

Von der Pax Romana zur Pax Christiana

Zum institutionellen Scheitern zweier Weltfriedensversuche

Von Johannes Agnoli

Mehrfach hat Ossip K. Flechtheim geäußert, die übliche Orientierung des Denkens an Vergangenheit und Gegenwart müsse geändert werden – in Richtung Zukunft. Mehrfach wurden seit dem Beginn futurologischer Forschungen Modelle und Entwürfe vorgestellt, die eine andere Welt als die gegenwärtige intendieren, wobei die gegenwärtige als durch Krisen, Konflikte und Gewalttätigkeit gekennzeichnet wird. Allerdings blieb es in der vorgelagerten Analyse gegenwärtiger Zustände allgemein bei der formellen Feststellung, daß es nicht gut um uns und um unsere Gesellschaft bestellt sei. Dagegen wurden entweder technische Modelle einer effizienten, auch im Sinne der Krisenvermeidung und der Abwendung der Gewalt besser funktionierender Organisation vor allem von Entscheidungsinstanzen entwickelt oder aber humane, humanistisch verpflichtete Entwürfe, deren Kern in der Negation der menschenfeindlichen Verhaltens- und Strukturmuster der imperialistischen Gegenwart bestand.

Wenn in einer Festschrift für den Entdecker der Zukunftswissenschaft und einer auf die Zukunft verpflichteten wissenschaftlichen Tätigkeit nun die Vergangenheit, dazu noch eine sehr ferne, noch einmal kritisch überprüft wird, so dies nicht aus dem schönen Vorsatz, aus der Geschichte zu lernen. Viel bescheidener soll in Form einer Rückschau etwas in das Gedächtnis zurückgerufen werden, was bei dem großen Haufen von Modellen und Simulationen weitgehend außer acht geraten ist: daß die abstrakte Konstruktion einer besseren Welt wenig nützt, wenn nicht zugleich die Bedingungen für das Funktionieren des Besseren mitgedacht und mitverwirklicht werden. Diese Bedingungen, sei es als Basisbedingungen der vergesellschafteten menschlichen Existenz verstanden, sei es als Rahmenbedingungen für die Weiterexistenz einer Gesellschaft und für den Aufbau einer neuen, besseren (also zu deutsch: Bedingungen der Produktion des materiellen Lebens und der Reproduktion der Gesamtgesellschaft) – diese Bedingungen bestehen in zwei miteinander gekoppelten Seiten. Sie sind für das

Gelingen eines jeden Friedensversuchs in dem Maß unumgänglich, in dem sie für eine jede gesellschaftliche Existenz die *conditio sine qua non* darstellen: die ökonomische Seite und die organisatorisch-institutionelle. Darauf wird in der Vorbemerkung zu dieser kurzen Schrift eingegangen. Nur soviel als Hinweis: die Zukunftsperspektive der hier behandelten Vergangenheit (vergessen wir nicht, daß es sich dabei um die zwei größten Weltfriedensversuche des sogenannten europäischen Kulturkreises handelt) lautet: jede Friedensidee scheitert, wenn deren Verwirklichung entweder an diesen zwei Bedingungen sich technologisch vorbeimogelt oder humanistisch sich über sie erhebt.

Und das ist durchaus zu aktualisieren. Friedenspolitik bedeutet in erster Linie keineswegs Entspannung herbeiführen; eine Entspannung, die ohnehin nur eingegrenzte Spannungsbereiche betrifft und den Rest (nämlich den Rest der Welt) nach wie vor als Gegenstand der Ausbeutung und der Herrschaft betrachtet, als Eigentum der Entspannungsmächte. Friedenspolitik heißt vielmehr, die ökonomischen Strukturen und die von ihnen bestimmten Rahmenbedingungen verändern, die uns permanent den Unfrieden stiften, weil sie auf Ausbeutung und Herrschaft gründen.

Die Geschichte zeigt uns, daß ökonomische und gesellschaftliche Interessen der Herrschenden immer Gewalt und Zerstörung beschert haben. Das heißt für unsere Gegenwart: wer die kapitalistische Produktionsweise und deren letzten Ausdruck, den Imperialismus, nicht bekämpft, soll lieber von Freiheit und Frieden nicht reden.

Vorbemerkung

Politische Ideen reflektieren in zweifacher Weise ihre materielle gesellschaftliche Basis: ideologisierend bestätigen sie die sozialen, ökonomischen und politischen Formen des Reproduktionsprozesses; oder sie wirken produzierend auf diesen Prozeß ein und wälzen dessen Verhältnisse um. Selbst wenn die Idee aus dem produzierenden Bewußtsein kommt und sich also als materielle Kraft der Veränderung erweist, muß zunächst die Wirklichkeit entwickelt sein, gegen deren Schiefheit sie sich negierend verhält; und zugleich die Wirklichkeit, aus der die Reflexion die materielle Kraft erhält. Die geschichtlich spezifische Form der Gesellschaft muß von der generellen Entwicklung überrollt sein; und es muß die

spezifische gesellschaftliche Kraft vorhanden sein, die die neuen generellen Forderungen einlösen kann. Das heißt: eine spezifische Produktionsweise muß hinter der Entwicklung der Produktivkräfte zurückbleiben; und die Produktivkräfte müssen – als Klasse – die Schranken der alten Verhältnisse niederreißen wollen.

Ideen erlangen materielle Gewalt, sind Produktionsmittel erst, wenn die Basis sich entfaltet hat, die die Materialisierung ermöglicht.

Ist die Zeit – mystisch gesprochen, also in der eigenen Sprache der hier behandelten Epoche – nicht „vollendet“, so erlangt die Idee keine materielle Gewalt und bleibt Utopie: Reflexion einer sozialen Gruppe oder Bewegung, die das Schiefe sieht, der aber die „unvollendete Zeit“ keine geeigneten praktischen Mittel zur Veränderung der Wirklichkeit bietet. Tendiert die Idee in einer Zeit, die sich in der Veränderung befindet, zur Aufrechterhaltung des Bestehenden, so ist sie Reflexion materieller Interessen der Gruppen und Klassen, deren Interesse die Konservierung verlangt – Reflexion ohne produzierende Kraft: Ideologie.

Die materiell gewordene Idee braucht zur Verwirklichung sowohl die entsprechende wirtschaftliche und gesellschaftliche Basis, überdies aber auch die angemessene äußere Form der Organisation. Wenn der Weg der Veränderung richtig, die organisatorische Form aber nicht angemessen ist, läuft die Bewegung nicht auf eine neue, freiere, sondern auf eine faule politische Existenz hinaus. Denn Form und Inhalt können nicht mechanisch getrennt werden: Organisatorische Formen sind nicht frei verfügbar und können nicht mit jedem beliebigen sozialen Inhalt ausgefüllt werden.

Hierin liegt die geschichtliche Bedeutung der so genannten Institutionen – oder anders, von der Perspektive der radikalen Veränderung des Bestehenden aus: die Bedeutung der Organisationsfrage.

Eine Darstellung der Institutionen bleibt auf der Ebene der politischen Erscheinung des realen Prozesses und im Bereich der äußeren Bedingungen. Ihre wirkliche Darstellung müßte also hinter die Institutionen gehen und die wirkliche Bewegung der Gesellschaft aufzeigen. Das gilt aber nur allgemein, bedarf also im konkreten geschichtlichen Fall der Spezifizierung, die objektiv sich aus dem jeweiligen Stand

der generellen ökonomischen Entwicklung ergibt – das ist die Entwicklung der Weise, wie „der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur regelt“.

Die „Antike“ in der wirklichen Form einer Gesellschaft, die auf Sklavenarbeit beruht und durch Sklavenarbeit sich permanent einfach fortsetzt und reproduziert, kennt die vermittelte Beziehung zwischen sozialen und ökonomischen Gründen und dem institutionellen Ausdruck nicht, die sich erst aus der Auflösung des stofflichen Herr-Knecht-Verhältnisses, aus der Freigabe der Arbeit und also aus der Freisetzung des Kapitals ergibt. In der Antike tritt die Institution noch nackt als unmittelbarer Ausdruck der Produktionsverhältnisse auf. Die Abstraktion der rein äußeren, organisatorischen Bedingungen kann also erfolgen, indem schlicht die institutionelle Entwicklung dargestellt wird. In ihr drückt sich die Klassenstruktur der Sklavenhaltergesellschaft ungebrochen aus, da die Sklavenarbeit und deren Ausbeutung nicht zur Akkumulation, sondern bloß zur Subsistenz der herrschenden Klasse führt und der Finanzierung der einfachen Reproduktion dient.

Unter anderem aus diesem Grund ist es in der Antike nicht zur Bildung einer politischen Führungsgruppe gekommen, die professionell das Geschäft der Vermittlung zwischen den Landeigentümern und den Sklaven besorgt hätte. Und eben aus dem gleichen Grund brach – widersprüchlich – die Tendenz zur Bildung von delegierter politischer Macht immer wieder durch in den Klassenbeziehungen der Freien, so oft die besitzlosen Freien (die plebs) gegen die Eigentümer (Ritterschaft und Senatoren) Sturm liefen (Volkstribunat).

In der geschichtlichen Periode freilich, die hier behandelt werden soll, war die frühere Klassendifferenzierung weitgehend entpolitisiert worden, die Identifikation von wirtschaftlicher und politischer Macht beinahe lückenlos. Die Institutionalisierung der Herrschaft vollzog sich ohne Umwege als direkte Herrschaft der Klasse der Eigentümer; und umgekehrt die Kämpfe innerhalb der herrschenden Klasse drückten sich erstens unmittelbar in den Institutionen aus; zweitens erschien der gesellschaftliche Konflikt immer als ein institutioneller, da die Sklaven keine Aufstände mehr lieferten, die plebs parasitär lebte, und die herrschende Klasse den Kampf unter sich selber austrug. Wie gleich zu sehen sein wird, bildet gerade die Herbeiführung dieses statischen gesellschaftlichen Zustands den Ausgangspunkt für die Friedenspolitik des Augustus – für die pax romana.

1. Friedensstiftung und Klassenstruktur: pax romana

Als im Jahre 30 die Nachricht vom Tod der Kleopatra in Rom eintraf, brach Horaz in seinen berühmten Jubelschrei des Friedens (freilich des siegreichen) aus: „Nunc est bibendum, nunc pede libero – pulsanda tellus“. Augustus entwickelte sich in den Vorstellungen des römischen Volkes rasch zu einer halbgöttlichen Gestalt, die der Menschheit das Kostbarste, eben den Frieden, geschenkt hatte. Die Ehrungen, die ihm zuteil wurden, zeigen, wie hochgespannt, schon ins Religiöse übergehend die Friedenserwartung (in einer religiös ohnehin bewegten Zeit) war. Schon vor dem geschichtlichen Auftreten des Jesus von Nazareth lautete die Inschrift auf einem zur Feier von Augustus' Geburtstag errichteten Altar in Priene (Kleinasien): „Die Vorsehung hat uns und künftigen Geschlechtern diesen Mann als Heiland (soter) geschickt. Er wird den Krieg beenden, alles herrlich ausgestalten. Der Geburtstag des Gottes hat der Welt die frohe Botschaft (euangelia) gebracht. Von seiner Geburt an beginnt eine neue Zeitrechnung.“ „Auspice venturo laetantur ut omnia saecula.“ Vergil blieb aber nicht bei der Friedenserwartung und -freude der 4. Ekloge. Er gab dem Augustus und seiner pax zugleich die politische Formel, die die imperiale Mission der Friedensstiftung konkret als außenpolitische Richtlinie unterstrich: „parcere subjectis et debellare superbos“.

Es galt nämlich nicht nur zu tanzen und zu trinken. Für Augustus selbst war es wichtiger, den Frieden sozial und institutionell zu sichern und die organisatorische Form des erschütterten Reichs wieder in Ordnung zu bringen. Zu dieser Ordnung gehörten zwar auch die republikanischen Freiheiten, die in den Bürgerkriegen untergegangen waren und deren restitutio ausdrücklich einen der Hauptzwecke der augusteischen Prinzipatsverfassung bilden sollte. Die neue politische Situation aber, gesellschaftspolitisch gekennzeichnet durch die aus den Fugen geratene Struktur des *populus*, außenpolitisch – und das war wichtiger – durch die Schaffung eines Großreichs, zwang dazu, neue organisatorische Formen zu schaffen. Die alte republikanische Verfassung reduzierte das ganze politische Leben auf die innere Auseinandersetzung und auf das innere institutionelle Kampfspiel des römischen *populus*, konnte sich also mit der räumlichen Ausdehnung des Staats schlecht vertragen. Die Verwaltung des Reichsgebiets, vor allem der reichen Randregionen, verlangte sozusagen klare Verhältnisse, klare

Kompetenzen in Rom selbst. Die Besetzung der Führungspositionen in Gallien, Spanien, Griechenland, im Nahen Osten konnte nicht bloßes Ergebnis der permanenten Klassenkämpfe der römischen Freien bleiben. Damit ist freilich schon gesagt, daß die Stabilisierung und deren institutioneller Ausdruck zugleich dazu dienen sollten, einen neuen, statisch-stabilen Zustand in den Klassenbeziehungen herbeizuführen.

Die Sicherung von Frieden und Ordnung stand also vom Anfang an im Zeichen einer gesellschaftspolitischen Weichenstellung. Sie ging nicht von Erneuerungsvorstellungen aus, sondern entstand im wörtlichen Sinne aus den trüben Erfahrungen einer zerrissenen Vergangenheit und aus der Tendenz, erreichte Machtpositionen sowohl für die Person des Imperators als auch für das Reich zu festigen. Dahinter verbarg sich das anspruchsvolle politische Programm, die Wiederkehr der alten Patrizierschicht innen- wie außenpolitisch zu sichern gegen mögliche Einbrüche der plebs, jenes Teils des populus also, dem durch Caesars Politik der Weg zur Macht geebnet worden war. Die Person des Imperators (Augustus neigte ohnehin zur Restauration: von der Macht bis zur Moral) schob sich als geradezu klassisch zu nennende, mit konkreter Legionenmacht versehene Charaktermaske vor, hinter der die unmittelbaren Interessen der Senatoren; d. i. der Latifundienbesitzer, wirkten. Des Julius Caesar Integrationspolitik (die Landverteilung) hatte eine unruhige bäuerliche Schicht geschaffen, die – schnell aus der wirtschaftlichen Bahn geworfen – zu einer Perennierung der Bürgerkriegssituation zu führen drohte. Auch hier sollte die Restauration durch die Koppelung einer neuen Integrationspolitik mit der Wiederherstellung einer straffen Befehlsgewalt Abhilfe schaffen.

Da nun der Kriegszustand als eine Folge heillosen Gewaltzersplitterung (und der dadurch ermöglichten Privatisierung der Staatsmacht) erschien, bot sich die Vereinheitlichung der Reichsgewalt von selbst als politische Lösung an.

Triumvirate konnten in der Tat Frieden und Ordnung ebensowenig aufrechterhalten wie die alte, ehrwürdige Konsularverfassung. Diese organisierte eine in Patriziern, Plebejern und dem mittleren Stand der equites relativ klar strukturierte Gesellschaft und konnte jahrhundertlang die unaufhörliche Spannung des Kampfs zwischen beiden Hauptklassen um das Eigentumsrecht noch tragen – solange nämlich, bis die

Expansion der Republik begann. Und wenn schon Roms *res publica* an den politischen Auseinandersetzungen der großen sozialen Gruppen und institutionell an der Ohnmacht der Machtaufteilung zwischen Senat und Tribunat zugrunde ging, so mußte auch in dieser Hinsicht eine organisatorische Regelung entwickelt werden, die anstelle der bloß in der Idee vorhandenen Einheit des *populus* eine konkrete Macht setzte. Innen- wie außenpolitisch war also die Prinzipatsverfassung eine Notwendigkeit.

Dienten Reichseinheit und Gewalteneinheit als Grundlage des Friedens, so entstand doch – bezeichnenderweise – keine spezifische Weltfriedenskonzeption, die über das rein Hegemonisch-Imperiale einer mit Macht durchgesetzten Befriedung hinausgegangen wäre.

Ein Vergleich mit einem anderen Friedensversuch der Antike kann das verdeutlichen: dem Alexandrischen, der auch, wenngleich durch andere gesellschaftliche und wirtschaftliche Motive bedingt, vom allumfassenden Einheitsgedanken ausging. Der institutionelle Kern des römischen Prinzipats wird zwar nur zu einem Teil, in diesem Teil aber mit hoher Wahrscheinlichkeit von der Erinnerung an die monarchische Verfassung des alexandrischen Großreichs geprägt. Auch die Verbindung von Friedensstiftung und Göttlichkeit des Friedensstifters (der Imperator ist göttlich, weil er das göttliche Werk des Friedens vollbringt) weist auf die ältere Wurzel zurück. Das ideologische Element des alexandrischen Großreichs aber: die stoisch-kosmopolitische Reflexion fehlte in dem römischen Versuch ganz. Der Akt, der die *pax romana* einleitete, war eben sinnigerweise der Tod der Kleopatra – also die Zerschlagung eines alten Kulturkreises und die Auflösung eines reichen, geschlossenen sozialökonomischen Systems, dem die *romanitas* durch eine *lex data*, d. h. durch eine Willkürhandlung des Siegers, aufgezwungen wurde. Und das war ein ganz anderer Beginn als Alexanders Akt, durch eine Eheschließung die Friedenseinheit zweier Kulturkreise und die Handelseinheit zweier Produktionsgebiete zu besiegeln. *Pacere subjectis et debellare superbos* enthielt in Klartext ein anderes Friedensprogramm als Alexanders *homonoia* – *concordia*.

Es gab freilich im römischen Reich auch eine andere, universal gemeinte Einheit: nicht die schöne der Herzen, sondern die wichtige des Rechts. Die Verbindung von

humanitas und romanitas im System des Rechts führte aber ein Eigenleben unabhängig von der Staatsverfassung und von den Programmen der politischen Macht. (Das römische Recht war ja wesentlich Privatrecht). Fraglos bot die Reichseinheit eine günstige Gelegenheit, das äußere atmosphärische Element für die Weiterführung jenes Werkes, das mit dem Namen des jus gentium bekannt ist und in das auch die stoische Vorstellung des jus naturale einfloß. Organisch miteinander verknüpft waren die zwei Hauptlinien des römischen Denkens und Tuns (Recht und Politik) jedoch nicht. Vielmehr bildeten politischer Mord, Korruption in staatlichen Dingen und religiöse Verfolgungen die Begleitmusik zur humanitären Wandlung der justitia in aequitas. Selbst dort, wo stoische Einflüsse zu politischen Maßnahmen führten, kam keine Humanisierung des Staats und der Politik zustande. Als Beispiel sei nur Caracallas Edikt von 212 über die Ausdehnung der römischen Bürgerschaft erwähnt: eine im wahrsten Wortsinn historische, weil neue geschichtliche Perspektiven eröffnende Tat, die ihre solide gesellschaftliche Ausgangsbasis hat. Sie brachte immerhin die Sprengung der Vormachtstellung der Römer mit sich. Doch war auch dieses Edikt eine lex data, von einem Kaiser verkündet, dessen sonstige Taten nur für die politische Psychiatrie interessant sind.

Die Konzentration der Macht in den Händen des princeps mußte bei dem imperialen Grundcharakter des Friedens in Willkürherrschaft ausarten, die das bibere und pulsare nur noch Erinnerung an bessere Zeiten werden ließ; während von der Vergilischen Formel das parcere in Vergessenheit geriet, das allgemeine debellare hingegen triumphierte. Daß die relativ kurze augustische Ära eine Periode des Friedens wurde, hatte also nichts mit dem friedensstiftenden Charakter des Prinzipats zu tun. Der Friede war keineswegs garantiert durch die einheitliche Reichsgewalt, sondern hing teils am dünnen Faden des friedlichen, weil kriegsmüden Charakters des princeps, teils mit der Unwilligkeit des Grundeigentums zusammen, das Geld für die Beschaffung neuer Sklaven mittels Kriegszüge vorzuschießen.

Es kommt noch eine bedeutsame Einschränkung hinzu, die den imperialen Inhalt der pax romana unterstreicht: als Politik bezog sie sich strikt auf das Gebiet des Imperiums. Weltfriede bedeutete zwar allgemeine Einhaltung der Waffenruhe, aber

nur innerhalb der Grenzen eines als „Welt“ anerkannten Gebiets – und dieses fiel mit der territorialen Ausdehnung des Reichs zusammen. Der Friede der ganzen Welt reduzierte sich derart auf die innenpolitische Befriedung. Mit den Unterworfenen, die geschont, und den Hochmütigen, die gezüchtigt werden sollten, waren nicht Völkerschaften außerhalb des Reichsgebiet gemeint, sondern die Aufständischen gegen die römische Oberherrschaft innerhalb des Herrschaftsbereichs – und die Gegenparteien des princeps. Hier finden wir eine Einstellung vor, die sich später in der mittelalterlichen Konzeption der pax christiana – wenn auch mit anderen Vorzeichen – wiederholt: im Mittelalter blieben heidnische Völker aus dem christlichen Friedensverband ausgeschlossen. In Rom wurden Kriege gegen „äußere Feinde“, Eroberungsversuche wie etwa die Expedition gegen die Germanen nicht als Unterbrechung des Weltfriedens empfunden, selbst wenn Augustus dabei vorsorglich den Janustempel wieder öffnen ließ. Für die Römer galten nur die Völkerschaften des Reichs selbst als staatsrechtlich existent. Was jenseits des römischen orbis terrarum lag und lebte, war res nullius (Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht II, I, 590, auch 820 und 831).

Die pax romana krankte indessen nicht nur an ihrem imperialen Charakter, sondern noch mehr an der inneren Machtstruktur des Prinzipats, also gerade an der politischen Organisationsform, die sie hätte stützen sollen und die Weiterexistenz der römischen Gesellschaft garantieren sollte. Daß dabei selbst die angekündigte moralische Erneuerung nicht eintrat, braucht kaum noch vermerkt zu werden. Ihr galten das persönliche Werk des Augustus und die poetischen Werke der julischen Hofdichter. Einige von diesen blieben sogar wegen nachweislichen, unsittlichen Lebenswandels auf der Strecke. Die Korruption breitete sich aber jenseits der Sexuelsittlichkeit aus, weil das Prinzipat in sich schon, durch das Fehlen wirksamer Instanzen der Abgrenzung und des Schutzes auseinanderstrebender Interessen der großen familiae einerseits, des augusteischen Hauses andererseits, den Keim der Ämterkorruption enthielt. Gewiß war im Prinzipat eine Diarchie vorgesehen: Träger der Staatsgewalt sollte nicht nur der princeps, sondern auch der Senat sein. Zunächst schien das Verhältnis auch geregelt zu sein, denn dahinter stand die ökonomische Allianz von Grundeigentum und Staatsmacht und lieferte dem Funktionieren der Diarchie eine konkrete Basis. Nur bildete das gemeinsame

Interesse zugleich die Gemeinsamkeit der Interessiertheit an der Korruption – und scheiterte ebenso konkret am bald sich einstellenden Interessenkonflikt. Gleichwohl hatte die Diarchie ihre ideell bestechende Seite. W. Kolbe sieht in diesem Prinzip sogar den gelungenen Versuch, „die Freiheit der Selbstbestimmung der Bürger in Einklang zu bringen“ mit der Notwendigkeit einer straffen Führung (Von der Republik zur Monarchie, in: Erbe der Alten, II, 20, 1931, S. 39). Aber es handelte sich – wie bei vielen anderen Formen der Gewaltenteilung – um eine Fiktion: das Machtgewicht verschob sich dahin, wo konkrete Macht vorhanden war. Daß dahinter auch ökonomische Gründe wirken, werden wir gleich sehen. Die Prinzipatsverfassung hatte nämlich als Finanzverfassung schon für eine günstige Ausgangsposition im soeben erwähnten Interessenkonflikt gesorgt. Tacitus (Annalen) zeigte sich besser informiert als W. Kolbe und hatte zu Recht von der Unverträglichkeit der beiden Institutionen gesprochen: sie seien *res dissociabiles*. Die *res publica restituta* blieb also formell; die leere Formel verdeckte ästhetisch barmherzig, politisch erbärmlich die Entmachtung zunächst des Volks, sodann des Senats. Der Senat entledigte sich seiner selbst und der eigenen mitführenden Funktion durch die sagenhafte *lex regia*. Das Volk, früher oppositioneller Teilträger politischer Entscheidungen (*tribunus plebis*), begnügte sich damit, kaiserlicher Fürsorgeempfänger zu sein. Die einen behielten Eigentum und Sklaven, die anderen Brot und Spiele, der *princeps* den Staat. Caesarismus, als spezifische Form der Delegation der Macht an die Politik, meldet sich hier in der Beschränkung an, die durch die Produktionsweise der antiken Gesellschaft bedingt wird. Aber er ist schon mit Händen zu greifen.

Die *lex regia* hatte die genaue Aufgabe, die Autokratie ideologisch in Volksherrschaft umzumünzen: „Der Wille des Imperators hat Gesetzeskraft, weil durch die *lex regia* das Volk ihm seine *potestas* und *auctoritas* überträgt und ihn damit ausstattet“ – so in der später von Ulpian formulierten, in den *Digesten* I, 4, 1 kodifizierten Fassung. Ihr wirklicher Sinn (diese seltsame Vorwegnahme des Bonapartismus) wurde von Vico glänzend aufgedeckt: „... uno solo, che con la forza dell' armi richiami a se tutte le cure pubbliche e lasci a' soggetti curarsi le loro cose private, e tale e tanta cura abbiano delle politiche qual e quanta il monarca loro ne permette“ (*Scienza Nuova seconda* 1008).

Im stärksten Maße wirkte sich die Entmachtung für das Volk aus nicht als fiktiver *populus*, sondern als konkrete *plebs* verstanden. Die *plebs* gab die frühere Freiheit und die errungene Möglichkeit der politischen Opposition auf und verlor im staatlich subventionierten Genuß der Befriedung, in *pane et circensibus* die republikanische Tendenz und die emanzipatorischen Inhalte der früheren Klassenkämpfe.

Dies doppelte Gesicht der Friedensverfassung ist zu beachten, denn in ihm wird eine der Ursachen der späteren Katastrophe sichtbar, genau der falsche institutionelle Weg, der zur erneuten Sicherung der gesellschaftlichen Reproduktion eingeschlagen wurde. Lag es einerseits durchaus in dem hegemonal-monokratischen Konzept des Friedens, daß die Macht in einer Hand vereinigt wurde (wie schon oben gesagt: Einheit des Reichs und der obersten Reichsgewalt als Bedingung des Friedens), so hatte gerade dies auf der anderen Seite zur Folge, daß der Krieg und der Bürgerkrieg nur zugunsten der Etablierung einer Willkürherrschaft überwunden wurden. Die Teile der früheren römischen Verfassung gingen verloren, die die gegenseitige, durch soziale Interessen geschiedene, durch soziale Kämpfe aber ständig verwirklichte Kontrolle der Herrschaftsausübung gewährleisteten. Es sind dies die Teile, die der ganzen Entwicklung der römischen Gesellschaft die spezifischen, sonst nirgends anzutreffenden Merkmale einer „republikanischen“ Gesellschaft auf der Grundlage der Sklavenarbeit gaben: Erstens die Gewaltenteilung formeller Art, die politisch die Klassenstruktur der Freien ausdrückte, gegliedert in der *senatus auctoritas* und *tribunorum plebis potesta*, aus deren Zusammenstoß das *populi imperium* sich ergab (Polybios sprach hier von dem Gleichgewicht der gemischten Staatsform: monarchisches Element des Konsulats, aristokratisches des Senats, demokratisches der Volksversammlung); zweitens die wirkliche und wirksam kontrollierende Teilung der politischen Macht, die unmittelbar aus der ökonomischen Teilung der Gesellschaft resultierte und nicht in der republikanischen Formel, sondern in der täglichen Praxis des Frontalzusammenstoßes von Magistrat und Tribunat sich verwirklichte.

Am krassesten zeigte sich die Verflüchtigung der alten politisch tragenden Idee (*senatus populusque romanus* – SPQR) in der zunehmenden Mythologisierung und

Mystifizierung des in der berühmten Formel gar nicht auftauchenden princeps: von der Deifizierung der Person des princeps bis zu dem letzten großen Versuch des Diokletian, die politische Organisation des Reichs durch eine neue Religion (den Mythraismus) zu retten.

Nur in einem Punkte sah die neue staatliche Ordnung eine wirkliche Diarchie vor: In der Provinzialverfassung, die das Reichsgebiet in Prinzipats- und Senatsprovinzen teilte. Indessen lag gerade in der Art der Aufteilung, genauer gesagt in der Art, wie die ökonomische Macht des Senats institutionell unterminiert wurde, ein zerstörerisches Element. Darüber später.

Zur ökonomischen und sozialen Unterhöhlung des Friedens trug neben der Entpolitisierung, besser Entrepublikanisierung der im wahrsten Sinne bestochenen plebs der urbs ein weiterer organisatorisch-institutioneller Teil bei, der beim ersten Zusehen alle Merkmale der gelungenen Friedenssicherung trägt: Die neue Munizipalordnung Italiens, die nach Ansicht einiger Historiker (Kornemann z. B.) zu den glänzenden Taten des Augustus zählt. Zweifellos schuf die Munizipalordnung durch die Verleihung der Stadtrechte an größere Gemeinden und die dadurch bedingte Verstärkung zugleich Zentren, die die Kultur aus dem römischen Treibhaus befreite, weit streute und daher auch festigte. Im Kulturellen bleibt aber die Friedenssicherung auch stecken: in der teilweise erzielten Befriedigung feinerer Bedürfnisse der Eigentümergruppen, die weit von der Hauptstadt wohnten. Ihr politisch-ideeller Ehrgeiz fand den angemessenen Spielraum, wo er sich tummeln konnte, ohne das komplizierte Macht- und Interessenspiel der Herrschaftsgruppen in Rom zusätzlich zu stören und zu belasten. Die jungen Herren blieben also in der Provinz. Zugleich aber brachte die Munizipalordnung eine Verschärfung der sozialen Antinomie auf dem Lande mit sich, weil die Zugehörigkeit zu einem municipium die unabdingbare Voraussetzung der bürgerrechtlichen Zugehörigkeit zum Reich darstellte. Die Landbevölkerung (und dazu gehörten viele ehemalige Legionäre, die zu Kleinbauern geworden waren) blieb somit vom politischen Leben und von den damit verbundenen Privilegien abgeschnitten und entwickelte sich zu einer ungeordneten Agrarmasse von freien Unterproletariern. Die Latifundienwirtschaft, die mit Sklaven arbeitete, brauchte sie nicht und machte sie durch die billige Ausbeutung der Sklavenarbeit

allesamt zu unrentablen Wirtschaftsexistenzen. Diese Massen sahen sich also gezwungen, in die Städte abzuwandern, wo sie die Masse der arbeitslosen, subventionierten plebs vermehrten. Der Widerspruch zwischen dieser Vermehrung der parasitären städtischen Verbraucher und der Verringerung der Erträge der Latifundien (Raubbau am Boden und an den vorhandenen Sklaven; Nachwuchsschwierigkeiten bei den Sklaven als Folge gerade der Friedenspolitik) trat immer schärfer hervor. Es gab allerdings auch poetisch gestimmte Kaiser, die am Rückgang der landwirtschaftlichen Produktion in Italien litten und Maßnahmen zu deren Wiederankurbelung trafen. So ließ ein Kaiser in weiten Strecken Galliens die Weinstöcke ausreißen, um den italienischen Weinbau zu stützen. Nur waren dies eben Palliativ- und poetische Maßnahmen. Für die Pauperisierung der italienischen Gebiete waren andere Gründe bestimmend, und sie lagen durchaus im Interesse der Kaiser selbst, wie wir bald sehen werden. Und wenn Jakob Burckhardt in seiner romantisierenden Weise auch meint, der nächste Kaiser hätte eben dann die gallischen Reben wieder produzieren lassen, so spricht dies mehr für das politische Unwissen Burckhardts als für die **friedensstiftende Kraft des Prinzipats.**¹

Zum Anschwellen der unterproletarischen Massen bloßer Verbraucher gesellte sich nun die immer stärker werdende Tätigkeit einer anderen sozialen Gruppe, und zwar gerade der Gruppe, die die Sicherung des Friedens, des geschlossenen Reiches gegen Einfälle von außen besorgen sollte: des Heeres des Imperiums. Hier nahm die Brüchigkeit der Verfassung allerdings schon Züge des tragikomischen Widerspruchs an: die den Frieden schützende Macht verwandelte sich in den

¹ Die unitarische oder – anders gesagt – monopolistische Auffassung vom Frieden rückt die pax romana in die Nähe von Hobbes' absolutistischer defensio pacis. Beide entstanden aus der gleichen äußeren Lage: Krieg und Bürgerkrieg, mit den Begleiterscheinungen der „moralischen Wirren“ und des nationalen Niedergangs. Beide hatten den „Frieden“ zum Zweck. Nur war die dem zugrunde liegende wirtschaftliche Basis und entsprechend die gesellschaftliche Struktur anders. Bei Augustus ging die Eroberung zur Ausbeutung über. Sie schuf in den Städten des Mutterlands eine unterproletarische Masse von Nutznießern, die ständig vermehrt wurde durch die zuwandernde Masse der recht- und brotlosen Kleinbauern. Im Restreich führte sie den Zustand der imperialen Unterdrückung herbei. Zu Hobbes' Zeiten hingegen fand nur scheinbar ein Niedergang statt. Die Bürgerkriegswirren bedeuteten vielmehr das Ende der Feudalzeit, die Friedensordnung die letzte Aufhebung der Feudalkämpfe in der räumlich abgegrenzten Ordnung des souveränen Staats und in der staatlich abgegrenzten Macht des Monarchen – beides wesentliche Rahmenbedingungen für die Entfaltung des freien Warenverkehrs. Damit verband sich die dem Bürgertum zunächst günstige, obgleich ihm bald ungenügende Befriedung des abgeschlossenen Lands: das „System der landesfürstlichen Wirtschaftspolizei“, auch Merkantilismus genannt, als äußere Ausgangsposition der Kapitalakkumulation in England.

Hauptfaktor des erneuten Bürgerkriegs; und die diese Funktion des Heeres organisierende Institution, die Provinzialverfassung, erwies sich als die Organisationsform der Zerstörung.

Die Provinzialverfassung war zugleich Finanz- und Wehrverfassung. Die Provinzen, in denen Legionen stationiert waren, unterstanden der unmittelbaren Befehlsgewalt des imperator-princeps und lieferten ihm die Finanzabgaben. Da die Aufgaben des Heeres sich offiziell auf den Grenzschutz beschränkten, lagen die Prinzipatsprovinzen durchweg in den Grenz- und Randgebieten des Reiches. Institutionell war es durchaus eine Friedenstat, das Heer in dieser Weise in die Verfassung einzubauen und durch die Verlegung an die Grenzen von den politischen Spannungen in Rom und Italien fernzuhalten. Augustus stärkte überdies die Machtstellung des princeps, indem er im Kernland nur eine Truppe behielt, die allein ihm zur Verfügung stand und um die herum ein militärisches Vakuum geschaffen wurde: die Prätorianergarde. Diese Wehrverfassung wurde für so wichtig gehalten, daß man sie zu den *arcana imperii* rechnete – zu jenen Geheimnissen der Herrschaft, die im Grunde den autokratisch-militaristischen Charakter des neuen Systems und den Fiktionscharakter der *res publica restituta* verschleiern sollten. Denn – und das ist die entschleierte Seite der Provinzial- und Wehrverfassung – die Entmilitarisierung der Senatsprovinzen nahm erstens dem Senat die Möglichkeit, die eigenen Ansprüche und die eigene Verwaltungsbehörde gegen Ansprüche und Behörden des princeps mit Machtmitteln zu stützen. Zweitens und noch wichtiger: die Entmilitarisierung selbst war nur der äußere Teil einer umfassenden Bewegung, die wirtschaftlich den Rand- und Prinzipatsprovinzen zu einem immer größer werdenden Gewicht verhalf. Von dem Rückgang der italienischen Latifundienwirtschaft war schon die Rede. Dessen Folge war aber, daß bei der Warenarmut Italiens immer mehr Geld und Edelmetalle in die Gebiete abflossen, aus denen die rein konsumierende römische Gesellschaft ihre Güter bezog. Diese mehrfache Verschiebung führte also zu einer Konzentration von Reichtum und Militär in den Provinzen. Die Umkehrung der Machtverhältnisse trat sehr bald ein: Der Princeps konnte die von ihm geschaffenen und in politischer Klugheit an den geographischen Rand gedrängten Streitkräfte nur noch nominell kontrollieren.

Die Wehrverfassung gab den Randprovinzen Ansporn und Gelegenheit, vom Rand her in die Frage der in keiner Weise geregelten Kaisernachfolge einzugreifen. Je mehr die Desintegration des Reiches fortschritt, um so aktiver wurden die im Grenzgebiet stationierten Heereshaufen. Es ist bekannt, daß das Heer die Frage der Nachfolge oft auf die ihm eigentümliche Weise klärte. Selbst die in der *lex regia* enthaltene Fiktion wurde fallengelassen. Die Soldaten ersetzten die senatoriale Anerkennung des *princeps* durch die einfachere und schnellere Schilderhebung. Es vergingen nur 24 Jahre nach dem Tod des Augustus, bis Gajus, genannt Caligula, das *arcanum* der militärischen Grundlage der Friedensordnung förmlich veröffentlichte. Er wollte weder *pater patriae* noch *princeps senatus* sein. Er nannte sich schlicht und dem wirklichen Sachverhalt entsprechend *filius castrorum* und *pater exercituum*.

Die Institutionen, die den Frieden stiften sollten, gebaren das Chaos.

2. Gott Kaiser und die Ökonomie: *pax christiana*

Versteht man unter Frieden, daß gewalttätige Ausbrüche verhindert werden sollen, also: keine paradiesischen Zustände, sondern – realistischer – eine Situation, in der Spannungen sozialer oder politischer Art wenn nicht aufeinander funktionalisiert, so zumindest aneinander, wenn auch labil, systematisiert werden², so wird man zwischen der *pax romana* und der *pax christiana* zunächst einen sehr simplen Unterschied feststellen müssen. Während die erstere in der Periode des Augustus teilweise effektiv werden konnte, formell und als pervertierte Existenz für etwa ein Jahrhundert weiter bestand, blieb die *pax christiana* immer nur eine bloße Idee. Im Volk lebte diese Idee als Erinnerung an ein fernes Versprechen, das immer noch zukünftig eingelöst werden sollte und wirkte sich also als Vertröstung und Opium aus. Den Herrschenden diente sie nur als Formel, die Beziehungen auseinanderstrebender, um Vorrang kämpfender Mächte ideologisch zu fassen. Die *pax christiana* war also nicht einmal eine institutionelle Regelung, sondern lediglich die Philosophie der nicht vorhandenen Institutionen.

² In einer bloß rechtlichen Systematisierung (Regelung der gesellschaftlichen Beziehungen, gesetzlich vorgesehene Befriedung eines solchermaßen kanalisierten Konflikts u. ä.) besteht auch der „soziale Friede“ in den kapitalistischen Gesellschaften. Nur daß dabei, dem fortgeschrittenen Akkumulationsstand entsprechend, die Spannungen im starken Maß funktionalisiert sind.

Der pax romana und der pax christiana war indessen das Hauptproblem gemeinsam: das Problem der unitas imperii in der bekannten doppelten Gestalt der Einheit des Reichs und der Einheit der Führung in einer geschlossenen politischen und kulturellen Welt, die am Anfang noch das ganze Gebiet des früheren römischen Reichs umfaßte, später nach der Trennung von Rom und Byzanz, nur dessen westlichen Teil.

Neues lag in der vom Christentum betonten, den Römern unbekannt gebliebenen concordia. Freilich muß unterschieden werden zwischen concordia als der allgemeinen Herzenseinheit aller Gläubigen – einer Einheit, die innerhalb des Christentums nie in Frage gestellt wurde, die aber weder politische Bedeutung noch friedensstiftende Kraft besaß – und einer sehr spezifischen concordia, die als politische Größe wirkte oder wirken sollte. Sie bezog sich auf zwei, in der römischen Antike nicht vorhandene, im augustinischen Weltbild vorgesehene, noch mehr durch die geschichtliche Entwicklung etablierte Mächte, zwischen denen der Streit um die oberste unitas immer wieder von neuem ausbrach: auf Gott und sein Reich auf Erden und auf die Erde mit ihrem eigenen Reich. In der Wirklichkeit hieß das auf den römischen Bischof, später Papst, und auf den römisch-byzantinischen Kaiser, später Kaiser des römischen Reichs deutscher Nation. Es ging also um den Ausgleichsversuch zwischen zwei großen sozialökonomischen Formationen, die sich vorwiegend im Zustand der politischen Konkurrenz befanden – auch wenn die ökonomische Konkurrenz zuweilen durchbrach und ihren Ausdruck zum Beispiel in der Konfiskation von Gütern des Gegners fand.

Wenn man bedenkt, daß die großen Kriege und die großen, philosophisch-rechtlichen Auseinandersetzungen des Mittelalters alle um dieses Problem kreisten, kann man die Zwei-Schwerter-Theorie des Papstes Gelasius I als die umfassende Ideologie der Epoche bezeichnen. In ihr versuchte man in der Tat die Vermittlungsformel zu finden, die auch der institutionellen Regelung zugrunde liegen sollte – wollte doch die Formel ausdrücklich eine klare und auch realisierbare Kompetenztrennung festlegen und beiden Mächten das ihnen Zukommende garantieren.

Im allgemeinen wird der Konflikt zwischen Kirche und Reich als Folge schon verfestigter Strukturen betrachtet, sein Ursprung daher in eine relativ spätere Zeit,

in das 6. Jahrhundert verlegt, als Byzanz' Anspruch auf Oberherrschaft sowohl in weltlichen als auch in geistlichen Fragen auf den Widerstand des römischen Bischofs stieß. Der Grundstein zu dem schiefen Gebäude der sonst als von Gott sein sollenden mittelalterlichen Vermittlung wurde aber früher gelegt. Er war nichts anderes als der Grundstein des konstantinisch-christlichen Systems, das mit der Einheit von Kirche und Staat in der Gestalt der Staatsreligion zugleich die endgültige Ordnung und Befriedung der Welt besiegeln sollte. Die Vorrangstellung Roms und der westlichen Kirche ging nicht etwa auf tradierte Autorität des römischen Bischofs zurück. Zumindest reichte dazu des Apostels Petrus Übersiedlung nach Rom nicht aus. Sie setzte sich vielmehr durch, als in der Auseinandersetzung mit den Arianern auf dem Konzil zu Nicaea die theologische Entscheidung (in der Frage der Gottgleichheit Christi) durch den politischen Eingriff Kaisers Konstantins herbeigeführt wurde. Der Staat, genauer die Reichsgewalt sprach anstelle Gottes, entschied sich für den römischen Bischof und sorgte damit für die dogmatisch-religiöse Weichenstellung. Hierin lag nun der Beginn einer widerspruchsvollen Entwicklung. Abstrakt gesehen stellt der Eingriff der Politik in die Religion nichts Neues dar. In dieser konkreten Situation aber steckte in Konstantins Entscheidung eine verblüffende Neuigkeit, vor allem wenn man bedenkt, daß das Christentum bekanntlich als das ganz Andere auf die Weltbühne kam. Daß Konstantin Kaiser war, hatte nicht viel zu bedeuten, und es berührte die Frage des Vorrangs nicht. Denn der Kaiser hätte erstens als Institution auch sacerdos und also zuständig für Glaubensfragen sein können (er war in der Tat pontifex maximum); zweitens als Christ ein Parteigänger des westlichen Dogmatismus. Indessen: Kaiser Konstantin war im Zeitpunkt seines Eingreifens noch gar nicht zum Christentum übergetreten. Daraus ergab sich von selbst eine von der kirchlichen obersten Gewalt unabhängige Priorität des Kaisers auch in Glaubensfragen und (konkret, denn dies stand hinter der Glaubensfrage zur Diskussion in Nicaea) in Fragen der Kirchenhierarchie. Der Kaiser begünstigte die westlichen Thesen und die westliche Kirchenbehörde und traf die theologische Entscheidung nicht kraft Glaubens, sondern kraft Amtes.

Wir werden gleich sehen, daß bei der *translatio imperii* im Jahre 800 diese eigentümliche Lage sich wiederholte – um dann in der weiteren Entwicklung ins Gegenteil umzuschlagen. Daß Gelasius eine Lösung fand, die zunächst

erfolgsversprechend zu sein und die Vermittlung der beiden Mächte tatsächlich herbeizuführen schien, steht außer Frage. Sein Vorschlag war in der philosophischen Ableitung durchaus korrekt: das sacerdotium steht in spiritualibus höher als das regnum; in temporalibus aber ist das regnum vom sacerdotium unabhängig und unmittelbar von Gott. Den realen, zeitgebundenen Zweck dieser Konzeption begreift man im Rückgriff auf den konstantinischen Grundakt. Da inzwischen die „zeitliche“ Herrschaft sich nach Byzanz verlegt hatte, ging es Gelasius darum, bei den Auseinandersetzungen mit Byzanz die Freiheit der Kirche in spiritualibus zu wahren, zu denen auch die Fragen der Hierarchie, also der unmittelbaren Weiterexistenz des Papsttums gehörten. Es handelte sich also um die Defensivkonzeption, die den Frieden sichern wollte durch die Machteingrenzung des Kaisers. Sie entsprach genau der gegebenen wirklichen Situation, weil das sacerdotium zu der damaligen Zeit über keine nennenswerte „weltliche“ Macht, vorläufig also weder über Reichtümer noch über einen eigenen Herrschaftsbereich politischer Art verfügte. Derart schien es bei dem ganzen Konflikt tatsächlich nicht um temporale Herrschaft zu gehen, sondern um die saubere Kompetenztrennung zweier, ihrer Natur nach gar nicht konkurrierender Größen.

Es zeigte sich bald, daß die Konzeption zweideutig war, oder anders gesagt – daß ihre friedensstiftende Eindeutigkeit stand und fiel mit der Eindeutigkeit eines politisch-ökonomischen Gefälles, das sich nur noch ideologisch als Trennung von Spiritualien und Temporalien ausgeben konnte. Sobald diese Eindeutigkeit aufgehoben wurde (durch den Aufstieg der Kirche und der Ausbreitung ihrer wirtschaftlichen Basis) und der Kampf der zwei Mächte sich zunehmend als Kampf zweier Reichtümer (und nicht zweier Reiche) entfaltete, wirkten sich die Elemente der Zwei-Schwerter-Theorie aus, die potentiell den Gegenangriff der Kirche ermöglichten. Materiell und konkret ging es um den Durchbruch der gesteigerten Fähigkeit der Kirche, anhand des akkumulierten Reichtums bei der Erledigung gemeinsamer Geschäfte (von der Kriegspolitik bis zur Investitur) ein Wort mitzureden. Ideologisch vermittelte sich der reale Prozeß in der Berechtigung der Kirche, gerade aus spirituellen Gründen in die Temporalität einzugreifen. Als Verbindungsglied fungierte die Moral: sofern Herrschaft in temporalibus auch die Moral berührt, ergibt sich ein ständiges Eingriffsrecht der Kirche in den Bereich der Ausübung temporaler Herrschaft, weil die Kirche die Hüterin der Moral ist.

Das ist die bekannte, heute noch andauernde Problematik der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, das Einfallstor der Kirche in die Politik: das Recht der Einmischung in alle möglichen gesellschaftlichen Fragen, von der Verfassungsgesetzgebung bis zur gesetzlichen Regelung der sexuellen Beziehungen. Die Zerrissenheit der Doppelstruktur des Mittelalters zeigt sich hier durch die ideologische Hülle sehr deutlich. Die gelasische Theorie statuierte die Parallelität zweier Gewalten, die voneinander politisch unabhängig sein sollten (beide waren unmittelbar von Gott). Zugleich wurde widersprüchlich diese Parallelität aufgehoben durch die religiöse und moralische Unterwerfung der kaiserlichen Gewalt unter die päpstliche Obergewalt.

Dem Widerspruch zeigte sich die Lösung gewachsen, solange die materielle Basis nicht durchbrechen konnte, solange also der Papst tatsächlich nur eine moralische Macht darstellte, die sozusagen nur mittels Beichtstuhls auf die Kaiser einwirken konnte. Deshalb schien zunächst der Friede gesichert zu sein. Kaiser und Papst traten beide als Friedensstifter auf mit zwei nicht entgegengesetzten, sondern sich in der Einheit des *sacrum imperium* ergänzenden Aufgaben: Gottesfriede und Kaiserfriede. Die *pax christiana* ergab sich aus dem Ausfluß der *concordia* beider. Die *concordia* geriet nicht mit der *unitas* aneinander, obwohl die *unitas* nicht die Gleichberechtigung der beiden Mächte vorsah, sondern ihre *reductio ad unum*. Die *reductio* bereitete keine Schwierigkeit: der germanische oder fränkische Fürst war allemal stärker als der Bischof und der Konflikt blieb sehr latent. Er wurde durch eine ganze Reihe von Umständen und Zwängen verdeckt: erstens bestand ein gemeinsames Interesse an der Konsolidierung der kaiserlichen Macht; zweitens setzte dies die Konsolidierung der christlichen Religion, also der Kirche in Europa voraus, seitdem das Christentum zur Staatsreligion erklärt worden war und damit zum tragenden ideologischen Element der Völkerintegration sich entwickelte; drittens hing die Weiterexistenz der sich anbahnenden neuen Gesellschaftsformation von der gemeinsamen, will heißen friedlichen Verwirklichung der beiden ersten Bedingungen ab. Hier fand auch das *unum* statt: als transzendente Macht identifiziert, der Temporalien und Spiritualien, Reiterfürsten und Bischöfe, Kaiser und Papst unterstellt waren. Also Gott, das war das gemeinsame und zwangsläufig gemeinsam betriebene Geschäft der

gesellschaftlichen Reproduktion in der schwierigen Übergangsepoche zum Feudalismus.

Das Reich galt als Missionsanstalt der Kirche, als das weltliche Schwert Gottes, als solches von der Kirche voll anerkannt, unterstützt und mitgetragen. Diese Anerkennung fand ihren theatralischen Ausdruck in der Kaiserkrönung. Und gerade in der Kaiserkrönung tauchte der Spaltpilz auf, die Fehlkonstruktion, die Einheit des *sacrum imperium* auseinanderzureißen, dem Frieden ein Ende zu machen und die zwei Schwerter sich unsanft kreuzen zu lassen.

Zweifellos war das *imperium* der Idee nach kein rein machtpolitisches Institut, keine „imperialistische Autokratie“, sondern eine „Gemeinschaft freier Völker unter dem Vorsitz des römischen Papstes und des Kaisers“ (vgl. Davson, *Die Gestaltung des Abendlandes*, 1935). Jedoch: immer der eigenen Idee nach verstand sich das *imperium* als *sacrum* aus eigener Kraft, die nicht von der Christianisierungsmission abgeleitet wurde. Es verstand sich nicht als Anstalt der verwirklichten Nachfolge Christi, sondern ebenso sehr als Rechtsnachfolger des römischen Reiches. Was dies bedeutete, sollte sich auch in diesem Fall später zeigen, als durch den Ausbau der Handelsbeziehungen mit dem Nahen Osten sich die Notwendigkeit einstellte, in der Friedenspolitik über die *unitas christiana* hinauszugreifen, das Christentum als Teil und nicht mehr als das Ganze zu betrachten und die Befriedung also auch auf nicht christliche Völkerschaften und Kulturkreise auszudehnen. Allerdings überhob sich das Reich dadurch des Schutzes der Kirche (der inzwischen eigenmächtig gewordenen) und brach auseinander. Exponent dieser neuen Richtung war Friedrich II. für den einen der Stifter des wahren, auch die heidnische Welt umfassenden Friedens und Erfüller der eingangs erwähnten Völkerhoffnung; für die anderen der leibhaftig gewordene Antichrist; für die geschichtsmaterialistische Chronik der erste politische Exponent eines freien internationalen Markts.

Aber – wie gesagt – schon im ersten Akt der institutionalisierten *translatio imperii*, also zu Weihnachten 800, begann der Spaltpilz zu wirken – hervorgetrieben durch die Machtverhältnisse, die von der schönen Idee der Parallelität und Gleichberechtigung der zwei Gewalten in keiner Weise widerspiegelt wurden. Die Kaiserkrönung, die erste symbolische Verwirklichung der gelasischen Lehre,

war zugleich der erste Schritt zu ihrer Unterhöhnung, und zwar von kaiserlicher Seite unternommen. Karl wurde von Papst Leo gekrönt, aber erst nachdem Karl Leo, gegen den Widerstand von dessen Rivalen und kraft der eigenen militärischen Überlegenheit, nach Rom und auf den Stuhl Petri gebracht hatte. So ergab sich wiederum die sozusagen konstantinische Verquickung von Religion und Politik: ein Papst als höchster Vertreter der göttlichen Oberherrschaft machte einen germanischen Reiterfürsten zum Kaiser, also zum anderen Vertreter der unitas, dem er überhaupt erst seine Wiedereinsetzung als Papst verdankte. Daß der Krönungsakt institutionell auch den ersten Schritt zur Umkehrung dieser Machtverquickung und der damals gegebenen Machtverhältnisse darstellte; daß also bei einer möglichen Verlagerung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Machtbasis der Kaiser den kürzeren ziehen würde, hatte Karl durchaus begriffen. Daher auch sein Widerstand gegen die Krönung selbst und seine Weigerung, sie als eine Investitur zu betrachten, die von einem, ihm rechtlich überlegenen Papst vorgenommen worden wäre. Dem sollte der Kaisertitel wohl vorbeugen, der von Karl buchstäblich genau genommen wurde: *serenissimus augustus a Deo coronatus*. Das bedeutete, oder sollte bedeuten: nicht der Kaiser ist das Schwert der *ecclesia*, sondern der Papst ein Werkzeug Gottes und des kaiserlichen Anspruchs.

Später, als die Zusammenarbeit zwischen Papst und Kaiser sich zum Konflikt entwickelte, rückte der Gedanke in den Vordergrund, daß – wie der *Sachsenspiegel* betonte – die kaiserliche Gewalt, als unmittelbar von Gott, der päpstlichen Vermittlung gar nicht bedürfe, und daß der Papst vielmehr lediglich Vollstreckungsorgan des Willens sowohl Gottes wie der germanischen Fürsten sei. Die Folge war, daß der Papst nicht mehr für berechtigt, sondern für verpflichtet gehalten wurde, den gekürten deutschen König zum Kaiser zu krönen. So gesehen, wird auch der kaiserliche Anspruch verständlich, den Papst als Ketzer abzusetzen, weil er die Krönung nicht vornehmen wollte.

Auf päpstlicher Seite erfolgte die Antwort etwa um die gleiche Zeit, in der Karl durch militärische Macht seine Priorität behaupten wollte. Sie trug von Anfang an wirtschaftlichen Charakter. Es galt in erster Linie, den Kirchenbesitz aus dem Lehnssystem herauszuhalten und dadurch die wirtschaftliche Unabhängigkeit der

kirchlichen Hierarchie vom kaiserlichen Regiment zu sichern. Das angebliche „Dokument“ (in Wirklichkeit eine nachträgliche ideologische Erfindung), das die Grundlegung dieser Sicherheit enthielt, die *constitutio Constantini*, also die berühmte konstantinische Schenkung, postulierte überdies politisch den Primat des Papstes.

Mit einem Wort: vom Anfang an trat das Widersprüchliche an der gelasischen Theorie in der Praxis hervor. Mag des Gelasius Gewaltenteilung auch aus keinem Macht-, sondern aus einer wohlgemeinten Friedenskonzeption entsprungen sein: die vorgesehenen kollaborierenden Gewalten arbeiteten nicht mehr gemeinsam an der Stiftung und der Erhaltung des Friedens, sondern konkurrierten um Erhaltung und Ausweitung ihrer sehr weltlichen Machtpositionen, konkreter: um die Sicherung der Vormachtstellung, die zugleich das Eintreiben der Gewinne aus der Fronarbeit garantierte. Die *concordia* ging noch vor ihrem Zustandekommen in die Brüche und mit ihr die Hoffnungen, die man in das *sacrum imperium* gesetzt hatte.

Der offene Ausbruch des Kriegs ist nicht genau datierbar. Eines steht indessen fest: seine Zeit kam, als das *sacerdotium* ideologisch gesprochen über ein eigenes *regnum* verfügte, materiell das ökonomische Fundament des *sacerdotium* so angewachsen war, daß es dem politischen Fundament der kaiserlichen Macht entgegentreten konnte.

Gewiß vollzog sich die Machtverschiebung auf verschiedenen Ebenen, und es können mehrfache Ursachen und Gründe ins Spiel gebracht werden, warum die Kirche sich als bloß weltliche Macht entwickelte; warum sich die Friedenskonzeption als unangemessen, die religiöse Idee als unwirksam erwies. (Nicht, daß diese religiöse Idee leblos geworden wäre. Sie gestaltete vielmehr eine, in einigen Zügen durchaus bewundernswerte kulturelle Welt. Man denke an die romanischen Kirchenbauten. Nur erfüllte sie ihre politische Aufgabe nicht, die sie sich selbst geschichtlich gestellt hatte: das Einigungswerk der *pax christiana* zu vollenden).

Aber ebenso gewiß: zur Stärkung der päpstlichen Stellung und damit zum geistlichen Gegenstoß gegen die weltliche Herrschaft trug wesentlich das stabilere wirtschaftliche Fundament der Kirche bei und ihr, mit der spezifischen Form des Kirchenreichtums verbundener, strenger hierarchischer Aufbau. Sie zeigten, wo

Macht konkret vorhanden war. Die äußere Klärung der europäischen Lage (ein Prozeß von Jahrhunderten: Stillstand der Völkerwanderung, Stillstand des Vormarsches des Islams; Rückgang und Wiederankurbelung der landwirtschaftlichen Produktion, etc.) entzog den anfänglichen Herren, den kriegerischen Haufen der Germanen, die Grundlage ihrer eindeutigen Vormacht und ihrer politischen Existenz. Es gelang ihnen nicht, die vorgefundenen Strukturen wirksam zu „überlagern“, weil sie gegen Wirtschaftsmacht und Organisation nur die Waffengewalt aufbieten konnten. Symbolisch ausgedrückt: die glorreich kämpfende Schar unterlag der stillen Macht der Klöster und wurde assimiliert. Diese Klöster galten (und gelten immer noch) als Stätte des Gebets, der Meditation und der Wissenstradierung. Sie bildeten in Wirklichkeit Konzentrationspunkte der wirtschaftlichen Macht, und als Musterbetriebe der landwirtschaftlichen Produktion waren sie die wichtigsten Reproduzenten des kirchlichen Apparats und also des einen wesentlichen Teils der Feudalgesellschaft. Ein Reiterfürst aber, allemal siegreich gegen Söldnerheere und Politiker, gegen korrupte Reichsbeamte und gegen Latifundieneigentümer, die lediglich an der Verausgabe der Mehrarbeit im reinen Genuß interessiert waren, scheiterte unweigerlich, als sein Schwert auf die besser gewordene Ökonomie stieß. Die Klöster waren stärker als die Nachfahren der blonden Horden. Diese hatten die alte politische Führungsschicht beiseite geräumt; jene bestimmten die neue herrschende Klasse und ließen auf Grund der starken Zentralisierung der Kirche den Geldstrom und die Mittel der Reproduktion der Herrschaft permanent nach Rom fließen. Gegenüber dem Papst wurde der Kaiser im Laufe der Feudalentwicklung zum armen Mann – zu einem Bettler.

Der Kaiser mußte in der Tat oft betteln gehen. Eine nicht unwesentliche Rolle in der Schwächung der kaiserlichen Position spielte die Finanzverfassung des Reichs. Die Personalunion von König der Deutschen und Kaiser des Reichs führte insofern zur Unterhöhlung der kaiserlichen Gewalt (und forderte damit den päpstlichen Gegenstoß heraus), als der Kaiser als Träger der höchsten politischen Macht in und nach seiner Kürung zum deutschen König völlig vom Kräftespiel der deutschen Fürsten, finanziell durch deren, meist nicht vorhandene Bereitwilligkeit zur Unterstützung abhing. Die Reichsfinanzen lagen immer im argen. Im Gesamtsystem des mittelalterlichen Europa war bekanntlich der Kaiser immer der schwächste König. Eine Wende brachte erst das Auftreten der Habsburger, die sich

auf eigene Güter stützen und daher eine selbständige kaiserliche Politik betreiben konnten. Freilich stellte sich die Folge unvermeidlich ein: die Dynastisierung des Reichs führte dazu, daß es sich auf die deutschen Kernlande beschränken mußte und das *sacrum imperium* derart einen sanften Tod starb.

Ein Wort noch zu den institutionellen Schwächen dieser *pax*: Man kann sagen, daß die Zwei-Schwerter-Theorie scheiterte, weil die gelasisch vorgesehene Inkompatibilität von *sacerdotium* und *regnum* nicht eingehalten wurde – nicht eingehalten werden konnte. Die Oberherrschaft des Papstes in Sachen des *sacerdotium* berührte den weltlichen Bereich nicht nur moralisch, sondern in zunehmendem Maße auch politisch, gesellschaftlich und wirtschaftlich. Sie stieß in diesen Bereichen auf eine schwache, der Befriedung völlig unfähige Macht. Äußerlich kann diese Entwicklung abgelesen werden an der Darstellung des Investiturstreits, da die Investitur den unmittelbaren Berührungspunkt des politischen Kampfes zwischen Papst und Kaiser bildete. Die Investitur eines Bischofs bedeutete bekanntlich nicht nur die Besetzung eines Kirchenamts (wenn dem so gewesen wäre, trüge der ganze Investiturstreit den Charakter eines blutig-sinnlosen ideologischen Spiels), sondern verband sich mit der Ernennung eines regierenden Fürsten, zuweilen sogar eines Kurfürsten (Mainz), der seinerseits bei der Kürung des deutschen Königs ein Wort mitzusprechen hatte. Gelasius konnte 490 nicht ahnen, daß eines Tages die Trägerin der chiliastischen *civitas dei* sich zur Machträgerin des säkularen *civitas terrena* auswachsen würde. Die Verquickung der beiden Pole: Spiritualien und Temporalien, zerstörte aber deshalb das ideelle Friedensmodell, weil das ideelle Modell selbst auf den Kampf der Pole angelegt war. Die Gewaltentrennung (keine horizontale Kompetenzscheidung, sondern eine vertikale Machtteilung) war erdacht, ohne daß verbindlich und überzeugend festgelegt worden wäre, wem denn die Schiedsrichterrolle zufallen solle. Die *unitas* galt in Deo, damit aber nicht auf Erden, wo sie jeweils durch Krieg, Verschwörung, Gefangennahme und gelegentlich durch Mord hergestellt wurde. Die in diesen Praktiken sich durchsetzende Tendenz lief auf die Bildung einer Einheit hinaus, die die Ausschaltung des Gegenpols zur Bedingung hatte. Es handelt sich dabei um eine Tendenz, die nicht nur mit der mittelalterlichen Theorie aufräumt, sondern zugleich die generelle Verweltlichung aller politischen Beziehungen anzeigt. Gerade in der erneuten Verschiebung der Machtgewichte

tritt dies deutlich in Erscheinung. Das Werk, mit dem Marsilius die Stellung Ludwig des Bayern gegen Johannes XXII verteidigte, hieß: *Defensor pacis*. Die Friedensfrage fiel in der Tat mit der Frage zusammen, wer denn der Friedensrichter sei – im Grunde (und darin liegt das wesentliche Scheitern des *pax christiana*), weil es gar nicht darum ging, wer den Frieden verteidigen sollte, sondern darum, wer in einer auf unmittelbarer Herrschaft gegründeten Gesellschaft der Herr des Friedens sei.

Marsilius steht schon am Ende der Entwicklung. Seine theoretische Position versucht, über den gelasischen Dualismus hinauszuführen, der sich als kriegsstiftend erwiesen hatte. Diese Schlußphase des christlichen Mittelalters setzte gleichzeitig mit der Auflösung der Feudalstruktur ein und mit der in ihr liegenden Zwangsläufigkeit der Desintegration und des fortgesetzten Krieges. Die Tendenz, den gordischen Knoten der geteilten Gewalt mit der Entscheidung für die eine oder die andere Seite zu durchhauen, tritt – gewiß nicht zufällig – mit den Anfängen der bürgerlichen Erhebung gegen das Feudalsystem auf. Mit dieser neuen Wendung ging das Mittelalter seit geraumer Zeit schwanger. Man denke etwa an Dantes Vorwegnahmen des calvinistischen Pragmatismus in Buch 2 der *Monarchia*, wo der politische Erfolg den Beweis erbringt, wer Gottes Schutz genießt; oder – noch wichtiger – an seine unumwundene Kritik an der Feudalaristokratie, gegen die er für die Rechte der *nobilitate morale et intelletuale* eintritt, in dem *Convito* (IV, XVI, 4f.; X, 2f. und XX, 5) – eine klare Parteinahme für die beginnende Emanzipationsbestrebung des italienischen städtischen Bürgertums.

An Dantes *Monarchia*-Auffassung sind zwei Punkte wichtig. Erstens, daß er das Problem des Mittelalters und dessen Friedlosigkeit als das Problem der Schiedsgerichtsbarkeit erkennt, wobei die von ihm vertretene Notwendigkeit der Machtkonzentration in dem Monarchen teilweise an Bodins Souveränitätsdenken erinnert (*de m.*, I, 12). Zweitens ist die, trotz mittelalterlicher Verkleidung modernistische Tendenz sichtbar, die Notwendigkeit des Monarchen und seine Herrschaft nicht aus transzendenten oder aus theologisch gefaßten Gründen zu legitimieren, sondern aus Gründen immanenter Gesetzmäßigkeit des Machtanspruchs. Es versteht sich, daß Dante theoretisch noch nicht in der Lage sein kann, von Strukturproblemen der Herrschaft oder gar von deren materieller

Bedingtheit auszugehen. Vielmehr beschränkt er sich auf eine psychologische, an der platonischen Analyse orientierte Darstellung des Machtriubs des Herrschers. (Der Monarch garantiert den Frieden, weil seine absolute Weltherrschaft den Trieb zur Machtvermehrung voll befriedigt und dem Machtanspruch also keine moralische, sondern wirksamere, physische Grenzen setzt – so im *Convito* IV, IV, 1 ff. Hier tritt die Verbindung moderner, nach vorn weisender Ansätze mit der Borniertheit der damaligen Produktionsweise deutlich in Erscheinung).

Gegen den gelasischen Dualismus erhob sich auf der Seite der Kurie Egidius Romanus, Berater des Bonifazius VIII. (und mutmaßlicher Verfasser der *unam sanctam*) um das Jahr 1302 mit seinem Werk *De ecclesiastica potestate*, wohl dem Haupttext theokratischen Denkens im europäischen Westen. Auf der Seite des Kaisers stand – wie gesagt Marsilius, entschiedener und bedeutsamer als Dante, auch unvergleichlich moderner, obwohl sein „*Defensor pacis*“ nur etwa 20 Jahre später erschien als die „*Monarchia*“. Marsilius befand sich gegenüber Dante und Egidius in der günstigeren theoretischen Stellung, die ihm von seinem strikt politischen Denken – in dem Prinzip der Volkssouveränität als Schlüssel der Politik zentrierend – verschafft wird. Insofern aber überholt Marsilius sich selbst. Das Problem des Friedens kann in den Kategorien und in der Wirklichkeit des Heiligen Reichs und der Reichseinheit nicht mehr gelöst werden, weil gerade die Volkssouveränität mit dem heiligen Reich geschichtlich aufzuräumen beginnt – in Gleichschritt übrigens mit der Auflösung der Kirchenpriorität. Hinter der neuen Verschiebung auf den modernen Staat hin versteckt sich der Übergang zu einer anderen Weise der gesellschaftlichen Reproduktion. Zwar ist der Kapitalismus noch in der Ferne. Handelskapital aber beginnt sich zu bilden und fordert als äußere Bedingung der eigenen Existenz Rechtsnormen allgemeinen Charakters, die den Rahmen der Stände und der ständisch gebundenen Produktion und Distribution sprengen. Andererseits führt die Bildung des *Handelskapitals* (von dem die Fürsten zum Teil abhingen) zu einer neuen Form des Konflikts zwischen Kirche und Staat, genauer zu einer neuen Position des „Weltlichen“ gegenüber der Kirche: Gottes Macht auf Erden war damals wesentlich auf dem landwirtschaftlichen Eigentum aufgebaut.

In dieser ungeheuren Gärung bildet die Renaissance eine bloße Durchgangsepoche. Erst der Westfälische Friede schafft anscheinend eine, der neuen Wirklichkeit adäquate Ausgangsstellung in den inzwischen plural-zwischenstaatlich gewordenen Beziehungen. Friede ist nicht mehr möglich von der Einheit der Kirche oder des Reichs her, sondern nur auf der Grundlage zwischenstaatlicher Vereinbarungen und Schlichtungen. Es war sozusagen die Zeit gekommen für die Ablösung der Utopie der unitas und der Ideologie der concordia durch das realitätsnahe Prinzip des equilibrium.

Bekanntlich blieb das equilibrium den Realitätsnachweis am Ende doch noch schuldig. Denn seine Theorie berücksichtigte nur die äußere Form der Beziehungen souveräner Staaten untereinander und machte den Frieden von dem guten Willen der jeweiligen pluralen Herrscher abhängig. Nicht berücksichtigt wurde dabei, daß allmählich aus den Einzelstaaten ökonomische Einheiten wurden, deren Verhältnisse zueinander von einem ganz anders gearteten Prinzip bestimmt wurden: vom Prinzip der universellen Kapitalkonkurrenz, und damit – für unser Problem – der Durchsetzung eines permanenten Kriegszustandes und der, nicht mehr im stofflichen Herrschaftsverhältnis noch im menschlichen Verhalten, sondern in der Produktionsweise gründenden Gewalttätigkeit.

Aus: Johannes Agnoli, Politik und Geschichte. Schriften zur Theorie, Gesammelte Werke Bd. 6, Freiburg (ça-ira Verlag) 2001.