Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 10 (1963)

Heft: 1-2

Artikel: Die Lehre der Epanagoge : eine oströmische Reichstheorie

Autor: Esser, Ambrosius

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761527

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ambrosius Esser OP

Die Lehre der Epanagoge – eine oströmische Reichstheorie

Die Lehre der « Epanagoge der Kaiser Basileios, Leon und Alexander » über das Verhältnis von politischer und geistlicher Gewalt ist in den letzten Jahren wiederholt Gegenstand historischer und philologischer Arbeiten gewesen [1]. In dem vorliegenden Aufsatz wird der Versuch einer lehrmäßigen Interpretation dieses Dokuments oströmischen Reichskirchendenkens gemacht [2].

1. Der Autor und die Entstehungszeit der Epanagoge-Lehre

Die für die Interpretation wichtige Frage nach dem Verfasser der Epanagoge-Lehre blieb lange Zeit ungelöst, obwohl schon früh der Name des Patriarchen Photios von Konstantinopel (858-867, 877-886) im Zusammenhang mit dieser Doktrin auftaucht [3]. Carl-Eduard Zachariae

[1] Vgl. u. a. J. Scharf : Photios und die Epanagoge, Byzantinische Zeitschrift 49 (1956) 385-400 ; ders. Quellenstudium zum Prooimion der Epanagoge. Byz. Zschr. 52 (1959) 68-81.

[2] Das Prooimion und der Text der Epanagoge finden sich in : Collectio librorum iuris graeco-romani ineditorum, ed. Carolus Eduardus Zachariae a Lingenthal (Lipsiae sumpt. J. A. Barthii 1852) p. 60 ssq. Die ersten 28 Titel der Epanagoge ohne das Prooimion sind unter dem Namen « Leonis et Constantini Roman. Impp. Dilectus legum » bei Migne, P. G. CXIII, 459-545 abgedruckt, nach der Ausgabe des Joan. Leunclavius ; der Name ist auf eine Verwechslung mit der « Ekloge » Kaiser Leons III. zurückzuführen. Die beiden Textausgaben zeigen Abweichungen, die auf verschiedene handschriftliche Überlieferungen zurückgehen. Die verschiedenen Termini haben jedoch wesentlich dieselbe Bedeutung. Vgl. u. a. Ep. II, 1, 2, 3, 5, 7, 10, 11, 12. ; III, 1, 4, 7, 9,11. Vgl. auch J. P. Zepos : Ius graecoromanum, II (Athen 1931) p· 236-268.

[3] Vgl. Karl Eduard Zachariae von Lingenthal : Geschichte des Griechisch-Römischen Rechts. Um ein Vorwort vermehrter Neudruck der dritten Auflage

von Lingenthal entschied sich noch nicht für oder wider eine Autorschaft des Patriarchen [4], doch vermutet J. Hergenröther schon mit ziemlicher Sicherheit im Verfasser der Epanagoge-Lehre den berühmten Kirchenfürsten [5]. Vladimier Sokolskij, der sich eingehend mit der Frage der Autorschaft befaßt, kommt zu dem gleichen Ergebnis [6], und Georg Ostrogorsky hegt keinen Zweifel mehr an der Verfasserschaft des Photios [7]. Den entscheidenden Nachweis erbrachten aber erst die Forschungen von J. Scharf ; sein mit größter philologischer Akribie unter Heranziehung eines sehr umfangreichen Materials geführter Beweis erlaubt es, von der Voraussetzung auszugehen, daß Photios der Verfasser des Prooimions sowie des II. und III. Titels der Epanagoge sei [8].

Die Epanagoge entstand im Zuge der von Kaiser Basileios I. (867-886) geplanten Erneuerung des Römischen Rechts, durch die die Gesetzgebung der Ekloge des häretischen Kaisers Leon III. des Isauriers ersetzt werden sollte [9]. Diese « Reinigung der alten Gesetze » kam zwar unter der Regierung des ersten Makedoniers nicht zum Abschluß ; sie bildete aber das Fundament für die « Basilika » Kaiser Leons VI. des Weisen (886-912). Aus der Zeit Basileio's I. sind zwei kleinere Gesetzessammlungen erhalten, die der Kaiser dem Hauptwerk vorausschickte, das Procheiron und eben die Epanagoge. Letztere wurde verfaßt in dem Zeitraum von 879 bis 886, wobei das Datum möglichst nahe an 879 heranzurücken ist [10]. Der Name « Epanagoge » bedeutet nämlich nach J. Scharf « Replik auf den Procheiros Nomos », welch letzterer spätestens im

(Ahlen i. Württemberg 1955) S. 22, Anm. SCHARF : Photius und die Epanagoge [s. Anm. 1], S. 389.

[4] ZACHARIAS [3] S. 22.

[5] J. HERGENRÖTHER : Photius, Patriarch von Konstantinopel, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma (Regensburg), Bd. 1 u. 2 (1867), Bd. 3 (1869). Bd. 2, S. 588.

[6] Vladimir SOKOLSKIJ : O charaktere i značenii Epanagogi. Očerk po istorii Vizantiiskago prava. Vizantijskij Vremennik, Tom I (1894), S. 17-54 ; S. 33.

[7] Georg OSTROGORSKY : Geschichte des byzantinischen Staates (München ²1952), S. 194.

[8] Vgl. Anm. 1. Verf. kommt in seinem Artikel « Photios und die Epanagoge » zu dem Ergebnis, daß ein Zufall ausgeschlossen sei, da « ein nahezu lückenloses Indisiennetz für die Autorschaft des Photios am Prooimion der Epanagoge und an den Titeln über den Kaiser und den Patriarchen als Ergebnis gebucht werden darf. » (S. 398).

[9] Vgl. OSTROGORSKY [7] S. 193, 195 ; ZACHARIAE [3] S. 22. Bernhard SINOGOWITZ : Die byzantinische Rechtsgeschichte im Spiegel der Neuerscheinungen 1940-1952. Saeculum IV (1953) S. 323. SCHOKOLSKIJ [6] S. 18 f.

[10] SCHARF : Photios und die Epanagoge [1] S. 388.

Jahre 879 publiziert worden ist [11]. Mit vollem Bedacht wählte der Verfasser im Hinblick auf die ihm bekannte antike Begriffsterminologie die Vorsilbe ἐπί, um anzudeuten, es handle sich um die Zurücknahme des strittigen Problems auf den Ausgangspunkt, « ein für die dialektische Induktion charakteristisches Verfahren, als dessen Erfinder nach den übereinstimmenden Zeugnissen von Aristoteles (Met. M. 4, p. 1078 b 27) und Xenophon (Mem. IV. 6, 13) bekanntlich Sokrates betrachtet wird » [12].

2. Die Lehre vom Kaiser und von den kaiserlichen Gesetzen

Die Titel II und III der Epanagoge « Über den Kaiser » und « Über den Patriarchen » bringen streng parallel in ihrem je ersten Kapitel eine Definition des Kaisers und des Patriarchen. Das jeweils zweite Kapitel behandelt die Aufgabe (σκοπός = Amt), das dritte das Ziel (τέλος), das vierte wesensnotwendige Eigenschaften (ἴδια) der Oberhäupter von politischer und religiöser Gemeinschaft. σκοπός und τέλος unterscheiden sich dadurch, daß letzteres die Finalursache der jeweiligen Institution, ersteres deren konkrete Aufgabe angibt. Kapitel 4 des Titels II spricht das Wort ἴδια nicht aus, bezeichnet aber genau dasselbe wie der Parallelpassus [13].

Kapitel 1 des Titels II definiert den Kaiser als « Gesetzmäßige Obrigkeit », das « Allgemeine Wohl für die Untertanen ». Er straft weder aus Abneigung, noch tut er Gutes aus Zuneigung, sondern – ganz ähnlich wie ein Kampfrichter – erteilt er nach Billigkeit die Belohnungen. Die Definition ist ausschließend ; eine andere gesetzmäßige Gewalt als die des Kaisers kann es nicht geben. Der zweite Teil begründet den er-

[11] Ostrogorsky [7] S. 193, 195 : In diesem Jahre starb Basilieios' I. Sohn Konstantin, dessen Name mit im Titel des Procheirons genannt ist.

[12] Scharf [1] S. 388. – Die Frage nach dem Charakter der Epanagoge ist bis heute nicht endgültig entschieden, wenn auch mehrere bedeutende moderne Forscher sich gegen ihre offizielle Publikation als Gesetz ausgesprochen haben, so C. Kržišnik : O pravni naravi Epanagoge, Slovenski Pravnik 1935, B. Sinogowitz : [9] S. 323, vor allem Franz Dölger : Byzanz und die europäische Staatenwelt (Ettal 1953) S. 103, Anm. 57, S. 315 f. Für die offizielle Gültigkeit sprechen sich u. a. Sokolskij [6], M. Benemanskij : Ὁ πρόχειρος νόμος (1906), S. 151 ff. und George Vernadsky : « The Tactics » of Leo the Wise and the Epanagoge, Byzantion, Tome VI (Bruxelles 1931) S. 333-335 aus, wobei die letzteren sich auf die unbezweifelhaften und starken Spuren der Epanagoge in der späteren byzantinischen Gesetzgebung stützen.

[13] Vgl. Vernadsky [12] S. 334.

sten : Weil der Kaiser für die Gerechtigkeit eintritt, ist er das Allgemeine Wohl. Beide Sätze werden umschrieben durch den Begriff der Gesetzmäßigkeit im ersten Satz. Hieraus ergibt sich, daß ein Machthaber, der nicht das Allgemeine Wohl ist und nicht für die Gerechtigkeit eintritt, nicht Kaiser genannt werden kann, sondern als Usurpator oder Tyrann gelten muß. Die Gesetzmäßigkeit richtet sich nicht nach der Art, wie der Herrscher zur Macht gekommen ist, ob durch legale oder illegale Mittel, sondern danach, ob und wie er dem Amt des Kaisers gerecht wird. Ist er durch seine Gerechtigkeit das Allgemeine Wohl, so ist er auch Kaiser. Da aber der Kaiser das Allgemeine Wohl ist, ist jeder Rebell, der sich gegen den Kaiser erhebt, solange nicht Kaiser, bis er den gerechten Kaiser beseitigt hat und in seine Funktion eingetreten ist. In diesem und in den folgenden Kapiteln ist nicht angedeutet, daß die Untertanen das Recht haben, über die Gesetzmäßigkeit eines Herrschers zu urteilen, oder gar, daß sie einem Tyrannen die Macht entreißen dürfen. Der Ausdruck « gesetzmäßig » (ἔννομος) könnte bedeuten, das Oberhaupt des Reiches stehe *unter* dem Gesetz und sei vor ihm verantwortlich. Eine solche Auffassung würde nicht nur der Tradition des Römischen Rechts, sondern auch dem Sinn der Texte des Aristoteles und Basileios' des Großen widersprechen, die dem Kapitel 1 des Titels II zugrundeliegen, da dort nur der rechtmäßige Herrscher dem das Naturrecht verletzenden Tyrannen gegenübergestellt wird. Im Lichte der folgenden Kapitel des Titels II des Epanagoge muß man das « gesetzmäßig » der Definition allgemein als « rechtmäßig » « dem Naturrecht entsprechend » verstehen[14].

Der Kaiser wird schlicht « das Gemeinwohl » genannt, freilich insofern er rechtmäßig regiert. Das Gemeinwohl ist aber nach Aristoteles das *Ziel* der « societas politica » [15]. Es ist bemerkenswert, daß der Kaiser, in dem sich das Reich verkörpert, in unserer Definition nicht zunächst von seinem Ziel her bestimmt wird, sondern gewissermaßen absolut, als *das* Gemeinwohl. Dem Wortlaut nach bewirkt er es nicht, sondern er *ist* es. Durch sein bloßes Dasein ist das Reich der Epanagoge-Lehre, das was es erstrebt. Das Ziel gehört zum Wesen dieser politischen Gemein-

[14] Basileios d. Gr. : Hom. IX in princ. Prov., 2 Migne Patr. Graeca XXXI, 389 B. Maximos Homologetes : Sermo IX (loci communes), MPG XCI, 776 B-C. Im übrigen verweisen wir in Bezug auf die Frage nach den Quellen der Epanagoge-Lehre auf Scharf : Quellenstudium zum Prooimion [1]. Trotz der zahlreichen von ihrem Verfasser benutzten Quellen ist die Epanagoge-Lehre ein durchaus originelles und sehr eigenwilliges Werk, das deshalb aus sich selbst und nicht vorwiegend aus den Quellen interpretiert werden muß. Vgl. Scharf [1] S. 77.

[15] Aristoteles : Politiká, 1324 a, 33-35.

schaft, aber es tritt vor dem Moment des absoluten Gut-Seins in den Hintergrund.

Ebenso bemerkenswert ist es, wenn die Epanagoge die Obrigkeit, den Kaiser, durch das definiert, durch das man seit Aristoteles die politische Gemeinschaft als solche definiert hatte. Das Politische erfährt eine Verlagerung auf die Seite der Obrigkeit, wird mit dieser identifiziert, und die politische Hoheit geht von der Obrigkeit aus, anstatt von ihr nur ausgeübt zu werden ; die Gemeinschaft erscheint als rein empfangender Teil. Der Regent thront in unerreichbarer Höhe über den Untertanen. Sein Dasein und seine Macht ruhen in sich selber. Zwar sind sie nicht von dem Bezug auf die Kommunität zu lösen, aber der Text des Kapitels lautet so, als ob sie seinsmäßig « vor » der Kommunität vorhanden seien. So kommt eine Überhöhung der Autorität des Herrschers zustande, die ihn gottähnlich macht und den Absolutismus Ludwigs XIV. vorauszunehmen scheint : « L'état c'est Moi. » Freilich handelt es sich hier um eine Analogie, da weder der Begriff, noch die Sache des modernen Staates zur Zeit des Photios existieren. Das Kapitel 2 bezeichnet es als Aufgabe (Amt) des Kaisers, die vorhandenen Machtmittel durch Tüchtigkeit zu bewahren und zu sichern ; die verlorenen soll er durch unermüdliche Fürsorge zurückerwerben und die Machtmittel, die er nicht besitzt, durch Weisheit, gerechte Siege und Unternehmungen gewinnen. Dieser Satz trägt der Tatsache Rechnung, daß der größte Teil des ehemaligen Römischen Reiches nicht oder nicht mehr die Oberherrschaft des Kaisers in Byzanz anerkannte. Es legt dem Kaiser die moralische Verpflichtung zu einer expansiven, imperialistischen Politik auf, die dadurch gerechtfertigt ist, daß der Kaiser die einzige rechtmäßige Obrigkeit ist. Der Gedanke der Rückeroberung der alten Reichsgrenzen tritt zutage in der Antwort, die das zweite photianische Konzil (879/880) dem Papst Johannes VIII. auf seine Forderung nach Restitution der bulgarischen Gebiete an den Römischen Stuhl erteilte : Wenn das Römische Reich von Gott in seinen früheren Grenzen wiederhergestellt sein und den *ganzen Erdkreis* umfassen werde, werde der Kaiser die Verteilung der Bischofssitze neu vornehmen [16]. Die Pflicht zur Machterweiterung gilt uneingeschränkt für den äußeren wie für den inneren Bereich. Sie ist eine Folgerung aus dem Satze des 1. Kapitels, der Kaiser sei das Allgemeine Wohl und die rechtmäßige Obrigkeit für alle Untergebenen. Die

[16] MANSI : Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. XVII A, 488 C.

Völker können nur in den Besitz des Allgemeinen Wohls und der Gerechtigkeit gelangen, wenn sie unter die einzig rechtmäßige Obrigkeit, den Kaiser, treten. Der christliche und antike Charakter der Epanagoge-Lehre zeigt sich hier darin, daß die Weisheit als erstes Mittel zur Vergrößerung der Macht genannt wird.

Das *Ziel* des Kaisers (Kap. 3) ist : « Gutes tun, daher er auch Wohltäter genannt wird ; und sobald er davon abweicht, Gutes zu tun, verfälscht er nach den Alten offenbar den Charakter des kaiserlichen Amtes. » – Wenn der Kaiser das soziale Gut schlechthin für seine Untertanen ist, muß er der Natur seines Amtes entsprechend, Gutes tun. Genau so wie in Kapitel 1 identifiziert die Definition des Zieles den Kaiser mit der politischen Gemeinschaft, da sie das Ziel der Vollkommenen Gesellschaft mit dem seinen gleichsetzt. Die Glieder der politischen Gemeinschaft erscheinen wiederum nicht, wie Aristoteles es fordert, als möglichst freie Individuen, welche am bonum commune durch ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft mitwirken, sondern sie werden überhaupt nicht genannt, es sei denn implizit als Objekt der Wohltaten des alleinigen Gebenden, des Kaisers. Sie haben nicht das Recht, die Wohltaten des Kaisers zu fordern, denn der Ausdruck « Wohltaten spenden » setzt voraus, daß beim Empfänger kein strenges Recht auf den Empfang der Wohltat beruht, außer einem moralischen Anspruch, der sich aus der Tatsache ergibt, daß der Kaiser eines Gegenstandes seiner Wohltat bedarf, zu der er, da er das höchste Gut, Gott, als sein Vorbild nachzuahmen hat, moralisch verpflichtet ist. Allerdings, an der Erfüllung dieses moralischen Gesetzes hängt, rechtlich gesehen, die Legitimität des Herrschers. Aber der Akzent liegt darauf, daß der Kaiser in Bezug auf seine Untertanen handelt nach dem Grundsatz « bonum est diffusivum sui ». Als das soziale Gut schlechthin tritt er als irdische Parallele zum göttlichen Weltregenten auf.

In Kapitel 4, das wie die Parallele in Titel III die ἴδια des Kaisers zum Gegenstand hat, heißt es, der Kaiser sei verbunden, zu verteidigen und zu bewahren (ἐκδικεῖν καὶ διατερεῖν) in erster Linie das, was in der Hl. Schrift aufgezeichnet ist, ferner das, was von den sieben heiligen (Ökumenischen) Synoden zum Glaubenssatz erklärt wurde, endlich die festgelegten römischen Gesetze. » – In diesem Kapitel erklärt der byzantinische Kaiser sich zum Schützer des Glaubens – nicht der Kirche, die nicht ausdrücklich genannt wird – und des Römischen Rechts. Den Satz über die kirchlichen Dogmen erläutert das 5. Kapitel, das eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten trinitarischen und christologischen

Glaubenssätze, einschließlich der Lehren, die in der Auseinandersetzung mit dem Ikonoklasmus definiert worden waren, bringt, nachdem es festgestellt hat, es sei vollkommen einsichtig, daß der Kaiser in der Rechtgläubigkeit und in der Gottesverehrung bleiben müsse, berühmt durch göttlichen Eifer.

Kapitel 6 schreibt dem Kaiser die Gewalt zu, die bestehenden Gesetze zu interpretieren und die in den Gesetzen nicht vorgesehenen Fälle nach der Gesetzesanalogie zu beurteilen.

Für die Interpretation der Gesetze wird die Rechtsgewohnheit im Reiche als Maßstab angegeben (Kap. 7). Die folgenden Kapitel 8-12 befassen sich mit der Interpretation durch den Kaiser, die milde sein soll, zumal in zweifelhaften Fällen (Kap. 8), mit der Art und Weise, wie die Rechtsgewohnheit anzuwenden ist (Kap. 10), mit der Gültigkeit und dem Ungültigwerden eines Gesetzes (Kap. 11), endlich mit lokalen Rechtsgewohnheiten (Kap. 12).

In Kapitel 4 verpflichtet der Kaiser sich, die Glaubenssätze zu bewahren und zu verteidigen, wie er die Staatsgesetze bewahrt und verteidigt, d. h. mit staatlichen Mitteln, also zunächst in Bezug auf die äußere Ordnung. Die Glaubenssätze binden aber den Menschen moralisch, im Gewissen, und hier sind sie am meisten gefährdet. Demnach muß die politische Gewalt ihre Überwachungstätigkeit auch auf das religiöse Gewissen der Untertanen ausdehnen. Sie tut das zwar um des Glaubens willen, aber dies ändert nichts an der Tatsache, daß sie Anspruch auf die Gewissenskontrolle erhebt und so zu einer totalen Gewalt wird, die den Menschen total erfaßt. Da der Kaiser die Beobachtung der Konzilsentscheidungen ebenso überwacht wie die Durchführung der Staatsgesetze, ist er die einzige Person im Reich, die gegenüber dem Glaubenssatz und dem kirchlichen Moralgesetz die äußere Freiheit der Entscheidung besitzt. Für alle anderen Menschen sind ja die Glaubenssätze – nach ihrer Bestätigung durch den Kaiser – zugleich Staatsgesetze. Dieser nimmt das Amt des Glaubensprotektors aus eigener Initiative wahr, und nicht im Auftrage der Kirche als ihr « weltlicher Arm » – so jedenfalls lautet der Text des Titels II der Epanagoge. Wie schon bemerkt wurde, tritt die Kirche als Institution in diesem Titel gar nicht in Erscheinung. Infolge der Dominatsverfassung war dem griechisch-römischen Recht der Begriff der « res privata » verlorengegangen : Die Untertanen « gehörten » dem Kaiser, darum war es seine Sache, ihr Glaubensleben zu regeln, darum vertrat er auch ihre Stelle, die der Laien, vor den Konzilien, zu deren Beschlüssen er namens des christlichen Volkes durch seine Unter-

schrift das « Amen » sprach [17]. Mit Notwendigkeit überschreitet nach der Epanagoge-Lehre die politische Gewalt den Rahmen ihres öffentlich-rechtlichen Charakters und wird zu einer religiös-moralischen Institution.

Der Auftrag, die Gesetze der Römer zu verteidigen und zu bewahren, bedeutet die moralische Verpflichtung zur Erhaltung des römischen Rechts. Auf ihm beruhte der Anspruch des Kaisers der Ῥωμαῖοι auf die römische Weltherrschaft, die Existenz des byzantinischen Reiches als einer legitimen Fortsetzung des Imperium Romanum. So hat die oströmische Rechtstradition sich an der Rechtstradition der Römer auszurichten, und an dieser Tradition findet der Selbstherrscher die Grenzen seiner Macht, will er nicht das Wesen des Reiches verändern, wodurch er ipso facto zum Tyrannen würde.

Gewiß ist demnach der Herrscher durch die Kapitel 4-12 auch *persönlich* an die Beobachtung der römischen Gesetze gebunden, ebenso wie an die Einhaltung der Glaubenssätze, jedoch ist diese Bindung eine moralische, und der Kaiser steht – rechtlich gesehen – als Dominus über dem geltenden Recht. Denn nach dem römischen Recht ist nur der korporative Gesetzgeber zur *persönlichen* Befolgung der von ihm erlassenen Gesetze verpflichtet und kann, wenigstens theoretisch, zur Verantwortung gezogen werden. Dies war z. B. bei dem Senat der römischen Republik und der Kaiserzeit bis zum Niedergang des Reiches im 3. Jahrhundert der Fall [18]. Da jedoch die bisherigen Kapitel des Titels II und das Prooimion der Epanagoge den Kaiser als nichtkorporativen Gesetzgeber, Selbstherrscher und als das absolute politische Gut, die einzige Quelle des Rechts und Verkörperung des politischen Gemeinwesens bezeichnen, ist er Inhaber des diokletianischen Dominates und folglich juristisch vor dem Gesetze frei. Die absolute Macht hat ihre Grenze nur an der Verantwortung des Gewissens, deren ganze Fülle auf dem Souverän liegt, und am wesentlich römischen Charakter des Reiches.

[17] Vgl. Georg STADTMÜLLER : Das Abendland und die Welt der östlichen Christenheit. Hist. Jahrb. 74 (1955) 165-177 ; 168 : « Nur im Abendland gibt es eine wirkliche Naturrechtslehre und – im Zusammenhang damit – einen staatsfreien Eigenbezirk der einzelmenschlichen Persönlichkeit (res privata). In der ganzen Christenheit des Ostens fehlt eine eigentliche Moraltheologie und in ihrem Gefolge eine entfaltete Naturrechtslehre fast völlig. » S. 169 : « Die Idee des Rechtsstaates ist eine abendländische Errungenschaft. Sie kann nicht losgelöst gedacht werden von der Tatsache, daß Einzelpersönlichkeit und Kirche den Alleinherrschaftsanspruch des Staates in seine Schranken zurückgewiesen und ihre Bereiche als staatsfreie Eigenbezirke dem Zugriff der staatlichen Gewalt entzogen haben. »

[18] Vgl. Theodor MOMMSEN : Abriß des römischen Staatsrechts (Leipzig 1893) S. 192.

Der Charakter des Kaisertums wird noch näherhin bestimmt durch die Definition des Gesetzes in Titel I, Kapitel 1 der Epanagoge, wo es heißt : « Das Gesetz ist eine allgemeine Anordnung (commune praeceptum), eine Feststellung einsichtiger Männer (δόγμα), Bestrafung freiwilliger oder unfreiwilliger Vergehen, ein allgemeines Gebot des Reiches ; es ist eine göttliche Findung. » Durch den letzten Satz wird einerseits Gott als der oberste Ursprung des Gesetzes bezeichnet, andererseits der irdische Gesetzgeber in eine sakrale Sphäre gehoben dadurch, daß sein Werk die Eigenschaft des Heiligen erhält. So wird das Gesetz und mit ihm der Gesetzgeber « menschlicher » Kritik entzogen ; beide sind unangreifbar.

Es folgen weitere Definitionen, von denen wir die wichtigeren hier anführen : Kapitel 5 : « Gerechtigkeit ist fester und dauernder Wille, der jedem das Seine zuteilt. » Kapitel 6 : « Die Wesenseigenschaften der Gerechtigkeit sind : Ehrbares Leben, jedem das Seine erstatten. » Kapitel 7 : « Die Rechtswissenschaft ist das Wissen um die göttlichen und die menschlichen Angelegenheiten, um das Rechte und um das Unrechte. » Der letzte Satz deutet wiederum hin auf die Verankerung des menschlichen Gesetzes im göttlichen Willen. Göttliche und menschliche Wirklichkeit stehen in so enger Verbindung, daß der Unterschied zwischen beiden nicht mehr wahrnehmbar ist und die Juristen zu Theologen werden. Titel I – er stammt nicht von Photios, sondern aus den Digésten Justinians I. (Dig. I, 3, 1.2), fügt sich jedoch in die Lehre der Epanagoge ein – und Titel II lassen schon stark den theokratischen Charakter der ihnen zugrundeliegenden Reichsidee erkennen. Der byzantinische Basileus vertritt in der politischen Wirklichkeit und in der moralischen Sphäre die Stelle Gottes und steht in der Ausübung der Regierungs- und Gesetzgebungstätigkeit unter göttlichem Einfluß, was konkret zum Ausdruck kommt in der engen Bindung an das christliche Glaubensgut [19].

3. Die Lehre vom Patriarchen

Das Kapitel 1 des Titels III der Epanagoge definiert den Patriarchen : « Der Patriarch ist lebendes und beseeltes Abbild Christi, das durch Worte und Werke in sich selbst die Wahrheit zum Ausdruck

[19] Die Eigentümlichkeit der byzantinischen Theokratie ist die Tatsache, daß in ihr der Klerus nicht selbst regierte. Vgl. William KENNETH-MEDLIN : Moscow and East Rome (Genève 1952) S. 30 : « Byzantium was a theocracy, in which the secular authority rests supreme. »

bringt. » Die Definition kennzeichnet den Patriarchen als den Vertreter Christi auf Erden ; denn, wie die parallele Definition des Kaisers ist sie ausschließend. Das Amt des Bischofs wird in Titel VIII, Kapitel 1 anders definiert. Nach dem zweiten Teil der Definition besitzt der Patriarch die Fülle der kirchlichen Lehrgewalt ; dies deutet auf einen konstantinopolitanischen Lehrprimat hin.

Kapitel 2 zählt als zum Amt des Patriarchen gehörend auf : die Bewahrung der ihm von Gott anvertrauten Herde in Frömmigkeit und Heiligkeit, Hinführung aller Häretiker zur Rechtgläubigkeit und zur Einheit mit der katholischen Kirche. Diese Anordnung steht wiederum ohne Einschränkung da ; deshalb kann man sich ihre Durchführung nur mit Hilfe der politischen Machtmittel vorstellen, deren Einsatz nach Kapitel 4 und 5 des Titels II zu erfolgen hatte. Als Häretiker haben solche zu gelten, die nach den Reichs- und Kirchengesetzen (νόμοις καὶ κανόσι) keine Gemeinschaft mit der Kirche halten.

Die hohen geistigen und sittlichen Gaben, die der Patriarch besitzen muß, werden einzeln aufgeführt im Kapitel 4, das die Wesenseigentümlichkeiten des kirchlichen Oberhauptes bringt : die Fähigkeit zum Lehren ; der seelsorgliche Eifer, der sich im gleichen Maße um die Christen aller Stände bemüht ; Strenge gegen hartnäckige Sünder ; außerdem mannhaftes und unerschrockenes Eintreten für die Wahrheit und zur Verteidigung der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit vor dem Kaiser.

Das Ziel des Patriarchen (Kap. 3) ist die Rettung der ihm anvertrauten Seelen, ferner das Abgestorbensein gegenüber der Welt. Wie bei den Sätzen über den Kaiser gehen hier Bestimmungen über das Amt und über die Person des Patriarchen ineinander über. Der wesentliche Unterschied im Charakter von Titel II und Titel III liegt darin, daß es sich in dem letzteren nicht um mehr *moralische* Verpflichtungen, sondern um *rechtliche* Anordnungen handelt, deren Subjekt der Patriarch als Oberhaupt der Kirche ist. Der Kaiser als einziger Gesetzgeber des Reiches schreibt dem Patriarchen die Stellvertretung Christi gesetzlich zu. Der Kaiser ist es, der dem kirchlichen Oberhaupt eine vorwiegend lehrmäßige Autorität überträgt. Die Formel « der Welt gekreuzigt » (Kap. 3) bedeutet, daß der Patriarch von der politischen Gewalt in seiner Amtsführung auf den rein geistlichen Bereich beschränkt wird, so daß jeder Machtanspruch in den politischen Angelegenheiten ungesetzlich ist. Das Ermahnungsrecht und die entsprechende Pflicht, vor den Kaisern für die Belange des Glaubens einzutreten, sind streng als solche aufzufassen. Die monitio hat rein moralischen Charakter und daher keine

rechtlichen Folgen. Von dem Recht der Kirche zu einem auch nur passiven Widerstand gegen den Kaiser ist hier und anderswo nicht die Rede.

Die Kapitel 5-7 des Titels III schreiben dem Patriarchen das alleinige Recht der autoritativen Auslegung der kirchlichen Überlieferung, der Bestimmungen der Väter auf den Allgemeinen Konzilien und auf den Provinzsynoden zu, mag es sich um spezielle oder allgemeine Angelegenheiten handeln. Der Kaiser nimmt also an der kirchlichen *Lehrverkündigung* keinen *unmittelbaren* Anteil. Es ist jedoch nicht sein Ausschluß auch aus der direkten *Kirchenregierung bestimmt*. Die einzige geistliche Instanz über dem Patriarchen von Konstantinopel ist offenbar das Ökumenische Konzil.

Kapitel 9 lautet : « Der Thron von Konstantinopel, den das Kaisertum ziert, ist zum ersten erhoben worden durch die Abstimmungen der Synoden, kraft deren auch die nachfolgenden göttlichen Gesetze bezüglich der Streitigkeiten, die unter den anderen Thronen aufkommen, vorschreiben, sie seien seiner Entscheidung und seinem Urteil zu übertragen. » Unter allgemein gehaltener Berufung auf die « Abstimmungen der Synoden » erkennt also das Gesetz dem Patriarchenstuhl von Konstantinopel den Ehrenvorsitz, die oberste Appellationsinstanz und damit einen Jurisdiktionsprimat über die Gesamtkirche zu. Mit den « anderen Thronen » können nämlich nur die Patriarchensitze gemeint sein ; denn im Kapitel 10 wird ausdrücklich zwischen Metropolitan-, Bischofsstühlen, dem Thron von Konstantinopel « und den anderen Thronen » unterschieden. Bemerkenswert ist, daß es im Kapitel 9 *nicht* heißt : « der Allgemeinen Synoden ». Entweder beruft sich die Stelle auf sämtliche Synoden, einschließlich der östlichen Partikularkonzilien, oder es soll hier die Möglichkeit eines Rückzuges offengehalten werden, falls von westlicher Seite auf die Abweichung von den Bestimmungen des Konzils von Chalkedon hingewiesen würde. Der Berufung auf die kirchlichen Konzilien geht jedoch der politische Grund der Gegenwart des Kaisertums in Konstantinopel innerlich und äußerlich voraus. Der Gedanke, mit dem can. 28 des Konzils von Chalkedon argumentiert, Rom sei wegen seines Charakters als Reichshauptstadt auch Mittelpunkt der Kirche geworden, wird hier radikal auf Konstantinopel angewandt ; indes nicht von der kirchlichen, sondern von der politischen Gewalt, aus deren eigener Machtvollkommenheit. Denn eine Berufung auf die Beschlüsse der obersten kirchlichen Instanz wird ja erst an zweiter Stelle angefügt, als ob auch diese, wie die Väter von Chalkedon, der politischen Tatsache Rechnung getragen hätte.

Das Kapitel über den kirchlichen Rang Konstantinopels bezeichnet einen wichtigen Punkt in den Beziehungen zwischen dem christlichen Osten und dem Westen. Denn hier wird zum erstenmal nicht nur die totale Gleichberechtigung des Neuen mit dem Alten Rom, sondern auch die kirchliche *Vorherrschaft* der östlichen Hauptstadt in der universalen Kirche durch einen nüchternen, unpolemischen Gesetzestext proklamiert, als ob es sich um eine Selbstverständlichkeit handle. Gleichzeitig verbieten dieses und die folgenden Kapitel einschlußweise oder ausdrücklich die Appellation nach Altrom und verleihen ihr damit den Charakter einer ungesetzlichen Handlung [20].

Das 10. Kapitel entfaltet das bisher Festgestellte : « Die Fürsorge, Obhut über alle Metropoliten, Bischöfe, Kirchen, Klöster, das Urteil, die Verurteilung und das Strafloslassen gehören zum Eigenrecht des Patriarchen ; dem Vorstand der Kirche von Konstantinopel kommt es zu, auch in den Gebieten der anderen Throne, wo kein besonderes Vorrecht besteht, das Aufhängen der Kreuze in den Kirchen zu gestatten [21] ; doch nicht nur das, sondern – es kommt ihm auch zu –, auf bei anderen Thronen entstandene Streitigkeiten achtzugeben, sie zu begleichen, endlich, darüber zu urteilen. » Interessant ist, daß der Stuhl von Konstantinopel nicht nur als Appellationsinstanz erscheint, sondern auch *von sich aus* die Streitfälle zwischen den übrigen Patriarchaten als oberstes Gericht an sich ziehen kann, eine neuerliche Betonung des konstantinopolitanischen Jurisdiktionsprimates, der an die Stelle des bisherigen römischen Primates tritt.

Das 11. und letzte Kapitel des Titels III betont noch einmal, die Sorge um alle Dinge, die sich auf das Heil der Seele beziehen, liege beim Patriarchen ; von ihm werde sie auf andere übertragen. Ähnlich verhalte es sich mit der Bußgewalt ; der Patriarch sei Richter, außer ihm nur seine Delegierten. Aber auch die Bischöfe und Metropoliten übten eine solche Gewalt aus, d. h. in dieser Hinsicht besitzen sie unter der Oberaufsicht des Patriarchen eine gewisse Selbständigkeit.

[20] Byzanz hat die Tatsache der Zugehörigkeit ehemaligen Reichsgebietes zu anderen Staaten in seinem Recht niemals anerkannt, Vgl. Anm. 16.

[21] Dieses « Stauropegialrecht » besagt, daß der Patriarch neue Kirchen – auch Klosterkirchen – in der ganzen Oekumene direkt seiner Jurisdiktion unterstellen konnte, ähnlich wie es bei den « Gefreiten Abteien » heute in der römisch-katholischen Kirche geschieht.

4. Die Lehre von der politisch-kirchlichen Einheit des Oströmischen Reiches

Die Lehre der Epanagoge über das Verhältnis von Kaiser und Patriarch beruht auf der Konzeption eines sakralen Imperiums, dessen politische Wirklichkeit vollständig durch die Verbindung mit der Kirche verklärt und von der Übernatur durchdrungen ist.

Kapitel 8 des Titels III lautet : « Das politische Gemeinwesen ist, ähnlich dem Menschen, aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt ; die höchsten und notwendigen Teile sind der Kaiser und der Patriarch ; daher besteht der seelische und leibliche Friede der Untertanen und ihr Glück in der Eintracht von Kaisertum und Hohepriestertum, wie auch in ihrem harmonischen Zusammenklang (symphonia) in allen Dingen. » Es fällt ins Auge, daß der Patriarch in seiner Eigenschaft als Oberhaupt der Kirche zu einem Teil der politischen Gemeinschaft erklärt wird. Also kann man hier schon dasselbe für die byzantinische Kirche folgern. Die Teilhabe an der höchsten politischen Macht wird erkauft durch die Integration der Kirche in die politische Gemeinschaft. Der Patriarch erhält den zweithöchsten Rang in der politischen Hierarchie des Reichs ; denn den höchsten kann nach Titel I und II der Epanagoge niemand anderes als der Kaiser besitzen. Als moralische Autorität freilich steht der Patriarch neben dem Kaiser, politisch jedoch unter ihm, und dies eben nicht nur als Privatmann und Bürger des Reiches, sondern auch als kirchlicher Würdenträger. Indem das Gesetz die Kirche als geistliche Gemeinschaft in der Person ihres Patriarchen zu seinem Subjekt machte, verleiht es der Kirche den Charakter einer *politischen* Einrichtung, macht sie zu einem Organ der politischen Autorität. Demzufolge steht die Kirche nicht als « Vollkommene Gemeinschaft » (societas perfecta) der politischen « Vollkommenen Gemeinschaft » gegenüber.

Die Verpflichtung von Kaiser und Patriarch zu harmonischer Zusammenarbeit läßt echte Doppelseitigkeit vermissen. Eine doppelseitige Verpflichtung besteht nur in moralischer Hinsicht, nicht aber in rechtlicher. Der Patriarch als solcher ist Untertan, der Kaiser steht über dem Gesetz. Juristisch ist dem Patriarchen die moralische Funktion der « Ermahnung » zugestanden, aus deren Nichtbefolgung sich aber keine direkten rechtlichen Folgen für den Kaiser ergeben, geschweige denn, daß eine Absetzung des Monarchen einträte. In dem normalen Ablauf der Geschäfte hatte sich der Patriarch nach der Epanagoge-Lehre um der « Symphonie » willen faktisch stets dem Spruche des Kaisers zu fügen, der trotz der außerordentlichen Stellung des Patriarchen im Reiche

und gerade deswegen das « summum bonum » der in die politische Gemeinschaft integrierten Kirche blieb. Stellte der Basileus sich ausdrücklich außerhalb der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre, so wurde er infolge der in Titel II eingegangenen schweren moralischen Verpflichtung zunächst zum « Tyrannen ». Dies festzustellen ist nach Titel III, Kapitel 4 das gesetzlich zugestandene Recht und die Pflicht des Patriarchen, die er im Interesse des Reiches auszuüben hat. Die tatsächliche Entscheidung darüber, ob die « Mahnung » des Patriarchen zu Recht bestehe und demnach zu befolgen sei, liegt aber doch beim Kaiser. In Wahrheit ist die Begrenzung der Macht des Kaisers durch die des Patriarchen nicht größer als diejenige, die der Kaiser in Titel II sich selbst auferlegt, und die mit dem Wesen des christlichen römischen Reiches gegeben war. In allen Fällen, die nicht einen eindeutigen Verstoß des Kaisers gegen die Lehrautorität der Kirche darstellen, kann der Monarch den Patriarchen juristisch zur Annahme seines Standpunktes zwingen.

Trotz der starken Betonung der Macht des Patriarchen im politischen Bereich durch Titel III der Epanagoge muß man feststellen, daß gerade die hier vorgenommene scharfe theoretische Trennung von weltlichem und geistlichem Bereich durch den politischen Gesetzgeber einen totalen Einbruch des Politischen in die kirchliche Sphäre bedeutet ; denn die vollkommene Parallelität zwischen Kaisertum und Priestertum verkennt den übernatürlichen Charakter der Kirche, und andererseits stellt die Erklärung des geistlichen Bereiches zu einer Unterabteilung des politischen eine radikale Spiritualisierung des Kirchenbegriffs dar. Doch gibt Epanagoge, Titel III, Kapitel 8 noch nicht vollkommen die kirchlich-politische Einheit des Oströmischen Reiches wieder. Es wird wie die Lehre über den Kaiser ergänzt und erläutert durch das zur Epanagoge vorgesehene Prooimion. Letzteres darf als klassisches Zeugnis der oströmischen Reichsauffassung zur Zeit der Entstehung der Epanagoge gewertet werden. Es gibt die Begründung der in der Epanagoge aufgezeichneten Reichsverfassung aus dem Naturgesetz. Das Prooimion geht aus von der Tatsache der Schöpfung des Menschen als eines « gemischten » und umfassenden Wesens, das geistige und sinnenhafte Natur verbindet. Der dreieinige, *gerechte* Gott verlieh diesem zwischen der Ordnung der Engel und der Ordnung der Tiere stehenden Wesen zu seiner Erhaltung das Gesetz, dem unterstellt zu sein zum Wesen des Menschen gehört. Das göttliche (Natur-)Gesetz bewirkt die Einheit derWelt und läßt sie als Werk des einen, dreifaltigen und guten Gottes erscheinen ; denn es vereint nicht nur den Geist und die Materie im Menschen, sondern gibt die-

sem auch eine trinitarische Struktur. Die Schöpfung als Abbild der göttlichen Dreieinigkeit gliedert sich nämlich in die Reihe der rein geistigen, sinnenhaften und gesetzmäßigen Wesen, welche letztere die Aufgabe haben, die göttliche Dreieinigkeit als Gesetzgeber und Anfang zu ehren. So sei, formuliert das Prooimion, aus der physischen « Ein-Herrschaft » und dem dreifachen Regiment der Dreieinigkeit das Kaisertum göttlicherweise und geheimnisvoll eingeweiht und stets mit großem Eifer und mit Sorgfalt darauf bedacht, das gute und « ordnungsrettende » Gesetz wiederaufzunehmen und zu verkündigen.

Alsdann wird die isaurische Gesetzgebung (der « Unsinn der Isaurier ») abrogiert und eine Reinigung und Neuordnung der Gesetze verkündet. In der vorgesehenen Promulgationsformel erklärt der Kaiser « selbst- und allherrscherlich » [22] das Recht der Epanagoge als verbindlich für alle rechtgläubigen Untertanen. Das Gesetz, so betont das Prooimion noch einmal, sei nämlich dazu bestimmt, die Menschen *freien Willens* zu regieren. Daher sei der Kaiser (d. h. der Gesetzgeber) von *oben* und nicht irgendein zufälliger Herrscher, sondern der orthodoxe und gerechte Basileus. Das Gesetz stärke, so heißt es, die menschliche Natur (zum Guten). Es besitze das, was verehrungswürdig mache. Es ordne das gesamte menschliche Leben und sei ebenso unentbehrlich wie die Luft zum Atmen. Gott selbst, dessen erhabenster Name der des Gerechten sei, trage eben diesen Namen, weil er alle seine Werke *gemäß der Gleichheit mit dem Gesetz erschaffen habe*, das die Harmonie des Ganzen begründe. Die menschliche Seele, so heißt es, erblickt das Gute in den Vorschriften des Gesetzes, und zwar gemäß dem Logos ; das Alogische, Schlechte weist sie zurück. So entstehen durch die Bändigung des aufbegehrenden und des begehrenden Strebevermögens infolge der Angleichung an die Wahrheit vermittels des Gesetzes die vier Kardinaltugenden, deren erhabenste nach der Epanagoge die Gerechtigkeit ist. Denn sie ist das Ziel Gottes, die Vollendung des Gesetzes in den Menschen. Der

[22] Diese Ausdrucksweise beweist eindeutig, daß von einer Aufgabe der Dominatsverfassung durch die Epanagoge keine Rede sein kann, daß demzufolge die Titel II und III nur für die Untertanen des Kaisers rechtlich bindend sein sollten, nicht aber für die Person des Kaisers. Die Epanagoge folgt hier der Auffassung, die schon Ulpian († 228), Dig., I, iii, 31 vertreten hatte : « Princeps legibus solutus est ». Daß der Kaiser dennoch keine unumschränkte Macht besaß, kommt in Justinians Grundsatz, Instit. II, 17,8 zum Ausdruck : « licet legibus soluti sumus, attamen legibus vivimus ». Eine ausgezeichnete Darstellung der römischen Verfassungswirklichkeit vom augustinischen Prinzipat bis zu Justinian bietet Biondo Biondi : Il Diritto Romano (Bologna 1957) S. 91-111.

Zweck (σκοπός) des guten Gesetzes ist *bei Gott und bei den Menschen* das gerechte Handeln (δικαιοπραγία), durch das das gegenwärtige Gute bewahrt und das Fehlende zurückgerufen wird. Das Organ Gottes aber bei der Verkündigung dieses « Prästabilierten Ordnungsprinzips » [23] ist, wie wir schon sahen, der Kaiser. Darum heißt es weiter : « Nehmet nun hin das Gesetz in rechtschaffenem und gottesfürchtigem Sinn, ganz so, als wäre es von Gott ausgegangen, wie etwas, das von oben in die Feder diktiert ward ; nehmet es hin, nicht so, als sei es steinernen Tafeln eingegraben, sondern in der Weise, wie wenn es mit feurigen Lettern euren Seelen eingegraben sei. » [24]

Nach der Epanagoge ist demzufolge das politische Gesetz nichts Geringeres als die konkrete Erscheinung des göttlichen Willens, in der das Naturgesetz für die je jetzige Situation formuliert, ausgelegt und angewandt wird. Die politische Gewalt übt eine vollkommene Stellvertretung Gottes aus, durch die Gesetzgebung schafft sie die Gerechtigkeit in den Menschen und macht sie überhaupt erst zu vollgültigen Mitgliedern des Menschengeschlechtes und der menschlichen Gesellschaft. Die Ähnlichkeit zwischen der Funktion Gottes und der des Kaisers wird als eine so vollkommene hingestellt, daß der Unterschied zwischen positivem Recht und Naturrecht fast völlig verschwindet ; der Weltherrscher steht dem Untertan mit göttlicher Autorität ausgestattet gegenüber.

Die Vergöttlichung des Kaisers, der politischen Autorität, entspricht der Vergöttlichung der byzantinischen Politeia. Beides offenbart einen gewissen politischen Monismus oder Monophysitismus. Es hat den Anschein, als ob die letztgenannte Strömung, nachdem sie im Jahre 843 endgültig aus der offiziellen Theologie der griechischen Kirche ausgeschieden worden war, in der politischen Ideologie des Reiches eine Zufluchtsstätte gefunden hatte. Die entscheidende Stelle des Prooimions über das Verhältnis von politischer Gemeinschaft und Kirche lautet : « ...In einem

[23] Vgl. SCHARF : Quellenstudium [1] S. 73 : « (Der dritte Abschnitt des Prooimions) ... variiert mit schwerem philosophischem Rüstzeug und geschliffener Dialektik, die unschwer die Schulung an platonisch-aristotelischen Denkschemata erkennen läßt, lediglich die altvertrauten Lehrsätze vom aretologischen Höchstwert der Gerechtigkeit und vom Ursprung des Gesetzes als Geschenk Gottes, wobei freilich im Unterschied zur schlichten Sprache der Vorbilder beide Grundgedanken stark überhöht und zu einer eigentümlich aus heidnischen und christlichen Bestandteilen gemischten geistigen Konzeption verwoben werden, die in Gerechtigkeit und Gesetz Emanationen des göttlichen Willens schlechthin erblickt und das gesamte Schöpfungswerk Gottes in ein dadurch praestabiliertes weltumspannendes Ordnungsprinzip eingebettet sieht. »

[24] ZACHARIAE : Collectio, S. 63 Z. 35-38.

wahren Bilde (εἰκονικῶς) haben wir die Gesetze über die kirchlichen geheiligten und hochgeheiligten Weihen und Wahlen (Tit. VIII-XI) hinter die Schaffung gewissermaßen des Körpers der Politeia gestellt; so ordneten wir gleichsam die Schaffung der Seele bei, oder, wir haben dem Körper (ὕλη) – der Politeia – die Form (εἶδος) – nämlich die Kirche – zugeordnet. » [25] – Man muß sich vergegenwärtigen, daß dieser Vergleich, der gesetzliche Autorität erhalten sollte, von einem Lehrer der aristotelischen Philosophie entworfen wurde [26] zu einer Zeit, da der Aristotelismus das in Byzanz herrschende philosophische System war. Demnach ist das Bild nicht nur gezeichnet im Sinne der aristotelischen Lehre über Materie und Form, sondern es wurde von den Gebildeten auch in diesem Sinne verstanden.

Die Tragweite der angeführten Formulierungen des Verhältnisses von politischer und kirchlicher Gemeinschaft enthüllt sich bei einer Betrachtung der Lehre des Stagiriten von der Beziehung zwischen Seele und Leib.

Nach Aristoteles bilden Form und Materie, die Seele und der Leib des organischen Lebewesens eine substantielle Einheit [27]. Die Seele ist für den Körper das erste Bewegende [28], das Lebensprinzip, oder der Lebensträger [29]; sie ist die Entelechie des organischen Leibes und gibt ihm seine Wesensbestimmung, sie ist ihm Formal- und Zielursache [30]. So wird die Seele auch als Wesen und Wirkmacht (ἐνέργεια) des Körpers bezeichnet [31]. Die Materie, das Körperliche aber ist das schlechthin Unbestimmte [32]. Jedoch ohne die Materie kann das physische Ding nicht existieren [33]. Die Natur eines lebenden Wesens entsteht durch die Vereinigung von Form und Materie. So sind beide real einander zugeordnete Konprinzipien, deren Prinzipiat die *eine Natur* ist.

[25] Zachariae: Collectio ..., S. 64, Z. 14-18.

[26] Eine zusammenfassende Darstellung des wissenschaftlichen und literarischen Wirkens des Photios findet sich bei Pauly-Wissowa: Realencyclopaedie der klass. Altertumswissenschaften, Bd. XX, 1, Sp. 667-737.

[27] Metaphysik, VIII, 3, 1043 a, 35 f.; Über die Seele, II, 1, 412 b, 6.

[28] Über die Teile der Tiere, I, 641 a, 27; Über die Seele, II, 1, 412 a, 27 (Erste Entelechie), 412 b, 16.

[29] Ibd. 412 a, 19 f.; Eudemische Ethik, II, 1, 1219 a, 23-25; Nikomachische Ethik, I, 6, 1098 a, 13.

[30] Über die Seele, II, 1 412 a, 20; Über die Teile der Tiere, I, 641 a, 27; Zur Entelechie: Über die Seele, a. a. O. 9, 10, 412 b, 5.

[31] Ibid. 412 a, 19; Nikomachische Ethik, I, 6, 1089 a, 14.

[32] Metaphysik, III, 3, 1007 b, 28; VI, 2, 1029 a, 10.

[33] Ibid., IV, 7, 1017 b, 14 f.; V., 1026 a, 5 f.

Auch nach der Lehre Platons ist die Seele das Lebensprinzip des Körpers, weil sie im Gegensatz zum Leiblichen das sich selbst Bewegende, Urgrund und Quelle aller Bewegung ist [34]. Aber anders als Aristoteles sieht Platon in der Einheit von Seele und Leib nicht eine positive, reale Zuordnung, sondern die Seele bleibt dem Körper fremd und wohnt in ihm wie in einem « Gefängnis » [35]. Die ihr ihrem Wesen nach zukommende Seinsweise besitzt sie erst nach der Trennung vom Körper.

Zu einem besseren Verständnis der Epanagoge-Lehre ist es notwendig, die philosophische Lehre ihres Verfassers wenigstens kurz zu erörtern. – Der Patriarch zeigte großes Interesse für die Philosophie, die er um ihrer selbst willen schätzte und nicht nur als « Magd der Theologie » – ein neuer Zug in der byzantinischen Geisteswelt, die der « Humanismus » des 9. Jahrhunderts in das geistige Leben Ostroms einführte. Der Patriarch ließ sich die Förderung der Philosophie in jeder Weise angelegen sein [36]. Ein zeitgenössischer Historiker stellt fest, daß die Urteile des Philosophen Photios immer das Ergebnis tiefgehender Studien gewesen seien [37]. Seine philosophische Bildung war so gründlich und umfassend, daß er als einziger Byzantiner in dieser Hinsicht mit Aristoteles verglichen werden kann [38]. Photios befaßte sich vor allem mit Dialektik und Logik und hier in erster Linie mit genus und species [39], außerdem mit den Kategorien [40]. Er wollte über die Kategorien in detaillierterer Form handeln als Aristoteles. In seiner Substanzlehre folgt Photios nicht Aristoteles, sondern der kirchlichen Doktrin [41]. Gegenüber Nominalismus und Realismus, die damals in Byzanz stark diskutiert wurden, nimmt er

[34] Vgl. Friedrich ÜBERWEG : Grundriß der Geschichte der Philosophie, I. Teil, Die Philosophie des Altertums, hrsg. von Karl PRAECHTER (Berlin 1926[12]) S. 334.

[35] Vgl. das Höhlengleichnis, Politeia VII.

[36] Vgl. Francis DVORNIK : The Patriarch Photius in the Light of the Recent Research, Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongreß München 1958, III, 2 (München 1958 S. 52 f.) Allem Anschein nach sah Photios im Lehrplan der Patriarchatsakademie philosophische Vorlesungen als beste Vorbereitung für das Studium der Theologie bei den Weltklerikern vor. Seinen Schüler und Freund Konstantin den Philosophen berief Photios auf den philosophischen Lehrstuhl an der Apostelkirche (wahrsch. 861).

[37] Vgl. Basile TATAKIS : La philosophie byzantine (1949) S. 131.

[38] Vgl. ibid.

[39] Vgl. ibid. S. 132 ; Migne, P. G. CI, 477 D-489 B.

[40] Vgl. TATAKIS [37] ; P. G. CI, 760 A-811 A.

[41] Vgl. TATAKIS S. 132 ; P. G. CI, 773 C-776 A. Den Vorwurf gegen Photios, er lehre die Existenz von zwei Seelen im Menschen, hat endgültig widerlegt 'Αρχιεπ. 'Αθηνῶν ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ : Περὶ τῆς ἀποδιδομένης εἰς τὸν Μ. Φωτίον δοξίας περὶ ὑπάρξεως δύο ψυχῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ΝΕΑ ΣΙΩΝ (ΚΕ') XXV (1930) 409-418.

eine selbständige Haltung ein [42]. Er weist nach, daß beide Auffassungen falsch seien. Nach Photios sind genus und species körperlich, ohne den Körpern zuzugehören, ohne das Sein von Körpern zu haben. Sie bezeichnen die Substanz des Subjektes, aber nicht dieses selber, sie entwickeln die Substanz, aber sie konstituieren sie nicht. Photios vermeidet den Realismus der Realisten und den der Platoniker, und so gelingt es ihm, die göttliche Allmacht unverletzt zu bewahren und die unüberschreitbare Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf aufrecht zu erhalten [43].

Den platonischen Idealismus lehnt der Patriarch scharf ab [44], während er die aristotelische Philosophie als die « göttlichste » bezeichnet. In Platon sieht Photios mehr den Philosophen der Mythen (Timaios), er kennt, wie das übrige Mittelalter, nicht den Platon der Dialektik. Sein scharfer praktischer Verstand stößt sich an der poetischen Sprache Platons, « ... la recherche méthodique et logique d'Aristote s'accommodait au réalisme théologique d'alors » [45].

Der Philosoph Photios, der lehrt, die Substanzen seien aus Form und Materie, die lebenden Substanzen mit Ausnahme der reinen Geister seien aus Seele und Körper zusammengesetzt [46], weiß offensichtlich sehr genau, was er mit seiner Lehre über das Verhältnis von Politeia und Kirche aussagen will. Dementsprechend ist diese Lehre auch genau zu interpretieren. Die Rede des Prooimions über die Einheit der Politeia mit der Kirche ist in doppelter Weise bildhaft : einmal, indem sie die kirchlichen Gesetze den politischen zuordnet, um so ein Bild des gedachten ontologischen Verhältnisses zwischen den beiden Institutionen zu geben, soweit dies im Rahmen des Gesetzbuches möglich ist ; zum anderen wird dieses Verhältnis durch eine Proportionalitätsanalogie wiedergegeben, deren Charakter sich dem einer Metapher annähert. Sie soll eine vorgegebene und nicht erst durch das Gesetz zu konstituierende

[42] Vgl. Tatakis ; P. G. CI, 488 B.

[43] Vgl. Tatakis, S. 132 ; P. G. CI, 488 B.

[44] Vgl. Tatakis S. 133 ; P. G. CI, 480 A-B.

[45] Vgl. ibid.

[46] P. G. CI, 769-772 : Quaestiones ad Amphilochium, CXXXVIII (περὶ οὐσίας). Das Bild von Kirche und Politeia als Seele und Leib geht auf den hl. Johannes Chrysostomos zurück, der damit die Erhabenheit des Priestertums über das irdische Königtum beschreiben will : Hom. XV, 5 in II. Cor. P. G. LXI, 507 ; Hom. III, 5 in Col., P. G. LXII, 323 ; Hom. XV in II. Cor. P. G. LXI, 508 ; de sac. III, 1, P. G. XLVIII, 641, 643 ff., 507 f., 510. Der Priester als Träger des Pneumas ist Vollzieher der Sakramente, während der König nur über das « Fleisch » herrscht. Von einer positiven Zuordnung der beiden Institutionen und sich daraus

ontologische Beziehung zwischen den beiden Institutionen ausdrücken. Das Prooimion behauptet zwar nicht eine organische Einheit von Politeia und Kirche, aber sie verlangt, der politisch-kirchlichen Einheit müsse in concreto dergestalt Rechnung getragen werden, als ob es tatsächlich eine substantielle, physische Einheit zwischen den beiden Institutionen gäbe. Die Epanagoge-Lehre spricht, interpretiert man sie im Lichte der aristotelisch-photianischen Psychologie, nicht von einer Vermischung der Politeia und der Kirche, durch die beide ihr Dasein verlieren würden, sondern beide Institutionen bleiben erhalten und bilden eine umso größere Einheit, als sie unvermischt in einem dritten politisch-kirchlichen Gebilde mit einer eigenen « quasi-Natur » existieren. So ist das Prinzip des ἀσυγχύτος, des Unvermischtbleibens von Göttlichem und Menschlichem, das das Konzil von Chalkedon feststellte, formell gewahrt. Das Reich, wie es die Epanagoge konzipiert, existiert in concreto durch die Kirche, diese durch das Reich. Da die Kirche durch die Politeia in Erscheinung tritt, kommt sie am meisten dort zum Ausdruck, wo sich das Politische am meisten konzentriert : in der Person und im Amt des Kaisers. Er ist in Wahrheit nicht nur Oberhaupt der politischen Gesellschaft, sondern auch erster Repräsentant der Kirche, als, wie wir oben feststellten, gewissermaßen inspiriert und beauftragt zur Verkündigung des göttlichen Willens in dieser Welt durch das Gesetz. Seine Funktion ist die Hervorbringung und Erhaltung der Sittlichkeit in den Menschen durch die Gesetzgebung. Im Kaiser als dem Haupt der neuen Einheit, die doch wieder mit dem Namen « Politeia » bezeichnet wird, verkörpert sich die Kirche vollkommener als im Patriarchen. Dieser ist als « Abbild Christi » absolute moralische Autorität. Seine Funktion besteht darin, Hüter jener Prinzipien zu sein, nach denen die Politeia durch ihre Gesetzgebung die Sittlichkeit in den Untertanen zu bewirken hat. Andererseits wird dem Patriarchen diese Stellung wie auch seine Stellung innerhalb der Hierarchie der Gesamtkirche vom Kaiser zuteil, sodaß die moralische Autorität des Patriarchen in Wirklichkeit wiederum eine Funktion der obersten politischen Autorität, in welcher die rechtliche und die moralische Sphäre sich durchdringen, ist ; denn der *Kaiser* erklärt ja den Patriarchen zum « Bild Christi » und beschränkt

ergebenen rechtlichen Folgen ist bei Chrysostomos nicht die Rede. Er steht ja viel stärker als Photios unter dem Einfluß der neuplatonischen Philosophie, die eine negative Auffassung vom Körper und der Materie hatte. Zur Lehre des Chrysostomos vgl. Anton Michel : Die Kaisermacht in der Ostkirche, 843-1204 (Darmstadt 1959) S. 157 ff.

ihn gleichzeitig auf rein geistliche Funktionen durch die Vorschrift, der Patriarch müsse « der Welt gekreuzigt » sein. Die Politeia sieht ihr Ziel in der Religion und folglich betrachtet sie die Kirche als eine Institution, die sie « immer schon », d. h. nach der Verchristlichung des Reiches durch Konstantin d. Gr., in sich aufgenommen hat. Die Kirche regiert die politische Gesellschaft wie die Seele den Körper, d. h. sie ist ihr gleichsam Lebensprinzip, Formal- und Zielursache, die Kirche ist die Entelechie der Politeia und ihr *zugeordnet* wie ein Konprinzip dem anderen. Zwar wird nicht behauptet, daß Kirche und Politeia vor ihrer Verbindung miteinander ohne Existenz gewesen seien, doch gegenwärtig und rebus sic stantibus existieren sie so miteinander, daß keine unabhängig von der anderen sein kann und eine durch die andere ist. Dem verkirchlichten Reiche fällt aber das kirchlich-politische Handeln zu, und, während es handelt, ist es immer schon durchformt und regiert von der Kirche. Folglich fällt, streng genommen, nach der Epanagoge-Lehre die Fülle nicht nur der politischen, sondern auch der kirchlichen Gewalt dem Kaiser zu. Die Epanagoge läßt die übernatürliche Institution der Kirche und die natürliche der politischen Gemeinschaft in einem theokratischen Über-Reich vereint koexistieren, das nicht nur geographisch, sondern auch metaphysisch universal konzipiert ist, da es alle Schichten des Seins umfaßt. Göttliches und Menschliches sind verbunden wie zu *einer Natur*-μία φύσις. Diese « quasi-Natur » des Sacrum Imperium ist göttlich, da die Wesensform (die göttliche Kirche) das Wesen verleiht.

So eindrucksvoll und genial das Bild der Trennung und Zusammenarbeit der zwei obersten Gewalten, wie die Epanagoge es zeichnet, ist, so bemerkenswert das Streben erscheint, die geistliche und die weltliche Machtsphäre von einander abzugrenzen, die moralische Autorität des Patriarchen unangreifbar und diesen selbst in rebus sacris vom Kaiser unabhängig zu machen – die Lehre der Epanagoge enthält doch einen fundamentalen inneren Widerspruch : Die Erhöhung der Autorität des Patriarchen wird erreicht durch die Überhöhung der Autorität des Kaisers, die Freiheit der Kirche wird mit ihrer Integration in das Reich erkauft und damit de facto von vornherein begrenzt. Das Prinzip des Politischen hat den Vorrang, und der Patriarch erhält seine Legitimation als oberste kirchliche Instanz und Träger des Primates durch seine Anwesenheit am Orte der obersten politischen Gewalt. Die Festlegung der totalen Parallelität zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt durch einen einseitigen Gesetzgebungsakt des Kaisers bedeutet in Wahrheit die Gleichschaltung der Kirche mit der Politeia. So wird die Kirche in

dem Maße politisiert, in dem die Politeia und ihr Oberhaupt vergöttlicht werden. Die Erhöhung des geistlichen Oberhauptes ist in Wirklichkeit eine Erniedrigung, während die offizielle Unterwerfung der Politeia unter die kirchliche Lehre sie zu einem übernatürlichen Institut mit totalem Machtanspruch auf die Gewissen der Untertanen erhöht.

Kaum weniger interessant ist die Epanagoge-Lehre in Bezug auf jene Rechte, die sie dem Kaiser nicht verweigert und daher stillschweigend zugesteht, als in Bezug auf jene, die sie ihm ausdrücklich zuschreibt. So besaß der Kaiser kraft seiner, auch aus der Epanagoge logisch sich ergebenden « äußeren » Obergewalt über die Kirche das Recht, den Patriarchen aus drei vorgeschlagenen Kandidaten zu wählen [47]. Dieses Recht bildete sich aber folgerichtig immer mehr zu einem Einsetzungsrecht ohne Berücksichtigung vorgeschlagener Kandidaten aus. Ähnlich verhielt es sich mit der Wahl der Bischöfe. Titel VIII der Epanagoge folgt in dieser Hinsicht beinahe wörtlich der Novelle CXXIII Kaiser Justinians I. : Nach dem Tode eines Bischofes sollen Kleriker und Laien der betreffenden Stadt drei Kandidaten wählen, damit einer von ihnen durch die Regierung bestätigt werden könne [48].

Ebenso unberührt läßt die Epanagoge die im Oströmischen Reich geltenden Bestimmungen über die Einteilung der Diözesen. Dem Kaiser fiel es nach Auffassung der byzantinischen Juristen und Kanonisten zu, die Grenzen der Bistümer festzulegen. Daher konnte Leon III. « mit Recht » das Illyricum und die süditalischen Gebiete dem konstantinopolitanischen Patriarchatsverband einverleiben. Grundlage für dieses Recht bildete der can. 17 von Chalkedon : « ... Wenn aus kaiserlicher Vollmacht eine Stadt neu gegründet oder wieder erneuert wird, so soll die Ordnung der kirchlichen Sprengel den politischen Bezirken folgen [49]. » Obwohl der Kanon dem Kaiser nicht das Recht gibt, eigenmächtig mit den politischen Bezirken auch die kirchlichen Grenzen festzulegen, vielmehr die Frage, *wer* die Neueinteilung nach den politischen Bezirken vornehmen solle, offenläßt, wurde er doch offenbar von Anfang an zugunsten des Kaisers ausgelegt, wie die Handlungsweise Leons III.

[47] Vgl. Konstantin PORPHYROGENNETOS : De caerem. Aulae Byzantinae, II, 14, P. G. CXII, 1040 f. : « Wenn der Patriarch gestorben ist, teilt der Kaiser den gottgeliebtesten Metropoliten mit, sie sollten drei wählen, die nach ihrer Überzeugung des Patriarchenamtes würdig seien. »

[48] Epan. VIII, 3, P. G. CXIII, 477-480 ; vgl. Nov. CXXIII, P. L. LXXI, 1020 D.

[49] MANSI, VII, 665.

zeigt [50]. Der Kanon wurde bestätigt durch das II. Trullanum (can. 38), und Balsamon [51] bemerkt dazu einfach, nach diesem Kanon stehe es dem Kaiser zu, Bischöfe zu ernennen, andere zu Metropoliten zu erheben und die Angelegenheiten ihrer Wahl nach seinem Ermessen zu regeln [52]. Über den can. 17 von Chalkedon sagt derselbe Autor an anderer Stelle : « ... Denn wenn jemand mit Rücksicht auf die kaiserliche Gesetzgebung einen Dienst übernimmt, wird er durch die genannten Kanones weder gehindert noch geschädigt. Und sie (die Kanones) fügen hinzu, der Kaiser sei weder den Gesetzen noch den Kanones unterworfen. Deshalb habe er auch die Möglichkeit der Versetzung eines Bischofs in eine Metropole, wie auch die der Entfernung (von Bischöfen) aus den Metropolen. Desgleichen besitzt er die Freiheit, die Bezirke der Kirchenfürsten aufzuteilen, Bischöfe und Metropoliten neu einzusetzen und für die Bischöfe die Ausübung der hohepriesterlichen Rechte abzugrenzen (oder : festzusetzen) ... Ich bin aber überzeugt, daß durch den Kanon (17) des Konzils von Chalkedon ganz eindeutig dem Kaiser das Recht zugestanden wird, Klerikern und Mönchen Tätigkeiten weltlicher Dienste zu übertragen, je nach dem Grunde einer besonderen Regelung, der nach seiner Ansicht der rechte ist. Wenn nämlich ein Landbischof so verfahren darf, um wieviel mehr darf es der Kaiser, der nicht gebunden ist an die Kanones (sic !), nach denen die Bischofswahl durch die Provinzbischöfe und nicht durch die Behörde zu geschehen habe, und der infolgedessen die Patriarchen und Bischöfe auch ohne vorhergehende Wahl bestimmt. » [53]

Dies war also die « vollkommene Parallelität » [54], wie sie in der Wirklichkeit zwischen den beiden höchsten Gewalten im Oströmischen Reich bestand, und wie sie in der Tat mit Notwendigkeit sich auch aus der Epanagoge-Lehre ergeben mußte. Eine innere Tendenz der Epanagoge-Lehre entspricht dieser Wirklichkeit, denn sie billigt ja stillschweigend die gewichtigen, fast unumschränkten Rechte des Basileus in der Kirche, die durch die Kanones der Synoden, welche zugleich Reichsgesetze waren, verbürgt zu sein schienen. Das Verhältnis der genannten kirchlichen Gesetze war zur Zeit der Abfassung der Epanagoge-Lehre

[50] Es ist auch nicht bekannt, daß Rom gegen diesen Kanon wie gegen can. 28 Protest eingelegt hätte.

[51] Theodoros Balsamon, der bedeutendste Kanonist der Byzantiner im 12. Jahrhundert, Patriarch von Antiocheia, † nach 1195 ; vgl. Hans-Georg Beck : Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich (München 1959) S. 657 ff.

[52] P. G. CXXXVII, 644 D, vgl. ibd. 453 A.

[53] In can. Conc. Carthag. XV, P. G. CXXXVIII, 93 A-B.

[54] Ostrogorsky [7] S. 194.

im Wesentlichen dasselbe, das wir bei Balsamon vorfinden, der seine Werke verfaßte, als die Epanagoge schon beinahe dreihundert Jahre auf den Geist der byzantinischen Gesetzgebung und Rechtspflege hatte einwirken können. Die Auffasung über die kirchlichen Rechte des Kaisers spricht bereits aus der Antwort, die die II. photianische Synode (879/80). Papst Johannes VIII. bezüglich der Einteilung der Patriarchatsbezirke zugehen ließ, ganz besonders jedoch aus der Tatsache, daß der byzantinische Kaiser um die Wende vom 9. und 10. Jahrhundert kirchliche Gesetze zwar nicht unmittelbar an das Kirchenvolk und die Bischöfe richtete, wohl aber an den Patriarchen – in seiner Eigenschaft als Haupt der kirchlichen Hierarchie und Reichsbeamter [55].

Man darf freilich nicht die positiven Züge der Epanagoge-Lehre verkennen. Sie legt Kaiser und Patriarch hohe sittliche Pflichten auf. Die vorgesehene gegenseitige Stützung von Kaiser und Patriarch, die « Symphonie », ließ das Gesetz nicht ungeeignet erscheinen, die Verhältnisse des Imperiums innerlich zu stabilisieren und den Einfluß der streitenden Parteien zu mindern. Der größte Vorzug ist die Absage des Kaisers an das Vorgehen in reinen Glaubensdingen, ohne die Autorität der Kirche zu hören, das sich im Bilderstreit und früher schon so unheilvoll ausgewirkt hatte. Aber diesen Vorzügen stehen andere, wesentliche Merkmale der Epanagoge-Lehre gegenüber : Die Verabsolutierung des Kaisertums und der politischen Macht, die durch die Spiritualisierung des Kirchenbegriffs bedingte praktische Omnipotenz der politischen Gewalt in der Wahrnehmung der « äußeren » kirchlichen Angelegenheiten, die den Klerus in Wirklichkeit zu einer Beamtenhierarchie zweiter Klasse [56] für die religiösen Belange der Untertanen degradierte, und die für die Frühzeit des östlichen Christentums durchaus nicht charakteristisch ist.

Die Epanagoge-Lehre stellt eine Formulierung der rationalen Strukturelemente der byzantinischen Reichsideologie dar, wie diese sich im 9. Jahrhundert ausgebildet hatte [57]. Diese Ideologie trägt den Charak-

[55] Vgl. Ostrogorsky S. 172 : « ... Die rein kirchlichen Verfügungen sind an den Patriarchen adressiert ... » A. Michel : Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip in der Kirchenführung, in : Das Konzil von Chalkedon, hrsg. v. A. Grillmeier – H. Bacht SJ, Bd. II (Würzburg 1953), S. 499 stellt fest, daß der Patriarch, gerade, weil er seine Stellung dem Kaiser verdankt, was auch die Epanagoge ganz klar zum Ausdruck bringt, zur « verkleideten Hand des Kaisers selbst » und der « weithin sichtbare Kultusminister des Kaisers schlechthin » wird ; vgl. auch Michel S. 524 f.

[56] Der oberste Kleriker unterstand ja in dieser seiner Eigenschaft dem Kaiser.

[57] Unter Ideologie verstehen wir hier « ein System von Vorstellungen, Ideen

ter einer Utopie mit eschatologischen Zügen ; denn sie will die Verwirklichung eines Natur und Übernatur umgreifenden römisch-christlichen Universalreiches, in dem sie die Idee der absoluten Macht der vergöttlichten politischen Gemeinschaft manifestiert. Sicher handelt es sich bei der Entstehung der Epanagoge-Lehre nicht um eine bewußte Entstellung der theologischen Wahrheit über die Kirche und über die politische Vollkommene Gemeinschaft, sondern der Verfasser folgt der « totalen » Ideologie seines Zeitalters, die nicht nur einzelne Bewußtseinsbereiche, sondern das gesamte Bewußtsein der Zeitgenossen beherrschte und durchdrang [58]. Der Verfasser der Epanagoge-Lehre gab dieser Ideologie eine Tendenz zur Stärkung des geistlich-moralischen Einflusses im byzantinischen Reich. Er sah die Einheit dieses Sacrum Imperium unter dem Gesichtspunkt einer fruchtbaren polaren Spannung zwischen dessen beiden konstitutiven Elementen. In der starken inneren Differenziertheit der Reichsidee dürfte die besondere Eigenart der Epanagoge-Lehre liegen, sie verleiht ihr eine besondere Stellung innerhalb der byzantinischen Reichs- und Geistesgeschichte [59].

und Begriffen, ... das weltanschaulich strukturiert ist, d. h. die Ideologie erwächst auf einem zunächst emotional bestimmten weltanschaulichen Substrat, dessen rationalisierte Elemente die Struktur der Ideologie bilden ». Andreas von Weiss : Die Wirkung der bolschewistischen Ideologie. Osteuropa 9 (1959) 785.

[58] Zum Begriff der « totalen » Ideologie vgl. Karl Mannheim : Ideologie und Utopie (Bonn 1930²) S. 31 ff.

[59] Die Elemente dieser Lehre, auch der Begriff « Symphonie » entstammen früheren Zeiten. Der Verfasser der Epanagoge-Lehre hat aber diese Elemente in durchaus eigenwilliger Weise zusammengefügt. Wenn deshalb Fr. Dvornik : The Patriarch Photius [36] S. 51 die Originalität der Epanagogelehre nicht hervorgehoben wissen will, so möchten wir ihm darin nicht folgen, denn gerade im Wesentlichen, im Sinngehalt ihrer Begriffe *ist* die Lehre der Epanagoge ein originelles Werk.