



Gesammelte Aufsätze

Brackmann, Albert

Weimar, 1941

18. Kaiser Friedrich II. in "mythischer Schau" (1929)

[urn:nbn:de:hbz:466:1-70921](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-70921)

KAISER FRIEDRICH II. IN „MYTHISCHER SCHAU“*)¹⁾

(1929)

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. Der Verfasser hat mit dieser Biographie ein Werk geschaffen, mit dem sich keins der früheren Zeit hinsichtlich der Wirkung auf die gebildete Welt vergleichen kann. Aber gerade weil dieser Erfolg ohne Einschränkung anerkannt und der Hoffnung Ausdruck gegeben werden muß, daß nun auf die Zeit der entsagungsvollen Quellenedition und Einzelkritik überhaupt eine Zeit zusammenfassender Darstellungen folgen werde, erscheint es doch nötig, gewisse Bedenken zu äußern, weil m. E. 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 Wesenschau“ 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 WEBER gerichteten Schrift „Der Beruf der Wissenschaft“ (Berlin,

*) Aus: H. Z. 140 (1929) S. 534—549.

¹⁾ Vortrag gehalten am 16. Mai 1929 in der Preuß. Akademie der Wissenschaften. — Im 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. Hier sollen unter dem Gesichtspunkt der Frage nach der Herrscherpersönlichkeit des Kaisers nur einige Bedenken grundsätzlicher Art geäußert werden.

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.²⁾ 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.³⁾

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 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

²⁾ Vgl. KANTOROWICZ S. 9 f.

³⁾ Vgl. die Zusammenstellung bei OTTO VEHSE, Die amtliche Propaganda in der Staatskunst Kaiser Friedrichs II., München 1929, S. 155 u. 157.

doch stärker gewesen als die eigene wissenschaftliche Persönlichkeit. Das aussprechen heißt nicht den Dank schmälern, den 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 beschriftet, 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

24 Brackmann

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 Absicht 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 aber 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.⁴⁾ 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

⁴⁾ Vgl. Mon. Germ. Constit. II S 167 Nr. 123 (1229 nach dem 19. März).

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.⁵⁾

Das nächste Kapitel ist diesem neuen Herrschertypus gewidmet: es gilt dem „Tyranen 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 Tyranen 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 gehandelt⁶⁾, später ihn zum Teil korrigierend WOLFRAM VON DEN STEINEN.⁷⁾ 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 Menschen-

⁵⁾ ALOIS DEMPFF, *Sacrum Imperium* (München und Berlin 1929) S. 320 f., der ganz im Banne von KANTOROWICZ steht, hat sich diese Auffassung des Krönungsaktes zu eigen gemacht.

⁶⁾ Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung II, 1 (Berlin 1913) S. 297 ff.

⁷⁾ In seiner Schrift „Das Kaisertum Friedrichs des Zweiten“ (Berlin und Leipzig 1922) S. 17—23.

geschlechtes. 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 Herrschertum 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 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.⁸⁾

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

⁸⁾ Es ist interessant zu sehen, wie an diesem Punkte der Dichter auf den Philosophen wirkt. ALOIS DEMPFF sagt a. a. O. S. 322: „(mit dem Kult der Justitia) war die antike Staatsreligion wieder erneuert“.

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*.⁹⁾ Diese Anschauung entspricht aber durchaus der Lehre der Patristik und Augustins. Ich will hier nicht auf die Kontroverse zwischen ERNST TROELTSCH¹⁰⁾ und OTTO SCHILLING über die patristische Beurteilung des Staates eingehen, aber ich möchte wenigstens der 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.¹¹⁾ Das Proömium 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.¹²⁾ 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

⁹⁾ Das hatte schon WOLFRAM VON DEN STEINEN gegenüber BURDACH betont (S. 22).

¹⁰⁾ Gesammelte Schriften I S. 162 ff., 265 ff.; vgl. auch VON DEN STEINEN S. 21 f.

¹¹⁾ Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, Paderborn 1914. — Was TROELTSCH in seiner Besprechung des Buches in der H. Z. Bd. 115 (1916) S. 99—109 (besonders S. 108 f.) 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 der H. Z. Bd. 137 (1928) S. 504—509.

¹²⁾ Proömium (ed. HUILLARD-BRÉHOLLES IV, 1 S. 3 f.): „*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 . . .*“

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 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.¹³⁾ 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 himmlischen Satzungen den Himmel selbst ins Diesseits herabriß als heiliges Gesetz?“ Friedrich hat viel nüchterner und vorsichtiger gedacht als

¹³⁾ 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. 63 ff., betont.

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 *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 gewesen¹⁴⁾, 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-*

¹⁴⁾ KANTOROWICZ S. 407 ff.

Mysterium“ aus Lib. I, tit. XXXII und der „Kult“ der Justitia aus demselben Titel (S. 214 f.) 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 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 Cortenuova¹⁵⁾, als der Kaiser versuchte, die Römer aufzurütteln, und von Rom als dem Sitz seines römischen Reiches sprach (KANTOROWICZ S. 469)¹⁶⁾, sich sinnbildlich auswirkend in dem Kult seines Geburtsortes Jesi (S. 467), in der Plastik des Capuaner Triumphbogens (S. 484 ff.)¹⁷⁾ und in der schwülstigen Sprache seiner Umgebung (S. 472 ff.), sich vollendend in der Verehrung der ganzen kaiserlichen Familie (S. 523 ff.). Sie zeigt sich in den kühnen,

¹⁵⁾ HUILLARD-BRÉHOLLES IV, I S. 33: „Non sine grandi consilio et deliberatione perpensa condendae legis ius et imperium in Romanum principem lege regia transtulere Quirites . . .“

¹⁶⁾ Ich verweise der Einfachheit halber im folgenden stets auf KANTOROWICZ.

¹⁷⁾ 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.

fast blasphemisch klingenden Vergleichen mit Christus: wenn der Geburtsort Jesu mit Bethlehem verglichen wird: „So 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 gegenübergestellt wird (S. 477f.), 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 wirkte¹⁸⁾, ausklingend in dem bekannten Worte an Vatazes von Nicäa: „O felix Asia, o felices orientaliū potestates, quae subditorum arma non metuunt et ad inventiones pontificum non verentur.“¹⁹⁾

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.²⁰⁾ Jene in Bildern und Symbolen denkende Zeit empfand 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.

¹⁸⁾ Vgl. VEHSE S. 197 ff.

¹⁹⁾ Vgl. VEHSE S. 125 Anm. 39.

²⁰⁾ 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 . . .“

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 wäre²¹⁾ 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 Ergebnissen 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 durchwirken²²⁾, ist

²¹⁾ 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 Lehnstaat überwindendes Element steckte.

²²⁾ Vgl. ED. SPRANGER, Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften, in den Sitzungsberichten der Preuß. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1929 S. 6.

auch bei ihm stärker gewesen als der reale Wirklichkeitssinn. Sie zeigt sich hier in dem Versuch, „Geschichtswissenschaft und Mythos 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“.²³⁾ 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 Arbeits-hypothesen 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 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.²⁴⁾

²³⁾ Vgl. PAUL TILICH, Die religiöse Lage der Gegenwart, Berlin 1926, S. 37.

²⁴⁾ 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.