, p. 262 and fig. 90. See also *infra*, note 87a and Fig. 33a for the personification of Egypt in the representations of the "Flight."

63. Grabar, pl. VII, no. 2. I see no argument opposing the conjecture that this *Entry* should represent the triumphal *Adventus* of Justinian II in 688 A.D. On this event and its importance to the church of St. Demetrius in Salonica new light has been shed by A. Vasiliev, "An Edict of the Emperor Justinian II, September, 688," *Speculum*, XVIII, 1943, pp. 1–13.

64. A. Boinet, *La miniature carolingienne*, Paris, 1913, pl. CXXV. Entries of Solomon are rare on the whole; see, however, Wilhelm Neuss, *Die katalanischen Bibelillustrationen um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei*, Bonn and Leipzig, 1922, pl. X, fig. 26, and pp. 24, 78; G. Swarzenski, *Die Salzburger Malerei*, Leipzig, 1908, pl. XXXVII, fig. 121. The coronation place Gihon may have something to do with the annual throne procession of Jehovah. However, we know too little about this ceremony to seek for possible influences on other triumphal processions in Jerusalem. See Hans Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes am Fest der Jahreswende im alten Israel*, Tübingen, 1927.

64a. L. A. Celati, in *Bollettino della società Piemontese di archeologia e belle arti*, VIII, 1924, p. 99, publishes a coin of Philip of Savoy, Prince of Achaia and Morea (1301–1324), bearing the legend *Benedictus qui venit in nomine domini*. It may be that in the later Middle Ages *Adventus* coins have been struck again, but it is beyond the power of the present author to survey the problem. A Renaissance medallion shows clearly the *Adventus* design, the Emperor Maximilian with Mars as *cursor* and with *Justitia* and *Fides* as attendants; cf. G. F. Hill, "L'école des médailleurs de Mantoue," *Aréthuse*, I, 2, January, 1924, p. 62, and pl. XI, no. 3. The *Adventus* type with an angel preceding is found in a coin glorifying St. Peter's escape from prison, which was struck under Pope Clement VII, in 1529; cf. Camillo Serafini, *Le monete e le bolle plumbee pontifice del medagliere Vaticano*, Milan, 1910, I, pl. XXXII, nos. 9–11, p. 207.

65. The problem deserves a special study. See, however, Peterson, p. 690, on the entry of Athanasius into Alexandria. As far as the Holy See is concerned, the most important passages are found in the *Liber pontificalis*, I, pp. 275, 390, 427, 447, and *passim*; see also II, p. 446, for the emperor-like reception of Pope Alexander

duce a miniature of the late fifteenth century displaying the *Adventus* of a cardinal legate, who rides neither a horse like the emperor nor an ass like the Lord, but who is seated on a mule like King Solomon and like the Saint Charlemagne of the mediaeval legends (Fig. 29).[66]

2. Ecce mitto angelum meum . . .

The *Benedictus qui venit* . . . stands as a motto for practically all the representations of an *Adventus* which have hitherto been discussed. By this acclamation Christ was received at his Entry on Palm Sunday; it was sung as an antiphon to greet the Vicars of Christ, kings and emperors; and equivalents of this salutation — "Benefactor and Saviour of the World" — may be read from the lips of those represented on marbles or coins as they welcome a Roman Emperor: the torchbearing citizens and standard-bearing soldiers, the Countries, Cities, or Gods. We have labelled this the "historical" concept of the *Adventus*.

However, the "historical" type is not the only one to indicate an *Adventus*. In its stead we find frequently another concept which neither anticipates nor recalls the events on Palm Sunday, nor even alludes to them. This other type may be called the "eschatological" *Adventus*. It responds with the verse "*Ecce mitto angelum meum* . . .," which is still prescribed in the present *Pontificale Romanum* as an antiphon for the reception of emperors. It figures, as early as the tenth century, in the Order of Farfa for the reception of kings (cf. *supra*, pp. 208 f.). And it is found, ever since the tenth century, in Orders of the Royal and Imperial Coronations where it serves as an *Introitus* when the prince to be consecrated is conducted into the cathedral and to the altar.[67]

What does this verse imply? It has been suggested that the reference is Exodus, XXIII, 20, when God on Mount Sinai promises Moses:

> Behold I will send my angel who shall go before thee, and keep thee in thy journey, and bring thee into the place that I have prepared.

But this suggestion is not quite correct.[68] The text in the *Pontificale Romanum* shows that the antiphon refers to the Gospels, whose writers in fact quote the prophecy of Malachi III, 1, when applying to St. John the Baptist the words, "Behold I send my angel before thy face, who shall prepare thy way before thee."[69] The harbinger thus is considered in the Gospels as the ἄγγελος, or messenger, of God who shall prepare the way of Jesus, the Messiah. Accord-

III "quod nulli Romanorum pontificum recolitur factum" (a queer and hardly correct statement considering the implications of the *Constitutum Constantini*; cf. *infra*, p. 230). Pope Julius II, after his conquest of the Romagna, delayed his triumphal entry into Rome until Palm Sunday, 1507; cf. Marino Sanuto, *Diarii*, VII, 1882, p. 43.

66. Pontifical of Antoine de Châlons, Bishop of Autun (1485–1500), in Autun, Bibl. Mun. Ms. 129, fol. 100; Leroquais, *Les pontificaux manuscrits*, pl. CXIII. For the mount of Solomon, see III Kings I, 38; for Charlemagne's riding a white mule to Jerusalem, see G. Rauschen, *Die Legende Karls des Grossen im 11. und 12. Jahrhundert*, Leipzig, 1890, p. 119. Occasionally, however, also the Lord is depicted on a mule, e.g., in the Gospels of Belgrade of the thirteenth century mentioned by A. Grabar, *Recherches sur les influences orientales dans l'art balcanique*, Paris, 1928, p. 81. The mount of the pope was a horse (*Constitutum Constantini*, §16, *infra*, p. 231; see also *Ordo Romanus I*, chap. 2, and *IX*, chap. 6, Migne, *Pat. Lat.*, LXXVIII, cols. 937, 1007, as well as the later *Ordines*, e.g., *Ordo XI*, chap. 21, *XII*, chap. 6, *XIII*, chap. 8, etc., *op. cit.*, cols. 1033, 1067, 1110), and that it was a white horse is suggested not only by images (e.g. Fig. 45) and by the tax imposed on Reichenau and Bamberg to furnish annually two white horses for the Holy See (cf. Klewitz, "Die Krönung des Papstes," *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, kan. Abt. XXX, 1941, p. 117) but also by other sources which quite often mention the "albus (candidus) equus" or the "blanke perd," e.g., Suger, Romuald of Salerno, the *Sachsenspiegel* and others; cf. Robert Holtzmann, *Der Kaiser als Marschall des Papstes*, Berlin and Leipzig, 1928, p. 8, note 4, p. 11, note 2, p. 13, note 4, p. 17, note 1. See also Gertrud Bing, "The Apocalypse Block-Books and Their Manuscript Models," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, V, 1942, p. 154, note 1: "Equus albus mater ecclesia est" — with reference to the first Rider. It is significant of the intellectual changes which took place in the 13th century that a break in this tradition should occur under Pope Celestine V, the Spiritualist among the popes, who in 1294 at his entry into Aquila rides an ass which two kings lead by the bridle. Here the *imitatio Christi* is quite obvious. In 1305, Pope Clement V rides a white mule at his coronation in Lyon; cf. Holtzmann, *op. cit.*, p. 16, note 3.

67. Within the rite of the coronation the verse first appears in the Order of Mainz, *ca.* 961 A.D.; cf. Schramm, "Die Krönung in Deutschland," pp. 233 ff., 311. Via Mainz, the verse was received in Rome (perhaps in Ottonian times), where it is found, later on, in the Order of Cencius Savelli (*Liber censuum*, ed. P. Fabre and L. Duchesne, 1905–1910, I, p. 1*), and from Rome it may have wandered to Milan; cf. Magistretti, *Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae*, I, 1897, p. 124. In Milan we find also a clear distinction between the "historical" and the "eschatological" entry. When the king to be crowned is received at the gates of the city, the procession sings *Benedictus qui venit*, and when he enters the cathedral in procession, the antiphon *Ecce mitto angelum meum* is chanted; cf. Magistretti, pp. 121 ff., and *supra*, note 23, and for the *Introitus* also *infra*, note 73. The *Ecce mitto* is found also in the Order of the Milanese coronation of Henry VII (1311 A.D.) where it figures as the tenth and last antiphon to be sung before the king arrives at the altar; cf. *Mon. Germ. hist.*, *Leges*, II, p. 504. Schramm, *op. cit.*, p. 235, note 2, seems to assume that the *Ordo Farfensis* (cf. *supra*, note 11) was influenced by the Order of Mainz. I am inclined to believe that the Cluniac Order of Farfa simply reflects the earlier, Gallican, custom which is likewise reflected by the Order of Mainz. The antiphon *Ecce mitto* as a reception chant was, almost certainly, "Gallican" by origin and not "Roman"; cf. *infra*, note 73.

68. Schramm, *op. cit.*, p. 311; Eichmann, "Studien zur Geschichte der abendländischen Kaiserkrönung," *Historisches Jahrbuch*, XLV, 1925, p. 33, and *ibid.*, LII, 1932, p. 309, note 147. They both seem to refer to the Order of Milan (*Mon. Germ. hist.*, *Leges*, II, p. 504) where in fact Exod. XXIII, 20, was sung. See, however, *infra*, notes 69, 73.

69. The text of the *Pontificale Romanum* is "Ecce mitto angelum meum, qui praeparabit viam tuam ante faciem meam" which varies slightly from any one of the biblical texts to which the antiphon refers, namely Mal. III, 1; Matt. XI, 10; Mark I, 2; Luke VII, 27.

ingly, John the Baptist sometimes is represented in late Byzantine art with wings, that is as an angel.[70]

This verse, when chanted to an emperor or king at his reception, may be interpreted in two ways. Either the emperor himself, who is addressed, is considered the "angel" sent by God — and this interpretation would fall in with the well-known character *angelicus* of the mediaeval ruler,[71] or the underlying idea is that God's angel may walk before the emperor, conduct him and prepare his way. In this case the emperor, the *christus Dei*, logically would compare with Christ "cuius typum gerit in nomine."[72] The antiphon, in this case, would stress the Messianic rather than the angelic character of the monarch: as St. John the Baptist, who compares with an angel, is the precursor of the Lord, so is the angel of God visualized as the forerunner — or quite precisely as the *cursor* — of the Messianic king and Prince of Promises.

The second interpretation is doubtless the one which is correct. The emperor is not himself the angel; he is the Anointed of God, and before him there shall walk God's angel as a celestial attendant or *cursor*. The correctness of this interpretation is countenanced by the immediate source of the *Adventus* antiphon. Whence derives the inspiration of chanting this verse at the *Adventus* of an emperor? The answer is very simple: from the *Adventus Domini*. For "Ecce mitto angelum meum . . ." were the first words of the first Lesson read on the first Sunday of Advent as the prophecy of the Coming of the Lord. In this place the Malachi prophecy is found at least in the Missal of Bobbio of the seventh century and it is used similarly in other early Hispano-Gallican Lectionaries as well. What might have been assumed anyhow here is confirmed: this particular antiphon for the reception of kings originated in the Hispano-Gallican Church and not in the Roman. Rome welcomed the ruler "historically" by chanting "Benedictus qui venit." The Hispano-Gallican Church received the Anointed "eschatologically" with the Old Testament verse "Ecce mitto angelum meum."[73]

For our purpose it is of some importance that the second interpretation is supported also by imagery. Once more we have to hark back to the imperial coins of Rome. An almost infinite number of *Adventus* coins is available which show, with insignificant variations, the following design: The emperor, riding a quick step and raising his right hand in the act of address, is followed by a standard-bearing *pedisequus* and is preceded by a winged *cursor*, a Victory of course, who carries a *tropaeum* in her left hand and a crown in her right (Figs. 7, 15).[74] Substantially the same type of coin was used to symbolize the *Victoria Augusti* (Fig. 16),[75] a custom making it obvious that the Adventus Augusti has been incorporated into the general imperial theology of Triumph, Glory, and Victory. Accordingly, the same design was stamped also on the late series of *Gloria Romanorum* coins of which by far the most impressive specimen is the large gold medallion of Justinian I (Fig. 35) with the legend *Luet Gloria Romanorum:* a winged Victory carrying the *tropaeum* on her left shoulder and, with her right hand leading by the bridle the richly harnessed horse of the haloed emperor. A star beaming over the lance of the rider seems to illustrate the word "Lucet," but it has magic meaning as well (Figs. 31, 32, 33a, 34).[76]

If we allow for the change from pagan Victory to Christian angel — a traditional feature of iconographical development — it appears that the antiphon "Ecce mitto angelum meum" is indeed a most suitable translation into

70. Walter Haring, "The Winged St. John," ART BULLETIN, v, 1922, pp. 35–40; N. L. Okunev, "Arilje, un monument de l'art serbe du xiiie siècle," *Seminarium Kondakovianum*, VIII, 1936, pl. IX, no. 2, and p. 256; Kantorowicz, "Ivories and Litanies," pp. 71 f. The only other saint who occasionally is represented with wings, though for different reasons, seems to be St. Francis; cf. Beda Kleinschmidt, "San Francesco und das Purgatorium," *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, II, 1930, pp. 400 ff., and pl. opp. p. 400.

71. Its basis is probably II Kings XIV, 17–20.

72. Schramm, *op. cit.*, p. 317. In this sense the verse is quoted in the *Adventus* oration of Eustathius of Salonica when he addresses Emperor Manuel Comnenus; cf. W. Regel, *Fontes rerum Byzantinarum*, St. Petersburg, 1917, p. 60, lines 15 ff.

73. See Migne, *Pat. Lat.*, LXXII, cols. 457 f., for Bobbio, and *ibid.*, col. 172, for Luxueil. In the *Liber comicus* the passage is read on the fourth Sunday of Advent, cf. G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, I, 1893, pp. 7 f. In the *Missale mixtum* the words figure on the second Sunday of Advent (Matt. XI, 10). On the fifth Sunday of Advent they are found in the Lectionary of Milan; cf. G. Godu, "Épîtres," *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, V, col. 290, whose lists (cols. 261 ff.) offer a convenient survey of the early pericopes. It is noteworthy that some Gallican sacramentaries begin the liturgical year, not with Advent, but with Christmas. The Advent period thus concludes, not opens, the liturgical year so that *adventus* has the meaning of *parousia* and refers to the Second Coming of Christ at the end of time; cf. Hand von Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen, 1921, pp. 668 f. Rome has changed this custom, and the eschatological Lesson from Malachi was replaced by Matt. XI, 2–10, where the *Ecce mitto* refers to the First Coming of Christ; cf. Klauser, *Das römische Capitulare Evangeliorum*, I, pp. 42, 89, 127, 167 f., 182 f. The pericope from Malathi figures in Rome on *Hypapante* or *Occursus Domini* (Feb. 2), and it is alluded to in the *Introitus* on Epiphany and on the Octave of Epiphany; but it is not connected with the Second Coming.[x]

74. Gnecchi, pl. CXVIII, no. 2. The earliest Roman *Adventus* coin, a bronze medallion of Trajan (Fig. 18; *ibid.*, pl. XXXVIII, no. 1) displays likewise the procession; but *Felicitas*, and not *Victoria*, precedes the emperor; cf. Strack, I, p. 130.

75. Gnecchi, pl. CVI, nos. 5–6. See, in general, Gagé, *Rev. Hist.*, CLXXI, 1933, pp. 26 ff. Other triumphal representations are closely related to this pattern; see, for instance, H. v. Fritze, "Die Münzen von Pergamon," *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1910, Abh. I, pl. VII, and many other similar coins which, however, shall not be discussed here.

76. Grabar, pl. XXVIII, no. 4; cf. pl. XVII, no. 2, the Silver Disc from Kerch. Mrs. Arthur Strong, *Apotheosis and After Life*, New York, 1915, p. 109, styles the medallion directly an *Adventus*; so does Dalton (*infra*, note 87) along with others.

x On Wednesday [illegible] Second [illegible]

Dorothy C. Shorr, "Presentation" Art Bull. 28 1946, 17 ff.

words of an image which was displayed by imperial art as late as the sixth century. Moreover, Justinian's *Victoria* with crown and palm branch became the model of the gold coins of Germanic kings. We find her on the coins of the Ostrogoths in Italy. She appears, if in a barbarized design, on those of the Visigoths in Spain from the sixth century to Roderic, the last king (710–711). And the *Victoria-Angelus*, the ἄγγελος νικοποιός, of the Byzantine emperors, standing frontally with cross and globe in its hands, is displayed also on the coins of the Merovingian kings of Gaul.[77]

The "translation" of imagery into words is perhaps not quite as rare as might be assumed. The *Adventus* design with a winged Victory serving as *cursor* was applied also to coins celebrating the *Profectio Augusti*.[78] It seems natural that the emperor's "victorious departure" and his "victorious arrival" should belong together and supplement each other as antitypes. Triumphal arches were built for both the *Profectio* and the *Adventus;* in the reliefs of the arches representations are found referring to both events; in the Roman calendars annual celebrations are listed for both the *Profectio Divi* and the *Adventus Divi;* finally the coins show very often the same design for an *Adventus* and for a *Profectio* (Figs. 14, 17, 19, 20).[79]

It is noteworthy that the military-technical term of *Profectio* has been passed on to the liturgy. This reminds us that on a great number of occasions on which Rome would offer a sacrifice to the gods of the state, or strike a coin commemorating the event connected with a sacrifice, the Church has established an oration or even a mass. This liturgical "continuity" made itself felt, above all, in the Hispano-Gallican rite where it lasted until the ninth century, when much of it began to fade away. We still find, for example, in the *Breviarium Gothicum* hymns for the various *Natales* of the king, the anniversaries of his birthday and of his day of accession. These days were traditionally celebrated in imperial Rome as well as in Byzantium, but this custom fell into desuetude in the West by the ninth century. In the *Breviarium Gothicum* there follows after the hymns for the royal anniversaries an *Ymnus in profectione exercitus* which was to be sung on the days of fasting until the army returned.[80] Moreover, in the Sacramentary of Gellone, whose texts may fall in the reign of King Pepin, there is still found an archaic *Missa in profectione hostium* which disappears thereafter, although some prayers have survived as an *Oratio pro exercitu*. In the first prayer of this mass God is entreated not only to lend light to his army marching in the dark but also to order his angel that it may walk before the Frankish chosen people now marching into battle; and the biblical precedent referred to is the angel conducting Israel by day and by night on its march from Egypt to the Land of Promise.[81]

It may be purely by coincidence that the image of the *Profectio* mass matches the symbolism of the *Profectio* coins. However, there is one item which allows us to link up, indirectly at least, the image of the prayer with the images of the coins. In a chapter of the *City of God*, St. Augustine discusses the question "Whether, if the highest power belongs to Jove, Victory also ought to be worshipped."[82] Augustine of course denies the power of Jupi-

77. In general, see M. J. de Morgan, "Évolutions et révolutions numismatiques," *Mélanges Gustave Schlumberger*, Paris, 1924, pp. 288 f., pl. IX. For France, see A. Blanchet and A. Dieudonné, *Manuel de numismatique française*, I, Paris, 1912, pp. 200, 207, figs. 174, 175, 180; the word *Victuria* is found on Merovingian coins as late as the seventh century, *ibid.*, p. 202. Locally the *Gloria Romanorum* type remained the model (*ibid.*, pp. 241, 339) until the Carolingians replaced it by the *Christiana Religio* coinage. Cf. *infra*, note 82.

78. This series begins with Trajan (Fig. 19; Bernhart, pl. LXXX, 9), cf. Strack, I, p. 218, who indicates (p. 130, note 520) that the *Decursio* coinage was the basis of both the *Profectio* and the *Adventus* (Fig. 18; Gnecchi, pl. XXXVIII, no. 1) of Trajan. For the *Profectio* on Greek pottery see Walter Wrede, "Kriegers Ausfahrt in der archaisch-griechischen Kunst," *Athenische Mitteilungen*, XLI, 1916, pp. 222–374, an article to which Professor H. R. W. Smith kindly called my attention. For Jewish representations of the *Profectio*, referring to Job II, 11, see G. Wodtke, "Malereien der Synagoge in Dura und ihre Parallelen in der christlichen Kunst," *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, XXXIV, 1935, p. 61, and pl. 2, and *The Excavations at Dura-Europus*, VI, New Haven, 1936, pl. XLVII. For a Jewish *Triumphus*, referring to Esther VI, 11, Dura offers likewise an example, cf. Wodtke, *loc. cit.*; see also A. W. Byvanck and G. J. Hoogewerff, *La miniature hollandaise*, The Hague, 1926, Texte, pl. VI, no. 23, and I, p. 109, and Edgar Wind, "The Subject of Botticelli's *Derelitta*," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IV, 1940/41, pp. 114 ff. Cf. Eichmann, "Das *Officium Stratoris et Strepae*," *Historische Zeitschrift*, CXLII, 1930, p. 18.

79. *Supra*, notes 36, 47–49. The parallelism is obvious already in the coins of Trajan (Figs. 18, 19); compare also the *Adventus* of Septimius Severus (Fig. 13; Gnecchi, pl. XCII, no. 8) with the *Profectio* of Marcus Aurelius (Fig. 14; Gnecchi, pl. LXI, no. 5), or the *Adventus* of Tacitus (Fig. 15) with the *Profectio* of Severus Alexander (Figs. 17, 20; Gnecchi, pl. XCIX, no. 9, and pl. CI, no. 8). See also Haynes, pl. I (in the article quoted *infra*, note 88), or Babelon, *Mél. Boissier*, p. 52. For the inner connection of *Profectio* and *Triumphus* (*Adventus*) see the instructive passages of Livy (XLII, 49; XLV, 39, 11) adduced by Richard Laqueur, "Das Wesen des römischen Triumphs," *Hermes*, XLIV, 1909, p. 225. See also Radin, *Studi . . . Riccobono*, II, 1936, pp. 25 f.

80. The problems here broached will be treated separately in a study on "Charles the Bald and the *Natales Caesarum*." For the hymns mentioned, see Migne, *Pat. Lat.*, LXXXVI, col. 917; *Analecta hymnica*, XXVII, 1897, pp. 269 ff. The most elaborate Orders for the king's *Profectio* (as well as for his *Adventus*) are found in the Visigothic Liturgy; cf. M. Férotin, *Le Liber Ordinum* (*Monumenta ecclesiae liturgica*, V), Paris, 1904, cols. 149–156, nos. XLVIII–I. See also A. Heisenberg, "Kriegsgottesdienst in Byzanz," *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, E. Kuhn zum 70. Geburtstag*, Munich, 1916, p. 252, and *Euchologium Sinaiticum*, ed. Jean Fréck, Paris, 1933, pp. 28 f., *Patrologia Orientalis*, XXIV, pp. 691 ff.

81. Gerd Tellenbach, "Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters," *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie*, 1934/5, Abh. I, pp. 67 ff.

82. *De civit.*, IV, chap. 17, cf. chap. 15. I am glad to have

ter and fights against the possibility that *Victoria* should depend upon the father of the Capitoline Gods.

> Do they say, perhaps, that Jupiter sends the goddess *Victoria*, and that she, as it were, acting in obedience to the king of gods, comes to those to whom he may have despatched her, and takes up her quarters on their side?
>
> This indeed is truly said, not of Jove, whom they, according to their own imagination, feign to be the king of the gods, but of Him, who is the true Eternal King, because he indeed sends, not *Victoria* who is without substance, but His angel, and causes [through it] whom he pleases to conquer.

Here the replacement of the winged Victory by a victory-granting angel, an ἄγγελος νικοποιός, is plainly demonstrated. Augustine's passage, of course, does not imply that the Franks now systematically "translated" *Victoria* with angel. But the angel walking before the army became the power securing victories just as the *Victoria* walking before the emperors had promised victory. And in this case it is not even necessary to stress the influence of the *City of God* on the Frankish Empire in general terms, since there is at our disposal specific evidence to make it certain that Augustine's words about Victory were deeply engrained in the Frankish consciousness. In his *Mirror of Kings*, Hincmar of Reims devotes a whole chapter to this very passage of the *City of God*.[83] Moreover, in the likewise Carolingian collection of *Sentences Useful for the Affairs of the State* we find the same passage under the headline:[84]

> Victoriam ab omnipotente per angelum suum, cui voluerit et ubi iusserit, dari.

Thus, the Roman *Profectio* coins and the Frankish *Profectio* mass are indirectly linked together through the medium of St. Augustine who here, as usual, acts as the main voucher of the unbroken, though "translated," tradition.

However this may be, the general influence of the *Profectio-Adventus* type of coin on Christian imagery is an undeniable fact. It has been mentioned before (p. 213) that the Entry of Christ as carved into the ivory cover of the Gospels of Etschmiadzin displayed the *Hierosolyma* in the form of the *Natio* of Hadrianic *Adventus* coins (Fig. 25). It may be added here that we find in the ivory the same hasty quick-march of the procession which occurs time and again in the numismatic documents of the *Adventus-Profectio* type. Furthermore, there is a Coptic relief now in Berlin of the fifth or sixth century, in which the scheme of *cursor*-horseman-*pedisequus* is applied as clearly as possible to describe the Lord's Entry. The Lord is seated on his ass; one angel serving as *cursor* leads the mount by the bridle while a second angel follows as *pedisequus* (Fig. 30).[85] A similar design has been mentioned with reference to a Serbian Gospel Book where Christ, as he approaches Jerusalem, is followed by an angelic attendant (for a similar scheme see Fig. 39).[86] Also, the composition of the relief of St. John of Studion (Fig. 22) is reminiscent of this scheme, which no longer can be called a faithful "historical" representation of the Entry. This concept is not justified by the narration of the Bible. The biblical report has been blended with, or even superseded by, an *Adventus* motif borrowed from the imperial imagery. The Entry on Palm Sunday and the imperial *Adventus* procession appear as interchangeable concepts, and the historical Palm Sunday reception with the acclaim "Benedictus qui venit" has been replaced by the "eschatological" Advent of an imperial saviour whose way is prepared by a winged genius — "Ecce mitto angelum meum."

This is not the place to discuss similar representations of gods in Near Eastern art, at Dura-Europos and in Syria (Fig. 36), or to account for the great number of works of applied art displaying a similar subject (Figs. 31, 32).[87] Nor shall there be ventured a guess to explain why this *Adventus*, i.e., the "Horseman-Angel" motif, appears so frequently as an apotropaic symbol on amulets (Figs. 33, 34), a feature most startling in the case of an *encolpium*, now lost but known from a drawing, in which the *Flight to Egypt* is represented as a genuine *Adventus* with the *Natio*, Egypt, receiving the Holy Family, with Joseph acting as *cursor*, and with the star projecting from above just as in the medal of Justinian (Fig. 33a).[87a] However, in order

chanced upon an obvious allusion to this passage by Harold Mattingly, "The Roman 'Virtues,'" *Harvard Theological Review*, xxx, 1937, p. 117: "Victory no longer flew over the battlefield. . . . But God still sent his angel to bear triumph to the side to which he pleased to accord it, and the angel, with palm and cross, still appeared on the coinage. . . . There must be other such survivals by transference that would repay investigation." See also *supra*, note 77.

83. Hincmar, *De regis persona et regio ministerio*, chap. XII, Migne, *Pat. Lat.*, CXXV, cols. 842 ff.

84. *Capitula diversarum sententiarum pro negociis rei publice consulendis*, chap. V; cf. G. Laehr and C. Erdmann, "Ein karolingischer Konzilsbrief und der Fürstenspiegel Hincmars von Rheims," *Neues Archiv*, L, 1933, p. 120.

85. G. Duthuit, *La sculpture copte*, Paris, 1931, pl. XVa; Grabar, p. 235, note 3. With this relief there should be compared the famous Byzantine embroidery at Bamberg, cf. Grabar, pl. VII, no. 1.

86. Grabar, p. 236, note 1, and the same author's *Recherches sur les influences orientales dans l'art balcanique*, 1928, p. 81.

87. Relief from Khirbet-el-Hamam, Syria, late second or early third century; cf. C. Hopkins, in *The Excavations at Dura-Europos*, VI, 1936, pl. XXX, and pp. 233 f.; see also P. S. Ronzevalle, "Notes et études d'archéologie orientale," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, XXI, Beyrouth, 1937, pls. XVI, 3, VI, VII, XVII, and p. 56. For the development of the motif in Far Eastern art, see Carl Schuster, "Motives in Western Chinese Folk Embroideries," *Monumenta serica*, II, 1936/37, pp. 40 ff., an article to which Dr. Diether von den Steinen, in Berkeley, called my attention. The motif of "Horseman with Angel" is found, e.g., in a rock crystal gem from Alexandria; cf. O. M. Dalton, *Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East . . . of the British Museum*, London, 1901, p. 13, no. 84; see *ibid.*, p. 109, no. 543, for the *tabula ansata* from Tyre which Dalton rightly compares with the medallion of Justinian.

87a. For the amulet from Koula, near Smyrna, see *Bulletin de*

to clarify the eschatological essence of these representations at least it should be mentioned that the scheme of these Entries is identical not only with the triumphant *Adventus* as found in imperial coins but also with Etruscan eschatological scenes, which, there is every reason to believe, served as a model of the coins. These scenes represent the last journey, the solemn *Profectio*, of the dead to the underworld whither the soul is conducted by attendants who sometimes are pictured as winged *Lases* (Figs. 37, 38). That the Etruscan funeral procession, leading the dead *ante faciem*, before the terrifying face, of the Lord of the Lower Regions (Fig. 37), has been turned in imperial Rome, into a procession in state of the soul (Fig. 39), which now is equipped with the symbols of victory, may be due to the impact of the mystery religions and their belief in an apotheosis after death.[88] Death, as it conferred divinity, initiated a triumph — an attitude toward life and death which closely approaches that of Christianity. And there is no verse in the Bible which could "translate" the eschatological essence of these scenes into words more accurately than the prophecy "Ecce mitto angelum meum qui praeparabit viam ante faciem meam."

* *
*

We are now in a position to distinguish clearly between two different concepts of the *Adventus*.[89] The first refers to the "historical" Entry. Iconographically it is a true arrival. Liturgically it is echoed by the likewise "historical" antiphon "Benedictus qui venit in nomine Domini." The second concept refers to the "eschatological" Advent. Iconographically it is dominated by the *praecursor* motif, which compares to the biblical office of St. John the harbinger and, sometimes winged, precursor. Liturgically it is echoed by the antiphon "Ecce mitto angelum meum," which in turn is credited to refer to the Advent of Christ.

To realize that there are two basic ways of representing an *Adventus* is important because this enables us to recognize, in images as well as in texts, the *Adventus* scene even though this idea may not present itself in the familiar "historical" forms of the Entry on Palm Sunday. The "eschatological" *praecursor* motif may just as well dominate the ruler's "arrival." Moreover, this distinction will prove helpful to solve some problems which hitherto appeared as obscure or even as insolvable.

3. Two Panels in the Doors of Santa Sabina

It is needless to emphasize the singular importance which the doors of Santa Sabina on the Aventine Hill in Rome have to students of Early Christian art. The wood carvings in the various compartments of the doors have been convincingly ascribed to an Italo-Gallic school which flourished in Northern Italy during the fourth and fifth centuries.[90] The date of the doors which represent after those of San Ambrogio in Milan the earliest monument of its kind is *ca.* 430 A.D. The carvings are unique in many respects, or even without parallel.

All the more deplorable is the fact that several panels of these doors have hitherto defied any attempt to explain satisfactorily the scenes represented in them. This holds good, above all, for the two panels which will be discussed here.

correspondance hellénique, XVII, 1893, p. 638, and for the one from Cyzicos, see Paul Perdrizet, in *Revue des études grecques*, XVI, 1903, p. 47, fig. 1. These amulets should be compared with the *Gloria Romanorum* medallion of Valens; cf. Grabar, pl. XXVIII, no. 3. See also the article "Amulettes," *DACL*, I, col. 1847 (cf. col. 3033), and above all the broad discussion by Erik Peterson, Εἷς Θεός, Göttingen, 1926, pp. 82–130 (especially pp. 86 f., 106 f., 119 f.). The soteriological components of the imperial *Adventus-Victoria* imagery have been fused with apotropaic elements characteristic of amulets. Emperor and Victory have been turned into the haloed horseman Solomon-Sisinnius and the angel Araaph or Arlaph (Raphael?). They have also the appearance of the star in common with the Justinian medallion; with the Valens medallion that of the Evil Devicted. The details of this "transference" from *Adventus* design into an apotropaic symbol are as yet rather obscure; but the fact itself is countenanced by another amulet, the famous *encolpium* preserved in a Dal Pozzo drawing; cf. E. B. Smith, "A Lost Encolpium and Some Notes on Early Christian Iconography," *Byzantinische Zeitschrift*, XXIII, 1914–20, pp. 217 ff. For in this case the personification of the *Aegyptus* makes the *Adventus* idea evident, an iconographic pattern to the longevity of which Professor C. R. Morey kindly called my attention. It is found in the Menologium of Basil II; cf. *Il menologio di Basilio II* (*Codices e Vaticanis selecti*, VIII), Turin, 1907, fol. 274, and p. 75, including note 2; it became traditional in the rural churches of Asia Minor; cf. G. de Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, Paris, 1925, Text, I, pp. 79, 117, 160, 188, 216, 274, 332, 534 (with indications as to the plates). The *Aegyptus* is found also in an enamel of Notre Dame at Huy of the thirteenth century; cf. Charles Cahier *Nouveaux mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le moyen âge* (1874–77), II, pp. 152 ff.

88. See the brilliant discussion of D. E. L. Haynes, "Mors in Victoria," *Papers of the British School at Rome*, XV, 1939, pp. 27–32, to which the author feels greatly indebted; cf. *ibid.*, pl. I, fig. A, for the Funeral Relief of the 3rd century A.D. in the Terme Museum in Rome (Fig. 39); cf. pl. II. See further Giulio Quirino Giglioli, *L'arte etrusca*, Milan, 1935, pl. CCXLII, fig. 2, and pp. xii and 44, for the Sarcophagus of Vulci (4th century B.C.) in the Ny Carlsberg Museum at Copenhagen (Fig. 38), and Andreas Rumpf, *Katalog der etruskischen Skulpturen*, Berlin, 1928, p. 33, and pl. 42, no. E58, for the cinerary cist from Malacena (4th century B.C.) in Berlin (Fig. 37).

89. Cf. Grabar, p. 234, who distinguishes between a "realistic" and a "symbolical" representation of the *Adventus*. The terms "historical" and "eschatological," which here are used, have very much the same meaning though from a different point of view. With Cyril of Jerusalem (*infra*, note 136) we might distinguish also between Christ the King and Christ the Judge.

90. See for this school A. C. Soper, "The Italo-Gallic School of Early Christian Art," ART BULLETIN, XX, 1938, pp. 145–192, especially pp. 169 f. It amounts to what E. Weigand has called the Celto-Roman School; cf. *Byzantinische Zeitschrift*, XXX, 1930, pp. 587 ff., XXXII, 1932, pp. 63 ff., and XXXV, 1935, pp. 212, 430, 433 f., also in *Kritische Berichte zur kunstgeschichtlichen Literatur*, III, 1930/31, pp. 55 ff.; see also F. Gerke, "Malerei und Plastik in der theodosianisch-honorianischen Zeit," *Rivista di archeologia cristiana*, XII, 1935, pp. 146 ff.

They have been referred to as the "enigmatic," the "mysterious" panels of Santa Sabina, and they have not ceased to puzzle scholars. Wiegand, whose book on Santa Sabina still is recognized as the authoritative study,[91] has styled one of these panels the "Christian Roman Empire" (Fig. 40). This explanation has been generally accepted, and it has been advanced, though somewhat reluctantly, even by so critical a scholar as Professor C. R. Morey, the last to have dealt with these carvings.[92] It is, at any rate, a far better suggestion than the one offered occasionally by others who hold that the panel represents "Zacharias announcing to the children of Judah the name of the new-born Baptist," or King Solomon in a rôle not identified.[93] Iconographically the scene was believed to be, as it were, a ἅπαξ λεγόμενον, which, however, it is not. Yet, by the customary means of comparison and of detecting parallels, the riddle probably could not be solved.

What does the image represent? In the upper part a man is seen whose majestic appearance, whose chlamys and general attire suggest a ruler — emperor or king — although he is bareheaded and wears neither diadem nor crown. He stands at the curtained entrance of a building, a palace, temple, or church, which has a cross on its roof. The two towers may, but need not, belong to the building proper; they might as well indicate the "city" in the back of the building.[94] The position of the majestic man in the chlamys is such that his vertex is crowned by the triangular pediment of the building, an arrangement usually indicating a special, even divine, honor intended for the person thus represented.[95] The man in the chlamys, therefore, is of a rank higher than the angel, who stands at his left, in front of the masonry wall which forms the long side of the building, and who makes with his hands almost the same gesture as the man in the chlamys. Both the chlamydate, who in every respect occupies the honorary place, and the angel are acclaimed with the customary gesture, by two groups of men arranged in two superimposed registers. Those in the upper plane, perhaps "senators," wear the toga, while citizens in dalmatics and *paenulae* occupy the lower register.[95a] In each section, the figure to the left seems to hail the angel, whereas the two others are turned to the man in the chlamys. In this respect, too, the chlamydate is the one specially favored, as he has twice the number of *acclamantes*.

These acclaiming groups are the only well-known subject within the whole representation, as they appear recurrently in Roman and Christian art. A sestertius of Hadrian, for instance, shows the emperor, standing in front of the temple of Divus Julius and under the pediment of the building, in an attitude which is vaguely reminiscent of that of the *chlamydatus* in the panel of Santa Sabina. He addresses soldiers who acclaim him (Fig. 43).[96] On the other hand, the two registers of *acclamantes* are found on the cippus of one Porphyry, a charioteer of the Blues in Constantinople, who stands on his quadriga like a triumphant hero while receiving at his entry into the Circus the applause of the people (Fig. 42).[97] The acclaiming group is found also in the miniature of the Bible of San Paolo, where the people hail King Solomon at his *Adventus* in Gihon (Fig. 27).[98] Had there not been the angel in the Sabina panel, the scene might well have passed for an "Epiphany" of a ruler who receives at the city-gate the acclaims due on that occasion. The angel, however, if innocently, seems to have obscured the scene and to have foiled the interpreters. It has been suggested that "the relief is an allegory of the Empire as constituted of emperor (under the divine guidance represented by the angel), the senate, and the people."[99] But "allegory" means usually an *ultima ratio*, when no other explanation offers itself. It fits badly with the other representations of the door, none of which is "allegorical." They all refer to the Bible.

The presence of the angel should have been a hint rather than a handicap. A ruler with angel and acclaiming people suggests, almost a priori, an *Adventus* provided that we can emancipate ourselves from the idea that this scene always must be depicted in the classical manner of the Lord's Entry into Jerusalem on Palm Sunday. But once we know that an *Adventus* may as well be "eschatological" and thus reflect the verse "Ecce mitto angelum meum" the solution becomes in fact very simple. A checking of the Bible for the few places where the verse is quoted is sufficient to make the meaning of the panel quite obvious. The carving refers to Malachi III, 1–2:

> Behold I send my angel and he shall prepare the way before my face. And the Lord [κύριος], whom you demand, and the Angel of the Covenant, whom you desire, shall suddenly come to his Temple. Behold he shall come, saith the Lord of Hosts [Κύριος Παντοκράτωρ]. And who may abide the day of his coming [εἴσοδος, *adventus*], and who shall stand when he appeareth?

The last of the Jewish Prophets, the so-called "Malachias," who wrote between 500 and 450 B.C. and whose short prophecy forms the last book of the Old Testament and therewith the transition from the Old to the New, announces the sudden (ἐξέφνης) coming of the Messianic ruler to dwell again in his temple and among his chosen people. The Lord is to return together with the Angel of the Covenant, his *praecursor*, who shall prepare the way before him. The scene which is shown in the panel refers, almost verbatim, to this promise. It is the sudden, flash-like *Adventus*, the Epiphany of the *Kyrios Pantokrator* before his temple of which the cross on the roof foreshadows the New Covenant and, may be, the second advent to come. Both he and his angelic forerunner are acclaimed ("diagonally") by those "who have demanded" him and "that have desired" the angel; they have "abided the day of his advent and stand, when he appeareth," to form the ἀπάντησις at his coming.

This, I believe, is the only possible and consistent explanation of the image, all the more so as it is confirmed by another document. A miniature, which in this connection has escaped notice, offers the iconographic evidence. In the Bible of Santa Maria of Ripoll in Catalonia, the so-called Bible of Farfa of the early eleventh century, we find, at the beginning of the Book of Malachi, the illustration of the verse "Ecce mitto angelum meum" (Fig. 46).[100] The *Kyrios Pantokrator* stands in front of the city-towers rather than of the temple. The angel at his side is placed outside the complex of buildings; he seems to give account of his preparation of the way. The cheering people are replaced by baffled people who come out of a city-gate to the right in order to stare at, or to receive, the Lord.[101] This illustration removes the last doubt about the intentions of the artist of the Sabina doors: he has wished to represent the sudden *Adventus* of the Messianic world-ruler and of his angelic forerunner at the gate of the temple.

* *
*

The arrangement of the oblong panels of the doors of Santa Sabina was originally such that events of the Old Testament corresponded to those of the New. Although this *dittochaeic* order was deranged in early times so that the original composition today is disputed, it has never met with serious objections that the Malachi *Adventus* should correspond with a second enigmatic representation which has been called the *Ecclesia*, the Church as opposed to what has been considered the representation of the "Christian Roman Empire." About this panel (Fig. 41) Professor Morey writes as follows:[102]

> The last of the four panels in this register contains the enigmatic relief which cannot be an *Ascension*, in view of the occurrence of this scene already in the preceding panel,[103] and which has never found a satisfactory explanation. The youthful Christ stands in a glory surrounded by the four beasts' heads symbolic of the Evangelists, holding a scroll on which is incised a garbled rendering of the letters of the famous ΙΧΘΥC acrostic.[104] The letters A and Ω are carved in relief beside the figure. An arc of heaven identified by sun and moon which project from it, separates this celestial apparition from the earthly group below, in which two figures, apparently Peter and Paul, hold a wreath above a female standing between them and gazing upward toward the Saviour. A reasonable interpretation considers this the personification of the Church, *Ecclesia*.

91. J. Wiegand, *Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina*, Trier, 1900, pp. 52 ff. His interpretation has been almost generally accepted, see, e.g., E. Weigand, in *Byzantinische Zeitschrift*, XXX, 1930, pp. 594 f.; W. Koehler, in *Mediaeval Studies in Memory of A. Kingsley Porter*, Cambridge, Mass., 1939, I, p. 134, and others; see however *infra*, note 93. A critical discussion of the extensive literature on the doors of Santa Sabina here is not intended. It can be dismissed all the more easily as the interpretation advanced in these following pages takes a course different from that of previous studies.

92. Charles Rufus Morey, *Early Christian Art*, Princeton, 1942, p. 140.

93. For "Zacharias in the Temple" see Kondakov, in *Revue archéologique*, New Ser., XXXIII, 1877, p. 370; Corrado Ricci, in A. Colasanti, *L'Arte bisantina in Italia*, Milan, n.d., p. 9. For "Solomon" see A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, I, 1901, pp. 481 f.; L. Bréhier (cf. *infra*, note 129) holds that the building represents the Basilica of the Holy Sepulchre and that the bearded man in the chlamys is Constantine the Great (!); in general, see J. Wiegand, *loc. cit.*

94. Morey, *op. cit.*, p. 140, and note 291, p. 219. Cf. *infra*, note 100 and Fig. 44.

95. For the pediment and its symbolism see Alföldi, "Insignien und Trachten der römischen Kaiser," *Römische Mitteilungen*, L, 1935, pp. 127–134.

95a. R. Delbrück, *Die Consulardiptychen*, Berlin, 1929, pp. 33 ff.

96. Bernhart, *Münzkunde*, pl. LXXVIII, no. 2.

97. A. Mordtmann, "Das Denkmal des Porphyrius," *Athenische Mitteilungen*, V, 1880, pl. XVI, and pp. 295 ff., 303; A. M. Woodward, "Some Notes on the Monument of Porphyrios at Constantinople," *Annual of the British School at Athens*, XVII, 1910/11, pp. 88–92. Cf. Morey, p. 140, for the Probianus Diptych.

98. They are seen on the left side of the canopy, likewise in a lower plane.

99. Morey, *loc. cit.* The present writer adduced the panel in a similar way (*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, V, 1942, p. 73) to illustrate the *character angelicus* of the ruler; but this interpretation turns out to be wrong.

100. Wilhelm Neuss, *Die katalanischen Bibelillustrationen um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei*, Bonn and Leipzig, 1922, pl. LXII, fig. 190. The towers here are clearly those of the city and not of the temple (*supra*, note 94). It is remarkable that in this illumination the Kyrios Pantokrator should appear likewise bearded, chlamydate, and bareheaded (he is even lacking the halo surrounding the head of the angel). The parallel thus forms a rather important evidence for the close relations between Early Spanish and Early Christian art. I am greatly indebted to Professor Morey for several suggestions and corrections and to Dr. W. L. M. Burke for valuable information about the imagery of Malachi III, 1, in the collections of the Princeton Index of Christian Art.

101. Another representation of Malachi (Neuss, *op. cit.*, pl. XXXVI, fig. 111) alludes to the prophet's relationship with John the Baptist (through the medium of the verse "Ecce mitto angelum meum"), whereas a third — in the Gumpert Bible — refers to his foreshadowing of Christ; cf. G. Swarzenski, *Die Salzburger Malerei*, Leipzig, 1908, pl. XLI, fig. 129. A man with an angel in, or in front of, a temple is found once more in the Bible of Ripoll (Neuss, pl. XXXI, fig. 97; see also J. D. Bordona, *Spanish Illuminations*, Florence and Paris, 1930, I, pl. XLI); but here, as in other cases, the picture refers to Ezekiel XL, that is to the "Vision of the Temple Restored."

102. Morey, *op. cit.*, p. 139.

103. It is difficult to understand why A. C. Soper, *op. cit.*, pp. 167, 169, fig. 40, and also F. van der Meer, *Maiestas Domini: Théophanies de l'apocalypse dans l'art chrétien*, Città del Vaticano, 1938, pp. 255 f., have decided to style this panel an *Ascension*. The *Ascension of Christ*, paralleled by that of Elijah, is represented in another panel in a manner which reminds F. J. Dölger, *Sol Salutis*, 2nd ed. (*Liturgiegeschichtliche Forschungen*, Heft 4/5), Münster, 1925, p. 212, of the apocryphal *Gospel of Peter*; cf. *infra*, note 129.

104. Morey, p. 219, note 289; F. J. Dölger, ΙΧΘΥC: *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Rome, 1910, I, pp. 209 ff., explains the unusual arrangement of the acrostic.

There is little to be added to this clear description except, perhaps, that in addition to sun and moon there are found five stars in the celestial vault. But this is probably unimportant. Objectionable, however, is the way in which the strange object, allegedly "held" by the two male figures, is introduced without reservation as to other possibilities as a "wreath." A rapid glance at the panel informs us that this object, to say the least, is a curious kind of a wreath, a wreath with a "handle" pointing upward and thus prolonging the vertical arm of two arms which form a cross within a circle. Moreover, the manner in which the two male figures "hold" this object is not such as to dissipate serious doubts concerning the success of their efforts. The left figure, probably St. Paul, pushes his left hand right through the circle while the other, whom we may call St. Peter, seems to touch it at a tangent. Besides, this object has been discussed time and again. It has even been dubbed, quite seriously, a hanging global lamp braced by metal bands of which we see, as it were, the "equator" and the "meridian of Greenwich" while the circle itself forms the 90° meridian. The prolongation of "Greenwich," so to speak, northward, was considered a chain by which the lamp was suspended in heaven. However, those advocating the lamp theory have found it difficult to explain what service a lamp might render when sun, moon, and stars are shining and the cask of Diogenes is missing.[105]

The interpretation of the panel has to proceed from this strange object which dominates the center, if not of the whole panel, at least of the lower part. That the object represents a cross with a "ring" or "wreath" has been realized already by Grisar and Wiegand; but they failed to base their solution of the problem on this fact and thought of an act of crowning of the *Ecclesia*.[106]

The thing that has puzzled most has been the "handle," the seemingly strange prolongation of the vertical arm in the upper (i.e., in the wrong) direction. But this is not puzzling at all. In fact, the explanation is so simple that the present writer hardly dares to proffer it. We need only turn the image around to recognize without difficulty a cross with a crown of light, the σταυρὸς φωτοειδής, diving headlong from above. That is to say, the "luminous cross" is diving, or rather descending, from heaven to earth, and as it approaches, it is received and gently supported by the two apostles. They stretch out their hands, of course not after the ring of light which is immaterial, but after the wood itself in order to receive or maybe to greet it. They do not lift it. Their hands meet it in mid-air. They almost seem to move toward it together with the woman in rapture, whom perhaps we may call St. Mary[106a] and whose eyes are fixed ecstatically on the descending cross just as are the eyes of the men. The little group comes to meet the descending cross while it still is in the air. They are assembled, as it were, εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα, for the "meeting of the Lord (or his cross) in the air," as this had been prophesied by an authentic utterance of the Lord, by a λόγος κυρίου as transmitted by St. Paul. But St. Paul in I Thessalonians IV, 15, where he describes the Lord's Second Coming, does not mention the cross. St. Matthew (XXIV, 30), to be sure, expounds the appearance of "the sign of the Son of Man," which usually has been interpreted as the cross. But according to Matthew the sign was to appear in heaven, and neither this evangelist nor any other writer of the canonical books of the Bible suggests a descending to earth, an independent activity of the cross, which, in the panel, is shown as the Lord's *praecursor* and harbinger while its master is still standing above the celestial vault.

Is there any evidence that the cross, at the Lord's Second Coming, should act as a *prodromos?* In a sermon ascribed to St. Augustine, the Lord's Second Coming is compared to the *Adventus* of a king in a city.[107] Soldiers carrying the royal standards on their shoulders precede the king and announce his coming by the clash of their arms. Similarly, the divine entry of the celestial king, when he descends from heaven, shall be announced to the trembling earth by the triumphant standard, whose splendor will be so bright that it shall outshine sun and moon and make the stars fall from above. It will be carried on the shoulders of a host of angels to precede the Lord. The unknown author of this homily follows, on the whole, the description offered by St. Matthew (XXIV, 27 ff.), except for one detail: the standard of the cross is not only expected to appear in heaven; it is to be carried before the descending King of Glory on the shoulders of angels just as the Victory carries the *tropaeum* or as the legionaries carry their standards before the Caesar at his *Adventus*. This concept is certainly reminiscent of the *cursor*-motif, but it does not fit exactly with the panel of Santa Sabina where the cross is not carried by angels but, while descending, acts, as it were, independently and by itself.

105. These theories have been discussed by Wiegand, *Das altchristliche Hauptportal*, pp. 82 ff.

106. With few exceptions (cf. *supra*, note 103) this interpretation seems to have been generally accepted; see, e.g., *DACL*, I, cols. 3027 f. See, however, L. Bréhier, *infra*, note 129.

106a. The set of three persons is remindful of the trio in the *Ipogeo* of Aurelius Felicissimus — cf. Wilpert, *Atti . . . di Archeologia, Memorie*, I, 2, 1924, pl. III, and p. 19, and, more specifically, of some *Ascensions* (Rabula). The female figure between Peter and Paul need not be Mary. She might be the "Bride" (Apoc. XXII, 17) that says "Come." If, however, the panel be considered an illustration of I Thess. IV, 15–16, there is no reason why St. Mary should not be among those "that are alive, that are left," or among "the dead that shall rise first and meet the Lord," just as the two apostles. See, for the rising of Peter and Paul, Pseudo-Chrysostomos, *De laudibus S. Pauli*, Migne, *Pat. Gr.*, LXIII, cols. 798 f.

107. *Sermo* CLV, Migne, *Pat. Lat.*, XXXIX, cols. 2051 f.: "Quemadmodum enim ingredientem regem in civitatem exercitus antecedit, praeferens humeris signa atque vexilla regalia . . . : ita Domino descendente de coelis praecedet exercitus Angelorum, qui signum illud, id est triumphale vexillum, sublimibus humeris praeferentes divinum regis coelestis ingressum terris trementibus nuntiabunt."

The comparison of the Lord's Second Coming with the *Adventus* of the Basileus may put us on the right track. This comparison was a popular topic of Eastern homiletic. Not to mention other authors,[108] it is found occasionally in the homilies, genuine or spurious, of St. John Chrysostom on which the author of the sermon ascribed to St. Augustine draws heavily. Chrysostom uses the comparison with the imperial *Adventus* in connection with both the Entry into Jerusalem and the Second Coming of Christ.[109] As far as the latter is concerned, he draws a curious parallel. He refers to I Thessalonians IV, 16, and asks,

> Why, if Christ is about to descend, are we going to be taken up in the clouds? For honor's sake. For when the Basileus enters a city, those that are in the state of honor go out to meet him; the criminals, however, remain in the city and there expect their judge.

In a similar way, continues Chrysostom, when the Lord arrives on his Advent, those that have professed Him shall go to meet Him in mid-air while the iniquitous have to stay where they are and expect their Judge.[110]

This metaphor is drawn out by the unknown author of a spurious sermon ascribed to St. John Chrysostom.[111] This author, too, distinguishes between two groups, those having professed the Lord and those having contemned Him. In this connection he recalls certain "imperial images" (βασιλικαὶ εἰκονες) displaying several registers. In one of the registers there is seen the glorious galaxy of imperial satellites, in the other there are the barbarians conquered by the emperor.[112] Both the satellites and the barbarians worship the Basileus; but the former venerate him voluntarily because they adore the emperor, whereas the barbarians lie in the dust before him because they are forced to do so. Similar scenes, says the author, shall be seen at the Second Coming of the Lord, or rather at the appearance of that "terrible and glorious insignia" (φοβερὸν ἐκεῖνο καὶ ἔνδοξον σημεῖον), the cross.

> Before the Advent of the Saviour (there appears) the royal standard, vulgarly called *signum* (which) foreruns the Advent of Christ, glorified by angels. There shall appear the cross *on earth*, overshadowing the sun, obscuring the moon . . ., the standard outshining the ray of the light.

To the cross, that is to the messenger and *praecursor* of the Lord, there falls the task of separating the just from the iniquitous, those being allowed to come to meet the Lord from those being condemned to wait for the Judge.[113] Here indeed we find the cross preceding the Lord, descending to earth, and at the same time acting as the Lord's vicar like a living being.

Whence derives this weird image of the cross acting single-handed, forerunning, or even striding before the Lord at his Advent? This conception was apparently quite popular in early Christianity. Origen, St. Jerome and others have read the *Apocalypse of Elijah* in which it is said:[114]

> When the Anointed comes, he shall come in the form of a dove, surrounded by a wreath of doves, and he shall walk on the clouds of heaven and the sign of the cross shall march before him.

And a similar wording is found in the *Apocalypse of Sophonias*.[115]

Christ coming with the wreath of doves may occasionally have influenced works of art;[116] but more relevant for our purposes is the reference to the walking cross. It is found also in the *Epistola Apostolorum*, likewise an apocryphal

108. To the places adduced by Peterson, pp. 699 ff., add Proclus of Constantinople (434–447), Migne, *Pat. Gr.*, LXV, col. 773/4A. See also Kruse (*supra*, note 28), p. 35, note 2; p. 72, note 4; pp. 74 ff.

109. See, e.g., the Palm Sunday sermon (spurious) in Migne, *Pat. Gr.*, LXI, col. 715; and the Ascension sermon, *ibid.*, L, cols. 450 f.

110. *In Epist. I ad Thessal.*, Sermo VIII, Migne, *Pat. Gr.*, LXII, col. 440. This comparison as well as its interpretation is found frequently in Eastern writings; cf. Peterson, p. 701, note 1.

111. Migne, *Pat. Gr.*, LIX, cols. 649 ff. Cf. Grabar, p. 80.

112. On these images see Peterson, p. 701; Delbrück, *Die Consulardiptychen*, p. 12, note 30; Grabar, pp. 253 ff., who makes it obvious that the writer must have had in mind reliefs similar to those in the base of the Obelisk of Arcadius.

113. Migne, *Pat. Gr.*, LIX, cols. 649 f.: Πρὸ δὲ τῆς παρουσίας τοῦ Σωτῆρος, ὥσπερ βασιλικὸν σημεῖον, τὸ λεγόμενον σίγνον κατὰ τὴν κοινὴν συνήθειαν, προτρέχει τῆς Χριστοῦ παρουσίας, ὑπὸ τῶν ἀγγέλων δοξαζόμενον. Φανήσεται ὁ σταυρὸς ἐπὶ τῆς γῆς, σκέπων ἥλιον, ἀμβλύνων σελήνην . . . (col. 650) τότε φανεὶς ὁ σταυρὸς ἐλέγξει τὴν τόλμαν, καὶ βεβαιώσει τὴν Ἐκκλησίαν· τότε ἀποκριθήσονται οἱ ἀντιλέγοντες, καὶ δοξασθήσονται οἱ ὑπακούσαντες· τότε πᾶσα ἡ κτίσις προσκυνήσει τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ.

114. See, in general, W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen, 1895, pp. 56 ff., 154 ff.; Dölger, *Sol Salutis*, pp. 215 ff. For the *Apocalypse of Elijah*, a work translated into Coptic as early as the third century, see G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, New Ser., II, 3a), 1899, p. 87. See also Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II, Erlangen, 1890, pp. 801 ff.; O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 2nd ed., Freiburg, 1913–24, II, pp. 707 ff.

115. L. Stern, "Die koptische Apocalypse des Sophonias," *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXIV, 1886, p. 124; Steindorff, *op. cit.*, pp. 22 ff.; Bardenhewer, *op. cit.*, II, p. 708.

116. See the description of the images in the apse of St. Felix in Nola in Paulinus of Nola, *Epistola*, XXXII, chaps. 10 and 14, ed. Hartel, Vienna, 1894, pp. 286, 289; Bousset, *op. cit.*, p. 56. See also the mosaic in the apse of St. Clement in Rome where twelve doves are seen in the cross; Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert*, 2nd ed., Freiburg, 1917, pl. 117; cf. *ibid.*, pl. 88, and *DACL*, XII, p. 174, fig. 8489, for the mosaic of Albenga.

work, written perhaps in Asia Minor about 160–170 A.D. and containing the conversations of the Lord with His disciples after the Resurrection. Here the Lord says:[117]

> Verily, I say unto you, I shall come like the Sun when he rises . . ., and while my standard of the cross will stride before me, I shall come to earth to judge the quick and the dead.

This work, which is extant in Ethiopic and Coptic translations only, draws on the *Apocalypse of St. Peter*.[118] "St. Peter" in his revelation, like St. Paul in the Epistle to the Thessalonians, refers, when reporting the events due at Christ's Second Coming, to an authentic utterance of the Lord, to a λόγος κυρίου. This is what, according to "Peter," the Lord said:

> Verily, the Advent of the Son of Man is not known; but as a lightening shineth forth from the east unto the west, so shall I come on the clouds of heaven with a great host in all my glory; in my glory shall I come with my cross striding before my face.

A question here arises. If, at the Lord's Second Coming, the cross is to descend first, it must, at some time, have ascended to heaven. When and how did that happen? The answer is given by "Peter," who at any rate is consistent in his images. For in the so-called *Gospel of St. Peter* we find the exact inversion of the report on the Advent. "Peter" narrates the events at the Lord's Resurrection, which originally was considered one with His Ascension, and tells us how the soldiers on guard at the tomb saw two angels entering the sepulchre:[119]

> Thereupon they see how there come back from the tomb three men [instead of two]; and the two support the one, and a cross follows after them. And of the two, the heads reach unto heaven, but the head of the one, whom they support, towers beyond the heavens. And a voice was heard from above, saying: "Hast thou preached to the departed?" And the answer was heard from the cross, saying: "Yea."

Thus, at the Resurrection, which here is identical with the Ascension, the cross walked behind the Lord, so to speak, as his *pedisequus*; and logically it would walk before the Lord as *cursor* at his eschatological return.

Here indeed we find the concept of the "walking cross." Pseudo-Peter seems to have been the main source of this uncanny image which was widespread in the Christian Antique, especially among the Orientals. Two Eastern authors here shall be adduced because their writings fall within some sixty years of the doors of Santa Sabina. One is Cyril of Jerusalem (died 386), who in his discussion of the Second Coming quite plainly declares, "The genuine and proper sign of Christ is the cross. The sign of the luminous cross precedes the King."[120] The other is St. Ephrem the Syrian (died 373), who in a less specific way says:[121]

> Then, while all behold it, there appears in the height the terrible and holy sceptre of the great King. Everyone recognizes it and recalls the word of the Lord by which he announced it. There will appear the sign of the Son of Man in heaven and all shall be in certainty that behind it there shall appear the King.

Through Cyril and Ephrem, and probably through other channels as well, the image of the cross preceding the Lord eventually reached the Middle Ages and exercised its influence on apocalyptic thought in general as well as on artistic representations.[122]

A tradition flowing in a broad stream with many ramifications must be accounted for. There is no plausible reason to assume that an Italian artist of the early fifth century could not, or should not, have been acquainted with these ideas. It is true that the *Apocalypse of St. Peter* is not canonical. But neither is the Proto-Evangelium of James, and yet the great majority of the representations of Mary

117. C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (*Texte und Untersuchungen etc.*, Ser. III, XIII), 1919, pp. 56 ff.; cf. p. 341 for the relations to the *Apocalypse of Elijah*, and p. 402 for the date; Bardenhewer, *op. cit.*, I, pp. 596 ff.

118. M. R. James, "A New Text of the Apocalypse of Peter," *Journal of Theological Studies*, XII, 1911, p. 38; H. Duensing, "Ein Stücke der urchristlichen Petrusapokalypse enthaltender Traktat der äthiopischen pseudoklementinischen Literatur," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XIV, 1913, p. 66; cf. Zahn, *op. cit.*, pp. 810 ff.; Bardenhewer, I, pp. 610–615.

119. *The Gospel according to Peter*, chaps. 39–41, ed. Walter R. Cassels, London, 1894, p. 137; Bardenhewer, I, pp. 524–529; James, *op. cit.*, pp. 577 ff., and *Journal of Theological Studies*, XXXII, 1931, pp. 275 ff., on the relations between Peter's Gospel and his Apocalypse. For the analogy concerning the cross of Ascension and Second Coming see Hugo Koch, in *Theologische Literaturzeitung*, XLVI, 1921, p. 203, and Dölger, *Sol Salutis*, p. 218. For the speaking cross, see also M. R. James, *Apocrypha anecdota*, Cambridge, 1893, pp. 159 f., 162.

120. Cyril of Jerusalem, *Katechesis XV: De secundo Christi adventu*, chap. XXII; Migne, *Pat. Gr.*, XXXIII, cols. 899 f.: Σημεῖον δὲ ἀληθὲς ἰδικὸν τοῦ Χριστοῦ ἐστιν ὁ σταυρός. Φωτοειδοῦς σταυροῦ σημεῖον προάγει τὸν βασιλέα. Cf. Bousset, *op. cit.*, p. 155, and the passages quoted by him.

121. The various redactions of Ephrem's sermon here are not regarded; see the text offered by Bousset, pp. 155 ff.

122. Bousset, pp. 155 ff. See also the Latin version (8th century) of a sermon ascribed to Ephrem and published by C. P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania, 1890, p. 220: ". . . adveniet filii hominis signum, et prodiens apparebit Dominus cum virtute magna et maiestate multa, signo praeeunte eum salutaris ligni, necnon et omnibus virtutibus caelorum cum universo choro sanctorum signum sanctae crucis gestantibus humeris, praecedente ante illum tuba angelica. . . ." Narrations such as this may have influenced the imagery of the Last Judgment where sometimes the cross is found as preceding the Lord, e.g., in Fra Angelico's Triptych in Rome and probably in a great number of other works of art which here it is not intended to examine. See, however, the interesting *Last Judgment* in Rome (about 1040–1080), published by Deoclecio Redig de Campos, "Eine unbekannte Darstellung des jüngsten Gerichts aus dem elften Jahrhundert," *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, V, 1936, p. 126, fig. 2. In the *Judgment* of Torcello the cross preceding the Lord is part of the imagery of the *Etimasia*. This, according to a suggestion of Professor Morey, might raise the question whether the texts adduced here might apply to the explanation also of this type of images.

depends on this apocryphal work. Moreover, among the mosaics of the triumphal arch in Santa Maria Maggiore (432–440), which in general is devoted to Epiphany scenes in the life of the Lord, we find one scene depicting the youthful Jesus at his *Adventus* in Sotine, as he is received by Aphrodisius, the governor of that city; another scene represents, in an excitingly syncretistic fashion, the *occursus Domini* (*Hypapante, Presentation in the Temple*), or rather the meeting of the *redemptio saeculi*, of the Child initiating the *saeculum novum*. Both scenes depend on pseudo-Matthew.[123] To draw on apocryphal writings was anything but unusual in Early Christian art.[124] Why then should pseudo-Petrus form an exception, who still was read regularly once a year as a Lesson in Palestinian churches as late as A.D. 440?[125] That his popularity was greater apparently in the East than in the West means very little in that period of continuous exchanges, nor is this fact prejudicial as to the origin, Eastern or Western, of the artist. It is well known that the West was familiar with the *Apocalypse of Peter*. The *Muratorian Fragment*, for which Roman origin seems to be ascertained, mentions (about 200 A.D.) among the sacred books of the Church "apocalepse etiam iohanis et petri" though the author may add "quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt."[126] Other lists such as the *Catalogus Claramontanus*,[127] here may be left aside. But at least it should be mentioned that Harnack conjectured influences of pseudo-Peter on the Acts of several Gallican martyrs, and additional evidence has since been made available.[128]

It now is fairly easy to integrate those concepts into the scene of the Sabina panel. The relief undoubtedly refers to the Second Advent of Christ, a topic rare in later but popular in Early Christian art.[129] The Lord Himself appears in the glory, still above the heavens; but His forerunner, the "luminous cross," which at the Second Advent takes the place of St. John announcing the *agnus Dei* of the First Advent, has already reached the space between heaven and earth. The globe of light surrounding the σταυρὸς φωτοειδής is a well known feature; it matches the description offered by Paulinus of Nola:[130]

> Crucem corona lucido cingit globo . . .
> Crux cingitur orbe coronae . . .

That the cross dives headlong from heaven to earth is likewise nothing that should baffle us. We need recall only the numerous representations of angels diving headlong from above to below. The cross here takes their place. Perhaps we should also take into account the cross of St. Peter which stands upside down, a feature which may, or may not, be considered an additional allusion to Peter or to Rome, though without influencing the general content of the tablet.

As yet undiscussed is the group in the lower part of the panel. We may call the three figures Peter, Paul, and Mary. They represent, as it were, those "that are alive, that are left," and who come to meet in mid-air the cross and therewith the Lord who is to follow behind His banner. It is as though they say "Ἔρχου," "Come," as "the Spirit and the bride and he that heareth say, Come" (Apoc. XXII, 17). Or, the scene may interpret St. Paul's message

123. For the *Adventus* at Sotine see Wilpert, *Römische Mosaiken*, I, pp. 489 ff., pls. 66–68; Grabar, p. 228; De Waal, "Die apokryphen Evangelien in der altchristlichen Kunst," *Römische Quartalschrift*, I, 1887, p. 190. The "Presentation" refers to pseudo-Matthew, chap. 14, as has been pointed out brilliantly by Grabar, pp. 216–225; for the connection with the *Saeculum Novum* coinage, see Gagé, "Saeculum Novum," *Transactions of the International Numismatic Congress in London, June 30–July 3, 1936*, London, 1938, pp. 182 ff., pl. XIV, 4–5, and his study "Le *Templum Urbis* et les origines de l'idée de *Renovatio*," *Mélanges Franz Cumont*, Brussels, 1936, pp. 170 ff. The concept of the Presentation is clearly that of the *occursus domini*; cf. *supra*, note 73, for the liturgy of that feast.

124. De Waal, *op. cit.*, pp. 173 ff., 272 ff., 391 ff.

125. Sozomenos, *Hist. eccl.*, VII, chap. 19; Migne, *Pat. Gr.*, LXVII, col. 1478.

126. The most convenient edition with facsimile is found in *DACL*, XII, 1935, cols. 543 ff., *s.v.* "Muratorianum."

127. Zahn, *op. cit.*, II, p. 159.

128. Harnack, *Die Petrusapokalypse in der alten abendländischen Kirche* (*Texte und Untersuchungen etc.*, XIII, 1), 1895, pp. 71–73, refers to the Acts of Felix of Valence, Fortunatus, and Achilles, of Ferreolus and Ferrutio, of Dorothea and Theophilus. This conjecture compares favorably with the surmise that the artist of the Sabina doors depended on the Italo-Gallic School. Harnack's suggestion since has been supported by a manuscript in Épinal in which pseudo-Peter is quoted (". . . ut apud Danielem et apud Petrum in Apocalypsi eius scriptum est"); cf. M. R. James, in *Journal of Theological Studies*, XII, 1911, p. 383, who (pp. 380 ff.) discusses also possible influences of Peter on the *Shepherd of Hermas*.

129. Grabar, pp. 249 ff. Christ with the Apostles and two angels blowing the trumpets (in the St. Gall cod. 51) may likewise refer to the Second Coming; cf. E. Kantorowicz, "Ivories and Litanies," pl. 20b. In the West, in later centuries, it is preferably the *Adventus in nubibus* which we find depicted, e.g., in the various *Beatus* manuscripts; cf. W. Neuss, *Die Apokalypse des heiligen Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibelillustration*, Münster, 1931, II, pls. 28–42, figs. 45–62; see also Georgiana Goddard King, in *Art Studies*, VIII, 1930, p. 22, and fig. 7. An *Ascension*, or *Resurrection*, in accordance with the *Gospel of Peter*, i.e., with the cross following behind the Lord, does not seem to exist. Hubert Schrade, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, *Die Auferstehung Christi*, Berlin and Leipzig, 1932, pp. 7 f., mentions, it is true, the *Gospel of Peter* but no pictorial evidence; see also Schrade's "Zur Ikonographie der Himmelfahrt," *Vorträge der Bibliothek Warburg 1928–29*, Leipzig and Berlin, 1930, pp. 74 ff., 182. Dölger, *Sol Salutis*, p. 212, believes that the *Ascension* in the door of Santa Sabina betrays the influence of Peter, but his assertion is not convincing.

Subsequently, and after having sent the manuscript of this study to the press, I have noticed that Louis Bréhier, *La sculpture et les arts mineurs byzantins*, Paris, 1936, p. 79, note 8, has styled the panel *La Seconde Venue*. He does not substantiate this interpretation and maintains that Peter and Paul lift (above the head of Mary) "un disque timbré de la croix." The connection with the other panel has not been recognized by Bréhier; cf. *supra*, note 93.

130. *Ep.* XXXII, chap. 10, ed. Hartel, I, p. 286. See, e.g., the cross in the apse of S. Apollinare in Classe (Morey, fig. 183).

(1 Thess. IV, 15–16; see above, note 106a), to which a sentence referring to the cross in accordance with "Peter" should be added:

> For the Lord himself shall come down from heaven [preceded by the standard of the cross] . . . and the dead who are in Christ shall rise first. Then we who are alive, who are left, shall be taken up together with them in the clouds to the meeting with the Lord in the air (εἰς ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου εἰς ἀέρα).

Iconographically, the representation in the door of Santa Sabina can be brought into line, without difficulty, with other representations of the Second Coming. These have been competently discussed by Grabar,[131] who emphasizes at the same time their close relationship with the Last Judgment. It is true that the cross preceding the Lord is a subject which is found in representations of the Last Judgment rather than in those of the Second Coming. But there is no doubt that the artist of Santa Sabina intended to represent the scene preceding the Judgment, that is the Advent proper, a scene which in contradistinction to the terrifying grandeur of the public and general judgment is a more intimate, more mysterious and more exclusive scene, as it would be a small group of elected only that are worthy to come and meet the Lord or His forerunner, the cross.

The interpretation of the panel as the Second Coming, furthermore, is strongly supported by the fact that this panel forms the antitype for the Malachi prophecy. The *Kyrios Pantokrator* of the Old Testament is paralleled by the King of Glory of the New, and the *Adventus* of the Lord of the Temple corresponds with that of the Lord of the Judgment. In either case the Messianic ruler is to come "suddenly," "like the lightening" (ἐξέφνης, ὥσπερ ἡ ἀστραπή), while both are supposed to act, after their epiphany, as judges. In the first case, the *praecursor* of the Kyrios is the Angel of the Covenant, in the second it is the cross. Also, the cross is striving upward in the first panel and downward in the second. Finally the acclaiming groups in the first panel find a parallel in the expectant group of the second. And the *dittochaeic* composition suggests anyhow that an *Adventus* of the Old Testament should correspond with one of the New and that the prophecy of the First Covenant should find its last fulfilment in the events of the Second.

As the contrast, or parallelism, of the two scenes seems to be unique in works of art, the question must be raised whether it was the artist himself who contrived the antithesis of Malachi's prophecy and the Lord's promise of a second return. It is most unlikely that this composition should have been the artist's personal invention; and, in fact, it is not difficult to discover his sources. It seems to the present writer that in the discussion of the dittochaeic compositions one important source has been neglected, the Lectionaries, or rather the Lessons. It is to be remembered that the Lessons, in early times, were tripartite, that is, they were taken not only from the Epistles and Gospels but also from the Old Testament, especially from the Prophets. If we now check the oldest Lectionary of the Western Church that has been preserved completely, namely the *Liber comicus* of Silos (*ca.* 657–667 A.D.), we there find for the fourth Sunday of Advent the following Lessons:[132]

LECTIO LIBRI MALAZIE PROPHETE [Mal. III, 1–4]:
Haec dicit dominus. Ecce ego mittam angelum meum etc.

EPISTOLA PAULI APOSTOLI AD TESALONICENSES PRIMA [1 Thess. V, 14–23]:
Fratres rogo vos — in adventum domini nostri ihesu xpi serbetur.

LECTIO SANCTI EUANGELI SECUNDUM MARCUM [Mark I, 1–8]:
Initium euangelii ihesu xpi filii dei, sicut scriptum est in esaya propheta, Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam — ille vero baptizabit vos in spiritu sancto.

We may add the last Lesson of the third Sunday of Advent, that is the one preceding in the *Liber comicus* those quoted above, namely:

LECTIO SANCTI EUANGELII SECUNDUM MATHEUM [Matt. XXI, 1–9]:
(The description of the Entry in Jerusalem on Palm Sunday, ending with the verse: "Benedictus qui venit in nomine domini").

Allowing for the fact that Lesson 1 Thess. V, 14–23, is prescribed in the *Liber comicus*, and not IV, 15–16, which the artist seems to have had in mind, we find here the whole complex of *Adventus* quotations which we have been dealing with in these pages: the Entry, the Malachi prophecy, the eschatological Second Coming, and the reference to John the Baptist and Forerunner. Nearest to the Mozarabic Lectionary is the Missal of Bobbio, as might have been expected.[133] Here we find for the first Sunday of Advent the Lessons Malachi III, 1–6, James V, 7–12, 19–20 (referring to the Second Coming), and Matthew XI, 2–15 (referring to the Forerunner), that is a selection similar to that of the *Liber comicus*. And as an Advent Lesson we find at least the Malachi verses also in the Lectionary of Luxueil.[134] Briefly, the Lectionaries, just as the panels of Santa Sabina, contrast Malachi's prophecy with the promise of the Lord's Second Coming, or rather they present a synopsis of the various Advents.

The Lectionaries thus make it obvious whence the artist may have borrowed his inspiration. The origin of the various systems of pericopes admittedly is obscure; it is not our intention to intrude into this jungle. However, there is no reason to object to the relevance of the Lessons in connection with the Sabina doors on the grounds that our Lectionaries do not go as far back as the early fifth century. Advent was celebrated in Rome by that time,[135] and the Lessons existed even though there may not have been Lectionaries. It here may suffice to adduce Cyril's *Katechesis* on the Second Coming of Christ.[136] Cyril begins his discussion by pointing out that every event in the life of the Lord seems to have happened twice and to have a parallel. When referring to the *Adventus*, Cyril compares the Entry into Jerusalem, when Jesus appeared as the Lord of the Temple, to the Second Coming, when he shall appear as the Lord of the Judgment. That is, he makes the "historical" *Adventus* become transparent against the background of the "eschatological" *Adventus*, and *vice versa*, just as in the *Didache* (chap. 10) the hope for the Second Coming is combined with the Palm Sunday acclaim: "Let Grace come and let this world pass away. Hosanna to the son of David!" Cyril brings these two Advents into relationship with Malachi, in whose prophecy they both are foreshadowed. The *Kyrios Pantokrator* first is to come as the Lord of the Temple (Mal. III, 1–4) and he then is to perform the function of Lord of the Judgment as indicated in verse III, 5: "And I will come to you in judgment. . . ." In Cyril's *Katechesis* we thus find identically the same contrast by parallelism which is produced by the later Lectionaries, and this antithesis, which was doubtless popular, as St. Augustine likewise refers to it in the *City of God*,[137] had been put into words at least some sixty years before the artist in Rome set to work and carved the two scenes in the doors of Santa Sabina.

Everything now falls into its place. Cyril of Jerusalem and the Lectionaries support, in an unambiguous way, the interpretation of the Sabina panels which here has been advanced. There can be no doubt that the two "enigmatic" reliefs represent the two Advents, that of the *Kyrios Pantokrator* at the door of his temple and that of the Lord before the Day of Judgment.

4. Epilogue

Palm Sunday and Second Coming, "historical" and "eschatological" *Adventus*, those are two themes which should be clearly distinguished from one another. Yet, it is in the nature of things, and of mediaeval thinking in particular, that occasionally the one concept would supersede or even take the place of the other.[138] More rarely it seems that the two forms of the *Adventus* were blended. However, there is a very well known, if strange, evidence for the linking of the two Advents which requires discussion here.

A peculiar, in fact unique, Palm Sunday performance took place in Russia during the sixteenth and seventeenth centuries.[139] Although originally common to several of the greater Russian cities such as Novgorod, Kazan, Astrakhan, and others, the great pageantry eventually was restricted to the imperial residence, Moscow. In Moscow, there moved on Palm Sunday a solemn and magnificent procession from the Uspenskij Cathedral to the Jerusalem Church. The ceremony began with the recital of St. Matthew's narration of the Lord's Entry into Jerusalem. The patriarch himself, who on this occasion took the place of Christ, recited the words of the Lord, saying, "Go into the place over against you, and straightway ye shall find an ass tied, and a colt with her: loose them, and bring them unto me." Thereupon two clerics would go and bring an ass which was mounted by the patriarch to carry him to the "Jerusalem" Church. This clearly is the staging of the "historical" Entry of Christ. But the "eschatological" idea was likewise represented. For after the patriarch had been seated on the ass, the Tsar, trimmed with all the insignia and symbols of his imperial power, took the ass by the bridle with his "sceptre-glorious" hands and walked as the *cursor* of "Christ" before the mount of the patriarch until they

131. Grabar, pp. 228, 249 ff.

132. G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, I, Maredsou, 1893, pp. 7 ff.

133. Migne, *Pat. Lat.*, LXXII, cols. 457 ff.; cf. Edmund Bishop, *Liturgica historica*, Oxford, 1918, pp. 178 ff., on the Missal.

134. Migne, *Pat. Lat.*, LXXII, cols. 171 ff. ("In Vigiliis Natalis Domini"). Cf. *supra*, note 73.

135. The Roman celebration of Advent seems to go back to *ca.* 430 A.D., cf. *DACL*, I, cols. 2249 f., 3224. The oldest Roman Lectionary, now dated *ca.* 645, contains the following Lessons for the 4th, 3rd, and 2nd Sundays of Advent: Matt. XXI, 1–9 (Entry into Jerusalem); Luke XXI, 25–33 (Second Coming); Matt. XI, 2–10 (*Ecce mitto*). In essence, these pericopes deal with the same ideas as those found in the *Liber comicus* (cf. *supra*, note 132); see Klauser, *Das römische Capitulare Evangeliorum*, I, p. 423 cf. pp. 89, 127, 167 f., 182 f. The *Adventus* idea in the liturgy deserves a special study. Some material, especially with reference to the Breviary, has been offered, however, by Ildefons Herwegen, "Das Königtum Christi in der Liturgie," *Ehrengabe deutscher Wissenschaft dargeboten von katholischen Gelehrten: Festschrift Prinz Johann Georg Herzog zu Sachsen*, Freiburg, 1920, pp. 147–168.

136. Migne, *Pat. Gr.*, XXXIII, cols. 899 f.

137. *De civ.*, XVIII, chap. 35; he first quotes the verses Malachi III, 1–2, and then goes on to say: "Hoc loco et primum et secundum Christi praenuntiavit adventum; primum scilicet, de quo ait *Et subito veniet in templum suum*; id est in carnem suam . . ., secundum vero ubi ait *Ecce venit, dicit Dominus exercituum* . . ., significavit utique etiam Judaeos secundum scripturas, quas legant, Christum quaerere et velle." See also *De civ.*, XX, chap. 25. The two Advents are mentioned also by St. Jerome, *Ep.*, CCXXI, chap. 11, Migne, *Pat. Lat.*, XXII, col. 1036, who refers to 1 Thess. IV, 14 ff., and says: "Duos autem esse adventus Domini Salvatoris . . ., primum in humilitate venerit, et postea sit venturus in gloria." See Irenaeus, *Adversus haereses*, IV, chap. 33, 1, ed. A. Stieren, Leipzig, 1853, p. 666. The "dittochaeic" concept of the two Advents is found also in a Romanos hymn; cf. T. M. Wehofer, "Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn," *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, CLIV, 1906, Abh. 5, pp. 47 f., 110.

138. Cf. *supra*, p. 221.

139. For the following see Georg Ostrogorsky, "Zum Stratordienst des Herrschers in der Byzantinisch-Slavischen Welt," *Seminarium Kondakovianum*, VII, 1935, pp. 193 ff., an excellent study to which the present writer owes the material here adduced.

Cf. Rosalie B. Green
"A Tenth-Century Ivory with the Response Aspiciens a longe,"
Art Bull. 28, 1946, 112 ff.

reached "Jerusalem." It is true, the Tsar led the ass in a very indirect and symbolic way. The rein was very long, and the Tsar's "sceptre-glorious" hand supported by two high courtiers, merely touched its end, while the middle of the long rein was held by the Tsarevitch or else by the most dignified boyar of the empire. Moreover, the ass's bridle proper was held by one of the men of the patriarch. Hence, the Tsar's service as *cursor* was, emphatically, a symbolic act. Nevertheless the Tsar led the ass of the patriarch — as the Angel leads the mount of Christ (cf. Fig. 30).

Whence did this Moscovite ritual stem? We should expect from Byzantium, but this is not so. The Byzantine emperor was very careful to stay at home on Palm Sunday. It was an impossible idea for a Byzantine emperor to walk, to say nothing about leading the mount by the bridle, while his patriarch was riding. The Byzantine emperor, therefore, for all his liking to celebrate publicly the great festivals of the Church, stayed at home on Palm Sunday. He celebrated the day with a great procession, *Peripatos*, within the palace where he himself would stage the Lord's Entry into Jerusalem after his own imperial fashion.

Whence then did Moscow borrow the ritual? As far as the rôle of the patriarch is concerned the rite of Jerusalem was authoritative. "Sic deducetur episcopus in eo typo quo tunc Dominus deductus est" writes the Aquitanian Pilgrim in the fourth century as she describes how the bishop walked in procession on Palm Sunday; and the bishop's riding on the back of an ass was likewise a custom of that patriarchate, though a later one, reflecting the well known Syrio-Palestinian stagelike realism.[140]

However, the imperial duty of leading the mount of the patriarch on Palm Sunday is a feature exclusively Russian and its source has been made perfectly evident by Georg Ostrogorsky whose excellent study is merely paraphrased in the present pages. The source may truly be called "troubled." It is the forgery of an interpolation inserted in a forged document. The forged document is the *Donation of Constantine*. The interpolation is the famous sentence referring to the *officium stratoris* of the emperor which probably was later inserted into the passage referring to the *frygium*, the later tiara. This is the text:[141]

> With our own hands we have placed on his most holy head the *frygium*, which by its white splendour indicates the splendid resurrection of the Lord; and for the deference of the blessed Peter we held the bridle of his horse, rendering to him the service of equerry, and ordered that all his successor pontiffs, and they alone, shall wear the very same *frygium* in processions. In imitation of our empire. . . .

By misinterpreting the sentence in which the *frygium* and its being worn at processions are discussed, and by linking it with the clause in which the *officium stratoris* is treated, the Metropolitan Makarij of Moscow produced, in 1550, the following version:

> Also we order that this rite and custom (of leading the horse by the bridle) shall be rendered at processions, in imitation of our emperorship, to all the pontiffs after him (i.e., Pope Sylvester).

Whether this was a deliberate misinterpretation or a mistake must be left undecided. However, what was good for Constantine and the Roman patriarch was good also for the Russian emperor, successor of Constantine, and the patriarch of the Third Rome. Thus, the source of the Russian ceremony is, as it were, a forgery "raised to the third power." Yet, the misinterpretation led, eventually, to that queer blending of the "historical" with the "eschatological" *Adventus* which we found in the Russian rite.[142]

But what are the implications of the imperial *officium stratoris* as recorded in the "original" *Constitutum Constantini?* It is obvious that by the middle of the eighth century, when the forged document was drafted, the *Adventus* and its symbolism had entered into a new phase. The ritual of the solemn receptions originated as an honor rendered to the gods at their epiphany. Then, when the Hellenistic rulers were placed among the deities of the state, these kings at their "Epiphanies" were received with the same divine honors. The Roman emperors in turn, when celebrating their "Messianic" *Adventus* as redeemers of the world, followed the model of the Hellenistic kings; and so did the writer of the Fourth Gospel when using, in connection with the Lord's Entry into Jerusalem, the legal or constitutional term *Hypantesis*. The model of Christ's Entry finally moulded the ceremonial of the reception of Christian emperors and mediaeval kings whose Messianic-eschatological nature and mission were visibly and audibly stressed on that occasion. On the other hand, the imperial Roman solemnity, as it was owed also to the high officials of the state at their *Adventus*, influenced the receptions of bishops and patriarchs. By the middle of the eighth century

140. For the Aquitanian Pilgrim see L. Duchesne, *Christian Worship*, 5th edition, 1931, pp. 505 ff., and for the later usages at Jerusalem, Ostrogorsky, *op. cit.*, p. 198. For the spreading of the Palm Sunday procession in the West, see Adolf Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg, 1909, I, pp. 470 ff. The Western rite of the *Palmesel* procession is of a later date (first evidence is 973 A.D.) and has little to do with the Russian performance. The "Feast of the Ass" on New Year's Day is certainly connected with "Advent" or "Epiphany" (cf. Zech. IX, 9). But it is beyond the scope of this study to deal with these subjects. Cf. Karl Young, *The Drama of the Medieval Church*, I, Oxford, 1933, pp. 94 ff.

141. The study of Robert Holtzmann, *Der Kaiser als Marschall des Papstes* (*Schriften der Strassburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg*, New Ser., VIII), 1928, is fundamental for the *officium stratoris*. The theory according to which the sentence referring to the *officium stratoris* is an interpolation (Holtzmann, pp. 24 f.), seems to be the one generally accepted. The manuscript transmission does not suggest an interpolation, and the present writer accepts this theory somewhat reluctantly.

142. Ostrogorsky, pp. 200 ff.

the pope, too, fell in. Emperor-like receptions had been granted to him long before.[143] Now, however, he claimed an extraordinary, an extravagant honor, such as never before had been demanded by, or had been offered to, a human being: the world-ruling emperor, himself a Messianic-eschatological figure, was to act as the pontiff's *cursor* and to lead the horse by the bridle when the pope rode in triumph or made his epiphany at an *Adventus* (Fig. 45).[144]

Often it has been emphasized that the *Donation of Constantine* was the vehicle by means of which the papacy eventually secured a position not to be matched by any spiritual or any temporal dignitary on earth. Surely, the sight of the emperor serving as equerry to the pope could not possibly be surpassed or outdone by any prerogative or privilege of any terrestrial power. In this respect, the document indeed reflects the notorious papal ambition of gaining the absolute power within the Church and over the secular state. But there is a way other than the traditional ecclesiastico-political of approaching the problem, and to this other aspect our attention is called by the "eschatological" character of the papal Triumph and Advent.

Almost never with regard to the early Middle Ages, and rarely otherwise, has the question been raised, What is the position of the pope within Christian eschatological thinking? Has he at all an individual eschatological standing or a Messianic function comparable with that of the emperor, the classical exponent of these speculations? The answer to these questions, it seems, has to be in the negative in view of the early Middle Ages and in the affirmative as far as the later periods are concerned. It is far beyond the scope of this study even to intimate an outline of the growth of papal Messiahship because such an endeavor would call for an account of all the papal efforts to secure for the Roman pontiff the Messianic-eschatological functions reserved by tradition to the Roman emperor. It would require a survey of the struggle between Papacy and Empire under these aspects, of the papal revolution, of the crusades, and of the various claims of the pope to represent the *verus imperator* of this world and to appear, also in imagery, in the *Majestas* reserved to the emperor and Christ.[145]

One step, and perhaps the one most important, in this direction certainly is marked by the *Constitutum Constantini* and, in it, by the passage referring to the *officium stratoris* of Caesar. The "eschatological" *conductus* at the hands of a Victory or an Angel had been a symbolic prerogative of both the emperor on earth and the emperor in heaven. Now the pope insists upon being conducted by the "Messianic" emperor himself. The space beyond time opens its gate to the pope. He enters through it by the end of the thirteenth century. In Gothic and Renaissance imagery, at long last, the papel tiara, replacing the imperial crown of the Romanesque age, would adorn the King of Glory; it is seen even on the inclined head of a *Volto santo*. From the whirlpools of the Spiritualist Movement there arose the vision of a Messianic *Papa Angelicus*, a papal antitype of the Messiah-emperor to come before the end; and simultaneously there emerged — an inevitable correlate — the vision of the *Papa Antichristus*.[146] The papacy, therewith, projected plainly into the Messianic-apocalyptic space, and one may meditate on whether "the white horse which is the Church"[147] had been marshalled thither by the angel invisibly holding the bridle or by the emperor of this world visibly performing the *officium stratoris*.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

143. Cf. *supra*, note 65.

144. Holtzmann, *op. cit.*, does not clearly distinguish between *Triumphus* and *Adventus*, that is the two occasions on which the pope is offered the equerry service of emperors, kings and princes. However, pp. 40 ff., he briefly indicates the connection with pre-Christian usages and images, though without recognizing the Epiphany or *Adventus* character of the ceremony, of which Luther still seems to have been aware; see his *Passional Christi und Antichristi*, 1521, in the Weimar Luther edition, IX, 1893, p. 709, and pls. 17, 18, where he sets the Entry of Christ into Jerusalem against the Pope on horseback: "Der Bapst magk gleych wie der Keysser reytten, und der keysser ist seyn thrabant." Cf. Fig. 45, after Wilpert, *Römische Mosaiken*, pl. 269, one of the rare representations of the *officium stratoris* (13th century; Rome, SS. Quattro Coronati).

145. The earliest representations of the pope enthroned originated in the twelfth, or perhaps late eleventh, century; cf. Gerd Ladner, "I mosaici e gli affreschi ecclesiastico-politici nell' antico Palazzo Lateranense," *Rivista di archeologia cristiana*, XII, 1935, pp. 265–292. For Urban II in the *Majestas*, see also Bordona, *Spanish Illuminations*, I, fig. 76.

146. The problem has been recognized and discussed with regard to the later Middle Ages by Friedrich Baethgen, "Der Engelpapst," *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, X, 1933, pp. 75–119. See also Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart, 1934, pp. 366 ff.

147. Cf. *supra*, note 66.

(14-)

Bemerkungen zu The King's Advent.

1) 209 n 12 detque omnes inimicos tuos sub pedibus tuis

"Out of Revolution"p. 157: A Monument in the City Hall of Paris in 1645 showed Louis XIV treading a rebellious Parisian under foot.

2) the advent of the king may have to do with the entrance on horse back of King Stephan in the Dome of Bamberg, der " Bamberger Reiter". The marshals of France were privileged to ride on horseback into the Cathedral of Reims at the Sacre. This must have some liturgical backing , too.

3. Is there not a third category for the king's progress ? In Rebuin (Die Europaeischen Revolutionen 115), wird der Koenig als ein Wildbach geschildert , der aus Gott hervorstuerzt, als der Zorn Gottes. Das duerfte doch in der Ostmission eine Rolle gespielt haben.

4. Die Perioden und der Respekt fuer die Perioden scheint mir ein Grund gebot fuer den Historiker. Die Verschiebung im Gebrauch des Roemisch z. B. (Kenigshaus und Staemme 1914, 279 ff) macht mir Ihre Zitate [illegible] nur bedingt wesentlich. Kontinuitaet und Reception, muss man sie nicht strenger auseinanderhalten ? Sie sagen selber am Ende, dass der Papst, wie ich das in "Out" belegt habe, erst nach Gregor VII eschatologisch wird . Aber dann verschiebt sich doch die Proportion Ihrer Darstellung. Am Schluss sagen Sie -sozusagen, dass von 450 bis 1900, die Koenige die Eschatologie vordringlich repraesentieren. Das haengt doch wohl mit dem Doppelproblem der arianischen Koenigskapellen und der Missionen zusammen.
Es war mir interessant, dass die Westgoten auch nach Ihnen die Kernichtel sind, die jene Uebergleichung Koenig Christus am weitesten treiben, gegen die dann Revolution gemacht werden musste. Eben das, was Sie selber erwaehnen, macht es mir so schwer, nicht die Stellen auf dem Hintergrund der Epochen zu interpretieren. Die ganze Geschichte seit O ist doch Umwertung derselben Vorstellungen durch jedes Jahrhundert.

5. Apantesis auch Petersen in Kittel Woerterbuch I(1933)
6. Erdmann ist zwar vortrefflich gegen Meyer, aber hat das neue Problem des zwoelften Jahrhunderts hinsichtlich der Fahnen ausgelassen. Siehe Koenigshaus und Staemmel914, 153ff.
7. Zum himmlischen Jerusalem Lothar Kitschelt, Die fruehchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem, Muenchener Beitraege zur Kunstgeschichte 3, 1938.

8. Zu der Frage , ob Maria dargestellt ist, vielleicht ergiebig Revue des Etudes Grecques XIII(1900), 233 ff, die Apokalypse Mariae. Ich habe mir daraus nur die Stellen ueber Michael's Trompetenblasen fuer "Ostfalen's Rechtsliteratur notiert . Eike hiedert ja den Archistrategen Michael zum Vroneboten.
9. Mitto angelum meum.. Sie wissen , sagen aber nicht , dass der Text des Malachi aus meum in tuum im N. T. umgebogen ist(Markus I,2)
Hat das nicht Einfluss auf die Einordnung der Koenige in den alttestamentlichen Komplex ? Wenn Pipin David heisst, Karl Salomon, so ist doch der Grund, dass der Staat das A. T. im Neuen Bund bleibt. Daher ist mir bei Ihrer Gestaltung der Lage nicht geheuer. Was Sie als Palmsonntag gleichung und als eschatologisch explizieren, oeffnet sich doch auch einer alttestamentlichen Typologie. Und da das ganze Mittelalter sehr streng die Koenige im alten Bund behaelt, so bin ich durch Ihre Darstellung zwar beeindruckt und verbluefft, aber

II

ich gebe zu bedenken, ob wir nicht vier Lagen haben:

Den ewigen Koenig , Maleachi, David, Salomon, A. T. Typologie
Den Palmsonntag koenig
das zweite Kommen
Den Missionskoenig, der den rechten Glauben bringt.

Ikonographisch kann sich das natuerlich alles beeinflussen. Aber: 1100 ist ikonographisch ein Bruch. Siehe das Material in Out of Revolution ueber Paulus, Petrus, die Darstellung der Ecclesia seitdem. Santa Sabina, ist doch rein transzendent. Ich finde Figur 41 ist wirklich von wunderbarer Freiheit von allen roemischen Vorbildern. Und der Unterschied ist so viel groesser als irgend eine Aehnlichkeit mit Ihren staatsredhtlichen Adventen, dass ich ganz verbluefft war, als ich jetzt frisch auf die Holztuer schaute. . Es ist wirklich ein Glueck , dass Sie uns das Bild geben. Denn von Ihrem Text wuerde man das Gegenteil annehmen, dass naemlich keine solche totale Abhebung vorliegt.

10. Die Hereinziehung des russischen ueberzeugt nicht. Sie packen da Eschatologisches in etwas, das mit diesen Kategorien nichts mehr zu tun hat, und dadurch , -deswegen ist es schade, - schwaechen Sie das Gewicht Ihrer schoenen Entdeckungen ab.

11. Wegen des Stator dienstes begreife ich Ihre Abneigung eine Interpolation anzunehmen. Vielleicht ist das ja auch nicht noetig. 776 deckte sich der Papst gegen Langobarden und Rechtsnachfolger der Langobarden, indem er den Kaiser herausbeschwor. Man uebersieht zu leicht, das damals Sylvester und Konstantin zusammen die herandringenden Franken zaehmen sollen. Von einer theokratischen Erniedrigung des Kaisers ist da keine Rede. Denn er gewaehrt ja diese Rechte freiwillig in imitation of our empire, wie Sie mit recht mit abdrucken.

So ist in der Faelschung nichts zu sehen, als eine Zusammenraffung der Tatsache, dass der Papst den Franken will sagen koennen, wer er in den Augen des Kaisers von Ostrom ist.

Hingegen im 12 ten Jahrhundert handelt es sich um Lehnrecht und das kommt fuer den Papst erst mit der Curia, den Normannen und der mathildischen Erbschaft in Frage. Da also wird der Stator aus einer Behandlung der Notitia Dignitatum zu einer Frage des neuen Einbaues der Curia als eines Lehnshofes in die Welt der Lehenschilde.

12. Das Lorscher Kalendarium mit Karls des gr. Geburtstag kennen Sie natuerlich.

13. Ich kann nicht beurteilen , ob Sie irgend etwas mit folgendem anfangen koennen, aber nehmen Sie es nachsichtig auf, wenn es ausserhalb Ihrer Interessen liegt. Sie kuendigen ja eine Karl den Kahlen betreffende Arbeit an. Nun habe ich in einem Vortrag in dem "Konzilsort" (v. Bild) Frankfurt, einiges Material vorgetragen, von dem ich jetzt absolut nicht mehr weiss, ob Sie es schon erhalten haben oder nicht.
Frankfurt weicht Aachen, nach 796. Aber nach dem Tag von Verdun, wird Frankfurt durch den Reliquienhaendler Felix mit dem Apostel Bartholomaeus versorgt, fuer den Ludwig der Deutsche ein Fasten einrichtet. Wird nun ein solcher Apostel vielleicht auch als Adventus behandelt worden sein? Wie ist es mit den Translationen ? In jedem Fall, Bartholomaeus wird der Heilige des Salvatorstifts, das als Kroenungskirche 851 geweiht wird. Nun, nach 870 (Mersen) muss Karl der Kahle , weil ohne Aachen, aehnliches tun, und so gruendet er Compiègne mit einer denkwuerdigen Urkunde, denkwuerdig, weill der Himmel aufmarschiert,

die Reliquien aber nur von Cornelius stammen. (Doch waere da liturgisch zu fragen ob nicht die biblische Bedeutung des Cornelius fast apostelgleich war.)

Nun, dieser selbe Karl hat ja Eriugena bei sich, den Uebersetzer des Areopagiten. Und Koenig Arnulf transferiert die Gebeine des Areopagiten nach St. Emmeram. Es sieht also so aus als ob man damals die urchristliche Zeit genau so gewissenhaft restauriert, wie spaeter andere Reformatoren. Hier ist ein Apostel, und zwei Zeitgenossen der Apostel?! (Das ist uebrigens das Gegenteil von Eschatologie es ist Renaissance. Und die beiden Zuege sind sich ja feind. Die Westfranken, ohne Heidenmission waren naturgemaess akademisch-klassizistisch. Das eschatologische ist immer Ausdruck des Druckes der schoepferischen Notzeit. Renaissance immer Ausdruck des habens und blossen Koennens.

Noch einmal, die Tore von Santa Sabina sind grossartig, Und Ihre Deutung wunderschoen und wahr.

Danke schoen.

Novick. Vt.

St. Benedict, Oregon, den 22. Mai 1944

Frankfurt am Main in Ruinen.

urchtbaren Verheerungen, welche durch die fortwährenden alliierten Fliegerangriffe in Deutschland angerichtet . sind im obigen Bild in erschreckender Weise deutlich erkennbar. Obiges Bild zeigt den Teil von Zentralfrankfurt. in einziges Gebäude ist zu sehen, das nicht vollständig zerstört oder schwer beschädigt ist.

Eschatologie ..

0859

(14)

Roma 49,Via Porta Lavernale 19
Coll.St,Anselmo,am 31.I.1953

Sehr verehrter Herr Professor,

nun mußten Sie leider wieder länger,als mir lieb ist,auf den Dank für Ihre letzte freundliche Sendung warten,mit der Sie mir eine schöne Weihnachtsfreude gemacht haben.Eine Arbeit drängt die andere, so schiebt man es immer wieder hinaus.

Ihr Wunsch auf S.185 Anm.5 ist teilweise verwirklicht in der Studie von E.Stommel,Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum:Münchener Theologische Zeitschrift 3(1952)17-32.Trotz der Analogie zwischen der bischöflichen Kathedra und dem weltlichen Fürstenthron distanziert er die beiden ziemlich.

Zu S.187 Anm.29:Über Imago Dei gibt es jetzt eine gute Studie von W.Dürig,Imago,Ein Beitrag zur Terminologie unt Theologie der Römischen Liturgie(Münchener Theologische Studien II 5,1952[Karl Zink Verlag]).

Daß ich The King's Advent,seit Sie ihn mir so liebenswürdiger Weise geschickt haben,noch einmal aufmerksam durchstudierte,versteht sich von selbst.Vielleicht ist es Ihnen nicht unangenehm,wenn ich Ihnen einige Randnotizen dazu mitteile.

Zu S.219 Breviarium Gothicum notierte ich mir;R.E.Messenger, Mozarabic hymns:Traditio 4(1946)149.

Zu 221 Anm.9o:Klaus Wessel,Zu den Tafeln der Holztür von S.Sabina zu Rom.Ikonographie,Meisterscheidung,Lokalisierung und Rekonstr. der ursprünglichen Anordnung,193 Blätter:Ungedruckte phil.Diss.Berlin 15.XII.1949.

223 Anm.1o1:Schade,daß Sie das Bild aus Ripoll nicht abgebildet haben.Werden Sie auf Delbrueck nicht erwidern?

225 Anm.114:F.Sühling,Die Taube als religiöses Symbol im chrl. Altertum(Röm.Quartalschrift,Supplement 24,Freiburg iB 193o.)

225 Kreuz als Vorläufer der Parusie:H.Rahner,Griechische Mythen in chrl.Deutung(Zürich 1945) 81 ff[= aus dem Eranos-Jahrbuch:Zeugnisse aus Didachè,Ephräm,Kyrill Jerus.]

227 Anm.130: K.Baus,Der Kranz in Antike und Christentum(Theophaneia 2,Bonn 1940).

228 Anm 135:Neuere Literatur über die chrl.Adventfeier:Baumstark im RAC 1.112-125;Th.Klauser im Jahrbuch für Liturgiewiss.15 Nr 429 (Bericht); ders.im JLw 12,380;W.Croce,Die Adventmessen des röm.Missale in ihrer geschichtl.Entwicklung:Zeitschrift für kath.Theologie 74 (1952)277-317.

ib.:J.Mollwitz,Das Bild von Christus dem König in Kunst u.Liturgie der chrl.Frühzeit:Theologie und Glaube II(1947/48)95-117(sehr gut). A.Manser,Christkönigszüge im römischen und benediktinischen Adventsgottesdienst:heilige Überlieferung,Festschrift Ildefons Herwegen (Münster iW 1938)124-135.

Hoffentlich habe ich mit diesen Bemerkungen nicht nur Eulen nach Athen oder ins „Hyperboräerland Californien",wie Sie einmal schrieben,getragen.

Was unsere Sakramentarien betrifft,so stehen wir jetzt wenigstens schon in Verhandlungen mit einem Drucker und Verleger und hoffen,daß in wenigen Wochen tatsächlich der Druck von Text und Apparat des Leonianums beginnt.Im November hatte ich die Freude,in Verona selbst nocheinmal unser Manuskript ganz mit dem Original vergleichen zu können.Dann muß allerdings während des Textdruckes P. Cunibert Mohlberg mit seinen 75 Jahren noch die Einleitung fabrizieren. Sobald die Sache greifbar ist,gebe ich Ihnen wieder Nachricht.

Haben Sie gehört(und Interesse daran),daß das Gregorianum ed.Wilson von der Henry Bradshaw Society neu aufgelegt werden soll? Man sucht noch Subscribenten.Adresse:The Rev.B.J.Wigan,East Malling Vicarage,Maidstone,Kent,England.

Noch ein Büchlein,in dem der antike Advent sehr anschaulich und gut,wenn auch etwas journalistisch manchmal ,aber mit großer Sachkenntnis(bes.der Münzen),leider ohne Apparat,dargestellt ist: E.Stauffer,Christus und die Caesaren,Hamburg 1948(Fr.Wittig Verlag)334S.

Von den einzelnen Feldern der Sabina-Tür gibt es seit ein paar Wochen jetzt endlich ausgezeichnete Ansichtskarten.Vielleicht kann ich Ihnen mit den beigelegten eine kleine Freude machen.

Mit nochmaligem herzlichem Dank und freundlichen Grüßen

Ihr sehr ergebener

Desideriusbröker O.S.B.

0862

Ihr sehr ergebener

Leo Eizenhöfer OSB.

[illegible]

[illegible] Gen. [illegible]
[illegible] per [illegible]
[illegible]
[illegible] 10'-11" [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
Government Buildings
Charlottetown P.E.I.

0864

(19-)
✓

Professor Ernst.H. K a n t o r o w i c z

University of California

German

USA

B e r k e l e y Ca.

Richard Melbrueck (22a) Godesberg Gutenbergallee 15 Nordrhein-
provinz Britische Zone Deutschland

Ernst H. Kantorowicz hat nachgewiesen, dass auf einer von den bisher ungedeuteten Tafeln der Holztür von S.Sabina die Parusie dargestellt ist, und zwar nach einer apokryphen, verlorenen Apokalypse, vielleicht der Petrus zugeschriebenen. Er erkennt ferner den Adventus des Kyrios in einer zweiten ungedeuteten Tafel, worin ihm m.E. nicht zugestimmt werden kann.

Art Bulletin 26, 1944,207 ff. 223 ff. Abb.41 Parusie. 221 ff. Abb.40 Adventus.

Ich möchte hier meine Auffassung neben der seinigen zur Diskussion stellen. Unter den bestehenden Verhältnissen konnte ich das Original nicht erneut sehen und war mir die Literatur nur in zufälliger Auswahl zugänglich, die seit 1939 im Auslande erschienene überhaupt nicht. Daher sind meine Ausführungen nur vorläufig und nicht zur Veröffentlichung bestimmt.

Ich beginne mit einer kurzen, das für die Deutung Wichtige heraushebenden Beschreibung der Tafel.

Die etwas grössere obere Hälfte enthält Architektur und zwei Gestalten, einen Chlamydatus und einen Engel.- Im Vordergrund steht eine oblonge Cella übereck, links voll geöffnet, mit hoch zur Seite gerafften Vela; die gequaderte Seitenwand rechts davon ist fensterlos. In Wirklichkeit wäre die Cella mit dem Eingang dem Beschauer zugewandt zu denken. Hinter ihr erscheinen die oberen Stockwerke zweier Türme, mit Giebeln, deren Basen zierlich profiliert sind. Zwischen den Türmen, in der Mittelachse der Tafel, steht frontal ein grosses Juwelenkreuz, scheinbar auf dem Dachfirst der Cella. Diese kann wegen ihrer einfachen Form nur ein kleines Gebäude sein. Die Türme sind m.E. nicht in einen glaublichen Zusammenhang mit der Cella zu bringen. Wegen ihrer paarweisen, symmetrischen Anordnung und auffallend

reichen Verzierung lässt sich an einen monumentalen Torbau denken, wie z.B. das goldene Tor in Konstantinopel. Zweifelhaft bleibt, ob das Kreuz wirklich auf der Cella steht oder rückwärts, zwischen den beiden Türen, also eventuell über dem Tordurchgang. Jedenfalls aber charakterisiert es die ganze Baugruppe als christlich. Die Cella ist also vielleicht ein Oratorium vor dem Tor einer Stadt, wie die Oratorien über den römischen Katakomben. Dass der Schauplatz ausserhalb einer Stadt liegt, ergibt sich - unabhängig von der vorgeschlagenen Auffassung des Turmpaares - noch aus den Reitstiefeln, zancae, des Chlamydatus; solche dürften innerhalb Roms und daher wohl auch anderer Grosstädte nicht getragen werden (s.u.).

Der Chlamydatus, die Hauptperson der Handlung, steht frontal im offenen Eingang der Cella, der Engel zu seiner Linken. Der Chlamydatus hat das übliche Dienstkostüm des Beamten, mit dem Cingulum des aktiven Dienstes. Jedoch fallen zwei Besonderheiten des Anzugs auf. Die Fibel ist scheibenförmig, trägt also vermutlich einen Edelstein, während für Beamte nur goldene Bügelfibeln zulässig sind. An den Beinen sitzen wie gesagt Reitstiefel, zancae, anstatt der sonst allgemeinen schwarzen Niederschuhe, campagi. Auf diese Besonderheiten wird unten zurückzukommen sein.- Der schmale, wohl etwas individualisierte Kopf des Chlamydatus zeigt die höfische Modefrisur mit starker Stirnwelle. Eine sehr grosse Ausnahme bei Weltleuten ist hingegen sein stattlicher gerundeter Vollbart; er erscheint ähnlich auf dem silbernen Consularschild des Aspar 434 bei den dort dargestellten drei Consularszeptern mit den Büsten Theodosius'II und Valentinianus'III, und zwar nur bei Theodosius II. ~~Auffallend und wohl charakteristisch ist die Haltung des Chla-~~

Delbrueck, Consulardiptychen 36 ff.

Cod.Iust.11,12 aus der Zeit Leo's I.

Z.B.Delbrueck,Consulardiptychen N 22/3. 56.63.65 u.a.

Delbrueck,Consulardiptychen N 35 S.156.

Auf dem Szepter des Plinta, Consul 419, ist Theodosius II mit 18 Jahren noch bartlos; auf dem des Ardabur, Consul 427, hat er mit 26 Jahren schon Vollbart, aber noch etwas kürzer als der Chlamydatus; bei Aspar selbst 434 mit 33 Jahren einen schon bedeutend längeren. Um 430 wird also der Bart des Kaisers ungefähr das Stadium erreicht haben wie bei dem Chlamydatus. So unkonventionell war ein Vollbart bei einem Kaiser, dass Theodosius II ihn für seine Münzbildnisse nicht übernahm.- Auffallend und wohl charakteristisch ist die Haltung des Chlamydatus mit wagerecht nach den Seiten gestreckten Unterarmen, dem Beschauer offen zugekehrten Handflächen; die Unterarme könnten in Wirklichkeit mehr nach vorn gerichtet sein, da die Kunst der Zeit Verkürzungen unterdrückt. Es ist keine Gebärde der Rede oder des Grusses, die man als Erwiderung der auf der unteren Hälfte der Tafel dargestellten Salutatio erwarten könnte, sondern eine verbreitete Gebetshaltung, vielleicht eine imitatio Crucis, ein sinnfälliges Glaubensbekenntnis.

Vorläufig F.X.Kraus, Realenzyklopädie s.v. Orans.

Der geflügelte Engel, in langer Tunica und Pallium, deutet mit der rechten Hand leicht auf den Chlamydatus hin, als stellte er ihn den Acclamanten der unteren Tafelhälfte empfehlend vor.

Diese ist in zwei Bildstreifen mit je drei Männern zerlegt. Die vornehmeren Senatoren im oberen Streifen, grösser im Masstab, tragen auffallend kurze Togae, was ein modischer Archaismus sein könnte. Die Paenulati werden Bürger sein oder auch Geistliche, die sich ja damals ~~noch bürgerliche~~ in ihrer Kleidung von vornehmen Bürgern noch nicht unterschieden ~~trugen~~. Alle erheben den rechten Arm mit offener Hand zur Salutatio.

Die äussere Erscheinung des Chlamydatus ist wie gesagt

die eines Beamten und zwar eines, der für seine Person besondere kaiserliche Huld geniesst. Darauf führt zunächst die Edelsteinfibel, die ein kaiserliches Gnadengeschenk sein wird; Untertanen dürfen wie gesagt nur goldene Bügelfibeln haben. Möglicherweise wären auch die Reitstiefel, zancae, ähnlich aufzufassen. Sie sind ursprünglich parthische Sitte, bestehen aus rotem babylonischem Leder und werden eigentlich nur vom Kaiser und vom Perserkönig getragen. Der Kaiser kann sie aber als Auszeichnung verleihen, so Gallienus in einem ~~jedenfalls~~ später fingierten Briefe der vita an Claudius Gothicus. Sie gehören ferner zu den Rangkostümen orientalischer Klientelfürsten, des Satrapen von Kleinarmenien und des Königs der Lazen. Freilich besitzt das gesetzliche Verbot, bei Strafe der Verbannung in der Hauptstadt Rom zancae zu tragen, nur einen Sinn, wenn sie dort dennoch auffallend oft zu sehen waren, und hat der τζαγκάριος, den ein aegyptischer Papyrus erwähnt, schwerlich für Kaiser und Fürsten gearbeitet.- Jedenfalls gehört aber der Chlamydatus dem engeren Kreise der Grosswürdenträger des Reiches an, ist also Praefectus Urbis oder Praefectus praetorio oder Magister militum oder Magister officiorum, vermutlich auch Patricius. Und zwar wird man anzunehmen haben, dass er im Ostreich amtiert, weil er einen Vollbart trägt wie Thdodosius II, während der gleichzeitige Herrscher des Westreichs, Valentinianus III, der sonst allgemeinen Mode folgend den Bart schor. Auch die zancae sind ja dem Ursprung nach orientalisch und sollten in Rom wohl deshalb nicht getragen werden, weil sie unrömisch waren wie u.a. die dort gleichfalls verbotene Lederkleidung barbarischer Sklaven.

Procopius s.u.

Scriptores historiae Augustae, vita Gallieni c.17,6.

Procopius de aedificiis III c.1,D p. 247 Bonn (Satrap von Klein-Armenien).- Forcellini s.v.zancha (weiteres Material).- Chronicon paschale p.613 f. Bonn (König der Lazen).

Cod.Theod.XIV 10,2 f. a.397 u.399.- Preisigke, Wörterbuch s.v.

1, dazu Gothofredus.- B.Brissonius, de verborum quae ad ius pertinent significatione ed. J.C.Otter. Leipzig 1731 s.v. tzanga.- 17 u.a.m.

Cod.Theod.XIV 10,4. dazu Gothofredus.

Der Chlamydatus ist ebenso fromm als mächtig. Ein Engel steht ihm zur Seite; er verrichtet vor dem Betreten der

Stadt in einem Oratorium seine Andacht, vermutlich ein Dankgebet für glückliche Reise und Ankunft; er erwidert die Salutatio der ihn empfangenden Stände mit einem Gebetsgestus; endlich ist auch der mönchische Bart bei dem Chlamydatus wie bei seinem Kaiser wohl als ein sinnfälliges Bekenntnis zu einer asketischen Lebenshaltung aufzufassen, ähnlich wie der Philosophenbart des Julianus oder Eugenius.

Der Inhalt der Darstellung scheint also folgender zu sein. Ein vom Kaiser besonders ausgezeichneter, gottgefälliger Grosswürdenträger des Ostreichs trifft in einer wichtigen Mission in einer Grosstadt ein und wird vor dem Tor von den Ständen begrüsst. Wegen des betont frommen Auftretens des Chlamydatus liesse sich wenigstens vermuten, dass seine Mission kirchlicher Natur ist, daher sie auch an einer Kirchentür verewigt werden konnte. Es liegt dann natürlich nahe, einem Zusammenhang mit der Gründungsgeschichte von S.Sabina oder der Kirchenpolitik unter dem derzeitigen Papst Coelestinus (422-432) nachzuforschen, aber die Ueberlieferung ist hierfür zu spärlich. Den römischen Presbyter Petrus, der nach dem erhaltenen Weihepigramm die Kirche erbaut hat, wird der Chlamydatus schwerlich darstellen. ~~Ob ein Zusammenhang mit dem Konzil in Ephesus 431 bestehen könnte?~~

Man müsste bei der vorgeschlagenen Deutung annehmen, dass die Holztür von S.Sabina ausser den alt- und neutestamentlichen Szenenfolgen auch einen historischen Zyklus (oder auch eine Anzahl historischer Einzeldarstellungen) umfasst hätte; das ist nicht beweisbar, aber auch nicht zu widerlegen, da eine Anzahl von Tafeln jetzt fehlt. Aus der heutigen Position der Tafel mit dem Chlamydatus dürfen m.E. keine Schlüsse gezogen werden, da ~~da~~ man die Anordnung nicht sicher er-

neblich gestört ~~ist~~.

Die bisher vorgebrachten Deutungen der Schlüsselfigur
Kantorowicz a.O.222. des Chlamydatus scheinen mir nicht haltbar zu sein. Ein Kaiser müsste durch das Diadem, den Nimbus und die drei Hängeschnüre der Fibel gekennzeichnet werden. Christus ohne Nimbus und in Reitstiefeln widerspricht seiner sonstigen Ikonographie. Eine Persönlichkeit aus dem AT kommt wegen des Kreuzes nicht in Frage. Im NT und seinen Apokryphen habe ich wenigstens nichts entfernt Passendes gefunden. Den Einfall, dass Zacharias, der Vater Johannes des Täufers, im Tempel zum jüdischen Volke spräche, wird wohl niemand wieder aufnehmen wollen.

Anhangsweise möchte ich noch ein paar unwichtige Bemerkungen zu der sehr viel bedeutenderen und schöneren Tafel mit der Parusie beifügen. Das apsidenartige Himmelsgewölbe im unteren Abschnitt stellt augenscheinlich die Planetensphäre dar, mit Sonne, Mond und fünf Planeten, den Gestirnen, die den sieben Wochentagen die Namen gegeben haben. Die Sonne - so gross, dass nur ein Segment ins Bild kommt - wird als mit lanzettförmigen Strahlen umkränzte Scheibe dargestellt. Auf der Scheibe, dem äusseren Rande nahe, liegt ein kleineres Kreisrund, darin fünf von einer Querlinie ausgehende Strahlen, die ungefähr auf die weibliche Mittelfigur der das schwebende Kreuz empfangenden Gruppe hinweist; die beiden äussersten Strahlen rechts und links sind kürzer. Ob das eine göttliche Hand sein könnte und Gott aus der Sonne zu Maria spräche?

Das Kreisrund mit Christus im oberen Abschnitt befindet sich über der Planetensphäre, also am Fixsternhimmel. Es wird umrahmt von einem Lorbeerkranz, der in der Stilisie-

rung etwa denen der Constantinssäule in Konstantinopel entspricht, sicher in Angleichung an die kaiserlichen laurata.

Die drei griechischen Lettern auf der offenen Rolle, die Christus in der Linken hält, sind vielleicht besser als Χριστας Υιος Σωτης zu ergänzen wie als IXΘVC. Die Rolle erinnert an die Codicilli des staatlichen Zeremoniells, durch die hohe Beamte vom Kaiser belehnt werden; auch der Text der Codicilli beginnt mit dem Namen des Amtsträgers, z.B. bei dem Vicarius Urbis Probianus. Die apokalyptische Quelle des Bildes wird natürlich nicht an Codicilli gedacht, sondern nur von einem Volumen gesprochen haben, das Christus bei der Parusie mitführt; ebensowenig ist der Lorbeerrahmen schon für die Schriftquelle zu vermuten. Beides stammt erst aus der Zeit der gegenseitigen Durchdringung von Staat und Kirche, wobei die kirchliche Kunst durch das staatliche, besonders das höfische Zeremoniell tief beeinflusst wurde; freilich wird dies an sich sehr nützliche heuristische Prinzip gelegentlich etwas missbraucht, wie es vielleicht eben schon von mir geschehen ist.

Delbrueck, Consulardiptychen N S .

Z

Interestingly enough, the comparison of the Second Coming with an imperial Adventus not only survived but is even more explicit in later, high-mediaeval writing. F. Suárez, Commentarii et disputationes in tertiam partem D. Thomae (Opera omnia, XIX, Paris, 1860), Disp. LVII, 2, quaest. LIX, 6, p. 1082 ff., particularly p. 1084, in commenting on Matthew 24:40, adduces a passage from the Elucidarium formerly ascribed to Anselm of Canterbury but now attributed to Honorius of Autun which reads as follows (Elucidarium, III, 12, Patrol. Lat., CLXXII, col. 1165 C):

> "Qualiter veniet Dominus ad judicium? Sicut, cum imperator ingressurus est civitatem, corona ejus, et alia insignia praeferuntur, per quae adventus ejus cognoscitur; ita Christus in ea forma qua ascendit, cum ordinibus omnibus angelorum ad judicium veniet: angeli crucem ejus ferentes praeibunt;"

In all probability it is this vision of the cross preceding Christ's Advent for the Last Judgment which was transferred to His Entry into Jerusalem.

fudge!
Pa...

(14-)
AP

Berkeley 5, 17 Mai 1945
3031 Hillegass Ave

Lieber Ernst,

wenn die Menschen schweigen, werden die Steine reden und wenn die Steine schweigen, reden die Münzen. Hab herzlichen Dank für „The King's Advent", das ich mit viel Interesse gelesen habe. Die Continuität der Tradition ebenso wie ihre langsame Umwandlung und ihre Umformung durch andere Motive, je mehr der ursprüngliche Sinn verloren geht, ist hier so deutlich demonstriert. Ähnliches sieht man auch in d. Kunst, wo Symbole, die nicht mehr verstanden werden, durch Künstlerlaune zu Ornamenten werden (z. B. die Urëusschlangen der geflügelten Sonnenscheibe werden in Assyrien Bänder u. s. w.)
Der Einzug Christi in Jerusalem mag sogar indirect auf Mesopotam. Vorbilder zurückgehen, wo der Herrscher einmal im Jahr nach Babylon kommen müsste, um „Marduk die Hand zu reichen", was mit Prozessionen, Hymnen, Opfern vor sich ging.

Ich hoffe, Sei wir Dich bald mal in unserer neuen Wohnung sehen.

Mit herzlichen Grüssen von mir u. Eva

Georg

0874

(19-)
F.G.

THE FINE ARTS DEPARTMENT
INDIANA UNIVERSITY
BLOOMINGTON, INDIANA

Juni 2, '45.

Lieber Herr Kantorowicz,

Erst vor ein paar Tagen bin ich dazu gekommen Ihren Aufsatz im Art Bulletin zu lesen, der mir das größte Vergnügen bereitet hat. Vor allem möchte ich Ihnen zu Ihrer ausgezeichneten Erklärung des Holzreliefs in St. Sabina die weite Wiederkunft Christi gratulieren. Es kommt nicht oft vor, daß ein alter Rätsel so schlagend und einfach gelöst wird, und daß so viel Gelehrsamkeit so einleuchtend schmackhaft wird.

Ich bin auch ganz überzeugt daß Ihre Interpretation des andern Reliefs, Ankunft des Kyrios, das vielleicht

trifft; nur bleibt mir da eine Frage die nicht beantwortet scheint. Der ikonographische Typus des "Kyrios" passt nicht zu den bekannten Wiedergaben der Verklärung Christi oder der göttlichen Persönlichkeiten überhaupt, wie sie in der frühchristlichen Kunst vorkommen. Brauchbare Abbildungen fehlen mir, aber so weit ich urteilen kann, sehe ich ein spät-antikes oder früh-byzantinisches Porträt. Haben Sie die Möglichkeit entgegen dass der "Kyrios", "der da kommt im Namen des Herrn", mit einem lebenden Herrscher durch das Bildnis identifiziert worden ist?

Es wäre schön wieder einmal von Ihnen zu hören. Partielle Weltuntergänge zu überdauern ist kein Spass, aber an Ihnen beteiligt zu sein noch weniger. Hier nichts gegen den Mittel-Westen: Nehmen Sie herzliche Grüsse, stets Ihres O. Brendel

087b

(19)

UNIVERSITY OF LONDON
THE WARBURG INSTITUTE
IMPERIAL INSTITUTE BUILDINGS
SOUTH KENSINGTON
LONDON S.W.7
TELEPHONE KENSINGTON 9077

Dear Kantorowicz, Aug 22 '[illegible]

I just saw your article in the issue of Advent which I find very interesting. Bonfante has recently done some work on the Roman Imperial [illegible] in connection with our document of the role [illegible] plays in Oriental [illegible]. It is [illegible] that this type played such an [illegible] role both in the West & the East. One minor point – I have cited to stars in the book on Fictus p. 114 [illegible] but the wall-painting in the Hypogeum of Aurelius Prisciscus is [illegible] Jiles XVIII 4 0 5. I still believe that I am right but I would like to know whether you would also be inclined to believe me. I hope you

0877

[illegible] that you might have
seen an extension of the [illegible]
[illegible] we have passed
[illegible] be entered into
a work on River

Yours
[illegible]

0878

Cooper Union for the Advancement of Science and Art
Museum for the Arts of Decoration
Cooper Square and Seventh Street

MARY S. M. GIBSON, *Curator*
CALVIN S. HATHAWAY, *Associate Curator*

NEW YORK 3, June 30, 1945

Professor Ernst H. Kantorowicz
University of California
Berkeley, California

Dear Professor Kantorowicz:

I read your article in the last Art Bulletin only now. It may be that someone else has already directed your attention to the ivories in the Bavarian National Museum - No. 1 and 2 of my catalogue - which are relevant to your pages 226 and 227. The first ivory shows Christ ascending to Heaven after the Resurrection. It is western and about the year 400 in date. Dölger, Sol salutis, p. 160, gave the right interpretation. No. 2 is Syro-palestinian, 9/10th century and was published before me by Goldschmidt, who did not recognize the iconographical implications. I followed him in interpreting the representation as Christ ascending, and let the Cross follow Him. Probably, you will be inclined to interpret as an adventus preceded by the cross. A definite decision might not be possible. But the relief is the closest existing parallel to the Sabina panel, if your interpretation of the latter is accepted.

I read your article twice with great interest and admiration. Being the author of a study (unpublished) on the arma Christi I found myself on very familiar ground so far as the signum is concerned. I am reluctant to accept your conclusions, especially concerning the second panel. In my opinion only someone overconscious of the laws of gravity would have dared to represent the most holy Cross head downward. If a cross be represented, then it can only be St. Peter's cross. Basically, I find that your interpretation does not take account of the form of the "Sun". Actually, the sun is rising, coming, and in my opinion one ought not to neglect the hand in the sun. Something happening in the darkness is brightened through the intervention of God.

It is not my intention to involve you in a discussion. But communicating something positive, I found it honest to hint at my disagreement.

Sincerely yours,

Rudolf Berliner

Rudolf Berliner

Kanter, Evelyn. A study in liturgical acclamations and medieval rulers. Diss., University of California, Berkeley and Los Angeles, 1948. 2/2/1
Publication in Theory, xxxiii. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1948. 266 pp. original typescript

(1 of 3 folders)

20. *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship.* (University of California Publications in History, XXXIII.) Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1946. 292 pp.

EK's copy, annotated, kept separately.

Three white pocket-folders of Laudes material:

1. (This one) contents below
2. Text of German version
3. Notes for German version.

A. Envelope with review of Laudes

B. Bayer. Staatsbib. Müncchen Ms. Lat 14322: 6 photocopied pages (with negatives affixed)

C. 5 pages legal-sized (and one small white interleaved) supplementary notes for Laudes.

D. "p.140: For Imperial papacy..." (half sheet)

E. "Olympiodorus fragm.23" (3x5 card)

F. "Johannes M. Hanssens..." (slip)

G. "161, n23" (half sheet, 3-ring)

H. "King Abdullah..." SFChronicle clipping, 28 May 48

I. "Kaiser etc. als Standbild" (spiral notebook page)

J. "Zu BN 13159" (half page, yellow)

K. "Cristus Imperat(or)" (half sheet, bluish)

L. Letter from Meyer Shapiro, 22 Dec 49

M. "Laudes aus dem Kaiserkrönungsordo Censius II" (full page)

N. Cod. Vat. 8486, transcription 30 or so lines (half sheet)

O. "Laudes" (half sheet)

P. Letter from Reinhard Elze, 1 June 48

Q. Letter from Hugo Buchtal, 15 Oct 48

R. Set of xerox pages from a second author's copy which bear EK's annotations.

REVIEWS OF

LAUDES REGIAE

0882

Neue Z. Z.
XII/23/58
B 2.7

«Die Gekrönten»

Je mehr die Könige aus unserer heutigen Welt verschwinden, desto mehr wendet sich die allgemeine Sympathie und das wissenschaftliche Interesse dem Königtum und seinen Symbolen zu. Das reicht von den Reportagen in illustrierten Blättern über zahlreiche wissenschaftliche Werke der letzten Jahrzehnte, die der Königssymbolik gewidmet sind, bis zu Dichtungen wie Hofmannsthals «Turm» oder Grillparzers «König Ottokar», der im besetzten Wien der vergangenen Jahre eine bewegte Aufnahme erfuhr. Solches ist nur zu verständlich. Denn die Vorstellung vom rechten Herrscher, der im Ueberirdischen gründete und den man an bestimmten Riten und Symbolen erkannte, hat die Weltgeschichte von den frühesten Zeiten bis zur Französischen Revolution und bruchstückweise bis zum Ersten Weltkrieg dominiert.

Diese Vorstellung vom König versucht nun *Philipp Wolff-Windegg* in seinem Buch *«Die Gekrönten; Sinn und Sinnbild des Königtums»* symbolgeschichtlich darzustellen.* Es geht ihm darum, aus der Fülle der Erscheinungen aller Zeiten und Räume bestimmte Grundvorstellungen, Archetypen im Sinne C. G. Jungs, herauszuarbeiten. Wolff gliedert sein Thema nach Urbildern, Sinnbildern und Spiegelbildern. Bei den Urbildern wird der König als Mitte, als Ordner von Raum und Zeit, als Erneuerer und als Vereiniger der Gegensätze betrachtet. Sinnbild sind Palast und Thron, die Hand des Königs, seine Farben und Wappentiere, seine Heilkraft und die Krone. Unter Spiegelbildern werden die Darstellungen des Königs in Sage und Dichtung verstanden. Dabei schlägt der Autor nach dem Vorbild von Frazers großem Werk «The golden bough» seinen Bogen weit, vom alten China und Aegypten über die Shilluk am obern Nil und das alte Rom bis zu den Königen der Neuzeit. Es ist ein überaus kenntnis- und gedankenreiches Buch, das unzählige Aspekte der Herrschersymbolik anregend darstellt. Die Fülle seiner oft verwirrend reichen und sprunghaften Assoziationen läßt es aber wohl seiner großen Aufgabe doch nicht ganz gerecht werden.

An starken archetypischen Elementen in der Herrschersymbolik ist nicht zu zweifeln, doch besteht innerhalb der Hochkulturen vom alten Orient bis zu den Königen der europäischen Neuzeit eine eindeutig nachweisbare, ununterbrochene Tradition des Herrscherzeremoniells. Diese offensichtliche Kontinuität aber wird bei Wolffs Aneinanderreihung von Bildern und Symbolen nicht ersichtlich. Wenn er etwa die chorartig gerufenen Wünsche für ein langes Leben der Herrscher von Altchina, von Byzanz und des modernen England kurz nebeneinanderstellt, vermag niemand zu erkennen, daß hier die große Tradition der sogenannten Herrscherlandes vorliegt, wie sie Ernst H. Kantorowicz in seinem schönen Buche «Laudes regiae» dargestellt hat. Oft sind auch die Gewichte merkwürdig ungleichmäßig verteilt. Warum erhalten so wichtige Dinge wie die heilige Kraft, Altern, Siechtum, Tod und Erneuerung des Königs ganze zwölf Seiten, die eher periphere und dunkle Herzogseinsetzung in Kärnten aber, über die es übrigens eine umfangreiche Literatur gibt, volle drei Seiten? Die Beschränkung des Buches auf einige wenige Aspekte, die dem Leser mit einhämmernder Argumentation und schlagenden Belegen dargelegt worden wären, hätte wohl die bessere Wirkung erzielt. So ließe sich etwa die hübsche Beobachtung über das Fortleben der königlichen Farbensymbolik mit ihrer Rangfolge von Weiß, Rot, Grün von den Pharaonen bis nach Byzanz und Rom (S. 171) leicht bis in die Gegenwart weiterführen. Der Papst trägt Weiß, die Kardinäle Rot und die Bischöfe Grün. Das englische Oberhaus sitzt auf roten, das Unterhaus auf grünen Bänken. Und die Erstklaßwagen unserer Bundesbahnen waren bis vor kurzem rot, die Zweitklaßwagen aber grün gepolstert.

Schließlich darf man bei aller Anerkennung der großen Bedeutung gerade der herrscherlichen Riten und Symbole auch die Macht des Faktischen nicht übersehen. Schon der frühmittelalterliche König und wohl auch derjenige älterer Kulturen steht in einer eigenartig schillernden Position zwischen den sakralen Vorstellungen und der rauhen Luft der Macht. So war der Glaube an die ererbte überirdische Kraft des Königs stets von allergrößter Bedeutung. Aber wo er sie nicht praktisch zu bewähren vermochte, wie z. B. in einer siegreichen Schlacht, ist eh und je der weniger edle, aber erfolgreichere Prätendent dem edleren vorgezogen worden. Die Riten und Symbole der Herrscher lebten nie allein, sondern immer in einer eigenartigen Wechselbeziehung mit ihrer Umwelt.

Hans Conrad Peyer

* Ernst Klett Verlag, Stuttgart

0883

LIGHT ON THE HEBREW CANON

T. HENSHAW: *The Latter Prophets*. 341pp. Allen and Unwin. 30s.

The title of this book indicates that it is a study of the books which figure in the Hebrew canon of the Old Testament as the "Latter Prophets" — *i.e.*, the prophetical books in the English Bible, with the exception of the book of Daniel. To these books it offers a good, modern introduction, describing what is known of each prophet and his times, followed by a clear and full account of the contents of the book which bears his name, a study of the enduring significance and message of the prophet, and a short judgment on his literary style. Preceding the study of the separate prophets there are some general chapters on the prophetic literature, the historical background from 800 B.C. to the Hasmonaean period, the bearing of archaeology on this period, the nature of prophecy and the relation of the prophets to the cult, and on the forms of Hebrew poetry. At the end of the book are appendices dealing briefly with the history of the priesthood, the variety of sacrifices, the messianic hope, the calendar, feasts and fasts, weights and measures, and chronology, while a good bibliography closes the work.

The reader will find here reliable guidance, reflecting the most widely held views on the many problems raised by these books. Deutero-Isaiah is placed in the exilic period and Trito-Isaiah is assigned to more than one disciple of Deutero-Isaiah in the post-exilic period. Mr. Henshaw is acquainted with the great variety of views put forward in recent years on Ezekiel, but adheres to the older view that this book is substantially a unity, coming from the hand of a prophet who prophesied in Babylonia after the first exile from Jerusalem. The last six chapters of Zechariah are assigned to the third or second century B.C., but the author does not commit himself about whether they are from a single hand. On the other hand, he does come down for the unity of Joel, but against the unity of Obadiah.

The chapter on archaeology is well informed on the whole, but the author makes no reference to the Wiseman tablets, which throw new light on the years that followed the battle of Carchemish, and show that that battle did not suffice to terminate Egyptian hopes. Nor does he here mention the Weidner tablets, which bring us some knowledge of Jehoiachin in captivity, though these are referred to elsewhere in discussing the chronological notices of the book of Ezekiel. In the chapter on the rise of prophecy he mentions the evidence for the existence of prophets among Israel's neighbours that has long been known, but does not mention the evidence from Mari that has become known since the Second World War. Oral tradition is allowed to have played a great part in the growth of the prophetic books, but is given only the briefest mention. Reference is made to modern studies of the relation of the prophets to the cult, and the author is prepared to agree with the softening of the antithesis between prophets and priests which is characteristic of much recent work; but he does not appear to set much store by it. He is, in common with many recent writers, cautious in eliminating as secondary a number of passages which have often been regarded as secondary by critical scholars.

He rejects a little cavalierly Johnson's view that some elements in Isaiah 53 rest on elements in the Jerusalem New Year festival. We are curiously told that the dissensions which preceded the Maccabaean rising occurred at the close of the second century B.C., instead of the beginning of that century. On p. 235 it is said that the reasons for the rejection of the older simple messianic interpretation of the Servant Songs of Deutero-Isaiah are the location of the author in the exilic period and not in the eighth century and the improbability that an eighth-century prophet could have given a detailed account of a character who was not to appear for several centuries. This seems a little inconsequential and lacking in cogency, and its argument is far more *a priori* in the second part than many scholars would accept. It is rather the close study of the songs themselves which has brought the problem of interpretation into clear relief, and led to the "fluid" interpretations which Mr. Henshaw records. A few slips in proper names or in the titles of works cited have been noted. These qualifying observations do not seriously affect the view that all in all Mr. Henshaw has written a good book which deserves a wide circulation.

LITURGICAL ACCLAMATIONS

ERNST H. KANTOROWICZ: *Laudes Regiae*. 292pp. University of California Press. London: Cambridge University Press. 49s.

Although the sub-title describes this book as "a study in liturgical acclamations and medieval ruler worship", the author himself disclaims any pretence of "submitting a final work" on either of these topics. He would prefer that his book be regarded merely as "a study, or rather a collection of studies braced by a common subject which by chance I became interested in many years ago." Such disarming modesty proves to be entirely misleading, for it would not be easy to imagine a more thorough treatment of the *Laudes*.

The Carolingian *Laudes* text, which is examined in the second chapter, is in the form of a litany. But although the form is similar, the general spirit and content are in marked contrast. Instead of the typical penitential litany, with its humble petitions demanding deliverance from evil, we find jubilant acclamations to the victorious Christ; instead of the anxious responses such as *Miserere* or *Libera nos, Domine*, we find the confident cries of *Christus vincit*. It is the distinctive characteristic of the *Laudes* that they invoke Christ the victor, the ruler, the commander and acclaim in him, with him and through him his imperial or royal vicars on earth along with all the other powers conquering, ruling, commanding and safeguarding the order of this present world: the pope and the bishops, the ruler's house, the clergy, the princes, the judges, and the army. In brief, the *Laudes* are a litany with a very decided difference: for if the litany as such was normally associated with days and seasons of penance or with periods of peril and pestilence, the *Laudes* were essentially appropriate to occasions of joy and high festival.

In the course of his book the author traces the origin, development and history of the *Laudes*. He shows that this "Caesarian Litany" received its classical form during the eighth century in the Gallo-Frankish Church under Anglo-Irish and Roman influences, but that at the same time it represents the liturgical survival of acclamations tendered to the Roman emperors. The seemingly insignificant changes in the texts of the *Laudes*, which he traces from the eighth to the thirteenth century, reflect the various changes in theocratic concepts of secular and spiritual rulership. The varying occasions when the *Laudes* were used are fully described and their appearance discovered in many localities: Rome, Dalmatia, the Venetian colonies, the Norman realms of Sicily, Normandy and England. The story is unfolded with a wealth of detail and an abundance of documentation which testify to the years of patient research and careful scholarship that have gone to the book's making. The book, furthermore, is admirably indexed and illustrated, and its value enhanced by the late Professor Bukofzer's disquisition on "The Music of the *Laudes*." Complete transcriptions are here given of the versions from Soissons, Worcester, and Palermo. That Bukofzer's quite independent investigations on the musical level should have fully supported the author's own conclusions is additional proof of their validity. Had he known that this was to be the case, many of his conclusions (as he says himself) might have been "rephrased in a more positive form." But Bukofzer's musical interest was aroused only after the author had handed his manuscript to the press. However, Dr. Kantorowicz's cautious and guarded moderation in no way detracts from the book's merits and only provides further evidence of his scholarly modesty.

Historisches Zeitschrift, Band 188, Heft 1

ganz präzise „Zusätze" über die Ereignisse in Böhmen, über Adalberts Leben in Italien und seine Missionsfahrt und „Einschaltungen und Korrekturen politischen und höfischen Inhaltes, so auch die Richtigstellung der Titelgebung und Ergänzung der Datierung". Man sieht aber bei mittelalterlichen Überarbeitungen hagiographischer Texte immer wieder, daß der Überarbeiter präzise Angaben der letztgenannten Art als für den erbaulichen Zweck des Werkes überflüssig streicht. Man möchte von hier aus eher in der Römischen Vita die zeitnahe und ursprüngliche Form und in dem Lobgedicht eine spätere Überarbeitung sehen dürfen. Mit diesem Zweifel soll kein Einwand erhoben werden gegen die vorliegende Untersuchung als Ganzes, die mit ihren vielen förderlichen Beobachtungen zur Zeitgeschichte und zum literarischen Charakter der beiden untersuchten Werke eine wertvolle Förderung der Forschung bedeutet.

Erlangen *H. Löwe*

Laudes Regiae. A Study it Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship. By ERNST H. KANTOROWICZ. With a Study of the Music of the Laudes and Musical Transcriptions by Manfred F. Bukofzer. (University of California Publications in History, Vol. 33.) University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1958 (2nd printing). XXI, 292 S., 15 Taf. 6,50 $.

Dieses Buch wurde bereits 1941 abgeschlossen und erschien zuerst 1946 (Preis: 3 $!). Damals wurden die wenigen, die es sich bei uns beschaffen konnten, fast beneidet. Die anderen blieben auf eine ausführliche Inhaltsangabe von Friedrich Baethgen in der Deutschen Literaturzeitung 71 (1950), Sp. 368—374, angewiesen. Andere deutsche Zeitschriften brachten keine Besprechung[1]), in den meisten Bibliotheken fehlte das Buch. Um so dankenswerter, daß es nunmehr unverändert nochmals gedruckt wurde. Kurz zuvor hatte zwar auch der Jesuit J. M. Hanssens eine gründliche Untersuchung der karolingischen Laudes an kaum leichter erreichbarer Stelle veröffentlicht[2]); seither gab Bernhard Opfermann eine vollständigere Übersicht über die Laudes-Überlieferung[3]), und Reinhard Elze, besonders sachkundig

[1]) Besonders beachtenswert ist die Besprechung von R. Folz in der Revue d'histoire et de philosophie religieuses 30 (1950), S. 229—235; vgl. auch F. E. Cranz im Speculum 22 (1947), S. 648—651.

[2]) J. M. Hanssens S. J., De laudibus carolinis, in: Periodica de re morali canonica liturgica 30 (1941), S. 280—302, und 31 (1942), S. 31—53.

[3]) B. Opfermann, Die liturgischen Herrscherakklamationen im Sacrum Imperium des Mittelalters (Weimar 1953), s. HZ 186, S. 672 f.; Ders., Die mittelalterlichen Herrscherakklamationen, Deutsches Dante-Jahrbuch 34/35 (1957), S. 55—62, verzeichnet über hundert verschiedene Laudes-Texte.

als Herausgeber der demnächst erscheinenden Krönungs-Ordines, mit denen die Laudes oft (nicht immer) in den Handschriften zusammenstehen, verband mit einer kritischen Würdigung aller dieser Arbeiten Vorschläge und Proben einer Edition der Laudes[1]). Dadurch ist aber das Buch von Kantorowicz keineswegs überholt, obgleich er sich damals unter für ihn besonders großen Schwierigkeiten einen Weg auf diesem dem Historiker noch wenig vertrauten Gebiet der Liturgiegeschichte bahnen mußte. Mit erstaunlicher Umsicht und Findigkeit, mit umfassender Kenntnis auch vieler entlegener Quellen und Literatur, mit kritischem Scharfsinn und hellhörigem Verständnis verfolgt er diesen Weg der Herrscherakklamationen und -litaneien von der heidnischen Antike über das christliche Mittelalter — auch in Byzanz und den Normannenstaaten, in Frankreich und Burgund, in Dalmatien (auch unter ungarischer Herrschaft) und in anderen Kolonien Venedigs, vor allem aber beim Kaisertum und Papsttum — bis zu manchen modernen Erneuerungen und Entartungen. Die Hauptergebnisse sind wohl unbestritten anerkannt: Erst nach der Mitte des 8. Jahrhunderts wird im Frankenreich unter König Pippin oder in den Anfängen Karls d. Gr. die antike und byzantinische Tradition der Herrscherakklamationen aufgenommen und verbunden mit dem Anruf und Lobpreis Christi als triumphierenden Himmelskönigs und mit der Anrufung bestimmter Heiligen als Helfer des Königs und der Seinen. Diese ‚Laudes regiae', in litaneiartigem Wechselgesang bei der Krönung und an hohen Festtagen wie Weihnachten und Ostern während der Messe gesungen, wurden mit mancherlei Abwandlungen bald auch von anderen Herrschern übernommen, auch von Bischöfen und Päpsten. Die älteste frühkarolingische (nach K. „gallo-fränkische") Form, in der dem König und seinem Haus, Heer und Hof der *rex regum* Christus mit Maria, den Erzengeln, dem Täufer Johannes und dem Erzmärtyrer Stephan zugeordnet ist, dem stets zuerst genannten Papst die Apostel und die ersten Nachfolger Petri, ist Zeugnis und Ausdruck der theokratischen Idee des Königspriestertums, des irdischen Autokrator als Abbild des himmlischen Pantokrator. Schon seit Ludwig dem Frommen werden in einer neuen „fränkisch-römischen" Form der Laudes die Gewichte verschoben: für den Papst (*a Deo decretus*) wird nun der *Salvator mundi*, für den Kaiser (*a Deo coronatus*) wird Maria angerufen. K. (S. 109) hält das für eine römisch-päpstliche „Revision" der ursprünglichen Form, welche mehr irisch-angelsächsische als römische Einwirkungen spüren ließ und auch musikalisch nach der von M. F. Bukofzer beigesteuerten Unter-

[1]) R. Elze, Die Herrscherlaudes im Mittelalter, Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. 71, kan. Abt. 40 (1954), S. 201—223.

suchung nicht vom römisch-gregorianischen Gesang bestimmt war. Elze (S. 205) meinte zwar, die neuen „fränkisch-römischen" Laudes entsprächen der veränderten Anschauung von Staat und Kirche am Hofe Ludwigs des Frommen und könnten bei dessen Begegnung mit dem Papst 816 in Reims zuerst gesungen worden sein. Doch spricht wohl der hier zuerst erscheinende S. Theodor als Helfer des *exercitus Romanorum et Francorum* für römischen Ursprung. Während dann die päpstlichen Laudes seit Gregor VII. nur den Papst als höchsten Herrscher mit Christus und allen Himmlischen preisen, scheint der Laudes-Brauch in Deutschland seit dem Investiturstreit zu verkümmern; die bei der Kaiserkrönung gesungenen Laudes werden seit Otto IV. stark vereinfacht und so bis zur Krönung Karls V. unverändert beibehalten. Indessen wurden die ‚Laudes regiae' in Frankreich, in England, im normannischen Süditalien-Sizilien und anderwärts eigenartig um- und ausgestaltet und auch im Spätmittelalter noch reich entwickelt. Gerade diese Sonderformen spiegeln oft im Wechsel weniger Worte und in der Auswahl der angerufenen Heiligen höchst aufschlußreich die wachsende Vielfalt europäischer Herrschafts- und Staatsauffassungen, auch nationaler Ansprüche auf der gemeinsamen christlich-kirchlichen Grundlage. K. selbst spricht von der „ursprünglich und primär politischen Natur der Laudes" (S. 151). Indem er dem Ursprung und den Variationen der liturgischen Formeln nachspürt, geht er wie mit der Wünschelrute durch diese auf den ersten Blick scheinbar monotone und doch so vielstimmige Überlieferung und beobachtet gleichsam witternd, wohin und warum sie jeweils ausschlägt, welche politischen und geistigen Wandlungen sie anzeigt. So formelhaft-gleichbleibend insbesondere das „*Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*" am Anfang und Ende der Laudes zu erklingen pflegt, das als Inschrift auf der sizilischen Goldbulle des jungen Friedrich II. den ersten Anstoß zu diesen Untersuchungen gab, es wird doch in seiner vielfachen Verwendung auch auf Münzen französischer Könige und westdeutscher Fürsten, auf Kunstwerken und vor allem in der Liturgie zu einer Art Leitfossil durch die politische Geistesgeschichte Europas, von seinen byzantinischen Vorformen bis zur faschistischen Verzerrung in den Mussolini-Laudes der Balilla. Nicht minder lehrreich sind die wechselnden Heiligengruppen der Laudes und ihre Zuordnung. Da wird die weitere Forschung noch manches zu ergänzen und näher zu bestimmen haben, zu datieren und zu lokalisieren; aber der von K. gezeichnete Grundriß dürfte sich kaum noch wesentlich verändern, und vieles einzelne, was er aus intimer, souveräner Kenntnis gerade auch mancher abseitiger Zeugnisse ausführt und durch ein vorzügliches Register leicht zugänglich macht, durch gute Bilder veranschaulicht, gibt dem Buch seinen dauernden

Wert und Reiz für alle Mediävisten, für die Liturgie- und Kirchengeschichte wie für die Staats- und Geistesgeschichte. Deshalb Dank für den Neudruck!

Münster (Westf.) *H. Grundmann*

Die Reichsgesetze von 1220, 1231/32 und 1235, ihr Werden und ihre Wirkung im deutschen Staat Friedrichs II. Von ERICH KLINGELHÖFER. (Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit Bd. VIII, Heft 2.) Weimar, Hermann Böhlaus Nachf. 1955. XXIV u. 240 S. 15,60 DM.

Die vorliegende Arbeit packt mit kühnem Griff einen Zentralpunkt der mittelalterlichen deutschen Verfassungsgeschichte an, die Confoederatio cum principibus ecclesiasticis, das Statutum in favorem principum und den Mainzer Reichslandfrieden vom Jahre 1235. Im ersten Teil behandelt sie diese drei Verfassungsurkunden einzeln in chronologischer Reihenfolge, wobei zunächst eine Übersicht der jeweiligen politischen Lage geboten wird und hernach die rechtlichen Bestimmungen in sachlichen Gruppen zusammengefaßt behandelt werden. Klingelhöfer begnügt sich dabei keineswegs mit einer Interpretation, sondern sucht durch genaue Beobachtung der unmittelbar vorausgehenden oder folgenden Urkunden der Herrscher oder Fürsten festzustellen, was den Anlaß zu den einzelnen Bestimmungen gegeben haben könnte. Von dieser Seite her glaubt er Anhaltspunkte zu gewinnen, wie der Text der Verfassungsurkunde entstanden sein könnte, wobei er deutlich bemerkt, daß die diplomatischen Angaben über die Confoederatio von seinem Lehrer E. E. Stengel stammen, der ja die ganze Arbeit angeregt hat. Der Abschluß dieses ersten Teiles bietet einen Vergleich der drei Verfassungsurkunden in ihren sachlichen Bestimmungen. Zunächst behandelt er die Artikel über die Gerichtsbarkeit, dann die über die Regalien und zuletzt die über die Fürsten und Städte. Zusammenfassend stellt Klingelhöfer fest, daß der Inhalt der Confoederatio und des Statutums Friedrich dem II. in einer Notlage abgerungen wurde und daß einzig der Mainzer Reichslandfrieden die Gedanken des Kaisers zum Ausdruck bringt.

In einem zweiten Teile untersucht der Vf. die Auswirkung der Bestimmungen der drei Verfassungsurkunden, und zwar wiederum nach sachlichen Gesichtspunkten. Zunächst gilt sein Augenmerk den Artikeln, die das Verhältnis zwischen Krone und Fürstentum betreffen, wie die über das Spolien- und Regalienrecht, die Regaliennutzung an Hoftagen, die Zölle und Münzen, die Gerichte, den Reichshofrichter, die Acht und den Bann, den Burgen- und Städtebau, die Märkte, die öffentlichen Straßen und das Geleit. Hernach betrachtet er die

Mit den besten Empfehlungen
R. E.

E. H. Kantorowicz, Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship. With a Study of the Music of the Laudes and Musical Transcriptions by **M. F. Bukofzer.** Berkeley-Los Angeles, University of California Press 1958. XXI. 292 S., 15 Taf. *$ 6.50.*

Die Laudes Regiae waren die liturgischen Herrscherakklamationen des lateinischen Westens im Mittelalter, die im 8. Jh. im Frankenreich, unter Pipin und Karl dem Großen entstanden sind. Sie waren zunächst nur für den fränkischen König, bzw. den Kaiser, später auch für andere Könige und den Dogen von Venedig, für den Papst und für Bischöfe bestimmt und sind in den verschiedensten Formen überliefert. Der Verf. hat in seinem 1941 abgeschlossenen, 1946 erschienenen, jetzt unverändert neugedruckten Buch das weit verstreute Quellenmaterial gesammelt und geordnet. Er hat sich dabei an keiner Stelle auf die reine Text- und Formgeschichte beschränkt, sondern die Texte stets als Ausdruck der mittelalterlichen Herrscherverehrung behandelt, sie als wichtige Quellen für die mittelalterliche Geistesgeschichte erwiesen und alle nötigen Folgerungen, die sich aus diesen bislang nur wenig beachteten Quellen ergeben, gezogen. Immer wieder wird auch die byzantinische Herrscherverehrung erwähnt, obwohl die Laudes nicht eigentlich auf die byzantinischen Herrscherakklamationen zurückgeführt werden können. Eine Angabe des reichen Inhalts dürfte sich bei einem seit Jahren bekannten und bewährten Buche erübrigen; dafür kann auf das ausführliche Referat von F. Baethgen in der Dt. Lit.-Ztg. 71 (1950) 368–374 verwiesen werden. Doch muß betont werden, daß das Werk, obwohl es schon bald nach dem Erscheinen vergriffen war und deshalb an vielen Orten nur mit Mühe benutzt werden konnte, schon lange zu den Standardwerken der Mediävistik gehört. Daran hat weder die Auffindung neuer Laudestexte durch B. Opfermann (Die liturgischen Herrscherakklamationen im Sacrum Imperium des Mittelalters, Weimar 1953) noch die Kritik an Einzelheiten (vgl. R. Elze, Die Herrscherlaudes im Mittelalter, Zs. f. Rechtsgesch. Kan. Abt. 40 (1954) 201–223) etwas geändert. Änderungen und Nachträge in neuen Auflagen von grundlegenden Werken stiften oft mehr Verwirrung als Nutzen, zumal wenn sie die Einheit und Übersichtlichkeit des Ganzen stören. Im vorliegenden Falle ist es nicht nur zu billigen, sondern zu begrüßen, daß Verf. und Verlag auf jede Veränderung verzichtet haben.

Bonn R. Elze

F. Altheim-Ruth Stiehl, Finanzgeschichte der Spätantike. Mit Beiträgen von **R. Göbl** und **H.-W. Haussig.** Bildteil von E. Trautmann-Nehring. Frankfurt am Main, Vitt. Klostermann (1957). 3 Bl., 428 S., darunter 24 Taff. *Leinen DM 56,50; kart. DM 52.*

Mancher Leser dieses Buches dürfte durch die Gestaltung des Titels zu irrigen Erwartungen verleitet werden. Die Verfasser beziehen den Begriff der „Spätantike" zeitlich vorwiegend auf die Jahrhunderte V–VII n. Chr., die wir die „frühbyzantinische" Zeit zu nennen gewohnt sind; örtlich beschränkt sich die Darstellung im wesentlichen auf Iran und Hidschas, inhaltlich-sachlich sind die Ausführungen nicht auf Wirtschafts- und Finanzgeschichtliches beschränkt, sondern greifen vielfach auf Fragen der Philosophie, der Literatur und der Kunst der genannten Gebiete über. Nur gelegentlich wird – abgesehen von einem umfangreichen, dem Buche einverleibten Beitrag von R. Göbl über die Münzen der Kušān (Ostiran) (S. 173–256) und einer ebenfalls ausführlichen Untersuchung zu den „Anfängen der Themenordnung" von H.-W. Haussig (S. 82–114), welche in dieser Zeitschrift 50 (1957) 475–478 schon eine eingehende Würdigung erfahren hat – Byzanz als Partner in dem Spiel der Kräfte Vorderasiens, sei es als Vorbild, sei es als Nachahmer gleichartiger Verwaltungseinrichtungen mit herangezogen. Das bedeutet nicht, daß die Byzanzgeschichte in diesem an neuen Erkenntnissen reichen und weite Bereiche überschauenden Buche übergangen wäre und Hinweise auf byzantinische Verhältnisse nicht in großer Zahl vorhanden wären; man wird deren vielmehr zahlreiche finden, welche sich zumeist aus dem Vergleich mit iranischen oder frühislamischen Zuständen ergeben, doch sind sie selten bezüglich der byzantinischen Zeit mit

Byz. Zs. 1955

Ernst H. Kantorowicz, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship* (Berkeley, University of California Press, 1958), xxi-292 pp. in-8°, 15 pll., 6 dollars 50.

Dans sa préface, l'auteur fait observer que, jusqu'au début de ce siècle, l'étude de la liturgie médiévale a été presque exclusivement réservée aux théologiens et aux historiens de l'Église, avant que d'autres érudits n'eussent compris l'intérêt qu'elle offre, non seulement pour les rites chrétiens eux-mêmes, mais pour la connaissance de leur formation, et pour leur connexion avec les cérémonies

et rites de l'antiquité, et n'eussent multiplié les publications sur ce sujet, rapports que permettent de préciser les travaux parus dans cette même période sur la fin de l'antiquité et la préparation du moyen âge.

M. Kantorowicz donne un exemple de cette continuité, en étudiant, avec une documentation abondante et une analyse minutieuse, le thèse des *Laudes*, ou *acclamationes*, prières et chants liturgiques qui proclament la puissance et la domination, tant matérielle que spirituelle, du Christ, à la fois *Rex et Sacerdos*, invoque sa protection et celle de ses saints pour ses représentants sur la terre, les rois et les dignitaires de l'Église, prières qui, utilisant des données antérieures, sont l'adaptation au culte chrétien des « acclamations » des cérémonies romaines, spécialement celles du culte rendu à l'empereur, lui-même divinisé déjà, prières qui ont reçu leur forme classique au VIIIe siècle à la cour carolingienne.

La devise « *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, est très fréquente au moyen âge, et elle a persisté jusqu'à nos jours ; placée sur divers objets, épées, cloches, etc., elle a pris une valeur prophylactique, protège par exemple contre les tempêtes, les maladies (1). On la voit sur des monnaies (2). Saint Louis semble avoir été le premier à la mettre sur les siennes (1266) ; reprise par ses successeurs, Philippe III le Hardi (1270-1285), Philippe IV le Bel (1285-1314) (3), elle est devenue la devise particulière du roi de France, *rex christianissimus* ; elle a été adoptée par les monarques anglais, comme prétendus rois de France, puis par divers princes (4).

M. Kantorowicz en recherche l'origine. Elle rappelle la formule IC XC NIKA (*Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ*), disposée en croix, qui apparait dès le IVe siècle, dont l'église grecque a estampé ses hosties au Ve s., avant qu'elle ne figure sur les monnaies de Constantin (741-775), formule qui dérive, comme la précédente, des acclamations romaines, impériales. En Italie S., les rois normands, en tant que successeurs des empereurs byzantins en cette contrée, l'utilisent sur leurs monnaies, sur lesquelles la forme latine en abrégé remplace progressivement la forme grecque, sous Roger II (1131). D'autre part, les Croisés, sous le roi Baudouin, marchent à la bataille de Ramleh (1105) au cri de « Christus vincit, etc. », que les Arméniens opposent en 1097 aux Musulmans, à celle d'Adana. Quelques siècles plus tard, en offrant à Don Juan d'Autriche, vainqueur des Turcs à la bataille de Lépante, en 1571, un bouclier en fer, orné du Christ en croix et de la devise *Christus vincit...*, le pape Pie V rappelait sans doute le rôle que celle-ci avait joué lors des Croisades (5).

Toutefois cette devise est antérieure à tous ces documents et elle n'est pas une simple traduction de la forme grecque, qui du reste ne comporte pas ses trois éléments. Elle est caractéristique des *Laudes*, qui la répètent sans cesse (6).

(1) P. 1, réf. M. Kantorowicz veut bien mentionner mon article sur cette devise, *Rev. arch.*, 1925, I, 73 ; cf. aussi *Genava*, III, 1925, 247.

(2) P. 1. Chap. I. A legend on coins and its origin.

(3) Pl. II, a-d.

(4) P. 222. Appendix II. Notes on the diffusion of the Christus vincit Legend on Coins.

(5) Pl. II, e.

(6) P. 21. The *Christus vincit* Triad.

Les *Laudes regiae*, que M. Kantorowicz analyse en détail (1), débutent par elle, et la font suivre d'un litanie des saints (2), appelant la protection du Christ vainqueur sur ses vicaires terrestres, qui tiennent de lui leur pouvoir temporel et spirituel. La rédaction de ces *Laudes Regiae*, les plus anciennes connues, remonte à l'époque carolingienne, au VIIIe siècle (3) ; elles ont été conçues dans l'entourage de la cour franque, et leur origine française n'est pas douteuse. Mais elles peuvent avoir existé dans l'église gallicane avant cette date, peut-être déjà au temps où Pépin monte sur le trône, entre 751 et 774 (4). Si l'origine et la date de la devise *Christùs vincit* prêtent encore à discussion - l'auteur examine les diverses hypothèses qui ont été proposées -, il semble bien qu'on doive la chercher dans l'église de Rome (5), empruntée par celle-ci aux acclamations impériales, dont, devenue prière chrétienne, elle a conservé le caractère militaire, faisant du Christ un vainqueur, un roi, un imperator. Un passage de Quintilien, qui l'applique à l'éloquence, et qui la détourne vraisemblablement de son sens originel, *hic regnat, hic imperat, hic sola* (sc. *eloquentia*) *vincit*, prouve qu'elle était déjà anciennement connue à Rome (6).

Les chapitres suivants traitent des diverses *Laudes*, où la devise se maintient, et de leurs variantes selon leurs destinataires, rois, empereurs (7), ecclésiastiques (8), évêques (9), papes (10), puis selon les pays (11) ; enfin dans les temps modernes (12). A notre époque, n'ont-elles pas encore inspiré le chant des « Balillas » fascistes, acclamant les chefs de l'état italien, le pape, le roi, et le « Duce » Mussolini ? :

Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat !
Pro summo pontifici et universali patri pax, vita et salus perpetua !

(1) P. 13. Chap. II. The gallo-frankish *Laudes Regiae*. Analysis of a Carolingian *Laudes* Text.

(2) P. 31. The Sequence of Saints and its Inferences.

(3) P. 53. Date and Place of Origin. — Psautier de Montpellier, 783-787 ; de Paris, 796-900.

(4) Pépin est sacré en 751 par S. Boniface ; en 754 par le pape Etienne II.

(5) Elle paraît sur un crucifix d'Ostie, du temps d'Étienne I d'une trentaine d'années antérieur aux *Laudes regiae*.

(6) P. 22.

(7) P. 65. Chap. III. The Franco-roman form of *Laudes* ; 65. Liturgified Acclamations to the Ruler ; 76. Coronation *Laudes* ; 85. Festival Crownwearings, Crownings and Laudes ; 101. Frankish Psalter and Roman Ordines.

(8) P. 112. Chap. IV. The *Laudes* of the Hierarchy.

(9) P. 112. *Laudes* to the Bishop.

(10) P. 125. Episcopal *Laudes* to the Pope ; 129. Papal *Laudes* Imperialized ; 142. Imperial *Laudes* Papalized.

(11) 147. Chap. V. Dalmatian and Venetian *Laudes* ; 147. Acclamation to the Ruler in Dalmatia ; 151. The form of the Hungarian *Laudes* in Dalmatia ; 153. The *Laudes* in Venetian Colonies. — P. 157. Chap. VI. The *Laudes* in the Norman Realms, Sicily ; 166. Normandy ; 171. England.

(12) P. 180. Chap. VII. The *Laudes* in Modern Times.

Regi nostro Vittorio Dei gratia feliciter regnanti pax, vita et salus perpetua!
Duci Benito Mussolini italicae gentis gloriae, pax vita et salus perpetua (1)!

Dans un appendice, M. M. F. Bukofzer étudie la musique des *Laudes* (2).

W. Deonna.

(1) P. 186.

(2) p. 188. Appendix I. The Music of the *Laudes*. Autres appendices : 231. Appendix III. The Norman Finale of the *Exultet* ; 231. Appendix IV, The Nations in the *Laudes* and the Order Censius II ; 213. The Franco-Burgundian *Laudes*.

Duplicate

human being by readers who might feel no sympathy with her if she was first presented as a seraphic saint. Such an approach is very wise, but one wonders if in one or two places the author has not pushed it too far. For example, was the young Teresa "the absolutely normal child" that the author would have her? Her desire to go to the Moors and martyrdom might be explained as young imagination comparable to a healthy boy's desire to run away and be a pirate, but the desire "to be alone" when she prayed seems to indicate, in Teresa's case, a special guidance of the Holy Ghost.

Allied with St. Teresa's naturalness was her interest in beginners in the spiritual life. Professor Peers deserves thanks for bringing out how much of St. Teresa's teaching is directed to those who are still struggling at the foot of the mountain of perfection.

It is the author's hope to send his readers to the Saint's own writings "where they will find a still clearer reflection of her vital personality."

The book bears an imprimatur.

Fairfield College, Conn. T. A. Harkins, S. J.

Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship. By Ernest H. Kantorowicz. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1946. Pp. xxii + 292; 15 plates. $3.00.

The culmination of many years of effort is achieved in the issuance of this book in the spring of 1946. The first—and perhaps finest—of its seven chapters originated at Oxford in 1934; that and parts of three other chapters were ready for the press in 1936; two of the remaining three were added in Berkeley in 1940; and the whole delivered to the press in 1941—to issue five years later. Students in several historical fields will feel grateful that the author, thanks in part to a grant in Aid of Displaced Foreign Scholars, was thus enabled to bring his work to printed form.

"I do not pretend," reads his modest declaration of purpose, "to submit a final work on either 'Liturgical Acclamations' or 'Mediaeval Ruler Worship.' The book offers no more than I have promised in the title, a 'Study,' or rather a collection of 'Studies' braced by a common subject which by chance I became interested in many years ago. It contains the history, if incomplete, of a single liturgical chant, the *Laudes Regiae*" (p. ix).

It is only in recent times that "mediaeval liturgy, like the rites of the non-Christian cults, turned out to be suitable, not only to theological, but also to

politico-historical interpretations... The evaluation of these liturgical sources for the purpose of political, cultural, and constitutional history... is as yet in its first Phase" (p. viii).

It is gratifying that the author states his position with reserve and detachment. For there are, in the course of these engaging studies ranging over a period of several centuries, a good many details of political and historical interpretation and evaluation that tend to interpret themselves differently to the adherents of the Catholic faith—practices which the author "interprets" in a somewhat off-hand manner.

This interpretative shortcoming may be illustrated by the sub-title of the book, "A Study in... Mediaeval Ruler Worship." Now, worship is for Catholics such a precisely shaded expression that one would naturally expect to find, at least once, a careful differentiation between the homage shown a temporal ruler and the worship tendered the Godhead. I do not say that the author confuses the two meanings, but he does not make it clear that he remembers what widely differing meanings are contained in such expressions as "the ecclesiastical worship of the ruler" (p. 100).

Were one to generalize as to the author's basic position, it would be his tendency, as he says of the Carolingian clerics, to seek "a theocratic solution of political problems" (p. 56). It was, under the circumstances, all but inevitable that the author would link "the modern revival... of the acclamations, and their function, in modern dictatorial states, in which they appear as an indispensable vehicle of political propaganda" (p. x).

These reserves in interpretation once made, the reviewer wishes heartily to endorse the appearance of the book, and to bear witness to the many-sided store of erudition, especially from the history of coins and ivories, that the author has drawn upon in illustrating the history of the chant which commences, "Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat."

The earliest known copy of this chant dates from the reign of Charlemagne between 783 and 785, but already developed, from chiefly Roman elements, into a stirring, litany-like series of invocations, acclamations, and good wishes voiced in prayer.

The acclamations are later found in connection with papal and episcopal elections and anniversaries, imperial coronations, general and local Church councils, political conquest and rule.

Their recent rapid spread, as an incidental product of the liturgical movement, is illustrated by *The New York Times*' despatch recounting the election of Pope Pius XII (March 3, 1939): "Suddenly and apparently spontaneously the whole crowd was singing. The noble notes of the hymn with the chorus *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* rolled up to the sky

with an intensity and volume of sound that moved even skeptical observers. With this hymn the crowd wished the Pope peace, a long life, and glory" (p. 185).

The first of several appendices to the volume is a thirty-page treatment of the music of the acclamations, the work of Professor M. F. Bukofzer.

St. Mary's College GERALD ELLARD, S.J.

RELIGION IN RUSSIA. By Robert Pierce Casey. New York: Harper & Brothers, 1946. Pp. 198. $2.00.

Religion in Russia is one of the most fascinating problems because, in spite of the many disappointments brought about by Russian developments, old and recent, Russia is unquestionably a great reserve of flaming faith.

The present book treats of the problem from the historical viewpoint. Such a treatment should give clear answers to the following all-important questions: (1) How was it possible for religion, despite two decades of reckless persecution, to survive in Russia, and, in general, to preserve the traditional structure embodied in the Russian Orthodox Church? (2) How did it happen that, after having displayed unexpected strength, that Church became an ally—more exactly, an auxiliary—of the same atheist government which had tried so hard to destroy it.

Both the survival and the surrender to secular power are deeply rooted in history, and Mr. Casey's book should reveal this. However, it does not. In his survey of the religious situation before the Revolution, the author succumbs to the common temptation to treat the Russian Orthodox Church simply as an instrument of tsarist oppression; he assumes, as a corollary, that the common man supported the attack on Orthodoxy launched by the new government. But then, how could Orthodoxy have survived? Mr. Casey explains this by "the extreme tenacity of religion in Russian life." But to explain survival by tenacity is the same as to explain fire by the burning capacity of inflammable materials. Tenacity after the Revolution points to strong, though very simple and naïve, faith before the Revolution. Such a faith, as is known from history, is not destroyed, but fortified, by persecution.

The tenacity of religion was manifested by the believers' magnificent resistance to persecution. Of this resistance Mr. Casey says nothing. Instead of recognizing the intensification of faith in the age of persecution, he assumes that it was the German attack and the vandalism of the invaders which caused the revival of Orthodoxy. There is no reason to deny that in the course of the War men returned to religion; they always do in days of

calamity. In reality, the German attack was immediately followed by Sergius' pastoral letter enjoining all the believers to participate actively in the defense of the fatherland. The unanimity of their response, previous to any act of vandalism on the part of the Germans, proved to the government that religion was a strong force and that the hierarchy of the Russian Church was not inclined to use the War for a showdown with the secular power. This was the real background of Stalin's plan to offer the church leaders an alliance on the *do ut des* principle.

This phase of the development is told by Mr. Casey in its external features, but with no real insight into the significance of the events. The atheist State granted legal status to the Russian Church, and to the church dignitaries it offered high honors, material advantages, permission to resume the training of priests, to print the Bible and prayerbooks, as well as a religious journal, and even to teach religion to groups of children—outside of school or church. The Orthodox Church accepted the offer but had to pay for these advantages by supporting the foreign policy of the Soviets and by denying that there ever had been religious persecution on the part of the Soviets. The martyrs of the 'twenties and 'thirties have been repudiated—a very high price indeed! Of this Mr. Casey does not say a word.

The acceptance of the compromise by the Russian Orthodox Church needs some explanation. But none is offered by the author. He is satisfied with mentioning the "patience, resourcefulness and initiative of the patriarchate," and entirely ignores the bitter struggle between Sergius and a large number of Russian bishops who opposed his policy and who, almost without exception, died in a concentration camp in the former Solovki monastery.

The discussion of the role of Catholicism is also inadequate. There are excellent pages on the attempts at *rapprochement* in the late eighteenth and early nineteenth centuries, but no word appears on the persecution of the Uniats in 1839 and 1875—of which that of 1946 is an exact replica—or on the Concordat of 1847. The author recognizes that in the years of persecution the Catholics suffered as badly as the Orthodox—a fact hardly compatible with his contention that the Bolsheviks persecuted Orthodoxy as a survival of the tsarist regime. The beginning of the discrimination against the Catholics, traceable to 1936, is not mentioned, nor is Father Orlemansky's visit to Russia reported and commented upon. In the present day conflict between the Vatican and Moscow, the author espouses the cause of Moscow.

Time and again Russian names are misspelled, and historical facts are somewhat distorted. For example, Patriarch Tikhon never really abdicated. It is an exaggeration to call the High Procurator of the Empire "a high-

SONDERDRUCK
aus „Deutsche Literaturzeitung"
Heft 8 — August 1950
Jahrgang 71

GESCHICHTE

Ernst H. Kantorowicz, *Laudes regiae*. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship. Berkeley, Los Angeles: University of California Press 1946. XXI, 292 S. mit 15 Taf. gr. 8°. (University of California Publications in History 33.) Geb. $ 3,—.

Es sind jetzt 20 Jahre, daß ich an dieser Stelle (DLZ 1930, Sp. 75ff.) das erste große Werk von E. Kantorowicz würdigte, seine Biographie Kaiser Friedrichs II., die seinen Namen mit einem Schlage in der Fachwissenschaft und darüber hinaus in weiten Kreisen geschichtlich interessierter Leser bekannt machte. Wenn ich dem heute eine Besprechung des vorliegenden Buches folgen lasse, so muß ich von Anfang an betonen, daß ich hier nicht in dem gleichen Maß, wie es damals der Fall war, auf Grund eigener Kenntnis des Stoffes und des behandelten Problems ein wertendes Urteil abzugeben befähigt oder berechtigt bin. Die mittelalterliche liturgiegeschichtliche Forschung, in deren Zusammenhang sich das Buch einfügt, hat sich seit langem zu einer eigenen, weitverzweigten Wissenschaft entwickelt, deren Ergebnisse, wie der Verf. selber mit Recht hervorhebt, noch längst nicht genügend ins Bewußtsein der allgemeinen Geschichtswissenschaft übergegangen sind. Und doch zeigt gerade sein Buch in überzeugendster Weise, welcher reiche Ertrag auch für die politische Geschichte, die Geschichte der Institutionen und die der allgemeinen Kulturentwicklung aus diesen Forschungen zu gewinnen ist, ganz zu schweigen von der Fülle feinster geistesgeschichtlicher Erkenntnisse, die sie sozusagen auf Schritt und Tritt erschließen. Da nun das Buch, soviel ich sehe, in Deutschland noch längst nicht nach Gebühr bekannt geworden und wahrscheinlich in nur wenigen Bibliotheken vorhanden ist, wird vielleicht auch eine mehr referierende Anzeige von einigem Nutzen sein, deren Hauptabsicht darin besteht, eine annähernde Vorstellung von seinem Inhalt und seinen Ergebnissen zu vermitteln.

Die Laudes regiae, die den Gegenstand der Untersuchungen des Verf.s bilden, sind eine besondere Art von Litaneien, die zu Ehren des Herrschers bei feierlichen Gelegenheiten im Rahmen der gottesdienstlichen Handlung gesungen werden. Wir kennen den Brauch aus den meisten Ländern des Abendlandes; zahlreiche Formulare, zum Teil stark voneinander abwei-

chend, sind uns in der handschriftlichen Überlieferung erhalten. Den sonstigen Litaneien gleichen die Laudes darin, daß sie in der Form von Responsorien gesungen werden, wobei zwei oder auch mehr Einzelsänger dem antwortenden Chor gegenüberstehen. Dagegen ist ihr innerer Gehalt ein durchaus andersartiger. Die normale Litanei ist ein Ausdruck demütigen Flehens um die göttliche Gnade und um die Vermittlung der Heiligen, der Aufschrei eines zerknirschten bußbereiten Herzens. Die Laudes hingegen sind ein Appell an den Weltenherrscher Christus und mit ihm und durch ihn zugleich an sein irdisches Gegenbild, den König oder Kaiser, und an die anderen Gewalten des diesseitigen Daseins. Der Geist jubelnder Zuversicht, der sie erfüllt, spricht schon aus der Formel: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat,* die das Ganze einleitet und als Abschluß der dann folgenden Acclamationen noch einmal wiederholt wird, er spricht aber auch aus den Acclamationen selbst, die den eigentlichen Hauptinhalt der Laudes ausmachen. Sie sind gerichtet in der Regel an den Papst, den Herrscher, seine Gemahlin und Nachkommenschaft sowie an das Heer und die höchsten Beamten des Reiches, wobei den einzelnen Persönlichkeiten oder Gruppen jeweils eine bestimmte Reihe von Heiligen zugeordnet ist, deren Unterstützung für sie erbeten wird. Daran schließen sich weiter die Laudes Christi, eine Acclamation, die ihre Prädikate in sehr bezeichnender Weise überwiegend der staatlich-kriegerischen Sphäre entnimmt — *rex regum, fortitudo nostra, arma nostra invictissima* u. ä. — und jedesmal in ein antwortendes *Christus vincit* ausklingt. Auch die Reihe hymnischer Lobpreisungen (sog. Doxologie), die nun folgt, wendet sich nicht, wie sonst üblich, an den dreieinigen Gott, sondern wiederum allein an Christus als den triumphierenden Weltenherrscher. Und schließlich leitet eine erneute Anrufung Christi über zu den Segenswünschen, mit denen das Ganze abschließt: *feliciter, tempora bona habeas, multos annos!*

Schon diese kurze Analyse des Aufbaus der Laudes, deren einzelne Teile aber naturgemäß manchen Abwandlungen unterworfen sind, läßt deutlich werden, daß ihre Wurzeln im staatlichen Bereich, im Mutterboden eines verchristlichten Herrscherkultes zu suchen sind. Ein großer Teil der verwendeten Formeln läßt sich bis in die spätrömische Kaiserzeit zurückverfolgen, die auch die literarische Gattung einer Herrscherlitanei bereits entwickelte. Andererseits vereinigt sich nun mit diesem traditionellen Gut ein neues Element, die Heiligenreihen, die, wie erwähnt, den einzelnen Acclamationen zugeordnet sind. Sie stammen, wie der Verf. nachweist, nicht aus Rom, sondern aus England und Irland, von wo aus ja überhaupt im Frühmittelalter gerade auf dem kirchlich-religiösen Gebiet starke Einflüsse nach dem Festland herüberwirkten. Aus einer Verschmelzung römischer und anglo-irischer Elemente sind demnach die Laudes regiae in ihrer mittelalterlichen Form hervorgegangen.

Damit erhebt sich sogleich das Problem, an welcher Stelle sich diese Verschmelzung vollzogen hat und zu welchem Zeitpunkt sie erfolgt ist. Es gehört zu den wichtigsten Ergebnissen des Buches, daß diese Frage in überzeugender Weise geklärt wird: Die Entstehung der Laudes regiae gehört dem fränkisch-karolingischen Bereich an und fällt in die Zeit zwischen 751 und 774, also in die Regierungszeit Pippins oder die frühen Jahre Karls des Großen. Diese Feststellung findet eine weitere, höchst wertvolle Bestätigung von einer ganz anderen Seite her, nämlich durch eine Untersuchung, die M. F. Bukofzer im Anhang des Buches der Musik der Laudes gewidmet hat. Da diese nämlich nicht so sehr dem Typus der römischen Liturgie als vielmehr dem mozarabischen, ambrosianischen und gallikanischen verwandt ist, ergibt sich die zwingende Folgerung, daß die Heimat der Laudes jedenfalls außerhalb von Rom gesucht werden muß. Und sehr feinsinnig entwickelt K. nun von dieser Erkenntnis aus die allgemeinen geistigen Zusammenhänge, von deren Hintergrund die neue fränkische Herrscherlitanei sich abhebt. Die Laudes regiae sind ein großartiger Ausdruck der Idee des fränkischen Königspriestertums, die den Herrscher, den *rex christianissimus* und Gesalbten des Herrn, als irdisches Gegenbild des Weltenherrschers Christus begreift. Die Elemente dieser Vorstellung entstammten, wie K. mit Recht betont, ungeachtet der Verwendung antiker Formeln in den Laudes, vornehmlich der biblisch-alttestamentlichen Sphäre, deren Einfluß auch in der „Liturgisierung" der Zeremonien des Herrschaftsantritts, der Einführung der Königssalbung durch Pippin wirksam wurde. Wenn sich auch nicht mit Sicherheit sagen läßt, daß die Laudes tatsächlich bereits bei der Krönung Pippins gesungen wurden, so ist in einem weiteren Sinne der hier bestehende innere Zusammenhang doch nicht zu verkennen. Und eine besonders feine Beobachtung ist schließlich noch der Nachweis, daß auch die Stellung, die dem Papst in den Laudes eingeräumt wird, sich durchaus in den allgemeinen ideologischen Rahmen des karolingischen Staatskirchentums einfügt. Denn indem die Acclamationen ihn an erster Stelle nennen, wird ihm zwar ein gewisser Ehrenvorrang zugestanden. Aber dafür kommt in der Verteilung der Intervenienten, die in sinnvollem Parallelismus den einzelnen Acclamierten zugeordnet sind, die höhere Würde des Königs deutlich zum Ausdruck. Die ihm beigegebene Gruppe, die mit dem Erlöser be-

ginnt und der weiter die Gottesmutter, die Erzengel sowie Johann der Täufer und der Protomartyr Stephanus angehören, nimmt in der himmlischen Hierarchie einen höheren Rang ein als die Apostel, die zugunsten des Papstes angerufen werden, und so ist es ungeachtet der Reihenfolge in der Acclamation eben doch der König, der als das eigentliche Haupt der Kirche, als der wahre Repräsentant des himmlischen Herrschers erscheint.

Von ihrer gallo-fränkischen Heimat aus haben die Laudes sich dann rasch weiter verbreitet, nicht ohne dabei nach Form und innerer Bedeutung mannigfache Wandlungen durchzumachen. In besonderem Maße entfalteten sie die ihnen innewohnenden Kräfte auf dem römischen Boden. Im karolingischen Zeremoniell hatten sie den Sinn einer festlichen Manifestation, in der die Anerkennung der königlichen Legitimität durch die Kirche ihren feierlichen Ausdruck fand. Hingegen besaßen sie keine rechtlich konstitutive Bedeutung, der zufolge sie innerhalb der die königliche Würde begründenden Akte ein unentbehrliches Moment dargestellt hätten. Dementsprechend wurden sie, so vor allem später in Deutschland und Frankreich, nicht nur bei der eigentlichen Krönung gesungen, sondern ebenso auch an den hohen Kirchenfesten, wenn der König am Gottesdienst im Schmuck der Krone teilnahm, bei Festkrönungen oder wenn der König sonst unter der Krone ging. In Rom dagegen kannte man von jeher Acclamationen, die konstitutiven Charakter trugen und durch die das Volk an der Erhebung des Herrschers einen aktiven Anteil nahm. Von da aus war es naheliegend, daß hier auch den Laudes eine neue Funktion zuwuchs, indem sie nunmehr als kirchliches Gegenstück zu der Acclamation des Volkes erschienen. In dieser Beziehung bedeutet die Kaiserkrönung Karls des Großen den entscheidenden Wendepunkt. Man hat gerade bei den kritischen Erörterungen über den in mancher Hinsicht nicht ganz zu klärenden Verlauf dieses folgenschweren Ereignisses der Frage der Laudes, die bei dieser Gelegenheit in den Quellen erwähnt werden, besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Aber erst jetzt wird der Zusammenhang der Dinge völlig klar: indem die von den Klerikern gesungenen Laudes sich mit den Heilrufen des Volkes vermengten, gewannen sie wie diese die Bedeutung eines rechtlich wirksamen und verbindlichen Aktes, der zum Vollzug der Kaiserkrönung maßgeblich hinzugehörte.

Von da aus sind die Laudes dann zu einem festen Bestandteil aller späteren Kaiserkrönungen geworden, bis zu der letzten, die von einem Papst vollzogen wurde, derjenigen Karls V. in Bologna 1530. Nur veränderte sich dabei in charakteristischer Weise ihre Form. Vermutlich schon in den frühen Jahren Ludwigs des Frommen bildete sich ein neues Formular heraus, das K. als das franco-römische bezeichnet und das, wie er in Ergänzung seines Nachweises der Ursprünglichkeit der gallo-fränkischen Form überzeugend feststellt, nur als römische Fortbildung dieses älteren Typus verstanden werden kann. Von diesem unterscheidet es sich nämlich vor allem dadurch, daß das Schwergewicht zwischen Papst und Herrscher anders verteilt wird. Während dort die Acclamation des Königs in viel höherem Maße mit auszeichnenden Prädikaten ausgestattet ist als die des Papstes, sind diese hier sorgfältig gegeneinander abgewogen, indem dem von Gott gekrönten, großen und friedebringenden Kaiser der von Gott gesetzte *(a Deo decretus)* höchste Pontifex und allgemeine Papst gegenübergestellt wird. Und wenn in dem neuen Formular an Stelle der mit den Acclamationen verbundenen Heiligengruppen hier jeweils für den einzelnen Acclamierten nur ein himmlischer Helfer angerufen wird, so ist der Erlöser nun dem Papste beigesellt, während als Helferin des Kaisers nurmehr die Gottesmutter auftritt.

Schon hier sieht man, daß es tiefgreifende Unterschiede der politischen Konzeptionen sind, die dem Formular der Laudes ihren wechselnden Stempel aufprägten. Das wird noch deutlicher, wenn man die Weiterentwicklung der kaiserlichen Laudes verfolgt, die bis zum Beginn des 13. Jahrh.s diese ihre der Spätkarolingerzeit entstammende Gestalt im wesentlichen beibehielten, um dann jedoch noch einmal eine charakteristische Änderung zu erfahren. Diese Änderung war bedingt durch die Entwicklung, die inzwischen eine andere Art von Laudes, die päpstlichen, durchgemacht hatte. An sich lassen sich Laudes, die dem Papst dargebracht wurden, bis zur Wende des 8. zum 9. Jahrh. zurückverfolgen; sie galten dem höchsten Bischof, so wie auch der übrige Episkopat seit der karolingischen Zeit den Brauch der Laudes, ähnlich wie andere königliche Ehrenrechte und Prärogativen, für sich übernommen hatte. Aber dieser ältere Typus der Papstlaudes wurde mit der Zeit verdrängt durch einen andern, der den entscheidenden Wandel im Wesen und Charakter des Papsttums widerspiegelte, den der Investiturstreit gebracht hatte. In dieser Zeit war das Oberhaupt der Kirche zum geistlich-weltlichen Monarchen geworden, der ebenso wie die weltlichen Herrscher gekrönt wurde und bei feierlichen Gelegenheiten die Krone trug, dessen Hofstaat und Zeremoniell in vielen Zügen dem kaiserlichen Vorbild folgte und dessen Herrschaft ihrer ideologischen Prägung nach sich als erneuertes Imperium Romanum darstellte. Dem-

entsprechend wurden nun auch die Papstlaudes „imperialisiert". Nun feiern sie den Papst allein als den höchsten Herrscher; alle anderen Gewalten, die in die älteren königlichen und kaiserlichen Laudes mit einbezogen waren, sind hier verschwunden. An Stelle der wohlgegliederten geistlich-weltlichen Ordnung, die dort als Abbild des himmlischen Kosmos erschien, thront hier der Papst in einsamer Höhe, und um ihn allein gruppiert sich daher auch die ganze Schar der himmlischen Helfer, die sich früher in so sinnvoller Weise auf die verschiedenen Acclamationen verteilt hatten. Aber auf der anderen Seite wirkte dieser in seinem Aufbau stark vereinfachte Text nun wieder auf die kaiserlichen Laudes zurück. Schon der Ordo Cencius II, für dessen vielumstrittene Datierung K. übrigens in einem besonderen Anhang wichtige neue Gesichtspunkte beibringt, gibt sie in stark reduzierter Gestalt. Vollends in dem Formular, das bei der Krönung Ottos IV. zuerst verwandt wurde und von da an dauernde Geltung erlangte, sind alle die charakteristischen Elemente der urspünglichen königlichen und kaiserlichen Laudes, die Formel *Christus vincit* usw., die Acclamation der Familie des Herrschers und seines Heeres, die Laudes Christi mit dem antwortenden *Christus vincit* und die abschließende Doxologie beseitigt; in ihrem vereinfachten, fast möchte man sagen ärmlichen Aufbau, der an die Acclamation des Herrschers lediglich die ganze Reihe der himmlischen Helfer anschließt, gleichen sie den imperialistischen päpstlichen Laudes genau. Allein daß diese Übereinstimmung doch nur eine scheinbare ist, zeigt mit voller Deutlichkeit der Vergleich der Acclamationsformeln selbst. Denn hier ist das Gleichgewicht der sorgfältig ausgewogenen Prädikate, wie es für die älteren kaiserlichen Laudes charakteristisch war, gänzlich aufgehoben, und gegenüber dem von Gott gesetzten höchsten Pontifex der Papstlaudes erscheint jetzt der Kaiser mit einem aller transzendentalen Beziehungen entleerten, rein weltlichen Titel lediglich als *invictissimus Romanorum imperator et semper augustus.* Von dem irdischen Repräsentanten des Weltenherrschers Christus, dem Priesterkönig, den die gallo-fränkischen und in begrenztem Maße auch die franco-römischen Laudes gefeiert hatten, ist mit keinem Wort mehr die Rede.

Es würde zu weit führen, an Hand des Buches auch noch die weitere Verbreitung der Laudes außerhalb des fränkisch-römischen Umkreises, in den normannischen Reichen Sizilien, Normandie und England, in Dalmatien und in den venezianischen Kolonien bis zu ihrer kirchlichen Wiederbelebung durch Papst Pius XI. und ihrem letzten einigermaßen hybriden Ausläufer in einer Hymne des faschistischen Italiens zu verfolgen. Nur soviel sei hervorgehoben, daß sich auch hier überall höchst anregende Ausblicke in allgemein geschichtliche Zusammenhänge ergeben. Sehr merkwürdig etwa ist die Beobachtung, wie stark in England die Zahl der Tage, an denen die Laudes gesungen wurden, sich unter Heinrich III. vermehrte, eine charakteristische Äußerung der überspannten Frömmigkeit des Königs, der in ihren triumphierenden Klängen eine Stärkung und einen Ersatz für die mangelnde Sicherheit seines Selbstvertrauens suchte. Solche Beispiele ließen sich häufen, ohne daß damit die Fülle der Anregungen, die ein genaueres Studium des Buches vermittelt, auch nur einigermaßen zu erschöpfen wäre.

So reiht sich diese neue Arbeit des Verf.s seinem Erstlingswerk als würdiges Gegenstück an, so tiefgehend es sich auch in mancher Hinsicht von ihm unterscheidet. Gewiß liegt über der Darstellung nicht mehr jener Glanz mitreißender Begeisterung, die die Lektüre der Biographie Friedrichs II. so besonders anziehend macht. Aber an ihre Stelle ist etwas anderes getreten, die strenge Liebe des gereiften Forschers zu seinem Stoff, die sich in einer letzten Andacht auch zum Kleinsten und Sprödesten bekundet und deshalb auch an den Leser nicht geringe Anforderungen stellt. War schon das Buch über Friedrich II. auf einem ungewöhnlich umfangreichen und vielseitigen Material aufgebaut, so wird es durch Umfang und Reichtum des hier bewältigten handschriftlichen und gedruckten Quellenstoffes noch bei weitem übertroffen; niemand, der an einem der einschlägigen Probleme interessiert ist, wird künftig an den vom Verf. gesammelten Nachweisen und seinen daraus gewonnenen Ergebnissen vorübergehen können. Dagegen wird mancher vielleicht seine Abwendung von der biographischen Darstellung bedauern, an deren Stelle hier nun ein seinem letzten Sinn nach ideengeschichtliches Thema getreten ist. Aber zweifellos ist dieser Wechsel der Blickrichtung kein bloßer Zufall, sondern entspricht einem in weiten Kreisen der Geschichtswissenschaft empfundenen Bedürfnis. Denn während dem Versuch, das Bild einer mittelalterlichen Persönlichkeit nachzuzeichnen, bei der Unzulänglichkeit des uns zur Verfügung stehenden Quellenmaterials zuletzt doch immer etwas Unbefriedigendes anhaftet, erweist sich die Geschichte der geistigen Bewegungen, die allem äußeren Geschehen zugrunde liegen und die auch in unserer Überlieferung faßbarere Spuren hinterlassen haben, in immer höherem Maße als der reizvollste Gegenstand, dem der Historiker seine forschende Anteilnahme zuzuwenden vermag.

München *Friedrich Baethgen*

0901

est un crime de lèse-majesté, et par conséquent n'aurait pas été jugé selon la loi ecclésiastique. Pour le XIIe siècle, nous n'avons pas de documentation, mais le *Miroir des justices* (1285/90) donne une définition de la lèse-majesté qui ne diffère guère de celle que formule le célèbre « Statut des trahisons » de 1352. De procès, il n'y en a pas avant le règne d'Henri VIII. Dans les pays qui n'ont pas adopté la loi salique, la personne de la souveraine est protégée encore plus rigoureusement que celle de la femme d'un roi ; le lecteur de Brantôme se souviendra du sort de l'infortuné Chastellard. Pour Iseut, la punition aurait été le bûcher ; pour Tristan, probablement la hart, mais peut-être le bûcher à cette époque éloignée n'est-il pas exclu[4]. La correspondance entre le roman et la réalité est donc parfaite, et le crime de Guenièvre est également de lèse-majesté et aurait été puni de la même façon que celui d'Iseut.

Pour l'épisode des lépreux, M. Jonin aurait trouvé utile le *locus classicus ; Antiquarian Notices of Leprosy and Leper Hospitals in Scotland and England* dans « The Edinburgh Med. and Surg. Journal », t. LVI-LVII, 1841/42, où des documents français sont étudiés, et R. M. Clay, *The Mediaeval Hospitals of England* (Londres, 1909), où il y a une foule de détails intéressants sur les hôpitaux, les bourgades et leur « souverain » lépreux, avec force plans et illustrations. La description des lépreux chez Béroul est à comparer à celle que donne Henryson dans *The Testament of Criseyde*, trouvée remarquable par Sir J. Simpson. On aurait aimé voir plus de pièces justificatives pour appuyer la théorie que des criminels ont été livrés aux lépreux ; s'agit-il du corps ou des biens du coupable ? En 1284 environ, une condamnée à mort, trouvée encore en vie après avoir été pendue, a été envoyée à une léproserie, pour demeurer parmi les malheureuses considérées comme mortes[5]. La question mériterait plus d'attention.

M. Jonin parle de la popularité de saint Hilaire en Normandie, il n'est peut-être pas hors de propos de signaler l'existence d'une paroisse de St-Hilary près de St-Michael's Mount, en Cornouailles, à l'ouest du Malpas sur le Fal, identifié avec le gué du serment d'Iseut.

A la bibliographie de la question de la formation cléricale de Thomas, il faut ajouter V. Bertolucci Pizzorusso, *La retorica nel « Tristano » di Thomas*, dans « Studi mediolat. e volgari », t. VI-VII, 1959, p. 25-61[6]. La relation entre le culte de la virginité en littérature et en réalité est traitée par feu M. Ritchie à propos du roi Malcolm IV, « The Maiden », descendant de la petite-nièce d'Édouard le Confesseur[7].

Ce qui ressort surtout de ce travail méticuleux et stimulant, c'est que la passion décrite dans les romans de Tristan échappe à la définition de l'amour courtois, et que tous les écrivains du XIIe siècle et leurs successeurs ont essayé, en vain, de la faire conformer à la conception contemporaine de l'amour. Eilhart, Béroul, Thomas et les auteurs des deux *Folies* sont tous des remanieurs, chacun cherchant à interpréter cette histoire tragique à sa guise et selon le goût de son patron.

M. Dominica LEGGE.

Ernst H. KANTOROWICZ. — « *Laudes regiae* ». *A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship. With a Study of the Music of the « Laudes » and Musical Transcriptions* by Manfred F. BUKOFZER. Berkeley/Los Angeles, 1958, XXI-292 pp., 15 pl. h. t. (« Univ. California Publ. in History », 33).

Il s'agit ici d'une réimpression littérale d'un ouvrage paru en 1946 ; nous devons remarquer que dans les années qui suivirent la guerre cet ouvrage n'a pas eu un grand retentissement en Europe. A côté des *ordines* des couronnements, et des prières des messes dites pour les empereurs et les rois, les *Laudes* représentent un petit groupe de ces textes liturgiques qui peuvent fournir des renseignements sur la pensée monarchique médiévale. C'est là un groupe de textes très traditionnels dont le formulaire peut être suivi à

4. BRACTON, *De legibus*, éd. G. E. WOODBINE, New Haven, 1922, t. II, p. 298, 299, 318, 337 ; *The Mirror of Justices*, éd. W. J. WITTAKER et P. W. MAITLAND, Selden Society, 1895, p. 15, 135 ; Sir Edward COKE, *Institutes*, 1648, 3e p., p. 9, 210-211 ; WACE, *Rou*, éd. H. ANDRESEN, t. II, 2e p., v. 1203/05, 1223. Cf. C. E. KENNY, *Outlines of Criminal Law*, 13e éd., Cambridge, 1929, p. 267, 269, 272, 277, 278 ; L. RADZINOWICZ, *A History of English Criminal Law*, Londres, 1948, t. I, p. 209, 220, 611 ; F. POLLOCK et F. W. MAITLAND, *History of English Law*, Cambridge, 1895, t. II, p. 498-507.

5. CLAY, *op. cit.*, p. 101.

6. Voir ci-dessus, p. 491 (N. D. L. R.).

7. RITCHIE, *op. cit.*, p. 1415 ; *The Normans in Scotland*, Édimbourg, 1954, p. 345-363, 397, 413-417.

travers plusieurs siècles ; cet ensemble est important, non seulement comme petit indice de la grande continuité qui existe entre la basse antiquité et le moyen âge, entre le moyen âge et les temps modernes, mais aussi pour les recherches sur les courants culturels à l'intérieur de l'Occident. L'œuvre de Kantorowicz constitue un exemple de méthode pour ce genre de recherches, et elle n'est pas mise à l'ombre du fait qu'un autre ouvrage sur ce sujet ait paru depuis, celui de Bernhard Opfermann[1] ; la valeur de ce travail consciencieux réside davantage dans le rassemblement et l'édition des textes que dans les conclusions historiques auxquelles parvient l'auteur.

Kantorowicz nous indique comme origine des *Laudes regiae*, d'une part les acclamations pour les empereurs romains du Bas Empire, et d'autre part les invocations liturgiques aux saints, venues au VIIIe siècle d'Irlande et d'Angleterre sur le continent. En Gaule franque, ces deux sortes d'invocations se sont fondues en un seul type, qui place le pape et le roi pour ainsi dire côte à côte. Si l'on regarde de plus près, l'on voit que les saints qui appartiennent au plus haut échelon de la hiérarchie céleste sont invoqués pour le souverain, tandis que le pape doit se contenter de saints de second ordre. L'auteur appuie son exposé pénétrant, concernant la situation au temps de Pépin et de Charlemagne, sur les reproductions d'ivoires byzantins (par exemple le triptyque Harbaville au Louvre), dans lesquels la primauté du souverain et des grands saints sur le pape et les apôtres devient véritablement visible. Kantorowicz va peut-être trop loin dans ce chapitre quand il attribue au souverain des Francs la qualité de *rex et sacerdos* à la manière byzantine[2].

Les *Laudes* franco-romaines constituent un second type, consacré aussi aux deux têtes de la Chrétienté, mais ici le pape a une meilleure position que l'empereur. Il s'agit d'une formule qui apparaît sous Louis le Pieux et subsiste jusqu'au début du XIIIe siècle. C'est pour la première fois au couronnement d'Otton IV, en 1209, que l'union des deux personnes dans les textes fut brisée. Dans les *Laudes* pour le pape l'empereur n'est plus nommé, et *vice-versa*.

Les remarques précédentes ne peuvent montrer toute la richesse et la diversité de contenu de ce livre. Le lecteur est frappé à chaque page par la somme de connaissances et la somme de travail, méritoire, qui ont été fournies. L'une comme l'autre, assurément, ne sera pas perdue. Ce chapitre d'histoire de la liturgie, en apparence un peu latéral, introduit en fait profondément dans la pensée médiévale.

Heinrich FICHTENAU.

Roussillon roman : La Pierre-qui-vire, Zodiaque, 1958, in-8°, 260 pp., ill. ; — *Suisse romane*, ibid., 1958, 340 pp., ill. ; — *Anjou roman*, ibid., 1959, 260 pp., ill. (« La nuit des temps », 7 à 9).

Le nom de M. Marcel Durliat, qui reparaît tout au long du premier de ces livres au bas des notices analytiques ou synthétiques, est une sûre garantie de qualité, qualité de l'information et de la présentation, fruit d'un contact prolongé et passionné avec une province de l'art roman admirable entre toutes. On devine que cette province ne s'arrête pas à l'actuelle frontière franco-espagnole ; une brève incursion à Saint-Pierre de Roda, au delà de cette limite qui, dans le domaine historique et artistique n'en est pas une, permet d'entrouvrir rapidement une porte vers ce qui se présente de l'autre côté des Pyrénées. En mainte occasion, l'auteur s'évade de l'esprit de la simple monographie pour évoquer des problèmes généraux, et au besoin pour discuter les opinions émises par les archéologues espagnols ou par M. Georges Gaillard, un autre excellent connaisseur de ces églises. En quelle mesure — pensons plus spécialement à Saint-Michel-de-Cuxà — sont-elles dans la tradition mozarabe ou dans la tradition wisigothique ? M. Marcel Durliat penche pour la seconde hypothèse tout en concédant qu'on y peut déceler une « teinte andalouse » venant imprégner « des traits propres à l'architecture monastique carolingienne » (p. 44). C'est dire combien subtiles sont les considérations que suggère cet art original, insuffisamment éclairé par les sources historiques que M. Marcel Durliat ne se fait pourtant pas faute d'utiliser, autant qu'il est possible. On ne lui reprochera pas de négliger l'homme, pas plus celui qui suscite l'œuvre d'art, à l'exemple du célèbre abbé Oliba, que celui qui l'exécute, le maçon qui casse la pierre au marteau et le sculpteur qui joue de la dureté et de la

1. B. OPFERMANN, *Die liturgischen Herrscherakklamationen im Sacrum Imperium des Mittelalters*, Weimar, 1953.
2. Voir le compte rendu du livre par F. E. CRANZ, dans « Speculum », t. XXII, 1947, p. 648 et ss. ; H. FICHTENAU, *L'empire carolingien*, Paris, 1958, p. 81 et ss.

LITURGICAL ACCLAMATIONS

[illegible] KANTAROWICZ. *Laudes* [illegible] 242pp. University of [illegible] London Cambridge University Press. 44s.

[illegible] sub-title describes this [illegible] a study in liturgical [illegible] and medieval ruler [illegible] The author himself disclaims [illegible] preference of "submitting a large work on either of these topics. He would prefer that his [illegible] regarded merely as a study, [illegible] a collection of studies [illegible] a common subject which [illegible] became interested in [illegible] Such disarming [illegible] not be easy to [illegible] through investment [illegible]

[illegible] collected, which [illegible] second chapter [illegible] Christ [illegible] the acclamations [illegible] *Laudes* are *Laudes* [illegible] of the conductive character [illegible] he doubts that they double [illegible] the church. On earth, the [illegible] acclaim to him, with him [illegible] on earth along with an [illegible] conquering, ruling, [illegible] and safeguarding the [illegible] world, the pope [illegible] the ruler's house, the [illegible]

[illegible] with Jews and [illegible] of with pagans [illegible] persecution. The *Laudes* [illegible] transportation to celestial and high festival [illegible]

In the course of his book the author [illegible] the [illegible] development and [illegible] of the *Laudes*. He shows that [illegible] received its canonical form during the eighth century [illegible] under Anglo-Irish and Roman influences, but that at the same time it represents the liturgical survival of acclamations tendered to the Roman emperors. The seemingly insignificant changes in the texts of the *Laudes*, which he traces from the eighth to the seventeenth centuries, reflect the various changes in theological concepts of secular and [illegible] those which the *Laudes* were [illegible] with [illegible] and [illegible] in many localities. Moreover, the [illegible] the Norman [illegible] in France, Normandy and England. This gives an unusual [illegible] with a wealth of [illegible] and [illegible] [illegible] Bukofzer's quite independent investigations on the [illegible] proof of their validity. [illegible] that this was to be the [illegible] of his [illegible] for [illegible] [illegible]

[illegible] to the point [illegible] Kantorowicz's contribution [illegible] in the way [illegible] from the church's [illegible] and [illegible] further evidence of his [illegible]

85. — **Acclamations liturgiques médiévales.** — L'ouvrage de M. Ernst H. Kantorowicz, *Laudes Regiae, A study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, a paru comme n° 33 des *University of California Publications in History* en 1946, elle a été réimprimée en 1958 (University of California Press, Berkeley, 1 vol. in-8°, xxii-294 pp.) sans aucune modification, à ce qu'il semble. En toute hypothèse, cette réédition ne pouvait déjà tenir compte de l'étude de C. A. Bouman, *Sacring and Crowning. The Development of the Latin Ritual for the Anointing of Kings and the Coronation of an Emperor before the Eleventh Century*, parue en 1957 comme n° 30 des publications de l'Institut d'histoire médiévale de l'Université d'Utrecht, et présentant de nombreux points de contacts avec celle de M. Kantorowicz. Celui-ci cependant n'étudie pas seulement les *Laudes* en l'honneur des souverains laïcs lors de leur inauguration, mais aussi en d'autres circonstances, ainsi que les acclamations en l'honneur des dignitaires ecclésiastiques : il y a d'ailleurs des influences réciproques qui permettent de suggestives réflexions sur les rapports entre l'Église et l'État au Moyen-Age. Un bref dernier chapitre dépasse le cadre médiéval, il étudie la survie des acclamations jusque dans les chansonniers fascistes (p. 186). Les pp. 187 à 221 de l'ouvrage sont une étude de Manfred F. Bukofzer sur la musique des *Laudes* avec transcription musicale de certaines d'entre elles, les pp. 222 à 244 contiennent d'autres appendices, les pp. 247 à 260 reproduisent différentes œuvres d'art, des monnaies, des manuscrits ou des livres, les pp. 261 à 292 donnent la table des nombreux manuscrits cités et un index général. — Carlo de Clercq.

SONDERDRUCK AUS DEUTSCHES ARCHIV Bd. 15/2 (1959) 556

Ernst H. Kantorowicz, Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship. With a Study of the Music of the Laudes and Musical Transcriptions by Manfred F. Bukofzer (University of California Publications in History 33) Berkeley and Los Angeles 1958, University of California Press, XI u. 292 S., 15 Tafeln. — Das in mancher deutschen Bibliothek schmerzlich vermißte, für die Liturgie- und Geistesgeschichte des Mittelalters so wichtige Werk ist durch einen unveränderten Nachdruck der 1. Auflage von 1946 wieder zugänglich geworden. An größeren Besprechungen in deutschen Zeitschriften seien genannt: F. Baethgen, DLZ. 71 (1950) 368—374, und R. Elze, ZRG. Kan. Abt. 40 (1954) 201—223. H. M. S.

Ernst H. Kantorowicz, Laudes regiae. A study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship. With a study of the Music of the Laudes by Manfred F. Bukofzer. 8° (XXI u. 292 S., 15 Tafeln). Berkeley - Los Angeles 1958, University of California Press. Geb. $ 6.50. — Das vorliegende Werk ist erstmals 1946 in Amerika erschienen, also zu einer Zeit, in der, von Glücksfällen abgesehen, von derlei Veröffentlichungen höchstens eine Nachricht zu uns herüberdrang; und als die Fäden wieder enger geknüpft waren, war das Werk schon längst vergriffen. So wird das nun vorliegende „second printing" (Änderungen sind nicht vorgenommen) von vielen freudig begrüßt werden. Obwohl wir in dem 1953 erschienenen Buch von B. Opfermann über denselben Gegenstand, soweit er den Raum des Römisch-deutschen Reiches betrifft, eine gut orientierende Studie besitzen — s. ZkTh 76 (1954) 248 — und darin auch bereits Ergebnisse von K. verwertet sind, zeigt schon eine kurze Beschäftigung mit K.s Werk dessen Unentbehrlichkeit für jedes eindringendere Studium; denn es ist aufgebaut auf ungewöhnlich gründlicher Quellenforschung; das Verzeichnis der herangezogenen Handschriften umfaßt vier Seiten. Außer den liturgischen Texten sind Münzkunde und Kunstgeschichte in ausgedehntem Maße einbezogen. Auch greift das Werk über den Rahmen des Sacrum Imperium hinaus und bezieht ungarische, dalmatinische, venezianische, normannische und englische Überlieferung in die Untersuchung ein. Zahlreiche Randfragen erhalten eine neue Beleuchtung: Ansätze in der römischen Kaiserzeit und in Byzanz (*Χριστὸς νικᾷ*), Zusammenhänge mit der karolingischen Idee des *regnum Davidicum*, Scheidung von fränkischen und römischen Elementen, rechtliche Bedeutung, Auswahl und Aufteilung (vor allem zwischen Papst und Kaiser) der mit *Tu illum adiuva* beantworteten Heiligenanrufungen, Anlässe für den Gebrauch, Fortleben im kirchlichen Bereich und Wiederaufleben mit der Erneuerung der Christ-Königs-Idee. Ein vorzüglicher Index beschließt das Werk. *J.*

ANGELICV CARM SCÕM GRECOS

ΔΟΧΑ ΕΝΙΨΙΣ

ΑΤΙΣΤΗΕΟ ΚΕΕΡΙΙΣ

ΕΙΡΙΝΙ ΕΝ ΑΝΙΡΟΡΙΣ

ndoxias Cinumenis Culoqumense

Prosk inumenise Doxoluqumense

Ciudi assumenis Diarim mequlin

si doxan kyrie basilen epuran

nie thea patir panto crator ky

rie yiemonogeni iesy xpiere kean

gon pneuma kyrie ortheos o amnos

urhen Oyos tu patros o airon

amartian tu cosmu eleyson imas

O eromas amartias tu cosmu Pros

de xetin dei sin imon O kathi

menos en dexia tu patros Eley

sonimas Ou si monos agios Simo

nos Kyri os Symonos ipsis tos

ieu xpieans Sinagio pneumatos

ISdoxan thou nomi[illegible] min.

REGALE CARM.

PC VINCIT.

XPC REGNAT.

XPC IMPERAT. TRIBVS VICIBVS.

Exaudi xpicte. TRIBVS VICIBVS.

Summo pontifici

Et universali pape vita.

SALVATOR MVNDI. Tuillũ adiuua.

Sce Petre. Tuillũ adiuua.

Sce Paule. Tuillum adiuua.

Sce Andrea. Tuillum adiuua.

Sce Clemens. Tuillum adiuua.

Sce Sixte. Tuillum adiuua.

Sce Urbane. Tuillum adiuua.

EXAVDI XPE. TRIBVS VICIBVS.

RECONCILIATOR MVNDI. Tuillo fiate.

Sce Alexander. Tuillos iuere.

Sce Policarpe. Tuillos iuere.

Sce Ambrosi. Tuillos iuere.

Sce Augustine. Tuillos iuere.

Sce Valentine. Tuillos iuere.

EXAVDI XPE. TRIBVS VICIBVS.

Gloriosissimo regi

vita & victoria

REDIMPTOR MVNDI. Tuillũ adiuua.

Sce Michahel. Tuillum adiuua.

Sce Gabrihel. Tuillum adiuua.

Sce Raphahel. Tuillum adiuua.

Sce Iohannes. Tuillum adiuua.

Sce Sigismunde. Tuillum adiuua.

Sce Osualde. Tuillum adiuua.

EXAVDI XPE. TRIBVS VICIBVS.

Regine salus & vita.

AMATOR ECCLAE. Tuillam adiuua.

Sca MARIA. Tuillam adiuua.

S'cā Felicitas — Tu illam adiuua.
S'cā Perpetua — Tu illam adiuua.
S'cā Anastasia — Tu illam adiuua.
S'cā Sabina — Tu illam adiuua.
EXAUDI XPE — TRIBUS VICIBUS.

Nobilissime proli regali uita.

NUTRITOR PARVULORUM. Tu illā adiuua.
S'cē Sylueste — Tu illam adiuua.
S'cē — Tu illam adiuua.
S'cē Marce — Tu illam adiuua.
S'cē Germane — Tu illam adiuua.
S'cē Albane — Tu illam adiuua.
EXAUDI XPE — TRIBUS VICIBUS.

Monachorum atq; heremitarum
Professioni caritas & humilitas
multiplicetur.

RECTOR ANGELORUM. Tu illos guberna.
S'cē Paule — Tu illos guberna.
S'cē Antoni — Tu illos guberna.
S'cē Benedicte — Tu illos guberna.
S'cē Hieronime — Tu illos guberna.
S'cē Galle — Tu illos guberna.
S'cē Othmare — Tu illos guberna.
EXAUDI XPE. — TRIBUS VICIB:.

Cunctis uirginib: & uiduis xpo deuotis
castitas & defensio cōtinis administrē.

SCITATIS ET PIETATIS AMATOR.
Tu illas CONSERVA.
S'cā Perpetua — Tu illas conserua.
S'cā Cecilia — Tu illas conserua.
S'cā Symphorosa — Tu illas conserua.
S'cā Anna — Tu illas conserua.
S'cā Afra — Tu illas conserua.
EXAUDI XPE — TRIBUS VICIB:.

Omnibus iudicib: & cuncto exercitui
xpianorum uita & victoria.

UICTOR MUNDI. Tu illos defende.
S'cē Iohannes — Tu illos defende.

Sce Philippe Tuillos defende.

Sce Dionisi Tuillos defende.

Sce Mauricii Tuillos defende.

Sce Hylari Tuillos defende.

Sce Martine Tuillos defende.

Sce Perpetue Tuillos defende.

Sce Pauline Tuillos defende.

Exaudi xpe. Tribus vicib;

Universo populo catholico

Pax salus & prosperitas.

Ordinator seculorū. Tuillos dispone.

Sce Hyrtnee Tuillos dispone.

Sce Sother Tuillos dispone.

Sce Prosper Tuillos dispone.

Sce Remedi Tuillos dispone.

Sce Benigne Tuillos dispone.

Xpe vincit. Xpe regnat. Xpe imperat.

Lux una & unica nostra.

Xpe vinc. Xpe regnat. Xpe imperat.

Rex regum.

Xpe vincit. Xpe regn. Xpe imperat.

Gloria nostra.

Xpe vincit. Xpe regn. Xpe imper.

Auxilium nostrum.

Xpe vinc. Xpe regn. Xpe imper.

Fortitudo et iusticia nostra.

Xpe vinc. Xpe regn. Xpe imper.

Prudentia et temperantia nra.

Xpe vinc. Xpe regn. Xpe imper.

Liberatio et redemptio nra.

Xpe vinc. Xpe regn. Xpe imper.

Murus noster inexpugnabilis.

Xpe vinc. Xpe regn. Xpe imper.

Victoria nostra.

Xpe vinc. Xpe regn. Xpe imper.

Arma nostra invictissima.

Xpe vinc. Xpe regn. Xpe imper.

Defensio et exaltatio nostra.

.X̄ PC VINC · .X̄PC REGN̄ · X̄PC IMPER̄ ·

I psi soli imperium gloria ⁊ potes
tas per immortalia secula seculorum am̄
I psi soli virtus ⁊ fortitudo ⁊ victo
ria per infinita secula seculorū am̄ ·
I psi soli laus honor ⁊ iubilatio per
omnia secula seculorum Amen ·

.X̄PC VINC̄ · .X̄PC REGN̄ · X̄PC IMPERAT ·

TRIBVS VICIBVS ·

TSYMBOLV APTOC ISTEVVO ISENA

IHION PATIRA PANTO
cratora puion uranu kes oraton
te panton kes oraton kes sina ky
rion ysun xpiston tonion tuthcu
ton monogeni ton ekku pa
tros gennenta propanton ton aeonon
theon ek theu phos ek fotos theon
alithinon ek theu alithinu

gennenta ou poiethenta omousion to
patri di ou panta egeneto ton
dia tus anthropus kes dia tin me
teran soteran katelthonta ek
ton uranon kes sarkothenta ek
pneumatos agiu kes enanthropisanta staurothenta
te yper imon epi pontiu pilatu
kes pathonta kes taphenta kes anasta
ta tu tritimera kata tas graphas
kes anelthonta is tus uranus kes ka
thezomenos en dexia tu patros kes
palin erchomenon meta doxis krine
Zontas kes ekeinus u tis basilias ukestes
telos kes to pneumato agiopnevma ky
rion kes zopoion to ek tu patros
kes ex porcu gomenon to sin patri
kes ysin proskinumenon kes sin doxa
Zomenon to lalisan dia ton profiton

X PICTVS VINCIT XPS
REGNAT · XPS IMPERAT ·
E xaudi xpe · Summo pontifici
& uniuersali pape uita · TER
S Aluator mundi · Tuilla adiuua
S cte Petre Tuilla adiuua
S cte Paule Tuilla adiuua
S cte Andrea Tuilla adiuua
E xaudi xpe
(serenissimo regi ado
coronato magno & pacifico
uita & victoria ·
R edemptor mundi Tuilla adiuua
S cta Maria Tuilla adiuua
S cte Michahel Tuilla adiuua
S cte Iohannes Tuilla adiuua
E xaudi xpe ·
G EBEHARDO epo nro salus & uita
S cte Gabrihel Tuilla adiuua
S cte Stephane Tuilla adiuua

S cte EMMERAMME Tuilla adiuua ·
E xaudi xpe
D omno abbati & uniuersę congregationi sci Emmerammi salus & uita ·
S cte Benedicte Tuillos adiuua
S cte Galle Tuillos adiuua
S cte Othmare Tuillos adiuua
E xaudi xpe
O mnibus iudicibus & cuncto exercitui xpicianorum uita & victoria · TER
S cte Martine Tuillos adiuua
S cte Hilari Tuillos adiuua
S cte Augustine Tuillos adiuua
X pe uincit · xpe regnat · xpe imperat
R ex regum · Xpe uincit
S pes nra Xpe uincit
G loria nra Xpe uincit
M isericordia nra Xpe uincit
A uxilium nrm Xpe uincit

XPICTVS·VINCIT XPS
REGNAT·XPS IMPERAT·
Exaudi xpe·Summo pontifici
& uniuersali pape uita· TER
Saluator mundi·Tuillū adiuua
Sce Petre Tuillū adiuua
Sce Paule Tuillū adiuua
Sce Andrea Tuillū adiuua
Exaudi xpe
(serenissimo regi ado
coronato magno & pacifico
uita & victoria·
Redemptor mundi Tuillū adiuva
Sca Maria Tuillū adiuua
Sce Michahel Tuillū adiuua
Sce Iohannes Tuillū adiuua
Exaudi xpe·
GEBEHARDO epo nro salus & uita
Sce Gabriihel Tuillū adiuua
Sce Stephane Tuillū adiuva·

Sce EMMERAMME Tuillū adiuua·
Exaudi xpe
Domno . abbati & uni
uerse congregationi sci Emme
rammi salus & uita·
Sce Benedicte Tuillos adiuua
Sce Galle Tuillos adiuua
Sce Othmare Tuillos adiuua
Exaudi xpe
Omnibus iudicibus & cuneto
exercitui xpicianorum
uita & victoria· TER
Sce Martine Tuillos adiuua
Sce Hilari Tuillos adiuua
Sce Augustine Tuillos adiuua
Xpe uincit·xpe regnat·xpe imperat
Rex regum· Xpe uincit
Spes nra Xpe uincit
Gloria nra Xpe uincit
Misericordia nra Xpe uincit
Auxilium nrm Xpe uincit

Fortitudo nra Xpe uincit

Prudentia & temperantia nra Xpe

Iustitia nra Xpe uincit

Arma nra inuictissima Xpe uinc

Murus nr inexpugnabilis Xpe

Victoria nra Xpe uinc

Defensio & exultatio nra Xpe

Ipsi soli gloria & imperium

pinmortalia secla seclorū am. Xpe

Ipsi soli honor laus & iubila

tio pinfinita secula seculorū

amen Xpe uincit

Ipsi soli uirtus & fortitudo

& victoria pomnia saecula

seculorum amen Xpe uincit.

Xpe VINCIT

Xpe REGNAT

Xpe IMPERAT

Xpe AUDI NOS TER

Kyrie theos Kyrie

dicheos iskiros athanatos ymas

eleyson. Kyrie eleyson

O pater alme sedens super alas

cherubin ac seraphim. Esto pius

atque clemens famulis procibus

Kyrie eleyson

Te decet solum ymnus. melos.

carmen symphonia enclisque

omnigenarum uox linguarum.

Kyrie eleyson

Xpiete patris unice tuam in

nobis naturam refoue

Xpiete eleycon

Proquibus arborum subisti stav

ros. undam purpurantas vans

sanguinis

Xpiete eleycon.

Vu sancte spiritus nris te odis,

admiscere uelis dignanter.

Xpiete eleycon

p. 2 f. For the Magi and the *Christus vincit* formula, see below (p.)

p. 7, n. 20. For Trier as *Roma secunda*, see W. Hammer, "The Concept of the New or Second Rome in the Middle Ages," *Speculum*, XIX (1944), pp. 57 ff.

p. 10, n. 39. For a papal *rota* ~~with~~ of Nikolas II: XPC | VINC' / PETRUS | PAULUS, see H. Hartmann and H.-W. Klewitz, "Beiträge zum Urkundenwesen des Reformpapsttums," *Arch UF*, XVI (1939), p. 404.

~~p. 21, n. 21~~ For

p. 14, n. 3. For more recent literature on the *Laudes*, see Arthur Allgeier, "Die *Litaniae Carolinae* und der Psalter von Montpellier," *Festschrift Eduard Eichmann*, hrsg. von M. Grabmann & K. Hofmann (Paderborn, 1940), 245-62; Joh. Christian Natermann, "Die Laudes innerhalb und außerhalb der hl. Messe," *Theologie u. Glaube*, XXXIII (1941), 147-153; J. M. Haussens, "De hendibus Carolinis," *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, ~~XXXI (1942)~~, XXX (1941), 280-302, XXXI (1942), 31-53; J. Jungmann, *Missarum solemnia*,

14 n. 4 - next page

p. 23 n. 25 Petrus Chrysologus, *Sermo 116*, *Patr. Lat.*, 52, 520 A concludes his homily with the unusual doxology: "... unde merito mors mortua est, et in nos non ego vivo, sed *vivit*, agit, *regnat*, *imperat* Christus." It is true that *vivit* stands for *vincit* which, however, is not unusual; cf. p. 24 n. 28, to which the Inscription of a gold clasp of Constantius (Maurice I p. L) should be added: Constantine Caes ~~vincas~~ vivas / Hercule Caes vincas.

p. 26. For both the military and the Greek substratum of the imperial laudes there is actually some evidence. Liber pont., ed. Duchesne II, 88, 340 (vita of Sergius II [844-47]):

"alios que militiae edoctissimos graecos imperatorias laudes decantantes."

The place refers to the highly educated Greeks of the papal guards, the scolae peregrinorum who chanted the laudes to emp. Louis II.

Cf. Anton Michel, "Sprache und Schisma," Festschrift Kardinal Faulhaber, Munich 1949, 52 n. 84.

p. 29.

~~For the military substratum of the landes ~~

0926

see also Mém. des antiquitaires de France 49, 1889, ...
H. v. Schönebeck, Beitr. z. Religionspolitik des Maxentius u. Constantin (Klio, Beihefte, N.F. 30), 1939, p. 32, n. 1.

p. 29, n. 48. The Landes of Aquileia also in De Rubeis, Dissertationes duo (Venice 1754) p. 395 ff.

p. 14 n. 4 For the BN MS 13159, see also Dom André Wilmart, The Psalter Collects from V-VI th Century Sources, ed. Dom Louis Brou (Bread. Soc. 83) London 1949, p. 22, who quotes Prof. E. A. Lowe: "Written in a centre with insular connexion, which is situated on the Rhine or in Belgium or East France." See also Leroquais, Les Psautiers manuscrits latins des bibl. publiques de France, Macon 1940-41, II, no. 338, pp. 112 ff.

p. 37 For the political character of litanies, see already Concilium Toletanum XVII, Pr. can. VI, Migne, PL. LXXXIV, col. 558B: ut ... per totum annum in cunctis duodecim mensibus per universas Hispaniae et Galliarum provincias pro stabili ecclesiae Dei, pro incolumitate principis nostri atque salvatione populi ... exomologesis ... celebretur." In later times political litanies were a matter of course.

p. 36 n. 88. Leroquais, Psautiers p. 114, admits that both fol. 164 vo and fol. 165 vo reads Letania gallica; ~~but adds a question-mark~~ in this case the scribe must have made an error since 165 vo is Letania romana

p. 38. The connection between litany & [illegible] in Carolingian times is, it seems to me, strikingly evidenced by Gottschalk's *Hexarium*, to which Dr. N. Rickermann, the editor of Gottschalk's poems in *MG - Poetae* VI:1 (1958?) ~~p. 87~~ kindly called my attention. The prose prologue of the *Hexarium* (p. 97) is written in the style of a litany:

("Sed tu me, deus, libera semper ab omni malo) "... deus pater, deus filius, deus spir. s., deus trinitas et unitas" (cf. litany: deus trinus, deus unus"). Then: "... cui est omnis honor et gloria, pot. et imperium, cui est omnis laus et iubilatio, omne decus et regnum, cui est omnis virtus & sapientia, maiestas & fortitudo, quique vivis, regnas, ~~et~~ imperas per omnia sæc., infinita omniaque sæc. sæculorum. Amen, Amen, Amen."

p. 39, n. 99 Also: Capelle, "Le Pape Gélase et la messe romaine," *Rev. d'hist. eccl.* XXXV (1939), 22-34. Coppuyns, "Les Oraisons solennelles du vendredi saint," *Questions liturgiques et paroissiales*, XXIII (1938), p. 30.

~~41, n. 107~~

p. 47 According to Leroquais, *lex. ital.* [illegible] correcting: Ex. Dus - Lowi. The mistake, then, was only at Lauer.

p. 52, n. 129 ~~[illegible]~~ Himerius' [illegible]

MG. Pacae I p. 811 — is interesting ~~[illegible]~~ for the Merizen Caucus; ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~

Dextera magna Dei ecclesiam mecum adhoste...
Dextera summa Dei Karolum consistet cruentum..
Dextera celsa Dei regiam conservet in almum
Proicum...
Dextera clara Dei astrologos omnesque ministros
Salvet.....

"Ministros" stands here for omnes judices.
"Astrologos" ~~[illegible]~~: see M.L.W. Laistner, "The Western Church & Astrology During the Early Middle Ages," Harv. Th. Rev. XXXIV, 1941, 271 ff. for the revival of "scientific" astrology in the Carol. Age.

The sequence: Ecclesia (pope), Karolus, regia proles, ministri (iudices) is the one customary in laudes and lex. ital.

p. 52 n. 136: See also Synaxia, Dec. 26, ~~[illegible]~~ Romanus cait. (869), ms. I, 70v, Athen. co. 394, the Kontakion (!?) of Theophanes for S. Stephen: (Ἦχος ε΄):

Ἐθαύμαζεν ὡς ἄγγελος ὁ Πρωτομάρτυς σου,
τῶν οὐρανίων, Χριστέ, ἀγγέλων μετεχόντως
ὑπέρτερος.

92 n.7. For the [illegible] see now F. J. Dölger, Antike u. Christentum VI ( ) p. .

The exact parallel to Constantine II's monumental stiffness is found in Xenophon, Cyropaedia VIII, 1, 41-42; cf. Charlesworth, "Imperial Deportment," JRSt. XXXVII (1947), 34-38, a place to which long before attention has been called by Erwin Goodenough, "The Political Philosophy of Hellenistic Kingship," Yale Class. Stud. I (1928) pp. 79; see also p. 72, for a similar place in the fragments of Pythagoras which explains this royal deportment philosophically; cf. Delatte, pp. 41 ff, ~~where the whole~~ esp. 45, 10: Θεομιμόν ἐστι [= ἐστι] τὸ σῶμα βασιλεία. I shall discuss these ideas, important also for the arts, in another place.

93 n.93 Epiriptarion: ~~Vgl. bei~~ Cf. the letter of John the Deacon (PL. LIX, 397 ff.) ed. André Wilmart, Anal. Reg. (Studi e Testi 59), Vatic. 1933, p. 174, 18 ff. The 6th century writer, whose work was so widely used in the Carol. age, explains that Byzantine chrismation confers royal ~~priestly~~ sacerdotal dignity. Then continues: "Ad imaginem quippe sacerdotii plenius exprimendam, renascentis caput lintei decore componimus. Nam sacerdotes illius temporis quodam mystico velamine caput semper ornabant."

Anal. Wilmart p. 102, 44 ff; Dalbert § XVIII

p140-41

[illegible] "Constantine" [illegible]

The same for all that is said at the end of the publication of Sec. of Commerce' Decision

P.L. 161, 58, where the minor species

"Constantinus imperator – constituit –

Legem esse constat" on back page

0931

06 n.1. For the [illegible] see now F. J. Tölger, Antike u. Christentum VI ( ) p. .

The exact parallel to Constantine II's motionless stiffness is found in Xenophon, Cyropaedia VIII, 1, 40-42; cf. Charlesworth, "Imperial Deportment," JRSt. XXXVII (1947), 34-38, a place to which long before attention has been called by Erwin Goodenough, "The Political Philosophy of Hellenistic Kingship," Yale Class. Stud. I (1928) pp. p. 79; see also p. 72, for a similar place in the treatise of Diotogenes which explains this royal deportment philosophically; cf. Delatte, pp. 41 ff, ~~there the whole~~ esp. 45, 10: θεομιμόν ἐστι [= ἐστι] τὸ τῆς βασιλείας. I shall discuss these ideas, important also for the arts, in another place.

93 n.93 Epiriptarion: ~~Vgl. bei~~ Cf. the letter of John the Deacon (PL. LIX, 397 ff.) ed. André Wilmart, Anal. Reg. (Studi e Testi 59), Vatic. 1933, p. 174, 18 ff. The 6th century writer, whose work was so widely used in the Carol. age, explains that Byzantine cremation confers royal ~~priestly~~ sacerdotal dignity. Then continues: "Ad imaginem quippe sacerdotii plenius exprimendam, renascentis caput mitrei decore componitur. Nam sacerdotes illius temporis quodam mystico velamine caput semper ornabant."

André Wilmart p. 162, 44 ff; Dalbert § XVIII

p140-41

[illegible]

The above portrait stamp is used at the Court of the presentation of Duke of Cambridge Decorations

PL, 161, 55, where the owner refers:

"Gentlemen's underwater – constant – open sea weather" on tea page

0930

PRE-9

Johannes M. Hanssens, "De laudibus Laudis," Periodica de re morali canonica liturgica, XXX, 1941, 280-302; XXXI, 1942, 31-53.

Without new material he continues my representation in many points, discussing, e.g., the episcopal laudes. Important, however, is the digression (pp. 37-49) on the titles papa universalis before Hadrian I.

Olympiodorus Fragm. 23

Constantius as he rode along had a dejected and sullen appearance.... his whole body was bent over his horse, and he looked askance on either side in order, as the old expression has it, "to appear worthy of empire".[1]

εἶδος ἄξιον τυραννίδος.

The library of Photius Vol. I. By J. H. Freese, London 1920. p. 140.

n. 1): Euripides Aeolus (Frag. 2).

0933

p 19.5

King Abdullah Visits Troops In Old City

IN THE OLD CITY OF JERUSALEM, May 27 (AP)—King Abdullah of Trans-Jordan paid a surprise visit to his troops in the old walled city today and was hailed as "Kln of Jerusalem" by 25,000 Arabs.

He prayed in the Church of the Holy Sepulchre and the Mosque of Omar, holiest shrines of Christendom and Islam, asking blessings on the Arab cause. Later he reviewed his troops.

Less than 300 yards from him in the embattled Jewish quarter, shells from his Arab Legion's guns pounded the last holdout row of Jewish machine gun posts along the southern wall.

When he approached St. Stephens' Gate, he was greeted by Palestine Arab dignitaries. He went directly to the great mosque, Haram Esh Sharif, Islam's third holiest shrine.

Later as he proceeded toward the Church of the Holy Sepulchre, the Arab throng shouted, "Long live Abdullah! Long may you be King of your people. You are King of Jerusalem."

At the entrance to the Holy Sepulchre Arab volunteers held back the crowd. The King was greeted by orthodox and Roman Catholic priests as he entered the church.

Within the marble chapel, beneath a canopy of multicolored candlelight, Abdullah bowed his head at the post where it is said Christ is buried. From there the King mounted the worn steps to the summit of Calvary, scene of the crucifixion.

Then Abdullah proceeded to the military headquarters of his Arab Legion. As he walked through the narrow, cobblestone streets and across open courtyards of the holy, places, bullets whined overhead and explosions shook the hallowed earth.

Women dropped to their knees and cried with joy as the King walked slowly back to his car. As he walked, black-bearded monks bade him godspeed. Through it all Abdullah paid no attention to the artillery fire of the intermittent mortar barrages.

0934

p 60-7

Kaiser etc. als Staatsbild.

Als Tiridates 66 n. Chr. nach Rom kam, ritt er 9 Monate vom Euphrat nach Italien: Cf. Plinius XXX, 16 (Lamont & Riv. di Fil. 61, 1933, 146)

"Iste ire voluerat quoniam capere in mare aliquid nostrarum necessitatibus violare naturam eam eas non putant (mari)".

Corpus II, 139f.
(Justus auf Schild)

manibusque le rebus ipse ministrorum supra stetet, ut sua rectus littera (= J > Justus), quae signo stabili non flectitur, inquiam.

p 36-7

0936

Cristus Imperat(or)

auf venet. Münzen

cf. Giuseppe Castellani, "Un denaro imperiale di Venezia,"
Rivista Italiana di Numismatica,
XXXVI, 1923, 43 ff.
Arch. [illegible] XVI, 1959, 399 n. 4.
auch 855 in [illegible]

XP vinci et c.

Baronc A. Cunioti-Gornet,
"Monete Saluzzesi," Riv. It. di Num.
XXXIV, 1921, 48, n. 33
Marchese Michele Antonio di Saluzzo (1504-[illegible])
Scudo d'oro
Rv. XPS: VINCIT: XPS ~~etc.~~.
Nachahmung d. französ. Münzen.

0937

279 West 4th Street
New York 14
December 22,1949

Dear Mr. Kantorowicz,

Thank you very much for your kind letter with the delightful information about Joshua in modern state symbolism. The whole subject interests me enormously and has been a continuous preoccupation of mine ever since I read Ludwig Feuerbach (Das Wesen der Religion, Das Wesen des Christentums) on the analogy of divine and imperial attributes and ceremonies. Your own work is a fascinating contribution to this large field, and I have looked forward for years to meeting you in order to discuss some common problems. I had wanted to write you in detail, after reading your Laudes Regiae, which is so rich in materials and ideas; but was discouraged by the pressure of work - it was impossible for me at the time to look into the questions raised by the book. One that concerned me especially was the possible role of Ravenna in the 6th century in forming the models for litanies and laudes in particular. I missed in your book any consideration of the mosaic of the saints in procession in S.Apollinare Nuovo. They bear crowns and move from the palatium to the enthroned Christ between angels. Now Agnellus, the 9th century historian of Ravenna, tells us that Maximianus (c.540) produced or had written a missal "per totum circulum anni et sanctorum omnium; quotidianis namque et quadragesimalibus temporibus, vel quidquid ad ecclesiae ritum pertinet, omnia ibi sine dubio invenietis" (P.L.106, col.610). Is it likely that the litany of saints, as represented in the mosaics, already existed in the 6th c.? Another passage in Agnellus interesting for your work is his attempt to derive the name of the site of Valentinian's palace in Ravenna "ad Laureta" from "laudes" (ibid., col.610).

I find among my notes on your book a number of small items which may have escaped your notice. On trilingual acclamation, an early testimony in Gregory of Tours, Hist.franc. VIII,1- when king Guntram enters Orléans he is acclaimed by the people in Latin, Syriac and Hebrew. On the formula of power on coins, I published in Art Bulletin, 1939, p.326, n.23 some remarks pertaining to the satirical usage and cited a writer of c.1100, Peter of St.Omer, who says : Denarius regnat, regit, imperat, omnia vincit. If the date is correct, would that permit us to fix the date of the Norman-Sicilian usage a bit earlier ?

More interesting to me is the possible significance of the Apocalypse for the development of an imagery of sacred royalty and acclamation. I have in mind the vision of the 24 elders, who bear crowns and whose vials are the prayers of the saints. It is this subject which decorated the dome of Charlemagne's royal chapel in Aachen. In the Codex Aureus in Munich, the page showing the 24 elders follows the portrait of Charles the Bald and precedes Christ in glory. The ms is a gospels and the image of the elders is independent of the text. The same theme of the elders acclaiming the Lamb was common in Italy since the 4th or 5th century in the mosaics of the arch of triumph of the great basilicas.

A last point- the modern movement of Christus Rex was not unpolitical in origin, as you suggest on p.183, but arose in 1887 under the leadership of the Abbé Pottier (and Daens ?) in Belgium, after the Catholic congress in Liége, as an attempt to meet the liberal and radical agitation of that period. The formula Christus Rex was widely used in Belgium in the late 80s. We owe to it the inspiration of James Ensor's great picture, The Entry of Christ into Brussels in 1888, with its mock inscription:

Vive Jésus, Roi de Bruxelles,etc. The Rexist party of Degrelle is a later outgrowth of the movement of the 80s and 90s, taking advantage of the original formula which once had a wide circulation in Belgium.

I hope that on your next visit to the East,you will have time for an evening with me. I should like, of course, to come out to California, but my plans for the next year are still uncertain.

With best wishes for the holiday season and greetings to our mutual friends in Berkeley,

Cordially yours,

Morgan Shepard

Laudes aus der Kaiserkrönungsordo Cencius II

nach einer Photokopie des Cod.Vat.8486

(f.2^{v}) Qua finita Archidiaconus cum ceteris palatii diaconibus et Primic(erio) et subd(iaconibus) inter crucem et altare incip(it) has laudes: "Exaudi Christe!" Scola cum notariis in choro r(espondet):

f.3^{r} "Domino nostro C. a Deo / decreto summo Pontifici et universali Pape "vita!" Et hoc ter. Iterum dicit Archidiaconus cum astantibus sibi: "Exaudi Christe!" Et scola cum notariis respond(et): "Domino nostro a "Deo coronato magno et pacifico Imperatori vita et victoria!"tribus vicibus. "Exaudi Christe!" "Domine[a)] nostre N. eius coniugi excellentis-"sime Imperatrici vita!" tribus vicibus. Item: "Exaudi Christe!" R. "Exercitui Romano et Theutonico vita et victoria!" tribus vicibus.

Item: "Salvator mundi!" R. "Tu illos adiuva!" ter[b)].

Item: "Sancta Maria!" R. "Tu illos adiuva!" ter.

Item: "Sancte Michael!" R. "Tu illos adiuva!" ter.

"Sancte Gabriel!" R. "Tu illos adiuva!" ter.

"Sancte Raphael!" R! "Tu illos adiuva!" ter.

"Sancte Petre!" R. "Tu illos adiuva!" ter.

"Sancte Paule!" R! "Tu illos adiuva!" ter.

"Sancte Johannes!" R. "Tu illos adiuva!" ter.

"Sancte Gregori!" R. "Tu illos adiuva!" ter.

"Sancte Laurici!" R! "Tu illos adiuva!" ter.

"Sancte Mercuri!" (R.)"Tu illos adiuva!" ter.

"Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat!" Respondent alii similiter ter. "Spes nostra!" R. "Christus vincit!"

"Victoria nostra!" R. "Christus vincit!"

"Honor noster!" R. "Christus vincit!"

"Gloria nostra!" R. "Christus vincit!"

"Murus noster inexpugnabilis!" R. "Christus vincit!"

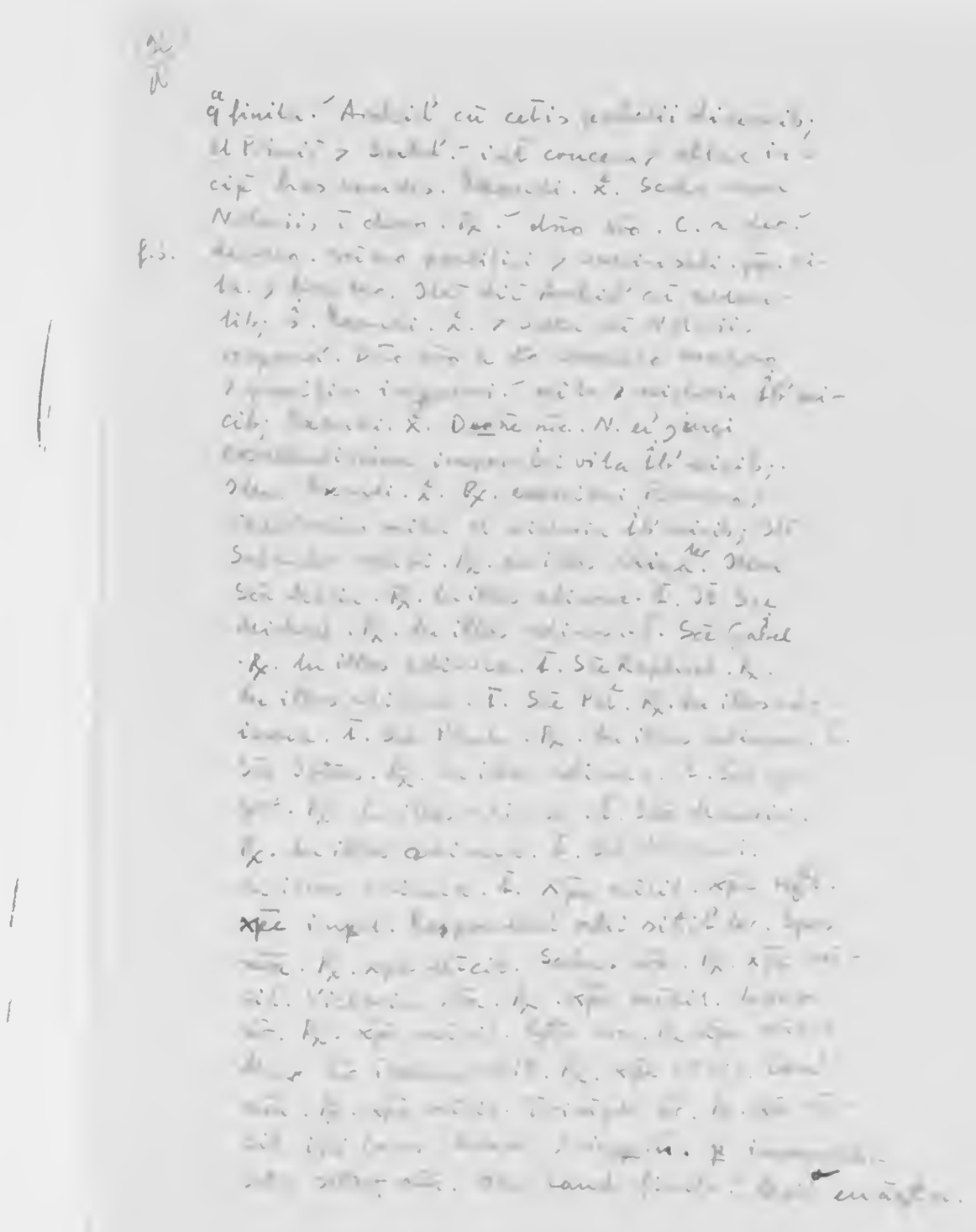
"Laus nostra!" R. "Christus vincit!"

"Triumphus noster!" R. "Christus vincit!"

"Ipsi laus,honor et imperium per immortalia secula seculorum! Amen."

---

a)nach dem D 2 Buchstaben (eo) getilgt b)über der Zeile zugefügt.



(2)
0

Laudes.

Edward E. Lowinsky
"A newly Discovered Sixteenth-Century Motet Manuscript at the Biblioteca Vallicelliana in Rome,"
Journal of the American Musicological Society
III, 1950

175 & 201ff: Zahlreiche interessante politisch-liturg Stücke:
Vivat Leo (X), vivat Leo, vivat Leo, vivat regnet feliciter. Multis annis.

Idem, Secret Chromatic Art in the Netherlands Motet, N. York, 1946, 31:

"Jesus autem transiens per medium illorum ibat Jaspar, Melchior Balthazar Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat."

0942

Dr. Reinhard Elze — Göttingen, d. 1. 8. 49
Herzogspfad Landstr. 44

Sehr geehrter Herr Professor!

Der Präsident der Monumenta Germaniae Herr Professor Heuss, der mich vor einigen Wochen mit der Vorbereitung einer vorläufigen Ausgabe der Krönungsordines betraut hat, teilte mir mit, daß Sie unter Umständen bereit seien, eine Ausgabe der Laudes zu bearbeiten, und bittet mich, die Verbindung mit Ihnen aufzunehmen, da die beiden Ausgaben ja in engem Zusammenhang stehen würden. Ich möchte mir daher erlauben, Ihnen nach Rücksprache mit Herrn Professor Schramm zunächst Folgendes mitzuteilen.

Unter den gegebenen Umständen handelt es sich darum, alle Krönungsordines und ihre Vorlagen (Gebete aus den Sacramentarien), dazu alle wichtigeren Krönungsnachrichten, bis zum Jahr 1000 in einen Band zu vereinigen. Die Texte werden dabei so gut wie möglich gegeben werden, nach älteren Drucken, einige auch nach Photokopien bisher unbenutzter Handschriften, alle aber in vorläufiger Gestalt. Wichtiger wird die Hervorhebung der Vorlagen und Abhängigkeiten, die nach Schrammschem Vorbild überall durchgeführt werden soll. Bei den Ordines nach 1000 wird wohl nur der Anfang gedruckt und die Gebete intoniert werden. Es ist auch noch fraglich, in welchem Umfang die nichtdeutschen Ordines der späteren Zeit aufzunehmen sind.

Eine eigene Ausgabe der Laudes würde die Ordinesedition sehr erleichtern und ihr sehr zugutekommen, da wir - mit schlechtem Material - nur die als Vorlagen wichtigen Texte schlecht drucken könnten.

Darf ich noch folgende Bitte anschließen: In seinem Aufsatz "The coronation ceremony etc." im Speculum 1939 hat T.L. Ward weitere Arbeiten über Ordines angekündigt. Ist davon etwas erschienen, und wie kann ich Herrn Ward erreichen? (Ein Aufsatz soll in der Engl. Hist. Review stehen?) Die beiliegende Abschrift der OII - Laudes wird Sie vielleicht interessieren, da der auchesnesche Abdruck des ganzen Ordo sehr nachlässig ist.

Für alle Auskünfte stehe ich Ihnen selbstverständlich gerne zur Verfügung und bin mit den besten Grüßen von Herrn Professor Schramm

in vorzüglichster Hochachtung

Ihr sehr ergebener Reinhard Elze

0943

UNIVERSITY OF LONDON
THE WARBURG INSTITUTE
IMPERIAL INSTITUTE BUILDINGS
SOUTH KENSINGTON
LONDON S.W.7
TELEPHONE KENSINGTON 9077

15.Oktober 1948.

Sehr verehrter Herr Professor,

haben Sie herzlichen Dank für Ihren Brief und das Interesse,das Sie der Handschrift St.Peter F.18 entgegenbrachten. Leider enthält der Text wirklich nichts,was über Rom hinausweist.Ein Gebet pro rege enthält sie nicht;der Kanon erwähnt nur den Papst (Ebner,Quellen u. Forschungen,192).Das Gebet pro terra Jerusalem kehrt, wie gesagt, wörtlich in Monza,Domschatz No.CXXVIII wieder (Frisi,Memorie storiche di Monza,III. 1794,p.86),über die ich sonst gar nichts weiss; ich hoffe sie im kommenden Frühjahr sehen zu können. Ich habe die Idee noch nicht ganz aufgegeben,dass die Handschrift F.18 mit dem lateinischen Kaiserreich in Konstantinopel in Verbindung zu bringen ist; Für Jerusalem ist ja sowieso zu spät;der Schriftcharakter weist eindeutig auf die Zeit nach 1187. Ebenso kann Neapel VI G 11,wo im Kanon der Bischof erwähnt ist, nicht aus Jerusalem sein;die Anlehnung an das Illustrationsschema der Missalien aus Jerusalem Paris 12056 und Angelica 477 ist aber noch enger.

Es wird Sie vielleicht interessieren,dass das Pontificale von Apamea vor zwei Jahren in London auf einer Versteigerung auftauchte,natürlich nicht identifiziert;Wormald erkannte sofort die Bedeutung der Handschrift und erwarb sie für sich; und die Freude was gross,als ich den Artikel von Andrieu heranschaffte und die Bedeutung seines Fundes klar wurde: eine glänzende Bestätigung der Zuverlässigkeit sowohl von Martène als von Andrieu. Die letzte Seite mit der Eidesformal des Bischofs von Valanea von 1214 ist von einer anderen,ein wenig späteren Hand;das Datum für die Handschrift wird um 1200 sein. Die Subskription (ego Normandus spripsi hoc opus etc.)war fehlerlos von Martène kopiert worden. Der Schriftcharakter stimmt ungefähr mit der Handschrift in Barletta von 1202 überein (Kohler, Un Rituel et un bréviaire du S.Sépulcre,in Revue de l'Orient latin,8,1900/01).Die Quelle der Handschrift von Barletta war wahrscheinlich Barb.lat.659,noch nicht bearbeitet,die man zwischen 1173 und 1187 datieren kann,und die in Benutzung des Jerusalemer Templerordens war.

Das sind die spärlichen liturgischen Exkursionen von meiner rein kunstgeschichtlichen Aufgabe her, die als solche un-

gemein interessant und wahrhaft faszinierend ist. Ich begegne dabei natürlich immer wieder Problemen, denen ich nicht gewachsen bin. Warum hat der sog. Melissendapsalter z.B. einen rein englischen Kalender?Solche Fragen führen mich oft von meiner eigentlichen Aufgabe ab: dem Zusammenarbeiten von Lateinern, Griechen und Armeniern in Jerusalem,z.T. unter islamischem Einfluss. Die Templerbreviere in Paris und Chantilly (nicht vor 1230) sind kunsthistorisch gänzlich uninteressant,ein schwacher Abglanz gleichzeitiger französischer Kunst,ebenso wie die Johanniterhandschriften von Autun etc.

Sollten Ihnen weitere Handschriften begegnen,die in diesen Kreis gehören,wäre ich Ihnen für einen Hinweis sehr dankbar.

Inzwischen bin ich mit bestem Gruss und guten Wünschen

Ihr ergebener

H. Buchthal.

These pages are the only ones with marginalia in a second author's copy. RLB

LAUDES REGIAE

A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship

BY

ERNST H. KANTOROWICZ

WITH

A STUDY OF THE MUSIC OF THE LAUDES AND MUSICAL TRANSCRIPTIONS

BY

MANFRED F. BUKOFZER

UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS
BERKELEY AND LOS ANGELES
1946

To recall the passionate feelings of the crusading age in connection with the *Christus vincit* device on coins and seals of Norman kings or of St. Louis is not unjustifiable. Fulcher of Chartres, in his History of the Kingdom of Jerusalem,[36] narrates how the Franks under King Baldwin marched to the battlefield of Ramleh (1105) and there, advised by the patriarch,[37] shouted the battle cry *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat!* Also, the Armenians in the battle of Adana (1097) answered the *Allah akbar!* of the Muslems with shouting *Christus vincit, regnat, imperat!*[38] The cry *Deus vult!* was on the lips of the first crusaders; it was like the hollow rumbling of Fate. The new invocation of Christ the Victor, King, and Commander revealed distinctly the new idea which had seized upon the crusaders after their first great successes, the clear-cut purpose of reinvesting Christ as king in his kingdom of Jerusalem.[39]

However this may be, the device of the Norman rulers must also be regarded as a reflection of the crusading spirit. Its adoption by the Normans as well as by the warriors in the Holy Land proves not only the popularity and wide diffusion of the liturgical verse, but proves also that this martial saying appealed to the spirit of the crusading age and expressed, like a slogan, the true meaning of the Holy Wars. There may be added an almost posthumous evidence: Pope Pius V presented to Don Juan of Austria after the Victory of Lepanto (1571) an iron shield which showed the legend *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, reminiscent of the mood of the early crusaders.[40]

In summing up the inquiry it may be said that Byzantine tradition, Gallican liturgy, and the crusading spirit are jointly reflected in the coins and seals of the South Italian Norman kings. The Latin *Christus vincit* triad, we can see, was not simply a translation or amplification of

[36] Fulcher Carnotensis, *Historia Hierosolimitana*, II, c. xxxii, 5, ed. H. Hagenmeyer (Heidelberg, 1913), 497; *RHC: Occid.*, III, 413; see also *Gesta Francorum*, c. 70, in *RHC: Occid.*, III, 540, and the *Historia Hierosolimitana*, II, c. 18, *ibid.*, III, 566; cf. *Notes and Queries*, CLVIII (London, 1930), 65, 118.

[37] "Sicut eis [a patriarcha] iussum fuerat"; the words in brackets are only in the Cambridge manuscript of Fulcher's work.

[38] Radulfus Cadomensis, *Gesta Tancredi*, c. 40, *RHC: Occid.*, III, 636:

"Ex illo, Allachibar, quod infidelitas orando exclamat, hac in urbe obmutuit, ac pro eo *Christus vincit, regnat, imperat* . . . reboavit."

Professor J. S. P. Tatlock kindly called my attention to Tudebodi Continuatio, *Historia Peregrinorum*, c. 120 (ad a. 1099), *op. cit.*, III, 220: ". . . unde Christo victori laudes referuntur."

[39] An allusion to the triad is perhaps found in the sermon of Pope Urban II at Clermont, at least in the form transmitted by Fulcher, I, c. 3, in *RHC: Occid.*, III, 324: "Presentibus dico, absentibus mando, Christus autem imperat." For the change of the general conception concerning the task of the First Crusade, see Erdmann, *Kreuzzugsgedanken*, pp. 363 ff. For the battle cries of the crusaders, cf. Du Cange, *Glossarium*, X, 38 ff. (Dissertation XI: "Du cry d'armes"); R. Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem* (Innsbruck, 1898), 580, 589; Erdmann, *op. cit.*, pp. 83 ff.

[40] Cf. Paul Lacroix, *Vie militaire et religieuse au moyen âge* (Paris, 1873), 294, fig. 215; see Pl. II, c. It became Don Juan's coat of arms & it is carved on his tomb in the 5th chamber in the Pantheon of Princes of the Escorial.

However, this combination was not first created by the Church; it is considerably older. The *vita*-acclaim is of indeterminable age,[8] and the *Exaudi*-invocation is likewise pre-Christian. As in so many rites of the Church, Christ has replaced the Roman emperor in the invocation. The imperial form was:[9]

Exaudi Caesar! Delatores ad leonem!
Exaudi Caesar! Speratum ad leonem!

III. To invoke a series of saints by name, at least in the form displayed by the model, is a comparatively late usage which on the Continent is not older than the eighth century. In a rudimentary form, however, the invocation of at least one saint in connection with acclamatory hails can be traced back to the fifth century, when Pope Gelasius, in 495, was acclaimed in the following way:[10]

Exaudi Christe! Gelasio vita!
Domne Petre! Tu illum serva!

This usage again follows pre-Christian traditions, since the acclamations to the emperor, offered to him by the senate, the people, or religious brotherhoods such as the Arvalians, often contain the formula *Di te ser-*

son, *Untersuchungen*, p. 144; Paul Cagin, *L'euchologie latine. Te Deum ou illatio* (Solesmes, 1906), 1:1 p. 266; Gastoué, *La musique de l'église* (Lyons, 1911), 183. On episcopal acclamations in general, cf. below, p. 112 ff.

[7] Acclamations of the Roman Council on March 1, 499, cf. *Acta Synhodi, MGH. AA. ant.*, XII, 402–405; Peterson, *Untersuchungen*, p. 151; Heldmann, *op. cit.* 283, n. 1; see also Deusdedit, III, c. xlv, ed. Wolf von Glanvell (1905), I, 288. Cf. below, pp. 68 ff., on conciliar acclamations. In exactly the same way the imperial images were acclaimed; cf., Gregory I, *Reg.* XIII, 1, *MGH. Epist.*, II, 365: "Exaudi Christe! Phocae Augusto et Leontiae Augustae vita!" See also Helmut Kruse, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reich*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, XIX:3 (Paderborn, 1934), 34 ff., and *passim;* Karl Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit* (Stuttgart, 1936), 86 ff.; Treitinger, *op. cit.*, pp. 204 ff.

[8] See, e.g., I Kings, 10:24, I Kings, 1:39, II Kings, 11:12, and in general, Peterson, *op. cit.*, pp. 142 ff., and *passim.*

[9] Lampridius, *Commodus*, c. 18 f., in *Script. Hist. Aug.* Although the testimonies of the *Historia Augusta* are of a doubtful character, they can all the same be here adduced, since they belong to the later Roman or early Christian period. Moreover, the acclamations to Commodus are now considered genuine, cf. W. Ensslin, in *Cambridge Ancient History*, XII (1939), 366. That similar forms of acclamations were used in Rome is proved by the inscriptions of the *fratres Arvales* (cf. below, pp. 66 f.) as well as by others; cf. Dessau, *Inscriptiones latinae selectae*, Nos. 2608, 5845, 5865a, 8930, 8931. The Christian character of the acclamations in the *Hist. Aug.* is indeed often surprising, but it is only significant of what Alföldi calls the "Litany Style" of the Later Roman Empire; cf. "Insignien und Trachten der römischen Kaiser," *RM.*, 50 (1935), 86 ff.

[10] *Avellana*, ed. Günther (1895), *CSEL.*, XXXV, 478, No. 103, § 13, with reference to the Roman Council in 495. The acclamation then goes on "Cuius sedem et annos! Apostolum Petrum te videmus!" so that this acclamation is also an important document of the early history of the Petrine Doctrine; cf. Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums* (Tübingen, 1933), II, 79. Cf. below, p. 125. RM. 49, 82 ff.

like. As victor and king, commander or general, Christ was extolled. The army itself was acclaimed, while soldier saints such as SS. George, Theodore, Mercurius, Maurice, or Sebastian were invoked; and the first three were Byzantine army saints.[48] In the laudatory section practically all the invocations are borrowed from the vocabulary of government and soldiership, a lingo of predominant importance in early Christianity, since the great change from paganism to the new faith began, as it were, in the army, where military language, conceptions, and insignia were rapidly transformed into religious ones.[49] "King of Kings," "our King," "our glory," "our auxiliary," "our fortitude," "our victory," "our most invincible weapon," "our unassailable wall," "our bulwark"[50]—these were the very old epithets of Christ, and unrelentingly the choir would burst into the acclaim "Christ is conqueror," "Christ is ruler," "Christ is commander." The same tone lingers on in the doxology, the eulogizing conclusion: "To Him alone the kingdom, the glory and the power . . . , to

[48] Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, pp. 255 ff., who is the first to discuss the "army religion" in the West before the Crusades, seems to suggest a rather late date for the reception of these saints. St. Theodore is found in all forms of the Franco-Roman laudes, that is ever since the early ninth century; cf. below, p. 105. Theodore, George, and Mercurius are jointly the intercessors for the army in the laudes of Besançon—Vatican, Borg. Lat. MS 359, fol. 135v, cf. Migne, *PL.*, LXXX. col. 411—and of Arles (Prost, *Quatre pièces*, pp. 178 f.; Du Cange, *Glossarium*, V, 46); they are found, however, also in the episcopal acclamations of Minden (1024) in the Berlin, Staatsbibl. Theol. Lat. MS 11, fol. 114v. Theodore is found also in the laudes of Aquileia which are known only in a twelfth-century copy but which may be considerably older; cf. B. M. de Rubeis, *Monumenta Ecclesiae Aquilejensis* (1740), 588 ff. St. George is first found in the laudes of Autun (early tenth century) written on an ivory diptych; cf. Richard Delbrück, *Die Konsulardiptychen*, Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, II (Berlin, 1929), pl. N. 27, and Kantorowicz, "Ivories and Litanies," *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IV (1942), 56 ff.; furthermore, in the laudes of Narbonne of the twelfth century (Paris, Bibl. Nat. Lat. MS 778, fol. 217), which likewise may be a later copy of an earlier form, in the laudes of Ivrea (cf. above, n. 32), in the Norman laudes from the times of William the Conqueror (below, p. 166, n. 46), and in the early eleventh-century form of Bamberg; cf. *AA. SS.*, July III, 699, and Leitschuh, *Katalog der Handschriften der kgl. Bibliothek zu Bamberg* (1895), 1:3, p. 147, with reference to the Bamberg, MS lit. 6 (Ed. III. 7), fol. 92. The work of R. Janin, "Les églises byzantines des saints militaires," *Échos d'Orient*, XXXVII and XXXVIII (1934–1935), was not available to me. For St. Maurice in the litanies and laudes, see J. A. Herzberg, *Der heilige Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung*, Forschungen zur Volkskunde, XXV–XXVI (Düsseldorf, 1936), 110–115; cf. Albert Brackmann, "Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter," *Sitzungsberichte Berlin* (1937), 279–305.

[49] See, in general, A. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen, 1905); see also the two articles by Gagé quoted above (n. 22).

[50] Most of these phrases are very old and go back to Roman ruler-worship, e.g., the *τεῖχος*-acclamation; cf., Erik Peterson, "Die Einholung des Kyrios," *Zeitschrift für systematische Theologie*, VII (1930), 697, n. 4, and *idem*, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig, 1935), 116, n. 57. The metaphors are remindful also of the *Apostolic Constitutions*, ed. Brightman, in *Liturgies Eastern and Western*, 1, 12, 23, f.: *προστάτης ἐπίκουρος, ταμίας φύλαξ, τεῖχος ἐρυμνότατον, φραγμὸς ἀσφαλείας*. See, on the other hand, the *Carmina Mutinensia*, in *MGH. Poet.*, III, 704, 25: "Tu murus tuis / sis inexpugnabilis." Cf. D. L. David, "Acclamations *Christus vincit*," *RCGr.*, XXVI (1922), 6 ff., on the music, and Bukofzer, below, p. 193.

laudes regales,[57] *regale carmen,*[58] or even *laudes imperatoriae,*[59] was actually called *triumphus* in Paris.[60] Moreover, in certain cathedrals of France, even at a very late date, soldiers served as chanters of this martial litany, two knights in Vienne or six knights in Lyons,[61] who thus still represented, as it were, the cheering army. The military origin of the ceremony had obviously not been completely forgotten. And when the *laudes regiae* were sung at a mediaeval coronation or on festival days, both the text and the tune of this chivalrous responsory could remind the audience that it had once been the legions—Roman, Oriental, and Germanic—that raised the elect to the imperial throne.[62]

The Sequence of Saints and Its Inferences

Of the laudes pattern hitherto discussed, the date as well as the country of origin are disputed. However, the matter has never been seriously examined. The traditional name of this pattern is *Laudes gallicanae,*[63] a name which seems to imply that the laudes litany belongs to the ancient Gallican rite. On the other hand, the laudes are claimed to be of Roman origin.[64]

No effort has been made to prove the Gallican origin of the laudes and therefore the assertion always remained vague. In fact, evidence is lacking. It is of little help to refer to the acclamations with which the Mero-

same clerk which ends almost like the finale of the *Exultet* suffrage for the ruler: ". . . quod ipse prestare dignetur . . . qui cum Deo patre et spiritu paraclito vivit, regnat et imperat in secula seculorum."

[56] This is the name displayed in all forms of Chartres; Chartres, Bibl. Munic. MS 520 (222), fol. 293v; cf. V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits* (Paris, 1924), I, 62, No. 243; see also the three seventeenth-century copies in De Voisin's *Collectio liturgica* in the Bibl. Nat. Lat. MSS 9497, fol. 172v (twelfth century), 9508, fol. 92v (twelfth century), and 9499, fol. 92 (after 1313). Cf. Prost, *Quatre pièces*, p. 171, n. 2; *DACL.*, VIII, 1901.

[57] Theganus, *Vita Hludowici imperatoris*, *MGH. SS.*, II, 594: "fecit ei laudes regales."

[58] Munich Cod. Lat. 14322, fol. 1v.

[59] *Liber pont.*, II, 88: "imperatorias laudes decantantes." These, however, were laudes sung at the reception of the ruler and therefore may have displayed a different form.

[60] Paris, Bibl. Nat. Lat. MS 9505, fol. 82 (after 1173); Prost, *Quatre pièces*, p. 184. Two other formularies from Paris (thirteenth century) are found in Brussels, Bibl. Royale MS 1799 (Cat. No. 643), fol. 62, and MS 4334 (642); cf. V. Leroquais, *Le bréviaire de Philippe le Bon* (Paris, Brussels, and New York, 1929), 232 f. *Triumphus* is also the technical term for the laudes of Sens of the fourteenth century (Sens, Bibl. Munic., MS 12, fols. 90v–92v); but this form was borrowed from Paris and adapted for the usage of Sens; A. Molinier, *Catalogue général des manuscrits*, VI, 12; Leroquais, *Pontificaux*, II, 336 f.

[61] E. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* (1736), I, 614, with reference to Vienne, and I, 363, 366, with reference to Lyons.

[62] Edmund E. Stengel, *Den Kaiser macht das Heer* (Weimar, 1910); Schramm, *Renovatio*, I, 80 f.; Heldmann, *op. cit.*, pp. 260 f.; see also Johannes A. Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, XVIII (Stuttgart, 1939), 7–75. See below, p. 119, n. 24.

[63] Prost, *Quatre pièces*, pp. 163 ff.; *DACL.*, VIII, col. 1899.

[64] Heldmann, *op. cit.*, p. 286.

are followed by a second group referring to the forces of salvation. Here, too, the simple cry

Per crucem tuam libera nos, Domine,

has been multiplied by a detailed specification of the various stations in the life of the Lord through which salvation was secured:

Per passionem tuam libera nos, Domine.
Per adventum tuum libera nos, Domine.
Per baptismum tuum libera nos, Domine. . . .

We may neglect these rubrics and concentrate on those in which intentions for the ruler are found. In the Insular model of the Litany there follows the suffrage

Ut pacem dones te rogamus, audi nos.

In the Paris MS 13159 we find the additional suffrages[98]

Ut fructum terre nobis dones [te rogamus, audi nos].
Ut *dominum apostolicum Leonem* in sanctitate et religione conservare digneris te rogamus, audi nos.
Ut ei vitam et sanitatem dones.
Ut *dominum Carolum regem* conservare digneris . . .
Ut ei vitam et victoriam dones.
Ut *proles regales* conservare digneris . . .
Ut eis vitam et sanitatem dones.
Ut *populo Christiano* pacem et unitatem largiaris . . .

The form of these suffrages is that of the ancient *Oratio fidelium* (or *Oratio communis*) of the Mass, a prayer "for all sorts and conditions of men" which was in use at Rome probably until the end of the fifth century before it was replaced by the great *Deprecatio* of Pope Gelasius I (492–496).[99] How this *Oratio fidelium*, which was said in the Eastern Churches on innumerable occasions, survived in Gaul (probably as an independent orison before being attached to the Litany), should not be at all too difficult to ascertain for anyone interested in the matter.[100]

[98] Ph. Lauer, *op. cit.*, p. 322.

[99] Cf. V. L. Kennedy, *The Saints of the Canon of the Mass*, pp. 30 f., for the suffrages of the ancient Prayer of the Faithful, and pp. 33 ff., for their replacement by the Gelasian *Deprecatio;* for the latter, see B. Capelle, "Le *Kyrie* de la messe et le Pape Gelase," *Rev. bénéd.*, XLVI (1934), 126–144, a study to which Professor Kennedy kindly called my attention.

[100] These *Ut*-supplications are embedded, for instance, in the *Orationes in Vigilia Paschae* of the so-called *Gallicanum vetus* (Migne, *PL.*, LXXII, cols. 366 ff.) as well as in the *Orationes Paschales* of the *Missale Gothicum* (Migne, *PL*,. LXXII, cols. 270 ff.). That their addition to the Litany of Saints was sometimes meant to be an honor intended to the king, is shown by a later Coronation Order: ". . . et inter cetera inserenda sunt ista: 'Ut hunc famulum tuum N. ad regem eligere digneris, te rogamus! Audi nos! . . .' " with two other intentions for the king following; cf. Eichmann, *HJb.*, XLV (1925), 528; Schramm, "Krönung in Deutschland." *ZfRG.*, XXIV (1935), 326.

A fourth group of suffrages begins with *Pro* [*sc. oremus*]. This set of intentions was derived most likely from the *Orationes solemnes* said during the service on Good Friday, a prayer in which the *Deprecatio Gelasii* survived.[101] As an independent litanylike deprecation these suffrages with *Pro* were very common, for example:[102]

Pro sancta ecclesia catholica quam conservare digneris Kyrie.
Pro domno *ill.* apostolico et universali papa. Kyrie.
Pro domno *ill.* imperatore nostro, judicibus et exercitibus eius. Kyrie.
Pro domno *ill.* archiepiscopo nostro et sacerdotio eius. Kyrie. . . .

To the Litany of the Saints these *Pro*-intentions accreted occasionally; for instance, they are found, in a less elaborate form, in the Montpellier MS 409.[103] Although the reception of these suffrages was not generally effected within the Litany of the Saints, they still provide us with additional evidence of the tendency to append to the Litany suffrages for secular and ecclesiastical rulers.

This tendency is most obvious with a third and less well-known group which occasionally forms the conclusion, not of the *laetania generalis*, but of one of the special Litanies of the Saints which followed after the laudes. The Paris MS 13159 seems to offer the earliest evidence for this type, which is rare altogether. Its scheme is as follows:[104]

. . . . . intercede pro nobis
Omnes sancti intercedite pro nobis.
Exaudi Deus Gregorio pape vita.

---

[101] Migne, *PL.*, CI, cols. 560 f., for the *Deprecatio*. See also Bishop, *Jour. Theol. Stud.*, XII (1911), 405 ff.; Capelle, *op. cit.*, pp. 130 ff.; Kennedy, *op. cit.*, pp. 37 ff.

[102] The specimen, published in *DACL.*, IX, 1599, s.v. "Litanies," is of a slightly later date; but these rogations beginning with *Pro* are the nucleus of the early litanies prescribed by the Council of Orléans, in 511, and they are found in the early *preces* ("Dicamus omnes: Kyrie eleison. Ex toto corde et ex tota mente oramus te. Pro altissima pace . . .") published in *DACL.*, IX, 1563 f., and discussed by Gastoué, "Chants des anciennes liturgies gallicanes," *RCGr.*, XLI (1937), 165 ff.; cf. p. 173, the interesting rubric to the *Kyrie* in the Paris, Bibl. Nat. Lat. MS 1118, fol. 12, a sacramentary of Limoges of the tenth century, which indicates the survival of the diaconal litany: "Versum ad Kyrie tunc dicat diachonus."

[103] There are but two intentions:

"Pro sacerdotibus te precamus.
Pro omni gradu Ecclesiae te rogamus, audi nos."

As a special deprecatory prayer and not in connection with the Litany of Saints, the *Pro*-suffrages are not rare; see, e.g., the Sacramentary of Angoulême (Paris, Bibl. Nat. MS 816, fol. 34v) in Leroquais, *Les sacramentaires*, I, 9, where all the intentions can be traced back to the *Canon dominicus pape gilasi* preserved in the *Stowe Missal*, ed. by Sir George F. Warner, Henry Bradshaw Society, XXXII (London, 1906), 10 f.

[104] At present, there are but three formularies known to me: (1) Paris, Bibl. Nat. MS 13159, fol. 166v, published by Lauer, *op. cit.*, p. 323; (2) Berlin, Staatsbibl. MS Theol. Lat. Fol., 452, fol. 2 (827–840 A.D.), published by Lehmann, "Corveyer Studien," p. 69, referring to Corvey; (3) Brussels, Bibl. Roy. MS 7524–7533 (3558), fol. 85v, published by Coens in *Anal. Boll.*, LV (1937), 55 f., probably from Lobbes and still referring to the Carolingian period. A later specimen of Aix has been published by Gastoué, *op. cit.*, pp. 117 ff. The form here adduced is that of Corvey.

Festival Crown-wearings, Crownings, and Laudes

The Western coronation rite may have borrowed single features from Byzantium, but on the whole it must be maintained that the Western Church developed her most impressive and spectacular pageantry out of her own liturgical resources. Possibly, however, the Byzantine model was effective with reference to the liturgical acclamations which were voiced for the ruler on the great feast days of the Church: Christmas, Easter, and Pentecost. That the Byzantine emperor received acclamations at the Church festivals in Constantinople does not mean very much, for every festal appearance of the emperor was accompanied by these hails. It is of greater importance to realize that apparently in the provincial cathedrals, too, the imperial acclamations were chanted on these and similar occasions.[61] When and in what connection this usage was started is not sufficiently clarified, and merely as a hypothetical thesis the question may be raised whether the custom of acclaiming the absent ruler on feast days may not perhaps be connected with the veneration of the imperial images which, in the provinces, were exposed and vicariously acclaimed on festal occasions.[62]

In the Carolingian orbit the usage can be traced back to the eighth century. The form of these festival acclamations was apparently that of the laudes litany; at least, we assumed (p. 53) that the laudes which Charlemagne received on Easter Monday in 774 followed the Frankish pattern. The following time, at Christmas 800, the laudes in the Frankish form are described quite clearly. Here, however, the festival laudes were combined with the emperor's coronation. It seems useless to try to find out whether the chant represented festival or elective laudes, for probably they were both. The festival laudes, on this occasion, broke up and turned back again to what they had been originally—a constitutive acclamation. After 800 the matter becomes clearer. Early in the ninth

[61] See Johannes Diaconus, in *MGH. SS.*, VII, 32, where the bishops of certain Dalmatian cathedrals promise the doge of Venice, "quod feriatis diebus, quibus laudis pompam in aecclesia depromere solebant, istius principis nomen post imperatorum laudis preconiis glorificarent." The chanting of laudes to Constantine IV on the Easter Octave in 681 (*Liber pont.*, I, 354) was due to special circumstances. The whole question is in need of a special study, probably in connection with the "Imperial Hours" followed by a *polychronion* in the present orthodox service on Christmas and Epiphany.

[62] *Cod. Theod.*, xv, 4, 1: "Quando nostrae statuae vel imagines eriguntur, sive diebus (ut adsolet) festis, sive communibus, adsit iudex . . ." Already Joannes Lucius, *De regno Dalmatiae et Croatiae* (Vienna, 1758), lib. II, c. vi, p. 72, has called attention to this law in connection with the laudes and refers to Guido Pancirolli's Commentary on the *Notitia Dignitatum*, cf. J. G. Graevius, *Thesaurus antiquitatum Romanarum* (Utrecht, 1698), VII, 1399F. Kruse, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reich* (1934), who mentions the law several times, thinks of a display of the images in the circus (p. 40), but does not discuss the feast days; see, however, p. 61, for the *natalis imperatoris*, and below, note 107.

On festival crownings in France (12th cent.) cf. Evrat, Enucleavit, ed. T. Atkinson Jenkins (Dresden, 1909), II, 1761–70.

0953

century, we learn from the lemmata of certain laudes formularies[63] that this chant was sung on feast days:

Incipiunt laudes festis diebus. Quando laudes canendae sunt, expleta oratione a Pontifice, antequam lector ascendat ambonem, pronuntiant duo Diaconi sive Cantores respondente illis schola ho modo . . .

This rubric appears in all the Franco-Roman, or Romanized Gallo-Frankish, formularies; the phrasing survives as long as these forms were copied, that is, until the fourteenth century. A similar arrangement is found in a non-Romanized Gallo-Frankish formulary. It refers to the Emperor Louis II and Empress Angilberga, to Pope Nicholas I and apparently to the bishop of Chieti, and seems to fall in the year 865–66, when the imperial couple sojourned at Chieti. It has the following heading:[64]

In Christe nomine hec sunt laudes de nativitas Domini sive in nativitate [MS: "et in" for "nativitate"] sanctorum cuilibet.

Thus, this formulary represents Christmas laudes which, however, could be sung on other saints' days as well. We have a formulary of Orléans of the same period (858–867), referring to Pope Nicholas I, King Charles the Bald, and Queen Irmintrude, which cannot be connected with Charles' coronation at Orléans in 848, or that of his son Charles, when the latter became king of Aquitania in 855. It is a general formulary for festal days, transmitted in a casual way on the last four pages of a collection of homilies and introduced by the heading: "Finita oratione post *Gloria in excelsis Deo* dicat sacerdos *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.*"[65] After the ninth century, rubrics such as "Incipiunt laudes in Pascha sive in Pentecosten,"[66] or simply "Laudes Paschales,"[67] or similar lemmata are not rare.

[63] In the Cologne MS 138, and in the Munich Cod. Lat. 14510; cf. Andrieu, *Ordines*, I, 107, 233; *MGH. LL*, II, 78 f.; Fabre, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, X (1890), 387.

[64] Vatican, Reg. MS 1997, fol. 160v; cf. F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, I (Graz, 1870), 527; Gaudenzi, in *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano*, XXXVII (1916), 376, n. 1.

[65] Orléans, MS 196 (173), fols. 136–140; cf. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques*, XII, 102. The manuscript contains nothing but homilies except for the last four folios which contain the laudes. In addition to the three intentions mentioned, we find one for the "noblissima proles regalis" (i.e., the Gallo-Frankish form of this hail) and the likewise Gallo-Frankish acclamation "omnibus iudicibus et cuncto exercitui Franciae." The form "Franciae" is extraordinary but seems to be correct if we take the usage of the language at the court of Charles the Bald into consideration; cf. G. Kurth, "Francia et Francus," in *Études franques*, I (1919). Although the Orléans formulary preserved cannot refer to events in 848, the "acclamation" mentioned in Charles' *Libellus proclamationis* might nevertheless imply the singing of laudes at the coronation; *MGH. Capit.*, II, 451; Schramm, *König von Frankreich*, I, 16, n. 4, and II, 14.

[66] Early tenth-century troper of St. Martial in Limoges, Bibl. Nat. Lat. MS 1240, fol. 65; cf. Delisle, *Cabinet des manuscrits*, III (1881), 271 ff., and Pl. XXXI, n. 3; G. M. Dreves, *Prosarium Lemovicense*, in *Analecta Hymnica*, VII (1889), 4 ff.

[67] Thus, in the laudes of Freising, in Munich Cod. Lat. 27305, fol. 241; cf. G. T. von Rudhart, in *Quellen und Erörterungen zur bayrischen Geschichte*, VII (1858), 473 f.

Leontiae Augustae vita! was inserted into a Mass. However this may be, it seems that the Roman legal acclamation became really "presentable" at Mass only after it had been passed on to the Frankish Church and there brought, as a special chant, into the solemn framework of a Litany of the Saints. That is to say, only after the ancient constitutive acclaim of the Romans had been established in France as a festival psalmody was it acknowledged in Rome as a liturgical chant which found its orderly place within the Roman service. At any rate, in its Frankish accouterments the legal acclaim of the Romans became admissible at the divine service within the city, and it may be taken for granted that on Charlemagne's later visits to Rome, especially on Easter in 781, when his sons Pepin and Louis were baptized and consecrated, the chant was offered to him in the traditional Frankish form.

There followed Christmas 800, and therewith the chant of the Frankish Psalters became decisive in the making of world history. Instead of the customary hail sung in the Christmas laudes to "Charles, the Frankish and Lombard king and Patricius of the Romans," the indignant monarch heard acclaims to Charles, the *Augustus* and *Imperator*. The litanized laudes of the Frankish Church, which had been incorporated along with the Litany of the Saints into the Frankish Psalters, suddenly demonstrated, on Roman soil, their original legal power. The Frankish chant had not changed, but the significance of the chant and, metaphorically, its place also. For it had wandered, so to speak, from the Frankish Psalters to the Roman *Ordines*, from a book of hymns, jubilant or penitential, to a book of legal orders and ecclesiastical organization. Rome lent no ear to the beautiful phrases of the *Christus vincit*. There was audible to Roman ears merely the electoral shout *Exaudi Christe! Imperatori vita et victoria!* The Frankish litany, on this occasion, reverted to the constitutive acclaim of the emperors which it had been originally; and the token of Frankish David-kingship came back to Rome as an instrument of statecraft by means of which, according to papal conception, the *Imperium Romanum* was legally turned over to a new Emperor of the Romans. Whatever Charlemagne may have had in mind or have felt, eventually Pope Sergius II, two generations later, was right when coining the formula: Charlemagne "united as one body the Empires of Romans and Franks" ("Romanorum Francorumque concorporavit imperium"),[128] a statement which felicitously expresses the main point of papal policy ever since the days of Pepin or even Charles Martel.

Of this *concorporatio* of *Regnum Davidicum* and *Imperium Romanum*, of Frankish Psalters and Roman Orders, the new Franco-Roman formulary of laudes, a by-product of Charlemagne's Roman coronation, is

[128] *MGH. Epist.*, V, 583 (844 A.D.).

Ordines are not official books.

It will be recalled that within the domain of secular princes the laudes were closely connected with the celebration of crownings or festival crown-wearings. Until the eleventh century a papal coronation did not exist. The pope was consecrated but not crowned for the simple reason that originally there was no crown he could have worn.[69] Whatever the papal headgear may have been like in the earliest centuries, a special headgear of the pope is not mentioned before the time of Pope Constantine I (708–715). Pope Constantine is said to have worn the so-called *camelaucum*, a white silk cap, high and conical, which was an insignia of the Byzantine emperor and other Eastern rulers. It was adopted probably by one of the Greek popes of Rome and worn as a nonliturgical headgear at the papal processions.[70] To wear this cap was a papal privilege even before the Donation of Constantine "legalized" the right of wearing it. In the great forgery it is said that the Emperor Constantine conceded his diadem of gold and gems to Pope Sylvester, who, however, refused to wear the crown over his clerical crown, the tonsure, and who therefore was given the white silk cap which in the forged document is called *frygium* and which is the same as the *regnum* in other documents.[71] This headgear, originally, was worn only at the papal processions and in this connection it is mentioned also in the *Ordo IX*.[72] However, at an unknown date between the ninth and the early eleventh century this headgear, perhaps in a slightly different form, became, under the name of the *mitra Romana*, a liturgical headdress which the pope did not remove during the service of the Mass. Moreover, to don the mitre was no longer a privilege of the pope alone; the cardinals, too, enjoyed this prerogative and eventually the mitre was granted as an insignia of honor also to a few individual bishops. It was Pope Leo IX (1049–1054), who first granted to bishops the privilege of wearing the mitre.[73] By the end of his pontificate there existed, in fact, no headdress the wearing of which was exclusively a papal prerogative.

It was probably Pope Nicholas II (1058–1061), who created an ex-

[69] For the following, see the excellent study of Klewitz, *op. cit.*, pp. 97 ff., with which I became acquainted just in time to unburden my apparatus criticus and to straighten out certain lines of development which I had pointed out years ago; cf. Jordan, in *ZfRG.*, kan. Abt. XXVIII (1939), 145, n. 1. Also, my circumstantial argumentation concerning the festival crown-wearings of the pope—a subject not dealt with before—could be condensed to a short paragraph.

[70] *Liber pont.*, I, 390; cf. Klewitz, *op. cit.*, pp. 109 f.

[71] This whole problem, it seems to me, has been solved by Klewitz as far as it could be solved at all. Eichmann, "Der sogenannte Salische Kaiserordo," *ZfRG.*, kan. Abt. XXVII (1938), 22, tries to distinguish between *frygium* and *camelaucum* and polemizes against Braun, *Die liturgische Gewandung* (1907), 495 ff., but he is not consistent and considers the two words as designations of the same cap in his article "Von der Kaisergewandung im Mittelalter," *HJb.*, LVIII (1938), 276.

[72] Migne, *PL.*, LXXVIII, col. 1007: "accedit prior stabuli et imponit ei in capite regnum . . . Et tunc demum ascendit (sc. papa) super equum . . ."

[73] Klewitz, *op. cit.*, p. 113.

CHAPTER V

DALMATIAN AND VENETIAN LAUDES

Acclamations to the Ruler in Dalmatia

The liturgical history of the Balkan kingdoms belongs, on the whole, to the Græco-Slav orbit of culture; but the Dalmatian littoral forms an exception. Eastern and Western rites overlapped in this ancient Byzantine province which for centuries was the sport of rival Adriatic powers. The Dalmatian laudes betray their kinship with Byzantium, it is true. But at least they present themselves in Frankish or Roman attire. Therefore, and because they belong to the Western Church, they shall not be neglected here, especially since their study proves to be worth our while. The varied destinies to which the Dalmatian maritime towns were doomed during the Middle Ages are very distinctly reflected in the formularies of the politico-liturgical acclamations; and the scattered references to Dalmatian laudes, though not very numerous, indicate with a surprising clarity the legal and constitutive momentum of the acclamations in these regions. The Dalmation species of laudes has hitherto attracted very little, if any, attention among historians, so that a collection of even fragmentary material may prove to be useful.[1]

As late as the eleventh century, the Dalmatian littoral belonged to the Byzantine *thema* Dalmatia. Under Greek domination it was naturally the Eastern emperor who would be remembered in the laudes on feast days. We possess reliable evidence of this practice. John the Deacon reports in his chronicle[2] that in 997 the Emperor Basil II had agreed, with certain reservations, to the petition of some Dalmatian towns and allowed them to accept the protectorate of the Republic of Venice. Accordingly, on Ascension Day in 1000, the Doge Pietro Orseolo sailed forth with a fleet to take over the new province in the name of St. Mark; and a later widespread tradition would have it that it was this event which later was commemorated annually, with glittering pomp, as the doge's "Marriage to the Adriatic Sea."[3] Pietro Orseolo spent Whitsuntide in Ossero, where

[1] Joannes Lucius, *De Regno Dalmatiae et Croatiae* (Vienna, 1785), II, c. vi, pp. 72–74, is still fundamental; cf. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo* (Paris, 1672), II, c. v, 8, p. 359. A musicological study has been published by A. Zaninović, "Un Christus vincit en Dalmatie au XIIe siècle," *RCGr.*, XXX (1926), 130–133. For the laudes in the Venetian possessions see the study of Cardinal Silvio Giuseppe Mercati, "Laudo cantato dal clero greco di Candia per il pontifice Urbano VIII e l'arcevescovo Luca Stella," *Bessarione*, XXXVIII, (Rome, 1922), 9–21.

[2] *MGH. SS.*, VII, 32; ed. G. Monticolo, in *Fonti per la storia d'Italia* (Rome, 1890), I, 157 f.

[3] Cf. Ferdinand von Šišič, *Geschichte der Kroaten*, I (Zagreb, 1917), 195. Usually it is Venice's naval victory in 1177, over Barbarossa's son Otto, which is claimed as the event commemorated; cf. W. Lenel, *Die Entstehung der Vorherrschaft Venedigs an der Adria* (Strasbourg, 1897), 12 ff.

"Sandi Negro"

3/25

[illegible]

20. Laudes Regiae...

[EK's copy, annotated, kept separately]

Three white pocket-folders of Laudes material;

1. Supplementary notes
2. (This one) German version of Laudes: Text (82 pages)
3. Idem, notes.

* * * *

In the preface to the printed English Laudes (p. x) EK reports having translated and expanded the German version (which began as far back as 1934) in 1940. The German is only about half the length of the English.

At least one element of the German version was not reproduced in the English: pp. 68-80 have a "Verzeichnis der im Text angeführten Laudes", 97 in all, arranged chronologically. The annotations in this Verzeichnis are probably found for the most part in the English version's footnotes, where the manuscripts in question happen to be discussed, but this handy chronlogically listing was not reproduced. This Verzeichnis should not be confused with the "Verzeichnis der Handschriften", pp. 81-82, arranged by library of deposit, which is reproduced in the English version, pp. 263-266.

Note, too, that the English title and German title are slightly different.

(20)

L A U D E S R E G I A E .

Studien zu den liturgischen Herrscherakklamationen des Mittelalters.

1. Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat als Spruch.
2. Laudes gallicanae und laudes romanae.
3. Die Christus vincit-Formel der gallo-fränkischen Akklamationen.
4. Über Krönungs-, Festkrönungs-, Festtagsakklamationen.
5. Zur Frage der Herkunft der gallo-fränkischen Laudes.
6. Bischofslaudes.
7. Die Laudes Dalmatiens und Venedigs.
8. Sizilische Laudes.
9. Laudes der Normandie.
10. Krönungs-und Festtagslaudes in England.
11. Über spätmittelalterliche und moderne Laudes.
12. Anhang.

I.

Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. Auf zahllosem mittelalterlichen Gerät ist dieser Spruch zu finden[1]. Schwerter, die den Sieg erfochten, und Glocken, die den Sieg verkündeten, führten ihn als Inschrift. Auf Kruzifixen, zumal der mediterranen Länder, trifft man ihn an, und er ist eingemeisselt auf dem Sockel des grossen Obelisken, den Sixtus V. auf dem Petersplatz neu aufrichten liess. Als einer Zauberformel wohnten ihm apotropäische Kräfte inne. Ringe, welche diesen Spruch als Inschrift trugen, sollten den Besitzer vor Unheil schützen. Um Dürre oder Ungewitter zu bannen, wurde er als Wettersegen gesungen. Wer ein Augenleiden hatte, flehte zu S.Nichasius, einst Bischof von Rouen, sprach die Formel und wurde von seinem Leiden befreit.[2]

Nicht selten ist dieser Spruch auf Münzen gesetzt worden, auch in Deutschland. Als am 15.Januar 1474 die Stadt Köln von Kaiser Friedrich III. die Erlaubnis erhielt, eigene Gepräge herzustellen, die neben dem kurfürstlichen Geld umlaufen sollten[3], verfertigten die Kölner einen Groschen, dessen Vorderseite wie üblich die Namen der Heiligen zeigte, denen man seit Barbarossas Zeit den Schutz der Stadt anvertraute: KASPAR:MELCHIOR:BALTASAR, während rückseitig als Umschrift zu lesen war:XPC:VINCIT:XPC:REGNAT:XPC:IMPERAT[4]. Die Wahl dieser Formel gerade in der Verbindung mit den heiligen drei Königen hatte vielleicht einen bestimmten Grund. Denn seit der Mitte des 15.Jahrhunderts war eine Zauberformel weit verbreitet, die - angeblich Karl d.Gr. durch den Engel Gabriel überbracht - die geheime Kraft haben sollte, den Träger vor gewaltsamem Tod und tötlichem Unfall zu schützen. Und eben diese magische Formel vereinte den Spruch mit der Anrufung der Könige:[5]

Gaspar fert mirram + thus Melchior + Balthasar aurum +
Christus vincit + Christus regnat + Christus imperat +
Christe libera famulum N. + ab omni malo et periculo.

Während die Formel als Münzlegende im mittleren und östlichen Deutschland nicht vorkommt, ist sie umso häufiger in den westlichen Grenzlanden des Reiches anzutreffen. Seit

dem 14.Jahrhundert begannen geistliche Herren wie die von Trier, Lüttich und Cambrai, weltliche wie die von Luxemburg, Brabant, Holland, Hennegau, Flandern den Spruch auf ihren Goldprägungen zu führen[6] - Münznachahmungen, nicht Fälschungen, die einem fremden Vorbild folgten: Frankreich. Auf ihren écus und anderen Goldmünzen zeigten ihn damals die Valois, wie vor ihnen die späten Kapetinger den spruch auf ihren Goldmünzen geführt hatten, den masse d'or und agnel d'or und zumal den chaises d'or, jenen prächtigen floreni ad cathedram, die den König auf hohem gotischem Stuhl thronend darstellten und seit Philipp IV. geschlagen wurden. Es waren einzig die französischen Könige, die in den Spätmittelalterlichen Jahrhunderten gleichsam "rechtmässig" die Christus vincit-Legende führten, und gleich den Lilien war der Spruch ein sakrales Hoheitszeichen der Krone Frankreichs geworden, der wie jene dann durch den englischen Heinrich VI. als König Frankreichs für seine saluts und angelots übernommen oder durch Karl VIII. von Frankreich auf seine sizilischen Prägungen übertragen wurde[7]. Auch dieser Spruch war ein Bestandteil der "Religion von St.Denis", des französischen Königskultes geworden, und der Überlieferung nach soll es daher der heilige Ludwig gewesen sein, der ihn als erster auf Münzen seines Landes verwandte[8].

Für die Goldmünzen Frankreichs trifft das auf jeden Fall zu. Mit Ludwigs I.H. um 1266 geprägten Golddenaren beginnt die lange Reihe französischer Goldprägungen, die als Wahrspruch das Christus vincit,Christus regnat, Christus imperat trugen. Der kreuzfahrende königliche Heilige hatte damit seine Herrschaft gleichsam dem siegreichen, königlichen, kaiserlichen Christus kommendiert, wie ja er es vor den anderen Französischen Königen gewesen ist, der jene leichte Luft eines transzendenten angelischen Königtums dem Lande vermittelte, unter seinem Banner Frankreichs Ritterschaft noch einmal den streitbaren Engelsscharen anglich und seinem Vaterland als wahrem Abbild des himmlischen Jerusalem den einzigartigen Gnadenschatz hinterl ess, von dem alle seine Nachfolger zehrten. Vielleicht war es eine wohlüberlegte Berufung auf den Wahrspruch dieses Ritters und

Königsheilirch, wenn Wilhelm von Nogaret die zur Vernichtung der Templer auffordernde Rede vom Mai 1308 feierlich durch die Worte eröffnen liess: Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat, um dann seinen eignen königlichen Herrn mit dem über die Feinde siegenden, über die Besiegten regierenden und in in Ewigkeit ruhmvoll herrschenden Christ zu vergleichen[9]. Spätere erst gaben dem Münzspruch Ludwigs IX. willkürlich eine besondere und zwar engere Bedeutung: sie meinten, der König habe ihn nur gewählt um darzutun, dass nicht er, sondern Christus allein das Wunder der Skrofelheilung vollbringe, und dass jene Worte bezeugen wollten, dass der König sein Reich nicht dem Schwerte danke, sondern es von Gott zu Lehen erhielt.[10]

Allein, diese oder ähnliche Rückbeziehungen auf Gott wären schliesslich bei jedem der biblischen oder liturgischen Sprüche möglich gewesen, die auf Münzen zu setzen seit dem Kreuzfahreralter Mode geworden war[11], auch wenn bisweilen die gewählten Um- oder Aufschriften eher zu einer drastischen als zu einer mystischen Ausdeutung herausforderten. Wenn später ein Mailänder Herzog seinen Münzen das Wort: Te Deum laudamus aufprägte, wie nahe lag es dann, dass der Volkswitz den Hymnus auf die Münze selbst und auf den Lobpreis des vergotteten Goldes bezog, und wie aufrichtig zynisch war es, wenn ein Ludwig XIV. seine Münzen mit der Devise: Per me reges regnant in die Welt hinausgehen liess! Es ist auch nicht anzunehmen, dass die Toskaner den ungewollten Doppelsinn nicht bemerkt hätten, wenn Siena im 13. Jahrhundert den Münzspr ch wählte: A et O, principium et finis; oder dass andere Zeitgenossen sich den Witz entgehen liessen, der ihnen förmlich aufgedrängt wurde, wenn im gleichen Jahrhundert Robert II. von Artois seine Deniers gar mit dem Matthäus- ort versah: Ego sum Deus[12]. D r Sinn für doppeldeutige Bezüge dieser Art war überdies längst geweckt durch die bekannten "Geldevangelien" der Fahrenden mit ihrem Kult der Sancta Marca und anderer ähnlicher Heiligen[13], ja sogar der schöne Münzspruch Ludwigs IX. war, schon lange bevor ihn dieser König verwandte, im Sinne der Geldevangelien travestiert worden.

Nummus vincit, nummus regnat, nummus cunctis imperat,
Reos solvit, iustos ligat, impedit et liberat...

so hatte Walter v.Chatillon gesungen[14]. Auch Alanus v. Lille bediente sich dieser Travestie: Quid plura? Nummus vincit, nummus regnat, nummus imperat in universis.[15] Und in dem ersten der der sogenannten Hillin-Briefe lässt der trierische Stilschüler des 12.Jahrhunderts Barbarossa sagen: die Christen möchten fürderhin nach Trier als dem zweiten Rom kommen und dort ihre Sachen erledigen lassen gemäss Recht und Gericht, non nummo cooperante sicut Rome, ubi nummus et non Petrus regnat et imperat[16].

Diese frühzeitige scherzhafte Umgestaltung der kultlichen Formel, ihre Verknüpfung mit dem Geld gerade von Seiten französischer Literaten lässt die Frage aufkommen, ob nicht schon vor der Zeit Ludwigs IX. der Spruch, der hier verhöhnt wird, auf französischen Münzen zu finden war. Allein, die Satiriker haben nicht eine Umschrift von Münzen travestiert, sondern sie haben unmittelbar auf eine ganz besonders in Frankreich verbreitete Litanei zurückgegriffen, wie dies deutlich hervorgeht aus den Anspielungen eines anderen Poeten dieses Jahrhunderts. Denn neben dem Vers:

Est dominus terre nummus, quia r e g n a t ubique,
I m p e r a t et dominis et dominatur eis...

findet sich bei ihm noch der Anruf: Exaudi, candide numme! Damit aber wird nur das liturgische Exaudi, Christe! der gleichen Litanei wie anderer Gebete parodiert[17], wodurch sich also die Litanei, nicht die Münze als Quelle der Parodie erweist. Immerhin will man auf Silbergeld schon Philipps II. den Spruch entdeckt haben, und scheint das auch vorerst noch ungewiss zu sein[18], so ist doch die Möglichkeit selbst eines so frühen Vorkommens dieser Münzlegende auf Prägungen Frankreichs nicht völlig von der Hand zu weisen. Sicher jedoch war der Spruch als Ganzes wie in einzelnen Teilen schon im 12.Jahrhundert auf den Münzen zu finden, welche die normannischen Könige von Sizilien prägten.

Man wird bei den Aufschriften der normannisch-sizilischen Geldstücke von allem Anfang zwei ganz verschiedene

Quellen zu unterscheiden haben, wobei es zunächst gleichg ltig bleiben kann, dass beide schliesslich gleichen Ursprungs sind und auf antike Akklamationen zurückgehen. Dem lateinischen Christus vincit entspricht natürlich die griechische Formel ICXC NIKA. Als Symbol in der frühchrist lichen Kunst sehr häufig und vielleicht schon von Konstantin d.Gr. verwendet, wurde das IC-XC NI-KA von byzantinischen Kaisern seit Nikephoros I. (802-811) gern auf Münzen geführt und zwar gewöhnlich in der Form, dass die Buchstaben paarweise auf die vier Winkel eines Kreuzes verteilt wurden.[19] Es ist also byzantinisches Erbe, wenn, wie die Kaiser, auch die süditalischen Normannen dieses Zeichen auf ihre Prägungen setzten. Auf ihren Münzen ist das IC-XC NI-KA zumindest seit Roger II. nachzuweisen, der seine Goldtarìs, durch die er die früheren arabischen Stücke kufischer Beschriftung ersetzte, mit dieser Aufschrift versah[20]. Hieratische Zeichen führen ihr eignes, von der politischen Geschichte oftmals getrenntes Leben. Obwohl die griechische Sprache in der Staatsverwaltung Sütitaliens seit dem Ende des 12.Jahrhunderts immer mehr zurücktrat, haben doch die griechischen Zeichen auf Münzen die Dynastien überdauert. Noch Konrad IV. und Manfred schlugen Stücke mit der IC-XC NI-KA-Inschrift[21]; selbst Karl v. Anjou liess noch Gepräge verfertigen, auf deren Vorderseite der Herrscher dargestellt war und deren Rückseite die alte griechische Inschrift mit der bekannten, auf die Winkel eines langgeschafteten Kreuzes verteilten Anordnung der Lettern aufwies[22].

Dieser entweder von den östlichen Kaisern entlehnte oder einfach in Süditalien fortbestehende Brauch wurde überschnitten von Einflüssen aus dem Mutterland der normannischen Eroberer. Eine Münze König Rogers II., deren Vorderseite Neapels Schutzheiligen S.Januarius zeigt, führt auf dem Revers die leider sehr schlecht erhaltene Legende: XPC VI· XPC...., was durch ...RE· XPC IM unschwer zu ergänzen ist[23]. Ebenso lässt eine, in ihrer Zugehörigkeit allerdings unbestimmte süditalische Fürstenmünze ein XC RE XC IM erkennen[24] - in beiden Fällen eine Abkürzung der bekannten Formel: Christus vincit,Christus regnat,

Christus imperat. Der dreigliederige lateinische Spruch ist natürlich nicht einfach die Übersetzung und Aufweitung des griechischen, wenigstens hier nicht, sindern ist - wie gleich zu zeigen sein wird - ganz anderer Herkunft. Doch mag immerhin die Übereinstimmung des ersten Kolons der lateinischen Version mit der seit langem gewohnten und gebräuchlichen griechischen eine Vertauschung nahegelegt haben, und es wäre denkbar, dass gerade wegen der teilweisen Übereinstimmung mit byzantinischen Kaisermünzen erstmals in Sizilien auch die lateinische Formel als Münzspruch Verwendung gefunden hätte. Übrigens kommt die Formel hier nicht nur auf Münzen vor. Die Urkunde für Messina vom Jahre 1129, die in dem äusseren Ring der päpstlichen Rota die Worte: Deum cole, qui regnat·vincit·imperat aufweist[25], ist freilich eine Fälschung und der Spruch überdies anderer Herkunft[26]. Aber vielleicht hat der Fälscher, Rotadevise und Siegelspruch verwechselnd, doch an ein bestimmtes normannisches Königssiegel gedacht. Denn die Umschrift der sizilischen Goldbullen aus Friedrichs II. Königszeit[27], die - übrigens noch 1243 gelegentlich in Gebrauch[28] - immerhin uns heute nicht mehr bekannte Vorläufer gehabt haben können[29], lautete tatsächlich: Christus vincit,Christus regnat,Christus imperat. Erst die späteren Bullen dieses Kaisers führten die Umschrift: Roma caput mundi, um damit deutlich den Wandel von sizilisch-normannischer Kreuzfahrerluft zu römisch-imperialer Kaiseridee aufzuzeigen.

Es ist nämlich durchaus nicht abwegig, bei der Christus vincit etc.-Legende auf Münze und Siegel der süditalischen Normannen wie auf Golddenaren Ludwigs d.H. an das Kreuzfahrerpathos zu erinnern, da in der Tat wenigstens e i n e Verbindung dieser Art bekannt ist. Fulcher von Chartres erzählt in seiner Geschichte Jerusalems[30], wie die Franken bei Ramlah unter Balduin I. im Jahre 1105 in die Schlacht zogen factoque utrinque impetu exclamaverunt nostri omnes contra eos: "Christus vincit,Christus regnat,Christus imperat", sicut eis (a Patriarcha[31]) iussum fuerat. Damals war also das Christus vincit etc. sogar

zum Feldgeschrei der Kreuzritter erhoben worden - gewiss nicht der übliche Kampfruf. Denn als solcher begegnet im heiligen Land neben dem alten Deus vult viel häufiger das Deus adiuva[32]. Aber man wird auch mit Zufällen der Überlieferung zu rechnen haben, und dann wäre es sehr wohl denkbar, dass das Christus vincit, war es e i n mal der Schlachtruf gewesen, noch sehr viel häufiger, als uns berichtet wird, dem gleichen Zwecke gedient haben kann. So ist es keineswegs fernliegend, die Münzlegende normannischer und französischer Gepräge mit dem Kreuzfahrerruf, wie das auch mehrfach geschehen ist[33], in Verbindung zu bringen - unter vielen nur ein weiteres Zeugnis für die Macht, mit der da Pathos der Kreuzzüge gerade die Normannenstaaten und Frankreich ergriff, und für die weite Verbreitung und Popularität der Christus vincit etc.-Formel, die wie ein Schlagwort den Sinn der Kreuzzüfe zum Ausdruck zu bringen schien.

II.

Allein, Schlachtruf wie Münzspruch gehen auf die gleiche, beiden gemeinsame Quelle zurück. Wenn es wirklich der Patriarch von Jerusalem selbst war, der den Kreuzfahrern das neue Feldgeschrei ausgab, so darf man sicher sein, dass der aus Arras stammende Patriarch Ebremarus[34] in seiner heimischen Kirchenprovinz oft genug das Christus vincit hatte singen hören[35]. Auch in dem Gottesdienst der heiligen Stadt wird es nicht gefehlt haben, da die Kirche des Königreichs Jerusalem weitgehend unter französischem Einfluss stand und das Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat einen bestimmten, der gallo-fränkischen Kirche ganz besonders eigentümlichen liturgischen Akt einleitete, die sogenannten Laudes. Dies waren ehemals spontane, dann an bestimmte Formen gebundene und hernach liturgisierte heilwünschende Zurufe oder Akklamationen für Kaiser und Papst, aber auch für andere weltliche Herrscher und für die Bischöfe, erweitert meist noch um solche für die Herrscherfamilie, für Klerus, Fürsten Richter und Heer,

und jeweils gefolgt von der Anrufung mehrerer Heiliger, deren Hilfe für die Akklamierten erfleht wird. Solche Laudes, die regelmässig durch das Christus vincit eingeleitet wurden, welches sich im Laufe der als Wechselgesang angestimmten Akklamation mehr oder weniger häufig wiederholte und der ganzen Feier einen seltsam kriegerischen Charakter verlieh, gehörten in dieser Form zunächst der gallo-fränkischen, später auch anderen Kirchen an und werden daher - obwohl nicht ganz korrekt - laudes gallicanae genannt im Gegensatz zu den im Aufbau beträchtlich abweichenden laudes romanae, die dem römischen Ritus eigneten[36]. Das Schema der gallikanischen oder besser: gallo-fränkischen Laudes, die man längst als eine Fortbildung der alten römischen Kaiserakklamationen erkannt hat, lautet folgendermassen[37]:

Christus vincit.Christus regnat.Christus imperat (ter)

Cantor:Exaudi Christe	Chorus:Leoni summo pontifici et unive sali pape vita.
Salvator mundi	Tu illum adiuva
S.Petre	Tu illum adiuva
S.Paule	Tu illum adiuva
S.Andrea	Tu illum adiuva
S.Clemens	Tu illum adiuva
S.Syste	Tu illum adiuva
Exaudi Christe	Carolo excellentissimo et a De coronato atque magno et pacifi co regi Francorum et Longobar-dorum ac patricio Romanorum vi ta et victoria.
Redemptor mundi	Tu illum adiuva
S.Maria	Tu illum adiuva
S.Gabriel	Tu illum adiuva
S.Rafael	Tu illum adiuva
S.Johannes	Tu illum adiuva
S.Stefane	Tu illum adiuva
Exaudi Christe	Nobilissime proli regali vita.
S.Virgo Virginum	Tu illam adiuva
S.Silvester	Tu illam adiuva
S.Laurenti	Tu illam adiuva
S.Pankrati	Tu illam adiuva
S.Nazari	Tu illam adiuva
S.Anastasia	Tu illam adiuva
S.Genofeva	Tu illam adiuva
S.Columba	Tu illam adiuva
Exaudi Christe	Omnibus iudicibus vel cuncto exercitui Francorum vita et victoria.
S.Hilarí	Tu illos adiuva
S.Martine	Tu illos adiuva
S.Matrici	Tu illos adiuva
S.Dionisi	Tu illos adiuva
S.Crispine	Tu illos adiuva
S.Crispiniane	Tu illos adiuva
S.Gereon	Tu illos adiuva

Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.

Rex regum	Christus vincit
Rex noster	Christus vincit
Spes nostra	Christus vincit
Gloria nostra	Christus vincit
Misericordia nostra	Christus vincit
Auxilium nostrum	Christus vincit
Fortitudo nostra	Christus vincit
Liberatio et redemptio nostra	Christus vincit
Victoria nostra	Christus vincit
Arma nostra invictissima	Christus vincit

Murus noster inexpugnabilis Christus vincit
Defensio et exaltatio nostra Christus vincit
Lux, via et vita nostra Christus vincit

Ipsi soli imperium gloria et potestas
perimmortalia secula seculorum. Amen.
Ipsi soli virtus, fortitudo et victoria
per omnia secula seculorum. Amen.
Ipsi soli honor, laus et iubilatio
per infinita secula seculorum. Amen.

Kyrie eleison. Kyrie eleison. Kyrie eleison.
Feliciter. Feliciter. Feliciter.
Tempora bona habeas. Tempora bona habeas. Tempora bona habea
Multos annos. Amen.

Ein paar Worte zur Erklärung des Aufbaus. Auf das ein leitende Christus vincit etc. folgen zunächst die eigentlichen Akklamationen, die auch zusammen mit dem vorausgehenden Exaudi, Christe in genau der gleichen Form zumindest seit dem 5. Jahrhundert bekannt sind[38]. Die litaneiartigen Heiligenanrufungen sind in diesem Umfang spätere Zutat, finden sich in einfachster Form jedoch gleichfalls schon im 5. Jahrhundert[39] und entsprechen dem heidnischen di te servent, das den vorchristlichen Kaiserakklamationen häufig folgte[40]. Der akklamierte Personenkreis entspricht ziemlich genau den im 1. Timotheusbrief und anderwärts aufgestellten Forderungen für das Obrigkeitsgebet[41]. Der erste Teil schliesst, wie er eröffnet wurde, mit dem Trikolon des Christus vincit, das gleichzeitig zu den Tropen überleitet,[42] die in der Responsion das Christus vincit aufnehmen und fortführen, indem entweder, wie in dem vorliegenden Beispiel, mit dem ersten Kolon allein respondiert wird oder aber mit dem ganzen Trikolon oder auch jeweils nur mit einem der Kola in wechselnder Folge, so dass dann die zweite Responsion Christus regnat, die dritte Christus imperat lautete, um dann bei der vierten wiederum mit dem Christus vincit zu beginnen[43] — kunstvolle Verschlingunge und Auflösungen, die durch Wiederholungen noch zu steigern[43] und gleich den Heiligennamen beliebig zu verändern waren[44] und die, man darf sagen: in jedem Formular tatsächlich variieren. Als dritter Teil sind der Doxologie

ähnliche Invokationen das Übliche, meist gefolgt von dem Kyrie eleison, das bisweilen mit dem Christe eleison wechselt. Das dreimalige Feliciter wie die tempora bona- und multos annos-Wünsche, die ~~in der Regel~~ oftmals den Abschluss bilden, sind aus den Akklamationen der ältesten Zeiten unverändert erhalten geblieben[45], und in Byzanz haben sie dem ganzen Vorgang geradezu den Namen πολυχρόνιον gegeben[46]. Die gallo-fränkischen Laudes sind in dem ältesten uns überlieferten Formular, das auf 783-792 zu datieren ist[47], bereits vollkommen ausgebaut, so dass eine eigentliche Entwicklung für sie nicht nachzuweisen ist.

Diesen gallikanischen Laudes gegenüber sind die römischen - sofern man darunter die päpstlichen, nicht die bei der Kaiserkrönung verwandten fränkischen Kaiserlaudes verstehen will - arm und kunstlos und in der Form wie dem Wesen nach von den gallo-fränkischen doch sehr verschieden. Das Vorhandensein von Papstlaudes ist seit dem 7.Jahrhundert im Liber pontificalis vielfach bezeugt[48]; aber sie sind selbstverständlich älter, sind seit dem 5.Jahrhundert nachweisbar[49] und reichen wahrscheinlich in noch frühere Zeiten zurück. Denn sie waren ~~sind~~ zunächst ja nichts anderes als Bischofsakklamationen[50] ~~gewesen~~[49], und diesen Charakter haben sie zumindest bis ins 12.Jahrhundert gewahrt. Sie sind als solche noch deutlich erkennbar in der einen Form, die der Ordo des BENEDIKT v.St.PETER als Akklamation der Judices überliefert[51]. Doch bringt der gleiche Ordo daneben auch erstmals die endgültige Form der liturgischen päpstlichen Herrscherlaudes, die seither fast unverändert erhalten geblieben ist und deren Text lautet[52]:

Exaudi Christe!	Domino nostro pape N.a Deo decreto summo pontifici et universali pape vita (ter)
Salvator mundi	Tu illum adiuva
S.Maria	Tu illum adiuva
S.Michael	Tu illum adiuva
S.Gabriel	Tu illum adiuva
S.Rafael	Tu illum adiuva
S.Johannes	Tu illum adiuva
S.Petre	Tu illum adiuva
S.Paule	Tu illum adiuva
S.Andrea	Tu illum adiuva
S.Stephane	Tu illum adiuva
S.Laurenti	Tu illum adiuva

S.Vincenti	Tu illum adiuva
S.Silvester	Tu illum adiuva
S.Leo	Tu illum adiuva
S.Gregori	Tu illum adiuva
S.basili	Tu illum adiuva
S.Saba	Tu illum adiuva
S.Agnes	Tu illum adiuva
S.Cecilia	Tu illum adiuva
S.Lucia	Tu illum adiuva
Kyrie eleison	Kyrie eleison.

Die Verschiedenheit von römischen und gallo-fränkischen Laudes ist also augenfällig. Es fehlt den römischen Laudes vollständig das Christus vincit, durch das die gallo-fränkische Feier im Grunde ihres Wesens bestimmt wird. Es fehlt, da man bloss dem Papst allein akklamierte, die Gliederung des ersten Teiles. Es fehlen die Tropen und Lobpreisungen, deren Verknüpfung mit den Laudes überhaupt eine der auffallendsten Eigentümlichkeiten des im fränkischen Reiche üblichen Brauchs ist. Es fehlen die feliciter tempora bona- und multos annos-Wünsche, mit denen die anderen Laudes so häufig schliessen[53]. Es ist im Grunde nichts anderes als die alte römische vita-Akklamation, erweitert um eine lange, ungegliederte Reihe von Heiligen, die eintönig wirkt im Vergleich zu Formenspiel und Formenreichtum des gallo-fränkischen Stils. Gehen auch beide Arten letztlich auf die gleiche Wurzel: die alten römischen Kaiser- und Beamtenakklamationen zurück, so haben sie sich doch gänzlich verschieden entfaltet. Die römischen Laudes sind zu einer etwas öden, herben Litanei geworden, die gallo-fränkischen zu einem erregenden und lebhaft bewegten Siegeshymnus.[54]

III.

Verweilt man bei den äusseren Merkmalen, so bleibt fast entscheidend das Fehlen des Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat in allen papstlichen Formularen[55], also eben jenes Trikolons, das, von den Tropen aufgefangen und unaufhörlich wiederholt, den gallo-fränkischen Laudes überhaupt erst das eigentümliche Gepräge gab. Leider liegt die Herkunft dieser Formel noch immer im

Dunkeln; bis heute ist darüber nichts Schlüssiges gesagt und man wird über Hypothesen wohl auch kaum hinauskommen. Selbst wann die Formel entstanden ist, bleibt unbekannt: sie tritt auf mit den ersten karolingischen Laudes von 783-792, und ein früheres Vorkommen nachzuweisen ist bisher nicht geglückt.

Nicht um die Herleitung der einzelnen Glieder handelt es sich dabei, sondern um die Herkunft der ganzen Formel mit ihrem harten asyndetischen Nebeneinander der drei Hauptsätze, deren Steigerung durch die Anaphora des Subjekts zugleich verhalten und verstärkt wird. Der antiken Rhetorik war diese Kunstform natürlich sehr genau bekannt, und vor Jahren schon hat man auf QUINTILIAN hingewiesen[56], der für die rhetorische Wirkkraft solcher Satzfügungen das Beispiel anführt: hic regnat, hic imperat, hic sola vincit. Der Hinweis ist interessant einmal für das Nebeneinander der fast synonymen Begriffe regnare und imperare, das z.B. ins Griechische so nicht zu übertragen war[57], dann für die enge Verbindung von Rhetorik und Liturgie, die auch anderwärts festzustellen ist[58]. Dennoch wird man sich nur schwer zu der Annahme entschliessen können, dass der frühe Liturgiker unmittelbar aus QUINTILIAN geschöpft haben sollte, mochte dieser vielbenutzte Cicero-Interpret und Sprachtheoretiker für die gesamte frühchristliche Bildung noch so wichtig gewesen sein.

Eher wäre es vielleicht angebracht, an die Liturgie selbst zu erinnern und zwar an die hundertfach als Finale von Gebeten, Benediktionen und Weihen begegnende Formel allerältesten Ursprungs: per eundem Dominum nostrum Jesum Christum, qui v i v i t et r e g n a t in saecula saeculorum, die, vielfach abgewandelt, auch qui vivit et i m p e r a t lauten konnte oder qui vivit et gloriatur, und die man auch dreigliederig antrifft: qui tecum vivit et gloriatur et regnat[59]. Wird man hierbei an einem Zusammenhang mit der Laudesformel noch zweifeln dürfen, so besteht ein solcher wohl ganz einwandfrei bei dem Finale, welches zuweilen das dem Exultet folgende praeconium paschale abschliesst: precamur ergo te, Domine, ut nos

famulos tuos.... quiete temporum concessa in hiis paschali bus gaudiis conservare digneris, qui semper v i v i s , r e g n a s , i m p e r a s necnon et gloriaris. Der Zusammenhang ist trotz des vivis für vincis ganz offenkundig und die Ähnlichkeit kann kein Zufall sein. Tatsächlich besteht auch eine Abhängigkeit der einen Formel von der anderen, nur leider im Gegensinn. Dieses praeconium-Finale kommt nämlich, soweit ich sehe, allein in den Normannenländern: Normandie, England, Sizilien vor und auch da erst seit dem 12.Jahrhundert[60]. So ist wohl mit Sicherheit zu sagen, dass hier die Laudesformel das Finale umgeprägt, nicht aber das Finale auf die Laudesformel Einfluss gehabt hat. Im Kreuzfahrerjahrhundert war ja das Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat gleich einem Schlagwort Mode geworden, die Formel daher auch allenthalben anzutreffen, auf Münze und Siegel, als Schlachtruf und in der Parodie, indem gerade ihr christlich-soldatischer Tenor dem Geiste der Kreuzritter anscheinend aufs vollkommenste entsprach. Es ist daher nicht überraschend, in dieser Zeit die Formel auch im normannischen Exultet-Finale anklingen zu hören, das seinerseits wieder vielfach spruchartig benutzt wird: wir hatten es als - freilich in Sizilien gefälschte - Rotadevise schon kennen gelernt[61], begegnen ihm aber auch in Papstbriefen an geeigneter Stelle, so bei Übersendung eines Feldzeichens an den Bulgarenkönig durch INNOCENZ III.[62], und sicher wäre noch mancher andere Nachweis möglich.[63] Doch besagt das alles nur etwas für die weite Verbreitung und Beliebtheit der Formel in späterer Zeit, aber nichts für die Entstehung des Trikolons selbst.

Indessen werden weder die Rhetorik noch die Liturgie in diesem Falle maßgebend gewesen sein, sondern wiederum die alten römischen Kaiserakklamationen. Denn da finden sich auch für die heidnischen Kaiser rythmisch scharfe und alliterierende Formeln wie vincas, valeas! multis annis imperes! oder vivas, floreas, vincas! multis annis imperes!, die schon rein textlich der gesuchten Formel einigermaßen nahekommen[64]. Berücksichtigt man nun die Rythmik durch welche die 10,20,30fach und noch öfter iterierten Akklamationsformeln wirkten, ferner die bekannte Verliebe der Akklamationen wie auch

der Liturgie für rhetorische Anaphoren[65], so wird, sobald man die Akklamationen transzendierte, d.h. statt auf den Kaiser auf Christus bezog, das Entstehen der Laudesformel nicht mehr ganz so rätselhaft erscheinen. In Rom selbst ist die Formel in christlicher Prägung allerdings nicht nachzuweisen; aber die Weiterbildung und somit die Kontinuität jener Akklamationsweisen wird ohne weiteres deutlich, wenn man sich vom Westen weg und nach Byzanz hin wendet, wo ganz anders als in dem von den Imperatoren verlassenen Rom die Akklamationen durch die lebendige Gegenwart des Kaisers sich zu einem unwahrscheinlichen Formenreichtum entwickeln konnten[66]. Nicht allein das Christus vincit findet sich hier in dem tausendfältig gebrauchten Χριστὸς νικᾷ, vielmehr begegnet auf dem Konzil von Konstantinope vom Jahre 536 bereits die Akklamationsformel Χριστὸς νικᾷ. Χριστὸς βασιλεύει [67], die auch auf syrischen Inschriften dieser Zeit vorkommt[68]. Und weiter erfahren wir aus dem Zeremonienbuch des KONSTANTIN PORPHYROGENNETOS, dass unter den Aberdutzenden von Akklamationen, die man dem Kaiser bei jeder Gelegenheit in verschiedener Form darzubringen gehalten war, eine Akklamation gleichfalls mit Χριστὸς νικᾷ. Χριστὸς βασιλεύει begann und zwar diejenige, welche die Soldaten aus Anlass eines Triumphs und bei Bekanntgabe der Siegesauszeichnungen dem Kaiser zu entbieten hatten[69]. Dieser Zuruf wurde nicht nur in griechischer Sprache, sondern ~~wie das Zeremonienbuch eigens vermerkt~~ von den S a r d e n d.h. den aus dem Westen stammenden Soldaten wohl auch in lateinischer Sprache vorgebracht[70]. Nach einer neueren Auslegung hätte nun, da βασιλεύειν sowohl regnare wie imperare heissen kann, die lateinische Übersetzung beide Bedeutungen zu berücksichtigen gehabt, würde also bald Christus vincit, Christus regnat, bald Christus vincit, Christus imperat oder gar Christus vincit, Christus regnat-imperat getautet haben[71]. In den Sprechchören byzantinischer Soldaten wäre demnach die Laudesformel zumindest beheimatet gewesen und dann vielleicht auch von Soldaten verbreitet worden, und wir wissen heute aus eigner Erfahrung, wie Symbole und Wortformeln mit Truppenteilen wandern, von ihnen hierhin und dorthin verschleppt

werden und, ihren ursprünglichen Sinn oftmals wandelnd, sich in fremdester Behausung einnisten.

Für die byzantinische Herkunft der Formel ~~xxx~~ aber ist das noch kein Beweis; ~~obwohl etwa die Tatsache, dass auch die Laudes im byzantinischen Thema Dalmatien von früh an die Formel kennen, zu denken gibt. Denn~~ ebensogut, wie die Sarden die griechische Formel in das lateinische Trikolon verwandelt haben konnten, konnten sie natürlich auch das Trikolon erst nach Byzanz gebracht haben, wo die griechische Form~~xx~~ ~~dann~~ wegen der bekannten ~~Unmöglichkeit~~ Schwierigkeit einer vollen Wiedergabe des lateinischen Textes dann zweigliedrig ge~~lautet hätte~~ worden wäre. ~~Doch~~ Aber wie immer die Wanderung ~~zu denken ist~~ auch vor sich gegangen sein mag: ob Byzanz und Frankenreich die Formel aus Rom übernahmen oder ob das Frankenreich sie ohne Vermittlung Roms aus dem Osten empfing oder sie selbständig entwickelte d.h. ob römische, byzantinische oder gallikanische Herkunft anzunehmen ist: auf jeden Fall wird durch den Erklärungsversuch der Blick in eine ganz bestimmte Richtung gelenkt, nämlich auf die auch sonst sich förmlich aufdrängenden Zusammenhänge von gallo-fränkischen Laudes und Soldatentum.

Der ganze Charakter dieser liturgischen Akklamation ist in der für das Frankenreich gültigen Form schlechthin soldatisch. Als Sieger, König, Feldherr wird Christus gefeiert[72]. Dem Heere selbst, dem in der gallikanischen und fränkischen Liturgie - genau wie auch dem Herrscher - ein ungewöhnlich breiter Raum zubemessen ist[73], wird unter Anrufung der Soldatenheiligen GEORG, MAURITIUS, SEBASTIAN, THEODOR, MERKURIUS - zum Teil übrigens griechischen Heeres heiligen[74] - akklamiert. In den Tropen des zweiten Teils sind fast alle Anrufe dem Bereich des Herrscherlich-Kriegerischen[75] entnommen: "König der Könige", "unser König", "unsere Glorie", "unsere Hilfsmacht", "unsere Tapferkeit", "unser Sieg", "unsere unbesiegteste Waffe", "unsere unerstürmbare Mauer", "unsere Schutzwehr" - so klingt es auf, und immer wieder tönt als Antwort zurück: "Christ ist Sieger", "Christ ist König", "Christ ist ~~xxxxxx~~ Kriegsherr". Und der gleiche Ton durchschwingt noch den preisenden Abklang: "Ihm allein Reich Ruhm und Macht... Ihm allein Kraft Mut und Sieg... Ihm allein Preis Ehre Jubelruf..."

Auch die Intonation der Litanei wahrt nach dem Urteil Musikkundiger[76] diesen Charakter. Sie atme "un parfum passablement guerrier et impérial" und halte, wie es dem Text dieses machtvollen Lobpreises der siegreichen Königsherrschaft Christi zukomme, von Anfang bis Ende einen unerschütterlichen Klang von Energie und Bestimmtheit durch.

So hätte die Siegesakklamation ost- oder weströmische Soldaten, vielleicht auch fränkischer Krieger mit dem alles beherrschenden Dreischlag des Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat den Ton bestimmt für eine der schönsten, männlichsten und kraftvollsten liturgischen Schöpfungen der katholischen Kirche. Im engeren Sinne "Soldaten-Akklamation" sind die gallo-fränkischen Laudes zwar nicht geblieben: sie sind in einer uns nicht bekannten Zeit zu einer Litanei ausgestaltet und in den Gottesdienst eingefügt worden, um sich schliesslich als Teil der Festtagsliturgie zu verselbständigen. Aber ganz ging die Verbindung mit dem Soldatisch-Ritterlichen doch nicht verloren. Es sei daran erinnert, dass das Christus vincit zum Schlachtruf der Glaubensstreiter im Heiligen Land werden konnte, dass INNOCENZ III. gerade bei Übersendung eines Feldzeichens die Formel anklingen lässt, dass die Akklamation für Beamte und Heer zum festen Bestandteil der Laudes gehörte. Hier sei noch hinzugefügt, dass die Litanei, die man anderwärts gern als laudes regiae[77] oder als regale carmen[78] bezeichnete, in Paris geradezu triumphus hiess[79], und dass noch in später Zeit in gewissen Kathedralen Frankreichs als Sänger der Laudes immer Soldaten dienten: zwei Ritter in Vienne oder sechs Ritter in Lyon[80], die also gleichsam das akklamierende Heer vertraten. Der militärische Ursprung der Feier hat sich demnach nicht völlig verloren, und wenn dann bei einer Krönung die Laudes angestimmt wurden, so mochten Text und Ton dieses ritterlichen Responsoriums von fernher auch daran noch erinnern, dass es einstens das Heer war, das den Erkorenen zur höchsten Würde erhob[81].

IV.

Von all dem wohnte den Laudes im christlichen Rom, soweit wir sie kennen, nichts inne. Mochten bei den Prozessionen auch Soldaten dem römischen Bischof akklamieren[82], so blieb den päpstlichen Laudes doch jenes bestimmte kriegerische Element der gallo-fränkischen Liturgie fremd wie ihnen auch der klirrende Ton mancher heidnischer Kaiserakklamationen[83] längst abhanden gekommen war. Der oberste Priester war eben nicht oberster Feldherr und Imperator der Christenheit, und selbst als in späteren Jahrhunderten nach der Reform die Päpste diesen Anspruch erhoben, haben dennoch die neuen päpstlichen Herrscherlaudes niemals den triumphierenden Klang der gallo-fränkischen Feier aufgenommen, sondern sich zu einer einfachen, kargen Litanei entwickelt. Und wie der Form so waren sie auch dem Wesen nach von den Laudes des Frankenreiches verschieden.

Im Gebiet des fränkischen Reiches bildeten die Laudes stets einen Teil der gottesdienstlichen Handlung selbst. Sie waren in die Liturgie eingebaut und hatten in ihr einen festen Platz, meist zwischen erster Kollekte und Epistel. Wann, wie und wo zuerst diese ursprünglich den römischen Kaisern bei ihrer Thronerhebung, aber auch bei anderer Gelegenheit dargebrachten Huldigungen liturgisch wurden, wann gar den gallo-fränkischen Laudes die liturgischen Tropen und Lobpreisungen angegliedert sein mögen, bedarf wie vieles andere noch der Klärung. Man wird an die Feste der Arvalbrüder erinnern dürfen, bei denen die Kaiserakklamationen eine bestimmte Stelle im Ritual erhielten und gleichsam "liturgisch" waren[84]; aber wahrscheinlich war doch Byzanz erst ~~in gewisser Beziehung~~ die Umformerin. Denn hier hat man schon früh neben die weltliche, staatsrechtliche Akklamation (εὐφημία) die geistliche, liturgische (μνημόσυνον) gesetzt, was beide jedoch bis in die späteste Zeit sehr genau auseinanderzuhalten gewusst[85]. Byzantinischer Brauch wiederum mag nach Rom zurückgewirkt haben, soferne man auch hier wie in Ostrom beim Festgottesdienst dem Kaiser die Laudes sang[86]. Seit jedoch im Westen der fränkische König die Stelle des östlichen Kaisers vertrat, wird man ausser bei der Krönung oder der persönlichen Anwesenheit des Herrschers die Kaiserlaudes in Rom vergebens suchen; niemals wurde es dort zur Gewohnheit, etwa an bestimmten Tagen beim Gottesdienst

die Herrscherlaudes ~~zu singen~~ augustinianum[88], wie dies im Karolingerreich, in den karolingischen Nachfolgestaaten und in manchen anderen kirchlich unter gallo-fränkischem Einfluss stehenden Ländern genau wie in Byzanz üblich war. Darin also ist die Übung im Frankenreich derjenigen von Byzanz näher verwandt als dem römischen Ritus.

~~Auch~~ Den Papstlaudes scheint überaus der im engeren Sinne liturgische Charakter lange Zeit ganz gefehlt zu haben. Die vorhandenen zahlreichen Zeugnisse sprechen lediglich davon, dass den Päpsten bei der feierlichen Einholung anlässlich ihrer Wahl und Stuhlbesteigung von Volk, Richtern und Heer von Klerus und Kardinälen im Freien akklamiert wurde[89]; sie verzeichnen also gleichsam den weltlichen oder staatsrechtlichen Akt, die eigentliche, hingegen erfährt man ~~nirgends~~ in der frühen Zeit nirgends, dass auch beim Gottesdienst im Innern der Kirche dem Papst die Laudes – quasi das Urmusikvor – gesungen wurden[90]. Bis ins 12.Jahrhundert muss man hinuntergehen - in die Zeit also, da auch in formaler Hinsicht die Papstlaudes ihre endgültige Ausgestaltung erhielten - , ehe die Akklamation als Teil der liturgischen Handlung selbst begegnet und den auch sonst üblichen Platz zwischen ~~Kollekte~~ Gemeinschaftsgebet und Epistel einnimmt[91]. Und seit der gleichen Zeit - dies sei hier vorweggenommen - werden die Papstlaudes auch in den Festgottesdienst an den hohen Kirchenfesten: Weihnachten, Ostern, Pfingsten einbezogen[92] — auch dies eine Angleichung an Kaiser- und Königsbrauch, da sowohl in Byzanz wie in den Kirchen gallo-fränkischen Stils an diesen Festen die Laudes angestimmt wurden. Diese Wandlung der römischen Praxis um die Wende des 11. und 12.Jahrhunderts liegt offensichtlich im Zuge der allgemeinen Übernahme von Kaiserrechten durch die Päpste[93], die sich fortan als die veri imperatores begriffen, und dieser Vorgang ist daher als eine Neuerung von durchaus "staatsrechtlicher" Wichtigkeit zu werten.

~~Denn~~ Über die staatsrechtliche Bedeutung der Laudes hat verdient ~~ist man sich stets im klaren gewesen~~ ganz besondere Beachtung. Wenn dem zum Kaiser Erhobenen im vorchristlichen Rom wie in Byzanz Senat, Volk und Heer feierlich akklamierten, wenn auch im päpstlichen Rom die Kaiserbilder gemeinsam durch Akklamationen begrüsst wurden[94],

wenn man dem ~~die~~ eine Stadt, eine Kirche, ein Kloster[95] betretenden Herrscher oder dessen Vertreter[96] durch die Laudes huldigte[97]*, so bedeutete dies stets die öffentliche Anerkennung der neuen oder der schon bestehenden Herrschaft, ja "ohne Akklamationen konnte es keinen rechtmässigen Kaiser geben"[98]. Zu allen Zeiten wohnte daher den Laudes zunächst ein staatsrechtlicher, dann ~~und~~, als Teil der verkirchlichten Herrschwerweihen, ein kirchlich rechtlicher Charakter inne, der natürlich besonders deutlich ~~stark im Vordergrund stand~~ wurde, wenn es sich um die Erst-Akklamation eines eines neuen Herrschers handelte. Auch den kaiserlichen Statthaltern und höchsten Beamten standen Laudes zu, wenn sie in ihr Amt eingeführt wurden, und noch im 8.Jahrhundert war es in Rom Brauch, an den Januar-Kalenden den Beamten des neuen Jahres zu akklamieren[99]. Sinngemäss übertrug man auf die geistlichen Beamten, die Bischöfe, wenn sie inthronisiert wurden, die gleiche Gewohnheit, und es ist bezeichnend, dass Akklamationen auch in der Taufliturgie zumal der orientalischen Kirchen zu finden sind, indem man die Taufe ~~die~~ spiritualiter als Krönung des Menschen, als coronatio gloria et honore begriff[100]

So hat man sich daran gewöhnt, die Laudes zwar nicht ausschliesslich, aber doch vorzugsweise als „Krönungsakklamationen" zu verstehen. Trifft das für Byzanz schon garnicht zu, wo faktisch jeder Schritt des Kaisers in die Öffentlichkeit von Akklamationen begleitet war, so gilt das auch für den Westen keineswegs uneingeschränkt. In Rom allerdings sind uns Papstlaudes bis ins 12.Jahrhundert, sieht man von Konzils-Akklamationen ab, ausschliesslich bei der Inthronisation bekannt. Im Frankenreich hingegen ebenso wie in Byzanz und ~~auch~~ im byzantinischen Thema Dalmatien war es üblich, auch an den hohen Kirchenfesten - Weihnachten, Ostern, Pfingsten - die Herrscherlaudes erklingen zu lassen. Schon in karolingischer Zeit findet ~~man~~ sich in den liturgischen Handschriften demgemäss die Anweisung, dass die Laudes in festis diebus zu singen seien[101], und noch im Verlauf des 9.Jahrhunderts werden in einer grossen Anzahl der Kathedralkirchen des fränkischen Reichs gebietes, sofern der Bischof selbst zelebrierte, die Laudes regelmässig an den hohen Festtagen angestimmt worden sein.

* oder - staats- und kirchenrechtlich vielleicht noch richtiger - diese Huldigung auch bei Konzilien dem westlichen Kaiser wie dem des Ostens erwies[97]

Das scheint nun mit Krönungsfeiern und staatsrechtlichen Akten auf den ersten Blick wenig zu tun zu haben, ~~indem~~ da die Laudes hier doch offenkundig ~~lediglich~~ nur einen Teil der Festliturgie darstellten. Doch man wird vielleicht anderes in Betracht ziehen müssen. Das Bestreben, jedes irdische Königtum durch das Königtum Christi transparent werden zu lassen und wiederum die Königsherrschaft Christi im irdischen Königtum zu verleiblichen, überhaupt: das Ineinsfliessen von zeitlichem und göttlichem Königtum sowie das Verkirchlichen und Spiritualisieren staatsrechtlicher Akte und deren Übertragung auf das transzendentale himmlische Reich legten es nahe, nicht nur das Krönungsfest des irdischen Königs, sondern ebenso die Königsfeste Christi mit den feierlichen Akklamationen zu begehen[102], durch die man die Herrschaft des Akklamierten stets von neuem anerkannte. Dem entspricht es, wenn gerade an den hohen Festtagen der Ecclesia triumphans auch das irdische Königtum jeweils von neuem bildhaft und gegenwärtig zu werden trachtete, um dadurch gleichsam die fliessende Wechselbeziehung beider Reiche erneut in Erinnerung zu bringen. Diesem Bestreben nachzukommen war nun der Sinn der sogenannten F e s t - k r ö n u n g e n[103], die seit dem 11.Jahrhundert fast überall in Europa nachzuweisen sind, jedoch bestimmt schon in karolingische Zeiten zurückreichen[104] und in Byzanz jedenfalls noch älter waren[105]. Mit diesem Namen bezeichnet man nicht bloss wiederholte Krönungen, wie sie hier und da aus besonderen Gründen (z.B. anlässlich der Vermählung des Königs und der Krönung der Königin) vorkamen, sondern auch das Kronentragen bei besonders wichtigen Gelegenheiten (etwa einem feierlichen Hoftag, der dann auch als curia coronata bezeichnet wurde), vor allem aber auch das regelmässige "unter Krone Gehen" des Königs an den drei hohen Kirchenfesten, eine Sitte, die z.B. gelegentlich der Weihnachtskurie von 1199 zu Magdeburg von WALTHER v.d.VOGELWEIDE in einem Spruch an PHILIPP v.SCHWABEN ~~ganz anschaulich~~ beschrieben wird[106].

Mit diesen Festkrönungen wird man daher die Laudes ~~gerade~~ als Krönungsakklamationen in Verbindung zu bringen haben und zwar umsomehr, als wir wissen, dass bei dieser Gelegen-

heit bisweilen dem Herrscher wirklich akklamiert,[107] ~~worden ist[107] und dass~~ das Aufsetzen der Krone ~~xxxxxxxx~~ an diesen Tagen oft genug durch den Bischof vorgenommen, der Akt demnach weitgehend einer "echten" Krönung angeglichen worden ist[108] — dies vielleicht ~~die~~ Ursache, ~~dessen~~, dass in den liturgischen Handbüchern so vieler provinzialer Kathedralkirchen, die für eine wirkliche Krönung niemals in Betracht kommen konnten, dennoch Krönungsordines enthalten sind, deren Allgemeingültigkeit die Datierung wie Zuweisung an bestimmte Personen und Gelegenheiten beträchtlich erschwert. Solche Krönungen an den Kirchenfesten aber bedeuteten nicht bloss - worauf man jüngst mit Nachdruck verwiesen hat[109] - eine Steigerung der Festlichkeit, sondern es handelte sich dabei um einen kirchlich rechtlichen Akt, welcher Salbung und Erstkrönung neu vergegenwärtigen, ~~xxxxx~~ gleichzeitig aber auch die Rückbeziehung der irdischen Königsherrschaft auf das Königtum Christi sinnfällig machen sollte. Es scheint nach all dem ~~daher~~ kaum noch zweifelhaft, dass jenes Laudessingen an Festtagen auch mit den Festkrönungen in einem bestimmten inneren Zusammenhang gestanden haben muss. Dabei erübrigt sich die Frage, ob die Laudes mehr des Fest t a g e s oder mehr der Fest-k r ö n u n g wegen gesungen wurden. War der König selbst gegenwärtig, so mag die Festkrönung im Vordergrund der Feier gestanden haben; war er aber nicht persönlich anwesend, so war die Beziehung der Akklamationen auf das König tum Christi nicht weniger unmittelbar. Und beides ging wohl oft genug nebeneinander her und ineinander über.

Seit dem 9.Jahrhundert hat ~~nun~~ die allgemein zu beobachtende Tendenz der Verkirchlichung wichtigster staatsrechtlicher Akte - besonders deutlich beim Krönungsritual selbst[110] - sich auch auf die Laudes erstreckt, und das hatte zur Folge, dass im Frankenreich die Litanei sich statt mit der Feier der Krönung allmählich immer mehr mit dem kirchlichen Feste verband. Und diese Verbindung wurde bald so dominierend und jede andere Beziehung ausschliessend, dass die Laudes sich von der Krönungsfeier immer weiter entfernten, sich schliesslich ganz von dem Zusammenhang mit der Krönung lösten und fast überall zur reinen

Festtagslitanei wandelten[111], die bestenfalls auf dem Weg über die Festkrönung ihren ursprünglichen Sinn noch offenbarte. Die Laudes hatten sich also verselbständigt und schliesslich ihren Charakter als Krönungsakklamationen so vollständig eingebüsst, dass bei den französischen Krönungen in Reims und den deutschen in Aachen, fiel nicht der Krönungstag auf einen Festtag, die Laudes garnicht mehr gesungen wurden[112]. Dies ~~xxxx~~ lässt einen neuen Gegensatz zum römischen Brauch erkennen. Denn gerade als Akklamation bei der Krönung des Kaisers in Rom haben sich die Laudes bis in die Zeit Friedrichs III., bei der Krönung des Papstes bis heute erhalten, während die Verbindung mit dem kirchlichen Festkalender - erst im 12.Jahrhundert eingeführt - anscheinend mit dem 14.oder 15.Jahrhundert wieder verschwand.[113]

V.

Laudes gallicanae und laudes romanae weichen also dem Wesen wie der Form nach nicht unbeträchtlich von einander ab. Wenn die Forschung demgemäss diese beiden Spielarten der gleichen Litanei sorgfältig auseinanderhält, so ist das durchaus berechtigt. Nur führt die Terminologie leicht irre. Denn man muss sich darüber klar sein, dass dieser Gegensatz durchaus nicht ohne weiteres eins ist mit dem alten liturgischen Dualismus, der die abendländische Kirch bis zum 8.Jahrhundert in eine römische und eine gallikanische Ritenprovinz aufspaltete. R ö m i s c h sind, weil in die römische Kaiserzeit zurückreichend, letzten Endes alle Laudes, die wir kennen; und wieweit die laudes des Frankenreiches wirklich im engeren Sinne g a l l i k a n i s c h gewesen sind, wäre erst noch zu erweisen. Das aber führt zu der Frage nach Herkunft und Alter der laudes gallicanae, ~~einer Frage,~~ die zwar keineswegs schlüssig zu beantworten ist, zu deren Beantwortung aber einige Beobachtungen beitragen mögen.

Dem Wesen nach - darüber kann kein Zweifel bestehen - entsprechen sie sowohl als Krönungs- wie als Festtags-Akklamationen weitgehend byzantinischem Brauch, der den

Karolingern für so viele Riten vorbildlich gewesen ist[114]. An der Sache ändert es nicht viel, wenn man statt dessen sagt, die Darbringung der Laudes entspräche dem im 8.Jahrhundert gültigen, also auch in Rom gültigen römischen Reichsrecht[115]. Ob für die Frankenherrscher eine unmittelbare Übernahme aus dem Osten in Frage kommt oder eher eine Vermittlung Roms anzunehmen ist, wohin byzantinische Riten naturgemäss vielfach zurückgewirkt haben, wird sich nur selten feststellen lassen. Manches könnte für eine römisch Vermittlung sprechen, so etwa die Tatsache, dass man Karl d.Gr., als er 774 nach Rom kam, zum Empfang die Laudes bot sicut mos est e x a r c h a m aut p a t r i c i u m suscipiendum[116]. Man empfing ihn also wie den höchsten Beamten der byzantinischen Kaiser. Darüber ging auch Hadrian I. kaum hinaus, als er ihm am Ostermontag 774 in der Peterskirche beim Gottesdienst die liturgischen Laudes singen ließ: sie galten dem Beamten, dem Patricius, wie die uns erhaltene Akklamationsformel sehr genau erkennen läßt[117], mochte auch manches andere - so die Nennung von Karls Name im Kirchengebet - das Maß der sonst einem kaiserlichen Delegierten zustehenden Ehrungen weit überschritten haben.[118] Eine Mittlerrolle Roms für byzantinische Riten war weiterhin gegeben bei der Begründung des westlichen Kaisertums im Jahre 800: Krönung, Laudes, Adoration, Anbringung des Kaiserbildes im Lateran entsprachen Bräuchen und Ehrungen der byzantinischen Kaiser, deren Platz im Westen Karl d.Gr. nunmehr einnahm. Dennoch: die vor dem Jahre 800 dem Frankenkönig in Rom dargebrachten Laudes galten diesem zunächst in seiner Eigenschaft als P a t r i c i u s, und es läge nahe, diese Akklamationen und ihre Einführung im Frankenreich nunmehr überhaupt mit dem römischen Patriciat der Frankenkönige in Verbindung zu bringen. In diesem Falle aber wird man notwendiger Weise die Frage aufwerfen müssen, ob denn Pippin bei und nach seiner Erhebung zum Patricius (754) nicht schon die Laudes gesungen worden seien. Die Überlieferung berichtet darüber nichts; aber vielleicht lässt sich aus anderem ein Schluß ziehen. Gewisse dialektische Eigentümlichkeiten nämlich, die sich in dem ältesten uns erhaltenen Laudesformular von 783-792 finden, deuten

offenkundig darauf hin, dass diese Litanei nicht damals erst frisch aus Rom importiert sein konnte, sondern dass die Laudes im Frankenreich längst heimisch, ja sogar sprachlich gegen Ende des 8.Jahrhunderts bereits vulgarisiert waren und, da das Formular einwandfrei fränkischen Ursprung ist (s.u.), demnach eben doch in ältere Zeiten zurückreichen. Ist dem so, dann würde dieses älteste Formular innerhalb einer f r ä n k i s c h e n Tradition stehen und wohl im wesentlichen - nach Abänderung der Namen - einem Formular von 754 geglichen haben. Das aber wäre wiederum in anderer Hinsicht wichtig. Die Erhebung und Salbung Pippins zum Patricius erfolgte 754 garnicht in Rom, sondern in S.Denis. Will man nicht annehmen, dass Papst Stephan bei seiner Flucht eigens ein Laudesformular eingesteckt hat, um dieses - obwohl im römischen Ordo noch fehlend - Pippin mitzubringen, so verlöre damit die bisher selbstverständliche Voraussetzung: die Laudes für den Patricius m ü s s t e n auf ein römisches Formular zurückgehen, ihre ganze Unbedingtheit. Die Laudes konnten gerade so gut fränkischem Brauch gemäss gewesen sein und sogar merowingischer Tradition entsprochen haben[118a], so dass sie dann wohl wirklich auf gallikanisches Gut zurückzuführen sein würden.

Lässt man jedoch alle Hypothesen beiseite und hält sich an das Bekannte, so spricht auch in Hinblick auf die formale Zusammensetzung manches gegen die römische Herkunft der gallo-fränkischen Formulare. Zunächst gilt das für die Uberlieferung selbst: die als laudes gallicanae bekannte Akklamationsform findet sich in der Frühzeit ausschliesslich in reichsfränkischen Handschriften überliefert; kein einziges frühes Formular stammt aus Rom, ja der Ordo Romanus hat nachweislich erst in späterer Zeit die karolingischen Herrscherlaudes übernommen[119]. Weiter: unter den fünf Heiligen der ältesten karolingischen Laudes finden sich neben Petrus, Johannes, Mauritius zwei Franken: S.Martin und S.Remigius. Dieses dialektisch verfärbte Formular weist also eindeutig nicht auf römische, sondern fränkische Herkunft hin[120]. Drittens kommt hinzu, dass die wenigen uns bekannten vorfränkischen Laudes aus Rom, z.B.

diejenigen für Theoderich, dem Aufbau nach von den gallo-fränkischen völlig verschieden und byzantinischen wie dalmatinischen Laudes viel näher verwandt waren als denen der Karolinger. Diese ältere römische Form jedenfalls ist auf die Frankenkönige nicht übertragen worden. Und viertens: nirgends bei römischen Akklamationen vorfränkischer Zeit - und auch später nur bei den nach Rom importierten fränkischen Kaiserlaudes[121] - ist jenes Christus vincit anzutreffen, das die karolingischen Akklamationen ihrem Wesen nach bestimmte. Auch die Tropen und doxologischen Preisungen, mit denen man im Frankenreich die Akklamationen verknüpfte, finden sich nicht in römischen Formularen vorkarolingischer Zeit wieder, obwohl sie an sich der römischen Liturgie entnommen waren. Dass im übrigen wohl a l l e Formeln der gallo-fränkischen Laudes letztlich auf Rom zurückzuführen sind,[122] ist zweifellos richtig, besagt aber deshalb so wenig, weil diese Formeln ja sämtlichst zumindest bis ins 5.Jahrhundert zurückreichen und in den Provinzen des Imperium Romanum natürlich genau wie in Italien und in der Hauptstadt verbreitet und heimisch gewesen sein dürften. Berücksichtigt man schliesslich noch die vielfach gemachte Beobachtung, dass gegenüber der kargen Einfachheit und Prägnanz des römischen Ritenstils die gallikanische Liturgie sich stets durch Beredtheit, Bildhaftigkeit, Formenreichtum hervortat, so würde auch dieses Moment für eine gallikanische Herkunft der karolingischen Laudes sprechen.

Allein, bei dem Dunkel dieser frühen Epoche und angesichts der vielen sich überschneidenden Einflüsse ist vorerst noch keine Entscheidung dieser Fragen möglich. Nur soviel lässt sich feststellen, dass die Akklamationen, obwohl allen die Wurzel gemein ist, sich in Rom, in Byzanz, im Frankenreich sehr verschiedenartig entwickelt haben. Während im päpstlichen Rom zur Zeit der byzantinischen Herrschaft keine eigentliche Fortbildung, ja eher eine Verkümmerung der Akklamationsformen zu verzeichnen ist, blühte zunächst in Byzanz das gesamte Formenwesen durch die Gegenwart des Kaisers und Hofes in erstaunlicher Weise auf um hier jenen üppigen, vielfach differenzierten Klang- und Formenreichtum zu entfalten, von dem etwa das Zeremonien-

buch des Konstantin Porphyrogennetos mit seinen zahllosen Akklamationsweisen Zeugnis ablegt. Und das gleiche gilt dann auch für die Akklamationen im fränkischen Reich. In der Hauptsache aus römischen Bestandteilen zusammengesetzt und unter Verwendung liturgischer Tropen und Lobpreisungen scheinen sie doch ein Eigenstes ganz selbständig entwickelt zu haben, das so nur dem eigentümlich sakralen Triumph des fränkischen, dann des französischen Königtums zugehörte. Das kann in sehr frühen Zeiten geschehen sein, kann aber auch erst erst seit dem jüngeren Pippin datieren - ja, man ist in der Tat zu glauben geneigt, es müsse die Gegenwart und Machtentfaltung der gesalbten fränkischen Augusti zusammen mit dem reifen Bewusstsein biblischer Auserwähltheit des Frankenvolkes wie der Ruhm- und Siegesgewissheit der fränkischen Krieger dafür verantwortlich zu machen sein, wenn gerade in der fränkischen Kirche die Laudes in so eindrucksvoller Weise zum liturgischen Sinnbild christlichen König- und Siegertums werden konnten[123].

Die auf den alten liturgiegeschichtlichen Gegensatz von Gallien und Rom anspielende Bezeichnung "gallikanische Laudes" aber wird man trotzdem besser vermeiden und von einem gallo-fränkischen Typ zu sprechen haben. Denn von allem anderen abgesehen: die Zweiteilung "römisch" und "gallikanisch" ist auch garnicht erschöpfend. Einmal sind noch andere Laudestypen bekannt als die genannten, und zweitens war der gallo-fränkische Typ durchaus nicht auf "Gallien" beschränkt geblieben. Das wird im Einzelnen noch zu verfolgen sein.

VI.

Zunächst ein paar Worte über eine kürzere Christus vincit-Akklamation, die in Frankreich Deutschland Italien und vielleicht auch anderwärts in gleicher Weise verbreitet war. Sie findet sich zunächst in einer liturgischen Hs.von Chalons, die Durandus für den sogenannten Ordo XIX benutzt hat und die daher zumindest noch aus dem 13.Jahrhundert stammen müsste, aber auch älter sein kann[124]; sie findet sich ferner gleichlautend in einem vatikanischen Missale des 15.Jahrhunderts[125] und weiter in einem Pontificale von Elne, über dessen Alter nichts weiter bekannt ist[126]. Der Text dieser Akklamation lautet:

Cantor:	Chorus:
Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.	Christus vincit, Christu regnat, Christus imperat.
Gloria nostra	Christus vincit
Hunc diem	Leti ducamus
Summo pontifici N. integritatem fidei	Deus (Dominus) conservet
Episcopum nostrum N.	Deus conservet
Regem nostrum	Deus conservet
Istam sedem	Deus conservet /citer
Populum christianum	Feliciter, feliciter, feli
Tempora bona habeant (ter)	Feliciter
Multos annos	Christus in eis regnet
In Christo semper vivant	Amen.

Nicht nur durch ihre Form unterscheiden sich diese Laudes von den bisher betrachteten, sie haben auch einen anderen Platz innerhalb des Gottesdienstes, nämlich zwischen Kyrie und Gloria, nicht wie sonst vor der Epistel[128]. Aber auch die Intonation, zumindest die des Christus vincit die wir aus dem vatikanischen Missale kennen lernen, stimmt mit keiner uns sonst überlieferten Tonfolge überein[129]. Man hat daher den musikalischen Typ dieser Akklamation kurzerhand als degeneriert bezeichnet[130] und sie textlich als wenig korrekte Pseudolaudes begriffen[131]. Das hätte an sich schon die Tatsache der mehrfachen Überlieferung verbieten müssen. Überdies findet man diese angeblich verstümmelten Laudes, beginnend mit dem Hunc diem, ausser in einem späten Formular von Vienne[132] bald mit Erweiterungen, bald mit Kürzungen im Schlussteil der Laudes von Chartres[133], Beauvais[134], Limoges[135] wieder, ebenso in St.Gallen[136], Freising[137] und Minden[138]. Und mit diesen allen verwandt sind die Akklamationen, die den Laudes von Besançon[139], Reims[140] und Arles[141] angehängt sind und die lauten[142]:

Te pastorem	Deus elegit
In ista sede	Deus conservet
Annos vite	Deus multiplicet
Feliciter (ter)	Tempora bona habeas (ter)
Multos annos	Amen.

Die Erklärung für diese merkwürdigen Laudes oder für den mit den Herrscherlaudes oftmals nur lose verbundenen Schlussteil ergeben z.B. die Formulare für Minden[146]: Ista laus die qua Episcopus sublimatur sede cantanda est; oder etwas allgemeiner im Formular für Ivrea: Ad salutandum pontificem[147]. Es handelt sich also um Bischofslaudes[148], die meist erst nach der Messe[149] angestimmt wurden, sei es bei der Inthronisation des Bischofs oder an den Festtagen, und die, wie wir gelegentlich erfahren, staatsrechtlich einen Akt von einiger Bedeutung darstellen konnten[150]. Es sind die gleichen Laudes, die dem römischen Bischof gesungen wurden, ehe man in Rom die endgültige Form der Papstlaudes herausgebildet hatte[151], die gleichen auch, die nach dem Zeugnis des Benedikt von St.Peter den Kardinälen bei der Einführung in ihre Titelkirchen zukamen[152]. Die Identifizierung dieser Akklamationen als Bischofslaudes schliesst natürlich nicht aus, dass in ihnen gelegentlich auch der Herrschernamen genannt wurde[153] oder dass sie sich durch ein einleitendes Christus vincit oder durch die Anfügung von Heiligen-Invokationen den Herrscherlaudes einigermassen anzugleichen suchten[154]. Immer handelt es sich dennoch um Bischofslaudes, die uns hier nicht weiter beschäftigen sollen.

VII.

Eine andere Spielart der Litanei begegnet in den Laudes Dalmatiens. Mit ihnen hat sich die Forschung bisher recht wenig beschäftigt[155], und doch sind gerade sie in vielfacher Hinsicht besonders aufschlussreich, weil hier einmal der Brauch in einer der lateinischen Provinzen des byzantinischen Reiches einigermassen zu verfolgen ist. Selbst historisch sind sie interessant, weil sich auch in den Laudes das wechselvolle Schicksal der dalmatinischen Städte noch unmittelbar wiederspiegelt.

Bis ins 11.Jahrhundert hinein war Dalmatien ein byzantinisches Thema gewesen, das uneingeschränkt unter griechischer Oberhoheit gestanden und in dessen Kirchen man demgemäss dem griechischen Kaiser an den Festtagen akklamiert hatte. Das ist für das 10.Jahrhundert durch den Diakon JOHANNES sicher bezeugt[156]. Im Jahre 997 hatte sich nämlich Kaiser Basilios II. auf Ansuchen dalmatinischer Städte damit einverstanden erklärt, unter gewissen Vorbehalten das Thema Dalmatien Venedigs Hoheit zu unterstellen. So fuhr am Himmelfahrtstage des Jahres 1000 der Doge Pietro Orseolo mit einer Flotte aus, um die Provinz im Namen der Signorie zu übernehmen - nach weitverbreiteter Überlieferung der Tag, zu dessen Gedächtnis späterhin alljährlich die glänzende Feier der Vermählung mit dem Meere begangen wurde[157]. Am Pfingsttage weilte der Doge in Ossero, um hier die Huldigungen von Klerus und Volk entgegenzunehmen. Bei dieser Gelegenheit wurden ihm nun, wie wir erfahren, auch die Laudes gesungen, ja über diese einmalige Begrüssungsfeierlichkeit hinaus verpflichteten sich die Bischöfe von Traù, Veglia und Arbe, künftig an allen Tagen, an denen man die Feier der Laudes zu begehen pflegte, den Namen des Dogen nach dem des griechischen Kaisers zu glorifizieren[158]. Der Sinn dieser Verpflichtung ist klar: es ging um die feierliche Anerkennung der Dogengewalt nach derjenigen des östlichen Kaisers und zwar auch von Seiten der Kirche. Seit den Spliter Synoden von 925 und 928 gehörten ~~je~~ die dalmatinischen Städte kirchenpolitisch endgültig zu Rom[159], und die Anbahnung einer nunmehr auch politischen Abspaltung Dalmatiens vom Ostreich konnte Rom nur willkommen gewesen sein.

In den Laudes Dalmatiens sollte der griechsiceh Kaiser binnen kurzem garnicht mehr genannt werden. Zwar betrachteten sich die dalmatinischen Städte, sooft es ihnen passte, bis zum Ausgang des 11.Jahrhunderts als zu Byzanz gehörig, und noch 1091 und 1095 datierten sie ihre Urkunden nach den Regierungsjahren der griechsichen Kaiser[160]. Aber sowohl den Byzantinern wie den Venezianern hatten indessen die kroatischen Könige den Besitz der Küstenorte streitig zu machen versucht. Byzanz verhielt sich dabei untätig; und der Gegenschlag der Signorie, deren Doge schliesslich nach dem Erlöschen des alten kroatischen Königshauses 1090 den Titel eines Herzogs von Dalmatien und Kroatien annahm[161], erwies sich als erfolglos. Das zeigen die uns aus wenig späterer Zeit (1102-1111) erhaltenen Laudes von Zara. Denn in ihnen finden sich Akklamationen weder für den griechischen Kaiser noch für den Dogen Venedigs mehr vor, sondern neben den Zurufen für den Papst nur noch solche, die der neuen damals zur Adria strebenden Macht galten: den Ungarn[162].

Mit König Koloman (1095-1114) beginnt für Jahrhunderte die keineswegs immer unbestrittene Oberherrschaft der Ungarn über die dalmatinischen Seestädte. In den uns überlieferten Laudes von Zara wird ihm, seinem Sohne Stephan als König[163] und neben dem Bischof auch dem ungarischen Magnaten Cledin als Grafen von Zara[164] akklamiert. Als erster wird freilich der Papst - hier: Paschalis II. - genannt, der in den Laudes von nun an gleichsam die Stelle des byzantinischen Kaisers vertrat[165]. Für das ungarische Königtum erlangt Zara als Krönungsstadt einige Bedeutung: hier hatte auch König Koloman 1097 seine Vermählung mit Busilla, der Tochter Rogers I. von Sizilien gefeiert, und in der gleichen Stadt hatte er sich 1102 zum König Dalmatiens krönen lassen[166]. Es ist daher durchaus möglich, dass die uns vorliegenden Laudes von Zara als Krönungsakklamationen Verwendung fanden. Doch dafür fehlt uns ein unmittelbares Zeugnis. Hingegen hat die dalmatinische Praxis genau wie die des fränkischen und byzantinischen Reiches die Laudes an allen grossen Festen der Kirche gekannt. Das bewiesen schon die

dem Dogen zu Ossero am Pfingsttage dargebrachten Akklamationen, und ausdrücklich wird diese Gewohnheit weiterhin noch für Weihnachten und Ostern in dem Formular für Zara bestätigt[166a], jedoch auch in einer Anordnung, die 1192 der päpstliche Legat Gregor von St.Aposteln, Kardinaldiakon von S.Maria in Porticu, für die Kirche von Traù getroffen hatte: die Kirche sei gehalten, zwei Hyperpern den Sängern zu zahlen, die zu Ostern und Weihnachten in der Kathedrale die Laudes sangen[167]. Da Gregor von St.Aposteln als Legat im Königreich Ungarn fungierte, so werden die Laudes ausser dem Papst auch hier dem Ungarnkönig gegolten haben, zumal wir aus einer Urkunde des Jahres 1200 erfahren, dass Bela III. bei einem Besuche Traùs von Klerus und Volk laudes hymnidicas empfangen habe[168].

Wie sehr die Laudes in diesen einstigen byzantinischen Provinzen heimisch waren, wie unbedingt andererseits die Autorität des Papstes, durch die allmählich die schwindende Macht des griechischen Kaisers ersetzt wurde, seit dem 12.Jahrhundert in diesen Landstrichen anerkannt wurde, das erhellt etwa ~~xxxxx~~ die Tatsache, dass ein epirotischer Fürst, Vulcanus, der den Titel eines Königs von Dalmatien und Dioclea führte, im Jahre 1199 Papst Innocenz III. versicherte, er habe zur Feier von dessen Apostolat laudum preconia singen lassen[169]. Und wenige Jahre später, im Jahre 1204, ~~also~~ nach der Eroberung von Konstantinopel wurden dem gleichen Papst in Byzanz selbst die Laudes in griechischer Sprache gesungen: beim Gottesdienst nach der letzten Kollekte, so hatte Enrico Dandalo angeordnet, sollte dem Papst die εὐφημία mit der üblichen Kaiserformel dargebracht werden - eine deutliche Absicht des Dogen, den Kosmokrator auf dem Stuhle Petri zum Herrn auch des neuen lateinischen Kaiserreiches zu erheben.[170]

Den politischen Wert, den man den Laudes beimass, zeigt nicht weniger deutlich der im gleichen Jahr einsetzende Streit zwischen Venedig und Ungarn um die Vorherrschaft in Dalmatien. Die Bürger von Zara hatten im Jahre 1204 der Signorie gelobt, in ihrer Kathedrale sowohl dem Dogen wie dem Patriarchen von Grado und auch dem von Venedig zu bestellenden Stadtgrafen Weihnachten und Ostern die Laudes

zu singen[171]. Doch schon wenige Monate später beanspruchte der Ungarnkönig Andreas II., zumindest in dem benachbarten Nona, die Laudes nachdrücklichst für sich. Er nahm am 1.August 1205 Nona in seinen Schutz, bestätigte die Freiheiten der Stadt und verlangte für sich und seine Nachfolger keinen anderen Gegendienst wie das Bekenntnis der Ergebenheit gegenüber dem ungarischen Reich und weiter: dass man, wie es die alte Gewohnheit der Getreuen im Küstengebiet erheische, an den gewohnten Tagen durch Klerus und Volk dem König die Ehre bezeuge und dem königlichen Namen die Laudes sänge[172]. Die staatsrechtliche Wichtigkeit, die hier der Herrscher selbst den Laudes gab, kann nicht eindringlicher betont werden: immer noch galten diese Akklamationen als das äussere Merkmal einer rechtlichen Anerkennung der Königsherrschaft durch Volk und Kirche, und während in den westlichen Reichen zu dieser Zeit der staatsrechtliche Charakter der Laudes schon allmählich zurückzutreten begann, bewahrten sie im Südosten Europas noch lange ihr ursprüngliches Wesen.

Auch formal blieben die dalmatinisch-ungarischen Laudes durch lange Zeit unverändert. Ausser dem frühen Formular von Zara ist uns noch ein weiteres aus Ossero vom 14. Jahrhundert bekannt, in dem Ludwig d.Gr. von Ungarn akklamiert wird[173]. Es ist interessant festzustellen, wie sehr die dalmatinischen Laudes von den gallo-fränkischen, aber auch von den späteren römischen Papst- und Kaiserakklamationen abweichen. Das zeigt zunächst der Text der Laudes von Zara aus der Zeit um 1102-1111[174]:

Exaudi Christe! (ter)
Christus vincit,Christus regnat,Christus imperat! (ter)
PASCHALI summo pontifici et universali pape salus et vita perpetua! (ter)
COLOMANNO Ungarie Dalmatie et Croatie almifico Regi vita et victoria!
STEPHANO clarissimo regi nostro vita et victoria!
GREGORIO venerabili Jadere presuli salus et vita!
CLEDIN inclyto nostro comiti vita et victoria!

Die Eigentümlichkeit dieser Akklamationen treten noch schärfer hervor, wenn man das obige Formular mit dem von Ossero aus der Zeit von 1378-1382 vergleicht. Es lautet - unter Beibehaltung der zahllosen orthographischen und grammatikalischen Fehler - folgendermassen:[175]

Exaudi Christe!(ter)
Domino pape GREGORIO sumo pontifice et universali pape
salus,honor et vita perpetua.
Cunctis incliti vita!
Domino LODUICO regis Ungarie salus honor et vita victoria.
Cunctis incliti vita!
Domino MICHAELI episcopo Abserense et totius insule
salus, honor et vita perpetua.
Domino SARACENO[a] comite Absarense et tocius insule[b]
salus honor et vita victoria.
Cunctis incliti vita!

a)Name dünn durchstrichen; darüber: in Paradisio.
b)Dazu am Rand wohl von gleicher Hand: una cum iudicibus suis.

Was an den beiden Formularen auffällt, ist das Fehlen der Heiligeninvokationen mit dem respondierenden tu illum adiuva. Es fehlen weiter die Akklamationen für das Heer, die für die gallo-fränkischen Laudes als so besonders typisch gelten konnten. Dafür findet sich die sonst kaum übliche Akklamation für den Grafenbeamten, was byzantinisches, vielleicht auch unmittelbar venezianisches Erbe sein könnte. Auffallend ist ferner die als Abschluss des Ganzen oder jeder einzelnen Akklamation dienende Formel: cunctis inclytis vita, die, im Westen nicht nachweisbar, gleichfalls auf östlichen Einfluss zurückzuführen sein dürfte. Überhaupt kommen die dalmatinischen Laudes in ihrem Aufbau denen Ostroms, aber auch den frühen Konzilslaudes d.h. ~~dem~~ einem im vorkarolingischen Rom für Herrscherakklamationen gebräuchlichen Typ sehr nahe, dem sie jedenfalls näher verwandt sind als den gallo-fränkischen und den späteren päpstlichen Laudes. Daran ändert auch die Christus vincit-Formel des älteren dalmatinischen Formulars nichts; sie ist zwar vorhanden, hat aber doch keineswegs wie im Frankenreich das Pathos der ganzen Litanei bestimmt. Für diese älteren Laudes von Zara ist uns auch die Neumierung erhalten[176]; aber auch sie gibt über die Herkunft einen Aufschluss höchstens im negativen Sinn. Denn die Tongebung weicht von derjenigen aller westlichen Laudes ganz erheblich ab, vor allem durch die Kadenz zur Terz statt zur Quart im Exaudi wie im Christus vincit, und es wäre Sache der Musikkundigen festzustellen, ob hierfür byzantinischer Brauch massgebend gewesen ist.

Der Einfluss Ostroms auf die Liturgie im alten Thema Dalmatien wird gewiss nicht zu unterschätzen sein. Dennoch wird man auch auf etwaige Zusammenhänge mit Bräuchen Venedigs, das in diesen Gebieten seit dem Jahre 1000 kolonisierte, seine Aufmerksamkeit richten müssen. Es ist in Venedig selbst das Singen der Laudes beim Gottesdienst nachzuweisen, ist bisher nicht geglückt. Wohl liegen einige allgemeinere Nachrichten vor, dass dem Dogen bei seiner Investitur Laudes gesungen wurden[177], doch ist ein Formular von Dogenlaudes in Venedig selbst bislang nicht zum Vorschein gekommen. Immerhin ist daran zu erinnern, dass z.B. die Bürger von Zara auch dem Patriarchen von Grado zu akklamieren gehalten waren, und weiter, dass in dem Grado benachbarten Patriarchat von Aquileja ein Singen der Laudes, zumindest im frühen 12.Jahrhundert, sich nachweisen lässt[178]. Die Frage läge also nahe, ob denn wirklich in Grado oder in Venedig selbst die liturgischen Akklamationen nicht üblich gewesen sein sollten. Auf jeden Fall aber ist der Signorie die staatsrechtliche Bedeutung der Herrscherakklamationen innerhalb des Kolonialreiches stets ganz bewusst geblieben, ja es war durchaus ein Grundsatz der Venezianer, auf der Anerkennung ihrer Oberherrschaft auch durch das Mittel der Laudes unbedingt zu bestehen, sobald sie sich irgendwo festsetzten. Das zeigt einwandfrei ein Diplom vom September 1211. In diesem Jahre hatte Venedig die Oberhoheit über die Insel Kreta an sich gerissen. Unmittelbar nach der Besetzung forderte der Doge Pietro Ziani, dass ihm und seinen Nachfolgern als Dogen in der Kathedrale und in den Bischofskirchen jährlich viermal die Laudes gesungen würden: zu Weihnachten und Ostern, am Tage des hl.Titus, des Kreterapostels und Patrons der Kathedralkirche, aber auch am Tage San Marcos, obwohl damals in Kreta noch garkeine Kirche für den Patron der Signorie vorhanden war[179]. Diese Forderung, der im übrigen noch im Oktober des gleichen Jahres entsprochen wurde[180], hat die Signorie dann noch einmal im Jahre 1222 wiederholt[181]. Doch es ist nicht richtig, dass, wie der Geschichtsschreiber der Kirche Kretas annimmt[182], damals erst im venezianischen

Kolonialreich der Brauch des Singens der dogalen Laudes aufgekommen sei. Wie Pietro Ziani so hatte schon im Jahre 1000 Pietro Orseolo zu Ossero den Bischöfen von Traù, Veglia und Arbe die Dogenlaudes zur Pflicht gemacht, war 1204 die gleiche Pflicht den Bürgern von Zara auferlegt worden, und es ist schliesslich ein Venezianer gewesen, Enrico Dandolo, der gleich nach der Eroberung Konstantinopels die Laudes für Innocenz III. angeordnet hatte[183]. Es gehörte also ganz offensichtlich zum System der venezianischen Kolonisationstechnik, die Herrschaft sofort auch liturgisch sichtbar zu machen und - darin ~~genau so verfahrend~~ ganz ähnlich handelnd wie die kolonisierenden Griechenstädte des Altertums - den Pflanzstädten den Kult des eignen Stadtheiligen, San Marco, aufzuzwingen. Diese Praxis ist noch durch das ganze spätere Mittelalter hindurch zu verfolgen. Die Signorie war eifrig darauf bedacht, diesen Hoheitsanspruch nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, und ein Senatsdekret ordnete eigens an, die Sänger der Laudes in Dalmatien späterhin aus ~~dem Staatsschatz~~ öffentlichen Geldern zu besolden, damit dieser alte Brauch nicht aufhöre[184]. Infolgedessen sind ~~uns~~ aus dem späteren Mittelalter auch noch recht zahlreiche venezianische Koloniallaudes erhalten. Es sind uns Formulare von Traù, Zara und Spalato aus dem 15.oder 16.Jahrhundert bekannt[185], andere etwa der gleichen Zeit ~~für~~ aus Kreta[186] und eine ganze Anzahl mannigfaltiger Provenienz aus noch späteren Jahrhunderten[187], die fast immer folgendes Schema zeigen:

Exaudi Christe!
Christus vincit,Christus regnat,Christus imperat!
Sanctissimo et beatissimo Patri et domino nostro clementissimo domino NN.divina providentia Sacrosanctae Romanae et universalis Ecclesiae summo pontifici laus, honor et decus et celestis triumphus.
Christus vincit,Christus regnat,Christus imperat!
Serenissimo ac excellentissimo principi et domino nostro gratiosissimo DD.NN. Dei gratia inclyto DUCI VENETORUM laus ,honor, gloria et perpetuus triumphus.
Christus vincit,Christus regnat,Christus imperat!
Illustrissimo et reverendissimo Domino D.NN. Dei et apostolicae gratia episcopo Traguriensi laus, honor, vita et gaudium sempiternum.
Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat!
Illustrissimo Domino D.NN. comiti et capitaneo nostro Traguriensi laus, honor, dignitas et vita perpetua.
Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat! [188]
Exaudi Christe! Exaudi Christe!

Der Aufbau gleicht im wesentlichen noch immer dem der dalmatinischen Laudes aus der Zeit der Ungarnkönige, nur wird das cunctis inclytis vita von ehedem durch das regelmässig wiederholte Christus vincit etc. ersetzt. Dennoch sind sie von der gallo-fränkischen Litanei nach wie vor grundverschieden; ~~Das~~ doch trifft das weniger ~~nicht ganz~~ zu für gewisse Laudes von Kreta, die Venedig dort ~~erst~~ im 13.Jahrhundert eingeführt hat. Auf die Papstakklamation folgt hier der Anruf: S.Petre und die Responsion: Tu nos adiuva, auf die Akklamation für ~~den~~ Erzbischof~~s~~ totius regni Cretae der Anruf des hlg. Titus und auf die Akklamation für ~~den~~ Dogen der Anruf San Marcos[189]. Das kommt dem gallo-fränkischen Brauch doch immerhin schon näher, der im übrigen auf einer anderen Insel des Mittelmeeres damals schon Fuss gefasst hatte, in Sizilien.

VIII.

Die süditalische Kirche, von Rom her organisiert und aufgebaut, hat im allgemeinen den römischen Ritus übernommen. Aber es ist bekannt, dass sie auch stark mit Elementen des "gallikanischen" Kultus durchsetzt war, also mit Bräuchen der französischen Kirche. Die Verbindung Süditaliens mit Frankreich, zumal mit der Normandie und weiterhin mit England hatte ja niemals aufgehört. Seit der Eroberung durch die Normannen herrschte ein ständiges Kommen und Gehen zwischen normannischem Süden und Norden[190]. Das Französische blieb bis zum Ende der alten Normannendynastie die Sprache des sizilischen Hofes[191]. Wilhelm den Eroberer hatten schon im 11.Jahrhundert Chronisten auch als Herrn von Apulien und Sizilien bezeichnet[192], und mit Recht durfte Rouen, dessen Geld noch während des 12.Jahrhunderts in Süditalien kursierte[193], sich im Glanz zweier königlicher Söhne sonnen: des König-Herzogs der Normandie und des sizilischen Königs[194]. Mit Normannen der Normandie konnte man im 12.Jahrhundert auch zahlreiche Bischofsstühle und Pfründen des Südens besetzt finden - sogar den erzbischöflichen Sitz von Palermo hatte gelegentlich ein Normanne, Roger von Fécamp, inne und ihm folgte später der Engländer Walter Palmer,

Regi nostro FRIDERICO glorioso
et triumphatori pax sempiterna — Exaudi Christe!

Sancte Petre — Tu illum adiuva
Sancte Paule — Tu illum adiuva
Sancte Stephane — Tu illum adiuva
Sancte Laurenti — Tu illum adiuva

Pacifico rectori et piissimo gubernatori regi nostro FRIDERICO
lux indeficiens et pax eterna. — Exaudi Christe!

Sancte Sylvester — Tu illum adiuva
Sancta Maria Magdalena — Tu illum adiuva
Sancta Christina — Tu illum adiuva
Sancta Agatha — Tu illum adiuva

Christus vincit, Christus regnat,
Christus imperat. — Exaudi Christe!

Ipsi soli honor et gloria, virtus et victoria per
infinita secula seculorum. — Amen.

Auf den ersten Blick scheinen diese Laudes von dem Schema aller bisher besprochenen Formulare abzuweichen. Und in der Tat sind sie reich an Eigentümlichkeiten. Am auffälligsten ist die dreimalige Akklamation für den Herrscher: als dominus, als rex, als rector et gubernator, und das völlige Fehlen der Papst- oder Bischofsakklamation, ja jeder anderen Akklamation überhaupt. Das könnte byzantinischem Brauche entsprechen. Allein, Aufbau und Gliederung wie die Reihenfolge der Heiligen weisen trotz des Fehlens auch der Tropen und der Verkürzung des Lobpreises doch allzu deutlich auf gallo-fränkisches Vorbild hin, um irgendwelche Zweifel über die Herkunft dieser Laudes aufkommen zu lassen. Den absoluten Beweis aber für diese Herkunft hat man in Händen, wenn man die Intonation berücksichtigt.

Die Laudes von Palermo sind glücklicherweise von Neumen begleitet und dadurch ergibt sich jenseits der Textgestaltung ein neues Vergleichsmoment. Es zeigt sich zunächst, dass eine Verwandtschaft mit den dalmatinischen Laudes des frühen 12.Jahrhunderts nicht in Betracht kommt. Von römischen Laudes ist uns aus dieser Zeit keine Intonation bekannt, doch genügt hier schon die textliche Divergenz, um eine Abhängigkeit auszuschliessen. Hingegen

berühmter unter dem Namen OFFAMIL, dessen Brüder die Kirchen von Messina und Girgenti regierten, während zu den Kanonikern der Kathedrale von Palermo noch der Normanne WILHELM v.CAEN und der Engländer RICHARD v. HEREFORD gehörten[195]. Auch normannisches Mönchtum hat in Süditalien nicht gefehlt; die Klöster S.Eufemia, Venosa, Mileto, von Mönchen aus St.Evroult gegründet, hielten an den Bräuchen der Normandie fest und bedienten sich nach wie vor des gewohnten cantus Uticensis, des normannischen Kirchengesangs, der in ihrem heimischen Kloster üblich war[196]. Eine starke Beeinflussung auch der Liturgie des süditalischen Reiches konnte bei all dem nicht ausbleiben. Unter den zahlreichen sizilischen Handschriften, im Besitz der Nationalbibliothek zu Madrid befindet sich[197], findet sich ein Graduale[198], das in den dreissiger Jahren des 12.Jahrhunderts in Sizilien zwar entstanden, jedoch aufs engste mit einem solchen der Kirche von Rouen verwandt ist[199]; und ebenso stammt ein Troparium - jetzt in Madrid - trotz rouennesischer Anklänge aus dem Sizilien ROGERs II., als dieser noch Graf war[200]. Weiter gehört hierher das sogenannte Missale Gallicum der Kathedrale von Palermo aus dem 12.Jahrhundert, das besonders deutlich zeigt, wie stark gerade auf liturgischem Gebiet der gallische Ritus auf den der süditalischen Kirche eingewirkt hat[201].

Diese engen liturgischen und kirchlichen Beziehungen zwischen Süditalien und der Normandie erfahren eine weitere Bestätigung durch ein Laudesformular, das in einer späten Handschrift des Kathedralarchivs zu Palermo zu finden ist und dessen Text lautet:[202]

Cantor: Christus vincit,Christus regnat,Christus imperat.

Chorus: Exaudi Christe!

Domino nostro regi FRIDERICO magnifico et triumphatori ac invictissimo vita perpetua. — Exaudi Christe!

Salvator mundi — Tu illum adiuva
Redemptor mundi — Tu illum adiuva
Sancta Trinitas — Tu illum adiuva
Sancta Maria — Tu illum adiuva
Sancte Michael — Tu illum adiuva
Sancte Gabriel — Tu illum adiuva
Sancte Raphael — Tu illum adiuva
Sancte Johannes Baptista — Tu illum adiuva

bringt allen gewünschten Aufschluss eine Untersuchung von DOM POTHIER über die Laudes von Rouen,[103] der intonierte Formulare dieser Kirche aus dem ~~XXX~~ 15. und 18.Jahrhundert[104] mit einer frühen Intonation des 10.oder 11.Jahrhunderst verglich, welche die Kirche von Troyes aufbewahrt hat[105]. Sucht man nun in den ~~hier~~ von Dom Pothier gegebenen Rahmen die Laudes von Palermo musikgeschichtlich einzureihen, so ergibt sich folgendes Bild: die einfache Form der Frühzeit, da noch auf jede Silbe e i n Ton kam, ist bereits überwunden; die aufgelöstere reichere Form der immer noch gut rythmisierten und stets tonalen rouenpesischen Laudes des 15.Jahrhunderts wird jedoch längst nicht erreicht. Vielmehr stehen die palermitaner Laudes gleichsam in der Mitte zwischen den beiden ~~anderen~~ früheren und zeigen ein Stadium der Auflockerung, das etwa dem der Laudes von Soissons[106] vom Ende des 12. Jahrhunderts entspricht, ohne jedoch mit diesen sonst ganz übereinzustimmen; und es ist nicht ohne Interesse zu sehen dass etwa die Laudes von Worcester[107] des späteren ~~XXXX~~ 13.Jahrhunderts, obwohl in der Tonfolge denen von Palermo vielleicht näher verwandt, bereits einen viel stärkeren Grad der Auflockerung aufweisen.

Nicht nur für die Herkunft, auch für die Datierung der Laudes von Palermo ergibt sich somit ein willkommener Anhaltspunkt. Denn der invozierte Herrschernamen "Friedrich" allein genügt hierfür nicht; dieser wäre, da die Handschrift erst dem 16.Jahrhundert angehört, nicht nur auf den späteren Kaiser FRIEDRICH II. zu beziehen möglich, sondern auch auf die aragonesischen Könige dieses Namens. Doch schon das Fehlen jeglicher spanischer Heiliger macht die Beziehung auf die Aragonesen an sich nicht sehr wahrscheinlich, und überdies ist den Laudes selbst noch soviel zu entnehmen, dass ihre Einordnung in die Normannenwelt und ihre Entstehung im letzten Drittel des 12.Jahrhunderts doch als das Gegebene erscheint. Von den angerufenen Heiligen kommt gewiss die Mehrzahl in allen Laudes vor und nur die drei ~~XXXX~~ an letzter Stelle genannten: MARIA MAGDALENA, CHRISTINA,AGATHA bilden eine gewisse Ausnahme. Dass in Sizilien die Heilige AGATHA angerufen wurde, ist

selbstverständlich. Interessant aber ist es, dass sie auch in englischen Laudes des Jahres 1068 ~~nachgewiesen werden kann~~ vorkommt, wo sie ihren Platz unter den Heiligen hat, welche die Akklamation für MATILDA, Gemahlin des Eroberers, be-
208 gleiten[188]. Die frühe Übernahme süditalischer Heiliger durch England steht nicht vereinzelt da; wir wissen das gleiche etwa von St.NIKOLAUS zu Bari, wie umgekehrt St.LAUDUS von Coutance und THOMAS BECKET alsbald den süditali-
209 schen Heiligen beigesellt wurden[189]. Beachtenswert ~~aber~~ ist ~~es~~, dass AGATHA in England wie in Palermo gemeinsam mit MARIA MAGDALENA ~~zusammen~~ in den Laudes genannt wird, was mir
210 sonst nicht begegnet ist[190]. Hier steht zweifellos England zeitlich die Priorität zu. ~~Denn~~ Ursprünglich ~~für das normannische Königshaus in Sizilien wird~~ MARIA MAGDALENA, deren Kult zumal in Frankreich Verbreitung gefunden hatte und die später als besondere Schutzheilige des Hauses Anjou galt, erst gegen Ende des 12.Jahrhunderts für das normannisch-sizilische Königshaus von einiger Bedeutung. Im Jahre 1184 begann nämlich WILHELM II. mit dem Bau einer Kapelle für MARIA MAGDALENA im Dom von Palermo ~~und~~, in der ~~ihr fanden~~ die normannischen Königinnen und Prinzen ihre letzte Ruhestätte[191]. Ob
211 dabei der Gebeine dieser Heiligen die Gemahlin WILHELMs II., JOHANNA von England, einen Einfluss ausgeübt hat, steht dahin; aber jedenfalls trat die Heilige damals ganz offensichtlich in ein besonders nahes Verhältnis zum Königshaus, und ihre Anrufung in den Königslaudes der Kathedrale von Palermo wird man daher mit der Neubelebung ihres Kults durch den König oder die Königin ~~ohne weiteres~~ in Verbindung bringen dürfen. Und ähnliches gilt für die heilige ~~Christina~~ CHRISTINA. Ihr Name kann überhaupt erst nach 1160 in die Laudes aufgenommen worden sein; denn erst in diesem Jahre werden die Gebeine der Heiligen, die man später als Helferin gegen die französische Krankheit anrief, nach Palermo überführt, wo ihr zunächst WILHELM I. eine Kapelle errichtete, die ~~WILHELM II. im Jahre~~ sein Nachfolger 1185 erneuern und prächtig ausbauen liess, ~~während~~ nachdem ihr schon um 1171-1174 der Erz-
212 bischof WALTER OFFAMIL eine kleine Kirche namens stiftete[192].

Die musikalische Analyse der Laudes und die Namen einzelner Heiliger würden demnach auf das 12.Jahrhundert als Zeit der Entstehung des Formulars hinweisen und - unbeschadet der Möglichkeit einer späteren Verwendung, viel-

leicht auch Verstümmlung durch die Aragonesen - dazu berechtigen, die Laudes als diejenigen der Königszeit FRIEDRICHs
213 II. in Anspruch zu nehmen[193]. Nur wird es sich dabei nicht um eine Neuerung des damals noch unmündigen Staufers gehandelt haben, und damit ergibt sich die Frage, wann denn die Laudes überhaupt in Palermo oder im sizilischen Königreich eingeführt sein können ~~worden sind~~.

Leider wissen wir über die süditalisch-sizilischen Laudes herzlich wenig. Ausser dem Formular für Palermo ist mir kein zweites bekannt geworden. Die Behauptung eines palermitaner Liturgikers des 18.Jahrhunderts, dass
214 auch ausserhalb Palermos die Laudes verbreitet waren[194], ist für mich nicht nachzuprüfen und erfährt nur insofern eine gewisse Bestätigung, als zumindest, wie man einem Schrei-
215 ben FRIEDRICHs II. entnehmen kann[195], bei der Inthronisation von Bischöfen ~~offenbar~~ sicher seit alten Zeiten ~~die~~ Laudes angestimmt wurden. Aber das entsprach allgemein kirchlichem Brauch und wir erfahren, um nur ein süditalisches Beispiel zu nennen, das gleiche gelegentlich der Inthronisation des Abtes DESIDERIUS v.MONTECASSINO im Jahre
216 1058[196]. Doch das alles hat mit den gallo-fränkischen Herrscherlaudes nichts zu tun, und auch eine Nachricht des AMATUS v.MONTECASSINO, die nicht unerwähnt bleiben soll, führt nicht recht weiter. Als RICHARD v.AVERSA nach seiner Erhebung zum Fürsten von Capua 1058 nach Montecassino kam, wurde er rechut e procession comme roy. Et fu aornée l'eglise coment lo jor de Paque; et furent aluméez les lampes; et la cort resone del cant et de la laude del
217 Prince[197]. Es fragt sich natürlich, wie man hier das laude verstehen will, ob einfach als spontane Begrüssungszurufe oder als solenne Akklamation im liturgischen Sinne. Für das Letzte spräche die Tatsache, dass RICHARD in feierlicher Prozession "wie ein König" eingeholt wurde und dass der Vergleich mit dem Osterfest den Gedanken an liturgisch Akklamationen nahelegen könnte. Dass einem Fürsten oder Herzog die Laudes gesungen wurden, wird angesichts der eigenartigen Stellung dieser normannischen Machthaber in Süditalien am wenigstens wundern: wir erfahren mehrfach, dass es dort zu regelrechten Herzogsweihen, anscheinend

218 sogar zu Herzogssalbungen kam[198] - vielleicht in Fortführung langobardischer Gepflogenheiten, da eine Nachricht vorliegt
219 über Salbung und Krönung des Langobarden ARICHIS zum erste Herzog von Benevent ~~vorliegt~~[199]. Warum sollten dann die Nachfolger der Langobardenherzöge, die für ihre Person Weihe und Salbung in Anspruch nahmen, nicht auch die Laudes empfangen haben, zumal dies seit dem 11.Jahrhundert für die Herzöge der Normandie ohnehin üblich war? Man wird daher, sofern die Laudes mit dem gallikanischen Ritual nach Süditalien gekommen sind, annehmen müssen, dass sie an den Festtagen auch für die normannischen Grafen angestimmt wurden, deren Namen auch sonst in der Liturgie z.B. im praeconium paschale genannt wurde.[220]

Ganz anders liegt die Frage, ob die Laudes zum Krönungszeremoniell der normannischen Könige gehörten, ob sie also wie bei der römischen Kaiserkrönung und Papstweihe essentiell mit der Krönungsfeier als solcher verbunden waren. Man hat in der Tat das Formular von Palermo meist als die "Krönungslaudes" angesehen, die dem kaum vierjährigen FRIEDRICH II. bei seiner rönung am 17.Mai 1198 dargebrach worden sind. Das aber würde bei der Jugend des Gekrönten auf das Bestehen einer älteren Tradition hindeuten. Nun wäre vielleicht mit der Möglichkeit zu rechnen, dass erst HEINRICH VI. die Krönungslaudes in Palermo eingeführt hätte, als er sich 1194 dort krönen liess, dass er also gleichsam einen Brauch der Kaiserkrönung auf die sizilische Königskrönung übertragen hätte.[221] Aber es ist daran zu erinnern, dass die palermitaner Laudes ihrem Typ nach gallo-fränkisch waren und als solche von den römischen Kaiserlaudes* des ausgehenden 12. Jahrhunderts doch so verschieden, dass damit diese Hypothese entfällt.

Dennoch werden bei der Krönung HEINRICHs VI. in Palermo genau wie bei derjenigen seines Sohnes die Laudes erklungen sein. Denn HEINRICH VI. empfing am Weihnachtstage 1194, FRIEDRICH II. am Pfingstsonntag 1198 die Krone, also an Festtagen, an denen schon gemäss der liturgischer Gewohnheit Galliens die Laudes gesungen wurden. Aus dem gleichen Grunde mag bereits ROGER II. bei seiner Krönung am Weihnachtstage 1130 die Laudes empfangen haben, ebenso sein Nachfolger

WILHELM I., dessen Krönung auf Ostern (4.April) 1154 fiel. Sieht man von TANKRED und WILHELM III. ab, über deren Krönungen zu wenig bekannt ist, so war es einzig WILHELM II., dessen beide Krönungen auf gewöhnliche Wochentage fielen: 17.Mai 1166 und 13.Februar 1177. Sie wären also der Prüfstein, um zu erkennen, ob die sizilischen Laudes auch zum Ritus der Krönung oder nur zu dem des Festtages gehörten. Nun will es der Zufall, dass der einzige Krönungsordo der sizilischen Normannen, den wir besitzen, auf WILHELM II. zu beziehen ist und zwar auf seine zweite Krönung, die zusammen mit Krönung und Salbung seiner englischen Gemahlin erfolgte. Und in diesem Ordo, der im ganzen dem Mainzer Ordo von 980 folgt, den wiederum das Pontificale Romanum übernahm[222], heisst es[223]: post epistolam cantetur laus regis. Wird sonst zwar die Akklamation meist vor die Epistel gelegt, so hat sie doch hier annähernd den üblichen Platz und man kann nicht im Zweifel sein, dass der Ordo ~~hier~~ tatsächlich die Laudes regis meint. Das aber hiesse, dass auch in Sizilien Krönungslaudes üblich waren, obwohl diese sonst in jener Zeit nur noch für Kaiser und Papst zum Ritus gehörten. ~~Das aber~~ offenbar trifft das doch nicht zu, und das Vorhandensein sizilischer Krönungslaudes gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn man die Bräuche in der Normandie und zumal in England betrachtet.

IX.

Wie in den übrigen Provinzen Frankreichs waren die Laudes natürlich auch in der Normandie verbreitet. Von
224 spätmittelalterlichen und modernen Formularen abgesehen, sind uns zwei ältere Formulare der Kirche von Rouen überliefert, das eine aus dem 11.[224], das andere aus dem 12.Jahr-
225 Lat.
226 hundert[225], ferner verzeichnet ein Graduale von der Wende des 12.und 13.Jahrhunderts, ohne allerdings ein Formular zu enthalten, doch die Tatsache des Singens von Festtagslaudes.[227] Diese frühen Formulare sind insofern besonders interessant, als sie auch Akklamationen für den Herzog der Normandie enthalten: Guillelmo, Normannorum duci, salus et pax continua in der Akklamation des 11., N.,Normannorum duci invictissimo, pax salus et victoria in

des 12.Jahrhunderts. Eine solche Herzogs-Akklamation ist sonst in den gallo-fränkischen Laudes nicht üblich. Sie ist hier also kennzeichnend für die eigenartige, fast souveräne Stellung der Herzog der Normandie gegenüber seinem ausserhalb der allgemeinen Akklamation, (cunctis principibus) die den Laudes der Normandie fehlte, ausserdem noch namentlich akklamiert wird, an dritter Stelle nach dem Papst und dem König von Frankreich.

Somit steht ein wesentliches fest: dass wenigstens seit dem 11.Jahrhundert Herzogs-Akklamationen in der Normandie existiert haben, über deren Singen offenbar der Herzog selbst zu befinden hatte. Das scheint jedenfalls ein Zeugnis des Bischofs WILHELM GIFFARD von Winchester, aus den Jahren 1101-1103 zu besagen, welches im Chartular der Kathedrale von Rouen aufbewahrt ist.[207] Darin bekundet der Bischof, dass er, einst selbst Kaplan WILHELMs I., dann Kanzler des WILHELM RUFUS, der Kirche von Rouen bezeugen könne, dass es unter diesen beiden Herrschern keinem Kanzler noch Kaplan zugestanden habe, in der Kirche von Rouen irgendwelche Anordnungen für den Chor oder für das Singen des Xristus vincit zu treffen. Was der Bischof meint und worauf er anspielt, ist für uns nicht mehr recht ersichtlich. Aber offenbar hatten sich in den Zeiten der Wirren in der Normandie zu Beginn des 12.Jahrhunderts Missbräuche breitgemacht; es hatten anscheinend irgendwelche Personen selbständige Anordnungen für das Singen der feierlichen Akklamationen getroffen und es war vielleicht der Fall eingetreten, dass die Laudes dann auf Anordnung Unbefugter auch dem Namen eines der Gegner des Herzog-Königs HEINRICHs I. die diesem allein zukommende Ehre erwiesen. Was dem Zeugnis aber auf jeden Fall zu entnehmen ist, bleibt die Tatsache, dass die Laudes zu singen in Rouen ganz gebräuchlich war, dass dies bisweilen missbräuchlich geschah und dass man dieser Litanei eine besondere Bedeutung beimass.

Aber welche Bedeutung? Schliesslich waren die Laudes doch eine Litanei, die innerhalb des Festgottesdienstes einen ganz bestimmten Platz innehatten, also garnicht beliebig angeordnet werden konnten. Anscheinend war das

nicht ganz so einfach. Wenn man aus englischen Gewohnheiten, die wir freilich erst ein Jahrhundert später kennen lernen, auf die Normandie zurückschliessen darf, so konnten die Laudes in der Tat auch bei bestimmten, das Herrscherhaus ganz persönlich betreffenden Anlässen vom König "angeordnet" werden. Die Akklamationen erhielten damit einen gewissen dynastisch-politischen Akzent und sich das Christus vincit singen zu lassen, gehörte zu den Souveränitätsrechten des Herrschers wie das Schreiten unter dem Baldachin oder das Nennen des herrscherlichen Namens im Kirchengebet - Grund genug also, um sich gegen eine unbefugte oder gar widerrechtliche Anordnung des Laudessingens zu verwahren.

Leider erfahren wir so gut wie nichts über die Gelegenheiten, anlässlich derer in der Normandie, von den Kirchenfesten abgesehen, die Laudes angestimmt wurden[208]. Man hat das Formular des 11.Jahrhunderts für die Eröffnung des Konzils von Lillebonne durch WILHELM d.Erob. in Anspruch nehmen wollen[209]. Das mag richtig sein, besagt aber nicht viel, da der 31.Mai 1080, an dem das Konzil zusammentrat, gerade Pfingstsonntag war, ein Tag also, an welchem die Laudes ohnehin gesungen zu werden pflegten. Gelegentlich hat man auch angenommen, dass die Laudes bei der Weihe des Herzogs zu Rouen angestimmt worden seien, dass sie daher gleichsam als herzogliche Krönungs-Laudes zu gelten hätten[210]. Indessen wissen wir über das Weihezeremoniell der Nicht-Könige insgesamt doch recht wenig[211], und auch über die Weihe des Herzogs der Normandie sind wir nicht ~~wesentlich~~ nicht besser unterrichtet. In dem Benediktionar des Erzbischofs ROBERT v.CANTERBURY, das Ende des 10.Jahrhunderts vermutlich in Winchester entstanden ist und wohl 1052 von Erzbischof ROBERT nach Jumièges gebracht wurde[212], finden sich zwar einige Zusätze, unter denen ein Officium ad Ducem constituendum, also ein herzoglicher Weiheordo begegnet. Aber die Zusätze gehören erst dem 12.Jahrhundert an, und der reine Ordo selbst ist nur ein Auszug oder eine verkürzte Form des englischen Ordo von 973 (sog.EDGAR-Ordo), der mit geringen Abweichungen auch für die Krönungen des 12.Jahrhunderts noch gebraucht wurde[213]. Es handelt sich

also bei diesem Herzogsordo, dessen Kernstück der Empfang von Ring und Schwert ist, um eine Übernahme angelsächsischen Brauches aus der Zeit nach der Eroberung, und auch was wir sonst über die Herzogsweihe wissen - über diejenige RICHARDs I.(1189 Juli 20)[214] und JOHANNs (1199 April 25)[215] - reicht nicht in frühere Zeiten hinauf. Da nun auch die Krönungseide der Herzöge denen der englischen Könige entsprachen[216], so wird man auf Grund der Überlieferung zu dem Schluss kommen müssen, dass die Herzogsweihe der Normandie erst einer Zeit entstammte, in der die Herzöge auch Könige von England waren, und es mag damit im Zusammenhang stehen, dass sich die Weihe allmählich einer wirklichen Herzogs-"Krönung" näherte. König JOHANN liess sich schliesslich bei ~~seiner Weihe~~ circulum aureum habentem in summitate per circuitum rosas aureas aufsetzen[217], und wie man vom König von Frankreich sagte, er werde in St.Denis gekrönt, so vom Herzog, er werde in Rouen gegürtet[218]. Die Tendenz, des Herzogs Stellung königgleich zu begreifen, war gewiss alt: um 1000 etwa rühmt DUDO, dass der Herzog wie ein König das Szepter der Normandie führe[219], und die Kirche von Rouen hielt sich für Souverän wie die Kirche von Rom[220], während die Stadt, der Legende nach von CAESAR gegründet[221], als "kaiserliche" Stadt besungen wurde[222]. Aber dennoch spricht alles dafür, dass die normannische Herzogsweihe oder -krönung erst eine Erfindung der englischen Könige war, und mochten an sich normannische Laudes ~~auch~~ erheblich älter sein, so wird man von Krönungs-Laudes - wenn überhaupt - doch erst nach der Verbindung der Normandie mit England sprechen können. Da allerdings lässt es sich wahrscheinlich machen, dass diese Litanei in der von englischen Krönungsbräuchen durchaus ~~bestimmten~~ abhängigen normannischen Herzogsweihe nicht gefehlt haben wird. Denn was bisher so gut wie garnicht beachtet worden ist: zum englischen Krönungszeremoniell gehörten seit der Eroberung die Laudes, wie sie zur Krönung der Kaiser und Päpste gehört haben.

X.

Englische Laudes sind bisher in drei Formularen bekannt geworden. Am ältesten sind die Akklamationen in einem Pontificale des 11.Jahrhunderts für Papst Alexander II., Wilhelm d.Er. als König, Königin Mathilda und Erzbischof Laldred von York, die man wohl mit Recht für die Krönung Mathildas im Jahre 1068 in Anspruch genommen hat[246]. Weiter finden sich Laudes des 12.Jahrunderts in einem Pontificale von Canterbury oder Ely, die im Krönungsordo auf das Sta et retine folgen und für die Krönung eines Königs und einer Königin bestimmt waren, vermutlich für Heinrich II. und Eleanor v.Poitou (1154)[247]. Drittens kennen wir aus einem Antiphonar des 13.Jahrhunderts ein Formular der Kathedrale von Worcester[248], das für Festtage und ehedem wohl für Festkrönungen bestimmt war. Schliesslich ist, um bei den liturgischen Quellen zu bleiben, noch das Missale von Westminster hinzuzunehmen, das gemäß den Abrechnungen für Nicholaus Lytlington, Abt von Westminster, um 1383-84 geschrieben wurde und im Krönungsordo ein Randvermerk enthält: ante epistolam cantetur solempniter Christus vincit.[249] Da dieser Ordo 1377 bei der Krönung Richards II. schon in Kraft gewesen ist, so lassen sich auf Grund der liturgischen Quellen Krönungslaudes nachweisen 1.für die Krönung Mathildas von 1068; 2.für eine Krönung des 12.Jahrhunderts vermutlich von 1154; 3.für eine Festkrönung zu Worcester, vielleicht von 1158; 4.für die Krönung Richards II. (1377).

Aber damit sind die Zeugnisse für das Vorkommen von Krönungslaudes in England längst nicht erschöpft. In seiner Geschichte der Könige Britanniens erzählt Fotfried von Monmouth[250] von einer mythischen Königserhebung durch den Bischof Guethelinus von London, der dem von ihm Erkorenen akklamiert habe: Christus vincit, Christus imperat, Christus regnat. Ecce rex Britannie deserte. Adsit modo Christus: ecce defensio nostra: ecce spes nostra et gaudium. Die von dem Chronisten erfundene Akklamation ist natürlich nicht für die legendäre Vorzeit als Zeugnis zu verwenden, wohl aber für die Zeit Monmouths selbst, der offensichtlich

dem Bischof die Krönungsakklamationen seiner eigenen Zeit in den Mund legte.

Gotfried von Monmouth schrieb um 1140, also zur Zeit, als Stephan von Blois König von England war, und zufällig erfahren wir aus dessen Regierungszeit durch einen Chronisten, dass bei einem Kronentragen Stephans, bei einer Festkrönung also, zwischen Mönchen und Weltgeistlichen ein Streit entbrannte, doch wohl darüber, wer von beiden das Christus vincit zu singen habe[251]. Solche Streitigkeiten kamen späterhin kaum noch in Betracht, weil hernach in der Regel die königlichen Kapläne als Sänger dienten[252]; und um einen reinen Ehrendisput mag es sich auch bei den beiden status ecclesiae nicht gehandelt haben. Dieser "Sängerkrieg" nämlich und insbesondere seine sehr realen Hintergründe lassen einen auf anderes aufmerksam werden. Aus den liturgischen Vorschriften Frankreichs, Deutschlands, Roms und der Kirchen anderer Länder wissen wir, dass die Sänger der Laudes, leute mit besonders schönen Stimmen, für ihren Gesang jeweils eine Belohnung erhielten. 2 solidi in Reims, 12 nummi bone monete in Laon, 10 Sous in Rouen, 2 Hyperpern in Traù und ähnlich in anderen Kirchen[253]. In England betrug dieser Satz 25 solidi. War es sonst im allgemeinen Sache des Bischofs, die Gratifikation auszuzahlen, so hat bei dem königlichen Gottesdienst, wenn in des Königs Gegenwart die Laudes gesungen wurden, auch der König den Sängern die ihnen zustehende Summe zahlen zu lassen. Angesichts der mustergültigen Rechnungsführung des englischen Exchequers aber musste diese Ausgabe jedesmal in den Abrechnungen irgendwo erscheinen. Tatsächlich finden sich entsprechende Eintragungen denn auch in grosser Zahl, ganz besonders, obwohl nicht ausschliesslich, in den "Liberate Rolls" d.h. den Rotoln, in welchen die mit dem Worte Liberate beginnenden Zahlungsanweisungen des Königs aufgezeichnet waren.

Zunächst findet sich in der Pipe Roll aus der Zeit Heinrichs II. eine Anweisung vom 5.Juni (Pfingstsonntag) 1188[254], welche lautet: clericis qui cantaverunt Christus vincit die Pentecoste ante regem xxv sol. Weitere Belege

aus der Zeit Heinrichs II. sind mir nicht begegnet; doch sind Anweisungen König Johanns in grösserer Zahl vorhanden. Am 28.Dezember 1201 lässt er für das weihnachtliche Singen des Christus vincit die 25 shilling anweisen[255], die gleiche Summe am 24.April 1204 für die Laudes zum Osterfest, das auf den 25.April fiel[256]; und ebenso besitzen wir für Ostern 1205 die Zahlungsanweisung für die Sänger der Laudes[257]. Interessanter ist die Eintragung zum 10.Oktober 1200[258]: Liberate de thesauro nostro xxv sol.Eustacio capellano et Ambrosio, clericis nostris, qui cantaverunt Xristus vincit ad secundam coronationem nostram et ad unctionem nostram et coronationem J(sabelle) regine uxoris nostre. Hier ist der Charakter der Laudes als Krönungsakklamation, nicht bloß als Festtagslitanei einmal einwandfrei festzustellen. Die Zahlungsanweisung vermerkt das ausdrücklich. Überdies fand die zweite Krönung und Salbung Johanns zusammen mit Krönung und Salbung der Königin, Isabella von Angoulême, nicht an einem Festtag sondern an einem gewöhnlichen Sonntag (1200 Okt.8) statt, so dass also damals in Westminster die Laudes nur der Krönung wegen gesungen werden konnten. Und dieses Beispiel steht nicht vereinzelt da; für König Johanns Vorgänger wie Nachfolger ist das gleiche überliefert. Eine chronikalische Notiz bezeugt, dass bei der zweiten Krönung des Richard Löwenherz zu Winchester (1194) nach der ersten Kollekte von drei Leuten das Christus vincit angestimmt wurde[259], und am 10.Februar 1237 wird die Summe von 100 solidi an die Sänger gezahlt, die bei der zweiten Krönung Heinrichs III. und der Erstkrönung der Königin Eleanor in Westminster die Laudes sangen[260]. Auch diese beiden Krönungen fanden an einem gewöhnlichen Sonntag statt: am 17.April 1194 die eine, am 20.Januar 1237 die andere. Damit dürfte nunmehr feststehen, dass in England die Laudes durchaus zum Krönungszeremoniell der Könige gehörten, allerdings auch zum Festgottesdienst. Dies letzte wird ausser durch die Laudes von Worcester noch durch eine grosse Zahl von Eintragungen in den Rolls bestätigt.

Es sei angemerkt, dass sich unter Heinrich III. die Gelegenheiten, anlässlich derer das Christus vincit angestimmt wurde, in seltsamer Weise vermehrt haben. Eine Vermehrung der Laudestage ist zwar in den späteren Zeiten auch in manchen der französischen Kathedralen zu beobachten[261]; aber bei Heinrich III. geschah das doch in ganz ungewöhnlichem Ausmass. Für die ersten Regierungsjahre dieses Königs sind die Liberate Rolls nicht vollständig erhalten; immerhin lässt sich aus den Anweisungen für 1227[262], 1228[263], 1229[264] und 1230[265] erkennen, dass die Laudes alljährlich dreimal, eben an den hohen Kirchenfesten, gesungen wurden. Das war also vollständig normal und dem allgemeinen Brauche entsprechend. Der Wandel setzte erst mit dem Jahre 1233 ein. Obwohl die Liberate Rolls dieses Jahres bereits im Oktober abbricht, so ist doch für den bis dahin verflossenen Teil des Jahres bereits ein zehnmaliges Singen der Litanei zu verzeichnen. Neben den drei üblichen Festtagen wird nämlich das Christus vincit noch angestimmt am Tage der Reinigung Mariä (2.Februar), am Himmelfahrtstag, am Sonntag Trinitatis, am Mittsommertag (24. Juni), Mariä Himmelfahrt, Mariä Geburt und am Tage der Translation Eduards des Bekenners (13.Oktober)[266]. Das nimmt in späterer Zeit noch zu. Im Jahre 1237 wird auch der Dreikönigstag durch die Laudes gefeiert[267], 1238 auch Allerheiligen[268], 1239 die Beschneidung Christi, der Tag von St.Botulph (17.Juni) wegen der Geburt eines Königssohnes (Eduards I.; 16.Juni), der Tag der Reinigung der Königin (31.Juli), St.Edmundstag (20.November), St.Eduardstag (5.Januar) und dazu die Mehrzahl der vorgenannten Feste — das heisst: von Epiphanien 1239 bis Epiphanien 1240 sind die Laudes nicht weniger als 16mal gesungen worden.[269] Im Jahre 1240 begegnet man den Laudes auch am Tage von St.Leger (2.Okrober) anlässlich eines neuen puerperium regine[270], und schliesslich sind für 1241 die Laudes 12mal nachzuweisen[271].

Diese Häufung der Laudestage und ihre offenbar ganz willkürliche Anordnung durch den König ist weniger interessant

für das Wesen der englischen Liturgie als für die seltsame Geistesverfassung des Königs. An der Zunahme der Laudestage lässt sich nämlich - man kann es kaum anders bezeichnen - die Progression von Heinrichs III. "religiösem Spleen" deutlich wie von einem Gradmesser ablesen. Man hat in ganz anderem Zusammenhang beobachtet, dass etwa seit 1234 des Königs fast krankhafter Sammeleifer für Reliquien einsetzte und dass, damit in einem inneren Zusammenhang stehend, seit 1234 der Bau und Ausbau von Westminster ihn in zunehmendem Maße zu beschäftigen begann[272]. "Je weniger klug er im Handeln dieser Welt war - so erklärte ein Zeitgenosse[273] - umsomehr erging er sich in seiner Demut vor Gott. An einzelnen Tagen hörte er dreimal die Messe, und da er noch mehr Messen zu hören begehrte, liess er sie für sich privatim begehen und wohnte ihnen beharrlich bei. Und wenn der Priester den Leib des Herrn in die Höhe hob, pflegte er des Priesters Hand zu halten und zu küssen." Sogar dem gewiss frommen Ludwig IX. von Frankreich wurde die Frömmigkeit des englischen Königs zuviel, den er gelegentlich ermahnte, doch nicht unaufhörlich Messen zu hören, sondern sich lieber Predigten halten zu lassen. Aber Heinrich III. erwiderte nur, er bevorzuge es, einen Freund öfters zu sehen als von ihm, selbst Gutes, zu hören; und so verhalte es sich auch mit dem Anschauen des Messopfers[274]. Gleichfalls in dieser Zeit begann der eigentümliche Kult, den Heinrich III. Eduard dem Bekenner zukommenliess und dem die Nachwelt zumindest den heutigen Bau von Westminster zu danken hat. Seit 1237 wurde der Tag des Confessors auf Betreiben des Königs in den Festkalender der Gesamtkirche aufgenommen. Die Chronisten berichten uns, wie an einem St.Eduardstage der König, gleich dem gesamten Klerus in Chorhemd und Chorrock gekleidet und barfuss einherschreitend, seinem

Patron einen Kristall mit dem Blute Christi darbrachte und wie er während der ganzen Prozession das Auge starr auf den Kristall gerichtet hielt, den er selbst, von den Begleitern an den Ellbogen gestützt, in seinen Händen um die Kirche und den Palast trug, bis er die Reliquie am Schreine St.Eduards niederlegte[275]. Es waren bestimmte religiöse Erregungszustände, die der König immer wieder suchte; und mit diesem auch in den Symptomen krankhaften religiösen Eifer hing es wohl zusammen, dass sich Heinrich III., sooft es irgend anging, die Laudes singen liess und sich an ihrem sieghaften Ton berauschte - eine Neigung, die gleichsam aktenmässig festzulegen und erstmals für das Jahr 1233 zu verzeichnen ist.

Eine andere Frage ist ~~xxx~~, wie die Laudes zu einem Teil des englischen Krönungszeremoniells hatten werden können. Denn nur bei der Kaiser- und Papstweihe scheinen sie ursprünglich zur Krönung selbst gehört zu haben. Es wäre gewiss nicht ausgeschlossen, dass die englischen Könige dem Beispiel der römischen Krönungen gefolgt wären. Aber auch hier spricht dagegen die Form der englischen Laudes, die bis in die Musik hinein einwandfrei dem gallo-fränkischen Typ angehörten[276]. Die Herkunftsfrage bietet demnach keine Schwierigkeiten: da sie in der angelsächsischen Kirche nicht bekannt waren, die Laudes aber gallo-fränkischen Typ zeigen, so sind sie mit den normannischen Eroberern nach England gekommen, durch welche die englische Kirche überhaupt und zumal in Dingen des Kultes stark unter den Einfluss der Normandie geriet[277]. Dem Ritual der Normandie folgend wurde es nun auch in England üblich, an den hohen Festtagen die Laudes zu singen. Weshalb aber wurden die gallo-fränkischen Festtagslaudes der Normandie zu englischen Krönungslaudes?

Krönungslaudes waren zunächst die Akklamationen für Wilhelm I. und Königin Mathila; die Krönung der Königin fand am 11.Mai 1068 in Westminster statt, am Pfingstsonntag; Pfingsten aber war nach dem Brauche der Normandie

ein Laudestag; also wäre hier die Einfügung des Christus vincit in die Krönungszeremonie vielleicht nur darauf zurückzuführen, dass die Krönung auf den Festtag fiel. Es ist daran zu erinnern, dass ein gleiches auch für die Krönung des Eroberers selbst gilt: er wurde Weihnachten 1066 gekrönt. So wären die beiden ersten Krönungen im normannischen England mit Festtagen d.h. Laudestagen zusammengefallen. Das nächste Zeugnis von Krönungslaudes betrifft eine Festkrönung Stephans von Blois[278], wobei die Einheit von "Krönung" und Festtag ja ohne weiteres gegeben ist. Echte Krönungen an Festtagen aber kommen - vielleicht von einer Zweitkrönung Heinrichs I. in Winchester zu Ostern 1101 abgesehen[279] - vor dem Ende des 12.Jahrhunderts nicht mehr vor. Da wir jedoch aus einer Handschrift des 12.Jahrhunderts ein Laudesformular kennen, das in einen Krönungsordo eingefügt ist[280], so muss das Christus vincit - ~~wir~~ so nannte man die Litanei regelmässig in der Normandie wie in England - spätestens im 12.Jahrhundert bereits zum Krönungszeremoniell selbst gehört haben. Das zeigt mittelbar auch die Akklamation bei Gotfried von Monmouth, die ja mit einem Festtag garnichts zu tun hat[281]. Für das Jahrhundertende aber wie für das 13.Jahrhundert haben wir reichliche Zeugnisse dafür, dass auch an gewöhnlichen Sonn- oder gar Wochentagen die Laudes zur Feier der Krönung gesungen wurden. Man wird daher zu folgendem Schluss kommen: gemäss dem Ritus der Normandie wurden in England die Laudes an Festtagen angestimmt; die ersten beiden Normannenkrönungen in England fand an Fest- d.h. Laudestagen statt; das Zeremoniell dieser ersten Krönungen aber blieb auch für die spätere Zeit massgebend, wodurch sich die Tradition erhielt, die

einstigen Festtagslaudes regelmässig auch bei den Krönungen singen zu lassen, selbst wenn diese später an einem gewöhnlichen Sonntag oder einem Wochentag stattfanden. Ein ~~xxfxixxxxxx~~ Einwirken des römischen Vorbildes ist dabei nicht ausgeschlossen. Die Tatsache der englischen Krönungslaudes ist jedoch auch ohne dieses Vorbild hinreichend zu erklären.

Von England aus aber mag auch auf die anderen normannischen Länder ein Rückschluss erlaubt sein. Da die Herzogsweihe der Normandie ohnehin ganz unter den Einfluss des englischen Krönungsrituals geriet, ja sogar unter Johann zu einer Art Herzogskrönung gesteigert wurde, so ist es mehr als wahrscheinlich, dass auch in der Normandie - rückwirkend von England her - die ursprünglichen Festtagslaudes späterhin die Weihefeier der Herzöge begleiteten. Wenn aber in England und, nunmehr mit einem hohen Grad der Wahrscheinlichkeit, auch in der Normandie bei Königskrönung und Herzogsweihe die liturgischen Akklamationen angestimmt wurden, so wird es erklärlich, dass auch in Palermo die Laudes zum Krönungsritus gehörten. Wie in so vielen Dingen der Kultur und der Staatseinrichtungen bildeten die drei normannischen Länder eben auch in Bezug auf die Liturgie eine gewisse Einheit[282], die vielfach sichtbar wird, wenn sie auch im einzelnen noch mancher Aufhellung bedarf.

XI.

Die Verbreitung der Laudes als Festtags- wie als Krönungsakklamation st demnach erheblich grösser gewesen, als üblicherweise angenommen wird. Vielleicht würde bei systematischer Durchforschung der liturgischen Handschriften noch in anderen Ländern, etwa in den spanischen Königreichen und denen Südosteuropas neue Laudes zum Vorschein kommen. So gut wie nichts aber ist darüber bekannt, wann der Brauch, die Laudes zu singen, in den einzelnen Ländern abkam.

Am ehesten wird sich das noch in England mit seinem nahezu lückenlosen Material an Verwaltungsakten feststellen lassen, wenn die Veröffentlichung der einschlägigen Rolls weiter fortgeschritten ist. Doch wird man schon jetzt sagen dürfen, dass hier noch am Ende des 14.Jahrhunderts die Laudes bei der Krönung Verwendung fanden[283]. Vermutlich wird der Brauch, der heute jedenfalls nicht mehr besteht, bis zum Beginn der Reformation fortgedauert haben, wenn nicht schon vorher in den Wirren der Rosenkriege diese Tradition abbrach[284].

Ganz undurchsichtig ist vorerst noch die Praxis innerhalb der Reichskirche. Frühzeitig scheint in Deutschland die Darbringung selbst der einfachen Festtagsakklamationen erloschen zu sein. Aus staufischer Zeit, ja aus dem ganzen 12.Jahrhundert ist mir - von Aquileja abgesehen - kein Laudesformular mehr bekannt geworden, doch mag auch hier eine eingehendere Durchforschung der Handschriften noch spätere Laudesformulare zutage fördern. Möglicherweise aber hängt das Verschwinden dieser liturgischen Herrscherfeier in Deutschland doch in irgendeiner Weise mit dem Investiturstreit zusammen, dessen Nachwirkungen in der Liturgie zu überprüfen gewiss lohnen würde. Doch ist auch damit zu rechnen, dass seit dem 11.Jahrhundert die Laudes vielleicht ausschliesslich auf die römische Kaiserkrönung beschränkt wurden. Denn bei der Weihe der Kaiser in Rom lebte die Litanei noch sehr lange fort. Wir kennen zahlreiche Formulare aus dem 14.Jahrhundert, die schon völlig die römisch-päpstliche Form angenommen und die alte gallofränkische, die sich in Westeuropa erhielt, verloren haben[285]. Auch für die letzte mittelalterliche Kaiserkrönung in Rom, diejenige Friedrichs III., sind Laudes überliefert die sich ausser bei einigen wenigen Heiligennamen in nicht mehr von den Papstakklamationen unterscheiden[286].

Ob später das habsburgische Kaisertum den Brauch beibehielt, darüber mangelt anscheinend jegliche Kenntnis. Eine Akklamation für Karl V. und Ferdinand I. ist zwar erhalten; aber da handelt es sich um eine Konzilsakklamation

bei Verabschiedung des Konzils von Trient[287]. Ganz gefehlt haben jedoch den Habsburgern die Laudes nicht, selbst nicht in den modernsten Zeiten. Allerdings die "böhmischen Laudes" des gelehrten alten Pez, durch die er Germania pontificia des Jesuitenpaters Hansiz lächerlich zu machen suchte, sind nur ein bissiger Witz und ein blosses Kuriosum gelehrter Fehde[288]. Aber wenn auch nicht gerade im Königreich Böhmen, wo sie einstmals wohl auch in Übung waren[289], so lebten in einem anderen Teil der weiten habsburgischen Monarchie die Laudes dennoch fort, ja vermutlich sind dem österreichischen Kaiser als letztem abendländischen Monarchen diese feierlichen Akklamationen entgegengeklungen, nämlich in Dalmatien. Als am 10.April 1875 Kaiser Franz Joseph Zara, die neue Hauptstadt der Küstenprovinz, besuchte, wurden wie ehedem bei Herrscherbesuchen zu seiner Begrüssung die Laudes angestimmt und zwar nur die für den Kaiser bestimmten Teile der Akklamation[290]. Entsprechend hatte man dort einige Jahre zuvor die allein auf den Papst bezüglichen Teile der Litanei gesungen, als Pius IX. am 11.April 1869 sein Priester- und am 18.Juni 1871 sein Papstjubiläum beging[291]. Denn in Dalmatien, wo im 18.Jahrhundert die Laudes noch in fast allen Kathedralkirchen zelebriert wurden[292], hat sich der Brauch bis in unsere Tage erhalten: bis zum Zusammenbruch der habsburger Monarchie wurden in Zara zu Weihnachten und Ostern die Laudes regelmässig angestimmt, zum letzten Mal Ostern 1918 mitten im Weltkrieg[293], bis die allgemeine Vernichtung des vom Mittelalter überkommenen fürstlichen Kultur- und Lebensstils auf dem Kontinent auch dieser Tradition ein Ende setzte, die noch sinnfällig die österreichischen Kaiser als Erben den Kaisern des Ostens verband.

Weniger dem Zufall ausgesetzt war selbstverständlich die Tradition an der römischen Kurie. Als Akklamation an den hohen Kirchenfesten dürften die Laudes zwar schon im 14. oder 15.Jahrhundert verschwunden sein[294]. Hingegen fr fragt es sich, ob z.B. die Konzilsakklamationen, wie sie für das Tridentinum bestimmt noch nachweisbar sind, jemals

in Vergessenheit gerieten. Vermutlich sind sie noch jetzt in Übung genau wie die pontifikalen Krönungslaudes, die sich offenbar in ungebrochener Tradition bis heute erhalten haben. Bei der Stuhlbesteigung Pius'X. im Jahre 1903 wurde jedenfalls eigens ein kleines Heft gedruckt, das Text und Intonation der Krönungslaudes enthielt[295]. Der Text stimmt mit dem des Cencius noch wörtlich überein und auch die Tongebung beruht auf derjenigen früherer Zeiten. Dies letzte allerdings mag eine Neuerung gewesen sein im Zuge der grossen Reform des gregorianischen Kirchengesanges, die gerade Pius X. so sehr am Herzen lag[296], und dieser gelehrten Reform der frühen Kirchenmusik, deren Vorkämpfer die Franzosen unter Führung des Abtes Pothier und der Benediktiner von Solesmes gewesen sind, ist überhaupt eine Wiederbelebung auch der halbvergessenen Feier der Laudes zu danken. Gerade in Frankreich konnte allerdings an eine noch lebendige Überlieferung angeknüpft werden. In einzelnen Kathedralkirchen wie in Reims, Lyon und Vienne war das Christus vincit als Teil der Festtagsliturgie noch bis ins 18.Jahrhundert, wahrscheinlich ~~bis~~ bis zur Revolution regelmässig gesungen worden[297], ja in Rouen lebt der Brauch bis heute fort, und wer Weihnachten oder Ostern dem Gottesdienst in der Kathedrale beiwohnt, findet dort bisweilen ein Heftchen vor mit dem Titel: Christus vincit de Rouen, das dann noch die nähere Erklärung enthält: Acclamations pour le Pallium[298]. Es sind naturgemäss keine Herrscherlaudes mehr; aber auch als rein kirchliche Pallienakklamation für den Erzbischof setzen sie wenigstens die alte Gewohnheit fort, und musikalisch konnte man dem Gesang von Rouen noch die reichste Anregung entnehmen. Dies ging so weit, dass sich danach für den heutigen kirchlichen Gebrauch ein eigenes Laudesformular herrichten ließ, das in der Tat mehrfach Anwendung gefunden hat, so aus Anlass der 800jährigen Abtsweihe Sugers von S.Denis[299] und in etwas anderer Fassung für Abt Ildefons Herwegen von Maria Laach anlässlich der 20. Wiederkehr seines Abtsweihetages[300], ja in allerjüngster Zeit sind die Laudes in die offiziellen

oder halboffiziellen Handbücher des Kirchengesanges wieder aufgenommen worden[301], um bei passender Gelegenheit in den Gottesdienst eingefügt zu werden und somit diese schöne Litanei dem Kultus von neuem dienstbar zu machen.

Aber wie gesagt: es handelt sich dabei nur um interne Feiern der Kirche, und mit den einstigen Laudes regiae und deren staatsrechtlichem Gehalt haben diese musikalischen Schaustücke und Einlagen nichts mehr zu tun. Doch vielleicht bahnt sich auch da ein Wandel an. Der Historiker wird heute oft genug gewahr, wie die von ihm ausgegrabenen Riten und Sänge, Sitten und Bräuche des Mittelalters zusammen mit mittelalterlichen Ideologien in das tatsächliche Leben der Staaten übergreifen und wieder Wirklichkeit werden. Und wenn, um nur ein Beispiel zu geben, die Idee einer Renovatio Imperii Romanorum, dank fleissiger Gelehrtenarbeit erst vor wenigen Jahrzehnten entdeckt und ins wache Bewusstsein zurückgerufen, heute in so eigenartiger Form und so überraschend schnell zu politischer Aktualität gelangen konnte, so wird er künftig gefasster sein können, sollten eines Tages die alten Krönungsordines (auf Grund einer bis dahin hoffentlich vorliegenden kritischen Ausgabe) wieder in Kraft treten und dann auch die Laudes regiae wieder erklingen. Einen Ansatz hierzu mag man bereits in dem nationalen Liederbuch des italienischen Unterrichtsministeriums finden, das tatsächlich modernste Laudes enthält.[302]

Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat!
PIO summo pontifici et universali patri pax, vita et salus perpetua.
Regi nostro VICTORIO Dei gratia feliciter regnanti pax, vita et salus perpetua.
Duci BENITO MUSSOLINI italicae gentis gloriae pax, vita et salus perpetua...

Tempora bona veniant....

XII.

Anhang.

1. Zum ältesten Laudesformular der römischen Ordines.

Neben dem oben (S.) angeführten Formular gallofränkischer Laudes ist aus karolingischer Zeit noch ein etwas abweichender Typ in einer bestimmten Gruppe von Hss. überliefert. Das Schema lautet:

Exaudi Christe	Domino nostro a Deo decreto summo pontifici et universali pape vita.
Exaudi Christe	Exaudi Christe.
Salvator mundi	Tu illum adiuva.
Exaudi Christe	Domino nostro et Augusto a Deo coronato magno et pacifico Imperatori vita et victoria.
Sancta Maria	Tu illum adiuva.
Exaudi Christe	Eius precelentissimis filiis regibus vita.
S.Petre	Tu illos adiuva.
Exaudi Christe	Exercitui Romanorum et Francorum vita et victoria.
S.Theodore	Tu illos adiuva.

Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.

Rex regum	Christus vincit.
Rex noster	Christus vincit etc.etc.

Im ganzen ist das Formular dem üblichen Typ nicht unähnlich, stimmt in den nachfolgenden Tropen und Lobpreisungen mit diesem sogar weitgehend überein. Dennoch sind einige Abweichungen zu verzeichnen. Es fehlt das einleitende Christus vincit etc.; es fehlt die sonst übliche längere Reihe von Heiligen; es fehlt die Akklamation für die Judices; das Exaudi Christe ist durch häufigere Verwendung stärker hervorgehoben. Interessant ist das eine, dass sich diese etwas dürftigere Fassung durch Jahrhunderte konstant neben dem üblichen Typ erhalten hat. Auch die Heiligen sind stets die gleichen, S.Theodor immer der Heilige des Heeres.

Diese Konstanz erklärt sich aus der Art der Überlie-

ferung. Das Formular ist uns bekannt aus zwei Gruppen von Hss., von denen vier der karolingischen Zeit angehören, drei dem 12.-14. Jahrhundert.

1. K ö l n , Kapitelbibl.ms.138 f.44.
   Druck: HARTZHEIM, Catal.cod.mss.103f; ANDRIEU I 107.
   Dat.: 800-825.
2. M ü n c h e n , Clm.14510 f.40.
   Druck: HÖFLER, D.deutschen Päpste I 285; ANDRIEU I 233
   Dat.: 824-827.
3. R o m , Bibl.Vitt.Eman. ms.lat.2096 (Sessorianus 52) f.126.
   Druck: ANDRIEU I 289; MORIN, Rev.Béned.XIV (1897) 484.
   Dat.: 858-867.
4. St. G a l l e n ; Hs.mir unbekannt.
   Druck: GOLDAST, Rer.Allem.SS. II,2 S.155,175.
   Dat.: ? (karolingisch).
5. R o m , Bibl.Vallic.ms.F.73 f.46.
   Druck: FABRE in Mélanges d'archéol.et d'hist.X (1890) S.387f.
   Dat.: ca.1142.
6. R o m , Bibl.Vat.lat.7114 f.97^{v}.
   Druck: EHRENSBERGER 516; EICHMANN, Quellensammlung zur kirchl.Rechtsgeschichte I 60.
   Dat.: 13.-14.Jhdt.
7. Cod. G e m u n d e n s i s (Hs.unbekannt).
   Druck: MARTÈNE II c.IX; MG.LL.II 78f.
   Dat.: 14.Jhdt. (s.u.)

Da es sich durchgehend um Hss. römischer Ordines handelt (dies dürfte auch von n.4 gelten), so wird man das in ihnen enthaltene Laudesformular als die Fassung anzusprechen haben, die zuerst in den offiziellen Ordo Romanus einging und die sich auch darum unverändert erhalten hat. Wir kennen nämlich keine früheren Laudes in römischen Ordines. Die ältesten Formulare, die bekannt sind, finden sich ja bezeichnender Weise nicht in den offiziellen Gottesdienstordnungen der römischen Kirche, sondern in den Psalterien Karls d.Gr. In den offiziellen Ordo sind die Laudes, soweit der Überlieferung zu entnehmen ist, erst nachträglich übernommen worden und dies nicht vor dem Jahre 800. Sollte also doch Rom die Laudes erst von den Franken wieder zurückübernommen haben? Einen schlüssigen Beweis wird man so

leicht nicht liefern können. Immerhin scheint die Übernahme der Laudes in ein offizielles Kirchenbuch - sie kommen erstmals im Ordo von Köln (n.1) vor - doch im engsten Zusammenhang mit der Kaiserkrönung zu stehen: der König der Franken konnte als solcher im römischen Ordo keinen Platz haben, mochte auch gelegentlich sein Name im Kirchengebet genannt oder ihm bei Anwesenheit in Rom durch die Laudes akklamiert werden, wohl aber der Kaiser der Römer. Ihm allein, nicht dem König der Franken und Langobarden gilt auch in dem obigen Formular die Akklamation, wenn auch das Heer, für dessen Sieg man betete, das der Römer und Franken war. Dabei ist es auffallend, dass in der Akklamation für das Heer diesem allein und nicht judicibus et exercitui akklamiert wird. Die Verbindung "Richter und Heer" scheint ja erst von Rom aus ins Frankenreich gelangt zu sein (s.o.Anm.48,82,122). Infolgedessen könnte die vom Ordo Romanus übernommene Fassung vielleicht aus einer Zeit stammen, als der Begriff der Judices (Beamten) für das Frankenreich noch keine Bedeutung hatte; sie würde dann also älter sein als die Formulare in den Psalterien Karls d.Gr. vor der römischen Krönung. Doch bleibt hier vieles wiederspruchsvoll und über Hypothesen wird man nicht hinauskommen können.

Die Akklamation für das Heer aber verdient noch in anderer Hinsicht Beachtung. In no.1,3,4 gilt sie dem exercitus Romanorum et Francorum; in no.2 wird jedoch bloss der exercitus Francorum genannt. Hierfür gibt es vielleicht eine Erklärung. Das Formular im Clm.14510 gehört nach S.Emmeram; die Nennung Papst Eugens II. verweist unbedingt in die Jahre 824-827. Der akklamierte Kaiser ist Ludwig d.Fromme. Es folgt dann die Akklamation pro filiis regibus, der noch eine besondere für Ludwig d.Deutschen angefügt ist. Ludwig d.Deutsche regierte seit 817 als König in Bayern, wozu ja S.Emmeram gehörte. Wenn also in den Laudes Ludwigs d.D. bloss dem Heere der Franken akklamiert wird, so scheint darin eine Tendenz zu liegen: in den Jahren der Spannung, die der Empörung gegen Ludwig d.Frommen vorausgingen, wird eine Akklamation für das

Heer des kaiserlichen Vaters, für den exercitus Romanorum, sorgfältig vermieden und nur dem k ö n i g l i c h e n Heere der Franken d.h. der Ostfranken akklamiert. Man könnte daher das Formular als die ersten "Königs"-Laudes bezeichnen, die seither auch den nicht-kaiserlichen Erben der Karolinger gesungen wurden.

Nicht weniger beachtenswert ist eine Änderung, die in n.5 erstmals begegnet. Benedikt von St.Peter, der das Formular überliefert, hat zunächst einmal die Akklamation für die filii reges ausgelassen. Vielleicht war das nur ein Versehen; denn in der nunmehr unmittelbar auf die Invokation Mariä folgende Invokation Petri lautet die Responsion immer noch wie in der Vorlage: Tu ill o s adiuva. Möglicherweise war aber die Auslassung auch Absicht und nur das Stehenlassen der Invokation Petri mit der nunmehr falschen Responsion ein Versehen. Denn ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ um 1142 gab es keine filii reges mehr (Heinrich, Konrads III.Sohn, wurde 1147 erhoben), denen man hätte akklamieren können. Mit der Auslassung hätte Benedikt also das Formular seiner eignen Zeit anpassen wollen. Ein solches Bestreben aber ist noch an anderer Stelle zu erkennen. Benedikt ersetzt nämlich den exercitus Romanorum et Francorum seiner Vorlage zeitgemäss durch den exercitus Romanorum et Teutonicorum, ganz offensichtlich doch deshalb, weil Franci mittlerweile einen anderen Sinn bekommen hatte und Franzosen hieß. Diese Abänderung Benedikts hat dann der Schreiber von n.6 allem Anschein nach missverstanden oder wollte aus einem anderen Grunde die Franci nicht missen - jedenfalls, er behält Franken und Römer bei und fügt, Benedikt folgend, die Deutschen einfach an die Römer an, so dass die seltsame Reihenfolge entsteht: exercitui Francorum, Romanorum et Teutonicorum. Das geschieht in einem Pontificale des 13. oder gar 14. Jahrhunderts. Wenn nun der sonst schwer datierbare Codex Gemundensis die gleiche Formel mit der gleichen Reihenfolge bringt, so wird er wohl zeitlich gleichfalls ins 13.oder 14.Jahrhundert gehören, auf alle Fälle aber später zu datieren sein als das Formular des

Benedikt, der erstmals Franken durch Deutsche ersetzt hatte. Die Gmundener Hs., obwohl auf einen karolingischen Ordo zurückgehend, ist also, wie zuletzt Erdmann (Geschichte des Kreuzzugsgedankens 255f) betont hat, mindestens ins 12. Jahrhundert, wenn nicht später zu datieren, obwohl Erdmanns Begründung nicht ganz zutreffend ist (s.o.Anm.74). Was sich aber in dem Gmundener Codex erhalten hat, ist das älteste Laudesformular der römischen Ordines

2. Ein normannisches Exultet-Finale.

Das Exultet weist nirgends mehr Eigentümlichkeiten auf als in Süditalien. Nur hier bestand die Sitte, diese diese schöne Prosahymne der Karsamstagsliturgie auf bildergeschmückte Rotoln zu übertragen, deren Malereien vom Ambo herunterhängend der Gemeinde den jeweils gesungenen Text auch bildhaft vor Augen führen sollte[1]. Der Text selbst hatte seine Eigenheiten. Vor Jahren schon hat H.M.Bannister[2] darauf aufmerksam gemacht, dass bis zum Ausgang des 11. Jahrhunderts eine Fassung in Brauch war, die von der des Ordo Romanus erheblich abwich, nur in Süditalien vorkam und die er als vetus Itala bezeichnete. Eine weitere Eigentümlichkeit des süditalischen Exultet scheint der Forschung bisher entgangen zu sein. Seit dem 12.Jahrhundert, gerade als die vetus Itala zu bestehen aufhörte, begegnet man hie und da einem das Exultet oder genauer: das praeconium paschale abschliessenden Finale, das textlich von dem sonst üblichen erheblich abwich.

Im Ordo Romanus hat dieses Finale folgende Fassung:

...per dominum nostrum Jhesum ~~xxxxxxx~~ filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti deus per omnia secula seculorum. Amen.

---

1) Hierüber zuletzt GERHART LADNER, Die italienische Malerei im 11.Jhdt. Jahrb.d.kunsthist.Samml.in Wien, N.Folge V (1931) 122ff; MYRTILLA AVERY, The Exultet Rolls of South Italy (Princeton-London-The Hague 1936); TH.KLAUSER, Eine rätselhafte Exultet-Illustration aus Gaeta. "Corolla" Ludwig Curtius zum 60.Geburtstag (Stuttgart 1937) 168ff.

2) H.M.BANNISTER, The Vetus Itala text of the Exultet. The Journal of theological Studies XI (Oxford 1910) 43-54.

Hiervon abweichend die vetus Itala[3]:

... qui vivis cum patre et spiritu sancto et regnas unus Deus in secula seculorum. Amen.

Von beiden Fassungen grundverschieden ist nun der dritte Text des Finale. Er lautet:

... qui semper vivis, regnas, imperas necnon et gloriaris solus Deus solus altissimus, Jhesu Christe, cum sancto spiritu in gloria Dei patris. Amen.

Diese dritte Fassung ist nicht vor dem 12.Jahrhundert nachzuweisen. Die älteste mir bekannte Hs., die diesen Text enthält, ist ein Troparium im Besitz der Nationalbibliothek in Madrid, das in die Zeit vor 1129 zu datieren ist, da im praeconium als Herrscher ein comes N. genannt wird; es muss also vor der Krönung Rogers II. geschrieben sein[4]. Es folgt ein sizilianisches Graduale, gleichfalls in Madrid und in die Zeit von 1130-1154 zu datieren, da im Herrschergebet bei Auslassung von Papst- und Bischofsnamen doch der rex Rogerius namentlich angeführt wird[5]. Die in Frage stehende Fassung des Finale kommt ferner in dem sog. Missale gallicum der Kathedrale von Palermo vor, das gleichfalls ins 12.Jahrhundert gehört[6]. Und schliesslich sind zwei weitere Beispiele zu nennen, beide aus dem 12.Jahrhundert und beide aus der Kirche von Troja stammend - das eine auf einer Exultet-Rolle[7], das andere in einem Prozessionale, das sich heute in Neapel befindet[8]. Das sind insgesamt fünf Beispiele aus dem gleichen Jahrhundert aber es ist garnicht daran zu zweifeln, dass ein etwas gründlicheres Durchforschen der süditalienischen liturgischen Hss. ein sehr viel reicheres Material darbieten würde, als es mir zusammenzubringen möglich gewesen ist.

Das Seltsame an diesem Finale ist einmal der Text als solcher, dann seine Verbreitung. Was zunächst den Text anbetrifft, so ist die Formel qui semper vivis, regnas, imperas ganz offenkundig unter Anlehnung an das Christus

---

3) BANNISTER a.a.O.
4) Madrid, Bibl.Nac.ms.lat.289 f.115^{v}; vgl.oben Anm.200.
5) Madrid, Bibl.Nac.ms.lat.132 f.99^{v}; vgl.oben Anm.198.
6) Palermo, Kathedr.ms.544; vgl.oben Anm.201.
7) MYRTILLA AVERY a.a.O. Tafel CLXXXV.
8) Neapel, Bibl.Naz.ms.VI.G.34 f.82.

vincit, Christus regnat, Christus imperat der Laudes gebildet worden. Die Laudesformel hat ja seit dem 12.Jahrhundert vielfach eine spruchartige Verwendung gefunden, diente den Kreuzfahrern als Schlachtruf und wurde in Süditalien zu dieser Zeit auch als Münz- und Siegelspruch gebraucht[9]. Jedenfalls ist es sicher, dass dieser Spruch im Kreuzfahrer-alter "Mode" geworden und zumal bei den Normannen besonders beliebt war, und er mag damals so im Ohr gelegen und gleichzeitig so sehr das normannische Ethos zum Ausdruck gebracht haben, das schliesslich im normannischen Bereich auch das dem Herrschergebet folgende Finale entsprechend abgewandelt und dann seinerseits als Spruch verwendet werden konnte[10].

Denn um eine normannische Eigentümlichkeit handelt es sich bei diesem Finale unbedingt. Ausserhalb Süditaliens begegnet es nämlich zunächst noch in der Normandie, mir bekannt aus zwei Hss. des 13.Jahrhunderts, die aus Rouen stammend heute in Paris liegen[11]. Weiter kommt es in England vor, wo ich allerdings nur eine Hs. des ausgehenden 13.Jahrhunderts der Kathedrale zu Worcester zu nennen weiss[12]. Doch ist bestimmt damit zu rechnen, dass ein Durchforschen der liturgischen Hss. in der Normandie wie in England noch sehr viel mehr Beispiele zutage fördern würde. Auf Grund des vorliegenden fragmentarischen Materials würde es so aussehen, als wäre Süditalien das Ursprungsland dieses vom Ordo Romanus abweichenden Finale gewesen. Allein, das würde dem Zuge der allgemeinen Entwicklung widersprechen. Denn der Kultus Süditaliens, der ja in manchen Stücken von dem offiziellen Brauch der römischen Kirche abwich, erhielt seine besondere Note durch den gallikanischen Einschlag, der hierher von Rouen übermittelt wurde.

---

9) Vgl.oben S. .
10) Ebda.S. .
11) Bibl.Nat.ms.lat.904 f.96^{v}; vgl.LORIQUET-POTHIER II f.96^{v}; ferner: ms.lat.905 f.96, offenbar eine Copie der ersten Hs.
12) Worcester, Kathedr.Cod.F.160 f.221; s.o.Anm.207,248.

Auch die Tatsache, dass jenes Finale ebenso in England nachzuweisen ist, spräche trotz der früheren süditalischen Liss. aber dafür, dass das Finale eine Eigentümlichkeit der Kirche der Normandie gewesen ist, von der aus es in Süditalien wie in England verbreitet wurde.

Lässt sich über das Ursprungsland des an die Laudes anklingenden Finale vorerst auch nichts Bestimmtes aussagen, so kann doch eines als feststehend gelten, dass nämlich das Vorkommen ausschliesslich in Süditalien, der Normandie und England schon jetzt dazu berechtigt, diese Fassung als "normannisch" zu bezeichnen. Es wäre nur ein neuer Beweis dafür, wie stark der Zusammenhang der drei normannischen Länder in Dingen des Kultes während des 12. Jahrhunderts gewesen ist, eine Beobachtung, die ja mannigfache Bestätigung auf diesem und anderen Gebieten findet[13].

---

13) Vgl. oben Anm.182; HASKINS a.a.O. und: Studies in the History of Mediaeval Science (Cambridge Mass.1924) 186ff.

3. Verzeichnis der im Text angeführten Laudes.[1]

1) Karl d.Gr. 774 Ostermontag.
Quelle: Liber pontif.I 498.
Vgl.Anm.87 u.ö.

2) KARL d.Gr. 783 - 792.
Hs.: Montpellier, Bibl.de l'École medic.ms.lat.409 f.344; Psalterium des 8.Jhdts.
Druck: MABILLON, Vetera Analecta (1723) 171; HOLDER-EGGER in: EINHARD, Vita Caroli SS.rer.germ.Append.D p.46 u.ö.
Faksimile: Album paléographique ou recueil de documents importants...reproduits...par la société de l'École des Chartes (Paris 1887) Taf.XVII,2.
Bemerkungen: Akklamation für Hadrian I., Karl als König der Franken,Langobarden und Patricius der Römer, Pippin und Karl als Söhne, Pippin König der Langobarden, Chlodwig König der Aquitanier, Königin Fastrada, Richter und Heer (Francorum). Anm.44,47,117,120.

3) KARL d.Gr. 796-800.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.ms.lat.13159 f.163; Psalterium des 9.Jhdts.
Druck: Liber pont.II 37; PROST 173; LECLERCQ 1902; DE SANTI 391f u.ö. Faksimile: Album paléographique (s.o.) Tafel XVII,3.
Bemerk.: Akklamation für Leo III., Karl (wie oben), Nachkommen, Richter und Heer (Francorum). Anm.37.u.ö.

4) KARL d.Gr. 800 Weihnachten.
Quelle: Liber pont.II 7.
Bemerk.: Vgl.Anm.87 u.ö.

5) KAROLINGISCH. 800-825.
Hs.: Köln, Kapitelbibl.ms.138 f.44; römischer Ordo des 9.Jhdts.
Druck: HARTZHEIM, Catal.cod.mss.103f; ANDRIEU 107.
Bemerk.: Akklamation für Papst, Kaiser, Kaisersöhne, Heer Romanorum et Francorum. Anm.45, 74 und: Anh.1.

6) KARL d.Gr. 812.
Quelle: REGINO, MG.SS.rer.germ.71.
Bemerk.: Griechische Akklamation der byzantinischen Gesandten; vgl.Anm.98.

---

1) Die Listen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit; Zuweisung und Datierung wird in mehr als einem Falle verbesserungsbedürftig bleiben. Die nicht formularmässig, sondern nur chronikalisch, urkundlich etc. überlieferten Laudes sind mit Auswahl aufgenommen worden. Die Papstlaudes sind nicht berücksichtigt worden; sie sind in den Ordines seit dem 12.Jhdt. zu finden.

7) KAROLINGISCH. 814-817. Verona.
Hs.: Verona, Kapitelbibl. Cod.92 (87) f.67. Römischer Ordo des 9.Jhdts.
Druck: ANDRIEU I 371f.
Bemerk.: Akklamation für Bischof, Kaiser, Kaiserin. Da in der Hs. Laudes für Ludwig d.Fr. und Lothar gemeinsam folgen, so dürfte dieses Formular der Zeit angehören, als Ludwig d.Fr. Allein-, Lothar noch nicht Mitkaiser war. Die Herkunft aus Verona ist durch die Heiligen Firmus, Proculus und Zeno gesichert. Die Laudes dieser Hs. sind durch Rasuren und Zusätze mehrfach abgeändert worden, so dass aus ihnen mehrere Formulare zu rekonstruieren sind; s.no. 8,11. Vgl.Anm.119.

8) LUDWIG d.Fr., LOTHAR. 817-840. Verona.
Hs.und Druck wie no.7.
Bemerk.: Akklamationen für Hludowico et Hlotario augustis a Deo coronatis et pacificis imperatoribus, (Judit et) Ermingarde imperatrici(bus), filiis regibus. Die eingeklammerten Worte und Silben sind später radiert.

9) Ludwig d.Fr., LUDWIG d.D. 824-827. Regensburg.
Hs.: Clm.14510 f.39v-41. Römischer Ordo des 9./10.Jhdts.
Druck: HÖFLER, Die deutschen Päpste I 285; EICHMANN, Hist. Jahrb.45 (1925) 544f; G.SWARZENSKI, Die Regensburger Buchmalerei des X.und XI.Jhdts.(Leipzig 1901) 190; ANDRIEU, I 233.
Bemerk.: Akklamationen für Eugen II., Kaiser Ludwig d.Fr., König Ludwig d.D., exercitus Francorum, B.Baturich v.Regensburg, Klerus und fratres. Das Formular gehört wohl nach St.Emmeram. Vgl.Anm.138 und Anh.1.

10) LUDWIG d.Fr. 827-840. Corvey.
Hs.: Berlin, Staatsbibl.ms.theol.lat.fol.452 f.1v.
Druck: P.LEHMANN, Corveyer Studien. Abh.d.bayr.Akad.XXX,5 (München 1919) S.70.
Akklamationen für Gregor IV., Kaiser Ludwig, Nachkommen, Heer der Franken. Vgl.Anm.43,145. Die Laudes folgen hier auf eine Litanei und zahlreiche Heiligeninvokationen, wie sie sonst eher den Akklamationen folgen; auch in anderer Beziehung weichen sie von dem üblichen Schema ab.

11) LOTHAR I. 840-851. Verona.
Hs. und Druck wie no.7.
Bemerk.: Laudes wie no.8, doch fragmentarisch und nur für die beiden Kaiserinnen erhalten; der Name Judith ist jedoch radiert und nur Ermingarde imperatrici stehen geblieben, so dass das Formular bis zum Tod Irmingards (851) in Geltung gewesen sein dürfte.

12) LUDWIG d.D. 858-867. St.Gallen.
Hs.: St.Gallen, Stiftsbibl.ms.381.
Druck: GOLDAST, Rerum Alaman.SS.II,2 p.175; JOH.BONA, Rer. liturg.libri duo (Turin 1753) II c.5 § 8 S.359; PROST 176; MIGNE PL.LXXXVII 34f u.ö. Deutsche Übersetzung: SCHUBIGER, D.Sängerschule St.Gallens (Einsiedeln 1858) 30ff.

Bemerk.: Akklamation für Nikolaus I., Ludwig d.D., Königin Emma, Nachkommen, Richter und Heer der Franken. Vgl.Anm. 136.

13) LUDWIG II. 858-867. Italien (?).
Hs.: Rom, Bibl.Vitt.Eman.ms.2095 (Sessorianus 52) f.126; römischer Ordo des 11.-12.Jhdts.
Druck: MORIN, Notice sur un ms.important pour l'histoire du Symbole: Cod.Sessorian.52. Revue Bénédict.XIV (1897) 481ff; ANDRIEU I 289; H.GRISAR, Analecta Romana I (Rom 1899) 229; DE SANTI 396.
Bemerk.: Akklamation für Nikolaus I., Kaiser Ludwig II., Söhne als Könige, exercitus Romanorum et Francorum. Die Hs. gehörte im 13.Jhdt. der Abtei Nonantula. Vgl.oben Anh.1.

14) KARL d.KAHLE. 858-867. Orléans.
Hs.: Orléans, Bibl.municip.ms.lat.196 (173) f.136-140.
Teildruck: Catal.génér.des mss.des Bibl.publ.XII 102; vgl.PASCAL, Dictionnaire de liturgie catholique (1844) 743.
Bemerk.: Akklamation für Nikolaus I., Karl d.K., Königin Irmintrud, Nachkommen, Richter und exercitus Franciae (!? so im Catal.génér.a.a.O., doch heisst es vermutlich Francorum). Vgl.Anm.

15) LUDWIG II. 865-866. Chieti.
Hs.: Rom, Bibl.Vat.Regin.1997 f.160v; am Ende eines römischen Ordo des 9.-10.Jhdts.stehend, mit dem die Kanonessammlung dieser Hs.abschliesst.
Druck: MURATORI, Liturg.Roman.vetus II 414; GAUDENZI, Il monasterio di Nonantula, il ducato die Persicata e la chiesa di Bologna. Bullettino dell'Istituto Storico Ital. XXXVII (Rom 1916) 376 Anm.1; vgl.auch F.MAASSEN, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts I (Graz 1870) 527.
Bemerk.: Akklamation für Papst, Bischof (Ingilram) v.Chieti, Kaiser Ludwig II., Kaiserin Angilberga, Nachkommen, Richter und exercitus Christianorum, Klerus und Kongregation. Vgl.Anm. . Der Ausdruck: Heer der Christen erscheint in den Laudes hier zum ersten Male. Vgl. darüber TELLENBACH, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie. Sitzgs.Ber.Akad.Heidelberg 1934/35 Abh.1 S. .

16) KARL d.KAHLE. 876. Ponthion.
Quelle: Annal.Bertin., MG.SS.rer.germ.131.
Bemerk.: Konzilsakklamationen für Kaiser Karl d.K. und Kaiserin Richildis. Vgl.Anm.97.

17) KARL III. 883. St.Gallen.
Quelle: RATPERT.SANGALL., MG.SS.II 74.
Bemerk.: Akklamation beim Besuch des Klosters. Vgl.Anm.95.

18) ARNULF. 887-890. Corvey.
Hs.: unbekannt.
Druck: P.LEHMANN, Corveyer Studien (s.o.no.10) S.71, wo die zahlreichen früheren Drucke vermerkt sind.
Bemerk.: Akklamationen für Papst Stephan V., Arnulf, Richter und Heer der Franken; wahrscheinlich in den August 889 gehörend, als Arnulf das Kloster besuchte (Reg.Imper.I n. 1776a).

19) ARNULF. 895. Tribur.
Quelle: Reg.Imper.I n.1854b.
Bemerk.: Akklamation für Arnulf beim Konzil von Tribur.

20) KONRAD I. 911. St.Gallen.
Quelle: CASUS S.GALLI, MG.SS.II 84.
Bemerk.: Laudes für Konrad I. beim Besuch von St.Gallen, wobei eigens neue "Laudes" gedichtet wurden (novis laudibus dictatis); doch könnte sich dies auch auf Litaneien beziehen, wie sie bei DÜMMLER, St.Gallische Denkmale aus der karolingischen Zeit. Mitteilg.d.antiquar.Gesellschaft in Zürich XII (1858-60) S.216ff,254ff gedruckt sind. Vgl. Anm.95.

21) METZ. 9.-10.Jhdt.
Hs.: Metz, Bibl.munic.351 fol.76.
Druck: PROST 236ff.
Bemerk.: Neben den lateinischen Laudes enthält die Hs. noch ein Formular griechischer Laudes; vgl.PROST a.a.O. und oben Anm.70,142.

22) LIMOGES (1). 923-934.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.Lat.1240 f.65; Troparium von St.Martial des 12.Jhdts.
Druck: DELISLE, Le Cabinet des Mss.de la Bibl.Nat. III (Paris 1881) 271f; G.M.DREVES, Prosarium Lemovicense. Anal. Hymn.VII (Leipzig 1889) 4ff.
Bemerk.: Johann X.(oder XI.), König Rudolf, Bischof Turpio, Abt Stephan; dazu am Rande: Honorius, Philipp, Ludwig MCCXXIII, Johann, Bernardus MCCIX, woraus hervorgeht, daß noch im 13.Jhdt. das Formular benutzt wurde. Anm.43,135.

23) St.GALLEN. 972.
Quelle: CASUS S.GALLI, MG.SS.II 146.
Bemerk.: Laudes für Ks.Otto I. beim Besuch des Klosters; vgl.Anm.95.

24) FREISING. ca.960.
Hs.: Clm.27305 f.241-245.
Druck: G.Th.v.RUDHART, Auszüge aus einer Pergamenths.der Freisinger Kirche vom Ende des 10.Jhdts. Quellen und Erörterungen z.bayr.Geschichte VII (1858) 473ff.
Bemerk.: Akklamationen für Papst, König Otto (I.?), Königin Oda (Adelheid), Nachkommen, B.Abraham von Freising, Richter und christliches Heer. Bischofslaudes für B.Abraham (957-994). Vgl.Anm.111,137.

18) ARNULF. 887-890. Corvey.
Hs.: unbekannt.
Druck: P.LEHMANN, Corveyer Studien (s.o.no.10) S.71, wo die zahlreichen früheren Drucke vermerkt sind.
Bemerk.: Akklamationen für Papst Stephan V., Arnulf, Richter und Heer der Franken; wahrscheinlich in den August 889 gehörend, als Arnulf das Kloster besuchte (Reg.Imper.I n. 1776a).

19) ARNULF. 895. Tribur.
Quelle: Reg.Imper.I n.1854b.
Bemerk.: Akklamation für Arnulf beim Konzil von Tribur.

20) KONRAD I. 911. St.Gallen.
Quelle: CASUS S.GALLI, MG.SS.II 84.
Bemerk.: Laudes für Konrad I. beim Besuch von St.Gallen, wobei eigens neue "Laudes" gedichtet wurden (novis laudibus dictatis); doch könnte sich dies auch auf Litaneien beziehen, wie sie bei DÜMMLER, St.Gallische Denkmale aus der karolingischen Zeit. Mitteilg.d.antiquar.Gesellschaft in Zürich XII (1858-60) S.216ff,254ff gedruckt sind. Vgl. Anm.95.

21) METZ. 9.-10.Jhdt.
Hs.: Metz, Bibl.munic.351 fol.76.
Druck: PROST 236ff.
Bemerk.: Neben den lateinischen Laudes enthält die Hs. noch ein Formular griechischer Laudes; vgl.PROST a.a.O. und oben Anm.70,142.

22) LIMOGES (1). 923-934.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.1240 f.65; Troparium von St.Martial des 12.Jhdts.
Druck: DELISLE, Le Cabinet des Mss.de la Bibl.Nat. III (Paris 1881) 271f; G.M.DREVES, Prosarium Lemovicense. Anal. Hymn.VII (Leipzig 1889) 4ff.
Bemerk.: Johann X.(oder XI.), König Rudolf, Bischof Turpio, Abt Stephan; dazu am Rande: Honorius, Philipp, Ludwig MCCXXIII, Johann, Bernardus MCCIX, woraus hervorgeht, daß noch im 13.Jhdt. das Formular benutzt wurde. Anm.43,135.

23) St.GALLEN. 972.
Quelle: CASUS S.GALLI, MG.SS.II 146.
Bemerk.: Laudes für Ks.Otto I. beim Besuch des Klosters; vgl.Anm.95.

24) FREISING. ca.960.
Hs.: Clm.27305 f.241-245.
Druck: G.Th.v.RUDHART, Auszüge aus einer Pergamenths.der Freisinger Kirche vom Ende des 10.Jhdts. Quellen und Erörterungen z.bayr.Geschichte VII (1858) 473ff.
Bemerk.: Akklamationen für Papst, König Otto (I.?), Königin Oda (Adelheid), Nachkommen, B.Abraham von Freising, Richter und christliches Heer. Bischofslaudes für B.Abraham (957-994). Vgl.Anm.111,137.

25) REICHENAU (?). 962-991.
Hs.: Bamberg, Staatl.Bibl. Cod.Lit.5 (Ed.V.9) f.46; Troparium, das nach 1000 in der Reichenau geschrieben wurde; vgl.LEITSCHUH, Katalog der Hss. d.kgl.Bibliothek in Bamberg I,1 (1887) 143; v.WINTERFELD, Zeitschr.f.deutsches Altertum 47 (1904) 328.
Druck: CLEMENS BLUME, Sequentiae ineditae. Anal.Hymnica XXXIV (1900) S.6.
Bemerk.: Akklamationen für Kaiser Otto, Kaiserin, Nachkommen. Welcher Kaiser gemeint ist, lässt sich nicht erkennen; eine ottonische Kaiserin hat es nach dem Tode der Theophanu (991) nicht gegeben; Nachkommen eines Kaisers Otto nicht nach 983.

26) LIMOGES. 987-996.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.1118 f.38v; Troparium von St.Martial des 11.Jhdts.
Druck: W.H.FRERE, The Winchester Troper. Bradshaw Society VIII (1894) 174f; DREVES, Prosarium Lemovicense. Analecta Hymnica VII(Leipzig 1889) 4ff nebst Faksimile; Teildruck der Neumierung bei GASTOUÉ 181.
Bemerk.: Akklamation für Johann XV., König Hugo Capet, Richter und Heer der Christen. Vgl.Anm.43,135.

27) AUTUN. 996-1024.
Hs.: Paris, Bibl.de l'Arsenal ms.lat.1169 f.22v.
Bemerk.: Akklamationen für König Robert I., B.Walter von Autun; vgl.GASTOUÉ 181.

28) OSSERO. 1000.
Quelle: JOHANNES DIACONUS, MG.SS.VII 32, ed.MONTICOLO I,157f.
Bemerk.: Laudes für Kaiser Basilios II.und den Dogen Pietro Orseolo. Vgl.Anm.156,158.

29) ARBE. VEGLIA. TRAU. Nach 1000.
Quelle: wie n.28; vgl.Anm.156,158.

30) PASSAU. 1002-1003.
Hs.: Wien, Staatsbibl.ms.lat.1817 (theol.277) f.183v-184; römischer Ordo des 12., Copie einer Hs.des 11.Jhdts.
Druck: M.GERBERT, Monumenta veteris liturgiae Alemannicae II (S.Blasien 1779) S.110; MIGNE PL.CXXXVIII 1119-1122; ANDRIEU I 385,397.
Bemerk.: Akklamation für Sylvester II., König Heinrich II., Bischof und Klerus von Passau, Richter und Heer der Christen. Vgl. Anm.43,210.

31) BEAUVAIS. 1003-1031.
Hs.: unbekannt.
Druck: BALUZE, Miscellanea sacra II 285.
Bemerk.: Akklamation für Johann (XVIII. oder XIX.), B.Rotger v.Beauvais (996-1031), Robert I., Königin Constanze (1003-1032), Richter und Heer der Christen. Vgl.Anm.

32) BAMBERG. 1010-1020.
Hs.: Bamberg, Staatl.Bibl. Cod.Lit.6 (Ed.III.7) f.92; vgl. LEITSCHUH, Katalog usw. I,1 S.147.
Druck: AA.SS.Juli III 699; vgl.HIRSCH, Jahrbücher Kaiser Heinrichs II. Bd.III 359f.
Bemerk.: Akklamationen für Papst S(ergius IV.), Kaiser Heinrich II., Königin (!) Kunigunde, nobilissima proles(!) N.ductori pacifico, Bischof und Kongregation, Richter und Heer der Christen. Vgl.Anm.43,74.

33) MINDEN. ca.1027.
Hs.: Berlin, Staatsbibl.theol.lat.11 f.111-114^{v}.
Druck: WATTENBACH, N.Archiv II 439.
Bemerk.: Akklamationen für Johann XIX., N.Romanorum imperator und Kaiser Konrad II., Kaiserin Kunigunde und Königin (!) Gisela, Nachkommen, Erzbischof Piligrim v.Köln (1021-36), B.Sigebert v.Minden (1022-36), alle Lebenden und Heer der Christen. Vgl.Anm.74,139,146,154.

34) MINDEN. ca.1027.
Hs.: Wolfenbüttel, Landesbibl. ms.Helmst.1110 (1008) f.257.
Druck: O.v.HEINEMANN, Die Hss.d.herzogl.Bibliothek zu Wolfenbüttel Abt.I Bd.III (Wolfenbüttel 1888) S.8; ebda. ein Faksimile; BRESSLAU,N.Archiv I 420f.
Bemerk.: Akklamationen wie oben.

35) REGENSBURG. 1024-1028.
Hs.: Clm.14322 f.98^{v}-99^{v}.
Druck: G.SWARZENSKI, Die Regensburger Buchmalerei des X. und XI.Jhdts.(Leipzig 1901) 191.
Bemerk.: Akklamationen für König Konrad II., B.Gebehard II. von Regensburg, Abt Richolf von S.Emmeram, Kongregation, Richter und Heer der Christen. Vgl.Anm.43,95.

36) BESANÇON. nach 1033.
Hs.: Rom, Bibl.Vat.Borg.lat.359 f.135-136.
Druck: MIGNE PL. LXXX 411 und ebda.Anm.421; DE SANTI 393; vgl.EBNER, Missale Romanum 153.
Bemerk.: Akklamationen für Papst, Erzbischof, Kaiser, Kaiserin, Richter und Heer der Christen. Anm.74,140,142,145, 149.

37) MONTECASSINO. 1058.
Quelle: AMATUS v.MONTECASSINO IV c.13, ed.DE BARTHOLOMEIS (1935) S.191.
Bemerk.: Begrüssungslaudes für Richard v.Aversa. Vgl.Anm. 217.

38) NEVERS. 1059-1060.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.9449 f.36^{v}-37.
Bemerk.: Akklamationen für Papst (Benedikt IX.), B.Hugo v.Nevers (1013-1065), König Heinrich I., König Philipp I., Richter und Heer der Christen. Philipp war seit 1059 Mitkönig und trat 1060 die Nachfolge an. Anscheinend die gleichen Laudes, die L.DELISLE, in: Revue des Sociétés savantes des Départements IIe Sér.vol.III (1860) 561 zitiert nach der Hs.der Bibl.Nat.Suppl.lat.1704. Vgl.Anm. 43,75,140a,145.

39) ROUEN. vor 1066.
Hs.: Rouen, Bibl.munic. ms.lat.489 (A 254) f.71.
DRUCK: LORIQUET-POTHIER I 69f.; ebda.I pl.1 ein Faksimile.
Bemerk.: Akklamationen für Papst N., rex francorum N., Guillelmus Normannorum dux, für alle Bischöfe, christliche Fürsten und Richter. Vgl.Anm.43,74,203,225.

42 40) ROUEN. ca.1101.
Quelle: Rouen, Bibl.munic. ms.lat.1193 f.49.
Druck: L.VALIN, Le Duc de Normandie et sa cour (Paris 1910) 258 Anh.III u.ö.; vgl.Anm.229
Bemerk.: Gutachten des B.von Winchester über das Singen der Laudes in Rouen.

41) IVREA. 1089-1093.
Hs.: Ivrea, Kapitelbibl.ms.50 (94).
Druck: DÜMMLER, Anselm der Peripatetiker (Halle 1872) 89f.
Bemerk.: Akklamationen für Clemens III.(Wibert), Heinrich IV., Hadelaida, B.Ogerius von Ivrea. Vgl.Anm.74,119,143.

43 42) ZARA. 1102-1111.
Hs.: Berlin, Staatsbibl. theol.lat.quart.278 f.1^{v}; Evangeliar von S.Simeone in Zara des 12.Jhdts.
Druck: F.BIANCHI, Zara Christiana I (Zara 1877) 538f; BRUNELLI, Storia die Zara I 275f; SMIČIKLAS, Codex diplomaticus Croatiae II 392. Für die Neumierung vgl.Revue du chant grégorien XXX (1926) 130ff.
Bemerk.: Akklamationen für Paschalis II., König Koloman von Ungarn, König Stephan, B.Gregor von Zara, Cledin als Grafen von Zara. Vgl.Anm.162,166a,174.

44) BEAUVAIS. 1114-1133.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.9508 f.390^{v}-391^{v}.
Druck: BALUZE, Miscellanea Sacra II 285.
Bemerk.: Akklamationen für Papst, B.Petrus v.Beauvais (1114-1133), Ludwig VI.,Königin, Richter und Heer der Christen. Vgl.Anm.35,43,75,77,127,134,149,153,210.

40) WINCHESTER. 1068.
Hs.: London, Brit.Mus. Cotton.ms.Vitellius E.XII.fol.159^{v}-160; Pontificale von Winchester.
Druck: W.MASKELL, Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae II (2.Aufl.Oxford 1882) 85ff; Dr. (W.G.)HENDERSON, Liber pontificalis Chr.Bainbridge archiep.Eboracensis. Surtees Society 61 (1875) 279ff.
Bemerk.: Krönungslaudes bei der Krönung der Königin Mathilda. Akklamationen für Wilhelm d.Er., Königin Mathilda, Erzb.Ealred von York, Alexander II. Vgl.Anm.208,246,276.

45) CANTERBURY. 1135.
Quelle: GERVAS.v.CANTERBURY ed.STUBBS I 527.
Bemerk.: Krönungslaudes für Stephan v.Blois; vgl.SCHRAMM, Ordines-Studien III. Arch.f.Urk.Forsch.XV (1938) ;
Vgl.Anm.251.

46) ROM. ca.1142.
Hs.: Rom, Bibl.Vallicell.F.73 f.46.
Druck: FABRE in: Mélanges d'archéol.et d'hist.X (1890) 387f.
Bemerk.: Römische Kaiserlaudes des älteren Typs (vgl.Anh. I) der römischen Ordines, zum Ordo des Benedikt von St.Peter gehörend. Akklamationen für Papst, Kaiser, exercitus Romanorum et Teutonicorum. Vgl.Anm.

47) AQUILEJA. 1145-1153.
Hs.: unbekannt.
Druck: F.B.MARIA DE RUBEIS, Monumenta Ecclesiae Aquilegiensis (1740) 588f; vgl.MARINI, Atti e monumenti de Fratelli Arvali (Rom 1795) 583.
Bemerk.: Akklamationen für Eugen III., Kaiser,Kaiserin, N.regi nostro, N.regine nostre, Patriarch Pelegrin, Klerus, Richter und Heer der Christen. Vgl.Anm.74,119,144,178.

48) Canterbury (oder Ely??). ca.1154.
Hs.: Cambridge, Trinity College ms.lat.249 f.108^{v}; Pontificale des 12.Jhdts.
Druck: H.A.WILSON, The Pontifical of Magdalen College. Bradshaw Society 39 (1910) 252f; vgl.M.R.JAMES, Catal.of western mss.in Trinity College Cambridge I 348.
Bemerk.: Akklamationen für Papst,König,Königin, Erzbischof Bischöfe, Fürsten und exercitus Anglorum. Die Heiligen deuten eher auf Canterbury, auch wenn die Hs. aus Ely stammen sollte. Die Laudes finden sich in einen Krönungsordo nach dem Sta et retine eingegliedert, gehören wohl zu keiner bestimmten Krönung, werden aber denen bei der Krönung Heinrichs II. und der Eleanor v.Poitou geglichen haben. Vgl.Anm.43,247.

49) LAON. 1155-1173.
Hs.: Laon, Bibl.munic.ms.215 (457).
Druck: U.CHEVALIER, Ordinaires de l'église Cathédrale de Laon. Bibl.Liturg.VII (1897) 51,120,152.
Bemerk.: Festtagslaudes zu Weihnachten,Ostern,Pfingsten.

50) PALERMO. 1177.
Hs.:
Druck: SCHWALM in: N.Archiv XXIII 17ff.
Bemerk.: Ordo zur Krönung Wilhelms II.von Sizilien und der Johanna von England, in dem die Laudes erwähnt werden. Vgl Anm.223.

51) TRAÙ. 1192.
Quelle: Vgl.Anm.167.
Bemerk.: Anordnung betreffs Besoldung der Laudessänger.

52) WINCHESTER. 1194.
Quelle: GERVAS.v.CANTERB.ed.STUBBS I 526.
Bemerk.: Laudes bei der Zweitkrönung Richards I. am 17. April 1194 zu Winchester; vgl.SCHRAMM, Ordines-Studien III S. . Vgl.Anm.258.

53) ROM. 1197-1198.
Hs.: Rom, Bibl.Vat.lat.8486; Liber censuum.
Druck: SCHRAMM, Kaiserkrönung 384 und ebda.373f über die früheren Drucke.
Bemerk.: Römische Kaiserlaudes des sog. CENCIUS II. für den Papst, Kaiser, die Kaiserin, exercitus Romanus et Theu tonicus.

54) PALERMO. 1198.
Hs.: Palermo, Kathedralbibl.ms.601 f.107-110.
Druck: G.M.AMATO, De principe templo Panormitano (Palermo 1728) 425; JOHANNES DE JOHANNE, De divinis Siculorum officiis tractatus (Palermo 1736) 116f; HUILLARD-BRÉHOLLES, Historia diplomatica Friderici Secundi I,1 S.9 Anm.1.
Bemerk.: Dreifache Akklamation für Friedrich II. als König Siziliens. Vgl.Anm.202.

55) ROUEN. 12.Jhdt.
Hs.: Rouen, Bibl.munic.ms.537 (A.438) f.90.
Druck: LORIQUET-POTHIER I 69f.
Bemerk.: Akklamationen für Papst, König von Frankreich, Herzog der Normandie, Erzbischof, Bischöfe und Äbte, Fürsten und Heer der Christen; vgl.SCHRAMM, Ordines-Studien III S. . Vgl.Anm.226.

56) PARIS. 12.Jhdt.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.9505 f.82.
Druck: PROST 184.
Bemerk.: Akklamationen für Papst,König,Bischof,Königin.

57) CHARTRES. 12.Jhdt.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.9497 f.172^{v}.
Druck: DU CANGE IV 49.
~~Akklamation~~

58) CHARTRES. 12.Jhdt.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.9508 f.92^{v}.
Bemerk.: wörtlich wie n.57.

59) LIMOGES. 12.Jhdt.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.9438 f.75^{v}.
Druck: V.LEROQUAIS, Les Sacramentaires et les Missels mss. (Paris 1924) II 214 n.97.

60) SOISSONS. Ende 12.Jhdt.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.8898 f.31-33.
Druck: MARTÈNE I 369-371; GASTOUÉ 196; mit den Neumen in: Rev.du chant grégor.XXVI 6.
Bemerk.: Akklamationen für Papst, Philipp II., Königin Elisabeth, B.Nivelon v.Soissons, Richter und Heer der Franken.

61) NARBONNE. 12.Jhdt.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.778 f.217^{v}-218^{v}; Antiphonar von Narbonne d.13.Jhdts.
Lit.: Rev.du chant grégor.XXVI 6.
Bemerk.: Papst,Bischof,König,Richter und Heer der Christen, jedoch für den Gebrauch des späten 13.Jhdts. zurechtgemacht und mit Namen versehen: Gregor X., B.Petrus (1272-86), König Philipp III. Neumierung vorhanden. Vgl.Anm.43.

62) TRAÙ. 1200.
Quelle: vgl.Anm.168.
Bemerk.: Laudes für Bela III.v.Ungarn.

63) WESTMINSTER. 1200.
Quelle: vgl.Anm.258.
Bemerk.: Laudes bei der Zweitkrönung ~~xxxxxxxxxx~~ König Johanns und Salbung Isabellas. Vgl.Anm.255,256,257 für Festtagslaudes unter König Johann in den Jahren 1201-1205.

64) ~~Zxxx~~ ZARA. 1204.
Quelle:vgl.Anm.171.
Bemerk.: Akklamationen für den Dogen, den Patriarchen von Grado, venezianischen Stadtgrafen von Zara.

65) NONA. 1205.
Quelle: vgl.Anm.171.
Bemerk.: Laudes für König Andreas II. von Ungarn.

66) ROM. 1209.
Druck: MG.Const.IV 609; EICHMANN, Die Ordines der Kaiserkrönung. Savigny-Zeitschr. Kan.Abt.II (1912) ~~32ff~~, u.ö.
Bemerk.: Es handelt sich um die Kaiserlaudes bei römischen Krönungen nach dem sog.Ordo der 3.Periode, der von 1209 ab in Kraft war. EICHMANN a.a.O.36f stellt 19 Hss. dieses Ordo zusammen,(zu vermehren beispielsweise noch um die Hs. in Neapel, Bibl.Naz.VI.G.24 fol.), der bis zu Karl V. ~~xxxx~~ gültig blieb. In der Akklamation wird der Kaiser nicht mehr a Deo coronatus genannt; dies geschieht zum letztenmal im Cencius II. Der ältere karolingische Typ der Kaiserlaudes findet sich noch in späten Hss. (vgl.Anh. 1), wurde aber nicht mehr gebraucht.

67) KRETA. 1211.1222.
Quelle: vgl.Anm.179,180,181.
Bemerk.: Laudes für den Dogen an den drei Festen.

68) WESTMINSTER. 1237.
Quelle: vgl.Anm.260.
Bemerk.: Zweitkrönung Heinrichs III. und Krönung der Königin Eleanor. Vgl.Anm.262-271 für einige 60 Festtagslaudes in den Jahren 1227-1241.

69) REIMS. 1257-1259.
Hs.: Assisi, Bibl.com. ms.695 f.42^{v}-43; Prosarium von Reims des 13.Jhdts.
Druck: MIGNE PL.CXXXVIII 901f; U.CHEVALIER, Sacramentaire et Martyrologe.... des églises de Reims. Bibl.Liturg.VII (Paris 1900) 363. Vgl.auch RÉMY DE GOURMONT, Le latin mystique (Paris 1922) 150.
Bemerk.: Akklamationen für Papst, König v.Frankreich, Erzbischof, Richter und Heer der Franken. Vgl.Anm.35,43,75, 141,149.

70) WORCESTER. 13.Jahrhundert.
Hs.: Worcester, Kathedralbibl.Cod.F.160 f.201; Antiphonar des 13.Jhdts.
Druck: Paléographie Musicale XII (1922) 74f und ebda.f.201 ein Faksimile; W.H.FRERE, The Winchester Troper. Bradshaw Society VIII (1894) 130f.
Bemerk.: Akklamationen für Papst, König (Angelorum!), Königin, Erzbischof, Bischof,Richter und Heer Anglorum. Anm.43,207,248,276.

71) CHARTRES. 13.Jhdt.
Hs.: Chartres, Bibl.munic.ms.520 (222) f.293^{v}; Missale von Chartres des 13.Jhdts.
Lit.: V.LEROQUAIS, Les sacramentaires et les missels mss. I 62 n.243. Vgl.Anm.77.

72) PARIS. 13.Jhdt.
Hs.: Brüssel, Bibl.Royale ms.1799 (Catal.643) f.62-63^{v}.
Druck: V.LEROQUAIS, Le bréviaire de Philippe le Bon (Paris-Brüssel-New York 1929) 233.
Bemerk.: Akklamationen für Papst,König,Bischof und Kongregation von S.Maria, Königin,Richter und Heer der Franken. Vgl.Anm.79,82.

73) PARIS. 13.Jhdt.
Hs.: Brüssel, Bibl.Royale ms.4334 (Catal.642) f.58^{v}-60.
Bemerk.: Text und Neumen völlig übereinstimmend mit 72.

74) ROUEN. 13.Jhdt.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.904 f.108^{v}; Graduale von Rouen.
Lit.: LORIQUET-POTHIER II f.108^{v}, lediglich die Anweisung enthaltend, dass an Festen die Laudes zu singen seien. Vgl.Anm.227.

75) ROUEN. 13.Jhdt.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.905 f.108; Graduale von Rouen, mit no.74 völlig übereinstimmend.

76) CHALONS. 13.-14.Jhdt.
Hs.: unbekannt.
Druck: MARTÈNE I 584f.
Bemerk.: Bischofslaudes mit Christus vincit, wörtlich übereinstimmend mit Vat.lat.4743 (unten n. 93); vgl.Anm.124.

77) ROM. 13.-14.Jhdt.
Hs.: Rom, Bibl.Vat.lat.7114 f.97v.
Druck: EHRENSBERGER 516; EICHMANN, Kirche und Staat I (Paderborn 1912) S.60.
Bemerk.: Akklamationen für Papst,Kaiser,Nachkommen,exercitus Francorum,Romanorum et Teutonicorum. Abgeänderte karolingische Laudes, die längstens bis zum 12.Jhdt. bei der Kaiserkrönung gebraucht wurden; vgl.Anh.1.

78) ROM. 13.-14.Jhdt.
Hs.: Codex Gemundensis (?).
Druck: MARTÈNE II c.IX; MG.LL.II 78f.
Bemerk.: Akklamationen wie in 77; vgl.Anh.1.

79) CHARTRES. nach 1313.
Hs.: Paris, Bibl.Nat.lat.9499 f.92.
Teildruck: PROST 185.
Bemerk.: Gleichlautend mit den übrigen Laudes von Chartres Vgl.Anm.133.

80) OSSERO. 1378-1382.
Hs.: Rom, Bibl.Vat.Borg.lat.339 f.59v; Evangeliarfragment aus Ossero.
Druck: EBNER, Missale Romanum 153 Anm.2.
Bemerk.: Akklamationen für Gregor XI.,Ludwig d.Gr.von Ungarn, B.Michael v.Ossero. Vgl.Anm.173,175.

81) SENLIS. 14.Jhdt.
Hs.: Paris, Sainte-Geneviève 1297 f.98; Antiphonar von St. Fraimbaud.
Lit.: MARTÈNE I 363; GASTOUÉ 196. Vgl.Anm.35.

82) TOURS. ?? (14.-15.Jhdt.)
Hs.: unbekanntes Rituale von St.Martin.
Lit.: MARTÈNE I 363,568f. Vgl.Anm.145.

83) (?? CHALONS). 14.-15.Jhdt.
Hs.: Rom, Bibl.Vat.lat.4743 f.19v-20v.
Druck: EBNER, Missale Romanum 215; EHRENSBERGER, Libri liturgici 458; mit Neumierung: Rev.chant.grégor.XXVI (1922) 84f.
Bemerk.: Bischofslaudes mit Christus vincit; Akklamationen für Papst,Bischof,König,Volk; gleichlautend mit 76. Vgl. Anm.

84) VIENNE. ??.
Lit.: MARTÈNE I 363,614. Vgl.Anm.80,132.

85) ROUEN. 1402-1403.
Quelle: Archives Départ. Seine-Inférieure Sér.G. vol.I (1866) S.6f no.G.18,19.
Bemerk.: Anweisung für Entlohnung der Laudessänger; vgl. Anm.231,261.

86) TROYES. 15.Jhdt.
Hs.: Troyes, Bibl.du Grand Séminar; Processionale.
Druck: CH.LALORE, Les acclamations à la messe pontificale dans l'ancienne liturgie Troyenne. Mélanges liturgiques relatifs au diocèse de Troyes, IRE Sér. (Troyes 1891) 106-115; JOSEPH DELASIVE, Une acclamation liturgique notée Rev.chant.grégor.XII (1903/04) 197ff mit der Neumierung.
Bemerk.: Papst, Bischof und Kongregation,König, Richter und Heer. Vgl.Anm.43,205.

87) LYON. ?? 15.Jhdt.
Lit.: MARTÈNE I 363,366. Vgl.Anm.80.

88) ELNE. ?? 15.Jhdt.
Hs.: unbekannt; Pontificale von Elne.
Druck: DU CANGE V 47; vgl.PROST 187f.
Bemerk.: Bischofslaudes wie n.76 und 83; vgl.Anm.126.

89) SPALATO. 15.-16.Jhdt.
Hs.: unbekannt.
Druck: LUCIUS 73. Vgl.Anm.185.

90) TRAÙ. 15.-16.Jhdt.
Druck: LUCIUS 73. Vgl.Anm.185,188.

91) ZARA. 15.-16.Jhdt.
Druck: LUCIUS 73. Vgl.Anm.185.

92) ROUEN. 16.Jhdt.
Ms.: Rouen, Bibl.munic.ms.256 (A 284) f.134v-136.
Faksimile: LORIQUET-POTHIER I pl.IV-VII. Vgl.Anm.204.

93) ORLEANS. 18.Jhdt.
Lit.: LE BRUN DESMORETTES, Voyage liturgique 189.

94) ROUEN. 18.Jhdt.
Lit.: LE BRUN DESMORETTES a.a.O.323ff. Vgl.Anm.204,298.

95) VIENNE. 18.Jhdt.
Lit.: ebda.18; Vgl.Anm.297.

96) ZARA. 19.Jhdt.
Lit.: BIANCHI, Zara Christiana)Zara 1877) I 536f; Revue du chant grégor. XXX (1926)130ff. Vgl.Anm.290,291,293.

97) VICTOR EMANUEL - BENITO MUSSOLINI.
Druck: Vgl.Anm.302.

4. Verzeichnis der Handschriften.

Assisi, Bibl.com.695: Anm.75.
Avranches, Bibl.munic.41: Anm.2.
Bamberg, Staatl.Bibl.ms.Lit.5 (Ed.V.9):
" " " " Lit.6 (Ed.III.7): Anm.74.
Berlin, Staatsbibl. theol.lat.11: Anm.74,139,146.
theol.lat.quart.278: Anm.162,166a.
theol.lat.fol.452: Anm.145.
Brüssel, Bibl.Royale lat.390: Anm.234.
lat.1799: Anm.79,82.
lat.4334: Anm.79.
Cambridge, Trinity College lat.249: Anm.247.
Chartres, Bibl.munic. 520 (222): Anm.77.
St.Gallen, Stiftsbibl. 17: Anm.70.
381: Anm.70,136.
Gmünden, Hs.mit Kaiserlaudes: Anh.1.
Ivrea, Kapitelbibl.ms.50 (94): Anm.42,143.
Köln, Kapitelbibl. ms.138: Anh.1.
Laon, Bibl.munic.ms.215 (457): Anm.35.
London, Brit.Mus.Cotton.ms.Otho A.XIII: Anm.2.
Vitellius E.XII: Anm.246.
Madrid, Bibl.Nacion.ms.lat.132: Anm.198, Anh.2.
289: Anm.200,220, Anh.2.
Metz, Bibl.munic.351: Anm.70,142.
München, Cod.lat.14322: Anm.70,78.
14510: Anm.82,138,Anh.1.
27305: Anm.111,137.
Neapel, Bibl.Nazion.lat.VI.G.24: Anm.54, Anh.2.
Orléans, Bibl.munic.196 (173): Anm.145.
Oxford, Bibl.Bodl.James ms.27: Anm.2.
Palermo, Kathedralbibl.ms.544: Anm.201, Anh.2.
601: Anm.202.
Paris, Bibl.Nat.lat.733: Anm.234.
904: Anm.199,227,Anh.2.
905: Anm.199,227,Anh.2.
1118: Anm.135.
1240: Anm.135.
8567: Anm.63.
8898: Anm.206.
9438: Anm.135.
9449: Anm.75,140a,145.
9497: Anm.77,133,134.
9499: Anm.77,133.
9505: Anm.79.
9508: Anm.77,134.
13159: Anm.37.
suppl.lat.1704: Anm.145.
ms.franç.437: Anm.10.
, Bibl.de l'Arsenal lat.1169: Anm. .
Ste.Geneviève lat.1297: Anm.35.
Rom, Bibl.Vallicell.ms.F.73: Anm.54,88,152,Anh.1.
Vat.lat.1145: Anm.54.
4743: Anm.125,127.
7114: Anh.1.

Rom, Bibl.Vat.Barb.lat.592 (XIII,1): Anm.220.
699 (XIV,72): Anm.220.
Borg.lat.339: Anm.173.
359: Anm.74,149.
Regin.lat.1997: Anm.119.
Bibl.Vitt.Eman.lat.2096 (Sessor.52): 119, Anh.1.
Rouen, Bibl.munic.256 (A.284): Anm.204.
489 (A.254): Anm.225.
547 (A.438): Anm.229.
1193: Anm.229.
Verona, Kapitelbibl.Cid.92(87): Anm.119.
Wien, Nat.Bibl.lat.1817 (Theol.277): Anm.210.
Wolfenbüttel, Helmst.1110 (1008): Anm.139.
Worcester, Kathedralbibl.Cod.F.160: Anm.207,248,Anh.2.

"Laudes Regiae"

3/26

2 of 2 folders

20. Laudes Regiae

[EK's copy, annotated, kept separately]

Three white pocket-folders of Laudes material:

1. Supplementary notes
2. German version of Laudes: Text (82 pages)
3. (This one) Idem, Notes (40 pages)

* * * *

See information sheet in folder #2 on the German Laudes

+) Diese Studien wollen, ohne in irgendeiner Weise Abschliessendes zu bringen, nur als ein Beitrag zur Geschichte der liturgischen Akklamationen betrachtet sein und als eine Zusammenfassung versprengter Materialien, soweit mir diese ohne eine systematische Durchforschung der liturgischen Hss. - unmöglich ohne längeren Auslandsaufenthalt - irgend erreichbar waren. Dabei war es erschwerend, dass auch die Beschaffung von Photographien aus devisentechnischen Gründen nur in beschränktestem Maße möglich war. Von einer Einbeziehung der Kaiserlaudes ind Deutschland und Rom ist im allgemeinen abgesehen worden, da nach freundlicher Mitteilung von Prof.P.E.SCHRAMM in Göttingen über dieses Thema eine Sonderarbeit erscheinen wird. Dem Aufsatz liegt in veränderter Form ein Vortrag zugrunde, den ich im Sommer 1934 auf einem der von Prof.F.M.POWICKE veranstalteten Mediaevisten-Abende im Oriel College in Oxford halten durfte. Ihm und den Teilnehmern bin ich für vielfache nützliche Hinweise zu Dank verpflichtet.
An Arbeiten zum Thema, xxf die ich nicht fortlaufend, sondern nur zur Erhärtung von Einzelheiten und nur in Abkürzung zitiere, seien genannt: A.PROST, Caractère et signification de quatre pièces liturgiques composées à Metz en latin et grecque au IX^c siècle. Mémoires de la société nationale des antiquaires de France XXXVII (1876) 149-320; H.LECLERCQ, Laudes gallicanae, im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, publ.p.F.CABROL et H.LECLERCQ VIII (1929) S.1901ff; ERIK PETERSON, .Forschungen z.Relig.und Literat.d.alten u.neuen Testaments. N.Folge H.24 (Göttingen 1926); K.HELDMANN, Das Kaisertum Karls d.Gr. Quellen und Studien z.Verfassungsgesch.des Deutschen Reiches VI,2 (Weimar 1928); AMEDEE GASTOUE, La musique de l'Eglise (Lyon 1911) Kap.V S.168-201; Le Graduel de l'église cathédrale de Rouen au XIIIe siècle p.p. V.H.LORIQUET, Dom POTHIER et Abbé COLETTE (Rouen 1907), besonders I 65ff,200ff (zit.:LORIQUET-POTHIER); P.E.SCHRAM Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung. Arch.f. Urk.Forsch.XI (1930); (DE SANTI), Le "Laudes" nell' incoronazione del sommo pontifice. Civiltà Cattolica ser. XVIII t.XI (1903) S.387-403; PAUL CAGIN, L'euchologie latine. Te Deum ou Illatio. I,1 (Solesmes 1906) bes.265ff; HEISENBERG, Aus der Geschichte und Literatur der Paläologenzeit. Sitzgs.Ber.d.bayr.Akad.d.Wiss. München 1920 Abh. 10.

1) Beispiele, auch für das Folgende, in grosser Zahl bei PETERSON 163.

2) Im Sakramentar von St.Benoît-sur-Loire aus dem letzten Viertel des 12.Jhdts. - A v r a n c h e s , Bibl.Munic. ms.lat.41 - findet sich f.1 von einer Hand des 13.Jhdts. die Eintragung: In nomine Patris + et Filii + et Spiritus Sancti.Amen. Sanctus NICHASIUS habuit maculam in oculo et deprecatus est Deum, ut quicumque nomen suum super se portaret, maculam in oculo non haberet + Christus vincit + Christus regnat + Christus imperat. Vgl.LEROQUAIS, Les sacramentaires et les missels manuscrits II (Paris 1924) 310 n.157. Ausführlicher die Erzählung in der Hs. in O x f o r d , Bodleian James Ms.27, die Bruchstücke aus dem teilweise verbrannten Codex des B r i t . M u s ., Cotton.Ms.OTHO A.XIII (s.XII.) enthält. Auf f.126 (118) beginnt ein Abschnitt: Ex homiliis Saxonicis, quas habuit Dominus Cottonus ex dono Episcopi di Kelfanore script.M. comp. tempore Henrici secundi. Zu den angels.Bruchstücken ist f.127 eine lateinische incantatio zweifellos normannischen Ursprungs hinzugefügt: In nomine etc. Sanctus NICHASIUS habuit minutam variculam in oculo et oravit ad Deum, ut quicumque hoc malum habuerit et nomen suum super se scriptum portaret, liberaretur ab hoc morbo. + Sanctus Nichasius oret pro isto Rogero + Sanctus Nichasius oret pro isto Rogero + Sanctus Nichasius oret pro isto Rogero. Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat, Christus per intercessionem Beati Nichasii liberet hominem Rogerum ab hoc morbo et ab omni alio etc. Der H.NICHASIUS, der hier gemeint ist, kann nur der normannische Heilige dieses Namens, der erste Bischof von Rouen gewesen sein, dessen Translation 1112 erfolgte; vgl.MIGNE PL.CLXII 1165f Annal.Boll.I (1882) 628-632; MARTENE, Thes.anecd.III 1677-1682; über NICHASIUS als Patron bei Augenleiden vgl.ADOLF FRANZ, Die kirchlichen Benediktionen im MA (Freiburg 1909) II 487ff; ebda.497 das Christus vincit etc. als Benediktionsformel in Verbindung mit einem Pusten in die Augen.

3) CHMEL, Reg.Imp.Frid.III n.6828; LÜNIG, Reichsarchiv XIII 363.

4) A.ENGEL et R.SERRURE, Traité de numismatique du moyen âge III (1894) 1214. Die hier abgebildete Münze zeigt allerdings stets die Abkürzung SPC statt XPC, was man als Senatus populusque Coloniensis aufzulösen geneigt sein könnte. Indessen handelt es sich nach freundlicher Mitteilung von Herrn Prof.A.SUHLE in Berlin um einen Fehler, der schon auf die Abbildung bei H.P.CAPPE, Beschreibung der Cölnischen Münzen (Dresden 1853) zurückgehen dürfte. Denn die beiden uns erhaltenen Stempel der kölnischen Groschen - vgl.JOSEPH, Numism.Zs.XX 114 n.146f - weisen ganz ordnungsgemäss XPC und nicht SPC auf, sodass selbst bei vorhandenen Prägungen mit SPC ein Prägefehler vorliegen müsste. Doch ist augenblicklich kein einziges Gepräge bekannt, vgl.A.NOSS, Die Münzen der Städte Köln und Neuss 1474-1794 (Köln 1926) n.1.

5) X.BARBIER DE MONTAULT, Oeuvres complets VII (1893) 350f und ähnlich 408; vgl.auch 513.

6) Vgl.etwa für Trier: ENGEL-SERRURE III 1216; für Hennegau: RENIER CHALON, Recherches sur les monnaies des Comtes de Hainaut (Brüssel 1848) 77 n.94 u.ö. Die Feststellung anderer Stücke danke ich der Freundlichkeit der Herren vom Cabinet de Médailles in Brüssel.

7) A.BLANCHET et A.DIEUDONNÉ, Manuel de numismatique française II (1916) 48; A.DIEUDONNÉ, Les monnaies capétiennes ou royales françaises II (Paris 1932) n.1, vgl.n.165-167,222, 233,237,306,308,333-335 usw. für spätere Prägungen. Für die französischen Prägungen Heinrichs VI. von England: F.FRIEDENSBURG, Münzkunde und Geldgeschichte der Einzelstaaten des Mittelalters und der neueren Zeit (München-Berlin 1926) 190 n.86, Taf.VI 86. Karl VIII. von Frankreich liess vom Februar bis Mai 1495 den Spruch auf die silbernen Carlini setzen, die er in Neapel und Sulmona schlagen liess, vgl. LUIGI DELL'ERBA, La riforma monetaria Angioina. Arch.Stor. Napol.NS.XIX (1933) 61.

8) Mit der "religion de St.Denis" ist der Spruch bisher eigentlich nicht in Verbindung gebracht worden; vgl. über diese MARC BLOCH, Les rois thaumaturges(Strassburg 1924) und zuletzt PERCY ERNST SCHRAMM, Der König von Frankreich. Zs.f.Rechtsgesch.LVI, kan.Abt.XXV (1936)22-354, LVII, kan. Abt.XXVI (1937) 161-284. Über die Prägungen Ludwigs IX. vgl.DIEUDONNÉ a.a.O.

9) RISHANGER ed. RILEY (Rolls Ser., London 1865) 492; vgl. ROBERT HOLTZMANN, Wilhelm von Nogaret (1898) 156. Es sei hier angemerkt, dass späterhin auch CALVIN, als er 1563 / nach dem Frieden von Amboise für die Sammlung von Truppen warb, eine Predigt mit den Worten schl ss: "Es lebe Frankreich! Christus ist Sieger, Christus ist König, Christus ist Herrscher!" Vgl.K.BRANDI, Gegenreformation und Religionskriege (Leipzig o.J.) 76.

10) So JEAN DE GOLEIN in seinem 1374 verfassten "Traité du sacre"; Paris, Bibl.Nat. ms.franç.437 f.44:..quil (le roi) a a tenir a dieu son hommage, quil li a fait de son royaume, quil tient de lui et non mie seulement de lespee, si comme veulent dire aucuns, mais de dieu, si comme il tesmoingne en sa monnoie dor quant il dit: XPC vincit,XPC regnat,XPC imperat. Il ne met mie:lespee regne et vaint, mais dit: Jhs.vaint, Jhs.regne, Jhs.commande. Vgl. auch die andere Stelle aus dem gleichen Werk bei BLOCH a.a.O.489 sowie 128f für die allgemeine Tendenz, die Skrofelheilungen auf Christus zurückzubeziehen; dazu auch SCHRAMM, Zs.f. Rechtsgesch.LVI kan.Abt.XXV (1936) 321.

11) Bibelworte und liturgische Formeln auf Münzen zu setzen, ist zumindest seit dem 13.Jahrh.in fast allen Ländern Europas nachzuweisen; vgl.den gleich zu nennenden Aufsatz von FROEHNER. Die ersten Spruch münzen Ludwigs IX. dürften aus der Zeit seines Kreuzzuges von 1249-54 stammen, als er 1251 in Akkon Golddinare schlagen liess, die als Inschrift

ins Arabische übersetzte Bibelworte führten; vgl.LAVOIX, Monnaies à légendes arabes frappées en Syrie par les croisés S.54f; SUHLE, Kreuzfahrermünzen, in: F.Frhr.v.SCHRÖTTER, Wörterbuch der Münzkunde (1930) s.v.; G.WEGELANI, Die Münzen der Kreuzfahrerstaaten (Halle 1934) 7.

12) W.FROEHNER, La liturgie romaine dans la numismatique. Annuaire de la société franç. de numismatique et d'archéologie 1889 S.39-55.

13) DUMMLER, N.Arch.XVIII 208ff; P.LEHMANN, Die Parodie im Mittelalter (München 1922) 55ff.

14) KARL STRECKER, Moralisch-satirische Gedichte Walters von Châtillon (Heidelberg 1929) 110 n.10; entsprechend der Wiederholung des Christus vincit in den Tropen der Landes (s.u.Abschnitt 2) erscheint in dem Gedicht stets das nummus vincit als Kehrreim.

15) K.STRECKER, Zs.f.dtsch.Altertum LXIV 119, wo noch einige weitere Beispiele angeführt sind.

16) Wattenbach, Iter austriacum. Archiv f.Kunde österr.Gesch. XIV (1855) 88, der auf VOPISCUS, Saturninus c.8: unus illis Deus nummus est hinweist, jedoch die liturgische Anspielung dabei verkennt.

17) P.LEHMANN, Hist,Vierteljahrsschrift XXX (1935) 49 v.51f, 104. Es handelt sich um Verse eines THEODERICH (von St. Troud?), der HILDEBERTS nummus-Dichtung (MIGNE PL.CLXXI 1404ff) verwandt hat, und aus einer Hs.in Kopenhagen, Univ.Bibl.ms.Fabricius 81 (s.XII) stammend.

18) PROST 196 Anm.1; LECLERCQ 1908.

19) PETERSON 152ff; LECLERCQ, Acclamations. Dictionnaire d'archéol.chrét.et de liturg.I 252; Jahrb.f.Liturgiewissensch. X 373; s.auch PROST 199; ENGEL-SERRURE I 337 und für Alexios Komnenos die Arbeit von FROEHNER a.a.O.45f.

20) SUHLE, s.v.Schrift, Wörterb.d.Münzkunde 611; ebda.s.v. Tarì; ARTHUR ENGEL, Numismatique des Normands (1882) 37f, wo als frühestes Stück eine MISA-prägung Messinas von 1141 erwähnt wird; vgl. ebda.43 n.78,81,82,84, das letzte eine Bleibulle Roger Bursas (1085-1111); C.A.GARUFI, Monete e conii nella storia del diritto siculo (Palermo 1878) 29.

21) SUHLE a.a.O.611; G.SAMBON, Repertorio generale delle monete coniate in Italia e da Italiani (Paris 1912).

22) SAMBON, Monnaies de Charles Ier d'Anjou dans l'Italie méridionale. Annuaire de la société franç. de numismatique 1891 S.35; Gazette numismatique française III 138; LUIGI DELL'ERBA, La riforma monetaria angioina e il suo sviluppo storico nel Reame di Napoli. Arch.stor.Napol.NS.XVIII (1932) 163; doch ist es abwegig, in der Darstellung des Königs - zu Pferde und ein Schwert schwingend - eine "Kreuzfahrerattitüde" sehen zu wollen; das Gepräge entspricht vielmehr einfach den bekannten Herrscherbildern auf Reitersiegeln, wie sie seit dem 12. Jhdt. fast allgemein üblich werden. Für die wirklichen Kreuzfahrermünzen Karls v.Anjou vgl.SAMBON, Monete d'oro da Carlo I d'Angiò a Tunisi. Rivista ital.numismat.VI (1893) 341ff; sie führen die Inschrift SERVUS XPI; vgl. DELL'ERBA a.a.O.165 n.1; SUHLE a.a.O. s.v.Kreuzfahrermünzen.

23) A.ENGEL, Numismatique des Normands 40 n.50.

24) ebda.56 n.166

25) K.A.KEHR, Die Urkunden der normannisch-sizilischen Könige (Innsbruck 1902) 166 Anm.1.

26) Er gleicht dem Finale des praeconium paschale, wie es seit dem 12.Jhdt.in den normannischen Staaten in Brauch kam; vgl. unten Anm.60 und Anhang .

27) POSSE I 27 n.3-4; PHILIPPI, Reichskanzlei 65 n.7,11; HUILLARD-BRÉHOLLES, Historia diplomatica Friderici Secundi, Introduction CI und I 212.

28) BÖHMER-FICKER, Regesta Imperii V n.3369; MG.Const.II 328 n.239.

29) Bullen mit der Inschrift IC-XC NI-KA hat es jedenfalls gegeben, vgl.oben Anm.20 und K.A.KEHR a.a.O.208 für eine Bulle Rogers II. Wichtiger ist ein Siegel Rogers I. an einer Urkunde für Catania von 1092 mit der Inschrift: Jesus Christus vincit. Domine, adiuva servum tuum Rogerium; vgl. PIRRO, Sicilia sacra I²(Lugd.Bat.s.a.) 464.

30) II c.30; Receuil des Historiens des Croisades, Hist.Occid. III 413; vgl.auch Notes and Queries 158 (1930) S.65 und 118.

31) So nach der Fulcher-Hs. in Cambridge, Univ.Bibl.ms.lat. 1786 (saec.XIII).

32) Über Feldgeschrei vgl.die Zusammenstellungen bei DU CANGE X 38ff, Dissert.XI: Du cry d'armes; RÖHRICHT, Geschichte des Königreichs Jerusalem (Innsbruck 1898) 580,589; CARL ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Stuutgart 1935) 83f.

33) So z.B. SUHLE, "Christus vincit" in: Wörterb.d.Münzkunde 106.

34) Oriens Christianus III 1245f; RÖHRICHT a.a.O.42.

35) Für Arras selbst und für die nördlichen Bistümer der Kirchenprovinz von Reims sind mir Laudesformulare allerdings nicht bekannt geworden, wohl aber für R e i m s selbst (s.u. Anm.75) und für die südlichen Bistümer wie für S e n l i s in einem Antiphonar von St.Fraimbaud (s.XIV) in Paris, Sainte Geneviève ms.lat.1297 f.98; vgl.MARTÈNE I 263; für L a o n in dem Ordinarium des Dekans Lisiardus (1155-1173) in Laon, Bibl.ms.lat.215 (457); vgl. U.CHEVALIER, Ordinaires de l'église cathédrale de Laon. Biblioth.Liturg.VII (1897) 51,120,152; ferner in C h â l o n s (s.unten Anm.124); in S o i s s o n s (s.u.Anm. 206) und in B e a u v a i s (s.u.Anm.77 und 134).

36) Die Zweiteilung der Akklamationen in laudes gallicanae und laudes romanae geht zurück auf die verdienstvolle Arbeit von PROST; vgl.auch LECLERCQ. Die Bezeichnungen sind nicht erschöpfend, wohl aber missverständlich, da die gallikanischen Laudes viel eher fränkisch, die römischen viel eher päpstlich genannt zu werden verdienen; vgl.unten Teil IV und V. Die wesentlichen Unterschiede hat PROST c.III-V und besonders S.191ff gut herausgearbeitet; doch sind einige Ergänzungen nachzutragen, die auch bei LECLERCQ fehlen.

37) Da das älteste gallo-fränkische Laudesformular (s.u.Anm.47) gewisse sprachliche Eigentümlichkeiten aufweist, so wähle ich als Paradigma das zweitälteste Formular von 796-800 aus dem sog.Psalter Karls d.Gr.: Paris, Bibl.Nat.ms.lat. 13159 f.163 (saec.IX), faksimiliert im: Album paléographique ou recueil de documents importants... reproduits... par la Société de l'École des Chartes (Paris 1887) Taf. XVII 3, und mehrfach gedruckt, vgl. etwa PROST 173; LECLERCQ 1902; Liber pontific. II 37; DE SANTI 391f u.ö. HELDMANN 287 will das Formular für den 24.November 800 in Anspruch nehmen; doch ist diese - an sich vielleicht richtige - Tagesdatierung bei einem häufig benutzten Formular irreführend, wenn daraus eine Beschränkung des Gebrauches innerhalb Roms geschlossen wird.

38) Exaudi Christe! Augustino vita! AUGUSTIN ep.213 (426 Sept. 26) bei MIGNE PL.XXXIII 867f; PETERSON 144; CAGIN 266f; GASTOUÉ 183. - Exaudi Christe! Theoderico vita!...Exaudi Christe! Symmacho vita! Konzilsakklamation von 499 März 1 in den ACTA SYNHODI, MG.SS.ant.XII 402-405; PETERSON 151; HELDMANN 283 Anm.1.(Für Konzilsakklamationen vgl.nächste Anm.) Ferner die oft zitierte Akklamation von 603 bei GREGOR I. reg.XIII ep.1: Exaudi Christe! Phocae Augusto et Leontiae Augustae vita! - Entscheidend ist dabei, dass es sich nur um eine auf Christus bezogene Akklamationsformel der römischen Kaiser handelt: Exaudi Caesar! delatores ad leonem! Exaudi Caesar! speratum ad leonem! LAMPRIDIUS, Commod.c.18,19.

39) Vgl. die Akklamationen der Bischöfe und Priester beim römischen Konzil von 495 für Papst Gelasius in den AVELLANA ed.GÜNTHER, Corp.SS.Eccl.XXXV 478 n.103 §13:

Exaudi Christe!	Gelasio vita!	(20 mal)
Domne Petre!	Tu illum serva!	(12 mal)
Cuius sedem et annos!		(7 mal)
Apostolum Petrum te videmus!		(6 mal)

Diese Konzilsakklamationen gehen gleichfalls auf die römische Kaiserzeit zurück: sie waren üblich im Senat bei Beschlussfassungen (Dutzende von Beispielen in den Script. hist.Aug.) und wurden wiederum von den fratres Arvales übernommen, um am Schluss ihres kultischen Festmahls als Beglückwünschung des Kaisers gesungen zu werden; vgl.vor allem die beiden Inschriften CIL VI n.2086 S.551 z.16ff (z.J.213) und CIL VI n.2104 S.571 z.36ff; dazu SCHMIDT in: PAULY-WISSOWA I,1 S.150 s.v. acclamatio. Auch der Anruf einzelner Götter neben dem allgemeinen Di te servent findet sich in der Kaiserzeit, z.B. LAMPRID., Diadum.c.1:

Iuppiter optime maxime, Macrino et Antonino vitam! Ebenso bei den Arvalbrüdern vgl.W.HENZEN, Acta fratrum Arvalium (Berlin 1874) S.46; reich an Material und Ausblicken die Bemerkungen bei GAETANO MARINI, Atti e monumenti degli Arvali II (Rom 1795) S.581f zu Taf.XLIa. CASAUBONUS hat bereits erkannt, dass die Konzilsakklamationen aus denen der Arvalbrüder hervorgegangen sind, vgl. seinen langen Kommentar zu den Akklamationen der Kaiser in seiner Ausgabe der Script.hist.Aug., VULCAC., Avid.Cass.c.13. Über sonstige Zusammenhänge von Bräuchen der Arvalbrüder mit solchen der römischen Kirche vgl. die unten Anm.40 genannte Arbeit von METZMACHER. - Konzilsakklamationen blieben in Ostrom für die Kaiser stets in Brauch; für karolingisch Konzilsakklamationen vgl. etwa ANNAL.BERTIN.a.a.876, MG.SS. rer.germ.S.131 und für Arnulf i.J.895: BÖHMER-MÜHLBACHER, Reg.Imp.I n.1854b.

40) So in den beiden Anm.39 zitierten Akklamationen der fratres Arvales; vgl. ferner in den SS.hist.Aug.: Diadum.c.1, Alex.Sev.c.6,56, Tacit.c.4,5,7 u.ö.; PETERSON 143; HELDMANN 262 Anm.8. - Für die hochinteressanten Zusammenhänge kirchlicher Riten mit solchen der Arvalbrüder vgl. die das Thema längst nicht erschöpfende, aber brauchbare Arbeit von METZMACHER, De sacris fratrum Arvalium cum ecclesiae christianae caeremoniis comparandis. Jahrb.f.Liturg.Wiss. IV (1924) S.1-36; vgl. auch Jahrb.f.Liturg.Wiss.VII (1927) 258 n.210. Anstelle des heidnischen Di te servent findet sich in christlicher Zeit neben dem tu illum serva (vgl. oben Anm.39) sehr häufig die Form: Deus conservet, die sich zumal in den Bischofslaudes (s.unten Teil VI) erhalten hat, welche überhaupt dem alten Stil der Akklamationen besonders nahekommen.

41) 1.Tim.2,1-2; TERTULLIAN, Apolog.c.30; vgl.PROST 205; TELLENBACH, Römischer und christlicher Reichsgedanke. Sitz. Ber.Heidelberg 1934 Abh.1 S.9f; für die Akklamation der Herrscherfamilie vgl. HELDMANN 268. Die Stelle des Kaisers als Erstakklamierten nimmt im fränkischen Reich und damit überhaupt im Westen seit dem 8.Jhdt.der Papst ein, ebenso später auch in Dalmatien, vgl. JOANNES LUCIUS, De regno Dalmatiae et Croatiae (Wien 1758) S.74.

42) Auch den akklamatorischen Tropen lassen sich bis in die römische Kaiserzeit zurückverfolgen, sofern man den Script. hist.Aug. glauben darf; vgl. LAMPRID., Alex.Sev.c.10:

Alexander Auguste!	Di te servent!
Verecundiae tuae	
Prudentiae tuae	
Innocentiae tuae	
Castitati tuae....	
Alexander Auguste!	Di te servent!...
Caesar noster	
Augustus noster	
Imperator noster	Di te servent!
V i v a s , v a l e a s !	multis annis imperes!

Vgl. auch VULCAC., Avid.c.13:

Antonine pie! Di te servent!
Antonine clemens! Di te servent!....
Philosophiae tuae
Patientiae tuae
Doctrinae tuae
Nobilitati tuae
Innocentiae tuae.
Vincis inimicos,
Hostes exsuperas! Di te tuentur!

Die christliche Beziehung herzustellen, war dann natürlich ein leichtes, zumal wenn einzelne Kaiserakklamationen an sich schon fast transzendent waren, wie etwa LAMPRID., Alex.Sev.c.7: in te salus! inte vita! Der Übergang ist am deutlichsten zu sehen bei den Bischofslaudes, vgl. etwa die von Ivrea (1089-1093):

vitam tuam Dominus disponat!
multos annos Deus adaugeat!
v i v a s et v a l e a s in domino
per infinita secula seculorum. Amen.

Ivrea, Bibl.Capit.ms.50 (94) saec.XII; Druck: DÜMMLER, Anselm der Peripatetiker (Halle 1872) 90.-

Problematisch erscheint mir das überaus häufige Vorkommen der Akklamationen in den Scriptores historiae Augustae Nach den Untersuchungen von A.v.DOMASZEWSKI, Die Personennamen bei den Script.hist.Aug. Sitz.Ber.Heidelberg 1918 Abh.13 S.18 wären sie eine Fälschung des 5.-6.Jhdts., vielleicht noch in die Zeit Gregors v.Tours gehörend; der Fälscher hätte (vgl.ebda.S.31ff) in Gallien gesessen, vermutlich in der Narbonensis. Die unbequemen Schlüsse v.DOMASZEWSKIs haben nicht viel Gegenliebe gefunden; aber bisweilen hat man tatsächlich den Eindruck, als seien von dem "Fälscher" gallo-fränkische Laudes ins Heidnische zurückübertragen worden, was wiederum für das Alter der gallofränkischen Akklamationen von Bedeutung sein würde.

43) Die Art der Responsion hat sich in den verschiedenen Ländern verschieden entwickelt. Nur mit Christus vincit findet man sie gewöhnlich bei den karolingischen und den späteren römischen Kaiserlaudes (für diese etwa das Formular des CENCIUS II bei SCHRAMM, Kaiserkrönung 384) sowie bei den meisten Laudes in Frankreich, so z.B. in Reims, Beauvais, Soissons, Troyes, Rouen, Nevers, Besançon, Limoges, auch in Metz und wohl noch anderwärts. Die Responsion mit dem vollen Trikolon begegnet vor allem in Deutschland, so in St.Gallen, Corvey, Regensburg, Passau, Bamberg, Köln, Minden, aber auch in Aquileja sowie in Paris und Narbonne. Den Wechsel der Kola, der stets eine durch 3 teilbare Zahl der Tropen bedingt, weiss ich nur in England nachzuweisen, so in Canterbury (oder Ely?) und Worcester.

44) Dreimalige Wiederholung z.B. des Exaudi Christe, des Christus vincit und der eigentlichen Akklamation des Namens ist fast das Übliche, während das 20-,30fache und noch häufigere Iterieren der Antike seit dem 8.Jhdt. nicht mehr vorzukommen scheint. Über die anzurufenden Heiligennamen vgl. die ältesten karolingischen Laudes von 783-792 (s.unten Anm.47), die ausdrücklich sagen:.

...vel alios sanctos quales volueris. Eine Anzahl von Namen, zumal die der Heiligen Roms wie Petrus, Paulus sowie der Erzengel steht fest; doch sind auch die ältesten karolingischen Formulare von gallischen und fränkischen Heiligennamen so durchsetzt, dass aus den Namen nicht, wie HELDMANN 286 es versucht, auf römische Provenienz geschlossen werden kann; s.auch unten Anm.120.

45) Über diese PETERSON 144,224 Anm.1; HELDMANN 267 Anm.1.

46) HEISENBERG 56; PETERSON 150. Von den Türken wurde dann diese Akklamation für den Padischah übernommen: Padischahjim tschok jaschar.

47) Im Psalterium des 8.Jhdts. zu Montpellier, Bibl.de l'École médicine ms.lat.409 f.344; Faksimile: Album paléographique (s.o.Anm.37) Taf.XVII,2; Druck: MABILLON, Vetera Analecta (1723) 171; HOLDER-EGGER in seiner Ausgabe des EINHARD, MG.SS.rer.Germ.Append.D. S.46f. GASTOUE 193 will die Laudes für die Krönung der Königin FASTRADA i.J.783, HELDMANN 287 für die Osterfeier d.Js.787 zu Rom in Anspruch nehmen; beides mag richtig sein, jedoch neben dutzendfachem weiterem Gebrauch des Formulars. - Die Laudes sind interessant einmal als die ältesten gallo-fränkischen, die wir kennen, dann durch ihre dialektischen Eigentümlichkeiten, indem z.B. für tu illum adiuva die Dialektform tu lo iuva steht. HOLDER-EGGER will daraus auf italienischen, GASTOUÉ a.a.O. auf fränkischen Ursprung schliessen. Auf jeden Fall weist die dialektische Verbildung darauf hin, dass die Laudes in dieser Form schon seit langem üblich gewesen sein müssen und gewiss nicht erst um 783 neu eingeführt worden sind. Vgl. auch unten S. .

48) Liber pontific. ed.DUCHESNE I 368: Laudes für Papst CONON (686), dargebracht von den iudices una cum primatibus exercitus pariter ad eius salutationem venientes; I 371 für SERGIUS I.(687); I 440 für STEFAN II. (752); I 470f für STEFAN III. (768); vgl. ferner den Ordo Romanus IX für LEO III. (?) bei MIGNE PL.LXXVIII 1007 und unten Anm.51,52 für die übrigen römischen Ordines; BENEDIKT vom SORACTE, MG.SS.III 719 z.11 für JOHANN XIII. (966); Liber censuum ed.FABRE-DUCHESNE II 296 für PASCHALIS II. (1099); MG.Cons. I n.188 S.261 z.4 für VICTOR IV. (1159); Liber pont.II 446 und N.Arch.46 S.68 für ALEXANDER III. (1161); ANNAL.CASIN. MG.SS.XIX 313 für CLEMENS III. (1188), und für INNOCENZ III. dessen Gesta c.7 bei MIGNE PL.CCXIV p.xxi. Vgl für die Papstlaudes allgemein neben FROST und LECLERCQ vor allem DE SANTI 387ff; GASTOUE 178; HELDMANN 278 Anm.3; L.DAVID, Rev.du chant grégor. XXVI (1922) 1-8.

49) AVELLANA I 478 n.103 §13 für GELASIUS I. z.J.495; s.o.Anm. 39. In Verbindung mit dem Herrscher (Symmachus und Theoderich) vgl.oben Anm.38,und MANSI XI 346 z.J.681 für Konstantin IV. und Papst Agatho:

Constantino Magno Imperatori - multos annos!
Orthodoxo imperatori - multos annos
Conservatori orthodoxae fidei - multos annos!
Nos famuli imperatoris Agathoni orthodoxo papae Romano.- multos annos!

Vgl.auch die Angaben im Lib.pont.I 354; HELDMANN 283 Anm.1

50) Vgl. für diese etwa die Akklamationen für AUGUSTINUS und seinen Nachfolger HERAKLIUS v.J.426 bei MIGNE PL.XXXIII 967f; PETERSON 144; CAGIN 266f und unten Teil VI.

51) Ordo Romanus XI bei MIGNE PL.LXXVIII 1034; Lib.cens.II 146 c.22: Hunc diem - multos annos. Tempora bona habeas - tempora bona habeamus omnes. Auch die Akklamationen im Ordo IX ebda.1007 sind dem Wortlaut nach noch Bischofslaudes; s.auch EICHMANN, Quellensammlung II 180 für Paschalis II.

52) Ordo Roman.XI a.a.O.1033f; lib.cens.II 145 c.19. Ich gebe jedoch den etwas volleren Text des CENCIUS wieder (MIGNE a.a.O.1064f; lib.cens.I 290f u.ö.), der seinerseits dem Text des ALBINUS (lib.cens.II 131) ganz nahesteht. Von CENCIUS dürften dann die späteren Ordines abhängig sein: Ordo XIII Papst Gregors X. von ca.1274 (MIGNE a.a.O.1109f) und Ordo XIV von 1311, fälschlich dem GAETANUS STEFANESCHI zugeschrieben (MIGNE a.a.O.1129f); für das 15.Jhdt. vgl. AUGUSTINUS PATRICIUS, Sacrae ceremoniae Rom.Eccl. ed.CHR. G.HOFFMANN, Nova scriptorum et monumentorum collectio II (Leipzig 1733) 320. Vgl.auch unten Anm.54.

53) Dies gilt sowohl für die gallo-fränkischen wie für die Bischofslaudes; s.u.Teil VI.

54) Es sei angemerkt, dass den römischen Papstlaudes seit dem 12.Jhdt. auch die Kaiserlaudes immer mehr angeglichen wurden, die bis dahin bei der römischen Krönung doch wohl in der gallo-fränkischen Form gesungen wurden; vgl. SCHRAMM, Kaiserkrönung 364, der hier für römische und fränkische Laudes die gleiche Form voraussetzt. Schon ~~xxx~~ in dem sog. CENCIUS II findet sich ein Formular (SCHRAMM a.a.O.384; Lib.cens.I 5+), bei dem das einleitende Christus vincit fehlt, bei dem auch die Akklamationen für Papst, Kaiser, Kaiserin und Heer einander ohne trennende Heiligenanrufungen unmittelbar folgen, während dafür die Heiligen selbst in der langen ungegliederten Reihe nach Art der Papstlaudes und anderer Litaneien aufgezählt werden. Auch die Tropen und doxologischen Formeln sind hier schon verkürzt, im Gegensatz etwa zu dem nur wenige Jahrzehnte älteren Formular des Benedikt v.St.Peter, das noch vollständiger ist und auch die gallo-fränkische Aufteilung noch erkennen lässt; Rom, Bibl.Vallic.ms.F.73 f.46; Druck: FABRE in: Mélanges d'archéol.et d'hist. X (1890) 387f. Im 14.Jhdt. gleichen die Kaiserlaudes schon vollständig denen der Päpste; vgl. die nach dem Pontificale von Mende (WILHELM DURANDUS) in Rom, Bibl.Vat.lat.1145 f.70ff wiedergegebenen Laudes bei EICHMANN, Zs.f.Rechtsgesch.kan.Abt.II S.41f, ferner die mit diesen wörtlich übereinstimmenden Kaiserlaudes eines Pontificale von Troja vom Jahre 1332 in Neapel, Bibl.Naz.ms.lat.VI.G.24 f.66 (ebda.f.48 Papstlaudes) und weiter die Laudes bei der Krönung Friedrichs III. (s.u.Anm.285). Hinsichtlich des CENCIUS II spricht SCHRAMM, Kaiserkrönung 314 ganz richtig von einem Versuch

der Harmonisierung päpstlicher und kaiserlicher Laudes; im 14.Jhdt. aber hat die päpstliche Form die fränkisch-kaiserliche schon völlig aufgesogen. Für das Kaiserlichwerden der Papstlaudes s.unten S. .

55) Abgesehen natürlich von den Laudes der Kaiserkrönung bis zum 13.Jhdt. - vgl.Anm.54 - und von gewissen Bischofslaudes (s.unten Teil VI).

56) WEYMANN, Hist.Jahrb.XXXVII (1916) 79 mit Hinweis auf QUINTILIAN, Inst.orat.VII 4,23.

57) Darüber unten Anm.71.

58) VACANDARD, Le cursus, son origine, son histoire, son emploi dans la liturgie. Rev.Quest.Histor.NS.XXXIV (1905)59-102; Paléographie Musicale vol.III (Solesmes 1892): De l'influence de l'accent tonique latin et du cursus sur la structure mélodique et rythmique de la phrase grégorienne; L.COUTURE, Le cursus ou rythme prosaique dans la liturgie et dans la littérature de l'église latine du III° siècle à la renaissance. Rev.Quest.Hist.XXVI (1892) 253ff; A.DE SANTIS, Il cursus nella storia letteraria e nella liturgia (2.Aufl.Rom 1903); CAGIN 247ff; F.DI CAPUA, Il ritmo della prosa liturgica e il Praeconium Paschale. "Didaskalion" NS.V (1927) 1-23.

59) So in dem Krönungsordo von 888, vgl.SCHRAMM, Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis um 1000. Zs.f.Rechtsgesch.LIV, kan.Abt.XXIII (1934) 198.

60) Vgl.Anhang 1.

61) Vgl.oben Anm.25,26.

62) INNOCENT.III., reg.VII ep.12, MIGNE PL.CCXV 296 an Calojohannes von Bulgarien, dem er ein Feldzeichen übersendet ähnlich demjenigen, mit welchem Christus, qui vincit regnat imperat, einst die dämonischen Mächte bekämpft habe.

63) So z.B.um 1005 in der VITA S.CLEMENTIS, MG.Poetae V 131 v.581: Sol Christus vincit,regnat,rex imperat almus..., worauf mich Herr N.Fickermann freundlichst aufmerksam machte. Noch deutlicher ist die Anspielung an das normannische Exultet-Finale in einem Weihnachtssermon des STEPHANUS DE SANCTO GEORGIO, eines süditalischen Diktators, der der Vincaschule nahestand und zeitweilig Kanzler Eduards I. von England war:..quod ipse prestare dignetur....qui cum deo patre et spiritu paraclito vivit, regnat et imperat in secula seculorum.Amen. Paris, Bibl.Nat.ms.lat.8567 f.17^{v}; ebda.f.3^{v} sein Glückwunschschreiben an die Clerks der Wardrobe anlässlich Eduards Sieg über Llewelyn, das ganz liturgisch einsetzt: Gloria in excelsis Deo, pax in terra benivolis, triumphus Anglis, Edwardo regi victoria etc.und dann fortfährt: Vivat igitur, vivat, regnet, vincat et imperet rex noster invictissimus Edwardus... Über das Modewerden der Laudes im 12.Jhdt.vgl. auch SCHRAMM, König von Frankreich. Zs.f.Rechtsgesch.LVI, kan.Abt.XXV (1936)340 Anm. 4.

64) LAMPRID., Al.Sev.c.6 und 10; PETERSON 143; MEILMANN 267 n. 2, der auch die Akklamation: Auguste, semper vincas anführt.

65) CAGIN passim.

66) Für die Akklamationen in Byzanz vgl.vor allem KONSTANT. PORPHYROG., De cerimoniis ed.REISKE II c. ; GIBBON, History of decline and fall of Roman Empire(ed. BURY) VI 85; MEISENHERG 55ff; N.J.W.TILLYARD, The acclamation of emperors in byzantine ritual. The Annual of the British School at Athens XVIII (1911-12) 239-260 mit musikalischen Analysen der späten Akklamationen. Für die staatsrechtlichen Fragen im Zusammenhang mit der Krönung vgl. auch SICKEL, Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jhdt. Byzant.Zs.VII (1898) 511ff; ferner G.MILLET in: Recueil d'études dédiées à la mémoire de N.P.KONDAKOV (Prag 1926) 289f über die Akklamationen imZirkus.

67) MANSI VIII 1091; PETERSON 163, 226 Anm.1.

68) PETERSON 226 Anm.1.

69) KONSTANT.PORPHYROG.II c.43, ed.REISKE I 650.

70) Für das Akklamieren in lateinischer Sprache zahlreiche Beispiele im Zeremonienbuch des KONST.PORPH., etwa I c.74f ed.REISKE I 369f. Auch in der Kirche wurden in Byzanz Laudes sowohl in griechischer wie lateinischer Sprache gesungen: vgl. Lib.pont.I 354. Das geschah noch im 11.Jhdt.; vgl. den Brief LEOs IX. an KERULLARIOS: Quod si contradicitis, ad quid vestro imperatori latine laudes et in ecclesia Grecis recitantur latine lectiones? MIGNE PL.CXLIII 761; CAGIN 272. Umgekehrt kennt man auch im Westen griechische Akklamationen, vgl.etwa ANNAL.q.dic.EINHARDI,MG.SS. I 199; REGINO ebda.566, dazu SCHRAMM, Kaiser Rom und Renovatio I (1929) 199 für die Akklamation griechischer Gesandter vor Karl d.Gr. (812). Griechisch waren auch die altertümlichen cornomanischen Laudes in Rom, deren ursprünglichen griechischen Text V.TOMMASINI, Sulle laudi greche conservate nel Liber politicus de Canonico Benedetto. Mélanges ERNESTO MONACI (Rom 1901) 377-386; s.unten Anm.93. Auf dem zweiten Konzil von Lyon (1274) wurden vom griechischen Patriarchen und seinen Begleitern Papst Gregor X. griechische Laudes gesungen: DU CANGE V 46. - Das interessanteste Dokument dieser Art sind jedoch die griechischen Laudes des Klosters S.Arnulf in Metz (M e t z , Bibl.ms.lat.351), die - wie üblich in lateinischen Lettern geschrieben - aus dem 10.Jhdt.stammen und von FROST 248ff veröffentlicht worden sind. FROST hat recht, wenn er sie nur für eine Übersetzung aus dem lateinischen hält, doch scheint mir das von ihm angenommene Motiv, die Kirche von Metz habe damit ihren griechischen Ursprung nachweisen xx wollen, nicht zutreffend zu sein. Am nächstliegenden ist es wohl, daran zu erinnern, dass auch in Rom die Herrscher stets seitens der schola graeca mit griechischen Laudes begrüsst worden sind; vgl.etwa Lib.pont.II 88 z.J.844; II 253 z.J.1111; GESTA BERENGARII, IV 114f; MG.Poetae IV 398f; ANNAL.FULD., MG.SS.r.Germ. (ed.KURZE) 128; vgl. auch die GRAPHIA c.19 bei SCHRAMM a.a.O.II 101f sowie die Bemerkung von FEDOR

SCHWIETZKE, Ton und Tongedanke im Mittelalter (München 1926) 147 u.164, dass die griechischen Laudes Schaustücke gewesen seien, welche die Papste voller Stolz für Franken und Langobarden singen liessen. Ganz offensichtlich wollte Metz auch mit einer Schola graeca aufwarten, und zu diesem Zweck wird man die gallo-fränkischen Laudes ins griechische übersetzt haben, zumal man in Metz einige Ambitionen in Bezug auf das Griechische hatte; vgl.PROST a.a.O. und die Bemerkungen über AMALAR v.METZ bei MIGNE PL.CV 984C. Auch das griechische Agios in einer Eusebius-Hs. der Benediktiner von S.Vincenz in Metz aus dem 9.-10.Jhdt., obwohl nicht viel besagend, sei angemerkt; vgl.LEHMANN, Mittelalterliche Beispiele. Sitz.Ber.München 1920 S.17. Die griechische Kultur mag einflussreicher in St.Gallen gewesen sein, wo sich in dieser Zeit einige fratres ellinici aufhielten; vgl.WEIDMANN, Geschichte der Bibliothek von St.Gallen (1846) S.9, sowie die zahlreichen griechischen liturgischen Texte etwa in den Hss. St.Gallen, ms.lat.381 f.13-22, ms.lat.17 f.133-296,300-314 u.ö. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang Clm.14522, weil hier die Laudes inmitten griechischer Texte stehen: f.1 Angelicum carmen secundum Graecos, f.1^{v}-4 Laudes, f.4^{v} Symbolum apostolorum, f.5^{v} Agios; von den Laudes abgesehen sind die genannten Texte in griechischer Sprache, die auch sonst in der Hs. vielfach vorkommt. Für das ganze Problem vgl.HARALD STEINACKER, Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters. Festschrift für TH.GOMPERZ (Wien 1902) 324-341; reich an Material, doch voller Irrtümer und Fehlurteile A.TOUTAIN, L'Hellénisme dans les écrivains du Moyen-Age (Rouen 1886); instruktiv CASIN 138-164.- Die neuere Arbeit speziell über Metz von J.P.KIRCH, Le chant de l'église de Metz au moyen-âge. Revue Sainte-~~[illegible]~~ Cécile (Strassburg 1932), in der nach Rev.chant grégor. XXXVI (1932) 189 auch über die Metzer Laudes abgehandelt wird, ist mir nicht erreichbar gewesen.

71) So GASTOUÉ 199. Die Laudes von Metz (vgl.Anm.70) zeigen allerdings die Schwierigkeiten der Übersetzung des Trikolons sehr deutlich; es lautet - in der Umschrift mit lateinischen Buchstaben, die der Codex wie üblich aufweist - folgendermassen: Ips nicha, Apo basileuge, Ips eperos und darüber die lateinische Version: ~~[illegible]~~ Christus vincit, Christus regnat, Christus ~~[illegible]~~ superlaudabilis. Um das Trikolon als solches zu wahren, hat man also statt des Christus imperat das gleichfalls akklamatorische verwandt.

72) Vgl.auch HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands II^{3} 798f, der jedoch die Laudes aus der Ideenwelt des Heliand zu erklären sucht und dadurch die Herkunft aus der römischen Antike allzu sehr verwischt.

73) Vgl.etwa GRANCOLAS, Les anciennes liturgies (Paris 1704) I 350ff; sehr interessantes Material bei TELLENBACH, Römischer und christlicher Reichsgedanke. Sitz.Ber.Heidelberg 1934 Abh.1 S.21ff,67ff.

74) C.ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Stuttgart 1935) 255ff spricht ausführlich über Georg, Theodor, Merkurius als Soldatenheilige im Westen. Tatsächlich finden sich, entgegen seiner Annahme, auch v o r dem ersten Kreuzzug mehrfache Belege für das Vorkommen der griechischen Heiligen in den Laudestexten. Theodor findet sich schon in den Laudes von Köln (800-825), dem ältesten Formular einer ganzen Gruppe, in der sich, wie ich glaube, der offizielle Typ des Ordo Romanus d r frühen Zeit darstellt; vgl.Anh.2. Weiter begegnet Theodor noch in den Bischofslaudes von ~~Köln~~ M i n d e n (1024), Hs.: Berlin, Staatsbibl.Theol.lat.11 f.114^{v}; auch kommt er zusammen mit Georg und Merkurius vor in den Laudes von B e s a n ç o n des 11.Jhdts.: Rom, Bibl.Vat.Borg.lat.359 f.135^{v}; MIGNE PL.CXXX 411, auf die auch die für uns nicht datierbaren Laudes von A r l e s - Druck: DU CANGE V 46; PROST 178f - zurückgehen, sowie in den Laudes von A q u i l e j a , die in der vorliegenden Form allerdings erst dem 12.Jhdt. angehören, vgl.J.FLANC.MARIA DE RUBEIS, Monumenta Ecclesiae Aquilejensis (Argentinae 1740) 588ff. Der hl.Georg allein findet sich auch in den Laudes der Normandie für Wilhelm d.Er. als Herzog (vgl.unten Anm. 225) und in den Laudes von I v r e a (vgl.oben Anm.42), ebenso in den Kaiserlaudes von B a m b e r g aus dem 11. Jhdt.: Bamberg, Staatl.Bibl.ms.liturg.6 (Hd.III.7) f.92; Druck: AA.SS.Juli III 699; vgl.auch LEITSCHUH, Katalog d. Hss.d.kgl.Bibl.zu Bamberg I,3 S.147, wonach die Hs. vielleicht aus St.Gallen stammt.

75) Später wird das bisweilen abgeschwächt; die Laudes von R e i m s der Hs. Assisi, Bibl.Com.695 f.42^{v}-43, die 1257-1259 zu datieren sind, bringen in den Tropen ~~xxxx~~ statt dessen z.B. die vier Kardinaltugenden: Fortitudo et iustitia nostra..., prudentia et temperantia nostra...; vgl.L.CHEVALIER, Sacramentaire et Martyrologe...des églises de Reims. Bibl.Liturg.VII (Paris 1900) 363; MIGNE PL.CXXXVIII 901f. Doch mag hier wiederum ein bestimmter Typ vorliegen, da bereits in den Laudes von N e v e r s aus dem ersten Drittel des 11.Jhdts. - Paris, Bibl.Nat. ms.lat.9449 f.36^{v}-37 - die vier Tugenden vorkommen.

76) L.L.DAVID, Acclamations Christus vincit. Rev.chant grégor. XXVI (1922) 6ff.

77) So in den Laudes von C h a r t r e s , von denen m r folgende Hss. bekannt sind: Paris, Bibl.Nat.ms.lat.9497 f.~~xx~~ 172^{v} (Formular d.12.Jhdts.); ms.lat.9508 f.92^{v} (12. Jhdt.); ms.lat.9499 f.92 (nach 1313), alle drei in Abschriften des 18.Jhdts.; ferner Chartres, Bibl.munic.ms. 520 (222) f.293^{v} ~~xxxxxxxxxx~~, ein Missale des 13.Jhdts.; vgl.V.LEROQUAIS, Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France I (1924) 62 n.243. Vgl. für die Pariser Hss. auch PROST 171 Anm.2; LECLERCQ 1901.

78) So in den Laudes von St. G a l l e n des 11.Jhdts.: Clm. 14322 f.1^{v}-4^{v}, bei denen die Heiligenreihe nach der Akklamation für das Heer mit der sonst nicht vorkommenden Invokation: Victor mundi beginnt und die Responsion Tu illos defende lautet.

79) Paris, Bibl.Nat.ms.lat.5505 f.82, Handschrift eines Pontifi-vale vom Ende des 12.Jhdts. (nach 1173); Druck: PROST 184. Zwei weitere Laudesformulare von P a r i s , beide aus dem 13.Jhdt., finden sich in Brüssel, Bibl.roy.ms.1799 (Katal. 643) f.62-63^{v} und gleichlautend, auch in der Neumierung, ms.4334 (Katal.642) f.58^{v}-60; vgl.V.LEROQUAIS, Le Bréviaire de Philippe le Bon (Paris-Brüssel-New York 1929) 232f.

80) MARTÈNE, De antiquis ritibus I 614 für Vienne; I 363,366 für Lyon.

81) Vgl.auch HILDMANN 260f; E.E.STENGEL, Den Kaiser macht das Heer (Weimar 1910).

82) Liber pont.I 369 akklamieren die iudices unn cum primatibus exercitus dem Papst Donus; ebda.I 496 für die Begrüssung Karls d.Gr. in Rom. Danach scheint die Verbindung von iudices et exercitus der gallo-fränkischen Laudes auf römische Verhältnisse zurückzugehen; doch kennt eine ganze Gruppe karolingischer Laudes, und zwar gerade der älteste Typ in den römischen Ordo aufgenommene Typ diese Verbindung nicht, sondern bringt allein die Akklamation für das Heer; vgl.Anh.2. Laudes bei der Procession fehlten auch in späterer Zeit nicht, vgl.etwa Clm.14510 f.40, wo die Laudes unmittelbar auf den Ordo processionis ad ecclesiam sive ad missam folgen, oder die Laudes von Paris aus dem 13. Jhdt., die sich in einem Processionale (Brüssel, Bibl.roy. 1799 f.62) finden. Für die so häufige Verbindung von hymni et laudes vgl. die Erklärung bei WALAFRID STRABO, De rebus eccles.,MIGNE PL.XX CCXIV 954, der allerdings beides wesentlich gleichsetzt.

83) So z.B. die Akklamationen bei LAMPRID., Al.Sev.c.56: Ille vincit, qui militem regit; vgl.PETERSON 143; HILDMANN 267 Anm.2.

84) Vgl.oben Anm.39,40.

85) HEISENBERG 55ff. Es wäre genauer zu untersuchen, inwiefern diese Zweiteilung auch im Westen noch vorwaltet. Als die reine staatsrechtliche Akklamation wäre etwa das dreimalige Vivat rex N. in sempiternum der Collaudatio anzusprechen - s.SCHRAMM, Zs.f.Rechtsgesch.LIV, kan.Abt.XXIII (1934) 218,228 und ebda.LV, kan.Abt.XXIV (1935) 250 -, neben der die liturgischen Laudes statthaben konnten. Auch bei der Kaiserkrönung folgt nach den liturgischen Laudes in St.Peter noch die weltliche Akklamation im Freien, vgl. SCHRAMM, Kaiserkrönung 385 §20. Vgl. auch für die Papstweihe z.B. den Ordo des BENEDIKT v.ST.PETER bei MIGNE PL. LXXVIII 1054 und Liber cens.II 146 c.22, wo neben den liturgischen Akklamationen noch die der Judices und der Kardinäle erwähnt werden. Ferner die ausdrückliche Betonung der zweifachen Akklamation bei der Stuhlbesteigung INNOCENZ'III.: Gesta c.7 bei MIGNE PL.CCXIV p.xxi, wo es heißt die laudes wären dargebracht worden tam in ecclesia S.Petri quam ante Lateranense palatium.

86) Für die Laudes beim Festgottesdienst in Byzanz vgl.Liber pont.I 354: der Bischof von Porto stimmt in der Hagia Sophia die Laudes in lateinischer Sprache an (681); für die weihnachtlichen Laudes bei der Prokypsis:HEISENBERG 85ff. Auch im Westen waren Weihnachtslaudes üblich: s.unten.

87) Liber pont.I 392 (a.a.712) bezieht sich wohl nur auf das Nennen des Kaisernamens ad missarum solemnia. Vgl.oben Anm. 38 die Akklamation für Kaiser Phocas. Auf jeden Fall wurden am Ostermontag 774 für Karl d.Gr. in Rom Laudes gesungen und zwar beim Gottesdienst (Lib.pont.I 498), ebenso Weihnachten 800 (Lib.pont.II 7) u.ö.; doch wird hier das Anstimmen der Laudes ausschliesslich durch die Gegenwart des Königs bestimmt.

88) Ausser bei Anwesenheit des Herrschers (s.Anm.87) scheinen seit 800 Kaiserlaudes in Rom nicht mehr in Übung gewesen zu sein. Auch das Formular des Benedikt von St.Peter aus dem 12.Jhdt. widerspricht dem nicht (Rom, Bibl.Vallic.ms. F.73 f.46; FABRE in: Mél.d'archéol.et d'hist.X,1890, S. 387f), obwohl hier Akklamationen für Papst, Kaiser und den exercitus Romanorum et Teutonicorum das übliche Lemma aufweisen: Incipiunt laudes festis diebus, quando laudes canende sunt. Es handelt sich nämlich um Laudes, die mitsamt dem Vermerk wörtlich aus einem karolingischen Formular ausgeschrieben sind, das uns wiederum in mehreren Fassungen überliefert ist; s.unten Anhang . Die in Rom tatsächlich gebrauchten Festtagslaudes überliefert Benedikt in dem Ordo XI; es sind gewöhnliche Papstlaudes, wie sie in Rom seit dem 12.Jhdt. üblich geworden waren.

89) Vgl.oben Anm.48 und 85.

90) Vgl.oben Anm.85.

91) So zumindest seit der Gültigkeit des Ordo XI; vgl.MIGNE PL. LXXVIII .

92) Wieweit dabei der Gedanke der "Festkrönung" (s.u) auch auf das Papsttum übertragen wurde, steht dahin; schon im Ordo IX (MIGNE PL.LXXVIII 1007) gehen die Laudes unmittelbar dem Aufsetzen des regnum voraus, so dass die Vermutung, es handle sich um eine "Festkrönung", nicht ganz unbegründet wäre.

93) Die beim Feste der Cornomanie dem Papst dargebrachten Laudes enthalten die bezeichnende Wendung: salutare illum (sc. papam) volumus, salutare et honorare, et laudes illi levare quomodo qui ad Caesares. In Rom also hielt man noch im 11.Jhdt.die Laudes für ein Vorrecht der Kaiser.Über die Datierung der cornomanischen Laudes in die Zeit Alexanders II. vgl.FEDOR SCHNEIDER, Über Kalendae Januariae und Martiae im Mittelalter. Arch.f.Relig.Wiss.XX (1920/21) 390ff; LECLERCQ 1899. Sie sind uns überliefert durch Benedikt von St.Peter; vgl.Liber cens.I Einl.109ff; FABRE,Le Polyptique du Chanoine Benoit à la Vallicelliane. Mél.d'archéol.et d'hist.X (1890)384ff. Für den griechischen Kern der Laudes vgl.V.TOMMASINI in:Festschrift E.MONACI 377ff;s.o.Anm.70.

94) GREGOR I. reg.XIII ep.1.

95) Vgl.etwa RATPERT.SANGALL., MG.SS.II 74 für den Empfang Karls III. in St.Gallen; ferner die CASUS SANG.ebda.84 für den Empfang Konrads I. (ca.913: novis laudibus dictatis) und ebda.146 für den Empfang Ottos I. (972). Die vielen St.Gallener Laudesformulare erhalten dadurch eine Erklärung; ähnlich wird es in St.Emmeram zu Regensburg gewesen sein. Für die Begrüssungslaudes in Dalmatien s.u.Teil VII.

(883)

96) Liber pont.I 496: sicut mos est exarcham aut patricium suscipiendum.

97) Vgl. etwa das Zeremoniell auf der Synode von Ponthion 876 in Anwesenheit Karls III.; ANN.BERTIN.a.a.876, MG.SS.rer. germ.131: ...venit imperator Grecisco more paratus et coronatus... et adduxerunt Richildem imperatricem coronatam in synodum et stante illa iuxta imperatorem surrexerunt omnes, stantes quique in gradu suo. Tunc incoeperunt laudes Leo episcopus et Johannes Tuscanensis episcopus, et post laudes peractas in domnum apostolicum et domnum imperatorem ac imperatricem et ceteros iuxta morem data oratione....soluta est synodus. Über das griechische Auftreten Karls d.K. vgl.auch ANN.FULD., MG.SS.rer.germ.86.

98) HELDMANN 289; vgl. die bekannte Stelle bei REGINO, MG.SS. rer.germ.71 für die Akklamation griechischer Gesandter vor Karl d.Gr.(812):more suo, id est greca lingua, laudes ei dixerunt, Imperatorem eum et Basileum appellantes; ferner BENEDICT von S.ANDREA (ed.ZUCCHETTI) S.175 über den Empfang Ottos I.: et laudibus ab scolis honorifice laudatus et Augustus est appellatus; THIETMAR IV c.2 über Heinrich II. von Bayern, der Ostern 984 in Quedlinburg begeht und sich gegen Otto III. zum König ausrufen lässt: hac in festivitate idem a suis publice rex appellatur laudibusque divinis attolitur. Vgl.auch HELDMANN 258 Anm.1, 269; HEISENBERG 55ff; SCHRAMM, Kaiser, Rom und Renovatio I 19; MICHELS,Die Akklamation in der Taufliturgie. Jahrb.f.Liturg.Wiss.VIII (1928) 76ff; ferner die guten Bemerkungen in dem alten Werk von JOANNES LUCIUS, De regno Dalmatiae et Croatiae (Wien 1758) 72ff.

99) MOMMSEN, Staatsrecht III 950f; v.BETHMANN-HOLLWEG, Der Zivilprozess des gemeinen Rechts III,3 (1866) S.38 Anm.26; HELDMANN 279 Anm.1 über die Januar-Akklamationen; vgl.MG. Epp.III 301 n.50 den Brief des hlg.Bonifatius an Papst Zacharias vom Jahre 742.

100) MICHELS in: Jahrb.f.Liturg.Wiss.VIII 76ff.

101) So erstmals in den Laudes im Ordo Romanus von Köln (800-825); vgl.ANDRIEU, Ordines Romani I 107 und in den anderen Formularen dieser Gruppe; vgl.Anhang . Über die spätere Vermehrung der Laudestage s.unten Anm. .

102) Vgl.etwa bei MICHELS a.a.O.79 Anm.7 die Beobachtung, dass der berühmte Hymnus des Theodulf v.Orleans (Gloria laus et honor tibi sit, Rex Christe redemptor...) als Akklamation bei der Feier des Königseinzuges Christi am Palmsonntag aufzufassen sei; vgl.auch V.LEROQUAIS, Le Bréviaire de Philippe le Bon (Paris-Brüssel 1929) S.54 für die liturgische Verwendung diees Hymnus in der Kirche von Paris im 13.Jhdt. Für eine Feier der Krönung Mariae zu Chèvremont wurde 1922 eine Akklamation gedichtet, die sich aus Teilen des Te Deum und der Laudes zusammensetzte; vgl.Revue du chant grégor.XXVI/XXVII 227.

103) HOLTZMANN, Französische Ver assungsgeschichte (1910) 120f, 181; SCHRAMM, Der König von Frankreich. Zs.f.Rechtsgesch. LVI kan.A.XXV 273ff, und: Englisches Königtum (Weimar 1937 31ff,57f; HATSCHEK, Englische Verfassungsgeschichte (1913) 63,68; vgl.neben dem CHRON.SAXON.a.a.1087 auch die VITA LANFRANCI c.VI §52, AA.SS.Mai VI 835.

104) SCHRAMM, König v.Frankreich 275 Anm.2 vermutet ein Zurückreichen der Festkrönungen bis in karolingische Zeit. Dies wird bestätigt ANNAL.FULDENS.a.a.876, MG.SS.rer.germ.86, und als Übernahme griechischen Brauches bezeichnet:nam... capite involuto serico velamine ac diademate desuper inposito dominicis festisque diebus ad aecclesiam procedere solebat. Omnem enim consuetudinem regum Francorum contemnens Graecas glorias optimas arbitrabatur et...ablato regis nomine se imperatorem et augustum omnium regum cis mare consistentium appellare praecepit. Dass Karl d.K. bereits früher Festkrönungen gekannt hat, scheint aus NITHARD II c.8, MG.SS.rer.germ.21 (Ostern 841) hervorzugehen, worauf mich Dr.C.Erdmann freundlichst aufmerksam machte. Vgl.auch DÜMMLER, Geschichte des ostfränkischen Reiches I 841.

105) HEISENBERG 85ff; das grosse Schauspiel der Prokypsis datiert allerdings erst aus dem 10.Jhdt.

106) ed.LACHMANN 19; Reg.Imp.V 32a.

107) SCHRAMM, Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des salischen Hauses. Zs.f.Rechtsgesch.LV kan.Abt.XXIV (1935) 301 Anm.2.

108) SCHRAMM, König von Frankreich a.a.O.270 Anm.1, 272f; und Ders., Englisches Königtum 33f,43. In England konnte die Festkrönung vom Erzbischof von Canterbury auch strafweise versagt werden, vgl.S.DUNSTAN MEMORIALS ed.STUBBS (Rolls Ser., London 1874) 112.

109) SCHRAMM, König v.Frankreich 273.

110) Vgl.etwa SCHRAMM, Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen. Zs.f.Rechtsgesch. LIV kan.Abt.XXIII (1934) 123.

111) Vgl.oben Anm.88; schon die Laudes des 10.Jhdts. aus Freising (Clm 27305 f.241) heissen einfach Laudes paschales. Auch die Bischofslaudes (s.u.Teil VI) wurden zu einem Teil des Festtagsliturgie, wenn sie auch bei der Weihe in Form der ad multos annos-Akklamation stets im Gebrauch blieben.

112) SCHRAMM, König von Frankreich 340 Anm.4.

113) Nachweisbar seit dem 12.Jhdt. im Ordo XI des Benedikt von St.Peter; ein Formular für weihnachten: Liber cens.II 145 c.19, für Ostern: ebda.II 146 c.20; vgl.auch I 290,298 für den Ordo des Cencius. Dass die Festtagslaudes in Rom abkamen, lehrt ein römisches Missale des 15.Jhdts., das PROST 193 anführt: in q u i b u s d a m ecclesiis fiunt laudes et rogationes in praecipuis solemnitatibus.

114) Vgl.oben Anm.97,104.

115) So HELDMANN 251.

116) Liber pont.I 496.

117) Liber pont.I 498; auch in den Laudes von 783/92 und 796/800 findet sich der Patriciustitel, der ganz folgerichtig nach der Annahme des Kaisertitels verschwindet.

118) HIRSCH, MÖIG 44 (1930) S.5.

118a) Chlodwig wird noch als consul et augustus acclamiert, vgl. GREGOR TURON.

119) Vgl.Anh. . Überhaupt sind aus Italien stammende Formulare der frühen Zeit ganz selten. Unbedingt italienischer Herkunft ist, wie die Heiligen: Firmus, Proculus und Zeno zeigen, das Formular in V e r o n a , Bibl.Capit.Cod.92 (87) f.67-71^{v}; ANDRIEU I 371f. Die Laudes von I v r e a (s.o.Anm.42) stammen aus dem 11.Jhdt., diejenigen von A q u i l e j a (s.o.Anm.74) aus dem 12.Jhdt., ebenso die des Cod.Sessorianus 52 (R o m , Bibl.Vitt.Eman.ms.lat.2096 f.126; vgl. Anh. .), falls die Hs. überhaupt aus Italien ist. Hingegen sind die Laudes von C h i e t i aus der Zeit um 865-866 (Rom, Bibl.Vat.Regin.ms.1997 f.160^{v}; MURATORI, Liturg.Rom.vet.II 414),wie die Heiligen: Medardus, Eligius, Vedastus, Remigius zeigen, aus dem Frankenreiche bezogen; jedoch hat Bischof Ingilram von Chieti den fränkischen Heiligen noch den hlg.Justinus als Patron von Chieti beigesellt; vgl.GAUDENZI, Il monasterio di Nonantola, il Ducato di Persicata e la Chiesa di Bologna. Bullett.Istit.stor.Ital.XXXVII (Rom 1916)376 Anm.1.

120) HELDMANN 286 will merkwürdiger Weise gerade aus den Heiligen auf römische Herkunft schliessen. GASTOUÉ 192 führt die fränkischen Laudes auf Pippin zurück.

121) Sie mögen gleich dem Kaiser-Ordo A (SCHRAMM, Kaiserkrönung 369f) nach Rom importiert worden sein. Bald nach 800 werden sie im Ordo Romanus aufgenommen; vgl.Anhang . Doch haben die Laudes von 800, die Karl d.Gr. in Rom gesungen wurden, sicher das Schema der gallo-fränkischen Laudes bereits gekannt; vgl.Liber pont.II 7: plures sanctos invocantes. Für den Einfluss des Frankenreiches auf die römische Liturgie vgl.TH.KLAUSER, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8.-11.Jahrhundert. Hist.Jahrb.LIII (1933) 183ff; s.auch H.v.SCHUBERT, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (Tübingen 1921) 667 betreffs der litaniae minores.

122) Darin ist HELDMANN 286 unbedingt recht zu geben; vgl.oben Anm.38ff. Auch die Zusammenstellung von "Richtern und Heer in den gallo-fränkischen Laudes stammt wohl aus Rom (s.o. Anm.82) und ist vielleicht erst später eingefügt worden, während die ältere gallo-fränkische Form möglicherweise nur dem Heer allein akklamierte; s.u.Anh. .

123) Vgl.etwa die Auszüge aus dem Sakramentar von Gellone bei TELLENBACH, Römischer und christlicher Reichsgedanke. Sitz.Ber.Akad.Heidelberg 1934/35 Abh.1 S.67ff, aus denen dieser Geist sehr vernehmlich spricht.

124) MARTÈNE I 584f.

125) Vat.lat.4743 f.19v-20r; ~~über die Hs.~~ vgl. A. EBNER, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum, Iter Italicum (1896) S.215, der als Herkunft des Missale Gubbio angibt; ~~und~~ EHRENSBERGER, Libri liturgici Bibliothecae Apostolicae Vaticanae (Freiburg 1897) S.458, der die Hs. als Pontificale und Missale fratrum Minorum bezeichnet; ~~Die Laudes sind gedruckt; in der~~ Revue du Chant Grégor.XXVI (1922) 84f nach einem Pontificale Romanum, das in Venedig bei Heredes Luccantonii Junte Florentini erschienen ~~ist~~, mir jedoch nicht zugänglich gewesen ist. Eine Photocopie danke ich der freundlichen Hilfe von Dr.G. LADNER in Rom. ~~Der Text stimmt auch in anderen Stücken mit dem Missale von Chalons bei MARTENE I 584f überein.~~

126) DU CANGE V 47 s.v.laus.

127) Die Abweichungen des etwas längeren Formulars des Vat.lat. 4743 in Kleindruck.

128) So in den drei genannten und einigen der unten zu nennenden Formulare; vgl.auch PROST 187.

129) Die Intonation ist gedruckt in Rev.Chant Grégor.XXVI 84.

130) Ebda.

131) PROST 187ff.

132) LE BRUN DESMORETTES, Voyage liturgique (Paris 1757) S.18, der die Laudes seiner Zeit, also des 18.Jhdts., wiedergibt Der Wortlaut der älteren Laudes von Vienne - vgl.MARTÈNE I 363,614 - ist mir nicht bekannt.

133) P a r i s , Bibl.Nat.lat.9499 f.92 des 14.Jhdts.; Teildruck bei PROST 185. Laudes finden sich noch in den oben Anm.77 genannten Hss.von Chartres und in der Hs. P a r i s , Bibl.Nat.lat.9497 f.172 saec.XII; Druck: DU CANGE IV 49.

134) ~~Vgl.oben Anm.75; ferner:~~ P a r i s , Bibl.Nat.lat.9508 f.390; Druck bei BALUZE, Miscellanea sacra II 143,285. (9497 f.182v-183;)

135) P a r i s , Bibl.Nat.lat.1118 f.38v (985-996); gedruckt: ~~bei~~ G.M.DREVES, Prosarium Lemovicense. Analecta Hymnica VII (Leipzig 1889) 4ff und die Tafel am Ende des Bandes; eine andere Fassung bei W.H.FRERE, The Winchester Troper. Bradshaw Society VIII (1894) 174f; die Intonation bei GASTOUÉ 181. Weitere Laudes von Limoges: ~~in den Hss.zu~~ P a r i s , Bibl.Nat.1240 f.65 (saec.X.); vgl.DREVES a.a.O.; ~~und~~ DELISLE, Le Cabinet des Manuscrits de la Biblioth. Nationale III (Paris 1881) 271ff; ferner: Bibl.Nat.lat. 9438 f.75' saec.XII.

136) St. G a l l e n Ms.381; Druck: MIGNE PL.LXXXVII 34f; GOLDAST, Rerum Alemannicarum Scriptores II,2 S.175; J.BONA, Rerum liturgicarum libri duo (Paris 1672) II c.5 S.359; eine deutsche Übersetzung bei A.SCHUBIGER, Die Sängerschule St.Gallens (1858) 30ff. (PROST 175ff)

137) Clm 27305 f.241-245 saec.X.; Druck: G.T.v.RUDHART, Auszüge aus einer Hs.der Freisinger Domkirche vom Ende des X.Jhdts Quell.u.Erört.z.bayr.Gesch.VII (1858) 473ff.

138) Clm.14510 f.39^{v}-41; Druck: HÖFLER, Die deutschen Päpste I 285; vgl.ANDRIEU I 233; EICHMANN, Hist.Jahrb.XLV (1925) 544f.

139) B e r l i n , Staatsbibl.Theol.lat.11 f.114' saec.XI; Teildruck bei WATTENBACH, NArch.II 439. W o l f e n b ü t t e l , Helmst.1110 (1008) f.257; Teildruck bei BRESSLAU, NArch.I 420f. Vgl. auch O.v.HEINEMANN, D.Hss. der herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel. Abt.I Bd.III S.8 und die Tafel S.8/9.

140) R o m , Vat.Borg.lat.359 f.136 saec.XI; EBNER, Quellen und Forschungen 153. Druck: MIGNE PL.LXXX 411, s.auch 421 Anm. DE SANTI 393.

140a) Paris, Bibl.Nat.lat.9449 f.36^{v}-37; vermutlich die gleichen Laudes, die DELISLE, Revue des Sociétés Savantes des Départements IIe sér., vol.III (1860) 561 erwähnt. Das m.W. ungedruckte Formular enthält Akklamationen für einen Papst den Bischof Hugo von Nevers (bis 1033), König Heinrich I. von Frankreich (1031-1060) und Philipp I. (gekrönt 1059), für die Richter und das Heer der Christen. Vgl. oben Anm. 75.

141) Vgl.oben Anm.75.

142) DU CANGE V 46 nach einer mir nicht bekannten Hs.ecclesiae Arelatensis; PROST 178; die Laudes stimmen wörtlich überei unter Weglassung der Namen mit denen von Besançon aus dem 11.Jhdt.(s.o.Anm.140) sowie mit den Bischofslaudes von Metz, Ms.351 f.78^{v}; PROST 238.

143) I v r e a , Bibl.Capit.ms.50 (94); Druck: DÜMMLER, Anselm der Peripatetiker (Halle 1872) 89f.

144) Siehe oben Anm.74.

145) Ich gebe den Text der Bischofslaudes von Besançon. Vermutlich handelt es sich auch bei den Laudes von Tours - vgl.MARTENE I 568f und 363 - um Bischofslaudes, weil sie nach dem Gloria zu singen waren. Ebenso bei denen von Nevers, vgl.DELISLE in: Revue des Sociétés Savantes des Départements II^{e}sér.t.III (1860) S.561 nach einem Graduale von Nevers in P a r i s , Bibl.Nat. Suppl.lat.ms.1704 saec.XI; die gleichen Laudes offenbar in der Hs. P a r i s Bibl.Nat.lat.9449 f.362. Die Bischofslaudes von Orléans aus d.18.Jhdt. bei LE BRUN DESMORETTES, Voyage liturg.189 fangen wie die oben Anm.117-119 zitierten Formulare mit dem Christus vincit an; andere frühe Laudes dieser Kathedrale in O r l é a n s , Bibl.munic.lat.196 (173) f.136-140 saec.XI; vgl.Catal.Général des Mss.XII 102. Erheblich abweichend die Bischofslaudes von Corvey in B e r l i n , Staatsbibl.Theol.lat.fol.452 f.1, gedruckt bei P.LEHMANN, Corveyer Studien. Abh.Ak.München 1919 Abh.30 S.70.

146) B e r l i n , Theol.lat.11 f.114'. PROST 187ff war der Identifizierung als Bischofslaudes sehr nahe gekommen, indem ihm mit Recht auffiel, dass z.B. in Chartres der Bischof in den grossen Laudes nicht genannt wird, dass dafür aber die angehängte Hunc diem-Akklamation des Bischofs gedenkt.

147) S. oben Anm. 143.

148) Über diese PETERSON 144; HELDMANN 275 Anm.2.

149) So in Beauvais, Reims, Besançon u.anderwärts; vgl.GASTOUE 179ff.

150) Vgl.MG.Const.II 544 n.413 in dem Schreiben FRIEDRICHs II. an INNOCENZ III.: antequam assensus regius requiratur, non inthronizetur electus nec decantetur l a u d i s solemnitas, que inthronizationi videtur annexa.

151) Vgl. die Akklamation der judices im Ordo des BENEDIKT, MIGNE PL.LXXVIII 1034; s.o.Anm.51.

152) R o m , Vallic.ms.F.73 f.45; Druck: FABRE a.a.O. (s.o.Anm. 88)S.386. Der Text, wenn auch in zwei Teile zerlegt, deren ersten der acolitus und die pueri, deren zweiten der primicerius und die schola sangen, fügt noch die lange Reihe der Heiligen hinzu, die seit dieser Zeit zu den Papstlaudes gehörten:

I.	J.cardinalem	S.Petrus elegit.
II.	Domnum J.cardinalem	Deus conservet (ter)
	S.Maria	Tu illum adiuva
	S.Michael	Tu illum adiuva

De omni choro sanctorum tres sanctos.

153) Die Laudes von Beauvais (oben Anm.75 und127) schliessen folgendermassen:

Hunc diem	leti ducamus (ter)
Domnum JOHANNEM Apostolicum	Deus conservet (ter)
Salvator mundi	Tu illum adiuva
S.Johannes	Tu illum adiuva
S.Jacobe	Tu illum adiuva
S.Philippe	Tu illum adiuva
Domnum ROTGERIUM Episcopum	Deus conservet (ter)
Redemptor mundi	Tu illum adiuva
S.Martine	Tu illum adiuva
S.Remigi	Tu illum adiuva
S.Medarde	Tu illum adiuva
Domnum ROTBERTUM regem	Deus conservet (ter)
Salvator mundi	Tu illum adiuva
S.Corneli	Tu illum adiuva
Laurenti	Tu illum adiuva
Vincenti	Tu illum adiuva
Feliciter (ter)	Tempora bona habeant (ter)
Multos annos	Amen.

154) Das Christus vincit ausser in den Anm.117,118,119 genannte Formularen auch in den Bischofslaudes von Orléans bei LE BRUN DESMORETTES 189, die gleichzeitig Heiligenanrufungen enthalten. Den Laudes von Beauvais (vorige Anm.) entsprechen im Aufbau völlig die Bischofslaudes von Chartres (PROST 185), doch fehlt die Akklamation für Papst und König. Sehr abweichend die Bischofslaudes von Minden (s.oben Anm.131):

Dominum N.episcopum a Domino electum Deus conservet	Amen (ter)
Hunc diem bonum habeat	Amen (ter)
Multos annos	Amen (ter)
Inhac sede	Amen (ter)
Tempora bona habeat	Amen (ter)
S.Petre	Tu illum adiuva

S.Paule Tu illum adiuva
S.Johannes Tu illum adiuva
S.Gorgoni Tu illum adiuva
S.Dorothee Tu illum adiuva
S.Theodore Tu illum adiuva
S.Martine Tu illum adiuva
S.Columbane Tu illum adiuva
S.Galle Tu illum adiuva
S.Magne Tu illum adiuva
S.Udalrice Tu illum adiuva
S.Cecilia Tu illum adiuva
S.Margareta Tu illum adiuva
S.Lucia Tu illum adiuva
Feliciter,Feliciter,Feliciter Amen,Amen,Amen. (ter)
Vgl.für den ersten Teil dieser Laudes auch die Rogationen von St.Gallen (oben Anm.129), die nach der Messe vom Bischof zu sagen sind, sowie die anschliessenden Hunc diem-Akklamationen mit Herrschernamen und Heiligenanrufungen.

155) Grundlegend: JOANNES LUCIUS, De regno Dalmatiae et Croatiae (Wien 1758) II c.vi p.72-74. Abgesehen von musikhistorischer Seite ist m.W. über die dalmatinischen Laudes nich mehr gearbeitet worden trotz des Hinweises von BONA, Rer. liturg.libri duo II c.v §8 p.359. Vgl. jedoch für die Laudes ~~in~~ Kreta und im ~~dalm~~ venetianischen Bereich die unten angeführte Arbeit von S.G. MERCATI.

156 ~~144~~) MG.SS.VII 32; ~~s.unten,~~ ea. G. MONTICOLO (Fonti per la storia d'Italia; Roma 1890) I 157f.

157 ~~145~~) FERDINAND v.ŠIŠIĆ, Geschichte der Kroaten I (Zagreb 1917) 195. ~~Gewöhnlich~~ gilt der Seesieg von 1177 über Barbarossas Sohn Otto als Anlass der Feier, vgl.W.LENEL, Die Entstehung der Vorherrschaft Venedigs an der Adria (Strassburg 1897) 12ff.

158 ~~146~~) JOH.DIAC., MG.SS.VII 32; ea. MONTICOLO I 157f: .. sacrum diem pentecosten solemniter celebrantes, predicto principi laudis modulamina decantaverunt... Insuper episcopi eisdem sacris confirmaverunt, quo feriatis diebus, quibus laudis pompam in aecclesia depromere solebant, istius principis nomen post imperatorum laudis preconiis glorificarent. Danach wörtlich DANDOLO bei MURATORI SS.XII 328; vgl.ŠIŠIĆ a.O.; LENEL a.O.; LUCIUS 119.

159 ~~147~~) Die Akten bei RAČKI, Documenta Historiae Chroaticae. Monum Hist.Slavorum Meridionalium VII (1877) S.187ff n.149; SISIC 129ff.

160 ~~148~~) RAČKI 154 n.128 z.J.1091, 159 n.131 z.J.1095; LENEL 15ff.

161 ~~149~~) LENEL 15f.

162 ~~150~~) B e r l i n , Staatsbibl.Theol.lat.quart.278 f.1' - ein Evangeliar der Kollegiatkirche von S.Simeone in Zara, auf dessen erstem und letztem Blatt von einer fremden Hand des 12.Jahrhunderts die Laudes und einige Urkunden eingetragen worden sind. Druck: F.BIANCHI, Zara Christiana I (Zara 1877) 538f; BRUNELLI, Storia di Zara I 275f; SMIČIKLAS, Codex Diplomaticus Croatiae II (1904) S.392. Für die

Intonation vgl. Un Christus vincit en Dalmatie au XIIe
Trau siècle. Revue/Chant Grégor.XXX (1926)130-133, ein Auszug
aus dem Aufsatz von ANTONIN ZANINOVIČ, Laudes aus dem
Anfang des 12.Jhdts. im Evangeliarium der Kirche des
H.Symeons. "Sveta Cecilija" (Rev.music.Croate) Bd.XX
(1926), der mir leider nicht zugänglich war. Das offenbar
in diesem Aufsatz genannte Laudesformular des 11.Jhdts.
in der Bibliothek der Conventualen in Fibenik - vgl.Rev.
Chant Grégor.XXX l.c. - habe ich auch mit der freundli-
chen Hilfe der Universitätsbibliothek in Zagreb nicht aus-
findig machen können.

163 ~~151)~~ Er wurde 1101 geboren und regierte nach seinem Vater
1114-1131; vielleicht war ihm zu Lebzeiten des Vaters der
Titel eines Königs von Dalmatien verliehen worden, worauf
die Akklamation: clarissimo regi nostro im Gegensatz zu
der des Vaters: Ungarie Dalmatie et Chroatie almifico
regi hindeuten könnte, wenn nicht für den Erben der Kö-
nigstitel stillschweigend vorausgesetzt worden ist.

164 ~~152)~~ Er kommt in dalmatinischen Urkunden mehrfach vor: 1102
in Zara anlässlich der Krönung König KOLOMANs als Zeuge,
vgl.SMIČIKLAS, Codex Diplom.Croatiae II 9f n.6; 1105 als
Zeuge in Zara, ebda.15 n.10; 1116-1117 als princeps et
banus in eigner Urkunde, ebda.393 n.2; vgl.auch für 1111
ebda.22 n.19,24 n.21. CLEDIN ist also von 1102-1117 in
Zara nachzuweisen. Da noch Papst PASCHALIS II.(1099-1118)
genannt wird und Bischof GREGOR von Zara (1101-1111), so
müssen die Laudes zwischen 1102 und 1111 entstanden sein.

165 ~~153)~~ LUCIUS, De regno Dalmatiae 74.

166 ~~154)~~ SMIČIKLAS II 9 n.6 und ebda.S.147 im Diplom für S.Maria
di Zara: Ego Colomannus etc. postquam coronatus fui Bel-
gradi supra mare in urbe regia. Für eine Datierung der
Laudes z.J.1102, also zur Krönung in Zara, spräche die
Tatsache, dass CLEDIN hier nur als comes, nicht
wie später als princeps et banus bezeichnet wird. Der
Königssohn STEPHAN war ein Jahr zuvor geboren,
auch GREGOR schon seit 1101 Bischof von Zara, so dass von
diesen Seiten der Datierung auf 1102 nichts entgegenstün-
de. Die Frage der dalmatinischen Krönungen wird in den
Urkunden häufig erwähnt, so 1108 in einer Ukd.für Traù,
vgl.RAČKI 19 n.16 und 50 n.49, 53 n.52 sowie i.J.1207 in
einer Ukd. für Spalato, vgl.SMIČIKLAS III 69 n.61, 71 n.
63: cum autem ad vos coronandus aut vobiscum regni
negotia tractaturus venero. Die Formel ist ganz stereotyp.

166a) Berlin, Staatsbibl.ms.theol.lat.quart.278 f.1: Laus que in
pascha et natali die post Evangelium dicitur.

167 ~~155)~~ GIOVANNI LUCIO, Memorie istoriche di Tragurio (Venedig
1674) S.477, ein Schreiben des Erzbischofs PETER von
Spalato:...super duobus perperis laudum, uno in Pascha,
alio in Natali Domini persolvendo... vgl.SMIČIKLAS II 254
n.328.

168 ~~156)~~ SMIČIKLAS II 361 n.333; J.KUKULJEVIČ DE SACCIS,
Regesta documentorum Regni Croatiae, Dalmatiae et Slavo-
niae saeculi XIII. (Zagreb 1896) 3 n.9.

169) SMICIKLAS II 333 n.310; THEINER, Vetera monumenta Slavorum Meridionalium I (Rom 1863) S.6 n.10; MIGNE PL.CCXIV 726.

170) COTELERIUS, Ecclesiae graecae monumenta III 519; SILVIO GIUSEPPE MERCATI, Laudo cantato dal clero greco di Candia per il pontefice Urbano VIII e l'arcevescovo Luca Stella. "Bessarione" XXXVIII (Rom 1922) S.11: Ἰννοκεντίου δεσπότου πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πολλὰ τὰ ἔτη.

171) SMICIKLAS III 45 n.42: Clerus autem bis in anno in nativitate domini et in pascha resurrectionis laudes [illegible] bunt

173 ~~160~~) R o m , Vat.Borg.lat.339 f.59', Evangeliarfragment aus Ossero in Dalmatien; am Schluss Nachträge 13./14.Jhdts.; vgl.EBNER, Quellen und Forschungen 153 Anm.2, doch mit fehlerhafter Beziehung auf GREGOR X.; s.u.Anm.165. Eine Photographie der Hs. verdanke ich der Freundlichkeit von Dr.G.LADNER in Rom.

patri-
ropter
atini
icuti
[illegible] fidelium nostrorum de Marittimis, pro honorificentia regia consuetis diebus solemnibus per suum clerum et populum deprecabuntur.

174) S.o.Anm.162.

175) Zur Datierung: Gregor XI. 1378-89; Ludwig d.Gr. 1342-1382; Bischof Michael von Ossero 1364-1390.

176) Rev.du chant grégor.XXX (1926) 130-133.

177) FLAMINIUS CORNELIUS, Ecclesiae Venetae antiqua monumenta vol.X (Venedig 1749) S.90, wonach 1071 das Volk den neuen Dogen begrüsst: unanimiter acclamavit et ipsum cum hymnis et laudibus in S.Marci ecclesiam nondum completam duxit, qui investitionem cum vexillo suscepit..., jedoch ohne Quellenangabe, aber wohl den späteren Constitutionen entnommen; vgl.ebda.X 237: Ipse vero dux dare debet capellanis pro suo introitu libras denariorum venetorum viginti quinque ad grossos, et si capellani iverint ad Ducissam, priusquam veniat in palatium et laudes ei cantaverint, tunc Ducissa pro renumeratione libras denariorum xxv eis persolvere debet; vgl.auch ebda.: In vigilia Nativitatis Domini, cum capellani iverint ad Ducem et cantaverint, tunc Dux debet eis dare Libr.Vent.decem.

178) DE RUBEIS, Monumenta ecclesiae Aquilejensis 588ff; s.oben Anm. 74.

179) FLAMINIUS CORNELIUS, Creta sacra II (Venedig 1755) S.3 und S.229; MERCATI a.a.O.12.

180) ebda.II 235.

181) ebda.II 258.

182) ebda.II 31.

183) S.oben Anm.158,170,171.

169) SMICIKLAS II 333 n.310; THEINER, Vetera monumenta Slavorum Meridionalium I (Rom 1863) S.6 n.10; MIGNE PL.CCXIV 726.

170) COTELERIUS, Ecclesiae graecae monumenta III 519; SILVIO GIUSEPPE MERCATI, Laudo cantato dal clero greco di Candia per il pontefice Urbano VIII e l'arcevescovo Luca Stella. "Bessarione" XXXVIII (Rom 1922) S.11: Ἰννοκεντίου δεσπότου πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πολλὰ τὰ ἔτη.

171) SMICIKLAS III 45 n.42: Clerus autem bis in anno in nativitate domini et in pascha resurrectionis laudes cantabunt in maiori ecclesia solempniter domino Duci et domino patriarche atque archiepiscopo suo et comiti omni anno, propter quod benedictionem recipient consuetam. Eligent Jadratini semper comitem de Venetiis...

172) SMICIKLAS III 51 n.46: Laudes regio nostro nomini, sicuti est consuetudo fidelium nostrorum de Marittimis, pro honorificentia regia consuetis diebus solemnibus per suum clerum et populum deprecabuntur.

174) S.o.Anm.162.

175) Zur Datierung: Gregor XI. 1378-89; Ludwig d.Gr. 1342-1382; Bischof Michael von Ossero 1364-1390.

176) Rev.du chant grégor.XXX (1926) 130-133.

177) FLAMINIUS CORNELIUS, Ecclesiae Venetae antiqua monumenta vol.X (Venedig 1749) S.90, wonach 1071 das Volk den neuen Dogen begrüsst: unanimiter acclamavit et ipsum cum hymnis et laudibus in S.Marci ecclesiam nondom completam duxit, qui investitionem cum vexillo suscepit..., jedoch ohne Quellenangabe, aber wohl den späteren Constitutionen entnommen; vgl.ebda.X 237: Ipse vero dux dare debet capellanis pro suo introitu libras denariorum venetorum viginti quinque ad grossos, et si capellani iverint ad Ducissam, priusquam veniat in palatium et laudes ei cantaverint, tunc Ducissa pro renumeratione libras denariorum xxv eis persolvere debet; vgl.auch ebda.: In vigilia Nativitatis Domini, cum capellani iverint ad Ducem et cantaverint, tunc Dux debet eis dare Libr.Vent.decem.

178) DE RUBEIS, Monumenta ecclesiae Aquilejensis 588ff; s.oben Anm. 74.

179) FLAMINIUS CORNELIUS, Creta sacra II (Venedig 1755) S.3 und S.229; MERCATI a.a.O.12.

180) ebda.II 235.

181) ebda.II 258.

182) ebda.II 31.

183) S.oben Anm.158,170,171.

184) LUCIUS 73: ...ex Veneti senatu decreto pro antiqui moris continuatione solvit aerarium publicum capituli Tragurii quotannis libras xv....

185) LUCIUS ebda; die Laudes sind undatiert, die Hss. mir nicht bekannt. Die weitläufigen Titulaturen weisen aber auf das 15.oder 16.Jahrhundert hin.

186) MERCATI a.a.O.13; CORNELIUS, Creta sacra II 33.

187) MERCATI 10ff.

188) Es folgen in dem Formular noch Akklamationen für Kämmerer und Zunftvorstände, für die Kanoniker und den Klerus, für Richter, Räte und Adel, für die Bürgerschaft und das Volk von Trau; vgl.LUCIUS 73.

189) MERCATI 12f.

190) Hierüber den materialreichen Aufsatz von C.H.HASKINS, England and Sicily in the Twelfth Century. Engl.Hist.Rev. XXVI (1911) 433ff; vgl. auch: Studies in Mediaeval Science (Cambridge 1924) 185ff.

191) GUILELMUS APULUS I v.167f, MG.SS.IX 244.

193) ALEXAND.TELES. III c.8, IV c.1 bei DEL RE, Cronisti e scrittori I 133,146.

194) So in einem rouenneser Gedicht des 12.Jhdts., auf das HASKINS, Norman Institutions 144 Anm.72 aufmerksam macht und von dem er einen Teil abdruckt. Da der Druck des in vieler Hinsicht interessanten Gedichts bei C.RICHARD, Notice sur l'ancienne Bibliothèque des Echevins de Rouen. Précis analytique des Travaux de l'Académie Royale...de Rouen (Rouen 1845) S.163 schwer zugänglich ist, gebe ich hier einen Abdruck des Ganzen:

Rothoma nobilis, urbs antiqua, potens, speciosa,
Gens Normanna sibi te preposuit dominari;
Imperialis honorificentia te super ornat;
Tu Rome similis tam nomine quam probitate,
5 ROTHOMA, si mediam removes, et ROMA vocaris.
Viribus acta tuis devicta Britannia servit;
Et tumor Anglicus et Scotus algidus et Galo sevus
Munia protensis manibus tibi debita solvunt.
Sub duce Gaufredo cadit hostis et arma quiescunt,
10 Nominis ore sui Gaufredus gaudia fert dux;
Rothoma letaris sub tanto principe felix.
Ex te progenitus, Normanno sanguine clarus,
Regnat Rogerus victor, sapiens, opulentus.
Tu Rogere potens, tu maxima gloria regum;
15 Subditur Ytalia et Siculus, tibi subditur Afer;
Grecia te timet et Syria et te Persa veretur;
Ethiopes albi, Germania nigra requirunt+
Te dominante sibi, te protectore tueri.
Vera fides et larga manus tibi septa dedere;
20 Tu dignum imperio solum diiudicat orbis.

+ z.17 wird vermutlich:Ethiopes nigri, Germania alba heissen müssen, falls der Dichter nicht ein für uns undurchschaubares Oxymoron im Sinne gehabt hat.

192) GUILELM.PICTAV. bei MIGNE PL.CXLIX 1269.

195) HASKINS, Studies 187; vgl.auch die Bemerkung bei FALCANDUS ed.SIRAGUSA p.133: de Francia Normanniaque clientuli multi confluxerunt.

196) ORDER.VITAL. ed.DELISLE (Paris 1838-55) II 89ff; unter den Mönchen, die geführt von dem Abt ROBERT von St.Evroul 1060 zu ROBERT GUISCARD kamen, befand sich ein berühmter Sänger, ROBERT GAMALIEL; vgl.darüber auch HANDSCHIN et DAVID in: Rev.Chant Grégor.XL (1936) 17.

197) Über die Fülle der sizilischen Hss. in Madrid gibt der neue Catálogo de los Codices Latinos de la Biblioteca Nacional por MARTIN DE LA TORRE Y PEDRO LONGAS, dessen I.Band (Madrid 1935) vorerst nur die Bibel-Mss. verzeichnet; erst der II.Band ~~wird~~ soll die liturgischen Hss. bringen.

198) Bibl.Nacion.ms.lat.C.132; f.99' im praeconium paschale wird König ROGER II. genannt. Mein früherer Schüler, Herr ANGEL FERRARI, bislang am Instituto de Estudios Medievales in Madrid, hatte die Freundlichkeit, mir über die Madrider Hss. Auskunft zu geben und mir einzelne Photographien zu beschaffen.

199) P a r i s , Bibl.Nat.lat.904 saec.XIII. u. fast gleichlautend lat. 905; vgl.DELISLE, Un livre de choeur normano-sicilien conservé en Espagne. Journal des Savants 1908 S.42-49; vgl.oben Anm. 60.

200) M a d r i d , Bibl.Nacion.ms.lat.289 (153) saec.XII.; das praeconium f.115' nennt hier: comite nostro N., was wohl nur auf ROGER als Grafen zu beziehen ist; vgl.KARL YOUNG, Some texts of liturgical plays. Publications of the Modern Language Association of America XXIV (Baltimore 1909) 325ff.

201) P a l e r m o , Kathedr.Bibl.ms.544; vgl.JOHANNIS DE JOHANNE, De divinis Siculorum officiis tractatus (Palermo 1736) LA MANTIA, Ordines iudiciorum Dei nel missale Gallicano del XII secolo (Palermo-Turin 1892).

202) P a l e r m o , Kathedr.Bibl.601 f.107-110 saec.XVI. Die Hs. trägt den Titel: Cantus diversi ad usum S.Panormitanae ecclesiae, und enthält viel liturgisches Material aus normannischer Zeit. Eine Beschreibung der Hs. verdanke ich der Freundlichkeit von Mons.ENRICO PARRICONE in Palermo, der mir auch die Photographien der Laudes zukommen liess. Die Laudes sind mehrfach gedruckt, vgl.JOHANNIS DE JOHANNE a.a.O.116ff; GIOVANNI MARIA AMATO, De principe templo Panormitano (Palermo 1728) S.425; HUILLARD-BREHOLLES, Hist. dipl.Frid.Sec. I 9 Anm.1.

203) LORIQUET-POTHIER I 200ff.

204) Es handelt sich um die Laudes eines Antiphonars aus Rouen des 16.Jhdts.: R o u e n , Bibl.munic.ms.256 (A 284) f.134"-136; ein Faksimile bei LORIQUET-POTHIER I pl.iv-vii. Über die Laudes des 18.Jhdts. vgl.LE BRUN DESMORETTES Voyage liturg.323ff.

205) T r o y e s , Bibl.du Grand Seminaire: Processionale eccl. Trecensis saec.XV.; Druck bei CH.LALORE, Les acclamations à la messe pontificale dans l'ancienne liturgie troyenne. Mélanges liturgiques relatifs au diocèse de Troyes. Ire sér. (Troyes 1891) 106-115 (mir nicht zugänglich); mit den Neumen gedruckt von JOSEPH DELASILVE, Une acclamation liturgique notée. Rev.Chant.Grégor.XII (1903/04) 197ff.

186) P a r i s , Bibl.Nat.lat.8898 f.30-32, Rituale des Bischofs NIVELON von Soissons aus dem 12.Jhdt.; Textdruck bei MARTÈNE I 369ff; PROST 183; für das Musikalische vgl.G.L.DAVID, Acclamations Christus vincit. Rev.Chant Grégor.XXVI (1922) 6f. Eine Photocopie der Hs. verdanke ich der freundlichen Vermittlung von Dr.J.RAMACKERS.

187) W o r c e s t e r , Kathedr.Bibl.Cod.F.160 f.201, Antiphonarium des 13.Jhdts. Faksimile: Paléographie Musicale XII (1922) f.201, vgl.Einl.74f; Druck: W.H.FRERE, The Winchester Troper. Bradshaw Society VIII (1894) 130f, vgl. Einl.xxvi, xxx Anm.2.

188) WILLIAM MASKELL, Monumenta ritualia ecclesiae Anglicanae II (2.Ed.Oxford 1882) 85ff; vgl.unten Anm.223. Neben den beiden Heiligen werden wie üblich noch PERPETUA und LUCIA genannt.

189) HASKINS, Studies in mediaeval science 186 Anm.144.

190) Die H.AGATHA finde ich noch mehrfach erwähnt z.B. in den Laudes von Beauvais, Passau (W i e n , Nationalbibl.lat. 1817 (Theol.277) f.183-184 v.J.1002-1003; ANDRIEU, Ordines Romani I 388,397; MIGNE PL.CXXXVIII 1119-1122) und Soissons. Für den Kult der Heiligen in Sizilien vgl.SALVATORE ROMEO, S.Agata V.M. e il suo culto (Catania 1922) bes.140f 188ff. MARIA MAGDALENA fand ich nur noch in späten Kaiserlaudes, vgl.EICHMANN, Ordines der Kaiserkrönung. ZfRG,kan. Abt.II 41. Doch mögen beide Heilige in Laudes noch sehr viel öfter vorkommen.

191) Vgl. das Schreiben des Erzb.WALTER (OFFAMIL) von Palermo vom März 1187 bei A.MONGITORE, Bullae, privilegia et instrumenta Panormitanae... Ecclesiae (Palermo 1734) S.53; AMATO, De principe templo Panormitano 50ff. Der Erzb. erwähnt die capella regia S.Mariae Magdalene...in qua pretiosa corpora illustrissimorum ducum et reginarum recolende memorie quiescebant. In Rom scheint ihr Kult erst sehr spät begonnen zu haben, vgl.etwa P.KETTER, Die Magdalenenfrage (Trier 1929)45.

192) Das Translationsdatum steht wohl nicht genau fest; vgl. LUIGI BOGLINO, Palermo e Santa Cristina (Palermo 1881) S.64; jdenfalls erfolgte die Translation unter der Regierung WILHELMs I. (1154-1166) zur Zeit des Erzb.HUGO von Palermo (1144-1166); über CHRISTINA in den Laudes ebda. 74 sowie 86ff,97ff über die Errichtung der Kapelle und der Kirche. Vgl.auch AMATO a.a.O.257f; CAJETANUS, Vitae SS.Siculorum II (Palermo 1657) S.145ff und Anm.58; FRANC. BARONIUS, De maiestate Panormitana III 4f. Über eine frühe dänische Übersetzung der Legende im 13.Jhdt. vgl. EIRÍKR MAGNUSSON, A fragment of the old danish version of St.Christina. Transactions of the Cambridge Philological Society V,3 (London 1902).

193) AMATO 425 und ihm folgend HUILLARD-BRÉHOLLES I 9 Anm.1 und WINKELMANN, Jahrbücher Philipps v.Schwaben I 119f ;

JOHANNES DE JOHANNE 116f bezieht als einziger die Laudes auf FRIEDRICH III. von Sizilien. Eine spätere Randnote in der Hs. besagt lediglich: per il Re Friderico.

194) DE JOHANNE 116f.

195) Februar 1212, MG.Const.II 544 n.413; s.oben Anm.139.

196) CHRON.MONT.CASS., MG.SS.VII 704; vgl.Quellen u.Forsch.aus ital.Arch.XXV 311f.

197) AMATUS IV c.13 ed.DE BARTHOLOMEIS (1935) S.191, eine Stelle, auf die mich freundlicher Weise Dr.C.ERDMANN aufmerksam machte. Vgl.auch CHRON.MONT.CASS., MG.SS.VII 708.

198) CHRON.MONT.CASS.,MG.SS.VII 707: sacrant in principem; ebda 764: Capuani sibi in principem consecrarent; FALCO bei DEL RE, Cronisti I 180ff z.J.1120: Capuanus Archiep....die ascensionis Domini...principem illum consecravit; ebda.195f z.J.1127:...quatenus ad principis unctionem convenirent... und ebda.: Archiep.itaque Capuanus iuxta predecessorum suorum privilegium presente...Pontifice Honorio... Robertum in principatus honorem inunxit et confirmavit; ebda. nochmals die Wendungen: ad tanti principis unctionem, und: principe illo sacrato. Es handelt sich um die Weihen und Salbungen zu Fürsten von Capua und von Salerno, die auch ROGER II. zuteil wurde, vgl.ROMUALD, MG.SS.XIX 418; er wurde unctus in principem durch die Hand des Bischofs ALFANUS von Capaccio. - Auf diese merkwürdigen Bräuche hat jüngst PAUL KEHR, Die Belehnungen der süditalischen Normannenfürsten durch die Päpste. Abh.Ak.Berlin 1934,S.37 nachdrücklichst hingewiesen, und die zahlreichen Quellenstellen, die sogar von einem Salbungsrecht des Erzb.von Capua zu berichten wissen, können keinen Zweifel aufkommen lassen, dass diesen Normannenfürsten tatsächlich die Salbung zuteil wurde, die sonst ein - nicht immer leicht zu erhaltendes - Privileg von Königen war. Aragon erhielt die Salbung erst 1204, Navarra 1257, Schottland 1329, vgl. MARC BLOCH, Les rois thaumaturges (Strassburg 1924) S. und dazu die interessante Stelle aus der Summa aurea des HOSTIENSIS (l.I c.15): si quis de novo ungi velit, consuetudo obtinuit, quod a papa petatur sicut fecit rex Aragonum et quotidie instat rex Scotie. Portugal hat anscheinend ganz auf die Salbung verzichtet, vgl. SCHRAMM, ZfRG.IV,kan.Abt.XXIV (1935) 184. Die sizilischen Könige haben die Salbung von Anfang an erhalten, (die Stellen bei KEHR, Ital.Pont.VIII n.135 S.36), jedoch vermutlich nur an Haupt, Händen, Armen und Brust, da die Salbung zwischen den Schulterblättern erst 1289 bei der Krönung KARLs II.v.ANJOU auf dessen ausdrücklichen Wunsch hinzugekommen ist, um der gleichen Salbung teilhaft zu werden wie die Könige Frankreichs; vgl.L.H.LABANDE, Le Cérémonial Romain de Jacques Cajétain, Bibl.Ecol.Chart.54 (1893) S.72 vgl.S.70.

199) So ERCHEMPERT, Hist.Langob.c.3, MG.SS.III 243, von dem die CHRON.MONT.CASS.I c.9, MG.SS.VII 586 anscheinend die Nachricht übernahmen.

220) So in der berühmten Exultet-Rolle der Barberini; Rom, Bibl Vat.Barb.lat.592 (XIII,1) Blatt 5: Memento...imperatoris nostri necnon et famuli sui comitis nostri; ferner in dem Troparium in Madrid, Bibl.Nac.289 f.115 ; s.o.Anm.200;vgl. auch BERTAUX, L'art dans l'ITalie méridionale (Paris 1904) 234 Anm.1 für ein Exultet von Fondi: respice...comitem nostrum; ebda.228 Anm.2: Memento...et famuli tui consulis nostri Leonis. In dem Missale der Bibl.Vat.Barb.lat.699 (XIV 72) f.104 über der Erwähnung des Königs von einer Hand des 13.Jhdts.: magistro nostro Heremanno, womit offenbar der Deutschordensmeister Hermann v.Salza gemeint war, die Hs.also einer der zahlreichen süditalischen Niederlassungen des Deutschherrenordens gehört hat.

221) Vgl.OTTO v.S.BLASIEN c.40, SS.rer.germ.63: cuntis laudes affatim acclamantibus.

222) SCHRAMM, Zs.f.Rechtsgesch.IV, kan.A.XXIV 325.

223) SCHWALM, N.Arch.XXIII 17ff; der Ordo stammt aus einer beneventanischen Hs.des 12.Jhdts. und ist nach Ansicht von SCHRAMM nur auf Wilhelm II. und Johanna v.England zu beziehen; vgl.auch SCHRAMM, Englisches Königtum S.60 Anm.2, der noch auf gewisse auffallende Ähnlichkeiten mit englischen Krönungszeremonien hinweist. Die Auflösung der Abbreviation lau regis in: laudem (statt: laus) regis bei SCHWALM a.a.O. ist irreführend, zumal diese Worte von ihm als Anfang eines Gebetes aufgefasst wurden.

224) Vgl.oben Anm.204.

225) R o u e n , Bibl.ms.489 (A 254) f.71, auf einem leeren Blatt zwischen Schriften des Boethius. Ein Faksimile bei LORIQUET-POTHIER I pl.1; Druck ebda.I 69. Der angerufenen Heiligen wegen könnten die Laudes aus Fécamp stammen.

226) R o u e n , Bibl.ms.537 (A 438) f.90; Druck: LORIQUET-POTHIER I 69. Die Heiligen verweisen nach St.Ouen.

227) Paris, Bibl.Nat.ms.lat.904 f.108v und ebenso ms.lat.905: Si archiepiscopus presens fuerit, cantetur ante epistolam 'Christus vincit' ad versperas.

228) Darüber neuestens SCHRAMM, Englisches Königtum 31; vgl.auch Arch.f.Urk.Forsch. . Der von dem Herzog erhobene Anspruch ist nicht zu verkennen. Ein ähnlicher Vorgang bereits in den "Königs"-Laudes Ludwigs des Deutschen in seinem Verhältnis zu Ludwig dem Frommen als Kaiser; auch hier hat die Namensnennung des Königs ausserhalb der allgemeinen Akklamation pro filiis regibus eine ganz bestimmte und eindeutige Absicht; s.unten Anh. .

229) R o u e n , Bibl.Ms.1193 f.49: Notum sit...quod...nullus cancellarius vel capellanus habuit potestatem in ecclesia Rothomagi aliquid in Choro disponendi vel c a n t a n d i X r i s t u s v i n c i t vel aliquid aliud faciendi. Vgl.L.VALIN, Le Duc de Normandie et sa cour (Paris 1910) 258 Anh.III; J.H.ROUND, Calendar of documents preserved in France I (London 1899) S.1 n.4; Inventaire-Sommaire des Archives Départementales. Seine-Inférieure (ed.M.CH.DE ROBILLARD DE BEAUREPAIRE) Arch.Ecclésiatiques, Sér.G tom.III (Paris 1881) 123 n.3623; HASKINS, Norman Institutions 82 Anm.59. Über WILLIAM GIFFARD als Kanzler vgl.DAVIS, Engl.Hist.Rev.XXVI (1911) S.84.

230) Die Formel erscheint etwa gleichzeitig mit den Laudes. Von den früheren Herzögen der Normandie vor 1066 wurde die Dei gratia-Formel sorgsam vermieden und ersetzt durch nutu Dei; vgl.HASKINS, Norman Institutions (Cambridge Mass.1925) 258,261 u.ö. Erst nach der Eroberung nannte sich der Herzog, auch wenn er wie z.B.Robert Curthose nicht zugleich König von England war, Dei gratia dux et princeps Normannorum; HASKINS 288f, 73. Die Theorie der italienischen Juristen ging bekanntlich dahin, dass kein weltlicher Fürst diese Devotionsformel führen dürfe, nisi sit imperator vel rex vel alter, qui sui capitis recepit unctionem; vgl.SELDEN, Titles of honour 126; MASKELL, Monum.Ritualia II S. xiii n.19. Dass die Führung der Dei gratia-Formel seitens nichtsouveräner Fürsten von den Zeitgenossen stets als Anmassung empfunden wurde, betont KERN, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht (Leipzig 1914) S.307; doch haben die kaiserlichen Beamten und Statthalter in Italien sich wenigstens seit dem 13.Jahrhundert gern der Formel bedient; vgl KANTOROWICZ, K.Friedrich d.Zweite, Erg.Band (Berlin 1931) 198. N ch im 15.Jahrhundert wurde dem anderen grossen Herzogsvasallen Frankreichs, dem Herzog von Flandern-Burgund, die Führung der Dei gratia-Formel übel vermerkt; vgl. DU FRESNE DE BEAUCOURT, Histoire de Charles VII (Paris 1881ff) IV 138. Über eine Salbung der Herzöge der Normandie, wie sie für die Normannenherzöge Süditaliens überliefert ist (s.o.Anm.218), ist nichts bekannt. Aber das Auftauchen der Dei gratia-Formel könnte mit dem Aufkommen eines herzoglichen Weihezeremoniells in Verbindung zu bringen sein.

231) Lediglich für die spätere Zeit finden sich in den Abrechnungen des erzbischöflichen Thesaurars in den Jahren 1402 und 1403 Zahlungsanweisungen für die Sänger des Christus vincit in den Archives départementales. Seine-Inferieure (s.Anm.229) Sér.G.tom.I (1866) S.6f n.G.18 und 19.

232) So LOTH, La Cathédrale de Rouen. Son histoire, sa description 557 (mir nicht zugänglich); vgl.LORIQUET-POTHIER 67. Über Laudes bei Konzilien vgl.PETERSON 142; DE SANTI 396f; HEIDMANN 276 Anm.1; R.v.HECKEL, Arch.f.Urk.Forsch.I (1908) 405 sowie oben Anm.38,39,48,97 u.ö.

233) VALIN a.a.O.44.

234) Eine Zusammenstellung bei MARC BLOCH, Les rois thaumaturges 194 Anm.1. Vgl. für Aquitanien jetzt auch SCHRAMM, Der König v.Frankreich I 286f; für Normandie: SCHRAMM, Englisches Königtum 46f,48f. Der sog.Ordo für den Comes Palatinus ist ausser in Paris, Bibl.Nat.ms.lat.733 f.57 noch in Brüssel, Bibl.Roy.ms.390 (9216) f.126v-127 in einem Pontificale von Mende aus dem 14.Jhdt. überliefert.

235) H.A.WILSON, The Benedictional of Archbishop Robert. Bradshaw Society XXIV (London 1903) 157f; ebda.S.xvii über Herkunft und Alter der Hs., ferner MARC BLOCH a.a.O.496f über die Zusätze.

236 ~~213)~~ MARC BLOCH 496f; WILSON 196; SCHRAMM, D.Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen. ZfRG.LIV, kan.Abt.XXIII 167ff.

237 ~~214)~~ BENEDIKT v.PETERBOROUGH, Gesta Henrici regis ed.STUBBS II 73; RADULF v.DICETO ed.STUBBS II 66f.

238 ~~215)~~ MATTH.PARIS., Chron.maiora ed.LUARD II 454; ROGER WEND. ed.COXE III 138f.

239 ~~216)~~ HASKINS, Norman Institutions 190; WILSON 140,158.

240 ~~217)~~ ROGER WEND. ed.COXE III 138f.

241 ~~218)~~ GUILLAUME LE MARECHAL ed.P.MEYER (Société de l'histoire de France) v.9555: a Roëm fu dus ceint d'espée; vgl.VALIN a.a.O.45.

242 ~~219)~~ DUDO ed.LAIR (Mém.de la Soc.des Antiquaires de Normandie XXIII) 250.

243 ~~220)~~ So der ANONYMUS v.YORK, vgl.BÖHMER, Kirche und Staat in England und in der Normandie (Leipzig 1899) 179 Traktat n.4, vgl.auch S.186 und 437ff Traktat n.2; ferner MG.LdL. III 656ff, besonders 658 z.4ff: Sicut ergo Christus a nullo iudicandus est, ita nec Rothomagensis Archiepiscopus a ullo nisi a Deo solo est iudicandus. Von hier aus gewinnt das oben Anm. 173 angeführte Gedicht, das Roma durch Rothoma ersetzen möchte und Rouen als kaiserliche Stadt bezeichnet, noch einen besonderen Hintergrund.

244 ~~221)~~ ORDERIC.VITAL.II 324.

245 ~~222)~~ Vgl.oben Anm.173 und 220.

246 ~~223)~~ L o n d o n , Brit.Mus.Cotton.Ms.Vitellius E.XII f.159', Pontificale des 11.Jhdts. Druck: W.MASKELL, Monum.Ritualia ecclesiae Anglicanae II (1882) 85ff; Dr.(W.G.) HENDERSON, Liber pontificalis Chr.Bainbridge archiep.Eboracensis. Surtees Society 61 (1875) 279ff und Einl.xxvif für die Datierung und Zuordnung zur Krönung MATILDAS. Die Königin wurde in Westminster vom EB.EALDRED v.YORK am 11.Mai 1068 gekrönt; am 11.Sept.1069 aber stirbt EALDRED (vgl.Chron. Anglo-Saxonic.z.J.1069), so dass der Spielraum auf jeden Fall ganz begrenzt bleibt.

247 ~~224)~~ C a m b r i d g e , Trinity College Ms.lat.249 f.108',ein Pontificale, für das man Herkunft aus Ely annimmt, doch sind die Heiligen (DUNSTAN und ELPHEGUS) von Canterbury; vgl.M.R.JAMES, Catalogue of western Mss.in Trinity College Cambridge I 348. Druck: H.A.WILSON, The Pontifical of Magdalen College. Bradshaw Society XXXIX (1910) 252f; HENDERSON a.a.O.283.

248) W o r c e s t e r , Kathedr.Bibl.Cod.F.160 f.201; s.oben Anm.207. Von einer Festkrönung in Worcester wissen wir für das Jahr 1158, angeblich die letzte, da Heinrich II. damals den Brauch aufgegeben habe, vgl.SCHRAMM, Englisches Königtum 59 Anm.1. Immerhin wusste sich zumindest Heinrich III. dafür anderweitig Ersat zu schaffen; s.unten.

Westminster Abbey (Cambridge 1909) S.7f. Im Ordo von 1308 ind in den Berichten von 1377 fehlen die Laudes, die auch in eine andere Hs. des Lytlington-Ordo nicht aufgenommen sind. Dennoch muss, wie die Notiz zeigt, Ende des 14.Jhdts. der Brauch innerhalb der Liturgie noch bekannt gewesen sein. Aber in den Ordines wird man Zeugnisse für diese Akklamation in England überhaupt weniger zu suchen haben als in den Abrechnungen; s.unten.

250) GALFR.MONMUTH.VI c.4, ed.SAN-MARTE (Halle 1854) S.77, ed. A.GRISCOM and R.E.JONES (London 1929)S. . Vgl.auch ~~Anm~~ oben Anm.63.

251) GERVASIUS v.CANTERBURY ed.STUBBS (Rolls Ser.)I 527: [illegible] est autem altercatio inter monachos et clericos, quae utrique Christum vincit pronuntiant. Vgl.SCHRAMM, Englisches Königtum 31 Anm.5, der allerdings irrtümlich meinte, nach dem 12.Jhdt. seien die Spuren der Laudes in England verweht; s.jetzt SCHRAMM, Arch.f.Urk.Forsch.

252) Vgl.etwa unten Anm.258, und für Heinrich III. die unten angegebnen Stellen der Rolls, wo die Sänger fast regelmässig genannt werden, am häufigsten WALTER DE LENCH und seine Gehilfen, Kleriker der königlichen Kapelle.

253) PROST 170f; vgl.oben Anm.155,158,161; LEON GAUTIER, Histoire de la poésie liturgique~~s~~ au moyen âge I (Paris 1896) 82f; für Rouen vgl.oben Anm.208; G.METZMACHER, Jahrb.f. Liturg.Wissensch.IV (1924) S.36 will die Entlohnung der Sänger des Christus vincit auf gewisse Sporteln der Arvalbrüder zurückführen, ohne jedoch zu überzeugen.

254) Pipe Roll 34 Henry II (1188) S.19. Mr.A.L.POOLE in Oxford hatte die Freundlichkeit, mich auf diese Stelle aufmerksam zu machen.

255) Rotuli de Liberate ac de Misis et Praestitis regnante Johanne ed.T.DUFFUS HARDY (London 1844) S.25.

256) ebda.S.93.

257) K.JOHN, Rotuli litterarum clausarum ed.T.DUFFUS HARDY I (London 1833) S.26.

258) Rotuli de Liberate etc.S.1; vgl.auch T.DUFFUS HARDY in der Einleitung seiner Edition der Rotuli Litterarum patentium in Turri Londinensi asservati (London 1835) S.xxv.

259) GERVAS.v.CANTERB. ed.STUBBS 526: [illegible] collectis [illegible] est [illegible]. Deinde [illegible] vassit a [illegible]. Vgl.SCHRAMM, Englisches Königtum 31 Anm.5

260) Calendar of the L i b erate R olls preserved in the Public Record Office. Bd.I (Henry III,1226-1240)(London 1916) s.255.

261) Vgl. etwa LORIQUET-POTHIER I 65f für Rouen, wo anfangs die Laudes nur Ostern gesungen wurden, späterhin aber auch zu Weihnachten und Pfingsten, dann noch am Sonntag Trinitatis, Fronleichnam, Mariae Himmelfahrt, Kirchweih, Allerheiligen; vgl.auch Archives Départ.Seine-Inférieure G 18 für Fronleichnam, G 19 für Allerheiligen.

262) Lib.R.I 14 (Jan.18), I 27 (Apr.18), I 39 (Juni 20).

263) Lib.R.I 69 (Febr.22), I 79 (Apr.28), I 87 (Juni 23).

264) Lib.R.I 115 (Jan.20), I 128)Mai 5), I 139 (Juli 19).

265) Lib.R. I 164 (Febr.3), I 177 (Apr.19); für 1231 und 1232 fehlen die Lib.Rolls.

266 ~~240~~) Lib.R.I 197 (1233 Febr.4) für Weihnachten und Mariä Reinigung; I 208 (Apr.16) für Ostern; I 218 (Juni 7) für Himmelfahrt,Pfingsten, Trinitatis; I 221 (Juni 28) für Mittsommer; I 231 (Sept.16) Mariä Himmelfahrt, Mariä Geburt; I 234 (Okt.13) Translation St.Eduards. Von 1233 Oktober bis 1236 Oktober fehlen die Rolls.

267 ~~241~~) Lib.R.I 255 (1237 Febr.10) werden für die Krönung 100 sol. bezahlt und 75 sol. für Weihnachten,Epiphanien und Mariä Reinigung.

268 ~~242~~) Lib.R.I 311 (1238 Jan.29) für Ostern und Pfingsten 1237 und Epiphanien 1238 Anweisung auf 100 sol. Die Summe weist auf viermaliges Singen hin; offenbar ist es nur vergessen, worden, die Weihnachts-Laudes 1237 mit anzuführen. - Lib. R.I 364 (1239 Febr.4), Anweisung über 10 Pfund für achtmaliges Singen der Laudes; dabei entfällt auf 1238: Mittsommer, Mariä Himmelfahrt, Translation St.Eduards,Allerheiligen,Weihnachten; auf 1239: Circumcision,Epiphanien, Reinigung Mariä.

269 ~~243~~) Für 1239 neben den in der vorigen Anm.genannten drei Tagen noch Lib.R.I 406 (Aug.8), Anweisung von 8 Pfund 15 sol. für siebenmaliges Singen, nämlich: Mariä Verkündigung, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten,Trinitatis, Geburt Eduards I., Reinigung der Königin; ferner Lib.R.I 441 (1240 Jan. 15) Anweisung von 10 Pfund für achtmaliges Singen, wovon auf das Jahr 1239 entfallen: Mariä Geburt, Translation St. Eduards, Allerheiligen, St.Edmundstag,Weihnachten.

270 ~~244~~) Für 1240 zunächst noch die Anweisung Lib.R.I 441; danach sind in den ersten sechs Tagen des Januar die Laudes dreimal gesungen worden: Circumcision, St.Eduardstag, Epiphanien. Es kommt hinzu: Lib.R.I 496 (Okt.5) 25 sol. für die Feier des puerperium der Königin am Tage von St.Leger.

271 ~~245~~) Lib.R.II 32 (1241 Febr.21) eine Anweisung von 15 Pfund für zwölfmaliges Singen seit Epiphanien 1240.- Merkwürdiger Weise bringen die Rolls in den nächsten Jahren keine Anweisungen mehr, nur Lib.R.II 292 (1245 Febr.24) werden noc einmal 25 sol. anlässlich der Reinigung der Königin gezahlt worden. Die noch ungedruckten Rolls allein auf die Frage der Laudes zu durchsuchen, habe ich mir bei der ~~nur beschränkt~~ in London nur beschränkt zur Verfügung stehende Zeit versagen müssen, zumal die aufgewandte Mühe in keinem Verhältnis zu dem Resultat gestanden hätte. Doch wäre es natürlich aufschlussreich, für die Regierungszeit der Eduarde die Handhabung des Brauches noch zu kontrollieren.

272 ~~246~~) E.F.JACOB, The reign of Henry III. Some suggestions. Transactions of the Royal Historical Society IV.Ser. vol.X (1927)S.34f; vgl.auch ~~xxxxxxxxx~~ JACOB's besonnene Würdigung des Königs in der Cambridge Mediaeval History VI 263f

273 ~~247~~) WILLIAM RISHANGER ed.RILEY 74f.

274 ~~248~~) ebda.

275) MATTH.PARIS. ed.LUARD VI 138-144, vgl.IV 643; zu der Anfrage bei ROBERT GROSSETESTE vgl.FRANCIS S.STEVENSON, Robert Grosseteste (London 1899) 363f.

276) Neben dem Formular von Worcester (oben Anm.187) sind auch die Laudes von Westminster vom Jahre 1068 (oben Anm.223) intoniert.

277) Für die Gewaltsamkeit, mit der neben sovielem anderen auch die Singweisen der Normandie in England eingeführt wurden, vgl. etwa das Vorgehen des THURSTAN v.GLASTONBURY, der gegen seine englischen Mönche Bewaffnete aufbot, weil sie sich weigerten, den gewohnten Kirchengesang ~~xx~~ aufzugeben zugunsten der Singweise des WILHELM v.DIJON; die Stellen bei BÖHMER, Kirche u.Staat in England und in der Normandie S.120f; s.auch SACKUR, die Cluniazenser II 353ff; über WILHELM v.DIJON (v.FECAMP?) die neuere Arbeit von J.HANDSCHIN ~~xxx~~ et D.L.DAVID, Un point d'histoire grégorienne. Guillaume de Fécamp. Rev.Chant.Grégor.XXXIX, XL (1935/36), besonders XL 13ff zu der Affaire des THURSTAN von S.Etienne aus Caen und seine Reformversuche in Glastonbury; vgl. auch DOM POTHIER, Mémoire sur la musique sacrée en Normandie (Ligugé 1897; mir nicht zugänglich) und in: Rev.du Chant grégor.V 51. Für die Einführung der Laudes in England durch den Eroberer vgl.auch SCHRAMM, Englisches Königtum 31.

278) S.oben Anm.251.

279) ANNAL.WINTON. in: ANNAL.MONASTICI ed.LUARD (Rolls Ser.) II 41; dass dabei die Laudes gesungen wurden, ist wahrscheinlich; vgl. den Brief des Bischofs von Winchester oben Anm.229.

280) S.oben Anm.247.

281) S.oben Anm.250.

282) SCHRAMM, Englisches Königtum 60 Anm.2 weist auf die Verwandtschaft des sizilischen Krönungsordo des 12.Jhdts. mit englischen Bräuchen hin; vgl. ferner unten Anhang für das Saulist-Finale, sowie Anm.210 für die Über~~xxxxx~~einstimmung gewisser Heiliger in sizilischen und englischen Laudes; s. im übrigen den oben angeführten(Anm.190) Aufsatz von HASKINS, Engl.Hist.Rev.XXVI ; doch dürften sicherlich noch sehr viel mehr Übereinstimmungen und Abhängigkeiten zu verzeichnen sein.

283) Vgl.oben Anm.249.

284) SCHRAMM, Englisches Königtum 89; in seinem neueren Aufsatz über die Krönung in England (Arch.f.Urk.Forschung XV) glaubt SCHRAMM, dass Eduard I. den Brauch aufgegeben habe.

285) Vgl.oben Anm.54.

286) AUGUSTINUS PATRICIUS PICCOLOMINEUS, Sacrae cerimoniae Romanae Ecclesiae, ed.CHR.G.HOFFMANN, Nova scriptorum et monumentorum collectio II (Leipzig 1733) 350f; die Akklamationsform lautet: Domino Friderico inviotissimo Romanorum Imperatori et semper Augusto salus et victoria. Sie entspricht also völlig derjenigen des 14.Jahrhunderts bei EICHMANN, Die Ordines der Kaiserkrönung, in: Zs.f.Rechtsg. kan.Abt.II (1912) S.41, bei der das a Deo coronatus der älteren Formulare bis zur Zeit des Cencius bereits fehlte.

287) MANSI XXXIII 196 §viii. Die Laudes, die vom 4.Dez.1563 datieren, wurden vom Kardinal von Lothringen gesprochen und von den Anwesenden respondiert und zwar nach folgendem Schema:

Card.: Beatissimo Pio papae et domino nostro, sanctae et universalis ecclesiae pontifici, multi anni et aeterna memoria.

Patres : Domine Deus, sanctissimum patrem diutissime ecclesiae tuae conserva

.....

Card.: Caroli quinti imperatoris et serenissimorum regum, qui hoc universale concilium promoverunt et protexerunt, memoria in benedictione sit.

Patr.: Amen.Amen.

Card.: Serenissimo imperatori Ferdinando semper augusto, orthodoxo et pacifico, et omnibus regibus, rebus publicis et principibus nostris multi anni.

Patr.: Pium et christianum imperatorem, Domine, conserva. Imperator coelestis terrenos reges, rectae fidei conservatores custodi etc.etc.

288) BERNHARD PEZ, Ad... P.Marcum Hanzizum....Epistola (Wien 1731) S.48f, der die chronologischen und sonstigen Fehler des Pater Hansiz anlässlich seiner Edition der Vita des hl.Rupertus herunterreisst und dazu folgende Laudes erfindet:

Ruperto, magno Noricorum Apostolo vita et victoria.
Germaniae Benedicto vita et victoria.
Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.
Ruperto, Juvavensi, Caranthano, Tauriscico, Carno, Vinidico, Langobardico, Slavico, Pannonico, Hunico, Bajuvarico, Boico vita sempiterna!
Theodoni primo duci Bojorum circa annum DCXII a.S.Ruperto ex Pannonia et Hunnia (Hunia seu Hunnia hodie Austria: in marg.) invitato, feliciter baptizato et a Deo coronato principi vita et victoria.

Kaum minder gehässige Spottlaudes, gerichtet gegen den byzantinischen Kaiser, erfand übrigens schon LIUTPRAND v.CREMONA, Legat.c.10, MG.SS.rer.germ.181; vgl. auch ebda.S.86, 111,172,190 u.ö. die Berichte über byzantinische Laudes.

289) Vgl. COSMAS v.PRAG II c.38, MG.SS.rer.germ.141(a.a.1086) über die Krönung des Wratislaw: Trevirensis archiepiscopus ....unxit in regem Wratizlaum et imposuit diadema super caput tam ipsius quam eius conjugis Zuatane cyclade regia amicte, clericis et universis satrapibus ter acclamantibus : Wratislao regi quam Boemico tam Polonico, magnifico et pacifico, a Deo coronato, viata salus et victoria. Nach der Ansicht von MANITIUS, MIÖG.VIII 482 von Cosmas gemäß der Akklamation für Karl d.Gr. vom Jahre 800 unterschoben, doch liegt zu dieser Annahme keine Veranlassung vor. Vgl. für Böhmen auch LOSERTH, Arch.f.Kunde österr.Gesch.54 (1876) S.11ff.

290) F.BIANCHI, Zara Christiana (Zara 1877) I 536f.

291) Ebda.

292) LUCIUS 74; DE SANTI 393 Anm.1; BIANCHI a.a.O; vgl.auch MERCATI (s.o.Anm.170) S.10ff, der viele Laudes der Inseln (Kreta, Kios u.a.) der späteren Zeit verzeichnet.

293) Rev.du chant grégor.XXX (1926) 130ff.

294) Vgl.oben Anm.113.

295) ~~Vgl.xxxxxxxxxx~~ Laudes in die coronationis.... Pii PP.X. (9.August 1903; gedruckt bei Forzan & Cie.); eine Photocopie dieses aus nur 4 Seiten bestehenden Heftchens danke ich Dr.G.LADNER in Rom.

296) GASTOUÉ 236ff.

297) Über ein gedrucktes Graduale von V i e n n e des 16.Jhdts vgl.DAVID, Rev.du chant grégor.XXVI 7; LECLERCQ 1901.

298) Notes and Queries 158 (1930) S.118; Jahrb.f.Liturg.Wiss.IX 178 n.84; s.auch LE BRUN DESMORETTES, Voyage liturgique 323f für die Laudes von Rouen im 18.Jhdt.

299) Am 11.Juni 1922; vgl.DAVID a.a.O.1-8; die modern hergerichteten Laudes im: Nouveau manuel paroissial. Chant des Saluts (ed.GASTOUÉ); vgl.unten Anm.301.

300) URBANUS BOMM OSB., Laudes regiae. Liturgisches Leben Bd.I (1934) S.337ff; das Formular ebda.339.

301) Vgl.etwa BEAT REISER OSB., Laudes festivae. Lectionarium et cantarium pro diversitate temporum et festorum (Vatikan 1932) S.223ff; L.CAMATTARI S.J., Cantemus Domino. Manuale di Canti Sacri (Rom 1924) no.567 S.316; vgl.auch oben Anm.299.

302) ACHILLE SCHINELLI, Canzionere nazionale. Canti corali religiosi e patriottici. (Provveditorato Generale dello Stato. Roma 1929 Anno VII) S.66 n.27 und 28; hrsg. vom Ministero della Pubblica Istruzione.

Note: on the christus vincit legend on coins, Seaby and Lee Angeles, University of California Press, 1946 [typescript of chapters] (pp. 1-12) and Appendix II (pp. 222-230, of Lauder's report).

21

Reprinted from

LAUDES REGIAE: *A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, by Ernst H. Kantorowicz, with a Study of the Laudes and Musical Transcriptions, by Manfred F. Bukofzer (University of California Publications in History, Volume XXXIII, 1946).

NOTES ON THE CHRISTUS VINCIT LEGEND ON COINS

BY

ERNST H. KANTOROWICZ

[Chapter I: A Legend on Coins, and Its Origin, and Appendix II. Notes on the Diffusion of the Christus Vincit Legend on Coins]

UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS
BERKELEY AND LOS ANGELES
1946

1088

CHAPTER I

A LEGEND ON COINS, AND ITS ORIGIN

THE MOTTO *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, is displayed on innumerable mediaeval objects of devotion and art.[1] It is inscribed on the blades of swords that they might gain victory and on church bells that they might announce it. It is engraved on crucifixes in Southern Italy and other Mediterranean regions, and it is carved on the base of the great obelisk which Pope Sixtus V reërected in the center of the great square facing St. Peter's. Apotropaeic forces were said to dwell in these words if they were used as a spell, and rings inscribed with them were believed to protect the bearer from evil. The three clauses were sung as a charm to keep droughts and tempests away. As medical benedictions they are found in ancient dispensatories, and whoever suffered from a disease of the eye needed only to call on St. Nichasius, bishop of Rouen, and repeat the magic words in order to be relieved of his afflictions.[2]

Without forfeiting its magical, exorcist character this motto was placed as a legend on coins. When, in 1474, the Emperor Frederick III permitted

[1] See the rich material collected by Erik Peterson, *Untersuchungen*, pp. 162 f.; W. Deonna, "Christos Propylaios ou Christus hic est," *Revue archéologique*, XXII (1925), 73; C. Weyman, "Analecta," *HJb.*, XL (1920), 186; Adolf Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* (Freiburg, 1909), II, 96, 103 f. See also *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture ... en France*, eds. Victor Moret and Paul Deschamps (Paris, 1929), II, No. LIV, 125, n. 2, concerning the foundation-stone of the great altar of the abbey of La Couronne (Charente), which shows the following inscription:

XPC VINCIT XPC REGNAT
Anno ab incarnatione Domini M° C° LXX° IIII° Idus
Mai ego Petrus Engolismensis et ego Petrus Petragoricensis
episcopi et ego Junius indignus abbas de Coro[na]
posuimus hunc lapidem in edificio hujus altaris . . .
AMEN XPC IMPERAT AMEN

[2] Avranches, Bibl. Munic., MS 41 fol. 1, a sacramentary of St.-Benoît-sur-Loire, late twelfth century, has the following entry in a thirteenth-century hand:

In nomine Patris + et Filii + et Spiritus Sancti. Amen.
Sanctus Nichasius habuit maculam in oculo et deprecatus est Deum, ut
quicumque nomen suum super se portaret, maculam in oculo non haberet
+ Christus vincit + Christus regnat + Christus imperat.

Cf. V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques de France* (Paris, 1924), II, 310, no. 157. Fuller details are found in the Oxford, Bodleian Libr. James MS 27, which contains fragments of the partly burnt Brit. Mus. Cotton. MS Otho A. XIII, of the twelfth century, to which Mr. N. Denholm-Young called my attention. On fol. 126 (118) a modern note indicates: "Ex homiliis Saxonicis quas habuit Dominus Cottonus ex dono Episcopi di Kelfanore scriptas manu contemporanea tempore Henrici secundi." There follow Anglo-Saxon fragments, then on fol. 127 (119), a Latin incantation which is doubtless of Norman origin:

"In nomine etc. Sanctus Nichasius habuit minutam variculam in oculo et oravit

the city of Cologne to mint municipal money, which was to circulate side by side with the electoral currency,[3] the citizens struck a penny the obverse of which, in accordance with Colognese tradition, bore the names of the three Magi—Gaspar, Melchior, Balthasar—protectors and patrons of the city from the days of Barbarossa. On the reverse, however, the Colognese engraved the words: XPC : VINCIT : XPC : REGNAT : XPC : IMPERAT.[4] There was a good reason for deliberately combining this formula with the names of the Magi. A popular incantation which the Archangel Gabriel was alleged to have brought from Constantinople before handing it over to Charlemagne, and which was well known in the middle of the fifteenth century, was credited with the power to protect its

ad Deum, ut quicumque hoc malum habuerit et nomen suum super se scriptum portaret, liberaretur ab hoc morbo.

+ Sanctus Nichasius oret pro isto Rogero.
+ Sanctus Nichasius oret pro isto Rogero.
+ Sanctus Nichasius oret pro isto Rogero.
+ Sanctus Nichasius oret pro isto Rogero.
+ Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.

Christus per intercessionem beati Nichasii liberet hominem Rogerum ab hoc morbo et ab omni alio . . ."

A similar text (Spanish, fifteenth century) has been published by Franz, *op. cit.*, II, 488, n. 1, who assumes, however, that this benediction is found in very late texts only; but it is, at the least, as old as the twelfth century. Only the Norman Nichasius, among many other saints of this name, can be referred to; he was the first bishop of Rouen and his Translation took place in 1122; cf. Migne, *PL.*, LCXII, cols. 1165 f.; *Anal. Boll.*, I (1882), 628–632; Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* (1717), III, 1677 ff. On St. Nichasius as a healer of eye diseases, especially of sties, see Franz, *op. cit.*, II, 487 ff.; *ibid.*, p. 497, the *Christus vincit* as a benediction combined with a puff in the eyes, the latter ("sufflatio") being a well-known exorcism, see e.g., V. Thalhofer and L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik* (2d ed.; Freiburg, 1912), II, 309. For another medical application of the triad, see Friedrich Wilhelm, *Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts* (1914), 64, who quotes from a Zurich dispensatory the spell: "Ayos, Ayos, Ayos. Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat"; see also Franz, *op. cit.*, II, 484, the spell against cold fits, and Wattenbach, "Aus den Briefen des Guido von Bazoches," *NArch.*, XVI (1891), 113, for a twelfth-century exorcism combined with the three clauses. See also the Psalter of Essen of the tenth century to which a hand of the fourteenth century added the magic formula ("Christus vicit"); H. Dausend, *Das älteste Sakramentar der Münsterkirche zu Essen* (1920), 7. The exorcist character of the triad derives, probably, from the third clause ("Christus imperat"), for the ritual of exorcism in the *Rituale Romanum* has the formulae: "Imperat tibi maiestas Christi. Imperat tibi Deus Pater. Imperat tibi Deus Filius. Imperat tibi Deus Spiritus Sanctus . . ."

[3] J. Chmel, *Regesta chronologico-diplomatica Friderici III Romanorum Imperatoris* (Vienna, 1840), No. 6828.

[4] A. Engel et R. Serrure, *Traité de numismatique du moyen âge* (Paris 1894), III, 1214. The descriptions of the coin always show the abbreviation SPC instead of the correct XPC. The mistake seems to go back to H. P. Cappe, *Beschreibung der Cölnischen Münzen* (Dresden, 1853). Professor Arthur Suhle, Director of the Numismatic Collection in the Kaiser Friedrich Museum, in Berlin, kindly informed me that the two dies of the Colognese *groschen*, which are preserved, display rightly XPC, not SPC. Of the *groschen* not one coined specimen seems to be known at present; on the dies, cf. P. Joseph, "Die Münzstempel und Punzen in dem historischen Museum der Stadt Köln," *Num. Z.*, XX (1888), 114, nos. 146 f.; see also A. Noss, *Die Münzen der Städte Köln und Neuss 1474–1794* (Cologne, 1926), No. 1; A. Suhle, "Zum Münzrecht der Städte Köln, Werl und Marsberg," *ZfN.* XXXIX (1929), 188 f.; cf. below, Appendix II.

bearer from violent death and deadly accident; and this angelic spell likewise combined the names of the Magi with the motto:[5]

Gaspar fert mirram + thus Melchior + Balthasar aurum +
Christus vincit + Christus regnat + Christus imperat +
Christe libera famulum N. + ab omni malo et periculo.

The formula, as a motto on coins, was almost unknown in central and eastern Germany; but it appears frequently in the western marches of the Reich. An interesting variation is found on a *groschen*, minted for Aachen, which shows the surprising legend:

XC : VINCIT : XC : REGNAT + KAROLUS MAGNUS IMPERAT

St. Charlemagne here has taken the place of Christ the Emperor. Shortly after 1300, ecclesiastical princes such as those of Trier and Cologne, Liège and Cambrai, as well as secular princes, for example those of Luxembourg, Brabant, Jülich, Holland, Hainaut, or Flanders, all used the motto for their coinages. In doing so, they were imitating and copying, though not counterfeiting, the foreign model of France (see Appendix II). For the Valois kings displayed that device on their *écus* and on other coins, just as the late Capetians had used it in former days for their deniers or for those magnificent *florenі ad cathedram*, the so-called *chaises d'or*, which showed the king enthroned on a high Gothic chair, and which had been minted in France since the days of Philip the Fair (see Pl. II, *c–d*).

In fact, one might say that in the Later Middle Ages only the king of France was considered legally entitled to the *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* device on coins. Like the royal miracle of healing scrofula by touch, like the Holy Vial containing celestial balm for anointing the king, like the Oriflamme, or the Golden Lilies, the three clauses had become a symbol of the sacred prerogatives of the crown of France. The device was usurped, quite logically, by the English monarchs in their capacity as kings of France;[6] it was transferred to Southern Italy when Charles VIII began to mint money for his yet unconquered kingdom of Naples;[7] and it was used by French princes of the blood royal

[5] X. Barbier de Montault, *Œuvres complets* (1893) VII, 350 f., 408, 513; see also L. Gougaud, "La prière dite de Charlemagne," *Revue d'histoire ecclésiastique*, XX (1924), 219, 225, 227, 230. See also Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1923), II, 483.

[6] See, e.g., Herbert A. Grueber, *Handbook of the Coins of Great Britain and Ireland in the British Museum* (1899), *s.v.* "Anglo-Gallic coinage"; also A. Blanchet et A. Dieudonné, *Manuel de numismatique française* (1916), II, 285, fig. 135; F. Friedensburg, *Münzkunde und Geldgeschichte der Einzelstaaten des Mittelalters und der neueren Zeit* (1926), 190, no. 86; and below, Appendix II.

[7] It is found on the silver *Carlini* which were coined in the mints of Naples and Sulmona, February–May, 1495; cf. Luigi dell'Erba, "La riforma monetaria Angioina," *Arch. stor. nap.*, N. S. XIX (1933), 61.

when they were granted the privilege of coining money.[8] The motto accompanied the French kings like a shadow; it gradually had become a symbol of the *Rex Christianissimus*, perhaps for the very reason that according to tradition, St. Louis was the first to use it for some coins of his country.[9]

This tradition is correct so far as gold currency is concerned. The long series of French coins bearing that device begins with gold deniers which St. Louis had ordered minted in 1266. The adoption of the new legend fits perfectly with all the other achievements of this royal crusader and saint whose reign marks the high tide of the French cult of kings, of the "Religion of Rheims and St.-Denis." It was St. Louis, who in every respect enriched that treasure of grace on which all his successors would thrive. It was he whose kingship was elevated to transcendency by the Spiritualists and Symbolists of his age and who, in turn, bestowed the thin and light air of the angelic kingdoms upon his country and assimilated, for the last time, the French chivalry to the militant celestial hosts.[10] In putting the three clauses as his device on his gold coins, he had, as it were, commended his government to Christ the victorious, the royal, the imperial, whom he himself represented on earth more perfectly, perhaps, than any other king ever did.

With an apparently well-calculated reference to the device of this saintly king and knight, William of Nogaret, when demanding, in May, 1308, the extermination of the Knights Templars, began his address by quoting the words *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, thus introducing a comparison between Philip the Fair, St. Louis' grandson, and Christ, "victorious over his foes, ruling over the defeated, and commanding gloriously over the world."[11] And once more, at the very end of the Middle Ages, Calvin, in a most militant letter written after the

[8] See, e.g., Henri Stein, "Charles de France, frère de Louis XI," *Mémoires et documents publ. par la société de l'école des chartes*, X (1921), 487 f., 490 f.

[9] Blanchet et Dieudonné, *Manuel*, II, 48; A. Dieudonné, *Les monnaies capétiennes ou royales françaises* (Paris, 1932), II, No. 1; cf. Nos. 165–167, 222, 233, 237, 306, 308, 333–335. Concerning some later variations of the legend cf. below, p. 24, n. 28. See Pl. II, *a–b*.

[10] The "Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat" has hardly been mentioned among the "sacraments" of the cult of French kings; see for the French "royal religion" the fundamental study by Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, 19 (Strasbourg, 1924); more recently Percy Ernst Schramm, *Der König von Frankreich: Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert* (Weimar, 1939), a study based upon his two articles in *ZfRG.* kan. Abt. XXV (1936), 222–354; XXVI (1937), 161–284.

[11] William Rishanger, *Chronica Monasterii S. Albani* . . . (ed. Riley, Rolls Series, 28), p. 492:

"Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. Sic fuit de Christo qui primo vicit inimicos suos: ipsis devictis regnavit gloria et etiam imperat in gloria. Sic enim Rex Francie, qui victoriam habuit et invenit de inimicis Christi."

Cf. Robert Holtzmann, *Wilhelm von Nogaret* (1898), 156.

Treaty of Amboise and on the eve of the Huguenot Wars, used that device to justify a military action in the name of Christ.[12]

By the fourteenth century, however, St. Louis' legend for his coins had found a new interpretation in France. The king was said to have chosen this motto in order to prove that the miracle of healing the "king's evil," which often was achieved by the touch of a gold coin, was not really accomplished by the king, but by Christ himself, who merely acted through his royal mediator. And, in addition, the motto showed that St. Louis considered his kingdom dependent not on the sword but on God from whom he held it in fief.[13]

Such a reduction of currency to the relationship with God might be attributed, with no more nor less foundation, to any coin which displayed a frankly Biblical or liturgical legend. To apply Scriptural legends on money was a usage which arose hardly earlier than the age of the Crusades,[14] but which became popular very quickly. These new inscriptions

[12] Calvin, *Opera omnia* (Brunswick, 1879), XX, 1, no. 3942:

"Christus non vult ut arbitremur quod venerit ad mittendam pacem in terram, sed gladium. . . . Sed nunc . . . qui non habet vendat tunicam suam et emat gladium. . . . Insigne regnum Galliae. Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat."

[13] See the interpretation of Jean Golein, *Traité du sacre*, written in 1374 (Paris, Bibl. Nat. Fr. MS 437, fol. 44):

"... qu'il (le roi) a à tenir à dieu son hommage, qu'il li a fait de son royaume, qu'il tient de lui et non mie seulement de l'espée, si comme veulent dire aucuns, mais de dieu, si comme il tesmoigne en sa monnoie d'or quant il dit: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.* Il ne met mie: l'espée regne et vaint, mais dit: Jhs. vaint, Jhs. regne, Jhs. commande."

This author, one of the leading mystics of the "royal religion" at the court of Charles V of France, has a queer predilection for the "Christus vincit" triad on the royal French coins, for he quotes it time and again. In the manuscript mentioned above (fol. 2v) he writes, in the preface to his translation of Durandus' *Rationale*, as follows:

"En ceste foy ont ensuyvi les nobles roys de France leur droit patron le dit saint Charles (Charlemagne), et par especial le sage roy Charles regnant en France l'an mil CCCLXXII, lequel, à la forme et manière des ses predecesseurs, donnans l'onneur du royaume à Jhesu Crist, fait mettre ou coing de sa monnoie d'or *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.* ..."

And in a similar way he refers to the inscription in the preface to his translation of John Cassian's *Collations* (Paris, Bibl. Nat. Fr. MS 175, written in 1370):

"Mon très redoubté seigneur le très noble prince plain de vertus, le roy Charles, qui tient et gouverne le royaulme et empire de France, l'an M. CCC. LXX, en attribuant tout à Dieu et fait escrire en monnoye *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, en desirant que ses vertus particulières soient assemblées avecques les souverains, luy a pleu à moy commander ..."

Cf. L. Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V* (Paris, 1907), I, 98, and 99, n. 1. For Golein's reference to the healing of scrofula, see Bloch, *op. cit.*, p. 489, and *ibid.*, pp. 128 f., for the general tendency to attribute this miracle to Christ; see also Schramm, "Frankreich," *ZfRG.*, kan. Abt. XXV (1936), 321, n. 3.

[14] Cf. W. Froehner, "La liturgie romaine dans la numismatique," *Annuaire de la société française de numismatique et d'archéologie* (1889), 39–55. The first gold coins of St. Louis bearing a Biblical legend originated probably during his first crusade (1249–1254); his gold deniers minted at Acre (1251) show the Scriptural text in Arabic language and Kufic characters; cf. Henri Lavoix, *Monnaies à légendes arabes frappées en Syrie par les croisés* (Paris, 1877), 54 f.; A. Suhle, in *Wörterbuch der Münzkunde* (1930), *s.v.* "Kreuzfahrermünzen"; G. Wegemann, *Die Münzen der Kreuzfahrerstaaten* (Halle, 1934), 7.

frequently evoked, it is true, a satiric rather than a mystic interpretation. When, in later days, a Milanese duke chose to put on his money the verse *Te Deum laudamus*, popular jests almost inevitably made these initial words of the well-known hymn refer not to God but to the coin itself, to Money as God and to the glorification of the deified gold—"We praise thee like God." Or, when a monarch such as Louis XIV issued money bearing the device *Per me reges regnant*, this certainly was all too true and perhaps even meant to be cynical. Also, we cannot assume that the jest-loving Tuscans would not have noticed the ambiguity, though probably involuntary, of the legend on Sienese coins in the thirteenth century: *A et O, principium et finis*. Nor can we suppose that people would have missed the joke, almost forced upon their minds, when Robert II of Artois, in the very same century, provided his deniers with the words from Matthew: *Ego sum Deus*.[15] Minds then were quite open to ambiguous interpretations and very willing indeed to realize the satirical point. We need only recall the widely diffused "Money Gospels" of the wandering scholars, in which the cult of *Sancta Marca* or *Saint Denier* (Denis) and of other similar saints was praised.[16] Even the beautiful legend chosen by St. Louis for his coins did not escape distortion; it had been abused in travesties long before the king had applied it to his deniers.

> Nummus vincit, nummus regnat, nummus cunctis imperat,
> Reos solvit, iustos ligat, impedit et liberat . . .

ran a song of Walter of Châtillon.[17] Alain of Lille had also thought of this travesty: "Quid plura? Nummus vincit, nummus regnat, nummus imperat in universis."[18] Epistolary exercises, likewise, seized upon this saying.[19] Pupils of the cathedral school at Trier, for instance, made

[15] See Froehner, *op. cit.*

[16] Dümmler, in *NArch.*, XXIII (1898), 208 ff.; Paul Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter* (Munich, 1922), 55 ff.

[17] Karl Strecker, *Moralisch-satirische Gedichte Walters von Châtillon* (Heidelberg, 1929), 110, no. 10, where the two lines are used as a refrain of the song similar to the responses of *Christus vincit* as used in a section of the laudes; cf. below, pp. 15 f. Earlier verses, attributed to Abbo of Fleury, anticipate somewhat this liturgical genre:

> "Publica spes nummus nunc rege potentior omni:
> Extollit presens, deicit aufugiens;
> Nummus nobilitas, nummus sapientia, nummus
> Pretendens superat, pauper ubique iacet."

Cf. A. van der Vyver, "Les œuvres inédites d'Abbon de Fleury," *Rev. bénéd.*, XLVII (1935), 165, n. 1.

[18] K. Strecker, "Walter von Châtillon und seine Schule," *Zeitschrift für deutsches Altertum*, LXIV (1927), 119, who mentions also the line from another rhythm: "nummus regit, nummus regnat, nummus et iustificat."

[19] See the "prayer" in an early Bolognese *ars dictandi*:

> "Per dominum aurum tuum purissimum, qui tecum vivit et regnat et regnavit per omnia scrinia cardinalium tuorum."

The author refers to the finale of prayers "Per dominum nostrum Jhesum filium tuum qui tecum vivit et regnat . . ." Cf. H. Kalbfuss, "Eine Bologneser *Ars dictandi* des zwölften Jahrhunderts," *QF.*, XVI (1914), 5.

Barbarossa expound that Christians seeking justice and impartial law courts should come to Trier, the city of Caesar, where they would find what they were looking for, "non nummo cooperante sicut Rome, ubi nummus et non Petrus regnat et imperat."[20]

Facetious, although in fact very bitter, these early mockeries and derisions of the sacramental formula may elicit the question whether the motto thus ridiculed was perhaps found on French money before the time of St. Louis. Why should the poets and scholars have chosen this formula to honor the Savior Money if the motto had not already appeared on coins? However, these satirists, as is well known, drew preferably from the Scripture or from prayers and litanies. They did not mock the legend of an existing French coin, but they travestied a litany which was popular, above all in France, during the twelfth and thirteenth centuries. This becomes evident from allusions made by an unidentified poet of this period, an imitator of Hildebert of Lavardin. Admittedly, his verse,

> Est dominus terre nummus, quia regnat ubique,
> Imperat et dominis et dominatur eis . . .,

hardly differs from similar productions. But his additional invocation *Exaudi, candide nummc!* is, of course, a parody of the liturgical *Exaudi, Christe!* This latter, not too common a liturgical phrase, is repeated time and again—in a very prominent place—in the same litany in which the *Christus vincit* is used like a poetical refrain. Hence, there are two formulae of the same chant which are burlesqued by the poet,[21] and this provides us with the evidence that it was not the coin, but the litany which must be considered the source of these jests.

Who then, we must ask, was the first to put the *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* on his coins? We should, perhaps, not entirely reject the possibility that the saying appeared on French silver coins of the twelfth century, though no such occurrence seems to be proved and later practice in France restricted the legend to gold coins.[22] It is certain, however, that the triad, as a whole or in parts, can be found on coins issued in the twelfth century in Southern Italy and Sicily, in the realms of Norman princes and kings.

It is particularly interesting to trace the triadic device to Norman Sicily because even this insignificant detail reveals the strange fusion of

[20] Wattenbach, "Iter Austriacum," *Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen*, XIV (1855), 88, who refers to a passage in the *Script. Hist. Aug.* (Vopiscus, *Saturn.*, c. 8: "unus illis Deus nummus est"), but fails to recognize the liturgical allusion.

[21] P. Lehmann, "Eine Sammlung mittellateinischer Gedichte aus dem Ende des 12. Jahrhunderts," *Historische Vierteljahrsschrift*, XXX (1935), p. 49, ll. 51 f., 104; the author is one Theodoric (of St.-Troud?) whose model was Hildebert's great *nummus* poem; cf. Migne, *PL.*, CLXXI, cols. 1404 ff.

[22] A. Prost, *Quatre pièces*, p. 196, n. 1; cf. Leclercq, in *DACL.*, VIII, 1908, *s.v.* "Laudes gallicanae."

relations and cultural influences for which the kingdom was famous. Two different streams of tradition must be distinguished from the outset, an Eastern and a Western, or, so far as rites are concerned, a Byzantine and a Gallican tradition. The formula that corresponds to the Latin *Christus vincit*, is the Greek: IC XC NIKA (Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ). In a way, the Greek form may be called the original, although both sayings derive ultimately from the same source, the ancient Oriental and Roman acclamations.[23] The Greek formula—frequently displayed in such a way that the eight characters were distributed in pairs in the four angles of a cross: IC|XC / NI|KA —became one of the most famous monograms of Christ. It can be traced back to the fourth century, allegedly to the time of Constantine the Great, and the Greek Church seems to have begun the practice of stamping this symbol on the host in the fifth century.[24] Hosts and coins eventually displayed the same characters, a relationship about which Honorius of Augustodunum, the standard-bearer of Western mystagogues, writes in general terms:[25]

> The host receives the form of a denier because Christ, the bread of life, was betrayed at the price of a few deniers, He, the true denier, that shall be given to the laborers in the vineyard. Into the bread is pressed, with characters, the image of the Lord, as in the deniers there are engraved image and name of the emperor.

In the Eastern Empire the relationship was certainly the reverse. For the symbol IC XC NIKA appears on the host before it was applied to Byzantine money by Constantine V, the inconoclast emperor (741–775). During his reign the persecution of image worshipers reached its climax and it was Constantine V who systematically changed the types of Byzantine coinage in order to remove the image of Christ from these "symbols of the State's power par excellence."[26] At any rate, from the time of the

[23] On the NIKA acclamations, see Peterson, *Untersuchungen*, pp. 152 ff.; Prost, *Quatre pièces*, p. 199; Leclercq, in *DACL.*, I, 252, *s.v.* "Acclamations"; *JLW.*, X (1930), 373, No. 407.

[24] Joseph Dölger, *Antike und Christentum* (Münster, 1929), I, 21 ff., and pls. 2, 3, 7.

[25] Honorius Augustod., *Gemma animae*, I, c. 35, Migne, *PL.*, CLXXII, col. 555:
"Panis vero ideo in modum denarii formatur, quia panis vitae Christus pro denariorum numero tradebatur qui verus denarius in vinea laborantibus praemio dabitur. Ideo imago Domini cum litteris in hoc pane exprimitur, quia et in denario imago et nomen imperatoris scribitur . . ."
The similarity of the host with a coin (cf. Leroquais, *Pontificaux*, I, xvii, in connection with the *saeculus*, the lined sack in which the host was carried until the ninth century) applies to the Western form of the host, but not to the Greek which has the form of a bread. However, in the Greek host the image of an emperor, Constantine, is found occasionally, cf. C. M. Kaufmann, "Konstantin und Helena auf einem griechischen Hostienstempel," *Oriens Christianus*, N. S., IV (1915), 85 ff.

[26] Cf. Hugh Goodacre, *A Handbook of the Coinage of the Byzantine Empire* (London 1931), II, 142, No. 19; Gerhart B. Ladner, "Origin and Significance of the Byzantine Iconoclast Controversy," *Mediaeval Studies*, II (1940), 137 ff.

iconoclast rulers, the formula appeared, over and over again, on the coins of the Byzantine Empire.

This usage was observed also in Byzantine southern Italy. The Normans, therefore, when they, too, began to put this sign on their coins and *bullae*, either adopted or simply continued a Byzantine tradition. We can trace the IC XC NIKA on Norman money back at least to the reign of King Roger II who, apparently only after his elevation to the dignity of a king, applied these symbols to his gold *tarì* and thereby replaced the former Arabic coins bearing inscriptions in Kufic characters. Furthermore, a *bulla* of Roger II displays the Greek legend.[27] Hieratic characters have a life and history of their own, which frequently differs from that of the corresponding political development. In the administration of the kingdom of Southern Italy, the Greek language gradually died away, although its official use lasted until the time of Frederick II;[28] but the Greek symbols on coins survived the Norman dynasty. The Hohenstaufen, among them even the last kings, Conrad IV and Manfred, continued to strike money with this Greek inscription,[29] and it was used also by Charles of Anjou.[30]

Ostentatiously indeed, the Norman princes had taken the place of the Byzantine emperors in the former Greek provinces of Italy by either borrowing the imperial legend of coins or continuing an imperial custom. This practice intersected with influences from the motherland of the Normans. The ecclesiastical rite introduced in Southern Italy had a touch of the ancient Gallo-Frankish usage, a fact borne out by that litany, for instance, which began *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*. Along with the Greek inscription, this triad, too, began to appear on the Norman money during the twelfth century. A coin of Roger II, showing St. Januarius the patron of Naples on the obverse, carries on the reverse the legend, unfortunately badly preserved, XPC VI · XPC . . .; but it is easy to supplement it by . . . RE · XPC IMP. It may be that

[27] In general, see A. Suhle, in *Wörterbuch der Münzkunde*, *s.v.* "Schrift"; C. A. Garufi, *Monete e conii nella storia del diritto siculo* (Palermo, 1878). For Roger II, see Arthur Engel, *Recherches sur la numismatique et la sigillographie des Normands de Sicile et d'Italie* (Paris, 1882), 37 f., who dates the earliest coin of this type 1141; cf. *ibid.*, p. 43, Nos. 78, 81, 82, 84; for a *bulla* of Roger II with the legend IC XC NIKA, cf. K. A. Kehr, *Die Urkunden der normannisch-sizilischen Könige* (Innsbruck, 1902), 208. Roger Bursa, duke of Calabria and Apulia (1085–1111), however, used a lead *bulla* with this legend even before Roger II; cf. Engel, *op. cit.*, p. 84, No. 9.

[28] E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite. Ergänzungsband* (Berlin, 1931), 132 ff.

[29] Cf. Suhle, in *Wörterbuch der Münzkunde*, *s.v.* "Tarì."

[30] G. S. Sambon, "Monnaies de Charles Ier d'Anjou dans l'Italie méridionale," *Annuaire de la société française de numismatique et d'archéologie* (1891), p. 135, and in *Gazette numismatique française*, III, 138; Luigi dell'Erba, "La riforma monetaria angioina e il suo sviluppo storico nel reame di Napoli," *Arch. stor. Napol.*, N. S., XVIII (1932), 163; Charles' coins as a crusader bear the legend SERVUS XPI, cf. Sambon, "Monete d'oro da Carlo I d'Angiò a Tunisia," *Rivista italiana numismatica*, VI (1893), 341 ff.; dell'Erba, *op. cit.*, p. 165; and, for the title "Servus Christi," Goodacre, *op. cit.*, p. 115; Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio* (1929), I, 141 ff.

this coin was minted at Naples after the last Byzantine Master of the Soldiers had surrendered this place to Roger II (1131), and that the king, in this last stronghold of the Greek government, quite designedly replaced the Greek inscription by the similar Latin version,[31] which by then had become popular. We know, for example, another coin of that age, struck by some local Norman prince in Southern Italy, which likewise permits us to recognize the characters XC · RE · XC · IM, meaning of course *Christus regnat, Christus imperat.*[32] The Latin phrase appears, moreover, not alone on coins. A seal of Roger I clearly bears the Latin version of the Greek inscription: *Jhesus Christus vincit.*[33] There is further a privilege granted to Messina in 1129. It is a later forgery; but it must be noted that the forger, in order to make the document appear worthy of confidence, wrote in the outer ring of the supposedly "royal" *rota* the words *Deum cole. Qui regnat, vincit, imperat.*[34] He thus assumed that this had been the king's device and may have considered the triad "very Norman." It is true, we know of no *bulla* or seal of the early Norman monarchs that bore exactly this legend. Nevertheless, the forger was not quite wrong, for Roger's grandson Frederick II, in his youth and as a king of Apulia and Sicily, used a golden *bulla* which displayed the uncurtailed triad of *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat,*[35] and it is more than likely that the young prince, or rather his advisers, simply continued an older Norman tradition. Frederick II, in any case, changed the inscription once he began to rule independently. His later *bullae* bore the legend *Roma caput mundi,* thus illustrating plainly his great shift from the Norman-Sicilian crusader atmosphere of his earlier days to the intellectual climate of the Hohenstaufen, to the ideal of Roman world-government and of the revival of Rome.

[31] Engel, *op. cit.*, p. 40, No. 50.

[32] *Ibid.*, p. 56, No. 166. See also Luigi dell'Erba, "Sui *Follari* longobardi anonimi alla leggenda *Victoria* battuti in Salerno," *Bollettino del circolo numismatico napoletano* (1925), p. 7, according to whom (cf. p. 4) the Lombard princes of Salerno began to use the formula XC · RE · XC · IMPE as early as the tenth century.

[33] For the seal of Count Roger I on a privilege for Catania of 1092, see Roccho Pirri, *Sicilia sacra* (2d ed.; Leyden), I, 464; for the *bulla* of Roger II, cf. above, n. 27.

[34] Kehr, *op. cit.*, p. 166, n. 1; for the literature on this forgery, see Erich Caspar, *Roger II und die Gründung der normannisch-sizilischen Monarchie* (Innsbruck, 1904), 501 ff.

[35] Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici Secundi* (Paris, 1859), Introd., ci, and I, 212; O. Posse, *Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige* (Dresden, 1909), I, 27, Nos. 3, 4; the *bulla* was used, once more, for unknown reasons in 1243; cf. Böhmer-Ficker, *Regesta Imperii*, V, No. 3369; *MGH.Const.*, II, 328, No. 239. The formula was reintroduced by the Aragonese kings of Sicily at the end of the thirteenth century, beginning with Peter of Aragon and his Hohenstaufen queen, Costanza (1282–1285), who put it on their gold *reali*; cf. V. Capobianchi, "Immagini simboliche e stemmi di Roma," *Archivio della società romana*, XIX (1896), 369 f.; Mariano Amirante, "Il *reale* di Giacomo d'Aragona," *Circolo numismatico napoletano, Studi e ricerche* (1926), 31 f.; Rodolfo Spahr, "Il *reale* di Federico II d'Aragona," *Bollettino del circolo numismatico napoletano* (1927), 37 f.

To recall the passionate feelings of the crusading age in connection with the *Christus vincit* device on coins and seals of Norman kings or of St. Louis is not unjustifiable. Fulcher of Chartres, in his History of the Kingdom of Jerusalem,[36] narrates how the Franks under King Baldwin marched to the battlefield of Ramleh (1105) and there, advised by the patriarch,[37] shouted the battle cry *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat!* Also, the Armenians in the battle of Adana (1097) answered the *Allah akbar!* of the Muslems with shouting *Christus vincit, regnat, imperat!*[38] The cry *Deus vult!* was on the lips of the first crusaders; it was like the hollow rumbling of Fate. The new invocation of Christ the Victor, King, and Commander revealed distinctly the new idea which had seized upon the crusaders after their first great successes, the clear-cut purpose of reinvesting Christ as king in his kingdom of Jerusalem.[39]

However this may be, the device of the Norman rulers must also be regarded as a reflection of the crusading spirit. Its adoption by the Normans as well as by the warriors in the Holy Land proves not only the popularity and wide diffusion of the liturgical verse, but proves also that this martial saying appealed to the spirit of the crusading age and expressed, like a slogan, the true meaning of the Holy Wars. There may be added an almost posthumous evidence: Pope Pius V presented to Don Juan of Austria after the Victory of Lepanto (1571) an iron shield which showed the legend *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat,* reminiscent of the mood of the early crusaders.[40]

In summing up the inquiry it may be said that Byzantine tradition, Gallican liturgy, and the crusading spirit are jointly reflected in the coins and seals of the South Italian Norman kings. The Latin *Christus vincit* triad, we can see, was not simply a translation or amplification of

[36] Fulcher Carnotensis, *Historia Hierosolimitana*, II, c. xxxii, 5, ed. H. Hagenmeyer (Heidelberg, 1913), 497; *RHC: Occid.*, III, 413; see also *Gesta Francorum*, c. 70, in *RHC: Occid.*, III, 540, and the *Historia Hierosolimitana*, II, c. 18, *ibid.*, III, 566; cf. *Notes and Queries*, CLVIII (London, 1930), 65, 118.

[37] "Sicut eis [a patriarcha] iussum fuerat"; the words in brackets are only in the Cambridge manuscript of Fulcher's work.

[38] Radulfus Cadomensis, *Gesta Tancredi*, c. 40, *RHC: Occid.*, III, 636:

"Ex illo, Allachibar, quod infidelitas orando exclamat, hac in urbe obmutuit, ac pro eo *Christus vincit, regnat, imperat* . . . reboavit."

Professor J. S. P. Tatlock kindly called my attention to Tudebodi Continuatio, *Historia Peregrinorum*, c. 120 (ad a. 1099), *op. cit.*, III, 220: ". . . unde Christo victori laudes referuntur."

[39] An allusion to the triad is perhaps found in the sermon of Pope Urban II at Clermont, at least in the form transmitted by Fulcher, I, c. 3, in *RHC: Occid.*, III, 321: "Presentibus dico, absentibus mando, Christus autem imperat." For the change of the general conception concerning the task of the First Crusade, see Erdmann, *Kreuzzugsgedanken*, pp. 363 ff. For the battle cries of the crusaders, cf. Du Cange, *Glossarium*, X, 38 ff. (Dissertation XI: "Du cry d'armes"); R. Röhricht, *Geschichte des Konigreichs Jerusalem* (Innsbruck, 1898), 580, 589; Erdmann, *op. cit.*, pp. 83 ff.

[40] Cf. Paul Lacroix, *Vie militaire et religieuse au moyen âge* (Paris, 1873), 294, fig. 215; see Pl. II, *c*.

the Greek legend IC XC NIKA, since it derived from the Gallo-Frankish liturgy. Yet the fact that the first Latin clause tallies with the Greek motto may have called forth the substitution of the one phrase for the other. Indeed, both the Greek and Latin forms make their appearance almost simultaneously on Sicilian coins in the early twelfth century, long before the Latin version was put on the coinage of France. It therefore seems likely that St. Louis' famous device, which eventually was taken over by many a European lord enjoying the right of coinage (see Appendix II), was applied to coins for the first time by the Norman kings of Southern Italy.

APPENDIX II

APPENDIX II

Notes on the Diffusion of the Christus vincit Legend on Coins

The custom of copying, even of imitating, the coinage of foreign sovereigns or foreign states must not be confounded with counterfeiting; nor is that custom confined to the Later Middle Ages or any other single period in history. In our time, we are quite used to seeing smaller nations adhere to one of the leading currencies, and we gladly recall the amenities of the former Latin Monetary Convention, lasting until 1918, by which the currencies of Italy, Belgium, Switzerland, Austria, Serbia, Rumania, and Greece were standardized on the basis of the French franc.[1] France, after the First World War, ceased to represent "European Standard" in monetary affairs, but it should not be forgotten that her coinage, once before, had become emblematical of the currency of a great number of dynasts. The problem of the diffusion of the *Christus vincit* legend on coins is of great interest, because the adoption of this French device, especially by German petty princes on the western marches of the empire, illustrates very clearly the interrelationship of monetary, cultural, and political spheres of influence.[2]

European gold coinage as an international instrument of trade begins, as is well known, in Florence in the thirteenth century. The florin, displaying the image of John the Baptist and the Florentine lily, enjoyed a high esteem because of the reliability of its monetary value; its weight, fineness, standard, and general appearance were soon imitated by princes and lords having the right of coinage.[3] However, not only the florin, but also the French gold denier, first minted by St. Louis in 1266, became a

[1] The Austrian gold coins of ten and twenty crowns have been considered copies or imitations of the French pieces of ten and twenty francs. The Austrian coins were designed to drive out the French currency especially from the principalities of the Danube; cf. C. Ernst, "Die neuen österreichischen Goldmünzen," *Num. Z.*, II (1870), 567.

[2] The following notes are supposed to contribute a few items to this problem only so far as it is connected with the French policy of expansion after 1300. The material is incomplete; the observations here presented are based upon notes taken sporadically and casually; and even these notes could not always be evaluated owing both to the war and to the fact that standard numismatic works and periodicals, not to mention local numismatic studies, were not accessible to me. Nevertheless the material offered seems ample enough to indicate the problem at least; also, it might be a help to further investigations on the subject.

[3] Cf. H. Dannenberg, "Die Goldgulden vom Florentiner Gepräge," *Num. Z.*, XII (1880), 146–185, and *ibid.*, XVII (1885), 130 ff.; for the Netherlands, see R. Serrure, "Le florin d'or de Florence et ses imitations," *Bull. Num.*, V (1898); A. de Witte, "Les relations monétaires entre l'Italie et les provinces belges au moyen âge et à l'époque moderne, *Atti del congresso internazionale di scienze storiche, Roma, 1–9 Aprile 1903* (Rome, 1904), VI, 207 ff. There were "fore-runners" of the Florentine gold coinage, e.g., the *Augustales* of Frederick II which even enjoyed an international market quotation during the thirteenth century; cf. Schaube, "Ein italienischer Kursbericht von der Messe von Troyes aus dem 13. Jahrhundert," *Zeitschrift fur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, V (1897), 252, 296 ff.; cf. Kantorowicz, "Zu den Augustalen Friedrichs II," in *Kaiser Friedrich der Zweite. Ergänzungsband* (1931), 255–263.

European standard coin which, despite royal manipulations in later times, was to be repeatedly copied or imitated. To follow the model of the royal coins was quite legitimate within the French royal house. Charles of France, brother of Louis XI, for instance, was certainly entitled to apply the *Christus vincit* legend to his gold coins.[4] So was Charles VIII of France, when he transferred this motto to the kingdom of Naples, which he thought he had conquered.[5] Not quite so legitimate is the so-called Anglo-Gallic coinage. The Black Prince seems to have been the first to utilize this motto for the Aquitanian coinage,[6] unless it was Edward III himself who started minting that money under his name and in his quality as king of France.[7] Henry V and Henry VI were, so to speak, legitimate kings of France so that nobody could deny them the right to strike French *moutons*, *angelots*, and *Francs à cheval* with the traditional French motto under their own names.[8] However, they did not transfer this custom to England, although, in that very period, the *Christus vincit* triad actually made its appearance also in the British Isles, namely, in Scotland. Robert III (1390–1406) and James II (1437–1460) applied that legend to their gold "lions" and "demi-lions,"[9] and as this was effected under French influence, we find here an example of copying the French model without the political justification of which the English kings could avail themselves.

The taking over of the French model has a more serious bearing on the Continent, where the German princes on the western marches of the empire were the first to adopt the French custom. The idea, of course, of these petty princes was to gain for their currencies the same authority, esteem, and "international" value as that which was enjoyed by the coins of their financially more powerful neighbor, France. Provided the weight, fineness of gold, and general standard of the French model coin was not altered in the princely mints, there was little to object to in the adoption of even the model's device, although these imitations were sometimes so similar to the original that the copy might easily have

[4] Cf. Henri Stein, "Charles de France, frère de Louis XI," *Mémoires et documents publ. par la société de l'école des chartes*, X (1921), 487 f., 490 f.

[5] Cf. Luigi dell'Erba in *Archivio storico per le provincie Napoletane*, N. S., XIX (1933), 61.

[6] Herbert A. Grueber, *Handbook of the Coins of Great Britain and Ireland in the British Museum* (London, 1899), 53, No. 286.

[7] *Ibid.*, p. 50, Nos. 269–271, and Pl. IX; see also E. Caron, *Monnaies féodales françaises* (Paris, 1882), 162, No. 238. As vicar general of the empire, Edward III is said to have minted *Christus vincit* coins in Brabant; cf. V. Tourneur, "Le prétendu monnayage d'Édouard III en Brabant," *Transactions of the International Numismatic Congress in London, June–July, 1936* (London, 1938), 334 ff., Pl. XXI.

[8] Grueber, *op. cit.*, p. 60, No. 323 (Henry V), and pp. 64 f., Nos. 343 f. (Henry VI); see also Blanchet et Dieudonné, *Manuel de numismatique française*, II (1916), 285, fig. 135, and *passim*.

[9] Grueber, *op. cit.*, p. 170, Nos. 38–40, and Pl. XLII; p. 173, No. 50. Cf. Edward Burns, *The Coinage of Scotland* (Edinburgh, 1887), I, 343 ff.; III, Pls. xxv–xxviii, xxxi.

passed for the original French denier. Still, these were not forgeries. The difference between imitating coins and counterfeiting them is very considerable. But it is in the nature of things that the relatively small step from imitating to counterfeiting the original, for example, by lowering the monetary value, was taken not too rarely.[10]

It is not the intention to deal here with the economic and commercial significance of copying the French coinage, but to emphasize the general cultural or even political momentousness of this practice. Not only does the practice of the German princes disclose the more or less desperate monetary conditions in the empire during the Later Middle Ages,[11] but it also clearly outlines the sphere of political and cultural influence of the French crown on the German frontier. France, after the breakdown of the empire during the Interregnum, was on her march toward the Rhine, and the German princes were compelled to succumb, or succumbed quite voluntarily, to the French ambitions. The trend toward establishing a mediaeval Rheinbund is well known, for its beginnings have been described masterfully;[12] and the expansion of the French monetary device bears additional evidence of the effects of France's general cultural propaganda in the fourteenth century.

Among the German princes with strong French sympathies the house of Luxembourg ranks highest. In 1294, Count Henry of Luxembourg, later Emperor Henry VII, entered upon a treaty of eternal feudal allegiance with Philip the Fair.[13] Henry's son, King John of Bohemia, must

[10] Among other famous forgers who deserve our attention is Jolantha of Flanders, countess of Bar, who "sub signo regis Francie falsam monetam fabricari et cudi fecit" and who, during the course of her long lawsuit, was excommunicated for her forgeries; *Brussels, Arch. génér. du Royaume. Trésor de Flandre*, 2344 (May 7, 1367). The family of Bar, as well as the counts of Flanders, adopted the images and the legends of the French coinage (see below, notes 25, 31) so that Jolantha also may have fabricated *Christus vincit* coins. Another forger of French coins with the *Christus vincit* legend was William de Beauregard, abbot of Saint-Oyen-de-Joux in Franche Comté (1348–1380), who had a long trial and was excommunicated by the archbishop of Besançon; cf. E. Caron, *op. cit.*, pp. 318 f., No. 551. See also P. Bordeaux in *Revue numismatique*, VIe sér., Vol. V (1901), 76: "... *NCIT · XPS · R*." Frederick II at the Diet of Mainz in 1235, treated alike the copying and counterfeiting of coins; *MGH. Const.*, II, 244, No. 196, 11: "... qui sibi monetam sive formam aliene impressionis usurpant."

[11] The efforts to introduce an empire coin after the model of the Byzantine Empire remained without success in both Italy and Germany; for Italy, see H. Bresslau, "I denari imperiali di Federico I," *Atti del congresso internazionale di scienze storiche, Roma, 1–9 Avrile, 1903*, Vol. VI, Sezione numismatica (Rome, 1904), 31–36; and for Henry VII who, in 1312, tried to impose gold *augustarii* as an imperial currency in Italy, see *MGH. Const.*, IV, 718 ff., No. 727; 640, No. 669. In Germany these efforts were even more hopeless, and local monetary unions, e.g., that of the four Rhenish Electors in 1386, were hardly a remedy. See the interesting letter of Charles IV to the bishop of Cambrai (July 25, 1349), published by Serrure in *Révue de la numismatique française*, IIIe sér., Vol. XI (1893), 407 ff.; Eduard Ziehen, *Mittelrhein und Reich im Zeitalter der Reichsreform, 1356–1504* (Frankfort, 1934), was not accessible to me.

[12] Fritz Kern, *Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik bis zum Jahre 1308* (Tübingen, 1910); for the earlier period, see also W. Kienast, *Die deutschen Fürsten im Dienste der Westmächte*, Vols. I and II:1 (Utrecht, 1924–1931).

[13] F. Kern, *Acta Imperii Angliae et Franciae ab anno 1267 ad annum 1313* (Tübingen, 1911), 64 ff., Nos. 90–91, and *idem, Ausdehnungspolitik*, pp. 168, 328 ff.

be considered almost a French prince in his sympathies and predilections. He fought with the French army at Crécy, in 1346, and was killed in this battle. John's son, the later Emperor Charles IV, was brought up in an atmosphere of French learning and culture and, like many another young German nobleman, spent some years of his youth in Paris.[14] Therefore, it is hardly surprising to find that the Luxembourgs were among the first to adopt the French model of coinage with the legend *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*. Henry VII does not seem to have gone that far; but the *écus* and *moutons d'or* coined by John of Bohemia (1309–1346) copied the French pattern, and Charles IV in his capacity as a German peer and count of Luxembourg, though not as an emperor, followed the French monetary model until the year 1353.[15] Further, the branch of the Luxembourg family which ruled in Brabant, where this house succeeded that of Louvain, likewise followed this practice. Duke John of Brabant of the house of Louvain was a sympathizer of the French kings and became a French partisan in 1304; his successor, John III (1312–1355), was the first duke of Brabant to coin *moutons* and *francs à cheval* in the French manner and with the *Christus vincit* device. In this he was followed by his Luxembourg successors. Joan and Wenceslaus (1353–1383), and then Joan alone (1383–1406), had *Christus vincit* coins minted for Brabant, and this tradition remained unbroken in the duchy under the dukes of the house of Burgundy, namely under John IV (1416–1427) and Philip of Saint-Pol (1427–1430).[16]

Another famous dynasty on the German marches, the Jülich, began to sympathize with France after 1307.[17] We find members of this widely diffused house, whose seigneuries were scattered on the lower Rhine as well as in modern Belgium and Holland, applying the *Christus vincit* device to their coins in most of their possessions during the fourteenth century. It is true, the coins of the Jülich had often no connection whatever with the French monetary system unless they represented simply base coins of French money. Nevertheless, many of the Jülich adopted the French legend, as is indicated by the following list:[18] Dietrich of Heinsberg, count of Looz (1336–1361); Geoffrey III of Dalenbrok, lord

[14] For John, see E. Ficken, *Johann von Böhmen, eine Studie zum romantischen Rittertum des 14. Jahrhunderts* (Göttingen, diss., 1932), and for Charles IV in Paris, A. Gottlob, *Karls IV. private und politische Beziehungen zu Frankreich* (Innsbruck, 1883).

[15] Specimens of these coins are found, e.g., in the Cabinet des Médailles in Brussels.

[16] Brussels, Cabinet des Médailles; Alphons Witte, *Histoire monétaire des comtes de Louvain, ducs de Brabant et marquis du saint Empire Romain* (Brussels, 1894), I, *passim*.

[17] Kern, *Ausdehnungspolitik*, pp. 301, 305.

[18] J. Menadier, "Die Münzen der Jülicher Dynastengeschlechter," *ZfN.*, XXX, (1913), 433 f., No. 10, 445, Nos. 40–45, 456 f., No. 69, 467, No. 10, 468, No. 13, 491 ff., Nos. 3–6. Alfred Noss, *Die Münzen von Jülich, Mors und Alpen* (Munich, 1927), was not accessible to me.

of Heinsberg, count of Looz and Chiny (1361–1395); John II, lord of Mörs (1364–1372); William II, duke of Jülich (1357–1361); Walram, lord of Borne and Sittard (1356–1378); Reynard I, lord of Schönau (1347–1369); Reynard II, lord of Schonvorst (1369–1396). An interesting specimen was issued by Duke William of Jülich who minted (1372–1375), at the mint of Junkheit near Aachen, a *groschen* for the city of Aachen with the legends

Reverse: XC : VINCIT : XC : REGNAT
Obverse: + KAROLUS MAGNUS IMPERAT.

Thus, St. Charlemagne here replaces the name and function of Christ the Emperor.[19]

Of the Jülich princes enumerated, only Dietrich of Heinsberg really adopted the model of the *moutons d'or* of King John the Good of France (1350–1364). The other members of this house seem to have followed the pattern of coinage of the archbishop of Cologne.[20] This brings the practice of the princes of the Church in western Germany to the fore. In Cologne, Archbishop William of Gennep (1349–1362) began with coining *Christus vincit* money; in this he was followed by his two successors in the archiepiscopal see, Adalbert, count von der Mark (1363–1364) and Engelbert III, count von der Mark (1364–1369). In Trier, it was Boemund of Saarbrücken (1354–1362) and Kuno von Falkenstein (1362–1388) who chose to adopt the French pattern for their archiepiscopal coins;[21] and here again political sympathies and monetary usages are found largely coinciding.[22] Furthermore, we find the bishops of Cambrai and Liège issuing coins of French pattern. Cambrai, though politically dependent on the Reich, belonged to the ecclesiastical province of Rheims and its bishops had become vassals of the French crown in relatively early days.[23] Liège had its first pro-French bishop in the person of Theobald of Bar who became a *homo ligius* to Philip the Fair

[19] J. Menadier, "Die Aachener Münzen," *ZfN.*, XXX (1913), 354 f., Nos. 92–95; cf. *ibid.*, XXXI (1914), 251.

[20] Menadier, *ZfN.*, XXX (1913), 434, 445, 467, 491.

[21] For Cologne, see A. Noss, *Die Münzen und Medaillen von Cöln: Erzbischöfe von Cöln, 1306–1547* (Cologne, 1913), *passim*; P. Joseph, "Die Münzstempel und Punzen in dem historischen Museum der Stadt Köln," *Num. Z.*, XX (1888), 110. For Trier, see A. Noss, *Die Münzen von Trier, 1307–1556* (Bonn, 1916); A. Engel and R. Serrure, *Traité de numismatique du moyen âge* (Paris, 1894), III, 1216; Menadier, *ZfN.*, XXX (1913), 491. I was not in a position to consult again the books of Noss and to verify the exact quotations.

[22] Trier had a long tradition of pro-French feeling on the part of the archbishops; see, e.g., for Baldwin of Luxembourg, who was also educated in France, Kern, *Ausdehnungspolitik*, p. 260; Edmund Stengel, *Baldewin von Luxemburg, ein grenzdeutscher Staatsmann des 14. Jahrhunderts* (Weimar, 1937).

[23] Kern *Ausdehnungspolitik*, pp. 179, 247 f.; Lotte Hüttebräuker, "Cambrai, Deutschland und Frankreich," *ZfRG.*, germ. Abt., LIX (1939), 88–135; P. Charles Robert, *Numismatique de Cambrai* (Paris, 1864).

in 1304. However, it was not before the time of Bishop John of Arckel (1364–1378) that Liège minted *Christus vincit* coins which likewise were issued by its Bishop John of Bavaria (1390–1417), a member of the house of Wittelsbach.[24]

The relations of the family of Bar with the kings of France went through many ups and downs. Jolantha of Bar (cf. above, n. 10) was entangled in a lawsuit for counterfeiting French money. Other counts of Bar adopted the French model in a less suspect way.[25] Reynald of Bar, bishop of Metz (1302–1319), a brother of the pro-French Bishop Theobald of Liège, did not make use of the *Christus vincit* motto, as this fashion, on the whole, became popular shortly after his time; but he at least began to apply to his coins the French language which is found on the episcopal money of Toul as early as the thirteenth century, under Bishop Gilles de Sorcy (1253–1271), and somewhat later on that of Verdun under Bishop Henry of Apremont (1312–1350), whereas the municipal coins, for example of Metz, displayed at the same time the symbols of the German currency.[26] Thus, the coinage of these bishoprics on the frontier reflects the national as well as the social antagonism within these towns.

Of the house of Wittelsbach, the bishop of Liège, John of Bavaria, has been mentioned. Other members of his house, governing the Bavarian possessions in the Low Countries, likewise began to imitate the French motto. The county of Hainaut had been dependent on the French suzerainty ever since the days of Philip the Fair.[27] Hainaut, at that time, was under the dynasty of Avesnes, which was succeeded by the Wittelsbach. The *Christus vincit* device is found on the coins of the three Wittelsbach counts of Hainaut, William III (1356–1358), Albert of Bavaria (1358–1404), and William IV (1404–1417), a custom thereafter continued by the Burgundian count of Hainaut, John IV (1418–1427).[28] Furthermore, in Holland, under William V of Bavaria (1356–1357), a similar coin was issued.[29] The *Christus vincit* type of money finally became so popular in the Low Countries that even the German emperor of the house of Wittelsbach, Louis IV, had to take the local custom into account and thus coined, between 1338 and 1346, in the mint of Antwerp and perhaps

[24] Specimens in Brussels, Cabinet des Médailles.

[25] F. Friedensburg, *Münzkunde und Geldgeschichte der Einzelstaaten des Mittelalters und der neuern Zeit* (Berlin and Munich, 1926), 53 ff., mentions also Vaudémont and Lorraine among those lords who followed the French model; Count Edward of Bar was likewise educated in Paris, cf., Kern, *Ausdehnungspolitik*, p. 290.

[26] Friedensburg, *loc. cit.*

[27] Kern, *Ausdehnungspolitik*, pp. 250 ff.

[28] Renier Chalon, *Recherches sur les monnaies des comtes de Hainaut* (Brussels, 1848), 77, No. 94, and *passim*.

[29] Brussels, Cabinet des Médailles.

even in that of Frankfort, an *écu d'or*[30] which displayed the legend XPC : VINCIT : XPC : REGNAT : XPC : IMPERAT. The popularity of the French monetary pattern is further reflected in the county of Flanders, where Louis van Maele (1346–1384), the last ruler of the house of Dampierre, coined his *écus, francs à cheval,* and other deniers in accordance with the French models. Here again the succeeding dynasty, in the person of the Burgundian Philip the Bold (1384–1406), continued this usage for a while until the anti-French attitude of the Burgundians brought a change also concerning the monetary policy. But even so, the Burgundian Chamber of Accounts was conscious of the fact that the new Flemish *ridders* were nothing but French deniers.[31]

There were, to be sure, many other princes who considered it advisable to follow the general fashion and copy the French *Christus vincit* legend. The lords of Élincourt, who were Luxembourgs, the lords of Réthel, Rummen, Utrecht, Duke Gerard of Berg, and Wallerand III, count of Ligny, also a Luxembourg, all followed the same practice.[32]

[30] W. Schwinkowski, "Die ersten sächsischen Goldgulden und die Goldprägungen im Mittelalter," *ZfN.*, XXVII (1910), 321; cf. Luschin von Ebengreuth, *Num. Z.*, XXVIII (1896), 321; Arthur Suhle, "Der Groschenfund von Schoo bei Essen," *ZfN.*, XLI (1931), 68.

[31] See, e.g., *Brussels, Arch. génér. du Royaume.* Chambre des Comptes, MSS 579 and 580, containing monetary tables. In the introduction (MS 579, fol. 5–5^{v}; MS 580, fol. 1 with a Flemish translation on fol. 2) the author traces the monetary system of the fifteenth century to St. Louis. The text of the interesting paragraph is as follows:

> "Notandum est quod circa annum domini MCCL tempore Sancti Ludovici francorum regis celebrata certa conventio fuit super facto monetarum in civitate parisiensi, in qua comparuerunt deputati multorum principum, tam citramontanorum quam ultramontanorum, et ibi sequendo vestigia precedentium et futurum providere volentes concluserunt, . . . [there follow the regulations about weight, etc.]. Idem Rex Ludovicus fecit cudi unum denarium auri vocatum Regale . . . Angliei vero predictum fundamentum tenentes cuderunt dimidium nobile pro duplo, Italici et Ultramontani ducatos, Almani Alti florenum Ungarie. Postmodum vero Rex francorum scutum vetus, dux Burgundie Philippus equitem dictum *Rider,* qui omnes denarii sunt similes auro valore et pondere Regali predicto."

Specimens of the coins of Flanders are found in Brussels, Cabinet des Médailles.

[32] Cf. Freiherr von Schrötter, *Lexikon der Münzkunde* (1930), 402, *s.v.* "mouton d'or." For Gerard of Berg, see Menadier, *ZfN.*, XXX (1913), 491, No. 3; for Wallerand of Ligny (1371–1415), cf. E. Caron, *op. cit.*, p. 394, No. 665. Ligny, in the Barrois, belonged to the empire. It is interesting to observe similar conditions prevailing also in the south, in the ancient kingdom of Arles (Burgundy), where as late as 1365 Emperor Charles IV was crowned king. *Christus vincit* coins were minted by William de la Garde, bishop of Arles (1359–1375), and by Raymond IV of Orange (1340–1393); cf. Caron, *op. cit.*, pp. 239, No. 405, and 245, No. 420. The influence on France's southwestern borderland, Spain, does not seem to have been so effective as in the eastern provinces. However, two kings of Castile and Leon, Henry III (1390–1406) and Henry IV (1454–1475), issued XPS VINCIT coins not only in gold but also in silver and (a singular feature to which Miss Lucie E. N. Dobbie kindly called my attention) in copper; cf. Aloïss Heiss, *Descripción general de las monedas hispano-cristianas desde la invasión des los Arabes* (Madrid, 1865), I, 79–82, Nos. 1–4, 10–14, 17, 25 (p. 85, n. 1 has the legend IESUS VINCIT, IESUS REGNAT, IESUS IMPERAT), and pp. 101, 103, 106, Nos. 4, 20, 51; see also *Memorial Numismatico Español* (1873), III. Gold reali with the *Christus vincit* were minted during the thirteenth century by the early Aragonese kings of Trinacria, that is, by Peter of Aragon and Costanza of Hohenstaufen (1282–1285), James of Aragon (1285–1296), and Frederick II of Aragon (1296–1337); but the tradition was Sicilian rather than French. Cf. V. Capobianchi, in *Archivio della società romana,* XIX (1896), 369 f.; Mariano Amirante, "Il *reale* di Giacomo d'Aragona," *Circolo numismatico napoletano, Studi e ricerche,* 1926, pp. 31 f.; Rodolfo Spahr, "Il *reale* di Federico II d'Aragona," *Bollettino del circolo numismatico napoletano,* 1927, pp. 37 f. It was legitimate for Turin to strike *Christus vincit* coins in the period 1538–1542 because Turin then was under the domination of Francis I of France; cf. Maggiora-Vergano, "Alcune nuove monete dei Principi Sabaudi e del Piemonte," *Bollettino della società piemontese di archeologia e belle arti,* XV (1931), 139 f.; cf. *ibid.*, IX (1925), 64. A Venetian coin with the legend CHRISTUS IMPER has nothing to do with the triad; it means "Christus imperator" and replaced the former money of the Signoria which displayed the name of the emperor (ENRICUS IMPER.); cf. *Num. Z.*, II (1870), 224 f. Papal coins with the *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* are numerous in later centuries; see, for instance, for Sixtus V and Pius VI the notes of Barbier de Montault, *Œuvres complets,* III (1893), 392, 405. The earliest specimen is a papal florin of Gregory XI (1370–1378) minted at Avignon; the reverse shows the pope enthroned and in a *mándorla* like the Christ of the Roman florins; cf. Camillo Serafini, *Le monete e le bolle plumbee pontifice del Medagliere Vaticano* (Milan, 1910), I, 79, n. 74, and Pl. XII, 18.

Although the list offered here of princes using the French device on coins is casual and certainly not complete, the instances cited are enough to make it evident how the money design, and frequently also the monetary system, of the Low Countries as well as of western Germany gradually fell prey to the French standard of currency and, at the same time, to the French "device." This monetary penetration of the German marches by France began, roughly, in the second decade of the fourteenth century, that is to say that it followed closely on the epoch of Philip the Fair. This name, in turn, stands for the first phase of France's endeavors to carry, both aggressively and peacefully, the cultural and political sphere of her influence toward the Rhine. In 1308, after the German king Albrecht of Hapsburg had been killed by the Swiss, a number of German princes signed a convention for the election of a new ruler. The instrument was drafted neither in Latin nor in German, but in French. In this convention the western German princes promised to support one another against anyone whomsoever "except our Lords, the Kings of Germany and France."[33] These princes, all of whom enjoyed French pensions, were the duke of Lorraine and Brabant, the count of Hainaut and Holland, Henry of Luxembourg, John of Flanders, Guy of Flanders, the count of Jülich, and the count of Looz and Chiny. This is practically the same group of petty sovereigns which introduced, some ten years later, the French currency or the French legend on coins into their own duchies and counties.

Thus, the "numismatic" invasion of the western marches of the Reich evidently was the corollary of the political conditions which resulted from the weakness and impotence of the empire. The simple fact that so many German princes (among them two emperors, Louis of Bavaria and

[33] *MGH Const.*, IV, 200 ff., Nos. 237–238; Guy of Flanders appears in the second document only.

Charles IV, in their qualities of German seigneurs on the western marches) were easily won over by France as well as by her clear-cut monetary system indicates that these regions in matters of civilization and of cultural influences had virtually slipped away from the Reich and had exchanged its dubious protection for that of France. The blending, and even the melting down of French and German capabilities finally found its most felicitous expression, during the fifteenth century, in the very peculiar culture of the Burgundian States astride the Franco-German frontier. However, the magnetism of French culture as well as its emissions and propaganda had been effective long before the fourteenth century so that the adoption of the French model of coins by so many German princes is but one additional item illustrating the bonds by which these German lords were connected with France. On the other hand, the monetary alienation from the Reich was not restricted to princes; it is found also in the cities. It is worth while to mention that Frederick III, the long-ruling (1440–1493) Hapsburg emperor, after having granted the people of Cologne the right to mint their own money, was obviously disappointed in the symbols which the citizens designed for their new coin, and he asked them to put the eagle of the empire on their money. But the people of Cologne refused and called the emperor's attention to the fact "wie die gulden mit dem adelaer am Ryne nye gankafftlich geweist synt"; that is to say, on the Rhine the florins with the eagle had never been current. Cologne, therefore put an orb on its florins, whilst it applied to its *groschen* the legend of *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.*[34]

[34] For the privilege, cf. J. Chmel, *Regesta chronologico-Diplomatica Friderici III Rom. Imp.* (Vienna, 1840), No. 6828; A. Noss, *Die Münzen der Städte Köln und Neuss 1474–1794* (Cologne, 1926), No. 1; A. Suhle, "Zum Münzrecht der Städte Köln, Werl und Marsberg," *ZfN.*, XXXIX (1929), 188 f. The reply of the people of Cologne has been published by A. Suhle, "Der Groschenfund von Schoo bei Essen," *ZfN.*, XLI (1931), 188, from a Memorial in the Archives of Cologne (Kölner Briefbuch, 31, fol. 146^{v}; December 19, 1476).

NR 616 3/28 Brief Qualitative Research 5 cr.

Western College Assn. Address on the Problem of Administration 3/26
Overhead (original Inventory #62) Fall Meeting Proceedings
F. Y. How, the pre-Hitler German University Ideal

(22)

WESTERN COLLEGE ASSOCIATION

Addresses on

The Problem of Administrative Overhead

and

The Harvard Report: General Education in a Free Society

FALL MEETING

November 10, 1945, Mills College, California

1102

CONTENTS

Page

Officers, Executive Committee, Membership, 1945-46 2

Part I. The Problem of Administrative Overhead

Addresses:

How the pre-Hitler German universities were run 3
Dr. Ernst H. Kantorowicz, *Lecturer in History, University of California*

The folkways of university and college administration at Oxford . 8
Dr. Francis H. Herrick, *Professor of History, Mills College*

Overhead—friend or foe, in American institutions 12
Mr. Robert J. Bernard, *Managing Director, Claremont College*

* * * * *

Luncheon Address: Some Academic Illusions 20
Dr. Theodore M. Greene, *Professor of Philosophy, Princeton University Visiting Professor in the School of Humanities, Stanford University*

* * * * *

Part II. The Harvard Report: General Education in a Free Society

Addresses:

The Harvard Report: The Occasion—The Problem—The Proposed Solution 27
Dr. Frank Wesley Pitman, *Professor of History, Pomona College*

The Significance of the Harvard Report for Secondary Education . 30
Dr. W. H. Cowley, *School of Education, Stanford University*

The Harvard Report: Certain Commissions and Omissions . . 35
Dr. Frederick Hard, *President of Scripps College*

HOW THE PRE-HITLER GERMAN UNIVERSITIES WERE RUN

ERNST H. KANTOROWICZ
University of California

For more than six years I have been living in a house near the Campus in which students—four, five, sometimes six—had rented rooms. In addition to the roof, we shared the mailbox. Other persons' letters are not the object of my curiosity unless they have been written before 1300 A.D. However, while picking out my letters from the mail, I could not help noticing that the letters received by the students from the University of California were probably more numerous than those from mother, friend, or girl. It dawned upon me that here in California there was a true *alma mater* whose Administration considered it its duty to take the place of mother, mistress, and friend at the same time. Registrar and Comptroller competed at letting the student feel that he had friends, that he was not lost in this hostile world, that he was not forgotten. Other offices—the Deans of Graduates, of Students, of the Colleges, the Departments—may have been less thoughtful; yet, they too contributed to the students' mail. The envelopes with their often transparent address windows disclosed stationery in attractive colors: sky-blue, pea-green, a tender pink, or—that which I liked best—the healthy summer tan of, I think, the Treasurer. My historico-philological instincts, however, told me that those colors had not been chosen to cheer the student or to allude bashfully to the loving feelings of a loving writer, but that they betrayed the, so to speak, racial prejudices of file boxes which refuse to shelter any color other than the one provided for them by the inscrutable dispensation of those above.

I began to realize that as a student I had been deprived of some experience, that I was a step-child of destiny. No one of my three *almae matres*— Berlin, Munich, and Heidelberg—had favored me with letters or colored slips to be filed for posterity. The German university was not interested in its sons and daughters, neither under William II nor under the Republic, an obvious mistake which the régime of 1933 was quick to revise. Henceforth the German students, too, found in their mailboxes colored letters from the University by which they were coordinated, organized, and filed in many boxes according to the unscrupulous plans of those above.

I would be at a loss to tell what university office could possibly have written to me. The administrative bureaucracy of a university in Germany—and the same is true in Switzerland, Austria, pre-Fascist Italy, Czecho-Slovakia, Poland, Scandinavia, Holland—was anything but spectacular before 1933. The only office the German student came into touch with was the *Quaestura*, headed by the *Quaestor*, who was something like Registrar and Comptroller and other officers at the same time, and who in his turn was responsible to the *Rechnungsrat*, the chief accounting officer of the university.

In the *Quaestura*, when enrolling for the first time at that university (German students change their university quite often), the student would matriculate. He would pay his fee for the matriculation ($3-6), his fees for admission to study ($8-14) which included the permission to use the University Library or City Library and the even more important equipment of institutes and semi-

nars. And he would pay the fees for the individual lectures. These amounted to RM.2.50-3.50 (60-85c) for the weekly hour, and the student was obliged to subscribe to at least 4 or 6 hours of *privata* so as to make his enrollment valid. *Privata* were the courses one had to pay for, in contradistinction to the *publica*, public courses free of charge, of one or two hours a week, which every professor was obliged to offer in every fourth semester. Seminars, except those combined with expensive experiments (medicine and science), were likewise free of charge. They were offered *privatissime et gratis*, meaning that it was left to the professor's discretion to accept or refuse students for his most private and gratuitous course, his seminar.

Once the student had matriculated and subscribed his courses, he was practically through with the administrative matters. Changes in the study-list took no time, as they were not in need of any special approval. The student received a booklet, the *Testierbuch*, into which he entered the courses he had subscribed to; and at the beginning of the semester—sometimes also at the end—he would ask the professor for his signature in order to attest *(testieren)* that he, the professor, had given and that the student had paid for, and therefore probably taken, the course.

The *Quaestura*, the centre of the administration with regard to the students, was not in need of a special Administration Building. In Heidelberg, one of the normal-sized German universities of 2500-3000 students, the *Quaestura* occupied one room which was rented somewhere in Main Street. In this room, 5 or 6 clerks were moderately busy. This figure may appear as very low, but it is correct. To make sure, I inquired of the former *Kurator* of the University of Frankfort, who wrote back from New York: "*Quaestura*— I gather 6 or 8 clerks." And a Polish colleague at Berkeley mentioned the same figure with reference to Cracow.

The daily routine business, however, was not in the hands of the clerks of the *Quaestura*. The indispensable functionary in this respect was the bedel. There was a bedel for each of the four or five faculties, sometimes however only half a bedel because the smaller faculties—Law and Divinity—usually had one bedel together or shared this important man with one of the other faculties—say, Law with Philosophy, Divinity with Science—so that two or three bedels would be found at a normal university. At academical ceremonies, the bedels, their maces shouldered, would march at the head of the procession, an occupation which discloses their original function, namely that of apparitors or *cursores*. But they were far more than runners and messengers of the faculties. They made the arrangements for inter-faculty issues, inter-faculty meetings, for examinations, and for many other things. You would find the bedel, a blue folder in his hand, rushing about the university 12 hours a day. If you wished to fix the date of your Ph.D. examination, you would take him by the sleeve, and tell him that you would be through with your preparations, say, by June 20th. He would know, almost infallibly, whether the Dean was busy that day, whether Professor X would be out of town lecturing at Mannheim or Karlsruhe, or whether Professor Y had another examination. But he would make a note on a scrap of paper in his blue folder, would discuss the matter with your four examiners and the dean of your faculty, and would tell you, when again you met him, that these and those arrangements had been made.

The bedel was more important to those above than to the students. It was he who would instruct the Deans of the faculties and the Rector of the univer-

sity, who usually were unfamiliar with the daily routine of their offices, what they were expected to do. He was their remembrancer. Rector and Deans simply stepped into the arrangements which the bedel had made for them. An inefficient bedel, I guess, might have seriously disturbed the smooth working of the university's daily calendar. But I never met one. The bedels were former N.C.O.'s who during 12 years of service with the army had learnt how to run without friction the inner life of their company or battery and how not to allow any detail to slip from their memory. A staff of five or six clerks would be needed to file and register officially all the issues which the bedel handled unofficially without ado or typewriter. Of course, he enjoyed the pleasures of every holder of limited power. Students at Heidelberg loved to quote the Bedel of the Philosophical and Law Faculties, Mr. Schwartz, who would remark quite casually: "I and his Magnificence have decided to take this attitude in that matter."

He did not exaggerate. "His Magnificence", the Rector of the University, depended in the daily routine largely on the efficiency of his bedel. The statement made by a German professor—I believe it was Max Weber—and reported by Benjamin Ide Wheeler after his return from Germany in 1909-10, saying that "the German university is a democracy within an autocratic state, whereas the American university is an autocracy within a democratic country" was coined with regard to the constitutional power of the heads of the two institutions. In this respect, indeed, a German rector of a university compares to an American college president approximately as Mr. Truman to Mr. Stalin. His Magnificence, the Rector, was not an administrator by profession; he was in administrative matters a layman. He was a scholar, annually elected by the professors from among the professors. The office rotated in the four or five faculties, and within the faculties it alternated usually according to age, that is, according to the number of years which a scholar had belonged to the faculty as a full professor. Similar proceedings were observed with regard to the Deans of the Faculties, who changed also annually. Neither the rector nor the deans received an extra salary except a very small sum for representation. It may have amounted to $400 for the Rector and $150 for a Dean at the normal sized university.

Being a scholar, the rector had little *a priori* experience of how to run his office unless he had been rector before, either at the same or at another university. However, he was supported by his predecessor, the *pro-rector*, who would act vicariously in the case of illness, absence, or death of the rector. In the same way, the dean of a faculty was supported or, if need be, represented by his predecessor, the *pro-dean*. Further support of the rector and his administration could be expected from the *Senate*. To the Senate there belonged *ex officio* the rector and pro-rector as well as the four or five deans and pro-deans who together formed also the "inner Senate", the Cabinet, so to speak. The Senate proper was further composed of two or three full professors of each faculty, who likewise alternated in cycles of two years. They were joined by one or two representatives of the *Privatdozenten* and extraordinary professors. At the meetings of the Senate there was the custom—at least at Frankfort—that the youngest member had to utter his opinion first so as to exclude bias.

Further, the rector could count on the advice of the *Rechnungsrat* (councillor of accounts), an experienced state official, who had to account for the funds and who, to some extent, was the intermediary agent between the uni-

versity which expended the funds and the ministry of education which granted them, unless the ministry was represented by the *Kurator*, whom I shall mention presently. The staff of the *Rechnungsrat* was small, two or three clerks and two typists. The rector had a secretary and a typist girl. The deans had no secretary, and it would depend upon the size of the faculty whether a dean had one typist girl, half a typist girl, or none at all.

The German universities were bodies of almost complete self-administration. At the same time, however, they were state-endowed institutions and depended on the Ministry of Education. Frankfort and Cologne were exceptions as they were more or less city-endowed, while in Hamburg state and city coincided. As a rule, the Ministries of Education of the various German states administered the funds directly. The ministry was decisive so far as the creation of new chairs or new institutes was concerned, and although the faculties were responsible for the filling of a vacant chair, the full professor—and he alone—received his final appointment from the state through the ministry of education. In a smaller state, the ministry would negotiate those financial, personal or organizing matters directly with its university. It was, after all, only an hour's journey from Freiburg or Heidelberg to the ministry at Karlsruhe, from Tübingen to Stuttgart, or from Leipzig to Dresden, and the ministers had full knowledge of the local conditions. Prussia, however, with her 13 universities distributed over a wide area from Königsberg to Cologne, appointed to each university a representative of the ministry of education, the *Kurator*. Strictly spoken, the *Kurator* did not belong to the university unless he was at the same time an Honorary Professor and lectured in this capacity. He was the deputy of the ministry, acted as the intermediary between university and ministry, but could not—and did not—interfere with the self-administration of the university. He had to lay account of the government funds, basing upon the accounts of the *Rechnungsrat*; on the ground of his local knowledge, the *Kurator* had to report to Berlin about the desirability of a new chair or a new institute and about similar issues. It is difficult to tell whether his staff of a secretary and a typist, which was more or less fused with that of the *Rechnungsrat*, should be added to the administration of the university or to that of the ministry of education.

But even so, the administrative staff of a German university was extremely small if we exclude the medical institutes, clinics and hospitals, and the library staffs, since the libraries were often half independent or even communal institutions. With these exceptions, the white-collar staff would have hardly exceeded 20 to 25 persons.

The reason for this small number of administrative officials is, metaphorically spoken, that the German student received no letters from his *alma mater*. That is to say that the German student was not supervised by his university. Germany with her population of 65 millions before 1933, i.e. half the population of the U.S., had only 23 universities with slightly more than 60,000 students and about 1550 full professors plus 260 emeriti. At these 23 universities (not included are the vocational high-schools with university rank), there were in 1925-26 no more than about 20,000 freshman matriculations, which Hitler reduced to 15,000. If only one German out of a thousand was a university student, we may gather by implication, not that the level of general education was extremely low, but that the university was meant for the few; call it an "intellectual elite". The general education was offered by the gymnasium, realgymnasium, or oberrealschule, that is by the high schools, the level of which was extremely high with their 9 years of Latin, 7 years of English or French, 6 years of Greek, 9 years of History, 6 years of Geography, 7 years of Mathematics, etc. It was assumed that the university student no longer was in need of supervision. There were no units or credits, no midterms or finals, no grades, no advisers, no B.A., no M.A., no course numbers, no upper or lower division courses from which a student was barred, except the *privatissima* from which the individual professor could bar the insufficiently prepared individual student. With this exception, the student had complete *Lernfreiheit*, freedom of learning. He could take any course he wanted to take and as many as he paid for. If he did not understand a word, because the lecture was above his head, he stayed away. No one bothered about an absent student or what he got out of a course once he had subscribed to it. There were no green slips excusing the student in the case of illness. On the other hand, the teacher had complete *Lehrfreiheit*, freedom of teaching, within his field. He could teach whatever subject he was interested in; in the humanities, he would rarely repeat a course within four or five years, since he was not bound to teach a course number. And if a student did not find the course he was looking for, he went to another university.

This freedom of learning and teaching has freed also the German university, and those of the countries mentioned before, from developing the extravagant administrative apparatus which inevitably is combined with a strict supervision of the students. It was only in 1933—and for purposes very different from those prevailing in this country—that textbooks and *curricula* were introduced and that the professors were obliged to offer certain courses which the students were obliged to take.

If the American universities today appear as somewhat top-heavy in view of their administrative paraphernalia, there is apparently but one remedy for reducing the administration to some extent, that is to give the students more *Lernfreiheit* and therewith to the teachers more *Lehrfreiheit*. But the task of the American university is in very many respects different from that of the German university, and the prerequisite for granting those freedoms, it seems to me, is a thorough reform of the High Schools.

AK 7216 3/29 First Lauderdale Collection S 49

"The Quivers of Winchester" AA Bulletin XXIV (1947) 73-85 3/29
(original inventory #23)

*23. "The Quinity of Winchester," *Art Bulletin*, XXIX (1947), 73–85.

EK's copy, annotated.

A. "Maria Quaternity" (slip)

B. "Dr. Alexander/ Quinity-Quaternity" (slip)

C. "Quaternitas" (3x5 card)

D. "Madonna mit Taube auf Halo" (slip, yellow)

E. "Quinity: Father:SonsType" (legal page, yellow)

F. "Maria mit Taube u. Kind" (half sheet)

G. "XP: Two Bodies" (half sheet, bluish)

H. "Opferer u. Opfer" (idem)

I. "Synthronos-Quinity-Two Bodies" (spiral notebook page)

J. Letter from Fritz Saxl, 21 Oct 46 (holograph)

K. Idem, typed version.

L. Münzen u. Medaillen A.G., Liste 148.

M. "Between the eighth..." 22 typed lines

N. Letter from Wolf L. [Lotz?], 11 Sept 47

O. Letter from Leo Eizenhöfer, 27 Nov 51

P. Letter from Victor Lenzen, 8 Sept 47

Q. Letter from Gerhart Ladner, 29 Oct 47

R. 2-page letter from Theodor Klauser, 24 Mar 48

S. Letter from Florvsky, 7 May 51

T. Letter from Leo Eizenhöfer, 2 Mar 52

23-
A

0 1 1 1

Dr. Alexander (23-) B

Trinity - Quaternity.

John of Damascus, in his first treatise on images, against theses that worship of XPs body identical with worship of a fourth person of trinity & thus with Nestorianism.

Ostroporsky, Studien z. Iconocl., p. 22.

PG XCIV, 1236B, 1325AB

23-

C

Guidecutter.

Nouveau S. Trait à quarter [illegible] pour les personnes [illegible]

Prix à la 555 ff

[illegible] Vernier brevetés Pistons [illegible]

Transportable.

[illegible]

(23-)

D. Mosaïque à Tombe aux Hors c. 1110-1130

Dyer, Bull. 41 29 (1926)

D. Mosaïque "Bus Art in the Holy Land Exhibition Catalogue Bezan", 1925, p. 72, fig. 11

L. H. Vincent, "Le fouilles américaines de Beisan," Rev. bibl. 35, 1926, 124-126.

Hugo Gressmann, "Die Ausgrabungen in Bēsān," Zs. f. Alt. Wiss N.F. III, 1926, 71-75.

Also ? Illustrated London News 26.XII.1925.

23

Geminity: Father Son-Type

(Der Marcessian)

Michael Alpatoff & Victor Lasareff,
"Ein byzantinisches Tafelwerk aus der Komnenenepoche,"
Jhb. d. preuss. Kunstsammlungen, 46, 1925, 140-155.

Gottesmutter von Wladimir (Moskau, Histor. Mus.), 1315 von Kouneseskirch? Wlad. zur Komn. K. in Moskau gebracht.

141 Typ der ΕΛΕΟΥΣΑ, mittel. Madonna.

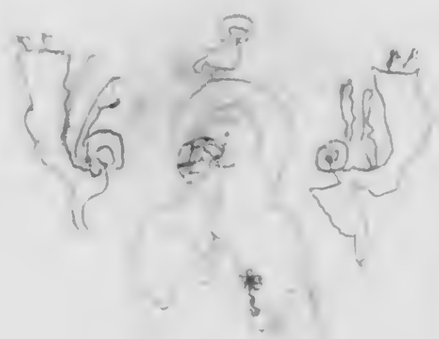
147 ca. XI.-XII. Jhdt in Cpel(?), mit Degenerationserscheinungen, die viel vulgärer, Nachahmungen. (Pisa, Kap. Anna, museo civico, Mad., Gall. Saracini, Siena; ~~Wulff, Zwei~~ Venturi V, fig 30

148 Vorbilder: Wunder Gottes (Hartel-Wickhoff) pl. XXXI. Polykar

149 Im XI. Jhd. rasch verbreitet der Typ der das Kind zärtlich an die Wange drückenden Mutter.

151. Eines der frühesten Beispiele des Typs in französ. Kunst: Jerome Kotenert. zu Josaeus. Dijon, Bibl. mun. Cf. Bonnet, "L'Exposition du livre français au Pavillon de Marsan," Gaz. B. Arts, Mai 1923, p. 256 fig. p 255 (= Alpatoff etc p. 151 Abb. 9:

!! MARIA MIT TAUBE. (Photo)



157

Nicht nach 1134 angeblich, weil Zist. Heriat. in HSS verboten ???!! Falsch dass Taube im Osten nicht auf Maria's Kopf vorkommt; vgl. Cheneldiff Ps. England: Madonna des Matth. Paris. BM Roy. 14E ist romanisch, 13 Jhdt. Kaum in Deutschland.

Italien: Exultet BN, Nouv. Acqu. lat. 710, um 1115 für Bened. Kl. in Fondi. Dann erst wieder im 13. Jhd.

Russland 12.-13. Jhd.

Wladimir Icon 1155 in Chronik erwähnt.

(23.-)
F

Quinty

Maria ~~v.~~ Taube + Kend.

Commentaires de Saint Jérôme sur Isaie Kelm.
Bibl. mun. Dijon.

Cf. Bonnet, "L'exposition du livre français au Pavillon de Marsan," Gazette des Beaux Arts, mai, 1925, p. 256, Abb. S. 255

Michael Alpatoff + Victor Lasareff, "Ein byzantinisches Tafelwerk aus der Konstantinopolis," Jhb. d. Preuss. Kunstsammlungen, 46, 1925, p. 151, fig. 9, + p 157.

Byz. Einfluss ~~f~~ Frkr., vor 1134.

1115

23

XP : Tapa Bovina

L. H. Grondijs, "De Iconographie van den dubbelen lopos, I."
Mededelingen der Koninklijke Akademie, Afd. Letterkunde
Deel 78, Ser. B. No 6, 1934

Mit vielen, vom auch späteren Orus Darstellungen des 3-reifachen Lopos (göttl. Insignien).

id., II, ibid. Deel 80, Ser. B, No 5, 1935

23-
H

Opferer u. Opfer.

una est naturaliter caro,
dans, data, accipiens.

PL 112, 1513-14, 1517-18 (Dicta; Radbertus)
139, 183C (Heriger von Lobbes)

Lubac, C. mystr. I p. 268.

23-
I

Synthetische Quinity - Two Books.

Labbe, III, 870D-871C

W. M. Peitz, Das vor-ephesinische Symbel der Papstkanzlei (= Miscellanea Historiae Pontificiae, I), Rome, 1939

p. 37 Schreiben Cyrills v. Alex. am 22. VI. 431 (Siemens-Fitzg).

unum et eundem adoramus, quandoquidem corpus suum non est alienum a Verba, cum quo patri assidet, non quod duo filii patri assideant ---

Quod si unionem secundum hypostasim tamquam incomprehensibilem indecentemque repudiaverimus, eo prolabimur, ut duos filios dicamus...

Nulla itaque ratione unum dominum J. Chr. in duos filios divellere fas est.

Nach Peitz filioque schon vor 400 in Rom, dann nach Spanien - Frankreich - Deutschland - Rom.

UNIVERSITY OF LONDON
THE WARBURG INSTITUTE
IMPERIAL INSTITUTE BUILDINGS
SOUTH KENSINGTON
LONDON S.W.7
TELEPHONE: KENSINGTON 9077

21.10.46.

Lieber Herr Kantorowicz

Ich habe wiederholt schon versucht, Ihnen zu antworten, aber es will nicht recht gelingen. Es ist offenbar außerordentlich schwer, Dinge, die lediglich auf Sprachgefühl beruhen, gleichförmig zu beurteilen, wenn man in so verschiedener Umgebung lebt, wie Sie und ich es tun. Sie kennen den englischen Horror vor neuen Wortbildungen nicht ganz so wie ich, der viel darunter leidet. Und gar noch eine, die im Zusammhang Trinity-Quinity als pun empfunden werden kann.

Ich habe Boas' Brief nicht gesehen; was Sie daraus zitieren ist gewiss nicht erfreulich & Sie haben auch Grund, anzunehmen, dass er Kirchlich fühlt. Aber ganz unkirchliche Leute reagierten ebenso, bloss weil dies Land so absonderlich sprachlich konservativ ist.

Was ich noch nicht recht verstehe ist, warum Ihnen Five Persons unannehmbar ~~ist~~ war. Worin liegt die Tritonitäts-Anspielung & jeder Leser würde ebenfalls sofort fragen wer sind die Beiden andern. Wo immer ich das Befohl habe, dass ~~wir~~ ich ändern kann, ohne von der Wahrhaftigkeit abzuweichen, lasse ich mich von meinen englischen Freunden leiten, deren Ohr natürlich empfindlicher ist als meines.

Aber das ist es ja eben, dass diese Frage für Sie eine Frage der Wahrhaftigkeit wurde. Ob man „Quinity"

schreibt oder Five Persons schien mir nicht eine „kirchenpolitische" Stellung zu involvieren. Ich bin sicher, dass niemand ahnte, dass Sie dies als „politische" Meinungsdifferenz ansahen. Von Wittkower & mir gar nicht zu reden, aber auch von den jüngeren englischen Mitarbeitern des Instituts nicht. „Five Persons" ist gewiss so unekklesiastisch wie „Quinity". Hier liegt ein arges Missverständnis der ~~Motive~~ gegenseitigen Motive vor, das nur in Briefen, nicht im Gespräch hätte aufkommen können.

Wie Sie wissen, fand ich den Aufsatz ungewöhnlich interessant und habe mit grossem Vergnügen etwas Mühe daran gewendet. Ich glaubte mir mit Ihnen einer Meinung zu sein, dass ein richtiges Prinzip ist, die Dinge von der Drucklegung zu diskutieren und möchte es noch immer glauben dürfen, selbst wenn es zu einem so unerwünschten Resultat für uns führt als in diesem Fall. Aber ein Gutes mag doch aus dieser Korrespondenz für die Drucklegung der Liturgica Politica erwachsen: dass Sie daraus ersehen, dass der wahre Grund der „Beunruhigung" gewiss nicht „ekklesiastischer Natur" gewesen ist.

Mit herzlichen Grüssen wie immer

Ihr

T. /.

COPY

K

UNIVERSITY OF LONDON
THE WARBURG INSTITUTE
IMPERIAL INSTITUTE BUILDINGS
SOUTH KENSINGTON
LONDON S.W.7
TELEPHONE KENSINGTON 9077

21. Oktober, 1946.

Lieber Herr Kantorowicz,

Ich habe wiederholt schon versucht, Ihnen zu antworten, aber es will nicht recht gelingen. Es ist offenbar ausserordentlich schwer, Dinge, die lediglich auf Sprachgefühl beruhen, gleichförmig zu beurteilen, wenn man in so verschiedener Umgebung lebt, wie Sie und ich es tun. Sie kennen den englischen Horror vor neuen Wortbildungen nicht ganz so wie ich, der viel darunter leidet. Und gar noch eine, die im Zusammenhang Trinity-Quinity als pun empfunden werden kann.

Ich habe Boase's Brief nicht gesehen; was Sie daraus zitieren ist gewiss nicht erfreulich und Sie haben auch Grund, anzunehmen, dass er kirchlich fühlt. Aber ganz unkirchliche Leute reagierten ebenso, bloss weil dies Land so absonderlich sprachlich konservativ ist. Was ich noch nicht recht verstehe, ist, warum Ihnen Five Persons unannehmbar war. Darin liegt die Trinitäts-Anspielung und jeder Leser würde ebenfalls sofort fragen, wer sind die Beiden andern. Wo immer ich das Gefühl habe, dass ich ändern kann, ohne von der Wahrhaftigkeit abzuweichen, lasse ich mich von meinen englischen Freunden leiten, deren Ohr natürlich empfindlicher ist als meines.

Aber das ist es ja eben, dass diese Frage für Sie eine Frage der Wahraftigkeit wurde. Ob man "Quinity" schreibt oder Five Persons schien mir nicht eine "kirchenpolitische" Stellung zu involvieren. Ich bin sicher, dass niemand ahnte, dass Sie dies als "politische" Meinungsdifferenz ansahen. Von Wittkower und mir gar nicht zu reden, aber auch von den jüngeren englischen Mitarbeitern des Instituts nicht. "Five Persons" ist gewiss so unekklesiastisch wie "Quinity". Hier liegt ein arges Missverständnis der gegenseitigen Motive vor, das nur in Briefen, nicht im Gespräch hätte aufkommen können.

Wie Sie wissen, fand ich den Aufsatz ungewöhnlich interessant und habe mit grossem Vergnügen etwas Mühe daran gewendet. Ich glaubte nur mit Ihnen einer Meinung zu sein, dass es ein richtiges Prinzip ist, die Dinge vor der Drucklegung zu diskutieren und möchte es noch immer glauben dürfen, selbst wenn es zu einem so unerwünschten Resultat für uns führt wie in diesem Fall. Aber ein Gutes mag doch aus dieser Korrespondenz für die Drucklegung der Liturgica Politica erwachsen: dass Sie daraus ersehen, dass

"der wahre Grund der Beanstandung" gewiss nicht "Ekklesiastischer Natur" gewesen ist.

Mit herzlichen Grüssen

wie immer

Ihr

F.S.

62 DEUTSCH-OSTAFRIKA. Tabora. 15 Rupien 1916. Elephant. Rv. Adler. J. 28b. Vorzugl. 150.
63 FRANCE. Louis XIV. Louis à la mèche longue 1647, Paris. Tête enfantine laurée à d. Rv. Huit L couronnées. H. 12. C. 1787. Superbe 175.–
64 – Louis à la mèche longue 1652, Lyon. Très beau 140.
65 – Louis aux 4 L 1696, Paris. Tête âgée et laurée à d. Rv. Quatre L et quatre lis couronnées. H. 33. C. 1801. Très beau 140.–
66 Louis XVI. Double Louis 1777, Lyon. Buste habillé à g. Rv. Les écus de France et de Navarre ovales couronnés. VG 64. *RR* F.d.c. 375.–
67 – Double Louis 1786, Bordeaux. Tête à g. Rv. Les écus sont carrés. VG 67. Beau 140.
68 – Louis 1786, Lyon. Même type. VG 68. Très beau 70.
69 Napoléon Ier. Petite médaille en or par Andrieu et Galle, mariage avec Marie-Louise d'Autriche. Deux bustes à d. Rv. Autel et couple. Bramsen 596. Beaux portraits. 15 mm. 3 g. F.d.c. 40.–
70 – 40 Francs 1810, Lille. Tête laurée. VG 2281. Très beau 100.–
71 – 40 Francs 1811, Paris. VG 2296. Très beau 100.
72 20 Francs 1812, Paris. VG 2303. Très beau 40.–

"Between the eighth and the twelfth century(it is safer not to express ourselves more definitely) the feast of the Conception seems to have won a recognised place in the Calendar of the Eastern Church The manner in which it was thence transferred to Europe has not hitherto benn made clear. All that we know with certainty is that, as early as the first half of the eleventh century, the feast was celebrated in two cloisters, at Winchester and in Canterbury Cathedral. (compare Migne P. L. 159, 319 sqq. Spuria Anselmi(it is Anselm s nephew but Elsi is an abbot of the 11th century. He is asked to change everywhere the word "birth" into "conception".
Yrjo Hirn, The Sacred Shrine 1912 London, 220 f. The whole book is written to prove the leadership of liturgy over dogma.

On qui susipt et qui suscipitur.
see the Sententiae divinitatis(before 1140) in Geyer's edition, Baeumker's Beitraege VII, p. 54. Here, the Augustinian Qui suscipit et quod suscipit, is changed into the Qui susipit et qui suscipitur and this change is made without admitting that the Augustinian sentence which is quoted is changed. Against the interpretation of this sentence Walter of St. Victor in his Adversos Labyrinthos Franciae rages. From this , it would appear that the quarrel was as acute in the West as in the East and possibly even is of Western origin.

CORNELL UNIVERSITY
ITHACA, NEW YORK

DEPARTMENT OF HISTORY
BOARDMAN HALL

September 11, 1947

My dear Eka,

You go from strength to strength and your "Quinity" article is quite fascinating, in addition to being, as usual, mustergültig in method. I have two small observations: 1) There must have been a pretty complete set of Jerome's commentaries in England by saec. viii in.; in fact, the only commentaries which I cannot prove Bede to have used are those on Jeremiah and on Ephesians. And of course he may have known them. The Comm. on Isaiah was, as far as my observation goes, the most widely used of all his commentaries. I know of 28 mss copied before A.D. 900 and there may be more of early date. 2) I remember when W.M. Calder lectured here on Early Christianity in Asia Minor he mentioned to me that he had come across a trinity in Phrygia, Father, Son and a female saint instead of the Spiritus Sŏs; but unhappily his lectures have never been published. The supposition was inthat area the possible survival of the old Asiatic mother-goddess disguised as a Christian saint. He does not refer to it in "Philadelphia and Montanism"(Rylands Bulletin VII for 1923) nor yet in Vols I, V or VI of Monumenta Asiae minoris Antiqua. If you were interested you could write to him at the U. of Edinburgh.

I have just had a nice note from Ernst Levy who is working on Late Roman Law at Basel. He has a research grant and leave for a year. He writes incidentally as follows: "I postponed my answer because I wanted to give you direct information about the French libraries and only this morning I was able to get it. The director of the University Library here (Basel), a very efficient and helpful man, read to me from a report that these libraries are totally destroyed: Tours, Caen, Douai, Chartres (!) and Cambrai. Strasbourg lost a million volumes, Metz 1500 manuscripts. All other French libraries are said to be essentially intact. But so far no comprehensive survey has been made. Such a survey, however, is forthcoming for the German libraries; it will be given in a book, the page-proofs of which I have seen, by Georg Leyh, director of the library in Tübingen: 'Die deutschen Bibliotheken nach dem Kriege' (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1947; ca 200 pages.) I was also told that more than a million volumes have disappeared from the Staatsbibliothek in Berlin and the invaluable Gesammtkatalog der preussischen Bibliotheken has likewise vanished evidently behind the Russian iron-curtain. That seems to be nothing short of vandalism."

I had heard about Chartres and Metz from Lowe who is in Paris. The rest was news. It is all most depressing. Have you seen Codices latini antiquiores IV yet? It is very good and the introduction (pp. xx-xxvii) has a masterly discussion of the early Bobbienses; it is the last nail in the coffin of Rudolf Beer's theories! I hope Ford took my hint and sent you Bezzola's book to review; I have done a 500 word notice of it for E.H.R. Not bad, but a little too Francophile for my taste!

It has been warm and very humid for more than two months here and one feels rather limp in consequence; and I have done little beyond writing a few reviews and doing odds and ends. I am waiting to see when my Sather book appears; all proofs and indexes were cleared a month ago or more. Die Laistnerin celebrated her hinetieth birthday a couple of weeks ago!! She is well, though the weather makes her rather tired at times. We had Harry and Jones and his wife in in the evening; most of our other closer friends were away on vacation. Of course she had lots of letters, flowers, and some telegrams. We did not see my brother-in-law, Wilfrid Eady, when he was over, as he was too rushed at Washington and had to go back to England at once. Now he and family are having two weeks on Maggiore, Ascona near Locarno. It will do him good as he has been terribly overworked for years. I wish he could have had a longer vacation.

So you are back nearet the campus. You must be pretty near Tatlock, though on the opposite side of the road. Give him my cordial greetings when you see him, also to any of the men in Classics (Alexander, Linforth, Cherniss) if you run across them.

Pax tecum

As ever

Wolf L.

Regards also to Maennchen-Helfen. He had much the best of the argument in A.H.R. Reynolds & Lopez are a couple of ignoramuses & their original article should never have been published. But Ford never consulted me, though he did two years before when I turned their effusion down & they "revised" it — Cacatissima charta!!

(23)

Leo Eizenhöfer OSB
ROMA 49
Via Porta Lavernale 19
Coll.S.Anselmo

Rom,am 27.Nov.1951

Sehr verehrter Herr Professor,

es ist schon einige Monate her,daß mir der Hochw.Herr P.Anselm Strittmatter sein Separatum Ihres sehr interessanten und dankenswerten Aufsatzes über The Quinity of Winchester zu lesen gab.Durch Herrn P.Anselm ermuntert,wage ich heute endlich,Ihnen einige Beobachtungen zu dem Thema zu schreiben.Vielleicht komme ich damit schon längst zu spät,d.h.vielleicht sind Sie selbst schon darauf aufmerksam geworden oder von Freunden oder Kritikern aufmerksam gemacht worden.

S.73 Spalte 2 schreiben Sie von einer rhetorical gesture des Kindes und daß es in der Linken ein Buch habe.Ich glaube,es ist so: die Linke sieht man nicht, und das Buch hält das Kind mit der Rechten,so wie mit genau der gleichen Handhaltung die Madonna das Kind hält.Ich glaube auch,daß dem Beschauer die Rückseite,nicht die Innenseite des Buches zugewendet ist,vgl.dieselbe Darstellung des Buches ganz rechts. Das ist aber nur eine Kleinigkeit.

Viel schwerer wiegend und für Ihren Aufsatz von bedeutenderen Folgen ist dieses:Sie schreiben S.74 Sp.1:It is strange enough to find the Virgin seated on one throne with the Trinity,and it is a most unusual composition at that early date.Ich wunderte mich nicht wenig - so daß ich P.Anselm konsultierte und um seine Ansicht fragte - daß Sie so selbstverständlich und ohne den leisesten Verdacht zu äußern von der sitzenden Virgin sprechen.Ich glaube nämlich nicht,daß sie sitzt,sondern sie steht.Bitte beachten Sie 1.Wo ihre Knie sind im Ganzen der Figur, da ist keinerlei Andeutung einer Gewandbiegung. Anzunehmen,daß ihre Knie erst oben sind,wo die Hände und die Knie des Kindes sich befinden, ist unmöglich,weil sonst die Figur ganz aus den Proportionen käme,die Unterschenkel würden viel zu lang:die Unterschenkel allein ohne Fuß würden so lang wie die der sitzenden Männer mit gebogenem Fuß. 2.Die Madonna steht ja auch,und zwar ebenso wie in Winchester mit dem Kind auf dem Arm,auf Figur 15 und 16,so daß auch von diesem Umstand her keine Schwierigkeit erhoben werden kann. 3. s. unten bei *

Was sich aus dieser Beobachtung an Folgen ergibt,brauche ich hier nicht im einzelnen darzulegen.Jedenfalls muß Winchester als frühester Fall der throne-sharing der Virgin mit Christus usw.ausscheiden. Selbstverständlich bleiben Ihre Ausführungen über den synthronismos deshalb doch wertvoll,wenn sie auch auf Winchester nicht angewendet werden können.

Es ist mir leid,daß ich Ihnen damit eine schöne Arbeit in Ihrem eigentlichen Beziehungspunkt zerstört habe,aber ich glaube,auch Ihnen geht die Wahrheit über einen schönen Schein.

Darf ich trotz der vorstehenden grausamen Kritik eine kleine Bitte äußern? Im Art Bulletin,das zum Glück in der Vaticana vorhanden ist,fand ich auch Ihren ausgezeichneten und auch für mein Arbeitsgebiet, die Liturgiegeschichte,ungemein wichtigen und wertvollen Aufsatz über The King's Advent.Falls Sie davon noch ein Separatum haben sollten:wäre es zu unbescheiden und aufdringlich,wenn ich darum bäte,es mir zu überlassen? Sie würden mich zu sehr großem Dank verpflichten.

Mit der Bitte,über meine Unverschämtheit nicht ungehalten zu sein,bin ich

Ihr sehr ergebener

Leo Eizenhöfer OSB.

PS.Ich weiß nicht mehr,ob Sie auch den guten Aufsatz von P. Anslm Stolz zitieren:Theologisches zu Dreifaltigkeitsbildern:Benediktinische Monatschrift(Beuron) 15(1933)322 ff.

* 3.Bei der Madonna von Winchester ist auch keinerlei Biegung der Figur nach links,die durch das Sitzen veranlasst sein müßte,da sie weit links angebracht ist,wahrzunehmen. Die Frau wird,wenn sie also steht, in Wirklichkeit als kleiner angenommen wie die Männer,die sitzen.Das entspricht aber auch 1.der Wirklichkeit und 2.den Darstellungen auf Fig.15 und 16,wo die sitzende Figur Christi beidemale fast genau so groß ist auf dem Bild wie die stehende Maria. 4.Der eine sichtbare (oder ~~sind es beide~~ Nein?)Fuß Marias ist nicht der einer Sitzenden(vgl.die hängenden Füße der Männer),sondern der einer Stehenden.

(3-)

BERKELEY: DEPARTMENT OF PHYSICS

Sept. 8, 1947

Professor Ernst Kantorowicz
History Department
University of California

Dear Professor Kantorowicz:

I thank you very much for your kindness in sending me a separate of your interesting article in the Art Bulletin.

I am inspired to think of models in the religion of Dionysos. Thus fig. 11, Abraham holding Jesus on his lap, reminds me of the representations of the infant Dionysos in the arms of Hermes. The reference to the coronation of the Virgin Mary in Heaven reminds me of the ascent of Semele to Olympus. The shackled figure of Lucifer reminds me of the bound figures shown in representations of the Indian triumph of Dionysos.

I should also remark that in figures 2 and 3 of your interesting study the person on the left gesticulates and hence appears to be the speaker.

Sincerely yours,

Victor F. Lenzen

Victor F. Lenzen

VFL:de

1269 E. Brandon St.
South Bend, Ind.
29. Oktober 1947

Lieber Eka!

Endlich kann ich Ihnen für die Sendung Ihres überaus interessanten Artikels über die Winchester Quinity danken und auch für Ihre liebenswürdige und mich all zu sehr ehrende Widmung. Ich habe den Aufsatz, wie Sie sich denken können, mit dem grössten Vergnügen gelesen. Die Interpretation der "Quinity" ist ausserordentlich "neat" und Ihre Reflektionen über "Nestorianismus" in Kunst und Geschichte sind mehr als interessant. Es zeigt sich auch wieder, wie wichtig es ist, den Zusammenhang mit der Antike herzustellen und Byzanz im Auge zu behalten. Einer der faszinierendsten – vielleicht der faszinierendste – Teil Ihres Aufsatzes für mich und jeden einigermassen verständnisvollen Leser ist Ihre Behandlung der Harley Dreifaltigkeit, wirklich eine wunderbare Zeichnung, die mir, ich muss gestehen, ganz unbekannt war. Allerdings, so schön Ihre Interpretation ist, ich glaube nicht, dass ich Ihnen hier ganz folgen kann. Mir scheint, man könnte Ihre Auffassung als eine Art von

ungeschärften Trianismus bezeichnen, wenn Sie auf S. 55 sagen: "If your nature be human, I am man too", und "It is the true Oneness of the Two Natures. And it is all human or, which is the same, all divine" statt "it is the true Oneness of the Two Persons both of Whom possess equally divinity". Es liesse sich natürlich viel mehr über all dies sagen, und ich bin mir natürlich klar darüber, dass Ihre Meinung im Grund auf einer anderen Basis steht als auf "ungeschärftem Arianismus".

Ich hoffe, es geht Ihnen gut und wir sehen uns doch einmal wieder.

Inzwischen seien Sie herzlichst gegrüsst und nochmals herzlichst bedankt

von Ihrem Gert Ladner.

P.S.: Vor ein paar Tagen sandte ich Ihnen einen Sonderabdruck "Aspects of Mediaeval Thought on Church and State", Sie haben ihn wohl inzwischen erhalten. Ich vermute, dass Sie da auch Verschiedenes anders sehen werden als ich.

23-
R

DR. THEOL. THEODOR KLAUSER PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN

BONN · COBURGERSTRASSE 23 · FERNRUF 5396

24. März 1948

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege,

noch ehe ich mich für Ihre wundervolle Arbeit über die „Quinität" von Winchester bedanken konnte, erreichte mich eine neue kostbare Gabe von Ihrer Hand, diesmal eine materielle, Ihr Liebesgabenpaket. Ich bin Ihnen von Herzen dankbar für all die guten und wichtigen Dinge,

1132

die Sie mir zugedacht haben und die entscheidend mithelfen werden, mich bei Kräften zu halten. Ich danke Ihnen aber vor allem für die Gesinnung, die zur Absendung des Pakets führte, für die freundschaftlichen Gefühle, für die Fürsorglichkeit, die Hilfsbereitschaft. Der Gedanke, dass die Gemeinschaft der geistigen Interessen immer noch Brücken zu schlagen imstande ist, Brücken zwischen Menschen, die durch die halbe Welt voneinander getrennt sind und sich niemals sahen, macht mich sehr

II -

DR. THEOL. THEODOR KLAUSER · PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN

BONN · COBURGERSTRASSE 23 · FERNRUF 5396

glücklich. Wie stark die Gemeinschaft im Geistigen ist, empfand ich eben jetzt wieder, als ich zum zweiten Mal Ihre „Quinity"-Arbeit las. Wenn Sie nicht dabei stehen bleiben, die merkwürdige Zeichnung des Mönchs von Winchester aus ihren Vorlagen zu erklären, wenn Sie darauf aus sind, von dieser kleinen Episode aus das jahrhundertelange Ringen um eine einigermassen adäquate Darstellung des Gottmenschen und der Trinität zu überblicken, ohne sich durch die Grenzen der "Fächer" und der

"Perioden" kennen zu lassen, dann brechen Sie eben jener universalen wissenschaftlichen Betrachtungsweise durch das Gewicht Ihres Namens und Ihrer Leistung Bahn, der ich selbst pro modulo meo dienen möchte. Haben Sie die Miscellanea Mercati? In Bonn ist noch kein Exemplar aufgetaucht. Von meinem eigenen Beitrag dazu muss ich annehmen, dass er ausserhalb Ihres engeren Interessenkreises liegt. Aber um nicht mit ganz leeren Händen dazustehen, schicke ich gleichzeitig einen Sonderabdruck davon ab. Mit nochmaligem Dank und herzlichem Gruss Ihr Theodor Ulaman

(23-)
5

537 West I2I Street
New York 27, N.Y.

7/5/I95I.

Dear Dr. Kantorowicz,

Thank you so much for the reprint. I read it with great interest. Your interpretation of Christ's synthronismos with the martyrs is undoubtedly correct. You could have quoted even a more convincing texts than the reference to Byzantine liturgies, e.g. St. Cyprian, Epist. I.4, ed. Hartel, II.494: Non sic est ut servos suos tantum spectet, sed Ipse luctatur in nobis, Ipse congreditur, Ipse in certamine agonis nostri e t c o r o n a t p a r i t e r e t c o r o n a t u r . Cfr. Passio Perpetuae, I5: modo ego patior quod patior, illic autem alius erit in me q u i p a t i e t u r p r o m e, quia et ego pro illo passura sum.

I am leaving for Europe next week and shall be back by the end of August. In the fall I hope to be able to return to my essay on Sophia. I would like to have some more material on the d o u b l e representation of Christ in the same composition.

Mrs Florovsky sends her greetings.

Cordially yours as ever

Georges Florovsky

1136

(23-)
T

Roma 49,Via Porta Lavernale 19
Collegio Sant'Anselmo,
am 2.März 1952

Hochverehrter Herr Professor,

Gestern abend ist das Heft des Art Bulletin mit Ihrem freundlichen begleitenden Brief wohlbehalten angekommen.Ich hatte die Hoffnung schon fast aufgegeben und geglaubt,das Heft sei out of print.Um so grösser ist jetzt meine Freude.Nun bin ich aber reich beschenkt und ich danke Ihrer Güte sehr herzlich.Ich werde mich alsbald nochmals an die Lektüre dieses von mir so hoch geschätzten Aufsatzes machen,mit mehr Muße als in der Vaticana.Für den antiken Herrscherkult und seine Beziehungen zum Christentum habe ich eine kleine Schwäche,und mir scheinen die Zusammenhänge noch nicht alle gebührend gesehen und gewürdigt zu sein.Ich möchte selbst noch über das Fortleben einer antiken Herrscherformel in römischen Orationen etwas schreiben,habe aber noch nicht die nötige freie Zeit gefunden.

Sie brauchen keine Sorge zu haben:die Sakramentarausgabe ist leider noch immer "in statu fieri".Das Leonianum,von P.Petrus Siffrin bearbeitet,soll die Reihe eröffnen,ist aber selbst noch nicht in der Druckerei.Prospekte gibt es auch noch nicht.Wahrscheinlich wird Desclée den Verlag übernehmen.Die Schwierigkeiten bieten [illegible] nicht geringen Teil finanzieller Art.Wie es in dieser Frage jetzt steht,weiß ich nicht recht,glaube aber,daß sich Desclée überzeugen läßt,bei der Sache kein Risiko einzugehen.Sobald etwas erscheint,werde ich nicht verfehlen Sie aufmerksam zu machen.Die Textveränderungen beim Leonianum sind m.W.nicht so groß,hauptsächlich orthographischer Natur,doch vgl.V.de Zanche in Archivum Lat.Medii Aevi 1(1924)245-9.Schlimmer ist es beim Gelasianum. Wilson war ja nur auf eine fremde Abschrift angewiesen.Sein Text ist fein frisiert,die Orthographie und Grammatik der Hs.aber sehr oft barbarisch.Gelegentlich stimmen auch ganze Wörter nicht oder sie fehlen überhaupt und ein paar Mal fehlen auch größere Satzteile bei Wilson.

Daß eine kritisch-historische Ausgabe des Breviers in Arbeit wäre,ist mir leider unbekannt.Wohl aber hat Dom Placidus Bruylants von Löwen angekündigt:Les Oraisons du Missel Romain,Texte et Histoire:Centre de Documentation et d'Information liturgique,Abbaye du Mont César,Louvain.

Das Pragense ist leider infolge der im Vorwort genannten Schwierigkeiten an manchen Stellen nicht so,wie ich es gern gehabt hätte. Vielleicht sammle ich noch einmal einige Corrigenda.Nr.231,4 z.B.ist die [ ] an das falsche ut geraten,in 174,1 muß spe(> stehen bleiben u.a.m.

Ihre Separata habe ich mit größtem Interesse gelesen.Besonders interessant und aktuell die Studie Pro patria mori.Und wie deckt die gute Beobachtung einer Kleinigkeit wie des Exultettimals mittelalterliche historische Beziehungen auf! Zu letzterem Beispiel ein paar kleine Bemerkungen:S.17[illegible] u[illegible] versi[illegible] Finale des 2.Kleindrucks hätten Sie noch als Finale des Gloria in excelsis Deo bestimmen können.132 oben:Qui vivis ist doch nicht so belanglos,weil das Exultet ja an den Vater gerichtet ist,dieses Finale aber an den Sohn.Zu solchem Wechsel vgl.Jungmann,Stellung Christi 8o-92.189.239.1o2[31]. S.132 Mitte :Ut ecclesiam tuam sanctam regere et conservare digneris: Allerheiligenlitanei,wie alt? Zu S.137 Mitte,Gebet für Karl d.Gr.vgl. Jungmann,Zeitschr.f.kath.Theol.73(1951) 9of.Andrieu Ordo Rom XXII,13 (Bd.III 261).Gegen die Autorschaft des Ambrosius am Exultet wird P.Bonif. Fischer v.Beuron im II Bd des Archivs für Liturgiewissenschaft [illegible].

Zu Anmerkung[illegible] Symbol für divinitas?Ich glaube eher der humanitas:Agnus dei qui tollis peccata mundi Es ist ja Gloriaillustration im Gloria. Zu 8[illegible] unten vgl.das Buch von Kirfel,Die dreiköpfige Gottheit. Zu Note 69:Papst Benedikt XIV hat diese Darstellung wohl verboten.Ich kann mich auch an keine moderne derartige Darstellung in Deutschland erinnern.Aber Italien? Im Sommer 1950 war ich lange in Veroli oben(antik Verulae in Hernicis)ca 1oo km sö von Rom.Es ist Bischofssitz mit viel Klerus,ein wundervoll gelegenes Bergnest.In der nächsten Umgebung des Städtchens sah ich mindestens 6,wenn nicht 8 Darstellungen(in Tirol heißen sie Marterl,in meiner fränkischen Heimat Hellchen) mit der Dreifaltigkeit als 3 gleiche Männer,dabei ein ganz neu gemaltes Bild,wo alle 3 die und ich glaube [illegible] Wundmale tragen!!

Sacris erudiri 4 ist offenbar noch nicht erschienen,ich bekam noch keine Separata.Otto II inmitten der Evangelistensymbole interessiert mich natürlich auch.Darf ich um einen Abzug bitten,wenn es so weit ist?

P.Anselm hat Ihren Dank für die Montserrater Laudes wohl erhalten ,aber noch keine Zeit gefunden,Ihnen zu schreiben.Er ist in diesem Jahr sehr in Anspruch genommen,weil man ihn zum Magister alumnorum gemacht hat(was m.E.ein ausgezeichneter Gedanke war),was aber ihn viel Zeit kostet. Er hat beste Vorsätze,Ihnen bald zu antworten.

Nun nochmals vielen herzlichen Dank für Ihre wertvolle Gabe und beste Wünsche für Ihre weiteren Arbeiten.

Ihr sehr ergebener
Leo Eizenhöfer.

THE QUINITY OF WINCHESTER

BY ERNST H. KANTOROWICZ

REPRINTED FROM THE ART BULLETIN

JUNE 1947 • VOLUME XXIX • NUMBER TWO

THE QUINITY OF WINCHESTER

ERNST H. KANTOROWICZ

Note. For the kind permission to reproduce Figures 7, 10, 11, 35, I wish to express my thanks to the British Museum, to the Very Reverend The Dean of Winchester, and to Dr. Erwin Rosenthal, at Berkeley. My thanks are due also to Professors Walter J. Fischel and George H. Williams, at Berkeley; to Mr. T. D. Kendrick of the British Museum; to the Frick Art Reference Library in New York; to the Index of Christian Art at Princeton; and to the Warburg Institute in London, for information, suggestions, and courtesies. Finally I am greatly indebted to Mr. Francis Wormald, of the British Museum, for valuable information and suggestions, for several manuscript photographs, and for calling my attention to the Trinity in the Harley Manuscript.

WRITTEN between 1012 and 1020 A.D., the manuscript of the *Officia* of the New Minster has long been appreciated as a remarkable specimen of the Winchester School of painting. Among other illustrations, the manuscript contains a most puzzling drawing which, though generally known for thirty years or more, has not yet received the attention that this strange image deserves.[1] Only one student of art, hitherto, has made a serious effort to explain the meaning of this representation.[2] His suggestions, however, go far astray and have failed to hit the mark, mainly because the subject has been treated as an isolated phenomenon, regardless of the parallels in contemporaneous imagery.

The drawing (Fig. 1) belongs to the *Officium Trinitatis*.[3] But instead of showing an image of the Holy Trinity, as might well be expected, the artist has produced an astounding medley of divine figures. Prominence has been given, undoubtedly, to two almost identical male figures, which occupy the right half and the center of the little image. The head of each is surrounded by a cruciform-halo. Each holds a book in his left hand while the right hand indicates that a sprightly conversation is being carried on. They are evidently God the Father and God the Son. The Son is seated at the right hand of the Father, a posture which accords with the texts of many a prayer and many a passage of the New Testament, and which, of course, is authorized by the first verse of Psalm 109 (110). The Son occupies the center of the image. The Virgin Mary is seen at his right hand, an appropriate place when we think of the numerous legends of Mary's Assumption and her Coronation in Heaven. Here, however, such scenes are not yet alluded to. Their illustration belongs to an altogether later period.[4] The Winchester drawing shows Mary holding in her right arm the Infant Jesus, who is distinguished by a little cruciform-halo and a book in his left hand. The rhetorical gesture of his right hand manifests his participation in the dialogue which is being carried on between the Father and the Son. Mary is without a halo. She wears a crown which almost serves as a nest for the dove seated on her head. The dove, the Holy Ghost, also has the cruciform-halo, a symbol which thus, very oddly, appears four times in the drawing.

The group of five persons is framed by a studded circular aureole. Within that circle we find God the Father, the Son, and the Virgin seated on a similarly studded semicircular vault which indicates the celestial globe. Here the vault serves, as indeed it often does, as a celestial throne, a bench-throne which unites the main figures. The feet of Christ rest on a shackled and wriggling figure, Lucifer, whose body cuts through the lower part of the circular aureole of heaven. In the depth below, the fanged jaws of Hell are wide open and ready to devour him. The infernal jaws, of course, are below the circle of the celestial sphere; and so are the two personages who are squeezed, right and left, into the spandrels of the underworld. They are Judas and Arius, according to the inscriptions. Both are naked, and their feet shackled. Judas has a crook in his left hand, perhaps a reminder of his forfeited office of apostle.[5]

Were it not for the left group — Mary, the Infant Jesus, and the dove — we would readily call the image an illustration of the first verse of Psalm 109 (110): "The Lord said unto my Lord: Sit thou at my right hand, until I make thine enemies thy footstool." However, what the artist shows is not the Two Persons of Psalm 109, so to speak, the "Binity," which is often depicted (Figs. 4–7, 9, 10),[6] nor even the Trinity, which in later times, though

1. British Museum, Cotton MS Titus D. XXVII, fol. 75v. See British Museum, *Schools of Illumination*, London, 1914, I, p. 10, and pl. 12b; Eric G. Millar, *English Illuminated Manuscripts from the Xth to the XIIIth Century*, Paris and Brussels, 1926, I, p. 19, and pl. 24b. See also next note and below, n. 36, as well as J. B. MacHarg, *Visual Representations of the Trinity*, Columbia University Diss., Cooperstown, N.Y., 1917, p. 103.

2. Alfred Hackel, *Die Trinität in der Kunst*, Berlin, 1931, pp. 69 ff.

3. See *Schools of Illumination*, I, p. 10.

4. *Infra*, n. 8.

5. Satan sometimes carries a crook; see, e.g., Kurt Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlin, 1935, pl. LXXXIII, fig. 526. The crook as carried by Judas has barbs, which is a curious feature.

6. In addition to the Utrecht and Canterbury Psalters (Figs.

without proper reason, frequently illustrates that Psalm (Figs. 10, 34).[7] It is a Quaternity of God the Father, the Son, St. Mary, and the Holy Ghost; or, if we add the Infant on the lap of the Virgin, we face the seemingly unique representation of what logically must be called a "Quinity."

It is strange enough to find the Virgin seated on one throne with the Trinity, and it is a most unusual composition at that early date when the cult of Mary was not yet at its climax and when even the familiar Coronation of the Virgin, or her throne-sharing with Christ, was as yet iconographically undeveloped.[8] In fact, we have to go on to the fifteenth century to meet another Μαρία σύνθρονος, a Virgin sharing the throne with the Trinity. One of the few specimens of a genuine "Quaternity" is found, for example, in the Book of Hours of Jean sans Peur, Duke of Burgundy; and the very competent editor of the manuscript has rightly stressed the extraordinary composition of that miniature (Fig. 12).[9] The crowned Virgin appears there as the central figure on the celestial throne. She is seated between God the Father at her right side and the Son at her left, a place reminiscent almost of the "theology" of the Emperor Julian, who styled the Great Mother the *synthronos* of Zeus, and Helios, the *synthronos* of the Mother.[10] In the Franco-Burgundian miniature the Holy Spirit seems to be missing. However, around the three sharers of the celestial throne there floats, or rather flows, a belt-like circle which is doubtless supposed to represent the Spirit. In that case, the Third Person of the Trinity envelops the three sharers of the throne equally, whereas in the Winchester drawing the Holy Spirit seems to be attached exclusively to the Virgin. He becomes, as it were, one with her.

This unity of the Virgin with the Spirit has prompted a far-fetched interpretation of the figure.[11] It has been assumed that the drawing betrays the influence of Early Christian doctrines, according to which the Holy Ghost was considered as female, nay, as the Mother of Christ. It is true that in several gnostic writings the Spirit appears as a woman; and an echo of this doctrine is found still in the *Didascalia Apostolorum*, in which the bishop is said to take vicariously the place of God the Father, and the deacon that of the Son, whereas the Holy Ghost is said to be represented by the deaconess.[12] Most of those doctrines — unknown or

2, 3) see Fig. 4, the *Officia* of Westminster (Maidstone Museum MS, fol. 32ᵛ), published by E. G. Millar, "Les principaux MSS à peinture du Lambeth Palace à Londres," *Bulletin de la société française de reproduction de MSS à peintures*, 8ᵉ Année, Paris, 1924, pl. XI, fig. f; also Fig. 9, the Ormesby Psalter (Oxford, Bodl. Libr. MS Douce 366, fol. 147ᵛ), in Millar, *English Illuminated Manuscripts*, II, pl. 4; cf. Figs. 5 and 6; also Fig. 7, the matrix of the seal of Godwin the Minister (eleventh century), in the British Museum; see O. M. Dalton, *Catalogue of the Ivory Carvings of the Christian Era . . . in the . . . British Museum*, London, 1909, p. 32 f., No. 31; A. Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen*, Berlin, 1926, IV, pp. 19 ff.; and M. H. Longhurst, *English Ivories*, London, 1926, pp. 10, 74 ff., who with Dalton stresses the relationship with the Winchester Offices and the Utrecht Psalter, but styles that representation of Psalm 109 a "Holy Trinity trampling on Sin." The assumption is that a small piece of ivory, which is broken away above the heads, displayed the dove. However, Mr. T. D. Kendrick, of the British Museum, has been kind enough to inspect the seal once more and to inform me that he does not think it is possible to identify with certainty the object above the two heads. The mutilation is regrettable, since the Godwin seal might have represented our earliest Western evidence of a Trinity with dove formed on the basis of Psalm 109 (110). For the seal itself, see also F. Wormald, "The Seal of Nectan," *Journal of the Warburg Institute*, II, 1938–1939, p. 70, and pl. 13c.

7. The Belgrade Psalter (Fig. 34; Belgrade, Nat. Libr. MS, fol. 189) is of course very late, but it may have preserved an earlier iconographical type; cf. J. Strzygowski, "Die Miniaturen des serbischen Psalters in München," *Abhandlungen der kaiserlichen Akademie in Wien*, LII, 1906, p. 57, fig. 26; cf. pl. XXXVII, fig. 85, for the Serbian Psalter in Munich, where Christ, sitting on the *left* side of the Father, is seen with the dove in his lap. Cf. A. Baumstark, "Frühchristlich-syrische Psalterillustrationen in einer byzantinischen Abkürzung," *Oriens Christianus*, V, 1905, p. 313, for the introduction of the dove into illustrations of Psalm 109 (110). The Princeton Index of Christian Art files, as the earliest evidence of this type, the Gospel Book of Pembroke College, Cambridge, of the early twelfth century (MS 120, fol. 6); M. R. James, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Pembroke College, Cambridge*, Cambridge, 1905, p. 124. See, however, below, p. 77. In the Winchester Bible (Fig. 10), the Trinity illustrates the so-called Gallican version of the psalm and alludes to the "Messianic" interpretation; the Hebrew version (right), showing two kings, may render the "historical" interpretation (cf. Fig. 5). Messianic and historical interpretations were interlaced and exchangeable anyhow. When the king entered into a city or visited a monastery, the verse *Dixit Dominus* (Ps. 109:1) was sung at Vespers, indicating that the historic event was conceived in the light of the prophecy, or that the messianic promise had become "history" at the king's advent. See the *Antiphonae de susceptione regum* (to which Mr. W. A. Chaney has kindly called my attention) in the gallicized *Liber responsalis*, in Migne, *Patrologia Latina*, LXXVIII, col. 828C, and ART BULLETIN, XXVI, 1944, pp. 208–210. Mr. W. Oakeshott, *The Artists of the Winchester Bible*, London, 1945, p. 16 (cf. pl. XXXVIII) dates the design "*ca.* 1210."

8. See Marion Lawrence, "Maria Regina," ART BULLETIN, VII, 1925, p. 156. The type of Mary as "Throne-sharer" with Christ after the pattern of S. Maria in Trastevere — see J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien*, Freiburg, 1917, p. 1167, fig. 532 — is not found before the twelfth century.

9. V. Leroquais, *Un livre d'heures de Jean sans Peur, duc de Bourgogne (1404–1419)*, Paris, 1939, pl. XIV. Related representations are found not rarely in connection with the Virgin's Coronation. See also the hermetic "Quaternity" (early fifteenth century) in the *Buch der heyligen Dreyualdekeit* (Berlin, Kupferstichkabinet MS 78 A.11); cf. G. F. Hartlaub, "Signa Hermetis," *Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft*, IV, 1937, p. 109, fig. 6, where the dove is likewise on the head of the Virgin Mary.

10. Julianus Imp., *Oratio*, V, 167B: ὁ μεγὰς Ἥλιος, ὁ σύνθρονος τῇ Μητρί; and 179D: ὦ θεῶν καὶ ἀνθρώπων μῆτερ, ὦ τοῦ μεγάλου σύνθωκε καὶ σύνθρονε Διός.

11. Hackel, *loc. cit.* Equally far-fetched is the general setting into which the drawing has been placed by Hermann Kantorowicz, *Studies in the Glossators of the Roman Law*, Cambridge, 1938, p. 186.

12. See H. Usener's "Dreiheit," *Rheinisches Museum*, LVIII, 1903, pp. 41 ff., and *Das Weihnachtsfest*, Bonn, 1911, pp. 118 ff., as well as E. Norden, *Agnostos Theos*, Berlin, 1913, pp. 229 ff. *Didascalia Apostolorum*, II, 26 (= c.IX), ed. by R. H. Connolly, Oxford, 1929, p. 89, and the notes on p. 88; see also the *Odes of Solomon*, XXXVI, 3, ed. by R. Harris and A. Mingana, Manchester,

unnoticed during the Middle Ages — appear irrelevant to the Winchester drawing. However, one well-known patristic work, St. Jerome's *Expositions on the Prophets*, should probably be accounted for. For here, in fact, the Saint quotes the Aramaic Gospel of the Ebionites and adduces from this source, which has been looked upon as the original version of the Gospel of St. Matthew, the curious sentence "modo tulit me *mater mea spiritus sanctus* in uno capillorum meorum." But the scholarly Jerome explains also that there is no reason for feeling scandalized at the phrase "Just now my Mother the Holy Spirit has carried me by one hair (to Mount Tabor)," since in Hebrew and Aramaic the word for "spirit" (*ruach, rucha*) is female just as it is a neuter in Greek (*pneuma*), and male in Latin. But, says Jerome, this makes no difference, and he adds rather daringly: *In divinitate nullus est sexus.*[13]

No doubt Jerome's *Expositions* were known in England as well as on the Continent. But there is no reason to believe that the Winchester master has borrowed his inspiration for representing the oneness of the Spirit with Mary from Jerome or, through him, from a gnostic source. The Winchester drawing actually does not require any gnostic interpretation. It can be explained most satisfactorily from its own environment and direct sources, among which, it is true, St. Jerome will turn out to be of major importance.

It is obvious that the group of the Virgin Mary, the Infant, and the dove has been tacked onto the other two figures without an original inner connection. Admittedly, the artist has succeeded marvellously in bracing and enlivening the scene. The Infant argues, Mary listens attentively, and only the dove appears incommunicative. Yet, there is no question that the "Binity," Father and Son, forms the original nucleus of the image. From these two figures, therefore, the interpretation must start.

The model of the Binity is found in the Utrecht Psalter (Fig. 2), or in one of its derivations, among which the MS Harley 603 is perhaps of a date earlier than the Winchester drawing.[14] The divergences of the drawing from its model are relatively insignificant. In the Utrecht Psalter the two figures illustrating Psalm 109 are youthful and beardless; in the Winchester drawing both are bearded, whereas in the Canterbury Psalter, a twelfth-century copy of the Utrecht Psalter, the Son alone has a beard (Fig. 3).[15] Moreover, in the Psalters, both Utrecht and Canterbury, the left figure, the Son, alone has a cruciform-halo, and only the right figure with plain halo is seated on the celestial globe, whereas the left is seated on a bench (Fig. 2) or on a rounded throne with low back and armrests (Fig. 3). Also the feet of the cross-nimbed figure rest on *two* enemies, whereas the figure in the Winchester drawing makes only *one* enemy, Lucifer, his footstool.

We have to concentrate, for a moment, on the haloes as represented in the Psalters. The distinction between cross-haloed and plain-haloed divinities is anything but unusual, or clear, in the Utrecht Psalter. Whatever may have been the reason for thus distinguishing between the divine persons in the other drawings of that Psalter (and it might be worth while investigating the matter), in the model of the Winchester drawing the cause is a curious, though very common, interpretation of the first words of Psalm 109: "The *Lord* said unto my *Lord*." Usually the Lord that speaks would be considered as God the Father, and the Lord spoken to, either as King David — the "historical" interpretation (Figs. 5, 10) — or as Christ — the "messianic" interpretation (Figs. 4, 6, 7, 9, 10).[16] The difference was not too great, since David himself was "messianic" and was both the ancestor and prefiguration of Christ. The commentators on the Psalm, therefore, hold that David and Christ are almost exchangeable here. "Qui filius Dei est, ipse et filius David est," writes Jerome. And St. Augustine explains, "Filius David secundum carnem, dominus David secundum divinitatem; sic Mariae filius secundum carnem et Mariae dominus secundum maiestatem."[17] The Utrecht Psalter, however, does not make the

1920, II, pp. 384 f., and J. H. Bernard, "The Odes of Solomon," *Journal of Theological Studies*, XII, 1911, p. 28 (where, however, the Order of Severus should be ruled out). Further, J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (*Liturgiegeschichtliche Forschungen*, Heft 7–8), Münster i.W., 1925, p. 148, n. 91.

13. Hieronymus, *In Iesaiam*, c.XL,9, and *In Michaeam*, c.VII,7, in Migne, *Patrologia latina*, XXIV, col. 405A, and XXV, col. 1221D; cf. Usener, *op. cit.*, p. 118, n. 18. The variant "Videbitis Regem regum *procedentem a matre* (instead of *a Patre*)" in the *Magnificat* antiphon *In nativitate Domini*, which is found in some manuscripts of the Breviary, does not refer to the Holy Spirit at all, but to the Virgin; see Anselm Manser, "Christkönigszüge im römischen und benediktinischen Adventsgottesdienst," *Heilige Überlieferung* (*Festschrift für Abt Ildefons Herwegen*, ed. O. Casel), Münster i.W., 1938, p. 133.

14. E. T. De Wald, *The Illustrations of the Utrecht Psalter*, Princeton, 1932, pl. CI (fol. 64^{v}). The Harley MS 603, fol. 56^{v}, is a faithful copy of the Utrecht Psalter.

15. M. R. James, *The Canterbury Psalter*, London, 1935, fol. 199^{v}, and p. 37. The description offered by the editor ("the Father on a throne and the Son with book on a rainbow; under the Father's [!] feet are two prostrate *enemies*") is hardly correct, since it disagrees with the text of the Psalm. The enemies form the footstool of the *Son*, who sits practically always at the right side of the Father. For an exception (Serbian Psalter; above, n. 7), see the suggestions of Baumstark, *op. cit.*, p. 317.

16. For the "historical" conception, see, in addition to (Fig. 10) the Winchester Bible (above, n. 7), also (Fig. 5) the *Luttrell Psalter* (fol. 203), ed. by E. G. Millar, London, 1932, pl. 158. See also Fig. 33, the Jerusalem Psalter (*infra*, n. 20). In the Chludoff Psalter — Moscow MS 129, fol. 111^{v} — a photostat of which I owe to the kindness of the Frick Art Reference Library in New York, David stands before the throne of Christ, and the Divine Hand, emanating rays, stretches downwards from heaven. The underlying idea, quite foreign to the West, is very similar to that represented in the Jerusalem Psalter.

17. Hieronymus, *Tractatus in Librum Psalmorum*, cix, ed. G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, III, 2, Maredsou, 1897, p. 198, and *Breviarium in Psalmos*, cix, in Migne, *Patrologia latina*, XXVI, cols. 1163 f.; Augustinus, *In Joannis Evangelium*, viii, 9, *ibid.*, XXXV, col. 1456, and *Enarratio in Psalmos*, cix, *ibid.*, XXXVII, cols. 1449 f.; see also Cassiodorus, *Expositio in Psalterium*, cix, *ibid.*,

x Another replica, middle of x 12th cent, Brit Mus Lansdowne MS 383, noted by M. A. Farren & E. Wormald, "Three Related English Romanesque Manuscripts," Brit Bull. XXII, 1940, plate facing p. 159, fig. 9.

distinction between God the Father and Christ (David), but distinguishes between the Son of God and the Son of man, or else between the "Lord of David" and the "Son of David." In other words, the plain-haloed figure is not God the Father but the youthful *Filius Dei*, co-equal with the Father,[18] who receives as his throne-sharer in heaven the cross-haloed and likewise youthful *Filius David*, the incarnate Christ. The difference is accentuated also by the seat. The *Filius Dei* is seated on the celestial globe as King of the Universe; the incarnate *Filius David* sits on a throne.[19]

Christ *secundum quod Deus*, addressing Christ *secundum quod homo* and bidding the latter to sit down at his right side, may appear as a strange fashion of interpreting the phrase "Dixit *Dominus Domino* meo." However, according to the patristic and other authorities, this duplication of the Second Person is correct. It is soundly based upon the various glosses explaining the psalm. The gloss, added to Psalm 109 in the Canterbury Psalter and phrased apparently after the text of the *Glossa ordinaria*, even begins with the summary *Materia est Christus secundum utramque naturam*. Moreover, in the explanation following thereafter, the human nature of the one seated at the right side of the one whose nature is divine is stressed time and time again.[20] In essence, the gloss goes back here to the authority of St. Jerome. He was probably the first author within the Latin tradition to emphasize that the throne-sharing Jesus was not Christ *secundum divinitatem* — who, of course, held the throne of heaven from eternity — but Christ *secundum humanitatem*, who rose from the dead and ascended in the flesh.[21]

This uncanny duplication of the Second Person of the Trinity — rare in Western and very common in later Eastern art[22] — has been adopted not only by the Master of the Utrecht Psalter but also by that of the Winchester *Officia*. It is evident, however, that the concept of the double nature of Christ had to be modified by the Winchester artist, since the subject he wished to illustrate was not Psalm 109, but the Office of the Trinity. In a Trinity, God the Father could not well be absent nor could he be represented vicariously by the co-equal Son. The artist, therefore, when adjusting himself to the new task, quite obviously had to face certain difficulties.

We have to bear in mind that in the early eleventh century the representation of a Trinity was a relatively new and uncommon topic. Popular enough, it is true, were the symbolic Trinities showing, say, in connection with the Baptism, the divine hand in the clouds, the descending dove, and Jesus in the Jordan. But an "anthropomorphic" Trinity was, iconographically, as yet a type almost unknown in the West. To be sure, anthropomorphic Trinities were not lacking entirely, and it is quite surprising to find that most of the early efforts in that direction were carried out by Anglo-Saxon artists.[23] Nevertheless, of the

LXX, col. 793, and Beda, *Retractatio in Actus Apostolorum*, ii, 34, ed. M. L. W. Laistner, *Bedae Venerabilis Expositio Actuum Apostolorum et Retractatio*, Cambridge, Mass., 1939, p. 104.

18. For reasons of convenience, and in accordance with the Princeton Index of Christian Art, De Wald, in his edition of the Utrecht Psalter (p. 5, n. 3), styles the Christ before the Incarnation the "Christ-Logos." Except in a symbolical form (Hand of God, etc.), God the Father is not represented in the Utrecht Psalter. He is replaced by the co-equal Christ-Logos, who thus becomes the Creator God, in full agreement with the general christocentric concepts prevalent during the earlier Middle Ages; see, for an Anglo-Saxon example in a very prominent place, the Laws of King Alfred, *Introductio*, §3, ed. Felix Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen*, Halle, 1903–1916, I, pp. 26 f.: "on VI dagum Crist geworhte heofonas 7 eorðan." By the twelfth century, the Trinity occasionally replaces the Creator Christ-Logos. See, for the general problem, Adelheid Heimann, "Trinitas Creator Mundi," *Journal of the Warburg Institute*, II, 1938–1939, pp. 42 ff., 45, n. 4, whose article "L'Iconographie de la Trinité," *L'art chrétien*, I, 1934, has not been accessible to me.

19. The sharing of one bench-throne is found more frequently than the enthronement on two different seats. The two seats are equal (Fig. 6) in the *Stuttgart Psalter* (fol. 127ᵛ), ed. by E. T. De Wald, Princeton, 1930. The difference of the seats is strongly accentuated in a Greek Psalter (Fig. 33) at Jerusalem of *ca.* 1053–1054 — Hagios Taphos MS 53, fol. 162ᵛ — published by Baumstark, in *Oriens Christianus*, V, pl. VII, 1, and pp. 316 ff. The Father is represented by the *etoimasia*, the "empty" throne with back and armrests, whereas Christ, the *Dominus* of the kneeling David, sits on a throne without back. In the Albani Psalter, the Father is seated on a globe and points with his hand at an empty throne at his right side; see Adolph Goldschmidt, *Der Albanipsalter in Hildesheim*, Berlin, 1895, p. 120.

20. James, *Canterbury Psalter*, p. 3, claims that a great body of the glosses in that psalter is taken from "the 9th century (and earlier) *Glossa ordinaria*." See, however, on the *Glossa ordinaria*, Beril Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, pp. 31 ff., 39 ff., and her fully justified doubts as to the date of the *Glossa* and Walahfrid Strabo's "authorship." It is interesting to note, with regard to the general christological changes developing during the twelfth and thirteenth centuries, that the Two-Natures interpretation of Psalm 109, so basic with the early commentators, is almost without interest to the expositors of the psalm from the twelfth century onwards. See, for the earlier interpreters, in addition to Jerome, Augustine (*Enarratio in Psalmos*, CIX), and Cassiodorus (*supra*, n. 17), also Pseudo-Bede, *In Psalmorum Librum Exegesis*, in Migne, *Patrologia latina*, XCIII, col. 1033 (on the authorship of this work, see M. L. W. Laistner, *A Hand-List of Bede Manuscripts*, Ithaca, N.Y., 1943, p. 159); and for the later commentaries, e.g., Petrus Lombardus, in Migne, *Patrologia latina*, CXCI, col. 997, or Honorius Augustod., *ibid.*, CXCIV, col. 693 (among the works of Gerhoh of Reichersperg).

21. Hieronymus, ed. Morin, *op. cit.*, p. 198, and *Breviarium in Psalmo*, in Migne, *Patrologia latina*, XXVI, col. 1163 f. It was accepted also in the East; see Ioannes Chrysostomos, *In Ascensionem*, c.3, Migne, *Patrologia graeca*, L, col. 446. See also Theodore of Mopsuestia, whose interpretation of Psalm 109 is known through the medium of Cosmas Indicopleustes, *Topographia*, V (Migne, *Patrologia graeca*, LXXXVIII, cols. 254 f.), and who in some respects agrees with the conventional exegesis, although in this Psalm (as in Psalms 2, 8, and 44) he sees his opportunity for stressing most emphatically a succession in time of the divine after the human nature; cf. H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus*, Freiburg, 1880, §§459 ff., pp. 454 ff.; F. Baethgen, "Der Psalmenkommentar des Theodor von Mopsuestia," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, V, 1885, pp. 75 ff.; and below, notes 45 and 62.

22. See below, p. 83.

23. If we disregard the Trinity of the Lateran Sarcophagus

FIG. 1. Offices of New Minster, Winchester (Cotton MS Titus D. XXVII, fol. 75^{v}), Officium Trinitatis

FIG. 2. Utrecht Psalter, fol. 64^{v}, Psalm 109

FIG. 3. Canterbury Psalter, fol. 199^{v}, Psalm 109

FIG. 6. Stuttgart Psalter, fol. 127^{v}, Psalm 109

FIG. 4. Offices of Westminster (London, Maidstone Mus. MS, fol. 32^{v}), Psalm 109

FIG. 5. Luttrell Psalter, fol. 204, Psalm 109

FIG. 7. London, British Museum: Seal of Godwin, Ivory, XIth Century, Psalm 109

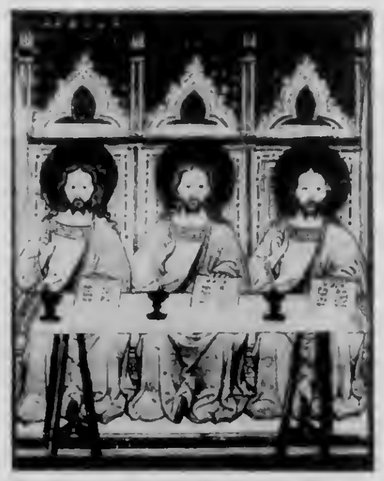


FIG. 8. Paris, Bibliothèque Nationale: Lat. MS 757, fol. 222^{v}, Book of Hours, Trinity

FIG. 9. Ormesby Psalter, fol. 147v, Psalm 109

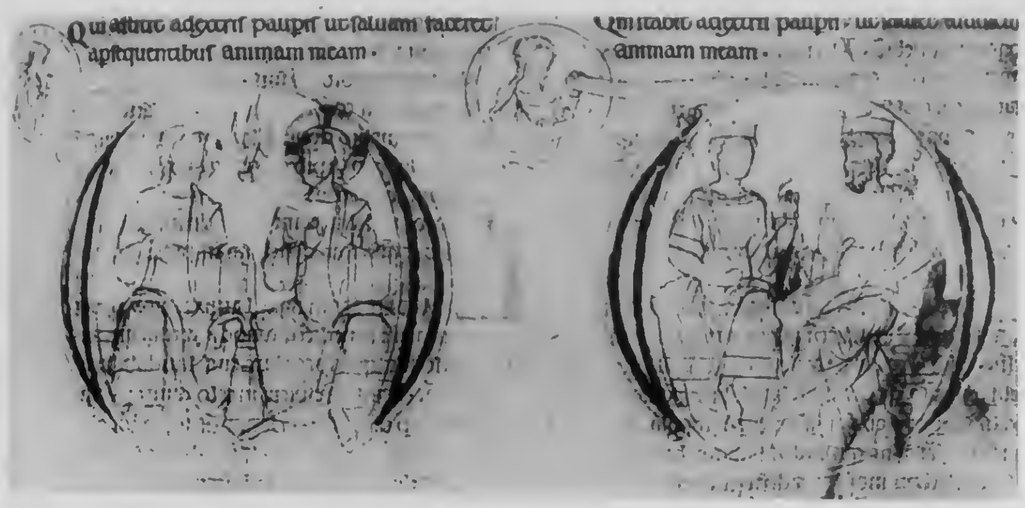


FIG. 10. Winchester, Winchester Bible: Psalm 109

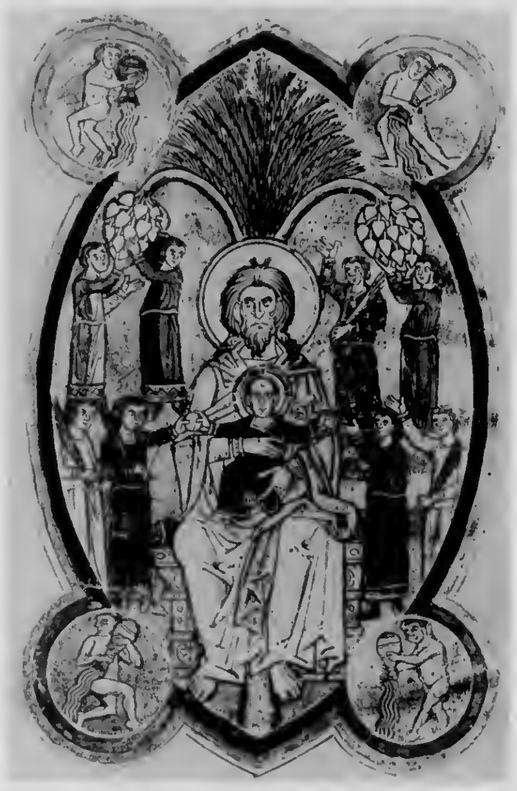


FIG. 11. Berkeley, Coll. Erwin Rosenthal: Christ in Abraham's Bosom

FIG. 12. Paris, Bibliothèque Nationale: Lat. n. a. MS 3055, fol. 159v, Book of Hours of Jean sans Peur, Trinity with Mary

FIG. 13. Utrecht Psalter, fol. 89v, Gloria in Excelsis

FIG. 14. Utrecht Psalter, fol. 90, Credo

FIG. 15. Canterbury Psalter, fol. 278v, Gloria in Excelsis

FIG. 16. Canterbury Psalter, fol. 279, Credo

FIG. 17. Chludoff Psalter, fol. 45, Annunciation (Ps. 44:11)

later conventional types toward which the Winchester master was groping — the three male figures, identical or not, or the two male figures with the dove hovering between them (Figs. 8, 10) — there were no antecedents in Western art.[24] This, however, may not hold good for the East. The three male figures, seated on one throne, represent a type that can be traced back to the Coptic circle of art, to the sixth century or, perhaps, the seventh.[25] The type of the two *synthronoi* with the dove between them is found in the somewhat archaic Belgrade Psalter (Fig. 34, and above, n. 7) which, though itself late mediaeval, is credited with representing a tradition of long standing.

This is certainly correct in view of the non-Christian tradition. Not to mention specimens antedating the Christian era, there is a famous and frequently discussed Egyptian amulet of the British Museum, belonging to the first or second century after Christ, which forms an early representation of that pattern of triune deity (Fig. 20).[26] Moreover, certain "prototypes" as developed by the imperial art of the later Roman Empire have to be accounted for. The *synthronismoi* of two or three emperors, frontally aligned, are commonly known (Figs. 18, 19), and their relationship to later images of the Trinity, though hitherto uninvestigated, is almost self-evident (cf. Fig. 8).[27] But it has hardly been emphasized in this connection that large numbers of gold coins, of a date as late as the Theodosian era, are available showing the imperial throne-partners in the unity of a winged demon. For we see the two emperors, not with a dove, but with another "bird," a *Victoria*, floating between their haloed (Fig. 22), or simply diademed (Fig. 21), heads and, on some coin issues, even ready to crown them (Fig. 23). Nor has an early specimen of this type, a medallion issued by the Dyarchy, attracted attention, although it actually displays a god with his human-imperial incarnation, his co-ruler and *synthronos*, at his right side and with a Victory hovering above and between them — Hercules with Diocletian's colleague Maximian, the first *Augustus* of the Herculian dynasty (Fig. 24).[28]

How easily those types were translated into the language of Christian imagery is strikingly disclosed by a gold medallion of the emperor Constans with his brother Constantius II, which recently has been published for the first time (Fig. 25). The two emperors, both in "liturgical" attire and both haloed, are enthroned as usual, though turned to each other as if in conversation. Only the divinity has been changed; for between their heads there now hovers, not the *Victoria* as unifier, but the Christogram, the ☧ of Constantine's labarum. The intrinsic value of the image is still the same as before, a manifestation of the imperial glory and triumph. But the emperors, formerly bound together *in unitate Victoriae*, now appear as one *in unitate victoriae Christi*, since the victorious Christ has taken the place of Victory to secure, now as ever, the emperors' triumph over the *barbarae gentes*.[29]

Even more so: valens & Valentinian gold solidus: on two captives under their feet VOTA PUBLICA. cf. Katalog Sir Arthur J. Evans Graf 1922, Pl. VIII, 222: Cohen VIII, 116 #86.

(see, e.g., Heimann, "Trinitas creator mundi," p. 43) and a perhaps dubious one in a Lorsch MS, to which the explanation of "Trinity" has been added by another, if contemporary, hand (Bibl. Vat., MS Pal. Lat. 834, fol. 28; cf. A. Goldschmidt, *German Illumination*, Florence and Paris, 1928, I, pl. 61), the oldest Western anthropomorphic Trinities turn out to have originated in England: the one in the Sherborne Pontifical (Paris, Bibl. Nat. lat. MS 943, fols. 5v, 6, 6v; see Leroquais, *Les pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1937, pls. VIII–X); another in the British Museum, Harley MS 603, fol. 1 (see below); and a third, of *ca.* 1050 A.D., in the Psalter of Bury St. Edmund's (Vat. Regin. MS lat. 12, fol. 88), for the knowledge of which I am indebted to the friendliness of Mr. F. Wormald.

24. For Fig. 8, see *infra*, n. 69; and for Fig. 10, *supra*, n. 7.

25. The claim of Miss Heimann, "Trinitas creator mundi," p. 46, as to the "Byzantine," that is, Eastern origin of this Trinity, is doubtless correct. However, the Trinity in the Homilies of the Monk James (see, e.g., H. Omont, in *Bulletin de la société française de reproduction de MSS*, XIe année, pl. XIX), usually considered as the earliest evidence for the three throned figures, has antecedents which I intend to discuss in another connection.

26. See W. Spiegelberg, "Der Gott Bait in dem Trinitäts-Amulett des Britischen Museums," *Archiv für Religionswissenschaft*, XXI, 1922, pp. 225 ff.; Hugo Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Berlin and Leipzig, 1930, pp. 51 f., and for the earlier literature on the amulet, O. Weinrich, *Neue Urkunden zur Sarapisreligion*, Tübingen, 1919, p. 28. For the interesting inscription on the back of the triangular green stone ("One is Bait, one is Hathor, one is Akori; their power is one. Be greeted, father of the universe; be greeted, trimorphous god"), see Spiegelberg, *loc. cit.*, and for the acclamation, Erik Peterson, Εἷς θεός, Göttingen, 1926.

27. For the three emperors — Constantine II, Constantius, and Constans (Fig. 19) — see O. Seeck, "Zu den Festmünzen Constantins und seiner Familie," *Zeitschrift für Numismatik*, XXI, 1898, pl. III, 6; cf. Jocelyn M. C. Toynbee, *Roman Medallions* (*Numismatic Studies*, V), New York, 1944, p. 199. For the two emperors (Fig. 18), Valens and Valentinian, see Friedrich Kenner, "Römische Medaillons," *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, XI, 1890, pl. IV, No. 536, facing p. 76, and for other similar coinages, Toynbee, *op. cit.*, p. 175, and pls. III, 7, XXXI, 1. See also *supra*, n. 25, and for the Christian interpretation of the triad, Garrucci (*infra*, n. 30), pl. 189, fig. 7.

28. For the emperors without halo (Fig. 21), see H. A. Grueber, "The First Corbridge Find," *Numismatic Chronicle*, ser. IV, vol. XIII, 1913, p. 35, and pl. V, 6; for the haloed emperors (Fig. 22), see Pearce, *ibid.*, ser. V, vol. XVIII, 1938, pl. XIV, 8; and *ibid.*, pl. XIII, 5, for Victory crowning the emperors (Fig. 23). The type goes back at least to the era of Diocletian; see Kenner, "Nachtrag zu dem Münzfunde aus Brigetio," *Numismatische Zeitschrift*, XXIII, 1891, p. 91, and pl. VIII, 3. For the bronze medallion of Hercules and Maximian, both crowned by Victory (HERCULIO MAXIMIANO AUG.; obverse: JOVIO DIOCLETIANO AUG. with the portrait of Diocletian), see F. Gnecchi, *I medaglioni romani*, Milan, 1912, III, p. 124, and pl. CXXIV, 1. Iconographically, this type falls in, I guess, with the well-known "winged creatures as spandrel fillers," which have been so ably discussed by Karl Lehmann, "The Dome of Heaven," ART BULLETIN, XXVII, 1945, pp. 1–27, especially p. 18 f.; see also B. Rowland, Jr., "Gandhāra and Early Christian Art," *ibid.*, XXVIII, 1946, pp. 44 ff.

29. This medallion, highly suggestive and so very telling in view of the "transition," was first published by Miss Toynbee, *op. cit.*, pl. XXXI, 1, and p. 179, n. 181; see also pl. XXXIII, 6, 7, and *passim*, for the emperor as *triumphator gentium barbararum* by virtue of the Labarum, a type which in connection with certain litanies will be discussed elsewhere. Hercules sharing the throne with the emperor Maximian (Fig. 24) also has a Christian

It may appear relevant to mention here that the scheme of the two emperors with the winged Victory has survived in the coinage of the Germanic tribes and that it is found on a Frankish third of a gold *solidus* as well as on an Anglo-Saxon thrymsa of the seventh century.[30] Decisive, however, for the transition from imperial to Christian concepts are documents of a different kind — the gold-glasses of the Early Christian period. Here the "survival by transference" of the coin images can be grasped almost at a glance, even though the throned figures themselves have been exchanged, and not only the unifying deity. Roman martyrs, preferably Peter and Paul, the Roman apostles, are the favorite figures displayed by the gold-glasses. Sometimes their busts are shown facing each other, sometimes the figures in full sit on chairs. As the "unifier" hovering above the apostles' heads there may be seen, similar to the imperial medallion, the Christogram (Fig. 26 a), or a large crown (Fig. 26 b); or the two symbols might be combined so that the sacred characters are surrounded by the knotted wreath of immortality (Fig. 26 c). On other glasses, the unifier is Christ himself, "coming on the clouds of heaven" and ready to crown his martyrs with, says Prudentius, the *corona civica aeternae curiae*, the crown of the kingdom beyond and of the martyrs and saints (Fig. 26 d).[31] Gone are the Caesars. Their successors are the Roman apostles and martyrs, crowned rulers and Caesars of the second Rome — a highly suggestive illustration and most fanciful mirroring of Prudentius' verses, of the sermons of Pope Leo the Great, and of the spirit which, half a millennium later, dictated *O Roma nobilis* and the cycle of related poems.

One gold-cup, however, raises our attention in particular. Its general design (Fig. 27 a) is tried in and two seated figures with the plain haloed *Christus Immanuel* hovering above and between them. According to the inscriptions, the figure to the right is the Protomartyr St. Stephen, and the one to the left is Christ. No doubt, the latter, indeed, is meant to be Christ, the teacher's scroll in his left hand and the quartered globe at his feet only just to the inscription. It is startling, however, that Christ should appear twice in the same image. He is, at the same time, the one who crowns and who is crowned, who imposes the crown on the martyrs and who receives it as the martyrs' overlord of the Protomartyr. For Christ himself is the "faithful and true martyr" according to the Johannine writings (Apoc. 1:2, 5; 3:14, 15; John 18:37), and his alignment with Stephen, therefore, makes perfect sense. Yet, the image has perplexed modern scholars, who usually assumed an error on the part of the artist and rejected the possibility "che egli (il Salvatore) medesimo, si stesso." However, to Early Christian minds a concept such as "He that crowneth and is crowned, that imposeth the crown and receiveth it" would have come most naturally; and a similar idea is expressed very strongly in the Byzantine liturgies (below, p. 83). Even in the light of the Utrecht Psalter and the Winchester drawing the possibility of a "reduplication" of Christ in imagery should not be ruled out; rather should it be accepted that the Christ Son-of-Man is crowned here by the haloed Christ Son-of-God or Christ-Logos.[32]

In the design of the gold-glass, at last, the figure of Christ has been included in that ancient scheme of the two throned figures with a third hovering in the heights above and between them. The next step, however, was long delayed. For a corresponding arrangement of the Holy Trinity, reflecting, as it were, the doxology *Qui cum patre et regnat* with the ensuing *in unitate Spiritus Sancti*, does not seem to occur in Western art before the beginning of the twelfth century.[33]

At any rate, to the master of the Winchester Drawing this scheme must have been unknown. In his effort to produce a Trinity, therefore, he could not yet rely upon an established pattern of his subject. He had to develop his scheme more or less by himself on the basis of the imagery then known, and known to him. He chose a very suit-

Marvin Nance Carson
1959, half work
? for Wilpert's

parallel St. Demetrius of Thessalonica as stone-dancer of Manuel Argyros, Emperor of Thessalonica, cf. Longnon, "Deux statuettes de Manuel Ange Comnène Doukas, empereur de Thessalonique (1192–1224)," *Revue numismatique*, 4e ser., vol. [illegible], 1896, p. [illegible], 1192–1224. The function of Victory has been taken over here by St. Michael, who in the military array is declared as the divine.

30. See, for France, P. le Gentilhomme, "Trouvailles de monnaies d'or des Mérovingiens et des Wisigoths," *Revue de la numismatique*, 4e ser., vol. xxxix, 1936, p. 181, 20, and 19, loc. f., 199, n. 138; for England, Charles Oman, *The Coinage of England*, Oxford, 1931, pl. 1, 5, and p. 6, and G. C. Brooke, *English Coins*, London, 1932, pl. 1, 9, where p. [illegible], when describing the thrymsa, rightly calls the winged creature "Victory or Angel." A very good reproduction of the English coin is offered by N. T. Belaiew, "On the Geographical Distribution of the Sceattas," *Seminarium Kondakovianum*, VIII, 1936, pl. VII, 10; cf. p. 217.

31. See for Figs. 26 a–c, R. Garrucci, *Storia della arte cristiana*, Prato, 1872–3, pls. 181, 2, [illegible]; 2 for a photograph, see P. Ducati, *L'arte in Roma dalle origini al sec. VIII*, Bologna, 1938, pl. CCXLIII, 1; 183, 1, 184, 3. There is any number of similar designs with small variations to be found in those plates, see, e.g., pl. 181, 1, and 3–6; pl. 182, 1, [illegible], 3, etc. Prudentius, *Peristephanon*, II, 555 f., addressing St. Stephen: "Aeternae in arce curiae gestas coronam civicam", cf. Garrucci, *op. cit.*, text vol. II, p. 145. For the wreath surrounding a symbol as well as for the symbolism of the knot, see E. R. Goodenough, "The Crown of Victory in Judaism," ART BULLETIN, XXVIII, 1946, pp. 139–159, especially 150 ff.

32. Garrucci, *op. cit.*, II, pp. 161 f., claims that the inscription has been displaced and that the figure to the left was meant to be St. Lawrence; Hermann Vopel, *Die altchristlichen Goldgläser*, *Archäologische Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter*, VI, Freiburg, 1899, p. 94, believes that the artist simply stuck to the traditional pattern of representing Christus Consecrator even though this does not fit the actual design. More convincing is the opinion expressed by Vopel, p. 142, n. 4, cf. W. Smith and S. Cheetham, *Dictionary of Christian Antiquities*, London, 1880, II, p. 398, who consider the figure as Christ the master on earth, whereas "the other is Christ as seen by St. Stephen in vision from heaven."

33. For the necessary [illegible] in this connection, see Fulgentius, *Epistola* XIV, c. 35, in Migne, *Patrologia Latina*, LXV, col. 424, the Fourth Question proposed to him by the African Deacon Ferrandus.

Fig. 18. Gold Medallion, Valens and Valentinian

Fig. 19. Gold Medallion, Constantine II (center) with Constans and Constantius II (338 A.D.)

Fig. 21. Gold Solidus, Valens and Valentinian I with Victory

Fig. 20. London, British Museum: Egyptian Amulet of Green Stone, I–II Century A.D.

Fig. 22. Gold Solidus, Theodosius I and Gratian, Haloed, with Victory

Fig. 23. Gold Solidus, Theodosius I and Gratian Crowned by Victory

Fig. 24. Bronze Medallion, Hercules and Maximian Crowned by Victory

Fig. 25. Gold Medallion, Constans and Constantius II with Christogram

Fig. 26 a. Rome, Biblioteca Vaticana: Gold-Glass, Peter and Paul Crowned by Christ

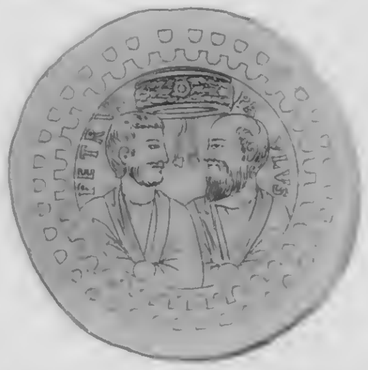


Fig. 26 b. Rome, Vatican, Museo Cristiano: Gold-Glass, Peter and Paul

Fig. 26 c. Gold-Glass (Garrucci), Peter and Paul

Fig. 26 d. Rome, Biblioteca Vaticana: Gold-Glass, Christ and St. Stephen Crowned by Christ

Fig. 27. Gold Medallion (a) and Solidus (b), Postumus and Hercules

Fig. 28. Small Gold Medallion, Probus and Sol Invictus

Fig. 29. Gold Medallion (a) and Solidus (b), Constantine I and Sol Invictus

Fig. 30. Lavra, St. Nicholas: Wall Painting, King of Kings and High Priest

Fig. 33. Jerusalem Psalter (Hagios Taphos MS 53, fol. 162v), Psalm 109

Fig. 34. Belgrade Psalter, fol. 189, Psalm 109

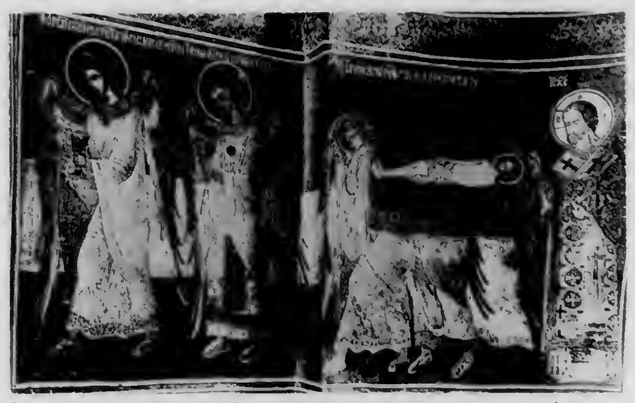


Fig. 31. Lavra, St. Nicholas: Wall Painting, Divine Liturgy ("Thou that offerest and art offered")

Fig. 32. Lavra, St. Nicholas: Wall Painting, Divine Liturgy ("That acceptest and art distributed")

Fig. 35. London, British Museum: Harley MS 603, fol. 1, Trinity

able model, the Psalter illustrations of Psalm 109. There was but one pitfall. Through the agency of this model in the Utrecht conception, the idea of the "double nature" crept into his design. It thrust itself upon the artist, although the difficult problem *utriusque naturae*, all by itself, had nothing to do with a Trinity. However, the artist deviated from his model. In the Winchester drawing the "double nature" is not reflected in the group to the right, in the Two Persons, where this feature is found in the Utrecht Psalter. For in the drawing the two male figures are not distinguished from one another. They both have cruciform-haloes; they are seated together on one bench; and the divine Son, now bearded like the Father, has become the peer of the Father instead of assimilating himself to the youthful type of his own incarnation. Since the group to the right represented, quite obviously, the Father and the divine Son, the Winchester master, to solve his problem, moved the representation of the "double nature," as it were, to the left, that is, he added to the "Binity" of the Psalter model the left group: Mary with the Infant Jesus and the dove.

It may be mentioned immediately that this left group was a result of the artist's own inventive imagination as little as that of the "Binity." That additional subject, too, was borrowed from the Utrecht Psalter. To identify the model, we have to turn to those liturgical formulae which allude to Psalm 109 and to the Son's throne-partnership with the Father: to the *Gloria* ("Qui sedes ad dexteram Patris") and the Apostles' Creed ("Ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris"). The illustrations of *Gloria* and *Credo* display, in the Utrecht Psalter (Figs. 13, 14) as well as in its derivations (Figs. 15, 16), the Virgin Mary approaching God on the throne of heaven, with the dove on her head (both without halo) and with the Infant (cross-haloed) in her arms. The editor of the Utrecht Psalter correctly has labelled each of those drawings as "Trinity," if a symbolical Trinity. Yet, on closer inspection, one discovers that those "Trinities" illustrating *Gloria* and *Credo* are just as strange as the one in the Winchester *Officia* and that they, too, in fact, display "Quinities." The drawing illustrating the *Gloria* shows, in addition to the Father, and to Mary with the Infant Jesus and the dove, yet another symbol, the Lamb of the Apocalypse — with, or without, its victorious cross-staff — representing, as it were, Christ *secundum quod Deus*. And in the *Credo* illustration we find the *Etoimasia*, the "empty throne," prepared on a globe, which is also a symbol of the divine Christ (Figs. 14, 16; cf. Fig. 33). In other words, through the symbols of Lamb and Throne, both apocalyptic, the *divinitas Christi* appears to be indicated, whereas the *humanitas Christi* is represented, in both prayers, by the Infant Jesus, the Incarnate, in the arms of his mother.

When now we turn back to the Winchester drawing, it is easy for us to account for the artist's intentions, as well as for his models. The two Persons in the right section of the image represent the Father with the Son — the Son *secundum divinitatem* and in his appearance the likeness of the Father. To produce a Trinity it would have been sufficient to add a dove. But this the artist, apparently, considered as insufficient, because by the simple addition of the Holy Spirit to the "Binity" he would have ignored Christ *secundum humanitatem*. He therefore contrived the expedient of setting forth the human nature of Christ by representing the Incarnation itself: the Virgin Mother and, closely attached to her, the Holy Spirit. Hence, the throned *Christus Deus* and the Infant *Jesus hōmo* in the arms of Mary belong together; together they form, as it were, one Person, the divine and the incarnate Christ, that is, the "complete" Saviour *secundum divinitatem* and *secundum humanitatem*. The enigmatic character of the drawing thus derives from the artist's strange endeavor to show the Second Person in its two natures simultaneously. In fact, the whole group — the enthroned Christ, the Infant, and the Virgin — together form the Second Person of the Trinity, to which there has been added the Third Person, the dove.

A few words may be said about the dove, which appears, to say the least, thoroughly uninterested in the *sacra conversazione* of its co-equals. It turns its back toward that group. But it would be unjustified to charge the bird with impoliteness or even indifference. The dove, here a symbol also of the vehicle of the Incarnation, should be compared with similar representations, for instance, with the Annunciation in the Chludoff Psalter (Fig. 17), where the dove nests on St. Mary's head and halo in a manner similar to that of the Winchester drawing, that is, alighting from the right side.[34] We may recall that in Early Christian art, in scenes of divine ascensions and descensions, the right side often indicates both "East" and "Heaven."[35] This symbolism, however, has seemed indecisive to the master of the Utrecht Psalter (Figs. 13, 14; cf. Figs. 15, 16). In the Psalter, the dove's head is consistently turned toward the Infant Jesus, so that the direction of its bill simply depends upon whether the Child is carried in the right arm of the Virgin or in the left. In the Winchester drawing the Infant is in Mary's right arm — hence the dove turns its back to the group of Father and Son and seems to be occupied with Mary alone. This "oneness" of Mary and the dove refers to the Incarnation. There is no

34. J. J. Tikkanen, "Die Psalterillustrationen im Mittelalter," *Acta Societatis Scientiarum Fennicae*, xxx, 5, 1903, p. 49, fig. 63. The iconographic type, of course, is much older, as is illustrated by the gold-foils found in Mycenae and showing the goddess with the dove on her head; see H. Schliemann, *Mycenae*, New York, 1878, p. 180, fig. 267; Wolfgang Reichel, *Über vorhellenische Götterculte*, Vienna, 1897, p. 77, figs. 31–32. In more recent literature, see also G. H. Karo, *Die Schachtgräber von Mykenai*, Munich, 1930–1933, p. 305, and M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, London-Paris, 1927, pp. 340 ff.

35. See F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster i.W., 1918, pp. 37 ff. ("Rechts und Links, Osten und Westen in religiöser Bewertung").

need to assume "gnostic" influences upon the artist in order to elucidate his drawing, a suggestion all the more irrelevant as the design of the left group, centering in Mary, was not an independent creation of the artist.

The originality of the Winchester master, on the whole, appears limited. It is restricted — if we except one item — to the combination of the Psalter illustrations of Psalm 109 with those of the *Gloria* and the Creed, which refer to that psalm. This, in itself, is a matter of major interest, since the fact that Psalm 109 is fundamental to the development of the iconography of the Trinity (Figs. 10, 34) has not yet been studied sufficiently.[36]

The connection of the Winchester drawing with Psalm 109, however, is also revealing with regard to another detail. Only through the medium of that Psalm can we understand the presence of the third group of figures in the image, the "enemies" serving the Son as a footstool. In the Utrecht Psalter (Fig. 2, also Figs. 3, 4, 9) the feet of the *Dominus* rest on two anonymous enemies, in full agreement with the text of the psalm. In the Winchester drawing there is but one enemy, Lucifer,[37] whereas the *inimici* suffering in Hell form the "footstool" in a rather indirect and detached fashion. Moreover, these enemies no longer are anonymous; they are named; they are Judas and Arius. It is true that Judas and Arius are sometimes put into parallel in theological writings.[38] Yet, it is also true that the presence of Arius in the *Officia* of Winchester would remain obscure unless we realize that this figure is inspired quite plainly by the gloss, or glosses, to the 109th Psalm.

We have to remember that Psalm 109 had been in the very center of the struggles between the orthodox Christians and the heterodox Arians. The orthodox champions had tried to prove the equality of the Son with the Father by calling upon the evidence of that Psalm, asserting that its words manifested the co-equality of the two *synthronoi*. The Arians, claiming the inferiority of the Son to the Father, ridiculed those alleged proofs. Mockingly they said that the metaphor of the Son sitting at the right side of the Father proved next to nothing; from this evidence one might as well deduce the superiority of the Son over the Father because *qui est in dexteram, ipse est maior*.[39] To this St. Ambrose found it easy to reply: *Divinitas gradus nescit*.[40] Still, the Arians continued to heckle and to minimize the significance of the throne-partnership as described in the Psalm. They claimed that according to the selfsame verse the Son shared the divine throne not as an equal but only because he had been "ordered" to do so — *quia iussus sedet ad dexteram*. And they concluded that the Father who ordered was greater than the Son who obeyed.[41]

In short, the Arians, though quite ready to acknowledge the mediatorship of the Son, refused to recognize a status of the Glorified co-equal with that of the Father. "Gloria Patri *per* Filium" was the wording of the Arian doxology which, though having an old tradition and orthodox background, made the Orthodox gradually, as it were, "*Per*conscious" and prompted them to emphasize all the more vigorously that the King of Glory shared the throne with God as a co-equal.[42] The orthodox defense eventually resulted in an actual overstress of the God-equal kingship of the triumphant Christ at the expense, perhaps, of his priesthood, a feature which was to impress itself deeply upon the whole development of Western civilization in both the Middle Ages and the age of the Reformation.[43]

Psalm 109, at any rate, was in the center of the christological discussions of the early Church, and it thus happened that St. Jerome, too, took a stand in those disputes of his times. In his *Commentary* on Psalm 109,[44] Jerome distinguishes between the two natures of Christ and asserts that the words of the psalm were spoken to Christ the man, and not to Christ the God.

36. According to Tikkanen, *op. cit.*, p. 213, n. 2, the contamination of the two subjects (psalm and *Gloria* or Creed) has been noticed already by J. O. Westwood, in *Reports Addressed to the Trustees of the British Museum on the Age of MSS*, London, 1874, p. 10 (not accessible to me). Hackel, *Die Trinität*, p. 64, hardly more than mentions the *logos synthronos*. The meaning of the Winchester drawing has been recognized already by J. A. Herbert, *Illuminated Manuscripts*, London, 1911, p. 117, who has suggested that it symbolizes "the human as distinct from the divine character."

37. The crown-like tufts of hair and the snout-like nose are characteristic of the representations of the devil in the Winchester School; see the *Register* of New Minster, in *Schools of Illumination*, I, pl. 13, b, or the *Liber Vitae* of New Minster, in Millar, *English Illuminated Manuscripts*, I, pl. 25, b, as well as the Harrowing of Hell (Cotton MS Tiberius C.VI) in W. Worringer, "Über den Einfluss der angelsächsischen Buchmalerei auf die frühmittelalterliche Monumentalplastik des Kontinents," *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, VIII, 1, 1931, pl. X, fig. 12. The artist may have alluded to Ps. 109:3 ("ante luciferum te genui"), when replacing the customary *inimici* by Enemy, for *lucifer*, the morning-star, is occasionally interpreted as *Lucifer*, the devil; see, e.g., Pseudo-Beda, in Migne, *Patrologia latina*, XCIII, col. 1034B; Honorius Augustodunensus, *ibid.*, CXCIV, col. 695D. See also Fig. 7.

38. See, e.g., Beda, *Expositio Actuum Apostolorum*, I, 18 and 20, ed. Laistner, p. 12, lines 17 and 24.

39. A. Spagnolo and C. M. Turner, "An Arian Sermon from a MS in the Chapter Library of Verona," *Journal of Theological Studies*, XIII, 1912, pp. 20 ff. The Arian arguments against the relevance of Psalm 109 have been refuted in patristic literature time and time again; see, e.g., Hieronymus, *In Ps. cxlviii*, ed. Morin, pp. 308 ff., and *passim*.

40. Ambrosius, *De fide*, II, c.12, especially §105, in Migne, *Patrologia latina*, XVI, col. 606.

41. See, e.g., Hieronymus, ed. Morin, p. 309, who argues; "Una natura iubet et facit: Deus iubet, Deus facit. Iubet pictor ut pingat pictor, et pictor pingit quod pingi praeceperat." See also Pseudo-Beda, *Patrologia latina*, XCIII, col. 1034C.

42. See the interesting discussion of Fulgentius, *Epistola*, XIV, 35–37, in Migne, *Patrologia latina*, LXV, col. 425C, and for the problem, J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster, 1925, pp. 180 ff., 184 ff.

43. Jungmann, *op. cit.*, pp. 103 f., 188 ff., especially 195 ff.; see also O. Casel's review of Jungmann in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VII, 1927, p. 181, No. 51.

44. Hieronymus, ed. Morin, p. 198.

The God does not sit; it is the assumption of the flesh who is seated. To him, who is man, who has been received into heaven, order is given to sit. This we are saying as against the *Arians* and those who maintain: "Greater is the Father, who orders him to sit, than the one, to whom that order is being given!"

Hence, through the *Commentary* of Jerome the name of Arius came to be connected with Psalm 109 so closely that the reference to Arianism remained a permanent requisite in many of the later expositions on that psalm. It is, therefore, on the strength of Jerome's gloss, or of one of its derivatives, that the Winchester artist placed Arius as "enemy" under the foot of the Lord.[45] Only through the gloss do we understand both features: (1) the presence of Arius in a Trinity and (2) the artist's urge to represent the two natures of Christ.

The composition of the Winchester drawing, by now, has become perfectly conclusive. From Jerome's time-bound anti-Arian arguments in his *Commentary* on Psalm 109 there derived the figure of Arius; and in this respect the artist worked independently: Arius does not appear in the Utrecht Psalter. From the same gloss there further derived what may have appeared to the artist as a dogmatic necessity: the distinction between the *humanitas* and the *divinitas* of Christ. This distinction had been carried through already by the master of the Utrecht Psalter. However, in the Psalter the subject of the "two natures" had been indicated very discretely either by a halo-variant or by the introduction of the Lamb or the Throne, at any rate in a purely symbolical fashion. The Winchester master has by far outstripped his model. The topic of the two natures, which may have appeared to him as indispensable even in the picture of a Trinity, has been emphasized so forcefully that, in fact, the image might be taken to display an antithesis rather than a synthesis of the God-Christ and His human manifestation.

It might be held that the artist, involuntarily and certainly *optima fide*, has depicted an almost "Nestorian" christology by splitting the two natures of Christ; his work, to be sure, is not in agreement with the "unsevered and unseparated" of Chalcedon or with the corresponding phrases of the Athanasian Creed. Also it might be held that his efforts to meet the requirements of St. Jerome's gloss have led him to introduce a Virgin Mary that appears as a *christotokos*, mother of Christ, rather than a *theotokos*, Mother of God. The artist certainly did not wish to indicate a polarity of the two natures; but his attempt to illustrate the *Officium Trinitatis* on the basis of Psalm 109 has resulted in a garbled rendering of the triune Deity. He has produced a weird "Quinity," which — it may be mentioned by the way — is in no respect a forerunner of the mariolatrous Quaternities of the later Middle Ages. The "Quinity of Winchester," after all, is meant to be a Trinity, in fact so orthodox and anti-Arian a Trinity that it is on the verge of overbalancing the dogma and turning it to the contrary.

The Winchester Trinity, though probably unique and without a true parallel, reflects nevertheless a rather broad and general artistic or human problem. The difficulty of representing at once the two natures and yet avoiding their, so to speak, "frontal" meeting in the same image has not really been mastered by the artist; it has led him to his quasi-"Nestorianism." This difficulty, however, is restricted to mediaeval and, for that matter, to Christian art in general, as little as the underlying problem itself. It all reappears with any representation of the two natures of any deified human being; and it all turns up unfailingly as soon as the divine, instead of being recognized as an immanent component of the human, begins to lead a life of its own — and vice versa. In this respect there has been much more of "Nestorianism" in history than might be assumed.

Problems of that kind were known to some extent even in Greece where, for example, a divine Heracles was worshipped as distinct from Heracles the man and hero.[46] "Those Greeks," writes Herodotus,[47] "I think, are most in the right, who have established and practise two cults of Heracles, sacrificing to one Heracles as to an immortal and calling him the Olympian, but bringing offerings to the other as to a dead hero." This was a simple solution. A greater difficulty arose whenever and wherever the deity that received the honors was identical with the one who paid those honors as high priest or worshipper. The reliefs in the temple of Abu Simbel, in Nubia, show Ramses II, the king and therewith the head of all cults in Egypt, as he inaugurates his own sanctuary and worships his own image.[48] This may appear as strange, or even ridiculous, to

45. See, e.g., Cassiodorus, in Migne, *Patrologia latina*, LXX, col. 794A, who forms one of the main sources of mediaeval psalter exegesis; or Beda, *Expositio Actuum Apostolorum*, II, 34, ed. Laistner, p. 20, lines 24 ff., who interprets Psalm 109:1, on the basis of Hieronymus, *Commentarioli in Psalmos*, ed. Morin, *op. cit.*, III, 1, p. 80. This, I believe, clearly evidences that the "Nestorianism" of the Winchester artist results from a second-hand "anti-Arianism" rather than from a direct touch of Nestorian doctrines. However, we should be aware of the fact that a subcurrent of Nestorian ideas, supplied by Theodore of Mopsuestia (above, n. 21) and, to a lesser degree, by Junilius Africanus was certainly permeating Celtic and Anglo-Saxon Psalter exegesis; see G. I. Ascoli, *Il codice Irlandese dell' Ambrosiana* (*Archivio glottologico Italiano*, V), Rome, 1878, and James W. Bright and Robert L. Ramsay, "Notes on the 'Introductions' of the West-Saxon Psalms," *Journal of Theological Studies*, XIII, 1912, pp. 520–558 (esp. pp. 524 f.); see also M. L. W. Laistner, "Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages," *Harvard Theological Review*, XL, 1947, pp. 21, 26 f.

46. For the problem, see A. D. Nock, "The Cult of Heroes," *Harvard Theological Review*, XXXVII, 1944, pp. 142 ff., and Wilfred L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, London, British Academy, 1944, pp. 39 f.

47. Herodotus, II, 44; Nock, *op. cit.*, p. 142.

48. J. Baillet, *Le régime pharaonique*, Blois, 1912, I, p. 395; the difference does not appear as too great in this connection if really the king should worship only his *Ka*, as is suggested by Nock, "Σύνναος θεός," *Harvard Studies in Classical Philology*, XLI, 1930, p. 14, n. 1, since the representation of the *Ka* itself leads continuously to the "duplication" of a figure in imagery; see, e.g., Adolf Erman, *Die Religion der Ägypter*, Berlin and Leipzig, 1934, pp. 54, 210.

Cf. R. Dorveille / Rev. Biblique NS 37, 1928, 340-66.
Deepcar, Überlieferung d. alt. lat. Ps.-übersetzg., Freib., 1931, p. 14, für Columba-Psalter.

the modern mind; but we should be careful when applying such qualifications, even though they may be found in antique literature itself. Athenaeus, for instance, disapproves of Alexander the Great who, vested in the gods' attire and adorned with their insignia, received almost divine worship and, at the same time, offered to them the sacrifices.[49] Similar situations could turn up very easily in the Roman Empire: the emperor as *Pontifex Maximus* would offer sacrifices and also, at least in the provinces, receive them. In fact, Cassius Dio ridicules Caligula because he consecrated himself to his own service as Jupiter Latiaris, αὐτὸς ἑαυτῷ ἱερᾶτο.[50] Later, in the third century, after the Tetrarchy had established the "Jovian" and "Herculian" dynasties, the situation became even more complex and involved, when "the Genius of each emperor, itself divine and an object of worship, was declared to be the very Genius of Jupiter and Hercules themselves."[51]

It is one thing, however, to believe in the simultaneity of the two natures, and to write about it, or even to act accordingly; and it is another thing to represent the two natures in an image — sculpture, coin, or painting. "It was easy for the poet to find in Nero *in uno et Martis vultus et Apollinis*, but how was the sculptor or painter to render this subject?"[52] The Roman engravers, who had to sink the dies for coins displaying the image of the imperial *deus et dominus*, sometimes may have struggled heavily to solve that difficult problem. It was easy enough to represent the emperor as god by furnishing him with the attributes of the deity, but it was hard to represent him as at once god and man. Various efforts by the Roman or provincial die-sinkers led in that direction, and at least one of the resulting solutions, repeatedly applied during the third century, deserves our attention.[53] Postumus, the Gallic emperor, seems to have started issuing a type of coin which, by means of jugate busts, combines the profile images of the emperor and of Hercules, a Hercules, to wit, whose features were so strongly assimilated to those of his human-imperial double that they suggested almost identity (Fig. 27).[54] The same holds good for the jugate busts of Probus and *Sol invictus*, the emperor's *comes* (Fig. 28).[55] Coins of Carus show the emperor with the same god and in the same configuration, and in this case the inscription DEO ET DOMINO CARO AUG(*usto*) seems to mark the intention of a human-divine duplication even more clearly.[56] Finally, if we pass over some other combinations,[57] a gold medallion of the early fourth century (Fig. 29 a) displays the profile of *Invictus Constantinus*, who on his shield exhibits the chariot of the Sun deity, and at the same time the jugate profile bust of a *Sol invictus* whose features strike us as representing — especially in the *aureus* (Fig. 29 b) — almost a twin-likeness of Constantine the Great himself.[58]

49. See Athenaeus, XII, 537 F, quoting Ephippos; E. Neuffer, *Das Kostüm Alexanders des Grossen*, Diss. Giessen, 1929, pp. 11 f., 39 ff.; cf. Eitrem, "Zur Apotheose," *Symbolae Osloenses*, XV–XVI, 1936, p. 137, who adduces several examples of "self-worship." Another kind of "duplication" seems to have started with Philip II of Macedonia, who, when celebrating the marriage of his daughter (at Aigai, 336 B.C.), had his enthroned image allocated to those of the twelve gods to watch the play in the theatre; that is to say, the king *in natura* was to preside over the performance (had he not been murdered on that occasion) whereas the king *in effigie* was to attend as the "thirteenth god" in the midst of the twelve gods; cf. Diodorus, XVI, 92, 5. See, also, for Alexander, Elias Bickermann, "Die römische Kaiserapotheose," *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVII, 1929, p. 25, note 2. The whole article is relevant to the problem here under discussion.

50. Dio, LIX, 28, 5; Eitrem, *op. cit.*, p. 127. For the very broad problem implicit in αὐτὸς ἑαυτῷ, and its connection with the godhead which is αὐτοπάτωρ, Father and Son at the same time (τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν, ἐποίησεν αὐτὸς ἑαυτόν), see the material collected by Julius Amann, *Die Zeusrede des Ailios Aristeides* (*Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, XII), Stuttgart, 1931, pp. 31 ff. and 50 ff.

51. Harold Mattingly, in *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, XII, 1939, p. 330, whose definition is well illustrated by the medallions; cf. Toynbee, *Roman Medallions*, pl. III, 15–16. See also Mattingly, in his review of Miss Toynbee's book, in *Numismatic Chronicle*, ser. VI, vol. IV, 1944, p. 126, concerning the legend IOVI DIOCLETIANO AUG.

52. Alföldi, "Zur Kenntnis der römischen Soldatenkaiser: II," *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII, 1928, p. 192, a study to which I owe very much.

53. Alföldi, *loc. cit.*, discusses various solutions, including the one to be discussed here.

54. For Fig. 27a, see Harold Mattingly and Edward A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*, London, 1923–1933, V, 2, pl. XIII, 11; see also pl. XIII, 9–10. The similarity is less striking in pieces such as Fig. 29b, after Gnecchi, *Medaglioni*, pl. CXVI, 7, where the beards differ and the god's nose and forehead are formed more nobly than the emperor's; see also Alföldi, *op. cit.*, pl. VII, 10, and Toynbee, *Medallions*, pl. XLVI, 8. See, for the general religious background of the jugate heads, H. Usener, "Zwillingsbildung," *Kleine Schriften*, IV, 1913, pp. 334 ff., especially 355 f. Another interesting form of "reduplication" is mentioned by Suetonius, *Caligula*, 22, 3: "Templum etiam numini suo proprium et sacerdotes et excogitissimas hostias instituit. In templo simulacrum stabat aureum iconicum *amiciebaturque cotidie veste, quali ipse uteretur*." See also the study of Bickermann, above, note 49.

55. Fig. 28: Toynbee, pl. II, 7; see also Gnecchi, pls. CXIX, 7, and CXXI, 1–3.

56. The legend is found before, e.g., under Aurelian; cf. W. Kubitschek, "Dominus et Deus auf Münzen Aurelians," *Zeitschrift für Numismatik*, N.F. VIII, 1915, pp. 167 ff., and in general for the title *Dominus et Deus*, Franz Sauter, *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius* (*Tübinger Beiträge*, XXI), Stuttgart, 1934, pp. 36 ff.; also Alföldi, "Insignien und Tracht der römischen Kaiser," *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, L, 1935, pp. 92 ff., who in his article quoted above (n. 52) stresses the fact "dass ein Doppelwesen gemeint ist"; see also Mattingly concerning Diocletian, above, n. 51.

57. See Mattingly-Sydenham, *s.v.* "Hercules, Juppiter, Sol," for Probus, Victorinus, Carausius, Diocletian with Sol, for Probus with Hercules, and for Postumus and Diocletian with Juppiter; see, for a jugate bust with Saturn, also Alföldi, "Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Vergils," *Hermes*, LXV, 1930, p. 382, n. 2; W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884–1937, II, col. 1461.

58. The beautiful medallion (cf. ART BULLETIN, XXVI, 1944, fig. 6) is now splendidly reproduced by Miss Toynbee, *op. cit.*, pl. XVII, 11; see also J. Maurice, *Numismatique Constantinienne*, Paris, 1908–1912, II, pp. 238 ff., and E. Babelon, in *Mélanges Boissier*, 1903, pp. 49 f. For Fig. 29b, see Maurice, *op. cit.*, p. 236, pl. VII, 14; also Alföldi, "The Helmet of Constantine with the Christian Monogram," *Journal of Roman Studies*, XXII, 1932, pl. II, 15–16.

"Co-equality" with the god, as suggested by the coin inscriptions of Carus and others before him, probably was not always intended. The god might be honored as the *comes* or *consors* of the emperor, and the emperor, in his turn, might appear as the god's duplication in the flesh.[59] However, the iconographical solution of representing the emperor as both "god" and "lord" at the same time is interesting because it is reminiscent, at least in one respect, of Christian solutions. The master of the Utrecht Psalter, for example, when representing the incarnate Christ at the side of the divine Christ (or "Christ-Logos"), distinguishes the otherwise identical figures merely by a slight variance of the halo: a plain one for the *Deus*, and a cruciform-halo for the *Dominus*. This distinction by means of the "headgear" is most conspicuous in the medallions of Probus or Constantine: the god, whose features are identical with those of the emperors, wears the radiate crown whereas Probus is helmeted and Constantine laureate. This parallel does not suggest a "borrowing" from imperial coins on the part of the mediaeval artist; it merely implies a similar solution of a task which by its very nature was difficult to solve.

When now we turn back again to the general period of the Winchester drawing, we find that difficulties of a pertinent kind were felt by the Church itself. This is evinced, above all, by the Council of Constantinople in 1156.[60] The question had arisen whether the sacrifice of the mass should not be offered solely to the Father and the Holy Spirit, since Christ as the High Priest could not offer himself to Himself; or else, the idea of Christ the High Priest had to be discarded. In other words, the problem had turned up whether the straight and square confrontation of the two natures of Christ — as Offerer and as Recipient of the sacrifice — was still compatible with the Chalcedonian Creed or whether this duplication produced a "Nestorian" split of the unity of the Double Nature. A high member of the Eastern hierarchy, Soterichus, patriarch-elect of Antioch, and a small group of bishops following him, therefore had objected to a prayer to be said at the "Great Entrance" while the Cherubic Hymn was being sung, which contained the formula: "Thou art He that offerest, and art offered; and that acceptest and art distributed."[61] This prayer, which in the Byzantine liturgies can be traced back to the ninth century at the latest, appeared to the Patriarch as "Nestorian" because he felt that it placed the sacrificial Christ — *secundum humanitatem* — almost antithetically against Christ *secundum divinitatem*, who received the sacrifice, and that therefore it suggested "two Christs." The synod rejected the scruples of the patriarch-elect; it even declared him incapable of being invested with his high office. The matter, however, relevant to the problem here at issue is that among the authorities which the assembly adduced in order to prove the orthodoxy of the formula, we find Psalm 109.[62] This reference is significant, since indeed the first verse of the psalm seemed to suggest a similar duplication — *Dominus Domino*.[63] The synod meant to demonstrate by this quotation that the abrupt confrontation of the two natures was in full agreement with the dogma, since they believed the psalm to emphasize, not the severance, but the oneness of the two natures.

It has seemingly never been investigated — and to do so is far beyond the scope of this study — to what extent the decision of 1156, confirming so energetically (as it does) the concept of Christ the High Priest, may have been responsible for the development of an iconographical subject which began to make its appearance in the wall-paintings of Eastern churches in the twelfth century, or shortly thereafter.[64] We have to think, in the first place, of the type of the Χριστὸς ἀρχιερεύς, the Christ in episcopal — and that is, sacrificial — attire, a representation which became very common in the decorations of Orthodox churches (Fig. 30), whereas it remained almost unknown in the West.[65] In the second place, however, we have to recall the great cycles of the "Divine Liturgy" illustrating almost programmatically that very verse which had caused the trouble in 1156: "Thou art He that offerest, and art offered [Fig. 31]; and that acceptest and art distributed [Fig. 32]." Did not, dogmatically, the Council of 1156 free the way to, and even encourage, those images in which the divine Christ in episcopal apparel is shown as he dismisses and blesses the cortège of angels carrying the sacrificed human Christ, and, at the same time, as he re-

59. See, for the gods as the emperors' *comes*, the forthcoming study of A. D. Nock, in *Journal of Roman Studies*, XXXVIII, 1947.

60. The Acts of the Council are published by Angelo Mai, *Spicilegium Romanum*, X, 1844, pp. 1–93; cf. K. J. Hefele, *Konziliengeschichte*, Freiburg, i.Br., V, 1886, pp. 567 ff.; Jungmann, *op. cit.*, p. 210. For the allegation on the part of the iconoclasts saying that the iconophiles were "Nestorians," see G. B. Ladner, "Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy," *Mediaeval Studies*, II, 1940, pp. 148 f.

61. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, I, pp. 318, 34 (Basil), 378, 5 (Chrysostomos), 431, 6 (Armenian). cf. Haussens, Instit. liturg. de ritibus Orient., III, 1932, p. 289 & 1117 with literature: Jugie, Theol. dogmatica christ. or. I, 397, 408f.

62. See Mai, *op. cit.*, pp. 48 f., where the Council refers to Cosmas Indicopleustes' *Prooemium in Psalterium*. See above, note 21.

63. In the Hebrew original, of course, there is no duplication, since the *Tetragrammaton* (Jehovah) addresses the *ādhōn*, as has been pointed out already by Hieronymus, *Commentarioli in Psalmos*, ed. Morin, *op. cit.*, III, 1, p. 80. The duplication results from the translation which renders the sign standing for Jehovah likewise with *Dominus* (κύριος).

64. For the date of the illustrations (twelfth to fifteenth centuries), see J. D. Ştefănescu, "L'Illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient," *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, I, 1932, pp. 22 ff., and for the illustrations of the "Great Entrance," pp. 72 ff.

65. D. V. Aïnalov, "Nouveau type iconographique du Christ," *Seminarium Kondakovianum*, II, 1928, p. 24, traces the concept of Christ the Priest to the apocryphal tradition of the sixth century which has influenced the illustration of Luke 4:14 f. This, however, does not match exactly the type of Christ officiating in the Divine Liturgy, for which L. Bréhier, "Une nouvelle théorie de l'histoire de l'art byzantin," *Journal des savants*, N.S. XII, 1914, p. 36, suggests Cappadocian origin. See, for Fig. 30, G. Millet, *Monuments de l'Athos*, Paris, 1927, pl. 262, fig. 1 (St. Nicholas, in Lavra). The very rare Western representations of *Christus Pontifex Maximus* will be discussed elsewhere.

× So schon Ps. Ambrosius, Precatio I, 4, PL. 17, 831C: "tu es sacerdos et sacrificium mirabiliter et ineffabiliter constitutus."

ceives paten and chalice from the procession of angels vested in the raiment of priests and deacons?"[66] In those paintings, indeed, the duplication of "Offerer" and "Recipient" is shown most clearly, in a straightforward fashion the "naturalism" of which by far surpassed the concept of the Winchester drawing. Eastern art felt unshocked at the portrayal of Christ confronting Himself in even more than one aspect. It felt unembarrassed at displaying the divine-human duplication in that naturalistic and forthright fashion which despite (or through?) its undeniable hieratic grandeur, its stern dignity, and its almost inexhaustible symbolism evokes somewhat bewildering, not to say uncanny, feelings in the unprepared occidental spectator.

Even at the complete loss of this element of breath-taking emotion and sacred awe, the West has preferred to represent the two natures separately, either the one or the other. The God and the Man, when shown in the same panel, would be distributed to two different registers: in a lower compartment, the Madonna with the Infant, or the Crucified; in an upper, the exalted "King of Glory." It is like distributing the two natures to the two sides of a coin, a solution actually suggested by a seal of Charles the Bald: on the obverse side, an acclamation to the King of Glory; on the reverse, a supplication to the Son of Man.[67] In all that there is tension, too, but not the awesome and perplexing tension that results from the duplication of a figure, from man's meeting squarely with his own otherness, his divine or deified self.[68] Nor is anything like it to be found in the later Western images of the Trinity. True, the Trinities sometimes show three identical divine figures (Fig. 8), perplexing through the triplication of the same; but in these images the human nature of the Second Person suffers restriction — the manifest deficiency which the Winchester artist tried to overcome. Another type, very popular in later times, shows the "Throne of Grace," that is, the Father holding the crucified Christ before him, with the dove hovering in the center or the upper part of the image; but in this case, the unity and co-equality of the Three Persons remain in the sphere of the dogma without convincing the eye alone. These Trinities lack the inner tension, human or hieratic, which is absent also from the monstrous three-faced, three-headed, or three-busted Trinities which eventually were severely censured by the Church.[69]

We realize that to abandon the face-to-face confrontation of the two natures in one pictorial composition meant also to abandon a very strong and effective element of stir and commotion. And yet, it has been demonstrated by one, admittedly singular, specimen that it was not altogether beyond artistic reach or possibility to depict, if on a very different level, a meeting of god or man with his other self, a "meeting" which contained a maximum of tension and inner emotion, and which yet avoided, through its simple humanity, the perplexities of duplication or triplication.

The unfinished, not too well-known Trinity, which has been sketched on the first folio of the MS Harley 603, is seemingly a *hapax gegrammenon*, a unique piece, and at the same time a masterpiece. There is no reason to reject the assumption that the sketch is contemporary with the main part of the codex — itself a copy of the Utrecht Psalter — and that therefore an Anglo-Saxon master working in the first decades of the eleventh century should be held responsible for that image (Fig. 35).[70]

In a rather large mandorla a simple throne-bench is decked with the customary roll-shaped cushion. On this God the Father is seated. A cruciform halo surrounding his head frames the soft waves of his parted hair. His feet rest on a footstool. His ankles, or rather the heels of his feet, are about to touch while the knees fall far apart and thus form a lap. In the lap, and balanced by the right knee, the Son is held, whose little feet are dangling in the air. The Son carries in the left hand a globe which appears very large, somewhat out of proportion with his stature. The Son is of an unusual age, neither babe nor adult. He may be seven, or ten, or twelve; one cannot tell. He is without halo, but he shares, as it were, the Father's crown of light and pain. A scroll — does it indicate the *Verbum?* — winds across the Child's chest and over his right shoulder. It is held by the Father in the left hand and is gently supported by his right, which, at the same time, supports the cheek of

66. See, for Figs. 31–32, Millet, *op. cit.*, pls. 256, 2 and 257, 2; see also pl. 262, 1–2, and in general the discussion of Ştefănescu, *supra*, n. 64.

67. Obverse: *Gloria sit Christo Regi victoria Carlo.* Reverse: *Jesu Nate Dei Carlum defende potenter.* See B. de Montfaucon, *Les monuments de la monarchie française*, Paris, 1728–1733, I, p. 274, pl. XXI, 9.

68. For the general problem of the "celestial second self" (*himmlischer Doppelgänger*), see R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3rd ed., Berlin and Leipzig, 1927, pp. 178 ff.:

"Ich gehe meinem Abbild entgegen,
Und mein Abbild geht mir entgegen. . . ."

69. For Fig. 8, see V. Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1927, pl. IX. The earliest Western specimen of this type seems to be the Trinity in Herrad of Landsberg's *Hortus deliciarum*; cf. Heimann, "Trinitas Creator Mundi," p. 46, pl. IV, c, who discusses also some of the "monstre" Trinities (*monstrum in rerum natura*, according to Archbishop Antonine of Florence). Pope Urban VIII had those images publicly burned in 1628; cf. Usener, "Dreiheit," p. 182. For the "Throne of Grace," see MacHarg, *op. cit.*, pp. 71 ff. (*supra*, n. 1). A related concept within Eastern art has been reproduced by Helen Rubissow, *The Art of Russia*, New York, 1946, pl. 2, to which Professor G. H. Williams, in Berkeley, has kindly called my attention. The fourteenth-century icon shows the Infant Jesus, with the dove in his chest, on the knees of the Father. The type can be traced back, in the East, to the twelfth century (see H. Gerstinger, *Die griechische Buchmalerei*, Vienna, 1926, pl. XVIII, and p. 34 f.) and may be even older. It is most interesting to note that the representation of the anthropomorphic Holy Spirit was forbidden by Pope Benedict XIV (1740–58).

70. The manuscript is well known; see, e.g., Herbert, *Illuminated Manuscripts*, pp. 115 f. Reproductions of the Trinity, however, are not known to me, nor does the Princeton Index seem to have this Trinity in its files. Mr. Francis Wormald, of the British Museum, has most kindly called my attention to this Trinity and has also provided me with a print of the image. To determine date, school, hand, or stemma of the sketch is beyond my present possibilities, and a more searching study than the one offered here must be left to the experts.

Kirfel, Die dreiköpfige Gottheit & Darstellungen in Veroli (Bf. Leo Eizenhöfer)

1155

the Child. On the scroll, where it passes over the Father's left arm, and almost vertically above the globe, the dove has placed its feet. The Spirit that "bloweth as it listeth" seems surprised at realizing what Oneness it has produced. And the surprise is even greater with the four strange-looking angels which surround, and supposingly carry, the mandorla. They are the angels "desirous to look,"[71] the angels who, curious and furtive, yearn to watch the mystery that comes to pass behind the curtain of light formed by the mandorla.

An enthroned figure with the Child on its lap, all by itself, is anything but a rare and unfamiliar topic. Abraham, a bit stiff and hieratic, may be seen occasionally holding, not only Lazarus, but also the Infant Jesus on his knees (Fig. 11).[72] This, however, is subject matter belonging to a slightly later period. Here we may forget about it all the more readily as the one and only relevant model of the composition reveals itself at the first glance: the Madonna, the enthroned Virgin Mary with the Babe on her lap or her knees. Two remarkable changes of the model appear as the ingenious device of the artist. First, the Babe no longer is a babe, an "Infant Jesus." He is far too advanced in age to depend on the Mother or to sit on her lap. His nourishment is of a kind different from the milk of his Mother's breast. He has ceased to be, as it were, *Mariae filius*. Still, he is not yet the Teacher, the adult Christ, not yet *Mariae dominus*, though his boyhood does not permit us to forget entirely that the Child was born in the flesh by a mortal Mother. This impression, however, is counterbalanced, or even eclipsed, by the second change which the artist has contrived. The place of the Mother has been taken by the Father. The birth *in carne* has been supplemented and supplanted, most visibly, by the *generatio in spiritu*, as befits the age of the boy. If ever a "Generation in the Spirit" has been convincingly demonstrated, and in a manner both delightful and stirring, it is in this Anglo-Saxon sketch. The delicacy of the feelings which it discloses seems to make the most delicate Madonna appear somewhat coarse and with some residuum of the *christotokos*. The scene showing the Son in the arms of his Father has the touch of an unsurpassed purity and chastity, the touch of a loving tenderness which differs from that of a mother and yet includes it. Moreover, it has the touch of simplicity without rusticity, of that simple beauty and unbroken passion which are so familiar to us from the figures on Greek vases and from the verses of early Greek lyrics.

The Son is doubtless the Father's equal. It is not only the physical features — the double-curve of the lips, the strangely drawn brows vaulting over the half-closed lids of slightly slanted eyes, the long straight nose — which betray the co-equality. It is, above all, the Child's spirit which has been awakened to equal that of the Father. Anselm's pressing question, posed more than two generations later, *Cur Deus homo? Cur homo Deus?*, has found a clear and forthright answer in this embracement without words, and with thought silenced. The mute oneness of Father and Son beyond word or thought solves, as it were, the mysteries of incarnation and deification. The Son that lifts and lends his face to the Father and still clings to the globe of the universe, the Father that bends his head down to the Son, they both seem to be melting away in that timeless moment of surrender, one spirit, one flesh, each meeting his own self in the other, each God and man at the same time. What difference does it make who holds the globe! It is as though the Father, while with half-closed eyes he presses the cheek of the lad to his cheek, were speaking, not through the medium of word or thought, but through the co-equal rhythm of the pulses: "What difference which of us should hold the globe! What difference who has created this universe! We ourselves do not know. What I have created, is your creation; for what I have done, has been done for you, and therefore by you. If your nature be human, I am man too. And if I be the creating God, you are the creating God too." Here there is no split. It is the true Oneness of the Two Natures. And it is all human or, which is the same, all divine. And it is both at once.

Goethe, in his notes on the paintings of Philostratus, discusses the relationship between Heracles and his son Telephos as depicted by the Greek master. He calls the conception "infinitely tender" (*unendlich zart*), and he meditates: "Unfortunately, the more modern art[73] has been hindered by religious accidents from forming the most delightful proportions, the relations of father to son, of fosterer to infant, of educator to pupil, whereas surely ancient art has handed to us the most delicious documents of that kind."[74] Goethe, as always, has struck the vital chord; his verdict has proved, on the whole, to be justified. To the rule, however, the Harley Trinity forms the exception. Like so many works of Anglo-Saxon art, this sketch discloses an un-Roman lyrical undercurrent. It is as though from far away "a glance has flashed" to meet the artist. There does not seem to occur, in the Middle Ages, an epistrophe of his concept.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

71. Cf. I Peter 1:12 concerning the mysteries of salvation "which things angels desire to look into." In the sense of angelic curiosity, which tries to glimpse behind the curtains of the Holy of Holies, this verse was quoted by Moses Bār Kēphā (813–903) in his *Exposition of the Liturgy*; see R. H. Connolly and H. W. Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, London, 1913, p. 67. The verse fairly describes the curious eyes of the angels surrounding the mandorla.

72. See the delightful study of Erwin Rosenthal, "Abraham and Lazarus. Iconographical Considerations of a Medieval Book Painting," *The Pacific Art Review*, IV, 1945–1946, pp. 7 ff. Cf. Gerstinger, *loc. cit.*, above note 69.

73. "Modern," here, is used by Goethe in the humanistic sense, for example, of Petrarch, *De rebus familiaribus*, VI, 2 (edited by J. Fracassetti, Florence, 1859, I, p. 314): "dicantur antiquae quaecumque ante celebratum. . . . Christi nomen, novae autem ex illo usque ad hanc aetatem."

74. *Goethes Werke*, ed. H. Grimm, Weimar, 1898, XLIX, i, p. 129: "Leider war die neuere Kunst durch religiöse Zufälligkeiten verhindert, die köstlichsten Verhältnisse nachzubilden: den Bezug vom Vater zum Sohn, vom Ernährer zum Säugling, vom Erzieher zum Zögling, da uns doch die alte Kunst die herrlichsten Documente dieser Art hinterliess." Cf. p. 72: "Hercules als Vater: unendlich zart und zierlich."

'Christus - Kosmos', in Synopsis: Festgabe für A. Alt [illegible]
Heidelberg, 1948 222-235 (original contribution, [illegible])

25. "Christus-Fiscus," in *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber* (Heidelberg, 1948), 223–235.

EK's copy; no annotations (but see inside title page)

A. "Cod. Vat. Lat..." (3x5 card)

B. Letter from Alfred Weber, 11 Nov 48

C. "XP-Fiscus" (spiral notebook page)

D. Newspaper report Card. Spellman sermon, 6 Feb --

(25)

SONDERDRUCK

AUS

SYNOPSIS

—

Festgabe für

ALFRED WEBER

30. VII. 1868 — 30. VII. 1948

ERNST KANTOROWICZ

CHRISTUS — FISCUS

THE CARDINAL PRIMATE OF SPAIN HOLDS FORTH IN HIS LUXURIOUS TOLEDO PAL/

Prof. Dr. Ernst Kantorowicz, Berkeley
geboren am 3. Mai 1895

Dem staatsrechtlichen Denken des Hochmittelalters ist eine Unterscheidung zwischen Amt und Person des Herrschers, zwischen der überindividuellen „Krone" und ihrem individuellen Träger, zwar nicht geläufig, doch auch nicht ganz fremd gewesen.[1] Der Investiturstreit, der zur Klärung zahlreicher staatsrechtlicher Begriffe sehr Wesentliches beigetragen hat, hat bekanntlich dazu geführt, in bezug auf die Bischöfe klar zu unterscheiden zwischen den Spiritualien und den Temporalien, das heißt, zwischen dem gleichsam überpersönlichen Bischofsamt und der rein persönlichen Lehensabhängigkeit des Bischofs vom Herrscher. Dennoch hat der gleiche Investiturstreit, der im Kirchenbereich zu der begrifflichen Trennung der im Bischof vereinten Kompetenzen und Eigenschaften gelangt ist, auf weltlichem Gebiet (zumindest in der kurialen Staatstheorie) die Scheidung zwischen Königsamt und Königsperson eher zu verschleiern gesucht und hat in der Tat den Unterschied oft erfolgreich verwischt. Nur wenn zwischen dem König als Menschen, der als solcher der Gna-

[1] Am bekanntesten jener angebliche Ausspruch Konrads II. („Si periit rex, regnum remansit, sicut navis remanet cuius gubernator cadit. Aedes *publicae* fuerunt, non *privatae*"), den Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. 7, ed. H. Bresslau, 29f, überliefert; dazu A. Solmi, „La distruzzione del palazzo regio in Pavia nell' anno 1024," *Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LVII, 1924, 97ff. Die Scheidung von Amt und Person ist in bestechender Weise durchgeführt von dem Anglo-Normannischen Anonymus (sog. „Anonymus von York") um 1100 (*Mon. Germ. Hist.*, *Libelli de lite*, III, 662ff), der die zwei im König vereinten Personen (der König eine *gemina persona:* p. 664, 27) mit den in Christus vereinten zwei Naturen in Einklang setzt. Vgl. auch das Gesetz des Visigoten-Königs Rekkeswinth von 653: „non personae, sed potentiae suae haec deberi"; Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae* (1863), 392. Augustin, Ep. 185, 5, 19 („reges Domino serviunt in timore . . . Aliter enim servit quia homo est, aliter quia etiam rex est") ist gleichfalls in Betracht zu ziehen, weil die Stelle gelegentlich zitiert wird; cf. *Mon. Germ. Hist.*, *Lib. de lite*, III, 673, 24.

denmittel der Kirche bedurfte, und dem Königsamt oder der „Krone" nicht unterschieden wurde, konnte Gregor VII. zu dem berühmten Schluß kommen, daß gegebenenfalls der kleinste Exorzist als ein spiritualer „Dämonenkaiser" jedem weltlichen Kaiser und König überlegen sei. Auf dieser Verwischung des Unterschieds zwischen Amt und Person beruhte nicht zum kleinsten Teil der Anspruch hierarchischer Suprematie auch über die „Krone". Von der Königs*person*, die in bezug auf Sakramente und Sakramentalien vom Priester abhängig war, wurde auf eine Abhängigkeit auch des Königs*amtes* geschlossen.[1] Hier die grundsätzliche Klärung herbeizuführen, hat sich um 1100 der sogenannte „Anonymus von York" zur Aufgabe gemacht, und noch Dantes „Monarchie" hatte die Verteidigung des Kaiser*amtes* zum Ziel.

Das wiederbelebte römische Recht hat indessen den Amtsbegriff ganz allgemein weit schärfer zu erfassen gewußt.[2] Unter dem Einfluß der legistisch-kanonistischen Korporationslehre des 13. Jahrhunderts wurde das Amt „subjektiviert", das heißt zum Rechtssubjekt gemacht, wodurch dem Amte als solchem eine überpersönliche Kontinuität zugeschrieben wurde, die wohl einer Körperschaft, nicht aber dem individuellen und sterblichen Amtsträger zukommen konnte. Das Amt oder die Würde wurde zu einer *persona ficta*. Mochte auch der Amtsträger sterben, so blieb doch das Amt bestehen: *Dignitas non moritur* lautete die Formel, die hernach sinngemäß abgewandelt wurde zu dem Grundsatz *Le Roy ne meurt jamais*.

Die Lehre von dem korporativen Charakter der Königswürde führte einerseits dazu, eine Identität von Amtsnachfolger und Amtsvorgänger herzustellen, die zusammen im Hinblick auf ihre Amtseigenschaft als eine einzige

[1] Die Basis ist im Grunde stets Hebr. 7, 7: „quod minus est a meliore benedicitur". Dies gilt von der fränkischen Synode von 881 (Migne, *P. L.* 125, 1069f) bis zu Innocenz III *(P. L.*, 216, 1012, *Reg. de neg.*, 18).

[2] Zum Folgenden Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht*, III, 279f, 270ff, 365 (n. 43), 595f, 272 (n. 77), 363 (n. 34) und passim.

Person galten: *pro una persona intelliguntur, quia dignitas non moritur*. Umgekehrt schloß man auf eine zwiefache Persönlichkeit des Amtsträgers selbst, eine *in quantum homo* und eine andere *in quantum rex*. Das heißt: der König fungierte an Stelle zweier Personen, einer natürlichen sterblichen und einer fiktiven unsterblichen Person, eine Lehre, die hernach im England der Tudors bis in die kleinste Einzelheit „physiologisch" durchgebildet worden ist. *The King's two Bodies (Body natural* und *Body politic)* wurde zeitweise zu einem verfassungsmäßig fast unentbehrlichen Begriff. Der Kampfruf der Puritaner: 'We fight the *king* to defend the King', hatte diese Doppelung zur Voraussetzung. Sie ist auch von dem Kampf des unterm Königssiegel gegen den König aufgebotenen Parlamentsheeres nicht wegzudenken, so wenig wie von der gegen Karl I. erhobenen Anklage des Majestätsverbrechens oder von der Exekution der Königsperson ohne ernsthafte Infragestellung des Königsamtes. 'King is a Name of Continuance, which shall always endure as Head and Governor of the People as long as the People continue . . . ; and in this Name the King never dies' hatte ein Jurist des 16. Jahrhunderts ausgeführt.[1]

Gleichfalls im 13. Jahrhundert und auf Grund der nämlichen korporativen Anschauungen, oder doch durch sie ganz wesentlich gefördert, vollzog sich der Übergang vom persönlichen Königsgut zum unpersönlichen „Fiscus". Solang es nur Königsgut gab, ja das Königreich selbst als

[1] Grundlegend Maitland, „The Crown as Corporation," *Law Quarterly Review*, XVII (1901), 131—146 (auch in *Selected Essays*, Cambridge 1936, 104—127). Für den Kampfruf der Puritaner, vgl. Ethyn Kirby, *William Prynne, a Study in Puritanism*. (Harvard 1931), 60; für das Parlamentsheer: S. R. Gardiner, *The Fall of the Monarchy of Charles I*, II (London 1882, 420 und passim. Für die angeführten Worte, vgl. *The Commentaries or Reports of Edmund Plowden*, I (London 1816), 177a. Plowdens *Reports* sind eine Fundgrube für die Theorie der Doppelpersönlichkeit des Königs, die m. W. in der kontinentalen Literatur wenig Beachtung gefunden hat; vgl. meine im Druck befindliche Studie „The King's Two Bodies."

des Königs Eigen galt, hatte der Herrscher nahezu freies Verfügungsrecht über Gerechtsame und Besitzungen, die sein Gut ausmachten. Mit dem Aufkommen eines unpersönlichen Fiscus im Sinne einer fiktiven Person erhob sich jedoch sofort die Frage nach dem Verhältnis von König zu Fiscus. Die Antworten fielen hierbei in ähnlicher Weise zwiespältig aus wie hinsichtlich der *Lex regia*, die einerseits im Sinne des Vollimperiums, andererseits im Sinne der Volkssouveränität ausgelegt werden konnte. Es war durchaus nicht klar, ob der Fiscus als eine selbständige Rechtsperson anzusehen sei oder ob er der *communitas* zugehöre oder aber dem Herrscher — und wenn dem Herrscher, in welcher Eigenschaft der Herrscherperson. Hier kam die Lehre von der Doppelpersönlichkeit des Herrschers, sofern diese Lehre rezipiert war, zu Hilfe. Denn sinngemäß konnte doch nur der „Krone", also einem gleichsam unsterblichen Wesen, das Verfügungsrecht über den gleichfalls „unsterblichen" Fiscus zustehen. Die Tendenz ging dann wohl dahin — besonders frühzeitig, wie es scheint, in England — des Königs freie Verfügungsgewalt über Fiscalgut einzuengen und sie, zumindest in bezug auf die Substanz des Fiscus, dem persönlichen Willen des Herrschers nach Möglichkeit zu entziehen.[1]

Das Problem, das den Begriffen *Dignitas non moritur* und *Fiscus non moritur* zugrunde liegt, ist letztlich ein Problem der Kontinuität, das mit dem generellen Wandel des Zeitgefühls im 13. Jahrhundert aufs engste verknüpft ist. Die Abstraktionen „Krone" und „Fiscus" bezeichnen sowohl eine infinite Kontinuität in der Zeit wie eine zeitlose Permanenz, die gleichsam vom Engelsreich in säkularisierter Form auf das Menschenreich übertragen waren, vom fiktiven Engel der Theologie zur fiktiven Person der Jurisprudenz.[2]

[1] Für den Fiskus, vgl. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, III, 209f, 358ff, 421, und passim.

[2] Plowden, *Reports*, 212a—213: „(The King's Body politic) is utterly void of Infancy, and old Age, and other natural Defects and Imbecilities, which the Body natural is subject to." Vgl. auch 213a und 233a: „and this Body (politic) is not subject to Passions as the other (body natural) is, nor to Death, for as to this Body the King never dies." Damit wäre zu vergleichen Sir John Fortescue, *The Governance of England* c. 6, ed. Charles Plummer, Oxford, 1885, p. 121: „Wherefore the holy spirits and angels, that may not sin, wax old, or hurt themselves, have more power than we, that may harm ourselves with all these defaults. So is the king's power more . . ." Hier ist der Übergang vom Engel der Theologie zur fiktiven Königsperson in der Tat „mit Händen zu greifen."

Auf diesem allgemeinen Hintergrund ist dann auch jene seltsame Gleichung oder Parallele, tief und abstrus zugleich, von *Christus* und *Fiscus* zu verstehen, der die folgenden, äußerst fragmentarischen Bemerkungen[1] gewidmet seien in dem Wunsche, damit Alfred Weber, dem einstigen Lehrer in den nun fast der Sage angehörenden Heidelberger Jahren, einen verspäteten Dank abzustatten.

Vor dem Gerichtshof des Schatzamts in London wurde im Jahre 1441 ein sich längere Zeit hinschleppender Prozeß des Fiscus gegen ein Königsprivileg verhandelt. Auf der Richterbank saßen die höchsten Richter des Königreiches, unter ihnen auch John Paston, Richter des Court of Common Pleas, der später durch die Sammlung der Briefe der Paston-Familie eine literarisch wohlbekannte Figur werden sollte. Im Lauf der Verhandlungen machte Paston, offenbar ganz nebenher, eine Bemerkung, die das Verhältnis des Individuums zu den finanziellen Bedürfnissen von Kirche und Staat berührte. In diesem Zusammenhang fiel denn das eigentümliche Wort: *Quod non capit Christus, capit fiscus*, „Was Christus nicht einsteckt, steckt der Fiscus ein".[2] Mit „Christus" ist hier natürlich

[1] Es wird dem Rechtshistoriker nicht schwer fallen, die Beispiele beträchtlich zu vermehren, in den (dem Verfasser derzeit bibliothekarisch nicht erreichbaren) Werken der Glossatoren und späteren Juristen das früheste Auftauchen der Gleichung „Christus-Fiscus" aufzuspüren, und die hier gegebenen Interpretationen zu vertiefen und zu berichtigen. Hier kam es nur darauf an, auf das Problem selbst hinzuweisen, nicht es zu erschöpfen.

[2] Theodore E. F. Plucknett, „The Lancastrian Constitution", in *Tudor Studies presented . . . to Albert Frederick Pollard* (London 1924), 168, n. 10.

die Kirche gemeint: Wessen die Kirche nicht habhaft wird, dessen bemächtigt sich der Fiscus. Dennoch ist die Antithese oder Parallelstellung von „Christus — Fiscus" in dieser Prägnanz bemerkenswert. T. F. T. Plucknett, der verdiente englische Rechtshistoriker, hat uns den Satz aus den ungedruckten Prozeßakten lediglich als ein amüsantes Kuriosum in einer Anmerkung mitgeteilt, „an interesting sentence which is too good to be lost." Ob er sich dabei der Zusammenhänge bewußt geworden ist, geht aus seiner Bemerkung nicht hervor. Die Art der Anführung läßt jedoch eher das Gegenteil vermuten.

Die Frage drängt sich auf: Hat John Paston selbst jene Maxime geprägt? Hat er den Satz als Sprichwort zitiert? Oder, um vom Unwahrscheinlichsten das Unwahrscheinlichste zu nennen, hat er etwa auf jene Gesetze der angelsächsischen Frühzeit angespielt, in denen so häufig bestimmt wird, daß gewisse Sporteln und Gerichtsgefälle gleichmäßig zu teilen seien zwischen „König und Christus", das heißt zwischen der Kasse des Königs und der des Bischofs?[1] Man wird die Anwendung und lapidare Formulierung jener Antithese wohl Paston selbst zugute halten müssen. Inhaltlich ist jedoch von vornherein zu vermuten, daß Pastons fast blasphemisch klingende Bemerkung sich innerhalb der juristischen Berufssprache bewegte, die seinen sicherlich belustigten Kollegen auf der Richterbank wohlvertraut war. Und diese Berufssprache ging bestimmt nicht auf angelsächsische Zeiten zurück.

Rund hundert Jahre vor Paston, um 1355, hat ein flämischer Jurist, Philipp von Leyden, einen Traktat über den Staat und den Fürsten verfaßt, der den Sachverhalt jener Gleichung wenigstens teilweise aufhellt.[2] Auf römisch-

[1] Vgl. die Gesetze der Könige Edward und Guthrum, Prol., §§ 2, 12; VIII Aethelred, §§ 2, 15, 36, 38; I Knut, §§ 2, 4; ed. F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen* (Halle 1903—1916), I, 128f, 134f, 263, 265, 280f.

[2] Philippus de Leyden, *De Cura Reipublicae et Sorte Principantis*, ed. R. Fruin und P. C. Molhuysen (Haag 1915), p. 13, eine Stelle, auf die ich aufmerksam wurde durch die ausgezeichnete Arbeit von Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, (Leipzig 1938), 265.

rechtlicher Basis behandelt Philipp von Leyden das Recht des Fiscus auf Intestaterbschaft beim Fehlen legitimer Erben (C. 10, 10, 1). Dabei bestreitet er das Recht von Städten und anderen Körperschaften, solches Erbe zu beanspruchen, da dies allein dem Fiscus vorbehalten sei. Er erklärt, daß der Fiscus Rückgabe fordern müsse, wenn andere solches Erbe für sich beschlagnahmt hätten. Der Fiscus — oder was für Philipp das Gleiche zu sein scheint: der Fürst — handle nur weise, wenn er dem Fiscus entwendetes Gut zurückheische. Ganz unerwartet setzt er dann hinzu: *Et quasi bona patrimonialia Christi et Fisci comparantur*, „Man vergleicht gleichsam die Patrimonialgüter Christi und die des Fiscus". Er erläutert sodann den Vergleich: so wenig wie Kirchengut nach Belieben weggegeben werden könne, gerade so wenig seien Sachen des Fiscus, die zu Schutz und Erhaltung des Staats dienten, aus Händen zu lassen.

Der Vergleich liegt offenbar in der rechtlichen Bindung und Unveräußerlichkeit von Kirchen- wie von Fiscalgut. Dabei behandelt Philipp von Leyden jene Parallelsetzung von „Christus" und „Fiscus" als etwas durchaus Bekanntes: *comparantur*, „man vergleicht" oder „es ist üblich zu vergleichen". Und in der Tat bewegt sich der flämische Jurist völlig in Gedankengängen und Redeformen der italienischen Legisten seiner Zeit und der vorangegangenen Generationen.[1]

Gehen wir nochmals um ein Jahrhundert zurück, so wird der Ursprung der Formel ganz deutlich. Heinrich von Bracton, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts schrieb, ist der größte englische Jurist seiner Zeit.[2] In seinem

[1] Siehe etwa Gierke, III, 250f und 358f.

[2] Das Folgende ist im Wesentlichen eine Umschreibung von Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, fol. 14, ed. Sir Travers Twiss (Rolls Series, 1878), I, 108f, ed. George E. Woodbine (New Haven 1922), II, 57ff. Die derzeit äußerst lebhafte Debatte über Bracton ist eingeleitet worden durch Hermann Kantorowicz, *Bractonian Problems* (Glasgow 1941), und weitergeführt worden durch mehrere wichtige Arbeiten von Fritz Schulz („Critical Studies on Bracton's Treatise", *Law Quarterly Review*, LIX, 1943, 172ff; „A New Approach

wahrhaft bedeutenden Werk findet sich nun ebenfalls jene Parallelisierung; denn auch er sagt, daß gewisse Dinge als Güter *Dei vel fisci* anzusprechen seien. Doch mag es sich hier verlohnen, den Ausführungen Bractons etwas genauer nachzugehen.

In einem Kapitel über Schenkungen erörtert er, was Gegenstand einer Schenkung sein könne und was nicht. Von der Vergabung, auch seitens des Königs, seien solche Sachen auszuschließen, welche man nicht besitzen kann. Zu ihnen gehöre eine *res sacra vel religiosa,* aber auch eine *res quasi sacra, qualis est res fisci.* Er definiert dann die „heiligen oder religiösen Sachen" als solche, die ritengemäß durch Priester Gott geweiht und übertragen seien: Kirchen und Kathedralen, Kirchhöfe, Abteien und Klöster. Diese Sachen seien Gottesgut und blieben, wie er hinzufügt, selbst nach Zerstörung der Baulichkeiten heilige Stätten.[1] Eine „gleichsam heilige Sache" hingegen wird definiert als eine „Sache des Fiscus" *(res fiscalis).* Diese könnte weder vom Princeps noch von einem regierenden König vergabt, verkauft oder übermacht werden, da solche Sachen den Inbegriff der „Krone" darstellten und dem Nutzen der Allgemeinheit dienten. Daneben gebe es freilich noch Dinge, die gleichfalls zur Krone gehörten kraft königlicher Vorrechte, die jedoch, da nicht dem All-

to Bracton", *Seminar,* II, 1944, 42ff; „Bracton and Raymond of Penafort", *Law Quarterly Review,* LXI, 1945, 286ff; „Bracton as Computist", *Traditio,* III, 1945, 264ff; „Bracton on Kingship", *English Historical Review,* LX, 1945, 136ff, wo S. 136, Anm. 2, auch die frühere Literatur aufgezählt ist). Siehe ferner H. G. Richardson, „Azo, Drogheda, and Bracton", und „Tancred, Raymond, and Bracton", *Engl. Hist. Rev.,* LIX (1944), 22ff, 376ff; Gaines Post, „A Romano-Canonical Maxim, *Quod omnes tangit,* in Bracton", *Traditio,* IV, 1946, 197—251; sowie Gaillard Lapsley, „Bracton and the Authorship of the 'Addicio de Cartis'", *Engl. Hist. Rev.,* LXII (1947), 1—19. Das hier behandelte Problem ist, soweit ich sehe, bisher von keiner Seite berührt worden.

[1] Zugrunde liegt natürlich D. 1, 8, 1, und Justinians *Institutionen,* II, 1, 7 (siehe unten). Für die Heiligkeit von Orten trotz Zerstörung der Heiligtümer, siehe D. 1, 8, 6, ~~2~~ (Marcian): /3 „Semel autem aede sacra facta, etiam diruto aedificio locus sacer manet."

gemeinnutzen dienend, vom König vergabt und übertragen werden dürften.[1]

Wenn Fiscalsachen, ähnlich den Kirchen, zu *res quasi sacrae* werden, dann erklärt sich allerdings die Gleichstellung von Kirchengut und Fiscalgut sowie die von Kirche („Christus") und Fiscus. Die endgültige Klärung bringt jedoch der eingangs schon erwähnte Satz: „Solche heiligen Sachen und gleichsam heiligen Sachen können von niemandem vergabt oder besessen werden, weil sie niemandem gehören *(in nullius bonis sunt),* das heißt, es sind Güter keiner Einzelperson, sondern Güter Gottes oder des Fiscus *(Dei vel fisci).*"[2]

Selbst wenn wir nicht wüßten, in welchem Maße Bracton von dem Institutionen-Kommentar des Bolognesen Azo abhängig ist,[3] das Stichwort der *res nullius* — wie natürlich auch die termini *res sacrae et religiosae* und die durch *res quasi sacrae* ersetzten *res publicae* — hätten uns längst verraten, daß Bracton hier das Sachenrecht der Justinianischen Institutionen teils umschrieben, teils ausgeschrieben hat. Das meiste dürfte dabei nicht den Institutionen direkt entnommen sein, sondern von den Bologneser Legisten herrühren, die, wie übrigens schon Justinian selbst, die römischen Begriffe verchristlichten und auf die Zustände ihrer Zeit anwandten. Die Bezeichnung des Fiscalgutes als *res quasi sacra* mag ihnen bequem gewesen sein,

[1] Bemerkenswert ist die Gegenüberstellung von „regierendem König" und „Krone"; „Est etiam res quasi sacra res fiscalis, quae dari non potest ... a principe vel a rege regnante, et quae coronam et communem respiciunt utilitatem."

[2] „Huiusmodi vero res sacrae a nullo dari possunt nec possideri, quia in nullius bonis sunt, id est in bonis alicuius singularis personae, sed tantum in bonis Dei vel bonis fisci." Fleta, *Commentarius Juris Anglicani* (London 1685), III, 3, p. 178, spricht einfach von Gütern „nomine Coronae et Ecclesiarum."

[3] F. W. Maitland, *Select Passages from the Works of Bracton and Azo* (Selden Society, VIII: London 1895), bringt einzelne Abschnitte, leider nicht den hier behandelten, in Paralleldruck. Dazu Justinian, *Inst.,* II, 1ff, und D. 1, 8. Für weitere einschlägige Stellen, vornehmlich der Digesten, vgl. die Gaius-Ausgabe von Seckel und Kuebler (1935), p. 54ff (in den Anmerkungen).

um dieses dem Kirchengut gegenüberzustellen, zugleich aber auch, um, der Tendenz der Legisten gemäß, den Staat ins Sakrale zu überhöhen. Das Gemeinsame von Kirchengut und Staatsgut war jedoch, daß beide als *res nullius* galten. Dabei ist unter „Niemand" im einen Falle Gott oder Christus zu verstehen, im anderen Falle die Krone oder der Fiscus, jedenfalls keine „natürliche Person".

Will man sich jedoch das volle Verständnis für die Gleichstellung von Kirche und Fiscus erschließen, so wird man auf Gaius' Institutionen zurückgehen, die den Bolognesen nur mittelbar durch die in Justinians Gesetzwerk enthaltenen Auszüge (vor allem D. 1, 8, 1) bekannt waren. Gaius[1] unterscheidet bei den Sachen göttlichen Rechtes zunächst die *res sacrae,* das heißt die den himmlischen Göttern *(diis superis)* kraft der Autorität des römischen Volkes geweihten Tempel und Heiligtümer, von den *res religiosae,* den von privater Seite den Manen *(diis Manibus)* geweihten und dem Totenkult dienenden Stätten. Dieser Unterschied zwischen Götterbesitz und Manenbesitz, schon von Justinian verwischt, ist den Glossatoren wohl unbekannt geblieben. Unverständlich war ihnen jedoch des Gaius dritte Distinktion, obwohl die Legisten gerade sie unendlich oft wiederholt haben. Gaius nennt nämlich noch die *res sanctae,* worunter man in Rom die Mauern und Tore verstand aus Gründen, die durch Eduard Nordens Erklärung des Arval-Liedes ins rechte Licht gesetzt worden sind.[2] Auch sie waren, seit urältesten Zeiten, gött-

[1] Gaius, *Inst.,* II, 1—10.

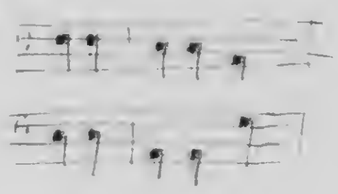
[2] Bei Bracton (f. 14) herrscht hier Verwirrung: „Donari autem non poterit res que possideri non potest, sicut res sacra vel religiosa vel quasi, qualis est res fisci, vel quae sunt quasi sacrae, sicut sunt muri et portae civitatis". Pomponius (D. 1, 8, 11) hat wenigstens noch einen Rest des ursprünglichen Sinnes bewahrt, wenn er die Strafbarkeit des „Überspringens" von Mauern betont, und die Glossa Ordinaria zu dieser Stelle bringt dann auch die Geschichte vom Tode des Remus. Das Wesentliche zu dem Problem des *limen* bei Eduard Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern* (Skrifter utgivna av kungl. Humanistika Vetenskapssamfundet i Lund, XXIX: Lund, 1939), 149—172.

lichen Rechtes. „Was aber göttlichen Rechtes ist, ist niemandes Eigentum, während was menschlichen Rechtes ist, meist jemanden zugehört. Doch (so fügt Gaius hinzu) es mag auch zu niemandes Gut gehören", und somit *nullius in bonis* sein. Dies gelte, im Gegensatz zu den *res privatae,* von den *res publicae.* Denn die Sachen des öffentlichen Rechts — und zu ihnen mochte denn auch der Fiscus gerechnet werden[1] — gehörten gleichfalls zu den *res nullius.*

In dem Begriff der *res nullius* löst sich daher die Gleichsetzung von *res sacrae (religiosae, sanctae)* und *res publicae* auf. „Christus — Fiscus", jene im Spätmittelalter so verblüffend, wenn nicht gar blasphemisch wirkende Parallele, geht somit zurück auf die allerfrühesten Schichten römischen Rechtsdenkens, die Gaius noch eben widerspiegelt. Dem Römer rückte Götter- und Manenbesitz — zu schweigen von Mauer, Tür und Schwelle — rechtlich auf eine Stufe mit Staatsbesitz. Es sind zugleich zeitentrückte Güter, die für immer der Verfügung des Einzelmenschen entzogen sind. Die antike Götterwelt ist, hier wie so oft, schließlich durch Christus ersetzt worden. Andererseits hat aber jene frührömische Anschauung rechtlicher Ineinssetzung von Götter- und Staatsbesitz am Ende des Mittelalters auch dazu geführt, das im christlichen Sinne „Unheilige", den Fiscus nämlich, zumindest als „gleichsam heilig", als *res quasi sacra* zu verstehen. So war es seltsamer Weise gerade die feierliche Götterwelt des römischen Staates, freilich ins Christliche abgewandelt und nunmehr in Parallele gesetzt mit einem den Göttern immer ferner rückenden modernen Staatsbegriff, die jenes Unabsehbare gezeitigt hat: die Vergötzung staatlicher Mechanismen.

[1] Gaius, *Inst.,* II, 9 ff. Für den „imperator pro ut est imperator" als Eigentümer (?) des Fiscus, vgl. P. Koschaker, in *Zeitschrift f. Rechtsgesch.,* rom. Abt. XXXII (1911), 410f, in der Besprechung des mir gegenwärtig nicht zugänglichen Buches von Filippo E. Vassalli, *Concetto e natura del fisco* (Studi Senesi, XXV: 1908).

23- Cod. Vat. Lat. Ganeviensis 1323 legit:



Christe eleyson.

Fisce eleyson.

Christus vincit - fiscus regnat - discus* imperat

[*glos. pro monsta"]

Dolus vobiscum -

Et cum cantharo* tuo - [*gl. Kantoro ?]

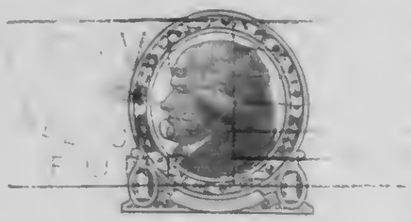
Potemus.

Per omnia saecula saeculorum amen.

1323 ARCH STREET
BERKELEY 8, CALIF

BERKELEY
NOV 1
30 4
1949
CALIF.

THIS SIDE OF CARD IS FOR ADDRESS



Professor E. Rautenmier
1421 Euclid Ave.
Berkeley, Calif.

1168

(25-)

Prof. ALFRED WEBER

HEIDELBERG
BACHSTR. 24

11. IX 48

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

(25)
C

XP. Fiscus.

Lucas de Penna, In tres libros Codicis ... commentaria p. II 2vb

Cod. X, Rubrica de jure fisci, 6 l.

Si non habet rem suam publicam
Christus non habet fiscum suum.

(= August., Enarrat. in Psalmos CXLVI, 17
(= 147))

Fiscus cum scriptis quid sit?

Fiscus saccus est; unde et fiscellae et fisinae dicuntur. Ne putetis quia aliquis draco est fiscus quia cum timore auditur exactor fisci: fiscus saccus est publicus. - - -

Fiscus dicitur sanctissimus.

(Lucas de Penna).

Lucas de Cod. VII, 41, 4 (ed. p. 132vb)

(Nam) est arca publica et fiscus

(p. 133ra).

Utrum autem fiscus et res Debitis imperii sint idem vel diversae videtur quod non sint idem. - unde sequitur quod sint ...

A PLEA FOR THE PERSECUTED
The Text of Cardinal Spellman's Address

NEW YORK, Feb. 6 (U.P.)—Following is the text of the sermon delivered today by Francis Cardinal Spellman, Archbishop of New York:

"A new god has come to you, my people. His fiery eyes do not flash through clouds of incense or from altar candles. They do not gleam from gold-framed darkened pictures of saints. This new god is not a stone statue worn smooth by the kisses of the faithful . . . He was not born in heaven. He is not far away, nor is he hidden from us. The new god is born from earth and blood . . . He strides ahead and under the thunder of his steps the globe trembles from east to west . . . This is the Red god. The Seine shudders at his impact and tries to break its banks. Westminster trembles before him like Jericho, and across the green ocean his Red shadow falls on the walls of the White House. Hosanna! New god."

My dear brethren, you know these words are not mine! They are the words of an Hungarian Communist, words that echo the thoughts of men depraved and deranged—who do not know truth, love, justice or faith—men who as their gods know only Satan and Stalin! Yes, these lines come from the pen of a Satan-bred man and are taught to the youth of Red-enshackled lands—lands where everybody is afraid of everybody else, where even a son fears his father and fathers fear their own blood-sons, as all become serfs and victims of the relentless god of Baal!

Warning Words

Yes, the blasphemous lines I have just quoted to you are wild words, but they are wild words of warning and, unless we listen well and realize that we must counteract them by concerted, constant prayer and action—then these words but foretell America's and the whole world's doom.

May 8, 1945—VE day! On that day I delivered from this pulpit a prayer of thanksgiving for the victory of the hour, begging peace with justice, beseeching that as victors we do not offend God by sinning against his mercy. The peace that came was not God's peace, and because in the ensuing postwar years men's hearts have not been won back to God, I must this day as a protest against the crucifixion of humanity entreat your prayers for persecuted, tortured, victimized Cardinal Mandszenty.

This is Cardinal Mindszenty day—a day of prayer and of protest! Prayer for what? Protest against what? There is no use to try to save Cardinal Mindzenty's life, for from the very hour he was taken away in the black of night from his home, his flock, his aged mother, Cardinal Mindszenty became the victim of torturings and druggings that put him beyond the reach or realm of human help! It was he himself who said to me when he was my honored guest less than two years ago—"My enemies can take from me no more than my life and that has already been given to God."

Prayers for the Spirit

No, the physical Cardinal Mindszenty can no longer be saved. It is the spiritual Cardinal Mindszenty in his martyrdom of mind and body that we can fortify by our prayers, that in his soul he may know that in another part of the world other men are holding high God's torch of justice for Hungary's anguished peoples and the enslaved peoples of every land. And in our own dear land each free man and woman must protect and fight to keep his own integrity of conscience, his own God-given freedoms—and exert every effort to save America and the rest of the Democratic, God-loving world from trickery, torturings, disaster and defeat. For if we fail to learn a lesson from Cardinal Mindszenty's martyrdom, we shall fail ourselves and ourselves face Communist conquest and annihilation!

When first Cardinal Minszenty answered the call of Christ, "Come Follow Me," to that day when only two years ago with thirty other priests and myself, he was received into the sacred College of Cardinals, he has lived a life full and priestly. Then we rededicated our hearts, our souls, our lives to God, the propagation of the blessings of our faith and the perpetuation of Christ's church. And only two days ago Cardinal Mindszenty—priest of a people who love, honor, trust and revere him, was brought to mock trial for his life, even though his life had already been signed away by the lords of Communism — men among whom there is no honor, love nor trust, either for one another, for their neighbor or their God. Thus has the symbolic red of his cardinal's robes literally become the blood red of martyrdom!

A HUNDRED TONGUES

Had I a hundred tongues, a hundred mouths, a voice of iron, I could not compass all the crimes of the "men of sin" as they wage war against the "man of sorrows"; neither can I recount the miseries perpetrated by these slave-men, crimes which it is neither in my personal power to relieve or prevent. Nevertheless—so long as my heart beats and breath lingers in my body, I shall never cease to pray and labor to protect America, and warn and work against Communism and all the evils growing from out its rotted roots, for I believe "rebellion to tyrants is obedience to God."

While a whole world waged war and tragically talked of peace, I witnessed the sufferings of men in a world trapped by fear, famine and madness called Communism. It was then that I resolved to try to pour into the minds of every American a sense of great gratitude to God for our freedom, our liberties, our opportunities, and instill within those minds the realization of the imminent dangers of atheistic Communism to America. And I avow that unless the whole American people, without further ostrich-like actions and pretenses unite to stop the Communist floodings of our own land, our sons, for the third and last time, shall be summoned from the comforts, tranquility and love of their own homes and families to bear arms against those who would desecrate and destroy them. Yes, it is full time that a strong and vigilant America unite in prayer and protest against wasting the youth of her own Nation, and try to help save civilization from the world's most fiendish, ghoulish men of slaughter, lest the anguished spending of a million lives will end again in war's beginnings!

Therefore I beg you, my beloved people, let us not confuse prudence with lack of vision, unity, courage and strength as we watch nation after nation fall victim to Communism, for prudence is often but an excuse for silence, procrastination and compromise. Even today as we read newspaper releases from the Communist-controlled press of Budapest that tell us contradictory stories about a Cardinal-priest who, so little time ago, we took into this cathedral, unto our own hearts and homes, millions of Americans refuse to recognize that we ourselves are faced with these same merciless dangers!

'Tortured and Drugged'

You have all seen pictures of Cardinal Mindszenty in the newspapers at his mock-trial in his own country. And all of you saw pictures of Cardinal Mindszenty when, a free man, he sat kindly, willingly for his picture here in America. Can you fail to see here a man tortured and drugged—even though the Communist press dares to print that he "denies duress"? The Communists believe the American public is still easy to fool, willing to be "drugged" into believing whatever leaves them their own comforts, their own freedoms.

But are we, the American people, the tools and the fools which the Communists take us for? Are we always to endure the insults and wounds they inflict upon our American honor and decency as they enslave countries and persecute peoples, as they inflict wounds and beatings upon decent, God-loving men and patriots like Cardinal Mindszenty, for when the Cardinal confessed to treason against the present Communist government in Hungary he but professed his loyalty to his country. If this be treason—to deny allegiance to an atheistic Communist government, then thank God Cardinal Mindszenty confessed to treason—as would I—if this free land of America were ever conquered by the demoniac people now using every foul means to overthrow our Republic.

'How Long?'

How long are we free-minded, fair-minded, freedom-loving Americans going to allow these same fiendish Communists to drug us with their propaganda and our own apathy? When will the American Government, the American public, the leaders in all phases of American life, religious, educational, political, labor, industrial, communications, yes, and in entertainment—when will all free men raise their voices as one and cry out against and work against Satan-inspired Communist crimes?

How long—O my God—shall we stand by and see Thy peoples who love Thee reviled, persecuted and murdered by athesitic Communists who deny Thee and hate Thee even as again and again they crucify Thee upon the cross? Cardinal Mindszenty's jailers gave him drugs—perhaps without his knowledge. They did not want another hero like Archbishop Stepinac. No, not another martyr would they have in Cardinal Mindszenty. They would break his will and show him to his people broken, weak and faithless. That is why they took Cardinal Mindszenty away in the night, because the first time he was arrested by the Nazis he walked through the streets with his captors, daring to bless his peoples with the sign of the cross as they lined the streets to pray for him and beg his prayers for themselves who would, they also knew, be persecuted, abused and slain.

Yet we shall not grieve at the death of Cardinal Mindszenty, for a man is not completely born until he dies to live in God. No, let us not be sorrowful nor tearful for him—but rather for one whom I pray God to take unto himself ere her heart be more deeply pierced by anguish for her saintly son. I speak for Cardinal Mindszenty's 85-year-old mother! Like unto Mary, our own blessed Mother, who was witness to the passion of her only son, this mother's cross is far heavier than her son's. I pray that God shall raise this gentle mother into the arms of His own Mother Mary, there to be pressed close to the sacred heart of Christ, her son—there, at last, to find peace.

In closing my plea for your prayers and protests on behalf of Cardinal Mindszenty, let me tell you a story, a story that will, I believe, touch your hearts just as it touched a spark within my own when first I heard it. It is a story that I heard told by an American of another faith, a Jewish gentleman whose parents emigrated from a country which was then, as now it is again, held in bondage.

"My parents came to these shores about 70 years ago," this gentleman said. "They left behind them an old world filled with bitter hatreds and ruled by despotism. Here they found a new world filled with ondrous things—freedom, justice, opportunity, kindliness. Not things you could touch or eat but—when you've never had them before—things that are more real than a pair of shoes or even a loaf of bread. As long as they lived they never stopped wondering at the glory of America. They were two of the best Americans I've ever known.

"Seventy years ago, they came here with nothing but the clothes on their backs and great courage. Today their boy is speaking before a gathering of the leaders of America. In one generation our family moved from steerage to distinction. That's not one man's story," he added, "it is the American story. Multiply it a million times or more for every race, creed and color and you begin to sense the miracle of America!"

And this, my friends, is the America I beg Americans to save!

NAGY DECARES CARDINAL'S CONFESSION WAS FORCED

WASHINGTON, Feb. 6 (AP) — Ferenc Nagy, former Hungarian Premier, said today an admission by Josef Cardinal Mindszenty that he prevented return of the Hungarian royal crown "is the best evidence that he has been forced to confess untrue charges."

Nagy, who was ousted from office in May, 1947, after the Communists took over the Hungarian government, said that while Prime Minister, he himself asked the American Army to retain custody of the crown of St. Stephen.

He said in a statement that he made the request after a member of the American Legation in Budapest asked him in January, 1947, what should be done about the crown, an historic Hungarian relic which had been stolen by the Nazis and recovered by American troops.

He quoted the unnamed American official as saying that the Hungarian Restitutional Committee, seeking to re-establish a monarchy, and a "very high-ranking clerical authority" had asked in 1947 that the crown be returned to Hungary.

Questioned by a reporter, Nagy said the clerical authority was "the primate" — Cardinal Mindszenty's title.

Archbishop Mitty Asks Prayer for Hungary Cardinal

San Francisco's Catholic congregations yesterday offered prayer for Cardinal Mindszenty, Catholic primate of Hungary accused of treason.

Archbishop John J. Mitty had designated the day as one of "prayer and protest" against "the infamous action of the political Communistic clique now controlling Catholic Hungary according to Moscow directives."

Introduction to Luis Weckmann - Las Bulas Alejandrinas (1953)
, La Teoría Política del Papado Medieval (Mexico City, 1949) 7-11
original inventory #27

3/31

photocopy

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
INSTITUTO DE HISTORIA

LUIS WECKMANN

Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval

ESTUDIO DE LA SUPREMACIA PAPAL SOBRE ISLAS 1091 - 1493

Introducción por
ERNST H. KANTOROWICZ

MEXICO, 1949

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA

PRIMERA SERIE *NUMERO* 11

Dear Doctor Kantorowicz –

It is difficult, not to say impossible to present an offering to the *fons sapientiae*. However, unworthy as it is, please receive it as a spiritual foundling.

Ewert Cousins

Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval

INTRODUCTION

It is with great pleasure that I comply with Dr. Luis Weckmann's request for a few introductory words to his present book, the beginnings and growth of which I have followed with increasing interest. In the course of my own studies I had become curious about the history of the papal claim to island sovereignty; but when suggesting this subject to Dr. Weckmann as a theme for his doctoral dissertation, I was hardly aware of the possible returns which such a study might eventually yield, nor of the great number of new aspects which it might open up. What I had in mind was a simple investigation of the origin and the chief applications of what Dr. Weckmann so felicitously has called the "Omni-Insular Doctrine". It was Dr. Weckmann's final idea to combine this theory with the famous bull of Pope Alexander VI, of May 4, 1493, by which the great Borgia Pope, as the saying goes, had parcelled out to the great sea-powers of his day, Spain and Portugal, a newly discovered world which did not belong to him. Dr. Weckmann has thus given to the problem, from the outset, an unexpected slant by which a new perspective was gained. At the same time he gave to his subject an importance, especially in view of the Americas, which exceeded by far a purely factual or antiquarian collection and evaluation of places relevant to that subject.

It is always pleasant and gratifying for a teacher to see the pupil "catching fire". I happily recall the numerous conversations, the considerable number of telephone calls, and the notes placed on my desk by the means of which Dr. Weckmann kept me *au courant* and informed me about his most recent discoveries and the progress of his work. Also it was pleasing to notice that the initial impetus never died away, and to watch the new "Explorer of Islands" shuffling through the aisles of the stacks in the excellently equipped University Library or murmuring: "There are

too many islands on this globe". Owing to his scholarly passion and assiduity, Dr. Weckmann was able to accomplish his thesis in three semesters out of the four which he was granted to spend as a visiting Graduate Student at the University of California; and it was due to the solid training which previously he had received at the University of Mexico that he mastered so quickly and easily the superabundant material, and composed his thesis in a clear and attractive form.

The results of Dr. Weckmann's thesis are so obvious they hardly require an interpretation. One of his principle discoveries —Pope Alexander's document as an effluence of the Omni-Insular Doctrine— is happily countenanced by the investigations of a Swedish scholar, Dr. E. Staedler, notice of which Dr. Weckmann could take only on the day of his departure from Berkeley [1]. Dr. Staedler has demonstrated strikingly that the Holy See itself considered the charter of 1493 an instrument of feudal investiture. For in the papal archives Pope Alexander's bull was registered finally in the *Leonicus Collection,* a collection compiled by Leonicus of Este at the orders of Pope Paul V (1605-1621) to contain exclusived such documents (*ca.* 1000 items) as referred to the secular feudal overlordship of the Holy See over various countries, beginning with the pontificate of Pope Gregory VII (1073-1085). The incorporation of the Alexandrine bull into that collection proves beyond doubt that the papal administration itself had deemed the "Americas" feudally dependent on the Holy See. Now, quite independently, Dr. Weckmann has proved that this papal claim to overlordship derived from the Omni-Insular Doctrine. Hence, the investigations of the two scholars support each other most pleasingly: the "Americas" were treated as an "Island": as an island they were feudally dependent on Rome, and the acts were registered accordingly. From the papal point of view, therefore, and on the basis of the Omni-Insular Doctrine, the Holy See was fully entitled to invest the crowns of Spain and Portugal with the newly discovered lands. This elucidates the legal theory supporting the investiture of the two kingdoms. It shows also the

[1] E. Staedler, "Die Urkunden Alexanders VI. zur westindischen Investitur der Krone Spaniens von 1493", *Archiv für Urkundenforschung*, XV, 1938, pp. 145 ff. and "Die Cruciata Martins V. vom 4. April 1418", *ibid.*, XVII, 1942, pp. 304 ff. Owing to ther war, those volumes of the German periodical became accessible to the users of the University Library only a few months ago.

flaw in the common opinion which falsely alleges that the Borgia Pope awarded something that did not belong to him. The studies of Dr. Staedler and Dr. Weckmann have settled once and for all, it seems to me, the problem of Pope Alexander's famous line of demarcation. The student of the Era of Discoveries will have to take those conclusions into consideration. That Brazil today speaks Portuguese and that the Philippines became Spanish was —so the student will realize— an effluence of the Omni-Insular Doctrine and, in the last analysis, a result of the "Donation of Constantine", of a forgery of the eighth century.

Dr. Weckmann has limited his study to the Middle Ages. For that reason we find only a few notes indicating the effect of the papal theory in later times. However, as late as 1885, Spain, in the course of her dispute with Germany concerning the Carolinas, invoked, indeed for the last time, the validity of Pope Alexander's line of partition and its antipodal version regarding the Pacific, when, at Bismarck's suggestion, the whole issue was submitted to the arbitration of Pope Leo XIII.

In addition to clarifying the legal background and the premises of the Alexandrine bull, Dr. Weckmann has made a remarkable contribution to mediaeval historical studies in general. In some respects the student of mediaeval thought and political theories is likely to profit most. Professor Percy Ernst Schramm, in a recent study on *sacerdotium* and *regnum* in their mutual exchange of prerogatives, has pointed out to what extent the *imitatio sacerdotii* on the part of the secular power, and the *imitatio imperii* on the part of the papacy, have been among the leading ideas of mediaeval political thought [2]. To this very complex problem Dr. Weckmann's present study has added some remarkable new evidence. He has convincingly shown that the papal claim to omni-insular suzerainty had certain antecedents in Roman imperial law. He has further shown how that papal adaptation of imperial law falls in with the general curial trends to imperializing the papacy, and how this item compares with the essence of the canonistic doctrine *Papa verus imperator*. Finally new light has been shed on the Donation of Constantine,

---

[2] P. E. SCHRAMM, "Regnum und Sacerdotium im Austausch ihrer Vorrechte", *Studi Gregoriani raccolti da G. B. Borino* [illegible] Abbazia di San Paolo, [illegible] II pp. 413-457.

in fundamental within mediaeval political theory and its ramifications during the Gregorian Age when, very logically, the Omnipotent Doctrine was formulated as a papal claim. Those passages in Dr. Weckmann's book are all the more important when we consider the fact that even the most recent American textbooks on mediaeval history have hopelessly failed even to guess at the dynamism and radiations of that compound of ideas which French and German scholars have so brilliantly elucidated during the last decades.

More problematic perhaps, though no less stimulating, is Dr. Weckmann's thesis concerning the interrelatedness of papal omni-insular claims and the exaction of Peter's Pence during the High Middle Ages. It is a new aspect of known facts when we read that, for instance, Scandinavia became subjected to papal omni-insular claims, and had to pay Peter's Pence, because on the basis of mediaeval geographical knowledge Scandinavia was considered an island! Those interested in legal problems might raise the question whether legally the Scandinavian kingdoms are not entitled to demand the refunding of sums paid erroneously on the ground of an erroneous premise. However this may be, in this case as well as in a few others (for instance, the case of Sicily) more detailed local research work, which could not possibly have been carried out on the Pacific Coast, will have to broaden the basis of Dr. Weckmann's hypothesis. The last word has not yet been said. But even though corrections of Dr. Weckmann's views are most likely to come, it is at any rate a challenging and most stimulating theory which he has advanced, and an imaginative hypothesis —we may think of Pirenne's "Mahomet and Charlemagne"— is often more productive and fertile than the mere correctness of an isolated and unrelated fact.

The reader of Dr. Weckmann's book will chance upon many another interesting side-issue. The solid foundation and the skeleton of the book is what Dr. Weckmann has called the *Rotulus Insularum,* that is, the collection and stylistic comparison of all diplomata referring to papal island suzerainty so far as they were available without access to European archives. This method, so successfully developed by the *Monumenta Germaniae Historica,* has shown once more that only through assembling the complete diplomatic tradition may the scholar hope to be led to the right understanding of an individual charter and to its correct interpre-

tation. For the historian of the Americas, too, it pays to be a mediaevalist. This much, at any rate, has been demonstrated by Dr. Weckmann's fine study on "Constantine and Columbus".

Berkeley, California.
July 12, 1948.

ERNST H. KANTOROWICZ

The fundamental issue : covenants and Marginal Notes in the University of California Loyalty Oath - San Francisco : Baker Printing c. 1950 10 pp - (orig. inventory #28)

28. *The Fundamental Issue: Documents and Marginal Notes on the University of California Loyalty Oath.* San Francisco: Parker Printing Co., 1950. 40 pp.

Offprint.

A. Newspaper clipping mentioning Coke's opinions in 1607.

B. "Regents" (spiral notebook page)

C. "Doctor=Graf" (idem)

D. "Diensteid--vor 1914" (4 half pages)

E. "Theodor Mommsen..." (earlier draft of next item, apparently)

* F. "In an as yet rather obscure..." (cf. previous item)

* G. "To Whom It May Concern:" (page, yellow)

* H. "Re: Memorial" (4 page carbon copy)

* I. "Ernst H. Kantorowicz, June 14th, 1949" (5 pages; different version of next item)

* J. "Statement June 14, 1949" (3 pages; carbon, another version of the previous item.)

* K. Letter from Felix Frankfurter, 26 Oct 50

* L. Idem, 3 Nov 50

* M. "The Roman Oath Formulae" (13 pages; reply to request by Frankfurter in item "L"--see esp. last page.)

* N. Carbon of EK letter to Raymond Sontag, 2 Mar 50

[* These items in photocopy; "originals" sent to EK's family heir, Dr. Beate Salz, to be put with other California Oath materials intended for final deposit at the University of California, Berkeley. REG]

PARKER PRINTING COMPANY
SAN FRANCISCO
1950

THE FUNDAMENTAL ISSUE

Documents and Marginal Notes on the University of California Loyalty Oath

by

ERNST H. KANTOROWICZ

FIAT LUX
(Motto of the University of California)

PREFATORY NOTE

"If you are not a Communist, why can't you sign the oath?" How often has this question been asked and still is asked? The answer is that from the very beginning it was true that "The issue is not Communism; it is the welfare and dignity of our University" (Alumni Letter, August 17, 1950). The forcibly imposed oath with its economic sanctions and encroachments on tenure, rejected almost unanimously by the Faculties of the University of California, was at first one of the most thoughtless and wanton, later one of the most ruthless attacks on the academic profession at large. In order to enforce the oath which "is not required by Law" (Governor Warren: February 28, 1950), the faction of the Board of Regents headed by Regent Neylan has not only violated the rules of tenure; bit by bit they have succeeded in virtually abolishing the very idea of tenure as well as that of trial by jury. Finally those gentlemen, victors *pro tempore,* could allow themselves to put their foot on the prostrate body of what has been one of the world's proudest and most renowned Faculties. They could assume the power to dictate what was crime and what not, demand of the Faculty unconditional obedience to the Board of Regents even in matters of conscience, and crush non-conformists by an open "breach of faith" (Governor Warren and his group: August 24, 1950).

Why I did not sign the oath—although, or because, I am not and never have been a Communist, and although, or because, I am genuinely conservative and never have been taken for anything else —I shall indicate in the following pages. This is not intended to be the history of "The Year of the Oath." This subject has been admirably dealt with by Professor George R. Stewart. I merely wish to illustrate, by a few documents and a few marginal notes, some aspects of the oath controversy and its fundamental problems.

What the fundamental issue is has been obvious to me from the minute the controversy started. Perhaps I have been sensitive because both my professional experience as an historian and my personal experience in Nazi Germany have conditioned me to be alert when I hear again certain familiar tones sounded. Rather than renounce this experience, which is indeed synonymous with my "life," I shall place it, for what it is worth, at the disposal of my colleagues who are fighting the battle for the dignity of their profession and their university.

Nothing would have been easier for me than to sign, sit back, tend my garden, books, and manuscripts, and be that "naïve professor" that has been caricatured once more during the oath controversy. However, where a human principle, where *Humanitas* herself is involved I cannot keep silent. I prefer to fight.

The true nature of the problem has since been recognized by many individuals as well as learned societies of the country. The American Psychological Association has recommended that its members not accept positions at the University of California "until such time as tenure conditions meet acceptable standards." Other professional associations have announced, or are ready to announce, similar actions, and the haze shrouding the affair is about to vanish. With the present paper I wish to support also our supporters.

The first of my documents is my own warning to my colleagues, delivered to the Academic Senate on the first meeting in connection with the oath. It is, so to speak, an expression of my convictions as a historian. The second illustrates, if in shorthand, my personal experience. The third, a letter from my friend Walter W. Horn, Acting Chairman of the Department of Art, who kindly agreed to its publication, illustrates the grave conflict of conscience and savage economic coercion to which, after fifteen months of pressure and struggle, he had finally to yield. He shared the fate of hundreds of colleagues, highly respectable and upright men, who for the sake of their families and for lack of economic independence could not afford to hold out to the last.

In the "Marginal Notes" I shall try to bring into focus what appears to me as "The Fundamental Issue." They do not exhaust the matter. The documents in the "Appendix" speak for themselves. They refer to the problem of tenure.

The quotes reproducing the words used at the meeting of the Board of Regents on August 25, 1950, are taken from the transcript printed as Appendix VI of the "Petition for Writ of Mandate" filed by Mr. Stanley A. Weigel, Attorney for the "Non-Signers," at the District Court of Appeal, State of California, Third Appellate District, in Sacramento, California.

For the reader's convenience I give here the names of the Regents. The Board is divided into two groups, one led by Governor Warren, the other by Regent Neylan.

Governor Earl Warren, Earl J. Fenston, Farnham P. Griffiths, C. J. Haggerty, Victor R. Hansen, Edward H. Heller, William G. Merchant, Chester W. Nimitz (absent at August meeting), Roy E.

Simpson, Robert Gordon Sproul (President of the University), Jesse Steinhart;

John Francis Neylan, Brodie E. Ahlport, John E. Canaday, Sam L. Collins, Edward A. Dickson, Sidney M. Ehrman, Maurice E. Harrison, Fred Moyer Jordan, Goodwin J. Knight (Lieutenant Governor), Arthur J. McFadden, Edwin W. Pauley, Norman F. Sprague.

Berkeley, California, October 8, 1950.

DOCUMENTS

I.

STATEMENT
READ BEFORE THE ACADEMIC SENATE
NORTHERN SECTION

June 14, 1949

As a historian who has investigated and traced the histories of quite a number of oaths, I feel competent to make a statement indicating the grave dangers residing in the introduction of a new, enforced oath, and to express, at the same time, from a professional and human point of view, my deepest concern about the steps taken by the Regents of this University.

1.

Both history and experience have taught us that every oath or oath formula, once introduced or enforced, has the tendency to develop its own autonomous life. At the time of its introduction an oath formula may appear harmless, as harmless as the one proposed by the Regents of this University.† But nowhere and never has there been a guaranty that an oath formula imposed on, or extorted from, the subjects of an all-powerful state will, or must, remain unchanged. The contrary is true. All oaths in history that I know of, have undergone changes. A new word will be added. A short phrase, seemingly insignificant, will be smuggled in. The next step may be an inconspicuous change in the tense, from present to past, or from past to future. The consequences of a new oath are unpredictable. It will not be in the hands of those imposing the oath to control its effects, nor of those taking it, ever to step back again.

2.

The harmlessness of the proposed oath is not a protection when a principle is involved. A harmless oath formula which conceals the true issue, is always the most dangerous one because it baits even

†The original text of the so-called Loyalty Oath, as suggested in June, 1949, read:

> ". . . I do not believe in and am not a member of, nor do I support any party or organization that believes in, advocates or teaches the overthrow of the United States Government by any illegal, unconstitutional means."

the old and experienced fish. It is the harmless oath that hooks; it hooks *before* it has undergone those changes that will render it, bit by bit, less harmless. Mussolini Italy of 1931, Hilter Germany of 1933, are terrifying and warning examples for the harmless bit-by-bit procedure in connection with political enforced oaths.

3.

History shows that it never pays to yield to the impact of momentary hysteria, or to jeopardize, for the sake of temporary or temporal advantages, the permanent or eternal values. It was just that kind of a "little oath" that prompted thousands of non-conformists in recent years, and other thousands in the generations before ours, to leave their homes and seek the shores of this Continent and Country. The new oath, if really enforced, will endanger certain genuine values the grandeur of which is not in proportion with the alleged advantages. Besides, this oath, which is invalid anyhow because taken under duress, may cut also the other way: it may have the effect of a drum beating for Communist and Fascist recruits.

4.

The new oath hurts, not merely by its contents, but by the particular circumstances of its imposition. It tyrannizes because it brings the scholar sworn to truth into a conflict of conscience. To create alternatives—"black or white"—is a common privilege of modern and bygone dictatorships. It is a typical expedient of demagogues to bring the most loyal citizens, and only the loyal ones, into a conflict of conscience by branding non-conformists as un-Athenian, un-English, un-German, and—what is worse—by placing them before an alternative of two evils, different in kind but equal in danger.

The crude method of "Take it or leave it"—"Take the oath or leave your job"—creates a condition of economic compulsion and duress close to blackmail. This impossible alternative, which will make the official either jobless or cynical, leads to another completely false alternative: "If you do not sign, you are a Communist who has no claim to tenure." This whole procedure is bound to make the loyal citizen, one way or another, a liar and untrue to himself because any decision he makes will bind him to a cause which in truth is not his own. Those who belong, de facto or at heart, to the ostracized parties will always find it easy to sign the oath and make their mental reservation. Those who do *not* sign will be, now as

ever, also those that suffer—suffer, not for their party creed or affiliations, but because they defend a superior constitutional principle far beyond and above trivial party lines.

5.

I am not talking about political expediency or academic freedom, nor even about the fact that an oath taken under duress is invalidated the moment it is taken, but wish to emphasize the true and fundamental issue at stake: professional and human dignity.

There are three professions which are entitled to wear a gown: the judge, the priest, the scholar. This garment stands for its bearer's maturity of mind, his independence of judgment, and his direct responsibility to his conscience and to his God. It signifies the inner sovereignty of those three interrelated professions: they should be the very last to allow themselves to act under duress and yield to pressure.

It is a shameful and undignified action, it is an affront and a violation of both human sovereignty and professional dignity that the Regents of this University have dared to bully the bearer of this gown into a situation in which—under the pressure of a bewildering economic coercion—he is compelled to give up either his tenure or, together with his freedom of judgment, his human dignity and his responsible sovereignty as a scholar.

II.

President Robert G. Sproul
University of California
Berkeley 4, Calif.

October 4, 1949.

Dear President Sproul:

Dante, quoting Aristotle, has remarked that "every oblique action of government turns good men into bad citizens." I deeply deplore that under the impact of the recent events I feel compelled to reckon myself—perhaps self-righteously—among the "bad academic citizens," since I cannot conform to the demands of the Board of Regents to sign a political oath.

My political record will stand the test of every investigation. I have twice volunteered to fight actively, with rifle and gun, the left-wing radicals in Germany; but I know also that by joining the

white battalions I have prepared, if indirectly and against my intention, the road leading to National-Socialism and its rise to power.

I shall be ready at any moment to produce sworn evidence before the court of the Federal Bureau of Investigation, which has admitted me to citizenship during the war. But my respect for the University of California and its tasks is such that I cannot allow myself to believe that the base field of political inquisition, which paralyzes scholarly production, should be within the range of its activities.

Yours very respectfully

Ernst H. Kantorowicz
Professor of History

III.

President Robert G. Sproul
University of California
Berkeley, Calif.

August 23, 1950.

Dear President Sproul:

In compliance with your directive of August 4th to Chairmen and Administrative Officers requesting information as to prospects of reactivation of members of their staff who have Reserve status in the Armed Services, I am communicating to you that I was reactivated, on August 21, for the purpose of a final physical examination and that I expect to receive a call for active duty as Captain, Infantry, for a minimum period of 21 months as soon as my physical examination report has been reviewed.

Being thus confronted a second time with a disruption of my academic career, and feeling unable to expose my wife and my son to the consequences of being denied continuance of my civilian occupation upon return from military duty, it is with profound regret that I find myself compelled to yield to the pressure which the Regents saw fit to exercise in order to extort from me a declaration concerning my political beliefs. I am enclosing the requested statement, signed.

I should like to make known that, in doing so, I am acting against the better precepts of my conscience and for no other reason than that of protecting my family against the contingencies of economic distress. In a letter addressed to you on May 12th, I have

set forth as one of my essential reasons for opposing the oath and its contractual equivalent the fact that their imposition has coerced, under the threat of dismissal, hundreds of honorable men and women to lend their signatures to a form of employment which they consider detrimental to the welfare of the University and an insult to the academic profession at large. It was in avoidance of pressures of this type that I left Germany in 1938 and came to this country. And it was in the desire of contributing to the eradication of such methods that I volunteered during the last war to take up arms against the country of my birth.

I am expecting my recall to active duty in the present conflict with the bitter feeling that, this time, I shall be fighting abroad for the defense and propagation of Freedoms which I have been denied in my professional life at home.

A report on the department as a whole with regard to expected enlistments and reactivations will follow prior to September 1st and as soon as the last answers have been received from members who are out of town.

Yours sincerely

WALTER W. HORN
Acting Chairman
Art Department.

MARGINAL NOTES

I.

Sanior Pars.

Mediaeval Canon Law has developed a curious theory of evaluating votes, that of the *maior vel sanior pars*. Usually the majority *(maior pars)* would decide an issue. A minority, however, had nevertheless some chance to defeat a nonsensical decision if that minority proved to be the "saner part" *(sanior pars)*. The votes, in that case, were not counted but, so to speak, "weighed." They were weighed according to the prestige and authority *(auctoritas)* of the voter, his intellectual faculties *(ratio)*, his moral qualities *(pietas)*, the purity of his motives *(bonus zelus)*, and the fairness of his judgment *(aequitas)*.

Much can be said against this principle; but had it prevailed at the meeting of the Board of Regents of the University of California on August 25, 1950, the group headed by Governor Warren, including Admiral Nimitz and President Sproul, would probably have carried the day by *auctoritas* as the "saner part." Since, however, votes in a democracy are not weighed but counted, which has its great advantages too, the faction headed by Regent John Francis Neylan decided the issue. Thirty-one professors were ousted by a 12-10 majority, thus reversing the decision of Governor Warren's 10-9 majority in July. Had Admiral Nimitz been present at the August meeting, the majority would have been 12-11; for he wired he would have cast his vote with Governor Warren—as it were, with the "saner part."†

If "sanity" in the sense of Canon Law has anything to do with logic and consistency, those qualities were heavily clouded on many occasions at the August meeting. "Gentlemen, that does not make sense," said Governor Warren. "While it is inconsistent, I shall vote for it," declared President Sproul. "You are asking me to vote for a motion now that reaffirms the policy that I have voted against," complained Regent Steinhart. The lack of "sanity," it seems, was very obvious to the "saner part."

---

†Whenever, in the following pages, I am talking about the "Regents" without qualification, I am always referring to the August majority, thus excluding the *sanior pars*.

Communism Not the Issue.

For fifteen months the oath controversy had been carried on. The battle-cry was to purge the University of California of Communists. Various methods were subsequently applied to implement that clearly expressed purpose: a Loyalty Oath, a treacherous "Equivalent," a Faculty declaration expressing itself against the appointment of Communists, finally a statement inserted in the annual "contract" and, as an alternative for that statement, a hearing of non-signers before a jury of equals, the Faculty Committee on Privilege and Tenure.

As might have been expected, Communists have not been found on the Faculty, either among the non-signers or, so far, among the signers. Thus, when Regent Heller, at the August meeting, repeatedly asked the crucial question whether "it is understood by all Regents that there is no accusation of Communism made against any of the thirty-two that we are about to fire," even the most adamant members of the majority group agreed or kept silent. Regent Neylan himself, on another occasion, could even heckle: "Does anybody here want to—Regent Heller, or anybody—want to charge them with being Communists?"

"Obedience."

The matter of Communism and the fiction of screening Communists, which so long had befogged the fundamental issue as well as public opinion, was quite cynically dismissed from further discussion. "Whether they are Communists or not is now a secondary matter," said Regent Ehrmann. "No Regent has ever accused any member of the Faculty of being a Communist," echoed Regent McFadden. "There is no longer an impugning of those individuals as Communists," summarized Regent Haggerty of Governor Warren's group and, clarifying the stand of his opponents, continued: "It is now a matter of demanding obedience to the law of the Regents."

"Obedience" of the Faculty to the Board of Regents, "discipline," and "conformity" to the Regents became the new issue. Governor Warren described it correctly: "We are discharging these people because they are recalcitrant and won't conform."

Conformity.

Vice-President and Provost emeritus Monroe E. Deutsch, in a letter to the Regents of July 17th, has emphasized that the issue rests

on the one point: "Is he a Communist?" On August 25th, however, the issue changed completely when the old charge, or implicit accusation, of "Suspect of Communism without self-signed affidavit" had to be dropped. Instead a new charge was introduced, "Non-conformity to the Board of Regents." The crime of being one of a non-conforming minority was considered grave enough to justify dismissal without trial or hearing, to justify the suspension of the autonomous rights of the Faculty and the elimination of jury trial before the Faculty Committee on Privilege and Tenure.

"Conformity" to Whom?

What the Regents demanded was conformity in view of a highly controversial matter. The Presidents of practically all the great Universities of the country, also Phi Beta Kappa, the American Association of University Professors and innumerable other highly respectable individuals and associations have publicly taken a stand with Governor Warren and his group. But to conform with The Board of Regents of the University of California is a next to impossible task. The present Board of Regents is hopelessly divided, and since the split goes right down the middle, the Board's working ability may be seriously questioned. The Board is ready to reverse its decisions monthly, and the August decision may be challenged in October or November. There will, perforce, always be non-conformity to either one or the other faction. In that situation it is extremely difficult to tell what "conformity" means, or to tell why conformity to Governor Warren and the *sanior pars* should be deemed morally so inferior to conformity with Regent Neylan's one-vote majority group that it furnishes a reason for dismissal.

Conformity in Controversial Matters a Condition of Appointment.

To what, so we may ask, does that see-saw nonsense of ever-changing one-vote majorities lead except to destruction? A professor can be legally dismissed for "gross incompetence," which is not the issue here, or for "moral turpitude." Are we now urged to acknowledge that non-conformity to Regent Neylan (= conformity to Governor Warren) is "moral turpitude"? The Regents' August majority had obviously not thought the matter to its proper conclusion when they decided to make, implicitly, conformity a condition of appointment, and non-conformity a reason for dismissal. Nor have they, with regard to "conformity in a matter of con-

science," drawn the ultimate consequence of their verdict which would suggest that only a conscience forced to conformity with some faction, or otherwise violated and perjured, promises to produce the ideal teacher and to guarantee the proper amount of "impartial scholarship and free pursuit of truth" which the Regents themselves demand. Are we going to introduce again subscription to the Thirty-Nine Articles or to some political faith as a requisite to taking a university degree? Do we need again a "University Test Act" to abolish such outmoded customs? Experience has shown long ago that a university forced to conform to a factional orthodoxy is in danger to end in sterility.

Legislature.

Things become rather involved for the majority group once they themselves have admitted that "Communism is not the issue." In fact, it has never been the true issue. It has been suggested that without a loyalty oath the legislature would threaten to refuse to vote the budget or that, were the non-signers retained, the legislature would not appropriate money for the University. To others this suggestion appeared as highly improbable (Max Radin, in *The American Scholar,* July, 1950).

Propaganda.

The real issue was, from the very beginning, an irresponsible exploitation of the true and genuine dangers of Communism for propaganda purposes of politicians with, unfortunately, the University of California as the victim. The "purge" of the University, resulting in the detection of not a single Communist on the Faculty, was not important. What was important was the advertising campaign, the propaganda value of the purging activity itself—important, obviously, for political, and not academic, purposes although the statutes wisely demand that the University be kept clear from political interference and machinations.

To anyone who has lived through the bitter experience of Hitler Germany, the use and abuse of the Communist menace for political and propaganda purposes is a familiar device. It leads, whether so contemplated or not, almost automatically to the establishment of absolute power, to totalitarian management and the demand for unconditional obedience in the name of anti-Communism. It leads, which is worse, to fictitious "victories" over Communism and entails

a dangerous and frivolous underestimation of the true power and genuine danger of Communism.

Naïveté.

The non-signers, it has been said repeatedly, are distinguished by "a naïve ignorance of what Communism is" because as scholars they are "inexperienced in the ways of the world." This is the old pattern of lampooning the "professor" of bygone times. It is an insult to the historian whose knowledge of the ideological conflicts of the past gives him a rather clear insight into the ideological conflicts of the present. The argument of "naiveté," moreover, has a rather stupid ring in the ears of one who has lived in Communist occupied cities and areas and has actively fought against, and been wounded by, those very radicals about whom allegedly he knows nothing. The matter which indeed is often not recognized distinctly enough is what generation of vipers can originate from "White Battalions," once they don the brown shirt.

On the other hand, talking about naïveté, is there anything more naïve than the belief of those Regents allegedly "experienced in the ways of the world" that by means of tom-fooleries and mummeries a danger so grave as Communism can effectively be fought? "Children are to be deceived with toys, men with oaths" (Plutarch).

II.

Religious Scruples and Conscience.

At the August meeting some Regents made statements to the effect that the hearings before the Committee on Privilege and Tenure were intended only for non-signers whose religious scruples made them conscientious objectors. Utterly inaccurate though these statements are with regard to the general purpose of both the hearings and the Committee, they imply a fallacy worth exposing.

Conscience is not the private property of any particular denomination. It is inter-denominational, and its violation is painful no matter whether that conscience belongs to a Lutheran or Roman Catholic, to a Quaker or Unitarian, or even to a scholar who may claim to have a professional conscience. It is obvious that the scholar's conscience, though non-denominational, is as "religious"

as the professional conscience of the judge and the minister; and it should be equally obvious that it is his conscience which makes the scholar what he is, and that to act according to his professional conscience is indeed the function of the University professor.

A Debate.

Functions and rights of the university professor were the subject of a somewhat heated debate at the same August meeting of the Regents. The discussion, mainly between Regent Ehrman and Governor Warren, is so crucial and the clash of opinions so illuminates the general problem that some rather lengthy excerpts from the transcript are warranted here. The argument pivoted around the question whether the analogy of a legal case—MacAlister vs. Baker—was relevant to the case of the thirty-one professors.

> *Regent Ehrman:* I want to point out that it seems to me . . . that there is this point of distinction: Firstly, the professors, employees, or whoever they are, recommended under the President's motion to be accepted for employment, are not officers, in any sense of the word, of the university. They are employees. . . . In the second place, it seems to me that if we assume that they have been employed, what does that mean? Do they have any vested rights to the position? It merely means that they have the right to enjoy the salary for the year . . .
> They [the dismissed professors] would be entitled to their salary, and that is all, if they had a vested right in the appointment, which I doubt very much because they are merely employees of the Board of Regents and they are not officers . . . The Baker case refers to people who are entitled to a public office. It has no reference whatsoever to people who are employed.
>
> If this doctrine of the Baker case applied to the university, it would mean that a man who was employed as a gardener on the grounds, a janitor in the buildings, would have a vested right to the office. I cannot see [that], whether a man is employed in one capacity, such as I have used for purpose of illustration, [or is] employed as a professor or an instructor, that there is any distinction between them.
> *Governor Warren:* Regent Ehrman, as far as I am concerned, I am of the opinion that whether these people are public officers, or whether they are executing a public trust, is a distinction without difference. We recognize that these people are performing important public functions. That is the reason we are having this discussion today; and the importance of the appointment of a President of this University, or a Vice President, or a Dean, or the head of a department, or a professor, or even an instructor, it seems to me, is of equal importance to the public as the appointment or election of any other public officer; and I don't believe that we have the right to consider here that these people don't rise to the dignity of a City Councilman or a constable or other public officers who come under this rule. They are performing a public function just as much as I am as Governor of this State. And I believe that their rights and their prerogatives and their status before this Board should be treated with equal solemnity and consideration.

We cannot, I think, be grateful enough to Governor Warren for his fine defense of the status of the profession. But our thanks should go also to Regent Ehrman, who, being himself the founder of a professorship (and not a janitorship) on the Berkeley campus, has certainly given many a thought to the academic profession and to whose generosity the present writer personally is greatly indebted. We are grateful to him for having made his views so perfectly clear.

Janitors and Professors.

Regent Ehrman said he cannot see that there is any distinction between janitors and professors, since both are "employees of the Regents." With all due respect for the duties of gardeners and janitors, we may ask whether there is really no difference between their occupation and that of university professors. Are they really undistinguishable and equally exposed to being "hired and fired" at the will of the Regents?

Unions.

One great difference between janitors and professors stood out very distinctly during the recent strike of the janitors at the University of California: the janitors, who have no annual contracts and may claim "permanent tenure," are unionized and therefore can press their demands against the Regents almost to the last penny. But there is no union of university professors to back up even the loudest outcries and most unanimous protests of a Faculty. Nor, for that matter, is there a union of judges or of ministers and priests.

Why have unions of those professions not been formed? Is that omission due only to the naiveté of those professions, or are they too conceited to join organized labor? Why should not the judges form the Honorable Union of Court Employees, and the ministers establish themselves as the Holy Union of Church Employees, followed by the professors' Enlightened Union of University Employees? Why is it so absurd to visualize the Supreme Court Justices picketing their court, bishops picketing their churches, and professors picketing their university?

The answer is very simple: because the judges *are* the Court, the ministers together with the faithful *are* the Church, and the professors together with the students *are* the University. Unlike ushers, sextons, and beadles, the judges, ministers, and professors are not Court employees, Church employees, and University employees. They are those institutions themselves, and therefore they have certain prerogative rights to and within their institutions which ushers, sextons, and beadles or janitors do not have.

Accessory and Essence.

Moreover, the comparison between gardener-janitor and professor is misleading because it is fundamentally wrong. A university could exist without gardeners and janitors, who are accessory; it could hardly exist without professors and students, who are essential, actually the only essential part of a university. According to the oldest definitions, which run back to the thirteenth century, "The University" is the *universitas magistrorum et scholarium,* "The Body Corporate of Masters and Students." Teachers and students together *are* the University regardless of the existence of gardens and buildings, or care-takers of gardens and buildings. One can envisage a university without a single gardener or janitor, without a single secretary, and even—a bewitching mirage—without a single Regent. The constant and essence of a university is always the body of teachers and students.

Why Not a Professors' Union?

This answers also the question why there is not a union of university professors. The professors, hitherto, did not need to form a protecting professional organization because, similar to judges and ministers, they were a corporation anyhow—a corporation which in this case was identical with the body corporate which they served,

the University. This again distinguishes them from gardeners and janitors whose unions are bodies which do not coincide with the corporation they happen to serve.

Vested Rights.

For the same reason the professors have certain vested rights in the institution which they both serve and constitute. They have certain rights which gardeners and janitors, who serve the comforts of the institution, have not. The fact that gardeners and janitors as well as professors receive their wages from the same public purse and through the agency of the same trustees of the People of California does not reflect upon absence or presence of vested rights.

Employees of the Regents.

Above all, it would be putting the cart before the horse to maintain that the professors do not serve the University but serve the Regents, and that consequently they are not officers of the University but employees of the Regents. Has a spectre or has megalomania wrought havoc with proportions and contours? Does the University exist for the sake of the Regents, or do the Regents exist for the sake of the University, of a public institution constituted by the body of teachers and students?

In a private business corporation it might be said that the Board of Directors constitutes also the corporation especially if the Directors are also the shareholders. In a State University, however, the Regents are neither shareholders nor paid directors. They are unpaid trustees. They are the intermediaries and administrative agents of something they are not identical with—the People of California—and for something they are not identical with either —the body of teachers and students. These agents *honoris causa* can never claim, nor do they normally claim, to constitute "The University." They are those who, along with many other functions, have to protect the University against attacks and keep unrest from their "ward." They are, in that respect, the police of the University. But where, except in the caricature of the Prussian "Police State," does the police constitute The State or The People?

Public Institution.

Moreover, the University of California is a public institution. The professors serve a public institution. They receive their salaries mainly from public funds, from the People, if through the agency

of the People's trustees, called Regents. And they receive their salaries in fulfilment of public functions or of functions for the public, but not to fulfil under a private contract private functions for the private benefit of the Regents. They do not serve a private whim of "employers" who might hire and fire, for their private stage, actors and clowns as they please. The Faculty members are, one way or other, public officers, or officers of a public institution and public trust, but not the private employees of the Regents. And therefore the right to "hire and fire" those officers cannot be an undisputed prerogative of the Regents alone. "What touches all shall be approved by all." The Faculty will not accept an inept teacher forced upon them by the Regents without or against Faculty approval, and they cannot allow the dismissal of an able teacher without or against Faculty approval, because either action would mean an infringement from without upon their own body corporate; and because, to quote President Harold E. Stassen, "the faculty is the judge of its own membership" *(San Francisco Chronicle,* October 7, 1950).

Business Corporation.

The great confusion of these complicated relations, which need clarification by the law courts, apparently derives from the superficial similarity of modern business corporations with the very much older corporational structure of a University. Governor Warren has obviously felt those difficulties when, distinguishing also between "employees and Faculty members," he defined the University of California very ably as "a quasi-public institution with practically all the attributes of a private corporation organized for a public purpose" *(Oakland Tribune,* Sept. 22, 1950). In the case of an ordinary business corporation the hiring and firing, within the limitations of the law of contracts, is indeed completely at the will of the Directors. If, for example, the manager of the gambling casino "Cal-Neva," on the Nevada-California border, sees fit to require all his employees—"dealers, pit bosses, waitresses, janitors, and even the nude model who poses in a champagne glass for the customers" *(San Francisco Chronicle,* Sept. 9, 1950, p. 2)—to take an anti-Communist loyalty oath before a Reno judge, telling them in a truly Regential fashion "Sign or get out," he is acting doubtless within his legal competences. However, the "employer-employee" relationship does not apply to the teaching staff of a university, least of all to that of a State University.

Dangers.

In fact the application of business analogies to a University has some socially serious aspects, and I wish to state most emphatically that the radicals among the Regents, who are trying to undercut the traditional structure and the prerogatives of the University of California, are playing a very dangerous game damaging what politically they wish to preserve.

The hitherto unquestioned University structure would be overthrown completely if indeed the professors were, by definition, nothing but "employees" of the Regents and the Regents their "bosses." For only so long as certain vested and autonomous rights of the body of teachers and students are respected can the professors refrain from forming a "union." If the professors are nothing but hirable lecture machines and firable employees, who, above anything else, have to obey and conform, regardless of their qualities as men and as teachers; that is, if really they are hired on a business basis, then they will have to organize in a business fashion and establish their union. Actually, the present intransigent and shortsighted policy of the anything but conservative radicals among the Regents of the University of California might very easily touch off a general movement aiming at unionizing the American university professors. But from that moment onward the aspect of American universities would change profoundly. Mass decapitations of professors such as have taken place monthly in California's academic abattoir (157 + 6 + 31), would unfailingly lead to statewide, perhaps nationwide, refusal to work on the part of the unionized professors, and little opportunity would be left to any Regents to exercise absolute power.

However that may be, the Regents' effort to make teaching a trade is entirely revolutionary. Should they succeed, their inconsiderate experiment would violently transform one of the few remaining conservative institutions, the University, and it would uproot one of the few relatively conservative sectors of modern society, that of university professors.

Trade and Profession.

It is obvious that in the argument about janitor and professor some fundamentals have been hopelessly confounded, above all the difference between a trade and a profession.

The janitor is paid by the hour. He has his shift during which he is held to perform certain well described duties. His work is

clearly defined and definable. Once he has performed his daily duties and has left off work he is a completely free man. Additional work is neither expected nor demanded, except by special agreement and with special pay.

The defined duties of a university professor are few. His classwork at the University of California may consist in five hours of lecturing and in a seminar of two hours. In addition, the professor will have to do some committee work, sit on examination boards, have conferences with his students during office hours, guide their work for advanced degrees, and may run through the catalogues of second-hand book dealers to order books for the University Library. If we except the registered classwork, his duties are anything but clearly defined. Nor is he paid merely for the seven hours during which he meets his classes and seminars. The amount of time and effort he wishes to invest in preparing for his classes, is left to his own judgment. Whether it takes him two days to prepare a single lecture, or two hours, or two minutes or less, is left to him. Whether he revises his lectures by integrating his own research work and that of others, or simply rehashes some textbook, is left to him. Whether he devotes much or little of time and care to the M.A. and Ph.D. theses of his pupils, is his own business. It is left to him whether he indulges in research work from which his classes would profit and his university would reap fame. And it is left to him how much time and energy he puts into his committee work, into his conferences with students, or into the aggrandizement of his university's library. In short, it is entirely up to him how much of his life, of his private life, he is willing to dedicate to the University to which he belongs and which he, too, constitutes. The exact amount of time he invests is bound by no regulations. It is purely a matter of Passion, of Love, and of Conscience.

And here there emerges yet another difference between janitor and professor: you can buy labor, but you cannot buy Passion and Love nor the scholarly Conscience. For once there is something that is not marketable, and the poorly informed Regents should know that by trying to make our conscience venal they kill our passion and love for our institution because we cease to be one with it.

Conscience.

Through the sheer existence of this conscience, which is undefined and undefinable, the scholar ceases also to be an "employee" of the Regents in any sense whatsoever of business language. It is

through his conscience that he acquires vested rights in his office. By this conscience, which is inseparable from his genuine duties as member of the academic body corporate, he is clearly distinguished from gardener and janitor. That almost criminal superficiality of the comparison between janitor and professor breaks down at this point. Trade and profession are not identical. A profession, as the word itself would suggest, is based upon conscience, and not upon working hours as in the case of modern trades, or on Time in general. In this respect the scholar resembles the judge whose duties are not disposed of by sitting in court, or the clergyman whose duties are not exhaustively described by the mention of ritual performances and sermons on Sundays. The conscience is actually the essence of the scholars "office" *(officium)* which he is entrusted with and through which he becomes truly a "public trust."

From whatever angle one may look at the academic profession, it is always, in addition to passion and love, the conscience which makes the scholar a scholar. And it is through the fact that his whole being depends on his conscience that he manifests his connection with the legal profession as well as with the clergy from which, in the high Middle Ages, the academic profession descended and the scholar borrowed his gown. Unlike the employee, the professor dedicates, in the way of research, even most of his private life to the body corporate of the University of which he is the integral part. His impetus is his conscience. Therefore, if you demoralize that scholarly conscience, that love and passion for research and for teaching, and replace all that in a business fashion by strictly defined working hours, prescribed by the "employer," you have ruined, together with the academic profession, also the University! Only the culpably naïve ignorance on the part of malevolent Regents, not knowing what a scholar's life and being is, could venture to break the backbone of the academic profession—that is, its conscience—in order to "save the University," nay, to dismiss a scholar for that very conscience which makes him a scholar.

Folly, like the spirit, bloweth where it listeth. All that stupid destruction of genuine values and valuable human beings is carried on for the sake of a hysterical demand the utter folly of which has been attested to nationwide; it has been attested to also by the professors' new company, the gambling-house nude, who takes her loyalty oath to pose in a champagne glass for the customers. Folly knows no limit. We can only pray with Erasmus: *Sancte Socrates, ora pro nobis!*

III.

Why Reduce the Status of Professors?

There remains one last question to be answered: For what reasons did the majority of the Board of Regents try to reduce dignity and self-respect of the Faculty of the University of California and thereby of the academic profession at large? Why did those Regents try to blur the lines of distinction prevailing between janitor and Faculty member and deprive the professor of his vested rights in his own body corporate? After all, those gentlemen have been entrusted with preserving the University, not with revolutionizing and radicalizing it. They as guardians should have been eager to defend their ward and to raise the reputation of the academic profession to the highest possible level instead of doing their best to whittle down the self-respect of the Faculty.

The answer, again, is simple: that strange attitude of the majority Regents is the direct outcome of their efforts to enforce high-handedly a special loyalty oath. In order to enforce that oath and to establish that unspeakable alternative "Sign or be fired" two main obstacles had to be removed. The first was constitutional; the second referred to tenure.

The Constitutional Obstacle.

The additional oath "is not required by law." It may be even unlawful. The Constitution of the State of California prescribes the taking of an oath to the Constitution of the United States and the State of California, and then continues:

> "And no other oath, declaration or test shall be required as a qualification for any office or public trust" (Article XX, Section 3).

Whether or not an additional oath could be imposed upon the Faculty at all, would depend upon whether or not the term "office or public trust" applied to the members of the Faculty of the State University. It would be, writes Max Radin, "a question of chopping and paring and refining and adjusting verbal symbols. But surely no one who can read can doubt the general purpose of the constitutional inhibition."

On August 25th, Governor Warren held that it was a distinction without difference whether Faculty members are public officers or executing a public trust, but he maintained unambiguously that

they "are performing a public function just as much as I am as Governor of the State." He finally claimed that "their rights and prerogatives and their status before this Board should be treated with equal solemnity and consideration"—that is, "equal" to that of public officers.

Governor Warren's opinion was not shared by his opponents. The loyalty oath, as demanded before April 21, 1950, could be enforced without violation of the Constitution only if the professors had no public status whatsoever and if they were like hired hands private "employees" of the Regents, which "merely means that they have the right to enjoy the salary for the year."

The constitutional issue explains sufficiently the endeavors to reduce the status of the professors from men having public functions to private employees. Once the Faculty member has become the private employee of the Board, hired like the nude in the champagne glass for entertaining the customers, probably students, those Regents were free to demand any additional oath, any declaration or color of hair they desired. The Constitution, at least, with its impractical inhibition, no longer barred the way.

It is not quite impossible that the law courts, at one time or another, will make a decision concerning the status of professors in accord with the view of Governor Warren, meaning that the Constitution (Article XX, Section 3) actually does apply to professors. In that case the Regents would have coerced, by means of economic threats and moral pressure, hundreds of Faculty members to commit an unlawful act. Aggravating would be the fact that acquiescence to the demand of the Regents on the part of those Faculty members might appear as an equivalent of the money paid to a blackmailer for not revealing a discreditable secret, that is, for not divulging the discreditable slander intimating that the non-signer was a Communist.

Tenure.

The loyalty oath, after it had haunted the Faculty for eleven months, was rescinded on April 21, 1950. It was replaced by the so-called "contractual equivalent." During that Spring campaign the second obstacle, the problem of tenure—though always active—came to the fore.

Where tenure is violated, academic freedom goes. If a professor is not sure of his permanent tenure, if he has to fear dismissal for unorthodox opinions or non-conformity, he loses his freedom of action and speech. The same is true with regard to the judge who

loses his conscientious freedom and freedom of prejudice if his judgment were impaired by the fear of losing his job. Hence, there can be no true academic freedom unless tenure is assured.

The oath as well as its contractual equivalent could be imposed, and the Faculty forced into submission, only if the rules of tenure were flouted. So long as the rules of tenure prevailed the alternative "Sign or be fired" was meaningless because it could not be put into effect. Therefore tenure had to disappear: a tampering with the so-called contracts began and, at the same time, the Faculty Committee on Privilege and Tenure was frozen out.

Rules of Tenure.

At all American Universities it is customary to recognize a claim to tenure, in one way or another, of all professors and associate professors, including usually also other instructors who "have attained tenure by reason of length of service" *(Manual of the Academic Senate)*. Many universities, including State Universities, acknowledge explicitly a right to tenure. The State University of Iowa, for example, declares quite specifically in the letter of appointment how many years an instructor or assistant professor has been appointed for; and in the case of an associate or full professor the formula reads: "with tenure extending continuously" (Appendix A).

At the University of California the legal *right* to tenure seems to have been kept vague, nor was it ever so clearly defined as in Mid-Western and Eastern Universities. Nevertheless there were certain *rules* of tenure. The *Manual of the Academic Senate* makes it perfectly clear that professors and associate professors possessed a claim to tenure, and that others acquired tenure through length of service, that is, after eight years. The *Instructions to Appointment and Promotion Committees,* valid in 1943, made it no less clear that tenure was respected for the grade of associate professor and above that rank. The instructions read:

> "The Committee should bear in mind that normally the University will terminate appointments of assistant professors who do not qualify for promotion after two terms (six years) of service in that grade. Associate professors, however, who do not qualify for further promotion will be retained *indefinitely* [!] in that grade."

The Committees were held to consider promotion to the grade of associate professor most carefully because that rank implied tenure.

Accordingly, in 1940, the Vice-President of the University, Provost Dr. Deutsch, acting for the President, could congratulate a Faculty member on the promotion to associate professorship, and write: "This not only marks an advance in itself but places you on the permanent status which is so important in the academic career" (Appendix E). Similarly, the ninth year of appointment to one of the lower grades of the academic hierarchy was considered of special importance because after eight years a Faculty member acquired tenure "by length of service."

Nothing would be easier than to assemble more material evidencing the existence of tenure *de facto*. The *Manual of the Academic Senate* reproduces a Senate resolution to the effect that the tenure members of the Faculty are understood to be appointed "continuously during good behavior and efficient service." This rule, valid since 1899, was laid down, at the latest, in 1919. It was adopted by the Academic Senate in 1920, and was re-adopted in 1939. The rules of tenure have not been challenged by the Regents and have been generally observed for thirty years or more. There was, to say the least, a "tacit understanding" according to which tenure existed and was observed even though it was not expressed in unambiguous legal terms. However, a "tacit understanding" is as binding among honest men as a legal stipulation; and if a "tacit understanding" remains uncontradicted by either party over a period of thirty years or more, there accrues a moral obligation and an obligation in equity to observe that understanding which is hardly less binding than a legally stipulated obligation.

The Faculty, therefore, confident in the fairness and loyalty of the Board of Regents, could rightly assume that in view of tenure they were just as secure, and certainly not worse off, than their equals at the other great Universities of the country.

Painful Awakening.

It was, under those circumstances, a most painful awakening for most professors when, at the meeting of the Academic Senate on April 22, 1950, a furious and indignant Faculty was told quite bluntly by President Sproul that no Faculty member on the University of California's eight campuses enjoyed any rights of tenure whatsoever. The President declared that even professors and associate professors were appointed for one year only and no more.

In other words, to enforce the oath or its equivalent by threat of summary dismissal the Regents had to abolish a, perhaps not

legally codified, but morally existing right to tenure guaranteed by custom, tradition, and by certain rulings which had not been contested, or had even been agreed to, by the Regents over a long period, and which were rightly considered a powerful obligation on the part of the Regents. But what are moral obligations! Did not Regent Giannini even wish to organize against the Faculty a gang of "20th century vigilantes" and, contemning the courts, take the law in his own hands!

Contracts.

The Faculty now realized that it was unprotected against any arbitrary action on the part of the Regents. Nor did it take its members very long to learn what the new concept of "non-tenure" was like.

Until May, 1950, the Faculty members of putative "tenure status" received annually a salary acceptance form which they had to sign. It read:

> "At the annual meeting of The Regents of the University of California, your salary for the year ending June 30, 1950, as Professor of . . . was fixed at $ . . ." (Appendix B).

This traditional form was changed surreptitiously. The new forms, distributed at the height of the oath controversy, in May, 1950, and now containing the anti-Communist statement, as well as the most recent forms for the year 1950-51, showed the following text:

> "This is to notify you that you have been *appointed* Professor of . . . for the period July 1, 1950, to June 30, 1951, with a salary at the rate of $ . . . per annum" (Appendix D).

The Confidence-Trick.

This new contract form appears as a masterpiece in the art of prestidigitation. While the eyes of the Faculty members receiving that new form were fixed, sadly perhaps and certainly with disgust, on the obnoxious loyalty statement, very few noticed that the true trick was pulled, and the genuine venom found, in the preamble. And very few noticed that they were signing not only a most unpleasant document, but that actually they were signing away their claims to tenure. By acknowledging that they were *appointed* for the well defined period "July 1 to June 30" with a salary rated explicitly *per annum* they had put in jeopardy their tenure. Now even the fiction of tenure, that "tacit understanding," had gone. The

Faculty had been taken in by a skilfully managed confidence-trick.

But what had actually happened? For a mediaeval historian it is daily bread to study, compare, and handle forged, falsified, garbled, or tampered documents. It did not take the present writer very long to discover the model draft or prototype of the new substitute "contract" and to unravel, on that occasion, the threads of a texture the woof of which was *mala fides,* "ill faith."

Here are the results of that little investigation in the field of modern diplomatics.

Two Forms.

The University of California had two letter forms which, at the beginning of the academic year, went out to members of the Faculty. We may call them the "Appointment Form" (Appendix C) and the "Salary Acceptance Form" (Appendix B). The Appointment Form referred to Lecturers, Visiting Professors, with slight variations to Teaching Assistants, and perhaps to others as well who were appointed—as President Sproul termed it repeatedly on August 25th —"on a strictly annual basis" or for one semester only. The Salary Acceptance Form referred to those who were termed by President Sproul as having "Senate status" including tenure, but usually excluding instructors and assistant professors.

For those Senate members with tenure the form was used which began: "At the annual meeting, etc." It seems to have been the form originally used for all Faculty members; around 1914 even a young assistant professor would receive that letter. It is a simple notification about the salary for the coming year; it contained neither the word "appoint" nor "reappoint" and took continuity for granted.

For the strictly annual appointees, very reasonably, the "Appointment Form" was used. It began with the words: "This is to notify you that you have been appointed, etc." It fixed the salary at a rate "per annum" and clearly defined the period "July 1, 19 . . ., to June 30, 19 . . ., only."

The difference of forms made it perfectly obvious that there was also a difference of matter and substance involved and expressed. The Salary Acceptance Form ("Your salary for the year ending June 30, 1950, was fixed at . . .") did not imply an appointment, even less a completely new appointment. As mentioned before, it notified a person permanently attached to the Faculty of the salary he could expect for the coming year. The form itself implied one thing only: Tenure.

Tampering with Contracts.

When the disruption of tenure, nay, of the semblance of tenure, became imperative in order to enforce the "Sign-or-be-fired" command of the Regential firing squads, the Salary Acceptance Form disappeared completely, and there is no hope for its reappearance under the present régime. Now all Faculty members were treated equally, for now all of them received the Appointment Form hitherto used exclusively for "strictly annual" appointments. So far as the contracts were concerned there was no difference between a professor of 30 years service and a new Teaching Assistant, and only the janitors formed an exception because they receive no annual contracts but enjoy permanent tenure during good behavior and efficient service. The "Appointment Forms" were generally sent out to tenure members of the Faculty after the so-called "Compromise" of April 21, 1950, although in individual cases they had been foisted upon Faculty members throughout the year of the oath. One professor, thinking it was a clerical error, actually returned the "Appointment Form" and asked for the normal "Salary Acceptance Form."

With those manipulations the former "tacit understanding," based upon mutual confidence, fairness, and good faith, to the effect that tenure existed and was respected, was radically wiped out. And with the old "Form" there went confidence, fairness, and good faith.

I do not know whether it is legal to change contracts without notifying the contracting party of the intention—an impossible act as to union members—or whether it is considered fair to substitute for a good contract an inferior one, which cuts out all the prerogatives and privileges of the contracting party, in the hope "to get away with it." However this may be, it is a clear case in which unbridled absolutistic might bends and deceives moral right. Although I am sure that very much stronger words would stand a libel suit and would be appropriate to characterize that kind of procedure it may suffice here to call it an act of misdemeanor and a breach of faith, perpetrated against unsuspecting honest men now delivered, hopelessly and without protection, to arbitrary will, economic pressure, and implicit bribery.

Conditioned Appointments.

This, however, is not yet the whole story. Tenure had been, in the golden age of the University, unconditioned "during good behavior and efficient service." With the new and strictly annual appointments, as many conditions could be inserted into the contracts as pleased the Regents. It was evidently to make possible the insertion of new conditions that the formulae were changed. It would not have made sense to inform a professor politely that his salary for the coming year was fixed at a certain rate, and thereafter to add some novel conditions. They could not be enforced and would have been irrelevant in the face of tenure. It was, therefore, for the sake of inserting the anti-Communist loyalty clause that the normal Salary Acceptance Form was found inappropriate and was supplanted by the Appointment Form. It proved necessary to stress henceforth the fact that every professor, tenure professors included, was quite newly appointed at the beginning of every academic year. Only if tenure was disrupted, a conditional reappointment became possible, allowing also for the insertion of the clause:

> "I understand that the foregoing statement is a *condition* of my employment (!) and a consideration of payment of my salary."

It will be noticed that the word "employment" now has crept into the appointment form.

The disruption of tenure, as expressed by the new forms, was an act indispensable for the introduction of the new pattern of "conditioned appointment," conditioned not by the character and professional qualification of the appointee, but by his obedience to the Board of Regents, by his conformity in matters of conscience, and by his willingness to make a completely empty political statement the voidness and wantonness of which have been stressed in recent months—so as to mention only two names—by General Eisenhower and by Archbishop John J. Mitty of San Francisco.

Constitutional Oath.

The sabotage of the idea of tenure, inseparable from the new form of "contract," may be gathered from yet another monstrosity contrived by the creative genius of those concerned and responsible. For almost ten years the custom has been observed to let every newly appointed member of the Faculty take the standard oath as prescribed for officers and public trusts by the Constitution of the State of California:

> "I do solemnly swear (or affirm) that I will support the Constitution of the United States and the Constitution of the State

of California, and that I will faithfully discharge the duties of my office, according to the best of my ability."

Whether the taking of this oath would mean by implication that the university professor is considered an officer or public trust, is of minor importance here. Important is the fact that this oath had to be taken once and for all at the time of the first appointment to the Faculty. According to the newly introduced practice, however, this oath has to be taken annually.

Repetition of Oaths.

It would be easy to argue that the repetition of an oath that binds man for all times, is superfluous and damaging; that an oath either binds for all times or not at all, but that it never expires; and that the annual repetition does not duplicate or triplicate the effects of an oath, but devaluates the very institution of the oath which is a sacred thing. Such arguments would be completely beside the point. The barbarous monstrosity of an annually repeated oath is merely another symptom of the sabotage of tenure. It stresses the fact that the professors are appointed for one year only, "on a strictly annual basis"; that by the end of the academic year the office expires so radically that the whole procedure of initiation has to be repeated all over again; and that there originates every year, from June 30th to the date of signing the new contract and repeating the constitutional oath, a vacuum or *interregnum* during which the whole Faculty is technically dismissed without being as yet reappointed. The professors are, for that period, without a job.

Interregna.

It goes without saying that the legal consequences of such *interregna* are unpredictable, especially when good faith does not prevail. Since every professor would be supposed to know that his connection with the University expires radically, and legally is severed, by June 30th of every year, the Regents would not even be obliged to tell the man that they do not intend to reappoint him—which is exactly what happened to the group of non-signers whose salaries were withheld without notification.

Escheat.

The professor's reappointment thus becomes a "charity" on the part of merciful Regents, and it depends upon the arbitrary will

of those Lords whether or not they are inclined to invest a man again. What it really amounts to is, in feudal terminology, an annual "escheat" of office and tenure. The professor forfeits annually office and tenure—normally the punishment for felony—because both lapse to the feudal lord, in this case to the Regents as the self-assumed Lords of the University. If it pleases those feudal Lords, a new infeudation and investiture may take place at the beginning of every academic year, including homage and oath of fealty, to which soon some feudal "incidents" may be added such as a dagger for every Lord as "Relief" on investiture day and an ass on New Year's.

At any rate, the new procedure as introduced in 1950 A. D. by Regents and Administration of the University of California indicates the intention of those responsible for the new arrangement to abolish completely the remnants of continuity and of tenure.

Committee on Privilege and Tenure.

The final step taken by the majority group of the Regents falls in perfectly with, and follows logically from, (as we now may say) the "intention" to do away with tenure, and therewith implicitly with academic freedom: the Senate Committee on Privilege and Tenure, too, had to be killed or, at least, be frozen out and condemned to inactivity. What do the Regents need a Committee on Privilege and Tenure for if "Tenure" is gone and the professor's chief privilege consists in being fired! Why resort to a clumsy cross-questioning if a little double-cross, or two, can do the job?

Meaning of the Committee.

What does the Committee on Privilege and Tenure mean to a Faculty? Dean Prosser, of the U. C. Law School, at Berkeley, has answered that question *(San Francisco Chronicle,* April 15, 1950):

> "They [the rules of tenure] provide that no professor may be discharged without *specific charges made and proved against him,* at an open hearing at which other members of the Faculty sit in judgment.
>
> They are the professor's right to due process and his day in court. They are his only protection against false accusations, which are all too easily made, against malice, against politics, and against other men who merely want his job. To a professor they are the most important things in a university be-

cause they mean the security for which he has given up all other things in life . . .

Whether the Regents intend it or not . . ., it places the Regents in the position of asserting the arbitrary power to fire from the University of California any man they please with no hearing at all.

If the authority exists to discharge a professor because he will not sign this oath on demand, then it exists to fire him because he will not sign an oath that he is not a Catholic, not a Mason, not a consumer of beer. Once the only barrier that stands in the way of arbitrary discharge is swept away, there is no place to stop."

Committee Disregarded.

That only barrier has now been swept away. The Committee on Privilege and Tenure has been disregarded by the Regents, and not only once. The findings of the Committee did not impress those gentlemen. They paid no attention to the results of the Committee's work of many weeks. They accepted the scandalous recommendation of President Sproul to fire six members of the Academic Senate. They rejected the guilt-conscious recommendation of President Sproul to retain the thirty-one members of the Senate. And they decreed on their own authority that no Faculty member was a Communist, regardless of the recommendation or non-recommendation of the Committee on Privilege and Tenure.

There followed the new double-cross: overriding customs, statutes, regulations, and standing orders governing appointment, tenure, and dismissal, they fired the thirty-one members of the Academic Senate, not because they were Communists, but for disobedience and non-conformity to the slender majority of the Board of Regents. Those Senate members have been discharged "without specific charges made and proved against them, at an open hearing at which other members of the Faculty sit in judgment." They have been discharged without even being given an opportunity to defend themselves against the false charge of "disobedience," itself a slander detracting from the character of those dismissed and seriously affecting and damaging their reputation as educators. They have been discharged, arbitrarily and capriciously, on the sole authority of the Regents who, by eliminating the authority of the Committee on Privilege and Tenure to hear a charge, have violated

also the fundamental right of citizens to due process and trial by jury.

Why I Did Not Sign.

It will be easy now to realize why I did not sign either the oath or its "contractual" equivalent. These are the reasons which I mentioned also before the Committee on Privilege and Tenure:

Because I refused to act under duress, work under the threat of supervision by vigilantes, yield to compulsion, intimidation, and economic pressure, or even respond to an alternative comparable to an intellectual and moral hold-up;

Because I refused to buy and sell my academic position and scholarly dignity at the price of my conviction and conscience;

Because I was shocked by, and disgusted with, the lack of honesty, decency, fairness, and the tendency to pettifogging and trickery which those responsible for the procedure against the Faculty have shown from beginning to end.

In addition to all that there was, I admit, some professional curiosity. I had the historian's curiosity to see how far the Regents were willing to go; whether really they would fire the non-signers against law and reason; and who, in the long run, would prove the stronger—Regents or Faculty. Should it really be possible in a free country that a small ruling group, split in itself, is entitled to enslave the will of 2000 mature scholars; to disregard, override, and rule against the articulate will of the repeatedly protesting Faculties of the world's largest University; to refuse to listen to the tortured voices of hundreds of honest men under their guard, and thus to act in an "un-Christian, un-democratic, and un-American" fashion (Professor E. V. Laitone: *San Francisco Chronicle,* April 7, 1950)?

Conclusions.

Theodor Mommsen, with his great human wisdom and with the historian's insight into human affairs and public relations, once wrote: "It is far easier to dethrone a Cabinet Minister than it is to dismiss a full professor." What he alluded to were those vested rights of the professor which cannot easily be attacked or ignored by those in power without assailing, at the same time, certain fundamental rights of society. This was true in imperial Germany; it is true also in this country, and the Regents of the University of California will have to learn a lesson, whether they like it or not.

A policy which starts from a fundamentally false *human* premise is doomed a priori. It is a bungling over the most elementary rules in the primer of statesmanship to place mature men before an impossible alternative—"Sign or be fired"—with no way out, because such action unfailingly hits back. The moment they chose to decree that childish alternative the Regents, not the Faculty members, had lost their freedom of action. The Regents themselves now were faced with the impossible alternative of either carrying through their threat or losing face and authority. They did not realize that they had lost face and authority by creating that alternative, and that the best they could do was to regain face and authority by stepping back. And there were several occasions on which the Regents could have stepped back in an honorable fashion, the last time on August 25th. They chose to "save face"—what a face!—instead of saving the University, and sought, like other weak people before them, to compensate for lack of wisdom and truly human experience by unjustified violence and brutal power.

It cannot be pleasant for the Regents of the University of California to find—broadcast over the whole nation and beyond—their dignified corporation serving as a school model of "political stupidity." Professor R. E. Fitch, of the Pacific School of Religion, at Berkeley, defined stupidity "as a talent for not doing what you set out to do, and for doing what you want to avoid to do."

> "According to this definition (said Dr. Fitch) the loyalty oath at the University of California is a classic instance of political stupidity. It is supposed to keep Communists off the University Faculty. There is no clear evidence that it has done so. It is *not* supposed to expel loyal and patriotic Americans from the Faculty. There is evidence that it has done just that" (*Berkeley Gazette,* September 15, 1950).

Similar judgments have been passed on the Regents from many sides and by scores of prominent citizens. It all reflects unfavorably on the University of California itself.

It probably was this humanly weak disposition of the majority group of the Regents which the late Dixon Wecter, my colleague in the Berkeley History Department for far too short a time, may have had in mind and alluded to when, in a public speech at Sacramento, in connection with the California Centenary celebration, he said:

> "As a native Texan perhaps I feel this peril with peculiar alarm having witnessed the lasting havoc wrought upon the largest

> institution in that state by a group of regents determined to trim down the university to a size they can comprehend."

Those perils have been outlined also by the President of Hiram College, quoted by Professor Ralph H. Lutz, at Stanford University (Western College Association, *Proceedings,* Spring Meeting, April 1, 1950, p. 22) as follows:

> "It is a truism that no stream rises higher than its source. Likewise it is true that no college rises above the level of its trustees. . . . This is apparent when trustees invade the prerogative of any administrative officer or faculty member, or interfere with the established program or educational policy of the college."

It was exactly one of those inroads into the prerogative of the Faculty which has brought about the present scandals at the University of California. The State University is far too precious an institution to become instrumental to the political ambitions and aims of its Regents or others. It was the idea of the founders of this University when they entrusted it to the care of a body of Regents to keep that institution out of the whirlpools of daily shifting political constellations, of ephemeral political campaigns, electoral or ideological, and of political hysteria. Now the trustees themselves have dragged the University into the eddies of political contingencies. The University regulations demand that Faculty members "always respect, and not exploit, their University connection" by making it a platform for unqualified propaganda. The same restraint has to be expected on the part of the Regents. They are the natural protectors of academic freedom; but in their endeavor to protect academic freedom they have destroyed it when they attacked the right of tenure.

Other State Universities are contemplating bills to their legislatures defining academic freedom, making acts restricting such freedom unlawful, and providing penalties for violating academic freedom (Appendix F). Whether it would prove useful to prepare a similar step in the present case is a question that shall not be discussed here. But unless the Regents give certain guarantees concerning tenure and the strict observation of the right of tenure, which includes academic freedom, there will be no peace between the Faculty and the Board of Regents, and unpredictable damage will continue to be done to one of the hitherto most democratic State Universities of the country.

APPENDIX A

By the authority of the State Board of Education

THE STATE UNIVERSITY OF IOWA

has appointed

.....

to the rank of

PROFESSOR

with tenure extending continuously.

.....

President

APPENDIX B

THE REGENTS OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Berkeley 4, California

Oct 3 1949

ROBERT M. UNDERHILL
Secretary and Treasurer

My dear Professor X:

At the annual budget meeting of The Regents of the University of California, your salary for the year ending June 30, 1950, as Professor of.....
was fixed at $..... .....
subject to deductions as provided in the Retiring Annuities System adopted by The Regents of the University of California and in force at the date hereof, and State and Federal tax deductions.

Will you kindly sign the enclosed letter and return it to me before the first of next month.

Yours very truly,

R. M. UNDERHILL

APPENDIX C

THE REGENTS OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Berkeley, California

October 28, 1944

ROBERT M. UNDERHILL
Secretary and Treasurer

My dear Mr. X:

This is to notify you that you have been appointed Lecturer in.....
for the period July 1, 1944 to June 30, 1945, with salary at the rate of $ .... per annum.

Appointment is subject to such deductions as may be required under the Retiring Annuities System or the State Employees' Retirement Act, and State and Federal tax deductions.

Before this appointment can become effective it will be necessary for you to sign and return the enclosed letter of acceptance. Please do so at the earliest possible date.

Yours very truly,

W. W. HOLSTROM
Assistant Secretary of the Regents

APPENDIX D

THE REGENTS OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Office of the Secretary and Treasurer

May 1, 1950

ROBERT M. UNDERHILL
Secretary and Treasurer
GEORGE D. MALLORY
Assistant Secretary and Assistant Treasurer
MARJORIE J. WOOLMAN
Assistant Secretary
GEORGE F. TAYLOR
Assistant Secretary

240 ADMINISTRATION BUILDING
Berkeley 4, California

My dear Professor X:

This is to notify you that you have been appointed Professor of.....
for the period July 1, 1949 to June 30, 1950
with salary at the rate of $..... per annum.

Salary is subject to such deductions as may be required under the Retiring Annuities System or the State Employees' Retirement Act, and State and Federal tax deductions.

It will be necessary for you to sign and return the enclosed letter of acceptance of the position and salary in the form prescribed by the Regents on April 21, 1950; and subscribe and swear to the enclosed oath before a notary public.

Yours very truly,

GEORGE D. MALLORY
Assistant Secretary

Personal

APPENDIX E

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

OFFICE OF THE PRESIDENT
BERKELEY, CALIFORNIA

June 15, 1940

Dr. X:
Faculty Club
Campus

My dear Dr. X:

Let me congratulate you most warmly on your promotion to the grade of Associate Professor. This not only marks an advance in itself but places you on the permanent status which is so important in the academic career. Such a decision resting upon the careful study by various academic bodies should be a source of greatest satisfaction to you. My warmest of congratulations and all good wishes for the future.

Cordially,

MONROE E. DEUTSCH
Vice-President and Provost

APPENDIX F

Proposed House or Senate Bill

A Bill

For an Act Defining Academic Freedom for Members of the Teaching Profession; Making Acts Restricting Such Freedom Unlawful; and Providing Penalties.

Be It Enacted by the Legislature of the State of .....

Section 1. Definitions. As used in this Act, the phrase Academic Freedom shall mean the right of a member of the teaching profession, including any person employed as a teacher in any public school, college or institution of the State of [.....] supported by public funds of this state, to engage in all lawful civic activities acknowledged to inhere in the civic duties, responsibilities, and privileges of the private citizen, and to belong to any lawful political party, labor union, or other lawful organization of teachers in this state or any subdivision thereof.

Section 2. Certain Acts Prohibited. Any person who shall interfere with the Academic Freedom of any teacher as above defined, or who shall intimidate or threaten said teacher by reason of said teacher's exercise of said Academic Freedom, or who shall in any way impede said teacher in the exercise of said freedom, shall be guilty of a misdemeanor. Any member of a school board or of the State Board of Education, officer or employee of the State Department of Education, President or officer of any State School, College or Institution, Superintendent or other administrative officer of any public high school or elementary school, who shall individually or as a member of said board, interfere with the exercise of Academic Freedom as above defined, or who shall make any teacher's employment or discharge contingent upon the exercise or the non-exercise of said teacher's Academic Freedom as above defined, shall be guilty of a misdemeanor.

Section 3. Certain Contracts Unlawful. Any contract of employment between a teacher and any employing authority, school or board of this state, which makes it a condition of said employment that said teacher surrender his Academic Freedom as herein defined, is unlawful, null and void, insofar as it provides such a condition for employment.

Section 4. Penalties. Any person found guilty of a misdemeanor for violating the provisions of this act as defined in Section 2 hereof shall be punished by imprisonment in the county jail for not less than thirty days and not more than ninety days, and by a fine of not less than one hundred dollars and not more than five hundred dollars.

Section 5. Repealing Conflicting Acts. All acts or parts of acts in conflict herewith are hereby repealed.

keep out.
croaching on the jur
the common law courts whi
he deemed the sole source
the supreme law of the lan
James, on the other hand, mai
tained that he had the right t
resolve such disputes in hi
view of the royal prerogative
Coke looked askance particularly at the Ecclesiastical High Commission, which had recently been calling itself the Court of High Commission. Puritans and Nonconformists were beginning to complain of its exercise of jurisdiction over laymen. The writ of prohibition to stop such cases was the ancient remedy. In 1607 the Commons asked Coke's opinion as to the powers of the ecclesiastical courts; his reply was blunt:

"No man ecclesiastical or temporal shall be examined upon secret thoughts of his heart or of his secret opinion. And the defendant must have, as in Star Chamber and Chancery, the bill [of charges] delivered unto him, or otherwise he need not answer to it. Laymen for the most part are not lettered, wherefore they may easily be inveigled and entrapped and principally in heresy and errors of faith."

(75)

Rubrica, In [illegible] (Venet. [illegible] 3vo), Proœmium, n. 32.

Universitas, hic collegium, quod Doctorum, quorum et studiorum plenum non faciunt collegium universitatem, id est numerum totum studii, nisi aliud sit oculorum et conversationis. Et, si universitas sunt habet rectorem, Doctores pertinent ad graphia universitatem, quia habent universitatem.

Doctor = Graf.

Coll. $\overline{X}$, 32, 56 Jo decurionibus.

Bartolus, p. 19.

Ista lex est localis.

Notandum quod licet doctor qui legerit per XX annos efficiatur comes.

(46) D

Diensteid — vor 1914

M. Fleischmann, Wörterbuch des deutschen Staats- und Verwaltungsrechts, Tübingen, 1911, I, 562, s. v. Diensteid.

Bayern: Ich schwöre Treue dem König, Gehorsam dem Gesetze und Beobachtung der Staatsverfassung; ich schwöre ferner, alle meine Obliegenheiten als Beamter getreu zu erfüllen.

Baden: Ich schwöre Treue d. Großherzog & der Verfassung, Gehorsam dem Gesetze, des Fürsten wie des Vaterlandes Wohl nach Kräften zu befördern & überhaupt alle Pflichten des mir übertragenen Amtes gewissenhaft zu erfüllen.

Preußen. Ich schwöre, daß Seiner Kgl. Majestät von Preußen, meinem Allergnädigsten Herrn, ich unterthänig, treu & gehorsam sein und alle mir vermöge meines Amtes obliegenden Pflichten nach m. besten Wissen & Gewissen genau erfüllen, auch die Verfassung gewissenhaft beobachten will.

1202

Dienstzeit: 14. August 1919

Heinrich Triepel, Quellensammlung zum Preußischen Reichs-Staatsrecht, 5. Aufl. Tübingen, 1931, p. 73, No. 25.

Art. 176, Vf. d. Dt. R. v. 15. 8. 1919
RGBl. No. 153 p. 1419, cf. p. 1383.

"Ich schwöre Treue der Verfassung, Gehorsam den Gesetzen und gewissenhafte Erfüllung meiner Amtspflichten."

1203

Treueid (!)

Beamtengesetze (Deut. Bund Ges.)
Beck'scher Verlag, Münch. Berl. 1939 (p.7)

DBG. §4 Treueid (statt Diensteid)
Die besondere Verbundenheit mit Führer u. Reich bekräftigt d. Beamte mit folgenden Eid:
"Ich schwöre: Ich werde dem Führer des Dt. Reiches u. Volkes, Adolf Hitler, treu u. gehorsam sein, die Gesetze beachten u. meine Amtspflichten gewissenhaft erfüllen, so wahr mir Gott helfe."

= Gesetz über Vereidig. v. 20. VIII. 1934
Reichsges.Bl. I, p. 785.

Formular:
Reinert, Reichsbeamten- u. Beamtenrecht, 14. Aufl., Berl. 1944, p. A17.

Diensteid vor Treueid.

seit 1933:

Gesetz vom 1. Dez. 1933
RGBl. I p. 1016
Verordnung v. 2. Dez. 1933
RGBl. I p. 1017

Im Zusammenhang mit
"Gesetz zur Sicherung der Einheit von
Partei u. Staat, vom 1. Dez. 1933."

RGBl. 1933, I, p. 1017:
"Ich schwöre: Ich werde Volk u. Vaterland
Treue halten, Verfassung u. Gesetze
beachten u. m. Amtspflichten gewissen-
haft erfüllen, so wahr mir Gott helfe.
Beamtenverpflichtungsges. v. 14. Sept. 1919.

Theodor Mommsen, with the great historian's wisdom and insight into human affairs and public relations, gives some clue also in the present situation. "It proves easier," wrote he, "to dethrone a Cabinet-Minister than to dismiss a full professor."

In an as yet rather obscure mass execution, so popular nowadays and so typical of religious and ideological warfare, 157 anonymous "employees," all of them presumably non-Communists because otherwise they would have been adequatelly pilloried, have been "liquidated" by a firing squad. They formed an hors d'oeuvre of "small fry" whose economic, academic, and legal position was toounimportant and too weak to offer successful resistance. The hot potato, 62 professors, has been spared for dinner on July 21 as the true pièce de résistance.

A policy which starts from a humanly false fundamental premise ("sign or be fired") is doomed a priori. It is a bungling against the most elementary rules in the prymer of statesmanship ~~to try~~ to place men before an impossible alternative with no way out because such action unfailingly hits back, as experience shows. Unless the Regents chose in the last minute to ~~rescind the~~ oath for the new academic year, they have jeopardized their freedom of action because now they themselves are placed before an impossible alternative. Whatever they are going to do is bound to be wrong and a glaring defeat of their unflexible policy. If they do not dismiss the 62 faculty members, there may be 620 non-signers the next time, as Regent Ehrman has pointed out quite correctly. If, however, the Regents do fire the dissenters, they will ~~have~~ wrecked the University and ~~experience~~ an unexampled exodus of scholars, not to mention that this new mass execution will be spiced by quite a pleasant and sensational court action. And all that in order to "save face," and what a face! Vivat facies regentium, pereat universitas!

A prominent Berkeley professor, until May 15 among the non-signers, has recently received an honorary degree from an eastern College not only for his scientific achievements but also "for his vigorous stand in defense of academic freedom" on the Berkeley campus. If the Regents continue to "save face," it will soon be deemed an honor in a scholar's record to have been fired from the University of California under the present conditions.

1208

In an as yet rather obscure mass execution, so popular nowadays and so typical of religious and ideological warfare, 157 anonymous "employees", all of them presumably non-Communists, because otherwise they would have been adequately pilloried, have been "liquidated" by a firing squad. They formed and hors d'oeuvre of "small fry" whose economic, academic, and legal position was too unimportant and too weak to offer successful resistance. The hot potato, 62 professors, has been spared for dinner on July 21 as the true pièce de résistance.

But as the great liberal, Theodor Mommsen, with the historian's wisdom and insight into human affairs and public relations said: "It is far easier to dethrone a Cabinet Minister than it is to dismiss a full professor."

A policy which starts from a fundamentally false human premise ("sign or be fired") is doomed a priori. It is a bungling over the most elementary rules in the primer of statesmanship to place men before an impossible alternative with no way out, because such action unfailingly hits back. Unless the Regents choose at the last minute to eliminate the offensive passages from the contract for the new academic year, they have jeopardized their freedom of action, because now they themselves are faced with an impossible alternative. Whatever they are going to do is bound to be wrong and a glaring defeat of their inflexible policy. If they do not dismiss the 62 faculty members, there may be 620 non-signers the next time, as Regent Ehrman has pointed out quite correctly. If, on the other hand, the Regents do fire the dissenters, they will wreck the University and witness an unprecedented exodus of scholars, not to mention that this new mass execution will be spiced by quite a pleasant and sensational court action. And all that, in order to "save face", and what a face! Vivat facies regentium, pereat universitas!

A prominent Berkeley professor, until May 15 among the non-signers, has recently received an honorary degree from an Eastern College not only for his scientific achievements, but also "for his vigorous stand in defense of academic freedom" on the Berkeley campus. If the Regents continue to "save face", it will soon be deemed an honor in a scholar's record to have been fired under the present regime from the University of California.

(28) 35
G G

TO WHOM IT MAY CONCERN:

Whereas unfortunately I have been reared in the belief, and for more than fifty years actually have believed, that an oath is a thing both holy and sacred, and therefore meaningful and worth the fighting for; and

Whereas, in the years of the Incarnation of 1949 and 1950, in the State of California, not excluding thereby the aforementioned State's University, I have successfully undergone a course of re-education inasmuch as henceforth I shall be convinced that an oath, except such as administered in Court or in Church, is void of any meaning and merely ridiculous;

I have decided to take a Californian SUPER-OATH, and therefore declare hereby both publicly and solemnly, in order to avoid further conflicts with my sovereign Lords, the Regents of the University of California, to whom I owe obedience and conformity until death us part, and also to avoid tribulations and personal inconvenience, ~~Ixxx~~ that I herewith am signing, once and for all, without reservation, mental or other, any future oath as well as any equivalent thereof and any addition thereto, that may be deemed necessary by whomsoever, or may be requested to secure, safeguard, and save whatsoever during the present crisis and any crisis to come in a world without end, and thereby hope to prove my loyalty as a citizen not contemplating the overthrow of any government - Communist, Nazi, or other - by force and violence.

E. Kantorowicz
History Dept.

(28) (58)

Re: Memorial.

There may be a faint hope that by September 19th the Regents of this University realize that it makes little sense to act, for face-saving purposes, forcefully against the outspoken will of Faculty and Students as well as against the "saner part" of the whole Nation which, in this case, happens to be also the "major part."
If, however, it should come to a showdown on September 19th, it will be wise, useful, and necessary to expose the reasons for our refusal to sign any additional oath beyond the one prescribed by the Constitution.

The question is not whether this or that formula be better or more acceptable, but that any addition will be unacceptable under the present circumstances, at least so far as I am concerned. I shall not sign any "Section 2", and I know a great number of colleagues who in this respect feel as I do.

I have put down a few reasons which may justify my attitude. It would be easy to add some scores of other reasons as well, and probably we should assemble this material as completely as possible.

I refuse to sign Section 2 of the proposed oath, e.g., on the following grounds:

1) The purpose of the oath, although as yet not disclosed (the Report of the Advisory Committee shows that also the advisors were simply "guessing"), was probably a public manifestation of the University of California with regard to its fundamental loyalty to the principles of American tradition as set over against totalitarian subversiveness from left or right. Such manifestation has become superfluous because I believe that the attitude which the Academic Senate has taken on June 14th, 1949, was a far stronger and far more effective demonstration against Communist and authoritarian tyranny of any kind than any ugly and ill-phrased loyalty oath could be; and because I believe that any Committee on Un-American Activities should be proud of the American attitude displayed by the Senate of the University of California on that occasion.

2) A great University is in danger - not as a result of undermining activities on the part of Communists, but as the result of the wanton breaking up of its unity from within.

45.000 Students, unanimously opposed to the proposed oath and at present united with the Faculty, will be left with their confidence in the intellectual integrity of their teachers shaken.

It may be pleasant to the Faculty to have the confidence also of the Regents, but it is quite indispensable to have the confidence of the Students in order to discharge as a teacher and educator "faithfully the duties of our office according to the best of our abilities."

To take the additional oath against our better judgment means to corrupt and pervert the very purpose of the university as an institute of education.

How can we enter a classroom if every student knows that we are allowed to continue to teach only because our convictions are venal, and that for bread-and-butter reasons we we were willing to betray our conviction and judgment together with our integrity as man and as scholar?

The Faculty is instituted,not for the Regents, but for the Students. It cannot allow itself to become a sport of the Regents.

3) The senseless struggle about a senseless oath - an oath taken to observe another oath - has done enough damage. It has brought unrest into the University from top to bottom. It has forced a score or two of serious and sincere scholars to interrupt their scientific production, which should be protected by the Regents, in order to serve on Committees, to gather in meetings, to draft memoranda, or to waste otherwise their time in sterile activities. It is the primar duty of the Regents to watch over, and secure (so far as it is in their power) the undisturbed productive work of the University, but not to hinder it.

Even greater damage will be done if the Regents continue their "face-saving" activities. This futile struggle is about to open up a deplorable and serious - perhaps for long

times to come irreparable - rift between

a) Regents and Faculty;

b) ~~xxxxxx~~ Signers and Non-Signers within the Faculty;

c) Students and Faculty.

The damage done to the prestige of the University, nationwide and international, will be even greater once the Regents will begin to oust renowned and internationally respected scholars, who are decisively Anti-Communist or Non-Communist, because these scholars decline to act against their sound judgment and conscience. Or else, they will create on the Campus and within the Faculty a "haloed" group (non-signers) and an "unhaloed" group (signers) of Faculty Members.

The only way to save the face of the University together with their own will be for the Regents to shelve their unfortunate decision of June 24th, to defer the whole oath issue ad kalendas Greacas, and thus to restore the atmosphere of mutual confidence between Regents, Faculty, and Students which hitherto has prevailed and which alone garantees the undisturbed progress of scientific work and of responsible education.

4) The Constitution of this country is not based on collectivism or doctrines of collectivism as divulged by the Communist party, by totalitarian states, or by related new shoots of statism. I, therefore, refuse to recognize the notions of both collective guilt and collective suspicion, which is about to replace the principle of individual guilt and individual suspicion. If my wife, whom I duly support, were a Communist, will the Regents demand my divorce or else fire me? For in this case I am supporting a Communist, and I am also "under oath, or party to an agreement or under a commitment that is in conflict with my obligations under this oath." Once the principle of collectivism is introduced there will be no end of suspicion, denunciation, and absurdity.

I refuse to recognize any Frankpledge system, or to recognize that merely because I am a member of the Faculty of the University of California, I am a priori a person suspect, by

innuendo, of political disloyalty to such an extent as would demand my compurgation by oath.

I refuse also to clear myself of an unwarranted and unjustified suspicion before the forum of those who have cast the collective suspicion on this Faculty, and who now demand the individual, oath-supported, compurgation of the self-same charge which they themselves have divulged. "No man shall sit as judge in his own cause." It is against Common Law to be prosecutor, judge, and jury at the same time. Coke, Bonham's case (Statute of Parl. void)

Any person suspected of being a member of the Communist party and advocating the overthrow of the government by force should be legally and individually accused of whatever offense is constituted by advocating such views; he should be confronted by his accusers, and permitted to defend himself before a proper tribunal. To accuse, either directly or by innuendo, an entire faculty collectively, and to create the suspicion that those who refuse to be subjected to collective suspicion and who for sound ethical, professional, moral, and legal reasons refuse to sign the oath, notwithstanding their loyalty to the United States and the State of California, are to be considered either disloyal or uncooperative, is against the very spirit of the very Constitutions which I have sworn to.

I may, however, request an FBI investigation against myself to clear myself of any slanderous suspicion which, as a result of the demand of the Regents to clear myself, I am subjected to as a member of the Faculty of the University of California.

5) Finally, the alternative of pay roll and conscience is as absurd as it is immoral, no matter with the oath formulary be directly connected with the annual contract or not. The demand of the Regents that scholars act either against their conscience, their conviction and judgment, or else lose their tenure, creates a state of moral, probably also of legal, duress. I refuse to act under duress, and therewith to jeopardize my freedom of judgment and my sincerety as a scholar, since it would prevent me from discharging faithfull the duties of my office according to the best of my ability.

Ernst H. Kantorowicz
June 14th, 1949.

As a conservative historian who has investigated and traced the histories of quite a number of oaths, I feel competent to make a statement indicating the grave dangers residing in the introduction of an enforced oath, and to express at the same time, from a human and professional point of view my deepest concern about the steps taken by the Regents of this University.

1) Both history and experience have taught us that every oath or oath formula, once introduced or enforced, has the tendency to develop its own autonomous life. At the time of its introduction an oath formula may appear harmless, as harmless as the one proposed by the Regents of this University. But nowhere and never has there been a garanty that an oath formula imposed on, or extorted from, the subjects of an all-powerful state will, or must, remain unchanged. The contrary is true. All oaths in history that I know of, have undergone changes. A new word will be added. A sentence, apparently insignificant, will be smuggled in. The next step may be a seemingly harmless change in the tense, from present to past: "I <u>have</u> never believed in and have never supported a party..."; or from the present to the future: "I shall never believe in and shall never support..." The consequences of an oath are unpredictable. It will not be in the hands of those imposing the oath to control its consequences, nor of those taking it ever to step back again. And the definition and interpretation of

"subversiveness" may become even flimsier and more superficial than at present. Any party - White Rose or Red Rose, Roman Church or Reformed Church, Republicans or Democrats - may appear "subversive" from the other's point of view.

The harmlessness of the proposed oath is not a protection when a principle is involved. A harmless oath formula, which conceals the true issue, is always the most dangerous one because it baits even the old and experienced fish. It is the harmless oath that hooks, that is, before it has undergone those changes that will render it, bit by bit, less harmless. Italy of 1931, Germany of 1933 are terrifying and warning examples for the bit-by-bit procedure in connection with political enforced oaths.

2) The oath formula in its present form is, all by itself, so colourless that it means next to nothing and is superfluous. I assume that all of us have taken, one time or other, a similar oath just as I did at the time of my immigration and naturalization. The repetition of an oath that binds man for all times, is superfluous and damaging. An annually repeated oath is a barbarous monstrosity from a legal point of view, and it is a frivolous blasphemy in other respects. An oath, if it has any meaning at all, is a sacred thing, and it is rarely demanded. It either binds for all times or not at all, but it never expires. The annual repetition does not duplicate or triplicate the effects of an oath, but devaluates the very institution of the oath. And it characterizes a government which has to stoop to such measures to secure allegiance.

3) History shows that it never pays to yield to the impact of momentary hysteria, or to jeopardize, for the sake of temporary or temporal advantages, the permanent and eternal values. It was just that kind of a "little oath" that prompted some hundred thousands in recent years and the generations before ours to leave their homes and seek the shores of this Continent and Country. The new oath, if really enforced, will endanger certain genuine values the grandeur of which is not in proportion with the alleged advantages. Besides, this oath - invalid anyhow because taken under duresse - will cut also the other way: it will have the effects of a drum beating up for Communist and Fascist recruits.

4) The new oath hurts, not by its wording, but by the particular circumstances of its imposition. It tyrannizes because it brings all of us into a conflict of conscience. To create alternatives - "black or white" - is a common privilege of modern and bygone dictatorships. It is a typical expedient of those dictatorships to bring the most loyal citizens into the conflict of conscience by branding the Non-Conformists simply as Un-Athenian, Un-English, Un-German, and - which is worse - by placing them before an alternative of two evils, different in kind, but equal in danger.

The crude method of "Take it or leave it" - "Take your oath or leave your job" - creates a condition of duresse close to political blackmail. This impossible alternative

which will make the official either jobless or cynical, leads to another completely false alternative: "If you don't sign, you are a Communist who has no claim to tenure." This whole procedure is bound to make the loyal citizen, one way or other, a liar and untrue to himself because any decision he makes will bind him to a cause which in truth is not his own. Those who belong, de facto or at heart, to the ostracised parties will always find it easy to sign the oath and make their mental reservation. Those who do not sign will be, now as ever, also those that suffer - suffer, not for their party creed or sympathies, but because they defend a superior constitutional principle far beyond and above insipid party lines.

5) I am not talking about political expediency or academic freedom, nor even about that oath without value, but wish to emphasize the true issue at stake: the human dignity.

There are three professions which are entitled to wear a gown: the judge, the priest, the scholar. This garment stands for its bearer's maturity of mind, his independence of judgment, and his direct responsibility to his conscience and to his God. It signifies the inner sovereignty of those three interrelated professions, which should be the very last to allow themselves to act under duresse.

It is a shameful and undignified act, it is an affront and a violation of both the human sovereignty and the professional dignity that one has dared to bully the bearer of this gown into a situation in which - under the pressure of a bewildering coercion, - he is compelled to give up either his tenure or, together with his freedom of

judgment, his human dignity and his responsible sovereignty as a scholar.

(28) (18)
K K

Supreme Court of the United States
Washington 13, D. C.

CHAMBERS OF
JUSTICE FELIX FRANKFURTER

October 26, 1950.

Dear Kantorowicz:

Even though you had no evidence of the fact, you will I am sure believe me if I tell you that you have been much in my mind — I don't mean merely the University and all the nonsense of which it continues to be the center, but you yourself. I have been hoping you would do nothing foolish without good reason -- and of course that would make it wise and not foolish.

I am looking forward to the pamphlets which you are sending me, but in the meantime please tell Monroe Deutsch that even the great admiration that I have long felt for him has become deeper.

What a civilized country England is. We had an altogether delightful time there and I need hardly tell you especially delightful when we were under the happy hostship of Maurice. You may or may not have heard that misfortune has hit his household - Frau Grafe, while vacationing in Vienna, had a stroke. Characteristically, Maurice flew to Vienna to see her but, alas, at least for a time he will have to fend for himself.

When are you coming east?

With warm regards,

Sincerely yours,

Felix Frankfurter

Professor Ernst Kantorowicz.

(28) (28)
L L

Supreme Court of the United States
Washington 13, D. C.

CHAMBERS OF
JUSTICE FELIX FRANKFURTER

November 3, 1950.

Dear Kantorowicz:

My warm thanks for your "The Fundamental Issue" - for writing it as well as for sending it to me. Now be true to your generous nature and send me six more copies.

And I also want to draw further on your scholarship:

1. Please filch two days from your life and give me the results of the work of "a historian who has investigated and traced the histories of quite a number of oaths." If you cannot spare the time to do this will you at least send me references to authoritative historical works where I can dig out the histories of the oaths that you have in mind? [page 4.]

2. Please give me a reference in Dante to the quotation from Aristotle cited in your letter of October 4, 1949. [page 6.]

3. Likewise, be good enough to give me a reference to the place in Plutarch where I can find your quotation: "Children are to be deceived with toys, men with oaths." [page 13.]

4. Finally, refer me to the quotation from Mommsen on page 33.

With warm regards and all good wishes,

Very sincerely yours,

Felix Frankfurter

Professor Ernst H. Kantorowicz.

28 (28) m M

The Roman Oath Formulae.

Literature:

Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie, vol.X:1, p.1255f, s.v. "Jusiurandum."

Erwin Seidl, Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, vols. 17 and 24), Munich, 1933, 1935.

1. Oaths by the Gods.

The Romans, as natural, swore by the gods, usually Juppiter and the Penates, but also by other gods according to circumstances (Hercules, Dioscures etc.).

2. Oath by the Emperor.

Beginning with Augustus the oath included the name of the emperor. His name was intercalated between Juppiter and the Penates:

"(iuret) per Jovem et divum Augustum deosque Penates."

3. Perjury.

"A false oath by the gods: let the gods defend themselves" (deorum injurias, diis curae; Tacitus, Annales, I,73).

That is to say, perjury was not punished nor even punishable so long as an oath was taken by the gods alone; they themselves were expected to punish, or not punish, the perjurer.

The moment the emperor's name was introduced into the oath, perjury became a punishable crime as a crimen laesae majestatis.

Nor, for that matter, was perjury punishable in England (see Pollock and Maitland, History of English Law, II, 541). I would expect that perjury became punishable not earlier than in Tudor times when probably the king's name was introduced. But I have not really investigated the matter.

4. Oath by the Emperor's Genius.

Beginning with Domitian (81-96 A.D.) the oath was enlarged to include the names of the deified emperors as well as the genius (Greek: tyche) of the living emperor. The emperor's genius gradually became an independent deity. Coins, especially of the third century, display more and more often the Genius Augusti which became almost identical with the Genius Populi Romani. In the oath formula the genius had its set place preceding the Penates and following Juppiter and the deified monarchs:

> "iuret per Jovem et divum Augustum ceterosque divos (scil. imperatores) omnes et (per) Genium Imperatoris Caesaris M(arci) Aureli... deosque Penates."

5. Oath by the Emperor alone.

The next stage was that Juppiter and the Penates disappeared from the oath forms and that the oath was taken by the emperor, or his genius, alone.
I do not know exactly when this new form was introduced in Italy and the West; in Egypt, however, it was the custom ever since Augustus.
The development in Egypt is well known owing to the papyri. Under the Ptolemies the oath was taken

> "by the King Ptolemy and the Queen Berenike and by the divine kings (follow the names of the deified predecessor kings; cf. above §4) and by Isis and Sarapis and all the other gods and goddesses."

Perhaps Marc Anthony was the first to omit in Egypt the invocation of the gods (i.e., to omit the second half of the oath) and to have himself alone invoked.
This is certainty under Augustus who, as early as in 30/29 B.C. (one year after Actium!), was invoked alone and in a truly pre-gospel form:

> "By the Emperor Caesar Son of God"
> Καίσαρα Αὐτοκράτορα θεοῦ υἱόν
> (per Caesarem Imperatorem dei filium).

6. Additions to the Egyptian Oaths.

Since Antoninus Pius (138-161) the word kyrios, Lord (dominus) was added to the emperor's name.
Since Domitian (81-96) the invocation refers for centuries to come to the Tyche (genius) of the emperor without invocation of any other gods:

> "By the Tyche of the Emperor Caesar Domitianus Augustus etc."

Only under Diocletian (284-305), when the cult of Mithras sol invictus began to prevail and the emperor was quasi identified with the Invictus, was there added the Nike (Victoria) of the emperor:

> "By the Tyche and Nike (Genius and Victoria) of the Lord Diocletian etc."

7. Spiritualization of the Christian Emperor.

Under Constantine the Great the title kyrios, now a title par excellence of Christ, disappeared.
Under his sons Constans and Constantius II the formula itself changes slightly; the oath is taken

> "by the divine and celestial Tyche of the Augusti..."

Little later, under Valentinian (364-375) and his co-emperors Valens and Gratian, the spiritualization proceeds:

> "by the divine (θεῖαν) and celestial (οὐρανίαν) Tyche of our all-conquering Despots the eternal Augusti (αἰωνίων Αὐγούστων)."

The idea is obvious: by adding the epithets "divine" and "celestial" the Christian emperors try to make the goddess Tyche somewhat transcendental, to dematerialize her personality, and thus lead the Augustus" has the effect of transcendentalizing the emperor as an "Idea."

8. The Godhead re-enters.

Beginning with Theodosius II (408-450) the Christian God appears in the oath formulae. He takes the place which originally (above, §2) Juppiter had held. Theodosius replaces also the Tyche by the "Piety" (eusebeia) of the emperor:

> "By God the Pantokrator and by the Piety of the all-conquering eternal Augusti."

However, there is a certain wavering in the formulae which become unstable. Tyche reappears; so does Nike in a "spiritualized" sense. Under Anastasius (491-518) we find the formula:

> "By God the Pantokrator and the divine and celestial Nike of the all-conquering Lord of the inhabited world (oikumene) Flavius Anastasius etc."

Under Justinian a variant shows for the first time the Holy Trinity, followed by the emperor's Tyche or Nike or Eusebeia. In the West it is the "Majesty" (Vegetius,2,5):

> "per deum et Christum et sanctum spiritum et per maiestatem imperatoris."

The Tyche appears for the last time under Heraclius I, in a document of 616 A.D., but Nike continues, and in Byzantium the imperial name remains an ingredient of the oath formula.

9. Oath by the Godhead alone.

In the West the imperial name disappears from the oath formulae, probably by the fifth century. Only the Trinity, or God, or Christ are invoked. The development thus has run the full circle.
With the rise of the national monarchies in the West, the name of the ruler may again have been introduced; but this problem has never been investigated.

English Coronation Oath

Literature:

Percy Ernst Schramm, A History of the English Coronation, Oxford Press, 1937, Chapter VII, contains a complete survey of the history of the oath of which I am giving only a few highlights.

1. Coronation mandata.

A Coronation Order of ca.960 A.D., ascribed to St.Dunstan, shows in what a harmless fashion it all began. Mass ended customarily with the prayer Ad populum. So did the English Coronation Mass of the 10th century. On that occasion, however, the king himself addressed the people after that prayer. During the Mass he had been consecrated and crowned; thereafter he was seated on his throne. His first act after his consecration was the proclamation of a set of "laws," of three mandata ad populum. He demanded

a) that the Church and the people should always observe true peace;
b) that he forbade all ranks of people to commit robberies and iniquities;
c) that equity and mercy were to prevail in all courts.

Each of those mandata were followed, as the king proclaimed them, by the responses of those present, saying "Amen." It was a highly liturgified proclamation in which the Coronation Mass ended.

2. Coronation Oath (promissio).

Thirteen years later, in 973, at the coronation of King Edgar, the scenario had changed. The three mandata regis were not forgotten, but they were changed into a promissio regis: instead of ordering the people to observe certain fundamental rules, he now promised the people that he, the king, would observe those rules.

Accordingly the tripartite proclamation was not promulgated after the coronation and at the end of the Mass, but before the coronation at the very beginning of the Mass, after the Te Deum. The king said:

> "In the name of Christ, I promise those three things to the people..."

and then went on in the first person saying that he would observe peace, safety, justice, and mercy. Moreover, this promissio had been drafted as a charter which the king, after reading it, deposed on the altar - an absolutely binding oath delivered in the most solemn form.

This promise made, or oath taken, before the consecration was to become henceforth a "condition," quasi the condition for appointment to kingship.

3. Coronation Charters.

The tripartite promissio remained unchanged for many a century. In fact, it is at the bottom of the coronation oath which King George VI took in 1937 (C.Stephenson and F.G.Marcham, Sources of Engl. Constit. History, Harper & Brothers, 1937,p.891)

Instead of changing the oath the generalities of which proved insufficient as time passed, additional or secondary promises were demanded or made.

The Confessor, e.g., had to recognize the validity of the existing Danish laws.

William Rufus had to swear - in addition to the first mandatum - that he would observe also the libertas Ecclesiae and that he would ever follow the advice of Lanfranc. It may be noted that the addition of the words "freedom of the Church" fell in with the demands of the Gregorian papacy of the 11th century. It is, at the same time, a step towards Magna Charta, §1: "Quod ecclesia Anglicana libera sit."

Those additional promises or second oaths made by the king still had the form of a grant. They were first tied together by Henry I and published by him, in 1100, as a

comprehensive "Coronation Charter."
Similar Coronation Charters were published by Stephen (giving up much ground to the Clergy) and by Henry II. Richard I omitted a Charter; so did King John. But John finally was forced to concede to the barons a greatly enlarged repetition of the Charter of Henry I, and that belated "Coronation Charter" is Magna Charta, which had to be confirmed by the following kings.

4. The Oath as Scrutinium and the Fourth Clause.

The tripartite oath proper was taken by all kings, including Edward I, in the old Anglo-Saxon form.
The great change took place in 1308, when Edward II was crowned under conditions unfavorable to the Crown and favorable to the magnates.
In the first place, the clauses now appear as neither a mandatum nor a promissio, but as a scrutinium. The crowning Archbishop of Canterbury now asked the king, before the consecration, the fundamental questions:

> "Sire, will you grant and keep and by your oath confirm to the people of England the laws and customs given to them by the previous...kings, and especially the laws, customs and liberties granted to the clergy and people by the glorious king Edward, your predecessor?"

Whereupon the king answered:

> "I grant and promise them."

The second question referred to the peace of the people, Church, and clergy; the third, as customary, to justice, equity, and mercy in court.
All three clauses had undergone some changes and showed some accretions and quite important amplifications. But the main change consisted in the introduction of a new fourth clause.

> "Sire, do you grant to be held and observed the just laws and customs that the community of your realm s h a l l determine, and will you, so

far as in you lies, defend and strengthen them to the honour of God?"

"I grant and promise them."

Hitherto the king had promised (see first clause) the laws and customs to observe that had been valid in the past. Now Edward II had to promise the observation also of the laws and customs of the future such as the community of the realm (still mainly the magnates) "shall determine." The crucial point is the change from the past or present to the future tense. The French version reads (E.C.Lodge and G.A.Thornton, English Constitutional Documents, Cambridge University Press, 1935, p.10; also Stephenson and Marcham - above, §3 - p.192): "les quiels la Communauté de vostre Roiaume aura esleu." And in Latin: "quas... elegerit."

This additional clause may have referred, in 1308, to certain intentions of the barons, not - as has often been assumed - to the "Commons." However, once that clause had become part of the coronation oath it implied a blank cheque to all future legislation of magnates and/or people. It implies, in many respects, the abdication of the crown.

3. Minor Changes.

The new quadripartite Coronation oath was valid at the coronations of Edward III and Richard II. Then, owing to Wycliffe and the Lollard heresy, a new passage was added - during the reign of Richard II, but sworn to only by the Lancastrian and York kings - to the second clause which concerned the peace of the Church. In order to prevent the secularization of Church property the king was held to declare clara voce that he would observe the canonicum privilegium and would "defend the Church" (against the Lollards and other heretics).

6. Henry VIII.

Apart from those minor changes the oath form of Edward II remained valid until Henry VIII.
As might be expected, this king would not suffer encroachments of the royal power. He asked to see the Coronation Oath, and then corrected and redacted the oath according to his wishes. We actually still have the original autograph showing all the deletions and changes he made with his own hand (ed. by Leopold G. Wickham Legg, English Coronation Records, Westminster, 1901, p.240f).
To discuss all the changes would be awkward here. Interesting, however, is his change of the fourth clause. He changed the future tense (aura esleu) into the past and wrote: "que le gentez du people avont faitez et esliez."
He simply said in the fourth clause what he had said ~~xxxxx~~ in the first: to observe the existing law.

The later changes of the Coronation oath are of lesser importance. In 1689 a completely new oath was drafted on the basis of the old one, and this oath of 1689 remained valid, by and large, until 1937.

Oaths in Germany.

1. Oaths of Officials until 1918.

There were slight variants in the German States. Though all oaths were essentially the same, it is nevertheless interesting to note where the Verfassung has its place. Also, Prussia is somewhat more pompous than the others.

B A D E N :

> Ich schwöre Treue dem Grossherzog und der Verfassung, Gehorsam dem Gesetze, des Fürsten wie des Vaterlandes Wohl nach Kräften zu befördern, und überhaupt all Pflichten des mir übertragenen Amtes gewissenhaft zu erfüllen.

B A V A R I A :

> Ich schwöre Treue dem König, Gehorsam dem Gesetze und Beobachtung der Staatsverfassung; ich schwöre ferner, alle meine Obliegenheiten als Beamter getreu zu erfüllen.

P R U S S I A :

> Ich schwöre, dass Seiner Königlichen Majestät von Preussen, meinem Allergnädigsten Herrn, ich untertänig, treu und gehorsam sein und alle mir vermöge meines Amtes obliegenden Pflichten nach meinem besten Wissen und Gewissen genau erfüllen, auch die Verfassung gewissenhaft beobachten will.

It is most remarkable that, whereas Baden and Bavaria (and similarly the others) swear obedience "to the law", the Prussians swear obedience "to the king" - to the person, and not to the "Law above the King."

2. The Oath under the Weimar Republic.

The new oath, introduced on August 14, 1919 (Reichsgesetzblatt, 1919, p.1419, No.153), formed Article 176 of the Verfassung des Deutschen Reiches. This was its simple text:

> Ich schwöre Treue der Verfassung, Gehorsam den Gesetzen und gewissenhafte Erfüllung meiner Amtspflichten.

I may mention that the oath under the Empire as well as under the Republic was called Diensteid, "Service Oath." So was No.3, below.

3. Oath introduced by Hitler after he became Chancellor.

On December 1, 1933, ten months after his accession to chancellorship under v. Hindenburg, Hitler decreed a set of laws "To ensure the unity of Party and State" ("Gesetz zur Sicherung der Einheit von Partei und Staat;" Reichsgesetzblatt, 1933, I, p.1016). In that connection a new oath was introduced (ibid., p.1017) which read:

> Ich schwöre: Ich werde Volk und Vaterland Treue halten, Verfassung und Gesetze beachten, und meine Amtspflichten gewissenhaft erfüllen, so wahr mir Gott helfe.

Loyalty is sworn to Volk und Vaterland, not to the Constitution which, along with the Law, the officer promises zu beachten — a very weak word, meaning "consider." Obedience has disappeared completely.

4. Oath introduced after Hindenburg's Death.

On August 2, 1934, Hindenburg died. The army was sworn in to Hitler as Commander-in-Chief immediately. On August 20, 1934, Hitler published the new oath which was to be taken by all officials, including university professors(Reichsgesetzblatt, 1934, I,p.785). It henceforth formed §4 of the Deutsches Beamten-Gesetz (see Reinert, Reichsbeamten- und Besoldungsrecht, 14th ed., Berlin,1944, p.A17; also in: Beamtengesetze, Beck'scher Verlag, Munich & Berlin, 1939,p.7). The taking of the oath was combined with considerable ceremonial (described in the literature quoted above) and a special report and a charter had to be issued (similar to the Regents' demand). The text ran:

> Ich schwöre: Ich werde dem Führer des Deutschen Reiches und Volkes, Adolf Hitler, treu und Gehorsam sein, die Gesetze beachten, und meine Amtspflichten gewissenhaft erfüllen, so wahr mir Gott helfe.

The Constitution now has disappeared completely.

Volk und Vaterland have found their incarnation in the Führer. The oath now was officially styled Treueid (Loyalty Oath) instead of Diensteid (Service Oath). Since the oath now was an oath of personal allegiance, and no longer an oath to the Constitution, People, or "Fatherland," it had to be taken by all officials even though they had been in office ~~xxxxxx~~ and had taken a Diensteid before. The continuity therewith had gone; it was replaced by personal loyalty. Accordingly the preamble of the oath says:

> "Die besondere Verbundenheit mit Führer und Reich bekräftigt der Beamte mit folgendem Eid: (text)."

It is the return to lordship and vassalage of the feudal age.

The crucial point, of course, is the fact that "obedience" now is sworn, not to the Law, but to the person of Adolf Hitler - and they were not identical!

Question 2 (Pamphlet p.6):

See Dante, De Monarchia, I, c.12 (= c.14, according to some editions):

"Hence the Philosopher (Aristotle) says in his Politics that in an oblique (perverted) state the good man is a bad citizen; in a good state, however, good man and good citizen are exchangeable terms."

> Unde Philosophus in suis Politicis ait quid in politia obliqua bonus homo est malus civis; in recta vero, bonus homo et civis bonus convertuntur.

The reference is Aristotle, Politics, III,4ff.

Question 3 (Pamphlet p.13):

See Plutarch, Apophtegmata Laconicorum (Sayings of the Spartans) = Plutarch, Moralia, 229b; Loeb edition of the Moralia, vol.III, p.373.
Plutarch says, children are deceived with "knuckle-bones" (astragaloi) which were used as dices. I translated "with toys."

Question 4 (Pamphlet p.33):

Mommsen: - The quotation is from a book
Mommsen und Wilamowitz: Briefwechsel

As usual, the book one needs cannot be found in the Library, lost or displaced. However, the reference is to some Professor at Strassburg, if I am not mistaken. The book is sure to be in the Library of Congress (DG 206 M8 A4), and some young friend of yours who reads German, will spot the quotation without difficulty when running through that rather interesting correspondance.