BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1970, HEFT 2

HANS-GEORG BECK

Res Publica Romana

Vom Staatsdenken der Byzantiner

Vorgelegt am 6. Februar 1970

MÜNCHEN 1970

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Printed in Germany
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen

Für Alexander Kreuter

Ein Wort vorweg: Es geht hier nicht, wie man vermuten könnte, um den Versuch, das mehr oder weniger klassische Bild vom Kaisertum, das sich in der Byzantinistik herausgebildet hat, zu zerstören. Es soll einzig und allein der Versuch unternommen werden, zu zeigen, daß eine stärkere Nuancierung dieses Bildes, eine größere Tiefenschärfe der Wirklichkeit näher kommen könnte. Dabei handelt es sich nicht um allseits abgesicherte Erkenntnisse, sondern um unabgeschlossene und vielleicht ausbaufähige Untersuchungen, sozusagen um eine vorläufige Kartierung des gesamten Geländes. Am schlechtesten scheint dabei die byzantinische Rhetorik wegzukommen. Doch der Schein trügt auch hier. Es geht nur darum, der Rhetorik nicht Dinge abzuverlangen, die sie nicht zu leisten imstande ist, d. h. die Genera auseinanderzuhalten. Die Rhetorik selbst, insbesondere die Kaiserrhetorik behält darüber ihren vollen, oft angezweifelten Wert, dem ich jüngst ausführlich gerecht zu werden versucht habe.* Dem Vortrag folgte in der Philosophisch-historischen Klasse der Akademie eine ausführliche Diskussion. Die zahlreichen Anregungen, die ich dabei erhielt, habe ich dankbar ins Manuskript einzuarbeiten versucht. Besonders verpflichtet haben mich die Herren Wolfgang Kunkel und Hermann Krause.

München, den 18. Februar 1970 Hans-Georg Beck

* Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia. Antike und Abendland 15 (1969) 91–101.

Die Byzantinistik hat sich in den letzten Dezennien sehr eingehend mit der sogenannten Kaiseridee befaßt und dabei besonders nachdrücklich jenes Gottesgnadentum betont, das H. Hunger mit Recht eine „entschärfte Form gott-kaiserlicher Anschauungen"[1] genannt hat, d. h., das sich von der Idee des Gott-Kaisertums zwar unterscheidet, aber ohne diese Idee nicht denkbar ist. Solche Entschärfungen kannte schon die hellenistische politische Theologie; für christliches Denken aber, dessen Vertreter in der Zeit der Verfolgungen die Opposition gegen das vergöttlichte Kaisertum mit dem Tod bezahlen mußten, war diese Entschärfung eine conditio sine qua non, bevor es sich grundsätzlich und nicht nur pragmatisch mit dem Prinzipat und Dominat aussöhnen konnte. Bezeichnend freilich ist eine Entwicklung, die Wilhelm Enßlin[2] klar herausgearbeitet hat: Nachdem einmal Ausgangserklärungen, welche die christliche Dogmatik befriedigen konnten, abgegeben waren, kehrten die Verkünder der Idee rasch zu Formulierungen zurück, die älteren paganen Vorstellungen gemäßer waren als christlichen. Ein „eusebianisches" πρόβλησις θεοῦ[3] ist gewiß nicht als streng philosophische Formulierung zu verstehen, sondern gehört wahrscheinlich einer Sphäre an, die formelhaft Entrücktheit, Verklärung, „Vergöttlichung" und dergleichen bezeichnen wollte. Dasselbe gilt von Wörtern wie sacer, sacratissimus, divus und divinus. Man fand sich mit solchen Formulierungen um so leichter ab, je geringer im Verlaufe des 5. und 6. Jahrhunderts der Einfluß positiv-heidnischer Ideen wurde, und man nahm diesen hyperbolischen Bezeichnungen sozusagen die Spitze, indem man diesem quasi-vergöttlichten Herrscher sittliche Aufgaben stellte, die im Grunde jedem Christen gestellt waren: die Angleichung an Gott (ὁμοίωσις θεῷ), die Nachahmung Gottes (μίμησις θεοῦ) usw. Diese sittlichen Aufgaben des Kaisers

---

[1] H. Hunger, Prooimion, Wien 1964, S. 49.

[2] W. Enßlin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, München 1943.

[3] Daß die Theologen πρόβλησις und προβολή für die innertrinitarischen Ausgänge verwendeten (vgl. Lampe s. v.), bringt die Terminologie in Verwendung auf den Kaiser in bes. gefährliche Bezirke.

wurden freilich im selben Atemzug insofern „erleichtert" und der Sphäre der „gewöhnlichen" Menschen wieder entzogen, als man im Kaiser als solchen einen besonderen Liebling Gottes (θεοφιλής) entdecken zu können glaubte, ein Wesen, dem schon nach Dion von Prusa die Götter mit höchster Ehre und höchstem Vertrauen entgegenkommen. Jeder Interpretation offen und der Genauigkeit entbehrend, entstand hier ein Komplex von Aussagen, der in seiner Summe für die christliche Theologie eher eine Fahrlässigkeit, eine verdeckte Rückkehr zum Mythos bedeutete als eine theologisch gültige Formulierung. Die Folge war, daß sich um die Person des Herrschers ein numinoser Nebel bildete, der sie einer rationalen Begriffsbestimmung weithin entzog und der theologisch nur erkauft werden konnte, wenn die Basis der Theologie, die biblische Offenbarung, weit in den Hintergrund gedrängt wurde. Bestes Beispiel dafür etwa Papst Leo I. der Große, der bei allem papalen Selbstbewußtsein da, wo er die Hand frei hatte, seinen Partner in den konziliaren Kämpfen der Zeit, den Kaiser in besonderer Weise, als charismatisches Wesen nimmt, ihm eine besondere Inspiriertheit in Glaubenssachen zuweist und es sorgfältig vermeidet, seinen eigenen Primat mit dem charismatischen Primat des Kaisers konkurrieren zu lassen.[4] Gewiß mußte der Papst gegenüber Byzanz politisch handeln, und gewiß ist seine Religionspolitik nur zu verstehen, wenn man bedenkt, daß es ihm letztlich um die vertrauensvolle Zusammenarbeit mit seinem wichtigsten Partner ging.[5] Aber die hyperbolischen Formulierungen aus dem Mund des Papstes bleiben im Raume stehen. Es geht sicherlich nicht an, eine Kritik an diesen Tatsachen damit mundtot machen zu wollen, daß man von überkommenen, tief verwurzelten, allgemein verbreiteten Tabus des spätantiken Menschen spricht, die auch ein Papst vom Format Leos nicht habe erkennen und durchschauen können; denn es gibt eben Streiter auf dem Gebiet der Kirchenpolitik, und zwar schon vor Leo dem Großen und gerade in seinem Sprachraum, die mit der Enttabuisierung begonnen haben und damit weit voran gekommen

---

[4] Siehe unten Anmerk. 84 u. 85.

[5] Vgl. P. Stockmeier, Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik, München 1959.

sind,[6] sowie auch die Grundelemente für eine Entmythologisierung des Kaisers in politischen Kreisen, etwa in der Umgebung Kaisers Julians, alle Vergöttlichungstendenzen überdauert haben.[7]

Kehrt man von Byzanz zur Byzantinistik zurück, so läßt sich der Eindruck nicht leugnen, daß aus den umfassenden Resultaten, welche die Erforschung der byzantinischen Kaiseridee gezeitigt hat, nicht selten Folgerungen gezogen wurden, denen man eine gewisse Fahrlässigkeit nicht absprechen kann. Das πρῶτον ψεῦδος scheint mir darin zu liegen, daß man Kaiseridee und Staatsrecht in einer Weise kombiniert, die logisch zu einem Anakoluth führen muß; daß man, kraß ausgedrückt, aus dem Komplex der Ideen staatsrechtliche Normen ableitet, um damit das schwache staatsrechtliche Fundament der byzantinischen Monarchie etwas zu untermauern, ohne des Niveauunterschieds zwischen Jus und Kaiseridee gewahr zu werden. Es müßte meines Erachtens einleuchten, daß mit Kaiseridee nicht Verfassungsgeschichte getrieben werden kann, wenn man darunter Gesellschaftsgeschichte unter herrschaftlichem Aspekt sieht, um vom Verfassungsrecht ganz zu schweigen. Daran ändert die Tatsache nichts, daß auch Vertreter der Rechtsgeschichte immer wieder der Kaiseridee ihre Reverenz erweisen, denn sie vollziehen damit eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος und sind damit Vertretern der Medizin vergleichbar, die positiv oder negativ über die Unsterblichkeit der Seele philosophieren.[8] Eine byzantinische Staatsrechtstheorie, die ihre Direk-

---

[6] Dazu K. Aland, Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz. Aus der byzantinistischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik I, Berlin 1957, S. 188–212.

[7] J. Bidez, Julian der Abtrünnige, München 1940, S. 222ff.

[8] Damit leugne ich keineswegs jeglichen Bezug zwischen Kaiseridee und Verfassungsgeschichte. Es beruht gerade auf der Stärke der Idee, daß das Verfassungsrecht so labil ist. R. Guilland, gewiß ein unverdächtiger Zeuge, hat einmal gesagt: „La doctrine théocratique loin d'apporter au pouvoir impérial force et stabilité, est pour lui une cause de faiblesse." (Études byzantines, Paris 1959, S. 208.) Trotzdem waren konkrete, verfassungsrechtliche Vorstellungen unumgänglich und Byzanz mußte sie ausbilden, auch wenn sie noch so vage blieben. Ebenso naturnotwendig hat jede Verbindungslinie zwischen Kaiseridee und Verfassungsgeschichte einen Knick, oder mit einem anderen Bild ausgedrückt: sie stehen sich an den zwei Ufern eines Stromes gegenüber, sie rufen sich an, aber es gibt keine Fähre.

tiven allein aus der Kaiseridee bezöge, müßte bei einer unilateralen Rechtsauffassung landen, d. h. das Recht schlechthin negieren. Ich glaube, man kann das Problem nicht hanebüchen genug formulieren: Wenn Kaiser nur werden konnte, wer primär von Gott erwählt und dem byzantinischen Reich zugedacht war, so war es Aufgabe der Byzantiner oder irgendwelcher ihrer Verfassungsorgane, diesen Erwählten als solchen zu erkennen. Die Idee konnte unmöglich jene Kriterien bereitstellen, mit denen eine solche Erkenntnis arbeiten mußte. Es gab in jedem Fall genug Byzantiner, die tugendhaft, mild, weise, tapfer zur Reichsverteidigung und Glaubensverteidigung bereit waren. Die Kür konnte nur auf der Basis realer Machtverhältnisse vollzogen werden, wobei vage Überlegungen in Bezug auf die Kaiseridee eine Rolle spielen konnten, aber nicht mußten. Mit anderen Worten: In der Idee selbst liegen keine genügenden Kriterien für ihre konkrete Verwirklichung, und kein Byzantinist wird zu behaupten wagen, daß die konkrete Verwirklichung jeweils immer auch nur behelfsmäßig von der Idee mitbestimmt worden wäre. Das besagt, daß die Kaiseridee nach Lage der Dinge immer, wenn überhaupt, nur eine sekundäre Rolle spielen konnte, die Rolle eines Glaubens, daß das, was mit Machtpolitik ausgeführt wurde, auch der Idee entspreche. Aus den Verfassungsvorgängen selbst kann sie als irrelevant und als ein a-posteriori-Element mit interpretatorischer Funktion gestrichen werden. Zur Unterscheidung zwischen den die Kür wirklich bestimmenden Faktoren und der Kaiseridee zwingt nicht nur unser modernes Verfassungsverständnis, sondern eben auch die Analyse der geschichtlichen Situation, und damit kann überzeugend unterstellt werden, daß auch den Byzantinern selbst diese Unterscheidung nicht entgangen ist.

Anders ist es mit der Kaiseridee im Ablauf des geschichtlichen Alltags der Byzantiner bestellt. Hier könnte sie das Verhalten sowohl des Kaisers wie der Untertanen ungebrochen bestimmt haben. Ob sie es aber getan hat, ist heute in der Byzantinistik noch eine offene Frage, denn um diese Frage zu beantworten, genügt weder der Nachweis der Verankerung der Ideen in Protokoll und Kanzlei noch der Nachweis einer stabilen Kontinuität der Verlautbarungen in der Literatur. Was letztere anlangt, so ist sie nicht zu leugnen; der Byzantinistik aber bleibt die Aufgabe, die gesell-

schaftliche Bedeutung jener Schicht von Literaten erst einmal klarzulegen, die Träger dieser Kontinuität ist. Es kommt darauf an, zwei Komplexe zu unterscheiden: Auf der einen Seite steht die Schicht dieser Redner und Zelebranten der Idee, die sich vom Schwung einer Metaphysik fortreißen lassen,[9] die von einer illegitimen Analogie zwischen göttlicher Weltherrschaft und menschlicher Regierungsform lebt. Wo begegnet man ihrem Hochflug außerhalb ihrer eigenen Schicht? Wie oft kommt es vor, daß diese Idee und nicht nur ein blasses Fragment davon in Kreisen zelebriert wird, die nicht vom Kaiserhof engagiert sind oder auf ein derartiges Engagement hoffen? Auf der anderen Seite steht die konkrete Frage nach dem Grad der Deckung von Idee und konkreter Tagespolitik: In welchem Häufigkeitsgrad, wenn überhaupt, leiten etwa die Historiker das politische Verhalten eines Kaisers hic et nunc aus dieser Idee her oder begründen es mit ihr? Wie oft kritisieren sie das Verhalten der Massen oder des Senats dann, wenn es dieser Idee nicht entspricht, mit Kategorien, die der Idee selbst entstammen und nicht der nüchternen politischen Überlegung? Wie oft und wie nachdrücklich kommt bei den Historikern Kritik an der Idee selbst zur Sprache?[10]

Der Nachweis ist erbracht worden, daß sich ein überhöhtes kaiserliches Sendungsbewußtsein immer wieder auseinandersetzen mußte mit einer politisch sehr wachen, großstädtischen Bevölke-

---

[9] Die sich gelegentlich aber auch über ihre eigenen Hyperbeln mokieren. Vgl. z. B. die Satire Timarion, in der Psellos aufs Korn genommen wird gerade mit seinem ewigen Ὦ βασιλεῦ ἥλιε (Timarion cap. 45, S. 90 Ellissen) oder Mazaris V § 18 S. 226 (Ellissen) über jenen Asan und seine ῥαψωδήματα, die alle ἀσολοικιστὶ ἔτι γε μὴν ἀβαρβαριστί, νοός τε καὶ σαφηνείας ἄνευ waren (was Ellissen falsch übersetzt!) und deren Vortrag die „gespannt" lauschenden Rhetoren und Philosophen derart erfreute, daß sie ihm Klotho an den Hals wünschten, sie möge doch seinen Lebenfaden vorzeitig abschneiden.

[10] Man vgl. etwa die peinliche Verlegenheit des Psellos bei Beginn seiner Darstellung der Regierungszeit des Kaisers Konstantinos IX. Monomachos, den er zu seinen Lebzeiten als den besten Kaiser in seinen Reden gepriesen hatte, um nun gezwungen zu sein, „objektivere Maßstäbe" anzuwenden. Psellos, Chronographie I, S. 130ff. (Renauld). Ferner sei erinnert an die grundsätzliche Kritik des Niketas Choniates an einer Reihe von Qualitäten, die die Kaiserrede ohne weiteres für gegeben annahm. Vgl. S. 186 und 274 (Bonn).

rung, die sich zwar gern im Glanze des Kaisertums sonnte, solange die Tage gemächlich verliefen, sich aber in Krisenfällen sehr nachdrücklich gegen die historische Inkarnation der Idee, also gegen den Kaiser stellte, ohne sich einen Deut um Metaphysik Sorge zu machen, und die es immer wieder verstand, ihren Willen durchzusetzen; daß ferner der senatorische Adel der Stadt, nicht selten gestützt auf die organisierten Massen und wohl auch in einer, wenn auch vagen Erinnerung an die Autorität des Senatus Romanus, immer wieder Gelegenheit fand, die Absolutheitsansprüche des Kaisers einzuschränken.[11]

Aber meines Erachtens kann es bei all dem nicht sein Bewenden haben. Es bleibt immer noch die Frage, ob es neben der Kaiseridee in Byzanz und in latentem Wettstreit mit ihr nicht auch theoretische Überlegungen gegeben hat, etwa auf dem Gebiet der Staatstheorie oder des Rechts oder auch der Wirtschaft, die so etwas wie ein Staatsdenken verraten, das sich an die Seite der Kaiseridee schiebt, das jedenfalls jeden Versuch in Frage stellt, ein kaiserliches l'Etat c'est moi, das man nicht selten aus dem 17. Jahrhundert nach Byzanz zurückprojiziert, als gültig anzuerkennen.[12] Die Frage drängt sich auf, denn es scheint doch unwahrscheinlich zu sein, daß in einem Staatswesen, das seiner Idee nach die Absolutheit der Monarchie zum Maßstab alles politischen Handelns gesetzt hat, das aber gegen diese Idee in ständigen Revolutionen sündigt, nicht auch Überlegungen stattgefunden haben sollen, die darauf abzielten, die Revolution gedanklich zu begründen, d. h. einen Ideenkomplex aufzubauen, der sich mit dem Absolutheitsanspruch des Kaisers nicht vertragen konnte. Eine umfassende Antwort auf diese Frage kann noch nicht gegeben werden; es bedarf weitschichtiger Vorstudien, besonders auch begriffsgeschichtlicher und rechtsgeschichtlicher Natur, bevor sich Endgültiges sagen läßt. Es kann hier nur darum gehen, ein paar locker aneinandergereihte Beobachtungen vorzulegen, die vielleicht in die angeschnittene Richtung führen können.

---

[11] H.-G. Beck, Senat und Volk von Konstantinopel, München 1966.

[12] Selbstverständlich ist dies nicht zu verstehen im Sinne einer grundsätzlichen Infragestellung der Monarchie als solcher, die, so viel ich sehe, in Byzanz nie artikuliert wurde.

Man hat vor nicht allzu langer Zeit gesagt,[13] es sei bezeichnend für Byzanz, daß es dort kein Wort für den Staat als solchen gebe, das nicht zugleich Monarchie, also den Kaiser, bedeute. Tatsächlich bedeutet βασιλεία, das gelegentlich für Staat und Reich steht, zunächst Herrschaft eines Königs, jedenfalls nie einen Staatsverband ohne Monarchen. Und dasselbe gilt von κράτος. Zwar bedeutet es im Neugriechischen einfach den Staat, aber seinem Ursprung nach und auch in Byzanz ist zunächst die Regierungsgewalt, die Macht des Herrschers, gemeint. Typisch sind die byzantinischen Formeln ἡ βασιλεία μου oder τὸ κράτος μου, was nie mit „mein Reich" übersetzt werden kann, sondern immer nur mit „meine Majestät". Der zitierte Autor findet, daß dagegen das Wort πολιτεία für Staat den Byzantinern so wenig geläufig war, daß es fast ausschließlich im Sinne von „Lebenswandel" verwendet wurde, etwa in der geläufigen Überschrift in Heiligenviten: βίος καὶ πολιτεία. Gerade letzteres ist nicht richtig und die Übersicht ist nicht vollständig. Ich möchte nicht von allen Varianten für den Begriff staatliche Macht, Regierungsgewalt usw. sprechen (etwa ἀρχή, ἡγεμονία), sondern vor allem darauf hinweisen, daß immer und immer wieder für das Gemeinwesen des ganzen Byzantinischen Reiches der Begriff κοινόν verwendet wird, der in keiner Weise eine Regierungsform impliziert, und daß noch häufiger die Byzantiner ihr Staatswesen als πολιτεία bezeichnen und geradezu offiziell als πολιτεία τῶν Ῥωμαίων, daß sie, besonders häufig Nikephoros Gregoras, diesen Ausdruck abwandeln durch ein τὰ τῶν Ῥωμαίων πράγματα, was nicht nur die Staatsgeschäfte des Reiches bedeutet, sondern eben gerade bei Gregoras das Ganze des Reiches, auch das Territorium. Diese römische Note taucht nicht selten auch in der Variante τὸ Ῥωμαϊκόν oder ἡ τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονία und dergleichen auf. Der Ausdruck πολιτεία τῶν Ῥωμαίων ist nichts anderes als die Übersetzung von res publica Romana, sowie denn das Byzantinische Reich von seinen Untertanen im frühmittelalterlichen Italien eben auch als res publica Romana bezeichnet wird. Bekanntlich leitet sich aus res publica der Begriff Republik her. Aber diese Bedeutung läßt

---

[13] B. Sinogowitz, Die Begriffe Reich, Macht und Herrschaft im byzantinischen Kulturbereich. Saeculum 4 (1953) 450–455.

sich nicht ohne weiteres auf die römische Geschichte zurückprojizieren und sicher nicht auf die byzantinische. Πολιτεία τῶν Ῥωμαίων besagt zunächst nichts über die Regierungsform, und ein Verfechter des Absolutismus könnte, ohne gegen den Sinn der Geschichte zu verstoßen, eines seiner Idole sagen lassen: „Πολιτεία τῶν Ῥωμαίων – c'est moi!" Andererseits steht der Ausdruck eben doch unbelastet von jenen Vorstellungen in der Geschichte, die sich naturnotwendig mit den Ausdrücken βασιλεία und κράτος verbinden;[14] er ist damit eher fähig, ein Staatsbewußtsein zum Ausdruck zu bringen, das, wenn nicht von der Regierungsform, so doch vom Regenten Abstand nimmt. Hier liegt nun eben eine Forschungsaufgabe: Es müßte die Verwendung des Begriffes durch die ganze byzantinische Zeit hindurch verfolgt werden. Vielleicht stellt sich dann heraus, daß dieser Ausdruck πολιτεία (oder seine Varianten) dann besonders bedeutsam wird, wenn es historisch zur Gegenüberstellung von Kaiser und Reich kommt, wenn ein Kaiser als Schädling am Staat entlarvt werden soll, wenn ihm nahegebracht werden soll, daß der Staat nicht sein Eigentum ist, sondern nur „Fideikommiß", daß mit anderen Worten in solchen Situationen dem Begriff πολιτεία und seinen Varianten etwas wie eine autarke Bedeutung zukommen kann. Eine solche Durchforstung der byzantinischen Quellen wird gewiß nicht zu einem Umsturz in unseren Vorstellungen von der byzantinischen Monarchie führen, aber sie könnte dazu beitragen, das Bild, das wir uns von der Verfassung dieses Staates machen, nuancierter und variantenreicher zu sehen, als es bisher geschehen ist. Ich möchte nur an ein paar Beispielen zeigen, daß dieser Sprachgebrauch kontinuierlich durch die ganze byzantinische Geschichte zu verfolgen ist. So überliefert uns der Chronist Theophanes aus dem 5. Jahrhundert[15] das Regest einer Sacra der Kaiserin Verina, der Witwe Leons I. (gest. 474). Sie wirft dem Kaiser Zenon vor, infolge seiner Unersättlichkeit sei es so weit ge-

---

[14] Zur Verbindung interessant die Formel, mit der Tiberios (578–582) von seiner Herrschaft über den Staat spricht: » . . . ἐξ οὗ τῆς πολιτείας ἡμῖν τὸ κράτος δέδωνκν ὁ θεός." (Jus Graeco-romanum I [Zepi] S. 19); vgl. auch seine Novelle aus dem Jahre 574 (a.a.O. S 13), wo er von τὸ καθ' ἡμᾶς πολίτευμα spricht.

[15] Theophanes 129 (de Boor).

kommen, daß die πολιτεία dem Abgrund zusteuere. Deshalb erkläre sie ihn der Kaiserwürde, also der βασιλεία, für verlustig. Die Kaiserin sorgt sich nicht um letztere, denn sie bietet für Zenon in der Person des Leontios sofort einen Ersatz an: Es ist angeblich der Staat, um den es ihr geht, ein Gemeinwesen, das nicht zu identifizieren ist mit der βασιλεία. Für das 6. Jahrhundert kann auf den Sprachgebrauch des Theophylaktos Simokattes verwiesen werden, der gelegentlich von alexandrinischen Prophezeiungen spricht, die nicht nur den Tod des Kaisers Maurikios vorausverkünden, sondern auch weitere θαύματα, die über die πολιτεία τῶν Ῥωμαίων in Zukunft hereinbrechen sollen.[16] Nach Nikephoros, dem Patriarchen, ist es gerade das Volk, das auf einer Versammlung im Jahre 640 das Mitkaisertum der Witwe des Herakleios, Martina, ablehnt, denn eine solche τάξις würde für die Ῥωμαϊκὴ πολιτεία nur Ungelegenheiten bringen.[17] Noch zu Lebzeiten Kaiser Michaels I. im Jahre 813 bestürmen gewisse Kreise der Hauptstadt den General Leon, sich der πολιτεία τῶν Ῥωμαίων anzunehmen, sich zum Kaiser ausrufen zu lassen und damit dem κοινόν Hilfe zu bringen.[18] Für Konstantin VII. ist die Heiratspolitik seines Tutelar-Kaisers Romanos I. eine Schande für das Prestige der ganzen πολιτεία der Römer.[19] Nach Leon Diakonos schadete die Insurrektion des Leon Phokas dem Kaiser Romanos I. ebenso wie der πολιτεία, dem Kaiser persönlich also und dem Staat.[20] Joannes Skylitzes kennt die Antithese der Kaiserin Verina in der Formulierung δυναστεία und πολίτευμα. Konstantins VIII. δυναστεία, sein Kaisertum, die Art, wie er regiert habe (1025–1028), habe dem πολίτευμα den größten Schaden zugefügt.[21] Daß hier unter πολίτευμα nicht die Bürgerschaft verstanden werden kann, auch nicht das bürgerliche Leben, sondern der Staat als Ganzes, ergibt sich aus den folgenden Ausführungen des Historikers. An anderer Stelle ist es bei ihm das Ῥωμαϊκόν, offenbar synonym für πολιτεία τῶν Ῥωμαίων: Der fehlende Sinn für die

---

[16] Theophylaktos 309–310 (de Boor).
[17] Nikephoros Patr. 28 (de Boor).
[18] Theophanes 502 (de Boor).
[19] De administr. imperio 74 (Moravcsik).
[20] Leon Diakonos 124 (Bonn).
[21] Kedrenos-Skylitzes II, 480 (Bonn).

Erfordernisse der Reichsverteidigung habe dieses Ῥωμαϊκόν an den Rand des Abgrundes gebracht.[22] Besonders bedeutsam scheinen mir zwei Stellen bei Joannes Zonaras zu sein. Ohne den terminus πολιτεία zu gebrauchen, führt er gelegentlich folgenden Gedankengang vor: Romanos IV. Diogenes (1068–1071) habe, um Anhänger zu gewinnen, Mietschuldnern Mietbeihilfen gewährt. Diese Handlungsweise sei nicht rechtens, denn die Kasse, aus der die Beträge stammten, habe nicht dem Kaiser gehört, sondern eben dem Staat, dem Fiskus (δημόσια γάρ).[23] Das kann nicht dahingehend interpretiert werden, daß für Zonaras die verpflichtende kaiserliche Tugend der Menschenfreundlichkeit und Freigebigkeit nicht existiert habe. Zonaras erklärt, es habe sich hier nicht um ordnungsgemäße kaiserliche Spenden gehandelt, sondern um Gelder, die dem Kaiser nur schlecht bekommen konnten und wofür er eine Kasse plünderte, die eben Staatskasse und nicht Kaiserkasse war. Noch deutlicher wird Zonaras bei seiner Kritik an der Regierungsweise des Kaisers Alexios I. (1081–1118). Besagter Kaiser habe, so rügt Zonaras, es darauf abgesehen gehabt, das Gefüge der πολιτεία auf den Kopf zustellen. Die πράγματα, die Staatsgeschäfte, habe er geführt, als seien es seine Privataffären, nicht als ihr Verwalter (οἰκονόμος), sondern als ihr Herr (δεσπότης). Alles, was der Öffentlichkeit gehörte oder dem Fiskus, habe er als sein Privateigentum angesehen.[24] Niketas Choniates schließlich erzählt uns groteske Szenen aus der Zeit, als Andronikos I. gestürzt werden sollte (1185): Das Volk der Stadt versammelte sich in der Hagia Sophia, und wer nicht mittat, mußte sich nach den Formulierungen des Historikers sagen lassen, er habe kein Interesse am σῶμα und am πλήρωμα der πολιτεία,[25] am Staatsganzen also, als welches sich die Bürgerschaft in dieser Situation offenbar fühlte, gerade da fühlte, wo sie sich ihres Kaisers entledigen wollte. Nur am Rande sei darauf verwiesen, daß auch Choniates die Klage kennt, daß die Kaiser, etwa Manuel I., öffentliches Eigentum wie Privateigentum behandelten.

---

[22] A. a. O. II, 652 (Bonn).
[23] Zonares XVI, 20: III, 478 (Bonn).
[24] Zonaras XVIII, 29: III, 766 (Bonn).
[25] Niketas Choniates 449 (Bonn).

Aus der Spätzeit des Reiches sei zunächst auf den Historiker Nikephoros Gregoras verwiesen, der, wie schon erwähnt, statt πολιτεία τῶν Ῥωμαίων die Variante τὰ Ῥωμαίων πράγματα vorzieht. Ein Mann wie Alexios Apokaukos hätte nach seiner Meinung für diese πράγματα von größtem Nutzen werden können, hätte er seine großen Talente nicht nur für seine eigenen Zwecke eingesetzt.[26] Die Bürgerkriegssituation seiner Zeit habe dem Reichsganzen so geschadet, daß diese πράγματα gar nicht mehr mit einer ordentlichen πολιτεία zu vergleichen gewesen seine.[27] In den Auseinandersetzungen um die Nachfolge des Kaisers Andronikos III. erklärt Joannes Kantakuzenos, würde man ihm die Regierungsgeschäfte, d. h. die Vormundschaft über den unmündigen Kaiser Joannes V. übertragen, so würden sich seine eigenen Interessen voll mit denen der Kaiserin, also der Regentin, und der Ῥωμαίων πράγματα decken.[28] Er spricht von seiner Verwaltung der Ῥωμαίων πράγματα als Zweiter nach dem Kaiser. Von dem Augenblick, da er zur offenen Revolte angesetzt hat,[29] malt er das Bild einer möglichen Verheerung der gesamten ἡγεμονία τῶν Ρωμαίων, also des Reichsterritoriums, als Folge eines Bürgerkriegs an die Wand[30]. Noch in der Sprache des Dukas, dessen Werk erst nach dem Fall Konstantinopels entstanden ist, verspricht derselbe Kantakuzenos unter den Mauern Konstantinopels der Bevölkerung der Stadt, er werde niemand ein Unrecht tun, auch nicht dem jungen Joannes V., und er werde für die πολιτεία τῶν Ῥωμαίων den Frieden sicherstellen.[31]

Gewiß kann diese Lese von einzelnen Stellen eine Gesamtuntersuchung des Sprachgebrauches nicht ersetzen. Aber die Frage drängt sich auf, ob es nicht auch ein theoretisches Staatsmodell gibt , aus dem heraus diese Art des Gebrauches von πολιτεία hervorgegangen sein könnte. Wir müssen von vornherein mit der Tatsache rechnen, daß es in der byzantinischen Literatur so gut wie keine Staatsschriften gibt. Was man gewöhnlich dazu rechnet,

---

[26] Nikephoros Gregoras XII, 2: II, 577 (Bonn).
[27] A. a. O. XV, 2: II, 752.
[28] Kantakuzenos III, 5: II, 44 (Bonn).
[29] A. a. O. III, 24: II, 146.
[30] A. a. O. III, 33: II, 201.
[31] Dukas IX, 3: 61 (V. Grecu).

gehört in Wirklichkeit zur Gattung der Fürstenspiegel und befaßt sich deshalb eben mit Vorzug mit den Pflichten und Rechten des Kaisers, ohne sich zu den politischen Realitäten oder gar zu wirklichen Rechtsverhältnissen zu äußern. Wichtiger ist der Traktat Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης,[32] den man wohl nicht ganz zu Unrecht jenem Petros Patrikios des 6. Jahrhunderts zugeschrieben hat, von dem wir auch Gesandtschaftsberichte und protokollarische Aufzeichnungen besitzen. Die Überlieferung ist leider sehr fragmentarisch, so daß sein Gedankengebäude nicht zur Gänze rekonstruiert werden kann. A. Pertusi glaubt den Resten so etwas wie das Konzept einer konstitutionellen Monarchie entnehmen zu können.[33] Es stützt sich auf die νόμοι, die nach dem Verfasser in der Monarchie gelten müssen, vor allem ein νόμος für die Kaiserwahl mit dem Ziel einer ἔννομος ἀνάῤῥησις, ferner ein Gesetz über die ἐπιλογή für die höchsten Ämter im Staat, und schließlich νόμοι πολιτικοί. Von Interesse ist, daß für den Verfasser durch das Wahlgesetz eine βασιλεία garantiert werden soll, die zur gleichen Zeit „von Gott geschenkt" und von den Bürgern offeriert wird.[34] Leider wissen wir nicht, wie sich der Verfasser die Konkordanz zwischen diesem metaphysischen Gedanken und dem politischen Vollzug vorstellt, so wenig wie wir wissen, ob die ἐπιλογή der hohen Beamten wirklich die Ernennung durch den Kaiser zu einem sekundären Akt machen sollte, oder ob dieser νόμος wie die übrigen nicht in „Richtlinien" mehr oder weniger moralisierender Natur verlaufen, die die gottgeschenkte Majestät dem Volk aufoktroyiert. Das metaphysische Modell der Monarchie ist jedenfalls nicht in Zweifel gezogen, wenn es auch den Anschein hat, daß die Kooperation zwischen Kaiser und hohen Staatswürdenträgern viel stärker betont wird, als es sonst üblich ist.

---

[32] A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio II, Rom 1827, S. 590–609.

[33] A. Pertusi, I principi fondamentali della concezione del potere a Bizanzio. Per un commento al dialogo „Sulla scienza politica" attribuito a Pietro Patrizio. Bolletino Istituto Stor. Ital. per il Medio Evo 60 (1968) 1–23; dort auch weitere Literatur.

[34] A. Mai (siehe Anm. 32) S. 599: „. . . τῇ βασιλείᾳ τῆς ἐννόμου χάριν ἀναῤῥήσεως ὡς ἂν ὁ ὅμοιος αὐτῇ καὶ ἐπώνυμος ἀνὴρ συγγίνεσθαι μέλλων δικαίως ὡς προεῤῥήθη παρὰ θεοῦ τε διδομένην καὶ τῶν πολιτῶν δέξοιτο προσφερομένην. Der Verf. hat die Notwendigkeit, die Idee staatsrechtlich zu komplettieren offenbar genau gesehen.

Soviel ich sehe, müssen wir Jahrhunderte überspringen, bis wir einer neuen Staatstheorie begegnen, die so komplett ist, daß sie diesen Namen verdient und nicht nur in Byzanz ständig Wiederholtes neu formuliert. Ich meine hier nicht Theodoros Metochites, dem man die Idee einer konstitutionellen Monarchie zugeschrieben hat, denn das beruht wohl auf einer Fehlinterpretation.[35] Wichtiger scheint mit der Brief des gelehrten Byzantiners Manuel Moschopulos, der in die Wende vom 13./14. Jahrhundert gehört, bekannt vor allem aus der Geschichte der klassischen Philologie.[36] Der Brief ist wohl an Kaiser Andronikos II. (1282 bis 1328) gerichtet. Ein Schüler Manuels ist nicht bereit, dem Kaiser einen Treueid zu leisten. Er verweigert ihn offenbar mit Berufung auf das Neue Testament. Selbst Manuel, sein Lehrer, kann ihn von dieser Interpretation nicht abbringen. Um seinem Schüler keine Schwierigkeiten zu machen, erklärt sich Manuel bereit, dem Kaiser gegenüber für die Treue dieses Mannes gutzustehen, ja sogar noch einen zweiten Bürgen, einen Bischof, beizubringen. Den Brief begleitet in der Handschrift ein kleiner Traktat, der sich prinzipiell mit dem Treueid befaßt. Hier wird nun eine interessante Staatstheorie entwickelt, bei der man sich erinnert fühlt an den covenant des Thomas Hobbes, der, nicht wie bei Rousseau, in die kollektive Souveränität der Paktierenden mündet, sondern zum Einzelsouverän führt.[37] Das Zusammenleben der Menschen, ihre συνοικία, wurde nach Moschopulos erzwungen durch die Unfähigkeit des Einzelnen, mit all den verschiedenartigen Aufgaben, die das Leben stellt, allein fertig zu

---

[35] Vgl. D. C. Hesseling Een konstitutioneel keizerschap. Hermeneus 11 (1939) 89–93.

[36] Hrsg. v. L. Levi, Cinque lettere inedite di Emmanuele Moscopulo. Studi Ital. Filol. Class. 10 (1902) 64–68. Die Quelle wurde ausgewertet, wenn auch mit Vorzug was die Eidesleistung betrifft, von N. G. Svoronos, Le serment de fidélité à l'empereur Byzantin et sa signification constitutionelle. Revue Ét. Byz. 9 (1951) 106–142, dem die folgenden Ausführungen viel verdanken.

[37] Ausgangspunkt ist natürlich Platons Politeia, insbes. 369 B ff., wo ebenfalls die ξυνοικία als Ausgangspunkt und Wesenselement der πόλις konstatiert wird. Diese Herkunft der Gedanken des Moschopulos kann in diesem Zusammenhang nicht stören, denn was hier wichtig ist, ist die Art und Weise wie Herrschermacht „unbyzantinisch", d. h. nicht der Kaiseridee entsprechend, abgeleitet wird.

werden. Aufeinander angewiesen, haben sich die Menschen freiwillig zusammengetan, damit jeder von den Kenntnissen des anderen seinen Nutzen haben könne. Dieser Zusammenschluß ist gefährdet durch Streitigkeiten und Rivalitäten, verlangt deshalb nach einer besonderen Struktur, d. h. nach einer Art schiedsrichterlicher Instanz, nach einem κριτής. Besonnenheit und Erfahrung müssen diese Instanz auszeichnen. Moschopulos nennt diesen Zusammenschluß das κοινόν,[38] d. h. er gebraucht den Ausdruck, der den Byzantinern auch für ihr Staatswesen geläufig war. Für die Besetzung der schiedsrichterlichen Stelle gibt es eine Alternative, man kann mehrere damit beauftragen, also eine Aristokratie einführen, die freilich sich nicht nach Geburtsadel, sondern nach Qualität bestimmt, oder man kann einen Einzelnen damit beauftragen, eben einen Monarchen. Moschopulos zieht die monarchische Besetzung vor, da bei einer aristokratischen Besetzung im Grunde nur dieselbe Problematik der Rivalitäten und der Streitigkeiten auftauchen würde wie bei der Masse des κοινόν. Das Bedeutsame an diesem Konzept ist, daß von einer Berufung dieses Herrschers durch Gott, vom Geschenk Gottes an die Menschen nicht mehr die Rede ist. Der Verfasser sieht es für richtig an, daß diese schiedsrichterliche Instanz, im konkreten Fall also dieser Monarch, einen Treueid verlangt, denn die Machtbefugnis, die man ihm überträgt, setzen ihn zwar instand, mit den äußeren Schwierigkeiten fertigzuwerden, aber er ist mit ihnen nicht gefeit gegen Pläne, die auf Aufruhr und Revolte zielen. Dagegen helfe nur eine eidliche Bindung. Moschopulos nennt diesen Eid ὅρκος πολιτικός, also einen Bürgereid, und er läßt keinen Zweifel darüber, daß die hier beschworene Loyalität zwar Loyalität gegenüber dem Herrscher, aber genauso Loyalität gegenüber dem κοινόν bedeutet, das den Herrscher bestellt hat, ja daß das κοινόν das erstgemeinte ist. Darüber hinaus kennt der Verfasser noch eine zweite Eidesleistung, den kaiserlichen Eid, den sogenannten ὅρκος βασιλικός. Der Kaiser kann diesen Eid von jedem verlangen, den er sich in besonderer Weise verpflichten will. Das Entscheidende ist, daß dieser Eid nach Moschopulos nicht erzwingbar ist und daß dafür der Kaiser Gegenleistungen

---

[38] Statt des platonischen πόλις.

erbringen muß, daß er bezahlen muß. Moschopulos führt einiges auf, wozu der Bürgereid und der Kaisereid verpflichten können. Charakteristikum der ersteren Eidesleistung ist, daß sie nicht entgeltlich ist. Wenn einer, der diesen Bürgereid geschworen hat, auswandern will, so kann er es tun, sofern er damit nicht einfach die Absicht ausführt, seinem Vaterland zu schaden. Wenn es Krieg zwischen der neuen Heimat und der alten gibt, kann es ihm nicht verwehrt sein, für die neue Heimat zu kämpfen, aber er hat auf Grund seines Eides nicht das Recht, Kenntnisse über geheime Verhältnisse und Vorteile seiner früheren Heimat zu verraten, etwa über verborgene Wasserläufe, Brunnen und dergleichen. Der ὅρκος βασιλικός, also der nicht erzwingbare besondere Treueid, impliziert eine spezielle Gefolgschaftstreue. Wer ihn leistet, verpflichtet sich, φύλαξ und ὑπέρμαχος des Herrschers zu werden, also zu seinem Schutz bereit zu sein, das kaiserliche Eigentum, im weiteren Sinne das Krongut (πόλεις καὶ κῶμαι), zu verteidigen und sich gegen des Kaisers private Feinde, die ἐχθροί, nicht die πολέμιοι, die Gegenstand des politischen Eides sind, zu stellen und sich im Kriegsfall für das Leben des Herrschers einzusetzen. Moschopulos sieht in dieser Beziehung zwischen Herrscher und Gefolgsmann ein rein privatrechtliches Verhältnis, kein staatsrechtliches. Er vergleicht es mit der Bestellung eine Wachmannes für den Weinberg eines Privatmannes,[39] eine Bestellung, die durch einen Anstellungsvertrag geregelt wird.

Die Folgen dieses Staatsmodells liegen auf der Hand: Hier ist von einer metaphysischen Verankerung der Monarchie nicht mehr die Rede; das Kaisertum ist entmythologisiert. Das κοινόν, die selbstgewählte politische Gemeinschaft der Menschen, der Staat also, ist das Primäre, der Regent das Sekundäre. Er hat eine strengumrissene rationale Funktion, eben die Vertretung der Interessen dieses κοινόν. Soweit er sie vertritt, kann er sich den Treueid der Bürger erzwingen. Was darüber hinausgeht, besondere Bindungen in persönlichem Interesse, bedarf des privatrechtlichen Vertrages, der entgeltlich sein muß. Eine solche Bindung

---

[39] Ich lese mit A. Heisenberg, Byz. Zeitschr. 11 (1902) 581/82 nach der Hs. τοῦ κοινοῦ τις.

unentgeltlich zu fordern, wäre nicht rechtens (οὐ δικαίως). Das κοινόν selbst aber ist das Ergebnis einer freien Vereinbarung der Bürger.

Man könnte nun behaupten, daß es sich bei diesem Elaborat des Moschopulos eben auch um Ideologie handle, um Gedankengänge eines Einzelnen, die auf dem Papier blieben und die Kaiser so wenig wie die Öffentlichkeit beeindruckten. Auch diese Theorie aus dem 14. Jahrhundert bedarf der Verifizierung an den tatsächlichen Verhältnissen. Dabei ergibt es sich, daß die Ausführungen des Moschopulos nicht allzu weltfremd sind. Zunächst nur ein Streiflicht: Wenn der ὅρκος βασιλικός die Gefolgschaftsmänner des Monarchen dazu verpflichtet, ihr Leben für diesen einzusetzen, so läßt sich wohl daraus schließen, daß Moschopulos von keinem kämpfenden Byzantiner erwartet, daß er speziell für den Kaiser in den Tod geht, wenn er diesen kaiserlichen Eid nicht geschworen hat. Entspricht eine solche Voraussetzung den Verhältnissen in Byzanz? Die Frage ist deshalb berechtigt, weil ja doch in einer gut geführten Monarchie mit schöner Liaison zwischen Thron und Altar und einem allgemein anerkannten Gottes-Gnadentum man bekanntlich stirbt „für Gott, König und Vaterland". Stirbt auch der byzantinische Soldat für seinen Kaiser? Erwarten die Kaiser, daß die Soldaten für sie sterben? Wir finden bei den Historikern nicht selten kleinere und größere Ansprachen, die Feldherrn und Kaiser vor den Soldaten hielten, bevor es in die Schlacht ging. Ich nehme ein Beispiel heraus: Beim Historiker Leon Diakonos findet sich eine Reihe solcher Reden, und sein Beispiel ist besonders eindrucksvoll, einmal weil er eine ausgesprochene Vorliebe für solche Reden gehabt zu haben scheint, und zum anderen deshalb, weil die Epoche, die er schildert, sozusagen das heroische Zeitalter der byzantinischen Geschichte ist, die Epoche großer Feldherrnpersönlichkeiten und starker Soldatenkaiser, die Regierungszeit der Kaiser Nikephoros II. Phokas und Ioannes I. Tzimiskes (963–976). Durchmustert man diese Reden, so ergibt sich, daß so gut wie nie vom Sterben gesprochen wird, sondern immer vom Überleben und vom Sieg. Ich konnte keine einzige Stelle finden, wo an die Bereitschaft zum Tod für den Kaiser appelliert würde, und da, wo einmal vom Tod gesprochen wird, ist es der Kaiser Nikophoros, der seine Bereitschaft beteuert, für

seine Soldaten sein Leben hinzugeben.[40] Im übrigen ist der Tenor der Reden meist auf Technisches abgestellt: Die Generale und Kaiser wollen vor allem verhindern, daß einzelne Soldaten in mißverstandener Heldenhaftigkeit ungestüm gegen den Feind losstürmen und sich unnötigen Gefahren aussetzen. Verluste sollen womöglich vermieden werden. Wenn ein emotionaler Appell vorkommt, dann beschränkt er sich meist auf ein „Erinnert euch, daß ihr Römer seid!", d. h. auf einen Appell auf ethnisch-staatliches Bewußtsein, nicht auf monarchische Loyalität.[41] Die Idee, für den Kaiser zu sterben, ist Leon Diakonos also fremd, und vielleicht war sie auch den Kaisern fremd, denen er seine Reden in den Mund legt. Letztere Vermutung wird bestätigt durch eine Rede des Kaisers Konstantin VII. Porphyrogennetos, die dazu bestimmt war, vor der Armee des Orients verlesen zu werden. Auch hier ist nicht die Rede vom Sterben für den Kaiser. Nur die Offiziere werden durch einen besonderen Treueid auf das Leben des Kaisers verpflichtet.[42] Stellt man neben Leon Diakonos den Historiker Joannes Kinnamos, der kaum weniger als ersterer seine Interessen auf die militärischen Vorgänge im Reiche richtet, so entdeckt man, daß die Struktur seiner Militäransprachen fast völlig mit der Struktur jener Leons übereinstimmt. Auch hier der Appell an die virtus Romana, der Kampf für die πάτριος δόξα der Römer, die Mahnung „in der Reihe zu bleiben" usw. Auch hier kein Wort vom Sterben für den Kaiser.[43] Die Verhältnisse ändern sich scheinbar in den letzten Tagen von Byzanz im Jahre 1453, als es nicht mehr um die Grenzen, sondern um den Kern des Reiches ging. Damals hielt nach Sphrantzes Kaiser Konstantin XII. am Abend des 27. Mai vor der Besatzung und der Bevölkerung der Stadt eine letzte Rede. Hier mußte vom Sterben gesprochen werden, und das Programm des Kaisers lautet:[44] „Es

---

[40] Leon Diakonos 42 (Bonn).

[41] Z. B. Leon Diakonos 13 und 21 (Bonn).

[42] H. Ahrweiler, Un discours inédit de Constantin VII Porphyrogénète. Travaux et Mémoires 2 (1967) 393–404, hier S. 399: „εἰς αὐτὴν τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν καὶ ζωήν . . ." Das Leben des Kaisers ist nicht Gegenstand des Eides, sondern das, worauf man schwört!

[43] Joannes Kinnamos z. B. S. 57 (Bonn).

[44] Sphrantzes S. 416–422 (V. Grecu).

gibt vier Dinge, um deretwillen wir lieber sterben müssen als besiegt weiterleben: Unser Glaube, unser Vaterland, der Kaiser als der Gesalbte des Herrn und endlich unsere Verwandten und Freunde." Glaube und Vaterland stehen an erster Stelle vor Kaiser und Verwandtschaft. Der Kaiser führt dann die Punkte Religion, Vaterland, Reich und Verwandtschaft etwas näher aus, ohne nochmals vom Sterben für den Kaiser zu sprechen. Die Antwort des Volkes auf die Rede lautet: „Wir sterben gern für den Glauben an Christus und für das Vaterland!" Die Losungsart, die Formulierung läßt nur das Vordringlichste gelten, vom Kaiser als solchem ist wiederum nicht mehr die Rede. Wie dem auch sei: Es bleibt ein literarhistorisches Problem: der Text entstammt nicht dem Minus, sondern dem Maius. Das Minus, das sicherlich von Sphrantzes stammt, der die Eroberung der Stadt miterlebt hat, weiß von dieser Rede nichts. Redevorbild für den Redaktor des Maius war offenbar der lateinische Text des Bischofs Leonardo von Chios, den dieser an den Papst gesandt hatte und worin er die Eroberung der Stadt schildert und eine Rede des Kaisers mitteilt, die er sicherlich nicht selbst gehört hat, und die auch in ihrer Gedankenführung eher einen Bischof als einen byzantinischen Kaiser verrät.[45] Diese Rede lag dem Redaktor vor, und er hat sie auf seine Weise stilisiert. Als authentisches Zeugnis aus dem Mund eines byzantinischen Kaisers oder auch nur als authentisches Zeugnis eines byzantinischen Chronisten kann sie kaum gelten. Dukas,[46] der ebenfalls von der Eroberung Konstantinopels spricht, kennt diese langatmige Rede nicht. Bei ihm lautet die letzte Botschaft des Kaisers an die Türken, die ihn aufgefordert hatten zu kapitulieren: „Euch die Stadt zu übergeben, bin ich nicht berechtigt. Das ist nicht meine Sache, sondern die ihrer Bewohner, und wir wollen alle gemeinsam und aus eigenem Entschluß in den Tod gehen und unser Leben nicht schonen."

Wichtiger als dieser Einzelzug hypothetischer Natur scheint mir die Tatsache zu sein, daß das unmittelbare Anliegen des Moschopulos, d. h. die Verschiedenheit der Eidesleistungen an

---

[45] Vgl. C. Zoras, Αἱ τελευταῖαι πρὸ τῆς ἁλώσεως δημηγορίαι Κωνσταντίνου τοῦ Παλαιολόγου καὶ Μωάμεθ τοῦ Πορθητοῦ, Athen 1959, S. 10ff.

[46] Dukas XXIX, 1: 351 (Grecu).

die Adresse des byzantinischen Kaisers, nicht seine eigene Konzeption ist, sondern seit langer Zeit einer byzantinischen Gewohnheit entspricht. Schon N. G. Svoronos[47] hat darauf hingewiesen; er hat den ὅρκος βασιλικός historisch in die Zeit vor Moschopulos zurückverfolgt und dabei interessante Belege namhaft gemacht. Er hat diesen Eid und seine Beschreibung bei Moschopulos in Verbindung gebracht mit dem Eindringen der Lehensverhältnisse in das Byzantinische Reich, d. h. ihn freilich mit wichtigen Modifikationen als Lehenseid verstanden. J. Verpeaux[48] hat diese Ausführungen ergänzt und zum Teil korrigiert. Er sieht in den οἰκεῖοι des Kaisers, die in der spätbyzantinischen Zeit in vielen Urkunden auftauchen und jene Gruppe bilden, die neben dem engeren Ring der Verwandten des Kaisers einen etwas weiteren Ring von Vertrauensleuten bilden, denen die wichtigsten Reichsämter anvertraut werden, die nicht mehr mit Verwandten besetzt werden können, eben jene Männer des Kaisers, die diesen kaiserlichen Eid schwören; und er bringt sie in Zusammenhang, und zwar völlig überzeugend, mit jenen οἰκεῖοι des Kaisers, die bereits in der Zeit vor den Kreuzzügen immer wieder erwähnt werden. Ohne Zweifel ist im Prinzip der byzantinische λίζιος nicht identisch mit dem οἰκεῖος. Die Ähnlichkeit beider Rechtsverhältnisse ist allerdings ebensowenig zu leugnen, und es dürfte wohl so sein, daß im Verlauf der byzantinischen Geschichte sich die Vorstellungen von den Rechtsgrundlagen beider Verhältnisse angeglichen haben. Jedenfalls schöpft Moschopulos hier nicht aus Eigenem.

Was das partnerschaftliche Verhältnis, das nach dem Konzept des Moschopulos durch den politischen Eid geschaffen wird, anlangt, so sei wenigstens auf einen interessanten Fall in der byzantinischen Geschichte verwiesen. Zur Zeit, da die Herrschaft des Kaisers Michael VI. bedroht wurde durch die Revolte des Generals Isaak Komnenos (1057), schickte der Kaiser Legaten an den

---

[47] Svoronos, a. a. O. (siehe Anm. 36).

[48] J. Verpeaux, Les oikeioi. Notes d'histoire institutionelle et sociale. Rev. Ét. Byz. 23 (1965) 89–99. Daß diese frühen Oikeioi sich aus zumeist verschwörerischen Gefolgschaften (φατρία) entwickelt haben, versuchte ich zu zeigen in „Byzantinisches Gefolgschaftswesen", München 1965. Daraus erklärt sich auch das Bestreben nach besonderen Bindungen wie Patenschaft, Adoption, Blutsbrüderschaft und eben auch Eidesleistung.

Komnenen. Sie sollten ihm für den Fall, daß er die Waffen niederlege, die Adoption durch den Kaiser und die Bestellung zum Caesar anbieten. Das bedeutete ohne Zweifel das Angebot der Thronfolge. Michael hatte mit diesem Angebot zunächst keinen Erfolg. Eine zweite Gesandschaft brachte die Meldung, Isaak sei adoptiert und zum Kaiser ausgerufen. Komnenos und seine Umgebung akzeptierten diese zweite Offerte, verlangten freilich noch eine urkundliche Bestätigung. Michael trieb inzwischen ein doppeltes Spiel und ließ sich von den Senatoren einen besonderen Treueid schwören, der sogar schriftlich deponiert werden mußte: Keiner von ihnen sollte jemals den Komnenen als Kaiser und Herrn anerkennen. Als sich inzwischen der Komnene der Hauptstadt näherte, brach eine Revolte gegen Michael VI. in Konstantinopel aus. Offenbar versuchte man sie juristisch zu rechtfertigen: Der Kaiser müsse die Senatoren von ihrem Treueid, den er jüngst abgefordert habe, entbinden. Wenn er dies nicht tue, gerieten sie in einen ausweglosen Loyalitätskonflikt gegenüber dem legitim promovierten Isaak auf der einen Seite und dem Hauptkaiser Michael VI. auf der anderen Seite.[49] Bei Michael Attaleiates[50] beschuldigen die Insurgenten den Kaiser Michael VI. schlichtweg des Verrats an ihren Eiden, eines Verrats an den συνθῆκαι, d. h. den bilateralen Verpflichtungen, die durch den Loyalitätseid geschaffen worden seien.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Byzantiner bei der prekären Rechtslage ihres Kaisertums und der damit verbundenen Chance zur Revolution nicht sehr geneigt waren, den Loyalitätseid, also den ὅρκος πολιτικός, noch durch besondere Sanktionen verschärfen und damit in die Nähe des ὅρκος βασιλικός rücken zu lassen. Versuche dazu machten die Kaiser immer wieder. So erließ Kaiser Konstantin VIII. im Jahre 1026 eine Novelle,[51] nach der jeder, der ἐπιβουλήν und μοῦλτον unternehme, in Zu-

---

[49] Kedrenos-Skylitzes II, 632–636 (Bonn). Psellos erwähnt diese Überlegungen nicht.

[50] Attaleiates 56–57 (Bonn): „. . . σκηπτόμενοι τὸν βασιλέα τὰς συνθήκας σφῶν προδιδόναι.

[51] F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, nr. 823; V. Grumel, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, nr. 830; Text bei Harmenopulos, Hexabiblos S. 822 (Heimbach).

kunft mit dem kirchlichen Anathem belegt werden solle, ebenso wer sich damit solidarisch erkläre und wer dazu anstifte. Patriarch und Synode wurden veranlaßt, diese Novelle ihrerseits feierlich zu bestätigen und sie damit zu einem kirchlichen „Tomos" zu erheben. Ähnlich ließ Kaiser Manuel I. Patriarch und Synode im Jahre 1171 zugunsten seines Sohnes Alexios verfahren,[52] und schließlich Micheal VIII. im Jahre 1272 zugunsten seines Sohnes Andronikos II.[53] Schließlich fügte Konstantinos Harmenopulos die entsprechenden Verfügungen seiner Hexabiblos als ἐπίμετρον an.[54] Schon der Kanonist Theodoros Balsamon hat in seinem Kommentar zur Synode von Gangra mit Berufung auf die Definition der Tragweite des Anathems durch Joannes Chrysostomos die Gültigkeit des Tomos von 1026 bestritten,[55] und Patriarch Philotheos Kokkinos (1353/54 und 1364–66) machte es Harmenopulos zum Vorwurf, daß er die Synodalbeschlüsse in sein Rechtsbuch eingefügt habe, die doch von einem so bedeutenden Kanonisten wie Balsamon für ungültig erklärt worden seien.[56] Selbst wenn man annimmt, daß Balsamon theoretisiert habe, daß sein Kommentar zur Synode von Gangra einer Zeit entstammt, die vor der Erneuerung der Strafbestimmungen durch Kaiser Manuel I. lag, und daß es ihm nicht schwerfiel, eine obsolete Bestimmung für ungültig zu erklären: Patriarch Philotheos dürfte sehr persönliche Gründe gehabt haben, gegen das Verfahren des Harmenopulos Einspruch zu erheben, denn die Öffentlichkeit und der Kaiser konnten unschwer die Bestimmungen des Tomos gerade auf ihn anwenden. Wie dem auch sei: Im Hintergrund scheint doch die Vorstellung zu stehen, daß man die Loyalität gegenüber dem Kaiser nicht so weit treiben solle, vor allem nicht, wenn man den Loyalitätseid als bilateral interpretierte.

---

[52] Grumel, Regest nr. 1120; Text bei A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμ. Σταχυολογίας IV, Petersburg, S. 109–113.

[53] Pachymeres I, 319 (Bonn); Gregoras I, 109 (Bonn).

[54] Siehe Anm. 51.

[55] Rhalles-Potles, Σύνταγμα III, S. 97.

[56] Patrologia graeca (Migne) 154, 821–825; Kokkinos hätte auch auf seinen Vorgänger verweisen können, der eine Anathematisierung der Gegner des Kaisers Michael IX. im Jahre 1294 verweigerte. Vgl. Pachymeres II, 197–98 (Bonn).

Wenn schon Attaleiates das Verfahren Michaels VI. als Verrat an einem Vertrag charakterisiert, dann liegt schließlich die Idee des Hochverrats durch den Kaiser nicht mehr allzu fern. Wenn wir Ordericus Vitalis[57] glauben dürfen, dann haben Kaiser Alexios, der Senat von Konstantinopel und der Patriarch den immer noch lebenden Kaiser Michael VII. durch feierlichen Beschluß endgültig für das Kaisertum disqualifiziert, weil er die Flucht zu den Normannen angetreten und damit sich und „alles Seine", also doch wohl das byzantinische Kaisertum, mit seiner Person diesen Verruchten preisgegeben und verraten habe. Sollten wir der Nachricht glauben dürfen, dann handelt es sich wohl um jenen Ps.-Michael,[58] der sich als der legitime Kaiser von Byzanz ausgab und bei den Normannen offenbar auf Grund der Zugeständnisse, die der echte Michael VII. dem Normannen Robert Guiscard emacht hatte,[59] seine Ansprüche durchzusetzen versuchte.

Ein wesentlicher Bestandteil der Theorie des Moschopulos, der Vorrang des κοινόν, das im Ausgangspunkt über sein eigenes Schicksal selbständig bestimmt, scheint mir ebenfalls in der byzantinischen Geschichte nachweisbar, also nicht ein Sondereigentum dieses späten Philologen zu sein, freilich nicht im Sinne einer Staatstheorie, aber immerhin im Bereich einer Rechtstheorie. Kaiser Basileios I. (867–886) plante eine Neukodifizierung des römischen Rechts. Dazu ist es unter seiner Herrschaft nicht mehr gekommen, aber wir kennen zwei kleinere Gesetzbücher aus seiner Zeit, die offenbar zunächst einmal den Stoff in Handbuchform darbieten sollten. Das eine davon ist die berühmte Epanagoge aus der Zeit nach 879. Hier wird im ersten Titel eine Definition des Gesetzes gegeben: Νόμος ἐστὶ κοινὸν παράγγελμα, φρονίμων ἀνδρῶν δόγμα . . . πόλεως συνθήκη κοινή.[60] Das läßt sich folgender-

[57] Patrologia lat. 188, 519 C: „. . . qui ad hostes publicos confugerat et maleficis se et omnia sua Normannis commiserat."

[58] Zu diesem Michael vgl. Guillaume de Pouille, La geste de Robert Guiscard, ed. M. Mathieu, Palermo 1961, bes. S. 212.

[59] Vgl. F. Dölger, Regest nr. 1003. Gibt es den Vorgang der Aberkennung der Kaiserrechte auf ewig, so ist er am besten in das Jahr 1081 zu verlegen (ca April), als von Alexios I. durch Chrysobull Maria, der geschiedenen Frau Michaels VII. und ihrem Sohn Konstantinos Sicherheit und Ehren verbürgt wurden. Vgl. Dölger, Regest nr. 1064.

[60] Jus graeco-romanum II (ed. Zepi) S. 240.

maßen und kaum anders übersetzen: „Das Gesetz ist eine allgemein gültige Verfügung, die Frucht des Nachdenkens weiser Männer ... ein Gemeinschaftsvertrag der Bürgerschaft". Ich glaube, daß πόλις hier nicht anders als mit Bürgerschaft übersetzt werden kann, d. h. mit anderen Worten: Am Anfang eines Gesetzbuches steht eine Definition des Rechts und der Gesetze, die einen demokratischen Charakter hat. Daß der Charakter dieser Definition im Ursprung wirklich demokratisch ist, läßt sich unschwer nachweisen: sie stammt von keinem Geringeren als Demosthenes,[61] wenn sie der Redaktor der Epanagoge auch aus den Digesten gezogen haben wird, wo sie mit einem Exzerpt aus den Institutionen des Marcianus überliefert ist.[62] Der erste Bestandteil der Definition, das κοινὸν παράγγελμα, das in der Demosthenes-Stelle nicht enthalten ist, ist mit höchster Wahrscheinlichkeit nichts anderes als eine Übersetzung des Satzes Papinians: Lex est commune praeceptum, der im gleichen Titel der Digesten zu finden ist.[63] Das Interessante an dieser Definition, also dem ersten Satz der Epanagoge, ist nicht seine Herkunft, sondern die Tatsache, daß der Redaktor andere Begriffsbestimmungen der Digesten, etwa Ulpians „Quod principi placuit, legis habet vigorem" geflissentlich hat unter den Tisch fallen lassen.[64] Das Gesetz wird definiert ohne jeden Bezug auf den Kaiser als die Quelle des Gesetzes. Nicht einmal die Formulierung des Gesetzes ist seine Sache, sondern die der φρόνιμοι. Das Entscheidende ist die συνθήκη[65] der

---

[61] Demosthenes. Κατὰ Ἀριστογείτονος A. 774: Πᾶς ἐστι νόμος εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν, δόγμα δ' ἀνθρώπων φρονίμων, ἐπανόρθωμα δὲ τῶν ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων, πόλεως δὲ συνθήκη κοινή.

[62] Digesten I, 3, 2.

[63] Digesten I, 3, 1.

[64] Digesten I, 4, 1.

[65] Ich halte die Übersetzung von A. Esser: „... ein allgemeines Gebot des Reiches" für falsch (A. Esser, Die Lehre der Epanagoge – eine oströmische Reichstheorie. Freiburger Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 10 [1963] 61–85, hier S. 69). Esser hat den demosthenischen Ursprung der Definition nicht gekannt, und man könnte argumentieren, daß sich auch Photios darüber keine Gedanken gemacht hat und daß deshalb der Begriff συνθήκη τῆς πόλεως aus der Zeit der Epanagoge heraus verstanden werden müsse. Nur bedeutet eben συνθήκη auch in dieser Zeit, so viel ich sehe, in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle eine Konvention, einen Pakt, ein bilaterales oder multilaterales Abkommen und keinen Oktroy, jedenfalls kein „Gebot".

Bürgerschaft, ihre gegenseitige Bindung schaffende Beschlußfassung. Soweit der Kaiser in der Epanagoge mit dem Gesetz befaßt wird, geschieht es in einem beschränkten Sinn.[66] Er hat die Aufgabe, die bewährten Gesetze zu verteidigen und für ihre Einhaltung zu sorgen. Muß er neue Gesetze einführen, weil für ganz bestimmte Fälle die Legislative keine Vorsorge getroffen hat, so ist es seine Aufgabe, aus analogen Gesetzen die Schlüsse für das neue Gesetz zu ziehen. Und auch dies hat zu geschehen in Beobachtung des Gewohnheitsrechtes der Bürgerschaft. Was seine interpretatorische Tätigkeit anlangt, so ist er nicht befugt, eine Interpretation, die sich durchgesetzt hat, zu verändern. Mit einem Wort: Er ist an das vorgegebene Rechtssystem gebunden.

Von den zwei vorgeschalteten Gesetzbüchern der Zeit des Kaisers Basileios I. ist das erste, der sogenannte Procheiros Nomos, zwischen 870 und 879 publiziert worden und erhielt damit Rechtskraft. In diesem Nomos ist von einer Definition des Gesetzes und der Funktionen des Kaisers im Sinne der Epanagoge nicht die Rede. Ob auch die Epanagoge publiziert wurde, ist umstritten. Diejenigen, welche der Meinung sind, sie sei nicht publiziert worden,[67] glauben auch die Gründe zu wissen: Die Epanagoge verleihe dem Patriarchen eine Art papaler Stellung, schiebe ihn jedenfalls allzu nachdrücklich auf eine Ebene der Gleichberechtigung mit dem Kaiser, ein Verfahren, das der Mentalität des Verfassers, der niemand anderer sei als der Patriarch Photios, entspreche – und dazu wollte sich der Kaiser nicht bekennen. Abgesehen davon, daß m. E. die modernen Kommentatoren aus diesem Werk mehr an papaler Theorie herauslesen, als ein Byzantiner herauslesen konnte,[68] scheint es mir nur natürlich, daß eine Regierung

---

[66] Jus graeco-romanum II, S. 241.

[67] Vgl. z. B. F. Dölger, Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ettal 1953, S. 314; J. Scharf, Photios und die Epanagoge. Byz. Zeitschr. 49 (1956) 385–400, hier S. 400; im übrigen ist zu fragen, ob und wieweit der moderne Publikationsbegriff auf das 9. Jahrhundert angewendet werden kann.

[68] Schon J. Scharf hat gezeigt (Byz. Zeitschr. 52, 1959, 68–81), daß die „Konsonanz" von Imperium und sacerdotium Justinian und der Epanagoge gemeinsam sind. Was im übrigen an Vorrechten des Patriarchen von Konstantinopel konstatiert wird, geht meines Erachtens nicht in Richtung eines papalen „Vicarius Christi", wohl aber in Richtung einer Suprematie des

nicht zwei Gesetzbücher, und seien es auch nur Handbücher, offiziell publizieren konnte, die sich in so wichtigen Materien wie etwa dem Eherecht einfach nicht zur Deckung bringen ließen. Man könnte natürlich auch auf die Meinung kommen, daß die Epanagoge deswegen mißfiel, weil sie eine Gesetzestheorie aufstellte, die sich mit der gängigen Vorstellung vom Kaiser als der Quelle der Gesetzgebung nicht vereinbaren ließ.

Damit ist ein leidiges Thema angeschnitten, denn gerade hier hat die politische Theologie der Spätantike, losgelöst von ihrem metaphysischen Hintergrund, den man so oder so bewerten mag, und in der griffigen Formulierung der Rhetorik den stärksten Einbruch in die Rechtswelt erzielen können. Aus dem νόμος ἔμψυχος, der lex animata, einer Idealforderung einer ihrer selbst überdrüssig gewordenen Demokratie an jenen θεῖος ἀνήρ, nach dem sie sich sehnte wie nach dem Erlöser aus dem Chaos, wurde ein Rechtsgrundsatz, aus einer politischen Utopie[69] ein handfestes konstitutionelles Prinzip, das unter der Autorität Ulpians in die Gesetzbücher Eingang fand und, losgelöst von seinem spirituellen Hintergrund, geeignet war, der Willkür des Princeps Tür und Tor zu öffnen. Nachdem die Volksgesetzgebung erloschen war, weil sie sich selbst überlebt hatte, und nachdem beginnend noch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert die oratio principis, der Gesetzesantrag des Kaisers, wichtiger wurde als der ihn bestätigende Senatsbeschluß, konnte es nicht mehr lange dauern, bis als

---

konstantinopolitanischen Patriarchen über die anderen Patriarchen des Ostens. Gerade die Berufung auf die konstantinopolitanischen πρωτεῖα im Zusammenhang mit dem Rang der Kaiserstadt, also der Bezug auf das Constantinopolitanum II und das Chalcedonense, legt nahe, daß Altrom nicht unter diesen Primat Konstantinopels subsumiert werden soll. Und was den geistigen Vorrang des Sacerdotiums vor den weltlichen Aspekten des Reiches angeht, so bleibt für die Interpretationsmöglichkeit immer noch aktuell, wie z. B. Kaiser Joannes Tzimiskes (Leon Diakonos 101/2) das Prinzip der zwei Gewalten praktisch gehandhabt hat, sich dabei wenn nicht auf die Epanagoge, so mindestens auf Novelle 6 Justinians berufend.

[69] Es befriedigt, feststellen zu können, daß dieser utopische Charakter der griechischen Staats- und Sozialphilosophie schon von einem Byzantiner, dem Staatskanzler Theodoros Metochites, erkannt worden ist: es fehle die Orientierung an den wirklichen Bedürfnissen und am wirklichen Leben („ἔξω τοῦ χρησίμου καὶ δυνατοῦ κατ' ἀνθρώπους". Miscellanea S. 525).

gesetzgeberische Instanz nur noch der Kaiser übrig blieb.[70] Hier liegt, was den Princeps als eine lex animata oder als legibus solutus anlangt, des Pudels Kern nicht. Die Frage, die sich offenbar auch die Juristen stellten, war die nach dem Verhältnis des Kaisers zum bestehenden Recht und nach dem Grad, in welchen sich neue Gesetzgebung an die bestehenden Rechtsverhältnisse anzuschließen hatte. Wenn der Kaiser hier völlig seinem Ermessen überlassen bleiben sollte, wo war dann die Grenze gegenüber der tyrannischen Willkür und wo der Schutz des Bürgers? Die moralisierenden Rhetoren und idealistischen Theoretiker sprachen hier von Gottes Führung und von kaiserlichen Tugenden, von Dingen also, die in Gesetzes-Präambeln eine gute Figur machen, aber doch mit der Rechtswelt als solcher nur indirekt zu tun haben. Diese Juristen, etwa die juristische Kommission des Kaisers Justinian I., wagten es offenbar nicht, den Grundsatz aus dem neuen Kodifikationswerk auszumerzen. Und so finden wir in den Digesten I, 3, 31 den lapidaren Satz Ulpians wieder: „Princeps legibus solutus est",[71] losgelöst aus dem Zusammenhang, in dem er formuliert wurde. Angenehmer mochte es ihnen schon gewesen sein, in die Institutiones, die speziell für die Rechtsstudenten bestimmt waren, den Satz der Kaiser Severus und Antoninus einzufügen: „licet legibus soluti sumus, attamen legibus vivimus."[72] Und noch mehr wird es ihnen entsprochen haben, eine Konstitution des Jahres 429 zu zitieren: „Digna vox maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri. Adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. Et revera maius imperio est submittere legibus principatum."[73] Mit anderen Worten: Aus dem Kodifikationswerk Justinians kann man beides herauslesen: Die Bindung des Fürsten an das Gesetz und die Freiheit vom Gesetz. Das Werk

---

[70] Vgl. W. Kunkel, Römische Rechtsgeschichte, Köln 1964, S. 54–55.

[71] Natürlich ist das „legibus solutus" nicht gleichzusetzen mit den „lex animata", aber bedeutsam ist, daß aus beiden Prinzipien die gleichen Folgerungen gezogen werden können. Wie mich W. Kunkel unterrichtet, hatte der Satz Papinians zunächst eine rein punktuelle Bedeutung (Eherecht); wichtig in unserem Zusammenhang ist, daß er in den Digesten völlig verallgemeinert ist.

[72] Institutiones II, 17, 8.

[73] Cod. Just. I, 14, 4.

spricht eine doppelte Sprache,[74] die auch Justinian selbst nicht fremd war, auch wenn er in der Praxis gewöhnlich jener Version folgte, die ihm die Unabhängigkeit vom und vor dem Gesetz garantierte. Jedenfalls haben die byzantinischen Kaiser und ihre Lobredner aus dem Corpus juris in der Regel nicht den Satz des Demosthenes herausgehoben, sondern jene Prinzipien, die ihrer Metaphysik besser entsprachen. Sie haben zwar immer wieder auf ihre moralischen Verpflichtungen als Gesetzgeber hingewiesen, auf ihre Treue zur Überlieferung und auf ihre Sorge um die Bürger,[75] gelegentlich aber auch ihre Freiheit von jeglicher Bindung an das bestehende Gesetz in überspitzten Sätzen formuliert. So z. B. Kaiser Andronikos II.: „Ich stehe über jedem Gesetz und über jedem Zwang; alles ist mir erlaubt zu tun, was die Kaiser in der langen Zeit vor mir tun durften, indem sie als einziges Gesetz, das stärker war als jedes andere, ihren eigenen Willen hatten."[76] Hier kann kein Zweifel sein: νόμος ἔμψυχος ist im Bedarfsfall der Wille und die Willkür des Kaisers. Ein himmelweiter Abstand vom νόμος als der συνθήκη der πόλις in der Epanagoge.

Bleibt also die Epanagoge völlig isoliert? Der Mann, der Photios, den Patriarchen, seinen eigenen Lehrer und den angeblichen Verfasser der Epanagoge stürzte, war Kaiser Leon VI. (886–912). Eine flüchtige Durchsicht seiner Novellen könnte als Ergebnis die Meinung zeitigen, daß gerade er den absolutistisch-monarchischen Gedanken stärker als frühere Kaiser im Gesetz verankert habe. So heißt es in der Novelle 47, die κατάστασις τῆς πολιτείας, was wir füglich mit Staatsverfassung übersetzen dürfen, habe sich seit geraumer Zeit geändert.[77] Früher habe es eine Art Teilung der staatlichen Befugnisse gegeben, jetzt aber hänge

---

[74] Dahinter liegt wohl auch ein etwas vielschichtiges Bewußtsein, das Rechtsgedanken und allgemeine politische Ideen umfaßt und polar zur Darstellung bringt. Das besagt jedoch nicht, daß die Menschen von damals nicht der Unterscheidung fähig gewesen wären, denn die Constitution von 429 ist doch nur verständlich als bewußte Absage an das „legibus solutus", d. h. ein Ausbruch aus der genannten und postulierten Polarität des Denkens, und die Epanagoge ist nicht anders zu interpretieren, während der Satz der Institutiones (Severus und Antoninus) einen Ausgleich sucht.

[75] Dazu reiche Belege bei H. Hunger, Prooimion, Wien 1964.

[76] Zitiert bei Hunger, Prooimion S. 121.

[77] P. Noailles-A. Dain, Les novelles de Léon VI le Sage, Paris 1944, S. 185.

alles von der kaiserlichen Initiative ab. Deswegen müsse eine Reihe von Verfügungen, die sich noch in justinianischem Recht fänden, ausgemerzt werden. Ähnlich wird der monarchische Gedanke in Novelle 46[78] und 78[79] betont: „Alles hängt von der kaiserlichen Initiative und Verwaltung ab." „Die monarchische Gewalt hat die gesamte Verwaltung in die Hand genommen". Näher besehen waren freilich die Folgerungen, die Leon aus diesen hohen Sätzen zieht, harmloser Natur: Er schaffte Verwaltungseinrichtungen ab, die seit Jahrhunderten nicht mehr funktionierten, und er zog einen Strich unter ebenso obsolete legislative Befugnisse des Senats. Interessanter sind andere Texte dieser Sammlung: Novelle 19 abrogiert Gesetze Justinians, nicht weil sie „schlecht" gewesen wären oder illegitim in sich, sondern weil sie von den Betroffenen nicht angenommen wurden, also ihren Zweck verfehlt haben.[80] Ähnlich heißt es bei einer anderen Abrogation in Novelle 25: Dem Gesetz sei es nicht gelungen, sich die gebührende Achtung zu verschaffen.[81] Nicht selten wird auch betont, ein Gesetz werde deshalb abgeschafft, weil es gegen das Gewohnheitsrecht verstieß, gegen das es sich nicht durchsetzen konnte. Hier liegt eine Vorstellung vom Gesetz zugrunde,[82] die sich nicht mit den Rechten des Gesetzgebers begnügt, an denen Leon VI. wohl nie hätte rütteln lassen, sondern auch auf die Willensbildung derer Rücksicht nimmt, an die sich das Gesetz richtet, ein Partnerschaftsverhältnis also, das, soviel ich sehe, zwar den antiquarischen Teilen der justinianischen Gesetzgebung entnommen werden kann, nicht aber in die Rechtsvorstellungen der Normalbyzantiner

---

[78] A. a. O. S. 185: Ὅτι πρὸς ἑτέραν κατάστασιν τὰ πολιτικὰ μεταπεποιηται πράγματα καὶ πρὸς μόνην τὴν βασίλειον πρόνοιάν τε καὶ διοίκησιν ἀνήρτηται πάντα.

[79] A. a. O. S. 271: τὸ μόναρχον κράτος . . .

[80] A. a. O. S. 73–75: οὐδαμῶς εὗρε ἀποδοχῆς χώραν ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων προαιρέσει οὐδὲ τὸ ἐνεργὸν καὶ ἔμπρακτον ἔχει.

[81] A. a. O. 97: οὐκ ἔτυχε τῆς προσεχούσης αἰδοῦς. In Nov. 1 (S. 13) spricht Leon von den seit der Kodifikation Justinians eingetretenen Veränderungen, darunter von Gewohnheiten, die durch die eigenmächtige Praxis der Menge (ἀρέσκεια τῶν ὄχλων) rechtens (ἰσχύς) geworden sind.

[82] Zum Ganzen G. Michaelides Nouaros, Les idées philosophiques de Léon le Sage sur les limites du pouvoir législatif et son attitude envers les coutumes. Μνημόσυνον Π. Β. Ζ Βιζουκίδου, Thessalonike 1960, S. 25–54.

eingedrungen ist. Diese Partnerschaft erinnert natürlich an die συνθήκη τῆς πόλεως der Epanagoge. Und dann dürfen wir auch die erste Definition der Epanagoge, nämlich das κοινὸν παράγγελμα, nicht nur als eine allgemein gültige Verfügung interpretieren, sondern auch als eine Verfügung, zu der sich die Allgemeinheit auch bekennt und das Bekenntnis in einer συνθήκη niederlegt.

Zum Faktischen läßt sich sagen, daß im allgemeinen den byzantinischen Kaisern nicht der Vorwurf gemacht werden kann, sie hätten sich in ihrer Gesetzgebung willkürlich aus dem Rahmen des ererbten römischen Rechtes entfernt. Das gilt selbst für Andronikos II., dessen politischer Spielraum längst allzu eng geworden war, als daß er aus seinen selbstgefälligen Äußerungen Folgerungen mit Tragweite hätte ziehen können. Auch hier muß zwischen Rhetorik und Realität unterschieden werden, und es verdient immerhin angemerkt zu werden, daß sich gerade dieser Kaiser, obwohl „dem Gesetz nicht unterworfen", ausdrücklich sogar der byzantinischen Gerichtsbarkeit unterwarf. Im Jahre 1296 vollzog er die Umgestaltung des Kaisergerichts in ein Kollegium, bestehend aus zwölf weltlichen und kirchlichen Richtern mit höchsten Befugnissen, und er bekräftigte dabei mit Eid und Urkunde, daß diese Richter das Recht haben sollten, auch ihn selbst zur Verantwortung zu ziehen, und wenn sie damit nichts erreichten, mit ihrer Anklage an die Öffentlichkeit zu gehen.[83]

Zum Thema „Entideologisierung des Kaisertums" bietet wohl auch die Kirchengeschichte einen Beitrag. Will man die Stellung des frühbyzantinischen Kaisers zur Kirche charakterisieren, so ist der Kaiser zwar durch die Taufe Glied der Kirche und für sein Heil an den sakramentalen Organismus der Kirche gebunden, aber seine herrscherlichen Rechte über die Kirche entwickeln sich nicht aus der Kirche heraus. Der römische Kaiser ist nicht zum entscheidenden Faktor in der Kirche geworden, weil ihn die Kirche missioniert hat, sondern weil ihn Gott – der Ausdruck sei erlaubt – im Alleingang zum Christentum bekehrt und über die Kirche gesetzt hat. Ein procedere der Kirche im Sinne einer Privilegierung des Kaisers gegenüber den anderen Gläubigen durch kirchliche Organe ist von den Theoretikern der Stellung des Kai-

[83] Vgl. K. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη VI, Venedig-Paris 1877, S. ος'–οη'.

sers in der Kirche im Altertum, soviel ich sehe, nicht unterstellt. Als Beleg sei nicht irgendein byzantinischer Hoftheologe zitiert, sondern ein sehr selbstbewußter Papst, nämlich Leo der Große, auf den schon einmal hingewiesen worden ist. Dieser Papst, dessen majestätisch formulierten Maxime für die Herausbildung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats von besonderer Bedeutung sind, formuliert ebenso majestätisch Grundsätze über die Stellung des Kaisers zur Kirche, die kein Byzantiner je überboten hat. So in einem Schreiben, in dem es heißt: „cui (nämlich Gott) ineffabiles gratias ago, quod secundum eruditionem Spiritus Sancti, cuius est (sc. der Kaiser) virtute plenissimus, sacerdotali dignatur studere concordiae."[84]

Und wenn man diesen Satz auf das Disziplinarrecht bezieht, so gehört gewiß zum Dogmatischen: „et per inhabitantem in vobis Spiritum Dei satis vos instructos esse perspiciam."[85]

Nun ist es interessant festzustellen, daß wir mit einem Dokument, das etwa den Jahren 1380/82 angehört, feststellen können, daß sich die Ansichten über den Ursprung der kaiserlichen Rechte über die Kirche grundsätzlich geändert haben. Damals wurden offenbar verschiedene Handlungen des Kaisers, vor allem die Versetzung von Bischöfen von einem Sitz auf den anderen, von Kreisen der Kirche Konstantinopels für Übergriffe gehalten und von einer Synodalentscheidung abhängig gemacht.[86] Verärgert über diesen Widerstand der Kirche, verlangte nun Kaiser Joannes VIII. einen Synodalbeschluß, der ihm seine Rechte, die im einzelnen angeführt werden, endgültig bestätigt. Zu diesen Rechten gehört das Veto gegen die Wahl eines Metropoliten, die Bestätigung der Ernennung der großen Würdenträger der Hagia

---

[84] Epistola 135, Acta Concil. Oecumen. (Schwartz) II, IV, 88.

[85] A. a. O. Epist. 162, S. 106.

[86] V. Laurent, Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. Rev. Ét. Byz. 13 (1955) 5–20. Ich erwähne hier nicht einzelne Angriffe auf die „Rechte" des Kaisers in der Kirche, die immer wieder vorgekommen sind, da es in diesem Abschnitt um grundsätzliche Lösungen geht. Zu diesen Angriffen Material bei A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche, Darmstadt 1959. Nur ein Fall von signifikanter Bedeutung: Pachymeres I, 507 (Bonn) berichtet von Mönchen in der Umgebung des Patriarchen Joseph, die Kaiser Michael VIII. das Prädikat ἅγιος verweigert wissen wollten. Es war für sie ein Skandal. Durchgedrungen sind sie freilich nicht.

Sophia, das Recht der Veränderung von Diözesangrenzen, der Schutz des Kaisers und seiner Beamten gegenüber Exkommunikation seitens des Partiarchen und dergleichen mehr. In der Überschrift[87] des Dokumentes werden diese einzelnen Abschnitte προνόμια genannt, und es wird von ihnen gesagt, sie entsprächen dem kanonischen und dem staatlichen Recht, und sie seien dem heiligen Kaiser als Privilegien gegeben worden (ἐδόθησαν). In einzelnen Abschnitten wird immer wieder betont, daß es sich je um ein Privileg des Kaisers handelt. Ob die Überschrift mit der Betonung, daß es sich hier um ein Zugeständnis des kanonischen Rechtes an den Kaiser handle, auf Initiative des Kaisers zurückgeht, sei in Frage gestellt. Jedenfalls manifestiert sich hier eine kirchenrechtliche Anschauung, nach der alle Rechte des Kaisers in der Kirche eine Gewährung seitens eben dieser Kirche darstellen. Und was den Kaiser selbst anlangt, so ist es jedenfalls interessant, daß er sich seine Rechte von der Kirche bestätigen ließ, auch wenn er damit wohl nicht mehr als von Fall zu Fall ein Dokument in der Hand haben wollte und sich kaum prinzipiell als Privilegierten der Kirche hinzustellen wünschte.

Daß in kirchlichen Kreisen diese Meinung weitergepflegt wurde, das beweist der berühmte Brief des Patriarchen an den Großfürsten Vasilij I. von Moskau aus dem Jahre 1393.[88] Dieser Großfürst hatte es seinen Bischöfen verboten, den Kaiser in den Kirchengebeten zu erwähnen mit der Begründung, daß die russische Kirche zwar orthodox sei und insofern den Patriarchen von Byzanz anerkenne, aber keinen Kaiser anerkenne. Der Patriarch Antonios erklärt ihm, es sei unmöglich, daß die Christen eine Kirche hätten und keinen Kaiser. Denn Kaisertum und Priestertum bildeten eine Einheit und eine Gemeinschaft, und es sei unmöglich, das eine vom anderen zu trennen. Im Hinblick auf die Rechte des Kaisers in der Kirche und über die Kirche spricht der Patriarch aber nicht mehr von angeborenen Rechten des Kaisers, von einer unmittelbaren Begnadigung durch Gott, sondern, wie-

---

[87] A. a. O.: Κεφάλαια ἅτινα ἐγένοντο παρὰ τῆς συνόδου . . . ἅτινα ὡς κανονικὰ καὶ νόμιμα ἐστέρχθησαν καὶ ἐγράφησαν . . . καὶ ἐδόθησαν τῷ ἁγίῳ βασιλεῖ ὡς προνόμια αὐτοῦ.

[88] Acta et diplomata graeca medii aevi, edd. F. Miklosich et J. Müller II, Wien 1862, S. 191.

derum ähnlich dem Synodalakt von 1380/82, von einer Regelung durch die alten Synoden der Kirche und durch ihre Kanones. Auch hier ist es also die Kirche, die dem Kaiser seine Rechte garantiert und nicht mehr ursprüngliche göttliche Sendung, ursprüngliches göttliches Recht. Den Memoiren des Sylvestros Syropulos läßt sich entnehmen, daß die Patriarchen der Spätzeit das Problem Kirche und Staat gelegentlich grundsätzlich überdacht haben. Es sieht fast so aus, als wäre schon Patriarch Euthymios II. (1410 bis 1416) entschlossen gewesen, bei weiteren Eingriffen des Kaisers und seiner Beamten in das kirchliche Leben zum passiven Widerstand aufzurufen, d. h. keine kirchlichen Amtshandlungen mehr vornehmen zu lassen (ἀργεῖν).[89] Offenbar wurden auch auf dem Konzil von Ferrara–Florenz Gespräche zwischen Patriarch und Papst geführt, in denen die Unfreiheit der Kirche gegenüber dem Kaiser beklagt und auf Abhilfe gesonnen wurde.[90]

Ein eigenes Problem im Fragenkomplex nach der Unbeschränktheit und Absolutheit der byzantinischen Monarchie bildet die Frage nach dem Eigentum des Kaisers am gesamten Staatsboden. Schon 1906 hat M. G. Platon[91] die Ansicht ausgesprochen, daß der Fiskus „le maitre, le propriétaire éminent" der spätantiken Dorfgemeinde, die nicht zur Herrschaft eines Großgrundbesitzers gehörte, gewesen sei, und er überträgt dieses Modell auch auf die byzantinische Monarchie. J. Danstrup[92] spricht ebenfalls von der Möglichkeit eines solchen Obereigentums des Kaisers am gesamten Reichsboden. D. Zakythinos[93] verrittt dagegen die Ansicht, daß die Theorie von der βασιλικὴ γῆ, deren Fortleben Danstrup hypothetisch an den Ausgangspunkt seiner Überlegungen gestellt hat, nicht fortgelebt habe. Dies wiederum wird von F. Dölger[94] zurückgewiesen mit Hinweis auf eine No-

[89] R. Creyghton, den Haag 1660, S. 1–3.

[90] A. a. O. S. 100.

[91] M. G. Platon, Observations sur le droit de Προτίμησις en droit Byzantin, Paris 1906, S. 87ff.

[92] J. Danstrup, The state and landed property in Byzantium to ca 1250. Classica et Medievalia 8 (1946) 221–262.

[93] D. Zakythinos, Etatisme byzantin et expérience hellénistique. Annuaire Inst. Philol. et Histoire Orient. et Slaves 10 (1950) 667–680.

[94] F. Dölger, Byz. Zeitschr. 45 (1952) 194 Bemerkungen zum Artikel von Zakythinos.

velle des Kaisers Basileios II., die eindeutig von einer Oberherrschaft des Kaisers über jeglichen Grundbesitz spreche. P. Každan[95] hinwiederum schließt sich Danstrup und Dölger an und versucht die Theorie vom kaiserlichen Eigentum am gesamten Reichsboden weiter zu unterbauen. Ich glaube, daß das ganze Problem noch einer eingehenden Überprüfung bedarf, möchte aber eine Reihe von Argumenten nennen, die für das Obereigentum des Kaisers angeführt werden, die mir aber nicht stichhaltig zu sein scheinen. Einer der Gründe, die aufgeführt werden, sind die häufig auftretenden Konfiskationen von Grundbesitz jeder Art durch den Kaiser. Man tut, glaube ich, Unrecht, daraus ein Konfiskationsrecht allgemeiner Natur abzuleiten[96] und es mit dem Eigentum am gesamten Reichsboden zu begründen, denn es besteht kein Zweifel, daß zwar in Byzanz Konfiskationen häufig vorgenommen wurden, daß aber nicht jede von ihnen rechtens war. Die byzantinischen Historiker betonen immer wieder nachdrücklich, daß solche Taten auch als Übergriffe des Kaisers vorkamen und deshalb nicht als Ausfluß des Kaiserrechts betrachtet werden können. Es ist andererseits m. E. nicht schwer nachzuweisen, daß Güterkonfiskationen im Byzantinischen Reich sehr häufig in Verbindung stehen mit Hochverratsprozessen, Revolten gegen den Kaiser und dergleichen. Mit anderen Worten: Wir befinden uns auf dem Boden des alten römischen Strafrechtes,[97] so wie es noch Justinian in seine Rechtsbücher übernommen hat. Es handelt sich um einen Komplex von Strafen für Verbrechen, die zunächst mit dem Tod bedroht waren, und wo die Konfiskation der Güter eine ergänzende Maßnahme darstellte. Es ist dann

---

[95] A. P. Každan, Derevnja i gorod v Vizantii IX–X vv., Moskau 1960, S. 123ff.

[96] Zu den Konfiskationen zweifelhaften Rechtscharakters scheint mir vor allem jene zu gehören, die Theophylaktos von Bulgarien, Patrologia graeca 126, 533–535 erwähnt und auf die Každan a. a. O. 141–142 besonders verweist. Mir scheint kein Zweifel zu bestehen, daß Theophylaktos die angeführten Rechtsgrundlagen für die Konfiskation mit äußerster Skepsis und Ironie betrachtet und wahrscheinlich nur deshalb nicht von krassem Unrecht spricht, um noch zu retten, was zu retten war.

[97] Zum römischen Konfiskationsrecht (consecratio bonorum, publicatio) vgl. M. Fuhrmann, Pauly-Wissowa, Realencyklopädie 46. Halbband (1959) 2483–2515.

belanglos, ob der Historiker im einzelnen auf den Prozeßgang hinweist oder ob er nur die für die betroffene Familie am stärksten in Augenschein tretende Folge nennt. In anderen Fällen aber ist von der modernen Literatur der Ausdruck Konfiskation m. E. mißbräuchlich verwendet worden, wenn daraus auf ganz bestimmte Rechte am Eigentum geschlossen wird, weil es sich hier um keine strafrechtlichen Fälle handelt, sondern um jene Art von administrativer Enteignung, besser Zwangskauf oder Zwangsverkauf genannt, wie sie jeder moderne Rechtsstaat kennt, selbstverständlich unter Darbietung eines Ersatzes oder einer Entschädigung. Diese Souveränitätsrechte des Staates gehen übrigens nicht auf das römische Kaisertum zurück, sondern auf Vorstellungen von Besitz und Eigentum, die bis in das republikanische Rom zurückreichen.[98] Wenn F. Dölger in einer Novelle des Kaisers Basileios II. aus dem Jahre 996 den Rechtsgrundsatz von der Oberherrschaft des Kaisers über den gesamten Grundbesitz des Reiches entdeckt zu haben glaubt, so ist in dieser Novelle darüber tatsächlich nichts zu finden. Der Kaiser bezeichnet sich hier nicht als κρατῶν (Herr) jeglichen Grundbesitzes, sondern als Herrn (nicht Eigentümer) des Fiskus.[99] Und wenn dieselbe Novelle das Prinzip aufstellt, daß es gegenüber den Grundbesitzansprüchen des Fiskus keine Verjährung gebe, dann zeigt allein die Tatsache, daß hier der Begriff Verjährung eingeführt wird, daß man eben ein generelles Bodeneigentum des Staates in diesem Rechtskonzept nicht vorfinden kann. Ich glaube auch nicht, daß die Berufung auf G. Ostrogorsky unbesehen hingenommen werden kann. Ostrogorskys Ausführungen,[100] die seiner Aussage vom freien Dispositionsrecht des Herrschers über Grund und Grundbesitzer (= sogenannte freie Bauern) vorangehen, dürfen nicht übersehen werden. Er spricht von der Bindung auch dieser sogenannten freien Bauern an den Fiskus, von der Tatsache, daß ihre Situation gegenüber dem Staat kaum eine andere war als die der Hintersassen gegenüber dem Feudalherrn, von ihrer Bindung an die

---

[98] Dazu M. Kaser, Das römische Privatrecht I, München 1955, S. 343ff. und II, München 1959, S. 189ff.

[99] Jus graeco-romanum (Zepi) I, S. 269.

[100] G. Ostrogorskij, Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine, Bruxelles 1956, bes. S. 23 und 37.

Scholle, von Einschränkungen ihres freien Verfügungsrechtes über ihren Boden usw. Alles Tatsachen, die nicht bezweifelt werden können. Ihre Quelle aber ist immer im Interesse des Staates am Steueraufkommen zu suchen und nicht in irgendwelchen eigentumsrechtlichen Ansprüchen des Staates auf ihrem Boden. Das gilt m. E. selbst für die Bezeichnung dieser freien Bauern als Hintersassen des Fiskus, ein Ausdruck, der nach Lage der Dinge als Analogie aufzufassen ist: Sie zinsen dem Fiskus, d. h. sie zahlen Steuern, genau so, wie der Hintersasse seinem Grundbesitzer zinst. Und wenn ein solcher Staatsparöke dann durch kaiserlichen Beschluß etwa in Zukunft einem Kloster oder einem kaiserlichen Pronoiar zu zinsen hat, dann ist es keine Maßnahme, die den Grundbesitz als solchen betrifft, sondern immer nur eine Änderung des Adressaten, an welchen die Abgaben und Steuern zu entrichten sind. Kurz gesagt: Es scheint, daß theoretisch die Oberhoheit des byzantinischen Staates über das Territorium des Reiches, was die Eigentumsansprüche anlangt, nicht weiterging als die Oberhoheit eines modernen Staates über sämtliches private Grundeigentum auf seinem Boden.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: Sitzungsberichte der philosophisch-historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München

Jahr/Year: 1970

Band/Volume: 1970

Autor(en)/Author(s): Beck Hans-Georg

Artikel/Article: Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner; vorgelegt am 6. Februar 1970 2-41