

ÜBERLEGUNGEN ZUR IDEE DER OIKUMENE IN BYZANZ

Die Vorstellung bzw. der Anspruch der byzantinischen Politik, das einzige Kaisertum auf Erden zu sein, wurde in jüngster Zeit von verschiedenen Gesichtspunkten sowie inhaltlichen Interpretationsmöglichkeiten aus von Johannes Koder beleuchtet.¹ Hier soll es um den Punkt gehen, den Koder als politisch kaiserliche Oikumene apostrophiert.² Wie bekannt, war die Überzeugung der Byzantiner, als Angehörige eines römischen – allerdings durch Konstantin erneuerten – Vielvölkerstaates gleichsam zur Weltherrschaft bestimmt zu sein, Teil ihres Selbstverständnisses. Diese Überzeugung erhielt durch den allmählich zur Staatsreligion erhobenen christlichen Glauben Unterstützung, da das Christentum sowohl absolute wie auch universale Ansprüche erhob und daher mit dem universalen Staatsgedanken korrespondierte.³ Wenn dadurch auch diese Idee der Oikumene ein noch breiteres Propagandafeld erreichte, so bleibt die Frage, ob und wie weit dieser Machtanspruch in der übrigen Welt wahrgenommen bzw. anerkannt wurde oder welche Rolle er bei der Regelung der Beziehungen im diplomatischen Kontakt zu anderen Staaten spielte. In der Tat führte der Anspruch auf Weltherrschaft, der vor der Konstantinischen Wende keine offizielle religiöse Untermauerung, keine heilsgeschichtliche Sendung bein-

¹ J. KODER, Die räumlichen Vorstellungen der Byzantiner von der Ökumene (4. bis 12. Jahrhundert). *Anzeiger der phil.-hist. Kl. Österr. Akad. d. Wiss.* 137 (2002), 2. Halbband, 15–34.

² KODER, Ökumene. cap. 3 u. 6.

³ Vgl. u.a. Eusebeios von Kaisareia, *De laudibus Constantini*, passim, sowie Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique. Introduction générale. Livre I*, hrsg. J. SIRINELLI – É. DES PLACES (SC 206). Paris 1974, 118ff. – Zum universalen Charakter des Christentums schon vor Eusebeios vgl. Tertullian, *Adversus Iudaeos* 7,4–9, ed. A. KROYMANN. Turnhout 1954, 1354ff., hier allerdings noch in Distanz zum Universalismus des römischen Reiches. Cf. auch P. GUYOT – R. KLEIN (Hrsg.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation I*. Darmstadt 1997, 232ff. – In enger Beziehung gesehen werden christlicher Glaube und römisches Reich seit Augustus, da im heilsgeschichtlichen Plan, bei Meliton von Sardes (Eusebeios, *Hist. eccl.* IV 26,7–11). Auch Origenes verbindet die Geschichte Roms mit der Geschichte des Christentums (Origenes, *Contra Celsum* VIII 69–70; GUYOT – KLEIN, a. O. 226ff.).

haltete, vielmehr eher auf der Überzeugung zivilisatorischer Überlegenheit beruhte, hier aufnehmend den im antiken Griechenland entwickelten Barbarenbegriff, führte also dieser Anspruch, Frieden und Ordnung in der Oikumene zu garantieren,⁴ schon früh zu Konflikten mit dem Nachfolgestaat der Achämeniden, den Parthern, die bezüglich ihrer Rompolitik an die Achämeniden anknüpften.⁵

Der Expansionsdrang der Römer in den Osten, der erstmals 53 v. Chr. in der Niederlage des Crassus bei Karrhai gestoppt wurde, bewirkte eine Besinnung über die Fähigkeiten des Gegners, ohne aber diesen Gegnern eine völkerrechtliche Gleichberechtigung zuzugestehen. Doch wurden vereinzelt Stimmen laut, die von δύο μέγιστα τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον ἡγεμονία (so Josephos im 1. Jahrhundert n. Chr., *Antiquitates Judaicae* 18, 46)⁶ sprachen oder sich eine Teilung der Welt zwischen Römern und Parthern vorstellen konnten.⁷

Mit dem Herrschaftsantritt der Sasaniden nahm dieses Infragestellen des römischen Anspruchs neue Dimensionen an. Nicht nur, dass die Sasaniden ebenso wie die Römer auf eine lange, auch schriftlich fixierte Vergangenheit, die es wiederherzustellen galt (also der Gedanke der Restauration) hinwiesen, ihren Charakter von Oikumenizität, Weltherrschaft, dadurch demonstrierten, dass Inschriften in drei Sprachen (Mittelpersisch, Parthisch, Griechisch) verfasst wurden,⁸ der Titel βασιλεὺς βασιλείων ἀριανῶν καὶ ἀναριανῶν (res gestae Šāpūrs I.) den Weltherrschaftsanspruch andeutet,⁹

⁴ Die Garantie des Weltfriedens wird von Eusebeios auf die Person des Kaisers übertragen, der im Mittelpunkt seines christlich-politischen Konzeptes steht. Cf. J.-M. SANS-TERRE, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie „césaropapiste“*. *Byz* 42 (1972) 131–195 u. 532–593.

⁵ E. WINTER – B. DIGNAS, *Rom und das Perserreich. Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz*. Berlin 2001, 33f. – Zur Definition von Oikumene in juristischen Texten, rhetorischen und historischen Schriften cf. auch E. CHRYSOS, *Byzantine Diplomacy A.D. 300–800. Means and ends*, in: *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*. Cambridge, March 1990, ed. J. SHEPARD – S. FRANKLIN. Aldershot 1992, 25–39, hier 26; C.G. PITSAKIS, *A propos de la citoyenneté romaine dans l'Empire d'Orient. Un survol à travers les textes grecs*. *Méditerranées* 12 (1997) 73–100, hier 74–80.

⁶ WINTER – DIGNAS, a. O. 29.

⁷ WINTER – DIGNAS, a. O. 30.

⁸ Vgl. jetzt die Quellensammlung von WINTER – DIGNAS, a. O. 78f.

⁹ E. WINTER, *Die sāsānidisch-römischen Friedensverträge des 3. Jahrhunderts n. Chr. – ein Beitrag zum Verständnis der außenpolitischen Beziehungen zwischen den beiden Großmächten*. Frankfurt am Main 1988, 66 sowie A. MARICQ – E. HONIGMANN, *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis* (*Acad. Royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques* 47.4). Brüssel 1953.

auch in religiöser Hinsicht zeigt sich eine Parallele zur erst späteren römischen Entwicklung, nämlich der Hinwendung Šāpūrs I. zum Zoroastrismus¹⁰ und seine Beschützerrolle der Staatsreligion gegenüber. Dies führte ebenfalls zum Problem Staat und Kirche,¹¹ ganz abgesehen davon, dass auch der Zoroastrismus eine Buchreligion war, deren Grundlage, die Avesta, im 3. Jahrhundert n. Chr. in neuer Redaktion und neuem Alphabet umgeschrieben wurde und eine „Textkanonisierung und Niederschrift wohl im 4. Jahrhundert erfuhr“.¹²

Einen ersten diplomatischen Niederschlag im außenpolitischen Verkehr fand diese gegenseitige Kenntnis bezüglich der Stellung in der Oikumene im Friedensvertrag von Nisibis im Jahr 298 zwischen Kaiser Diokletian und dem Sasanidenherrscher Narses. Überliefert ist der Text bei Petros Patrikios Fragment 13:

Φανερόν ἐστὶ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ὅτι ὡσπερανεὶ δύο λαμπτήρες εἶσιν ἢ τε Ῥωμαϊκὴ καὶ Περσικὴ βασιλεία· καὶ χρὴ καθάπερ ὀφθαλμοὺς τὴν ἑτέραν τῇ τῆς ἑτέρας κοσμεῖσθαι λαμπρότητι καὶ μὴ πρὸς ἀναίρεισιν ἑαυτῶν ἀμοιβαδὸν μέγροι παντὸς χυλεπαίνειν.

„Es ist offensichtlich für alle Menschen, dass das römische und das persische Reich gleichsam zwei Lampen sind und es ist nötig, dass sie wie Augen durch den Glanz des jeweils anderen geschmückt werden und sich nicht gegenseitig zu ihrer Vernichtung schaden.“¹³

Etwa 70 Jahre nach dem unter Justinian I. wirkenden Petros Patrikios, im Jahr 589, gibt Theophylaktos Simokates einen Bittbrief des vor dem Usurpator Bahrām in römisches Gebiet flüchtenden Chosrau II. an Kaiser Maurikios wieder, worin uns dieselbe Vorstellung von einer Zweiteilung der Welt begegnet.

¹⁰ Über den Zoroastrismus innerhalb der iranischen Religionsgeschichte im Vergleich zu anderen religiösen Systemen und Strömungen cf. U. MANN, *Das Christentum als absolute Religion*. Darmstadt 1970, 140–150.

¹¹ Die Toleranz und Gleichstellung der christlichen Religion seit Konstantin, die bald zur Staatsreligion erhoben wurde, bewirkte notwendigerweise eine geänderte Haltung Šāpūrs gegenüber seinen christlichen, vor Verfolgung einst ins Perserreich geflüchteten Untertanen und stellten ein zusätzliches empfindliches Problem in den beiderseitigen Beziehungen dar. Cf. WINTER, *Friedensverträge* 213; ablehnend J. WIESEHÖFER, *Das antike Persien von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.* Zürich 1994, 286.

¹² A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*. Kopenhagen–Paris 1936, 136f.; WIESEHÖFER, *Das antike Persien* 141.

¹³ *Fragmenta Historicorum Graecorum IV*, ed. C. MÜLLER. Paris 1868 sowie WINTER, *Friedensverträge* 152–215 und WINTER – DIGNAS, a. O. 144ff. (Text mit deutscher Übersetzung); richtiger übersetzt: offensichtlich für das Menschengeschlecht.

δύο τοῖν ὀφθαλμοῖς τὸν κόσμον καταλάμπεσθαι πάντα ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς τὸ θεῖον ἐπραγματεύσατο, τοῦτ' ἔστι τῇ δυνατοτάτῃ τῶν Ῥωμαίων βασιλείᾳ καὶ τοῖς ἐμφρονεστάτοις σκήπτροις τῆς Περσῶν πολιτείας. Ταύταις γὰρ ταῖς μεγίσταις ἀρχαῖς τὰ ἀπειθῆ καὶ φιλοπόλεμα ἔθνη λικμίζονται, καὶ ἡ τῶν ἀνθρώπων διαγωγή κατακοσμεῖται καὶ κυβερνᾶται διὰ παντός.

„Von allem Anfang an hat Gott bewirkt, dass die gesamte Welt von zwei Augen erleuchtet werde, d. h. von dem überaus mächtigen Kaisertum der Rhomäer und von der wohlbesonnenen Herrschaft des Staates der Perser. Denn durch diese gewaltigen Reiche werden die ungehorsamen und kriegliebenden Stämme niedergehalten und das Leben der Menschen in guter Ordnung bewahrt und fortwährend regiert.“¹⁴

Zwar werden beide Äußerungen Persern in den Mund gelegt; jedoch weisen beide Byzantiner, sowohl Petros Patrikios als auch Theophylaktos Simokates, diese Vorstellung einer Gleichheit und Ebenbürtigkeit nicht zurück. Ja, der persische Staat wird im zweiten Fall sogar als *πολιτεία* bezeichnet.¹⁵ Dass es sich hier keinesfalls um diplomatische *Topoi* handelt, lässt sich nicht nur aus den schon von Franz Dölger untersuchten fiktiven Verwandtschaftsverhältnissen ableiten, der das persische Bruderverhältnis als „wahren Ursprung“ der mittelalterlichen Familie der Könige sieht,¹⁶ sondern auch aus der Tatsache, dass von byzantinischer Seite ausgehend, nämlich von Kaiser Arkadios, der persische Herrscher Yazdagerd I. gebeten wird, die Vormundschaft für seinen einzigen Sohn Theodosios II. zu übernehmen, um dessen Herrschaft zu sichern,¹⁷ später, unter Justin I., der persische Herrscher Kavād I. mit der Bitte um Adoption seines Sohnes Chosrau I. an den byzantinischen Kaiser herantritt, um dessen Nachfolge zu garantieren, worauf allerdings die Byzantiner nach eingehenden Beratungen nicht eingingen.¹⁸ Das Verhältnis des Maurikios zu Chosrau II. wird ebenfalls als das von Vater und Sohn bezeichnet bzw. als Adoption des

¹⁴ Theophylaktos Simokates, *Historiae*, ed. C. DE BOOR – P. WIRTH. Stuttgart 1972, c. IV 11,1ff.; Theophylaktos Simokates, *Geschichte*, übers. u. erläutert v. P. SCHREINER (*Bibliothek der griechischen Literatur* 20). Stuttgart 1985, 128. Hieraus die Übersetzung entnommen.

¹⁵ Vgl. dazu E. CHRYSOS, *Some Aspects of Roman-Persian Legal Relations*. *Kleronomia* 8 (1976) 1–60, bes. 12ff.

¹⁶ F. DÖLGER, *Die „Familie der Könige im Mittelalter“*. *Historisches Jahrbuch* 60 (1940) 397–420. Jetzt in: DERS., *Byzanz und die europäische Staatenwelt*. Ettal 1953, 34–69, bes. 59.

¹⁷ Procopius von Caesarea, *Bella I (De bello Persico)* 2,6ff., ed. P. WIRTH. Leipzig 1963–64; Prokop, *Perserkriege*. Griech.-Deutsch v. O. VEH. München 1970, 10.

¹⁸ Procopius, *Bella I*, 11,6–11; P.E. PIELER, *L'Aspect politique et juridique de l'adoption de Chosroès proposée par les Perses à Justin*. *Revue internationale des droits de l'antiquité*. 3 sér. 19 (1972) 399–433.

Persers durch Maurikios, τεκνοποιηθείς.¹⁹ Im 7. Jahrhundert, nach dem Sturz des Phokas und dem Regierungsantritt des Herakleios, ersucht der Senat im Jahr 615, als der persische Feldherr nach der Eroberung Jerusalems von Chalkedon aus Konstantinopel bedrohte, in einem Brief diesen Chosrau II., den byzantinischen Kaiser, also Herakleios, als sein τέκνον anzusehen.²⁰

Sind diese außenpolitischen Beziehungen zu den Parthern bzw. Sasaniden im einzelnen auch bekannt, so wurden sie bisher nicht in Verbindung mit ähnlichen Gedanken der Oikumene gebracht, wie sie aus einer Quelle des 10. Jahrhunderts belegt sind. Dass diese Vorstellungen nämlich in ähnlichen Situationen auch in späterer Zeit als diplomatische Mittel zum Zweck dienen konnten, geht aus einem Brief des Patriarchen Nikolaos Mystikos hervor, den dieser in seiner Eigenschaft als Vormundschaftsregent für Konstantin VII. Porphyrogennetos 913/14 an den Kalifen Al-Muqtadir schrieb und in dem er über das Gemetzel des Renegaten Damianos an der unschuldigen Bevölkerung in Zypern vorstellig wird. Obwohl Kirchenmann, vermeidet Nikolaos jeden Hinweis auf Gründe, die im anderen Glauben zu suchen sind. Vielmehr schreibt er:

Ἵτι δύο κυριότητες πάσης τῆς ἐν γῆ κυριότητος, ἥ τε τῶν Σαρακηνῶν καὶ ἡ τῶν Ῥωμαίων, ὑπερανέχουσι καὶ διαλάμπουσιν, ὥσπερ οἱ δύο μεγάλοι ἐν τῷ στερεώματι φωστῆρες, καὶ δεῖ κατ' αὐτό γε τοῦτο μόνον κοινωνικῶς ἔχειν καὶ ἀδελφικῶς, καὶ μὴ διότι τοῖς βίοις καὶ τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τῷ σεβάσματι κχωρίσμεθα, παντάπασιν ἄλλοτριῶς διακεῖσθαι.²¹

„Ich meine, es gibt zwei Mächte, nämlich die Sarazenen und die Römer, die alle Macht auf Erden übertreffen und überstrahlen, wie die zwei großen Leuchten am Firmament. Allein schon aus diesem Grund müssen sie Gemeinsamkeit pflegen und Brüderlichkeit und nicht, weil wir in Lebens-

¹⁹ Theophanis Chronographia, ed. C. DE BOOR. Leipzig 1883 (Nachdruck Hildesheim–New York 1980), I, 266, Z. 13; Theophylaktos Simokates, übers. SCHREINER, 300, A. 571.

²⁰ Chronicon paschale, ed. L. DINDORF. Bonn 1832, 708, 15; vgl. F. DÖLGER, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453, I. München–Berlin 1924, Nr. 166.

²¹ Nicholas I Patriarch of Constantinople, Letters. Greek Text and engl. Transl. by R.J.H. JENKINS – L.G. WESTERINK (*CFHB* 6). Washington 1973. Brief 1, S. 2, Z. 16–21. Vgl. auch G. PRINZING, Vom Umgang der Byzantiner mit den Fremden, in: Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht. Hrsg. C. LÜTH – R.W. KECK – E. WIERSING. Köln–Wien 1997, 117–143, hier 118f. Zu dieser Stelle vgl. auch A. BEIHAMMER, Reiner christlicher König – Πιστός ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ βασιλεύς. Eine Studie zur Transformation kanzleimäßigen Schriftguts in narrativen Texten am Beispiel kaiserlicher Auslandsbriefe des 10. Jahrhunderts an muslimische Destinatäre. *BZ* 95 (2002) 31.

weise, Bräuchen und Glauben uns unterscheiden, fremd in allem einander bleiben.“

Die vorher zitierte, aus dem diplomatischen Verkehr mit den Persern bekannte Idee einer gottgewollten Zweiteilung der Welt erfährt hier eine nicht uninteressante Abwandlung. Sind bei Petros Patrikios die βασιλεία der Römer und Perser δύο λαμπτήρες, die wie ὀφθαλμοί (ohne Zusatz von δύο) sich durch das Leuchten schmücken, so vergleicht Theophylaktos die βασιλεία der Rhomäer und die πολιτεία der Perser mit δύο ὀφθαλμοί. Der Patriarch Nikolaos Mystikos verwendet für die Herrschaft der Rhomäer und Araber ein und dasselbe Wort, nämlich κυριότητες, die den δύο μεγάλοι ἐν τῷ στερεώματι φωστῆρες gleich sind. Der Theologe verwendet also φωστῆρες, ein Wort, das vor allem im alttestamentlichen Schrifttum sowie in der patristischen Literatur, aber auch in astronomischen Texten vorkommt und womit Sonne und Mond gemeint sind.²² Der im biblischen Schrifttum verwendete Begriff φωστήρ in der Bedeutung von Sonne und Mond findet sich bei Olympiodoros in einem Kommentar zu dem Alchimisten Zosimos von Panopolis aus dem 5. Jahrhundert, erweitert durch die Gleichung mit dem rechten und linken Auge des Menschen:

Ἔχει ὁ μέγας κόσμος τοὺς δύο φωστῆρας, τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην· ἔχει καὶ ὁ ἄνθρωπος τοὺς δύο φωστῆρας, τοὺς ὀφθαλμούς, τὸν μὲν δεξιὸν ὀφθαλμόν, ὡς τὸν ἥλιον, τὸν δὲ ἀριστερόν ὡς τὴν σελήνην.²³

²² Der Begriff φωστήρες „leuchtendes Gestirn, Leuchte“ wird natürlich auch andernorts übertragen verwendet, z.B. bezeichnet Demetrios Chomatenos die Kirchenväter Basileios und Kyrillos als μεγάλοι φωστῆρες τῆς οἰκουμένης Nr. 150 Z. 147 (ed. G. PRINZING, *CFHB* 38, Berlin 2001, 437) sowie Nr. 150 Z. 98, S. 463: τῆς οἰκουμένης ὑμεῖς φωστῆρες τε καὶ διδάσκαλοι. In der byzantinischen Hymnographie bezieht sich der Begriff φωστῆρες sowohl auf die Apostel als auch auf Märtyrer sowie auf Kirchenlehrer, wie z.B. auf die Väter des 7. Ökumenischen Konzils in Nikaia 787: Φωστῆρες ὑπέρολαμπροι τῆς ἀληθείας σαφῶς τῷ κόσμῳ ἐδείχθητε μακαριώτατοι πατέρες θεόφθογγοι: Μηναία τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ Α'. (Sept.-Okt.). Rom 1888, 398 (unter dem 11. Oktober). Vgl. auch F. GAHBAUER, Die Lampe (Leuchter) als Symbol für theologische und geistliche Aussagen der Kirchenväter. *Orthodoxes Forum* 17 (2003) 7–28.

²³ *De arte sacra* 2. 106,4,5, ed. M. BERTHELOT – CH.E. RUELLE, Collection des anciens alchimistes grecs. Paris 1888; W. SCHMID – O. STÄHLIN, Geschichte der griechischen Literatur II, 2 (*Handbuch der Altertumswissenschaft* VII, 2,2). München 1961, 1074. Ob dieser Olympiodoros mit dem Aristoteles-Kommentator und späten Neuplatoniker aus der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts identisch ist, bleibt umstritten; vgl. H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner II (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft V, 2). München 1978, 280 sowie SCHMID – STÄHLIN II, 2, Index s.v. Olympiodoros 1556.

„Der Makrokosmos hat zwei Leuchten, die Sonne und den Mond, wie auch der Mensch zwei Leuchten hat, die Augen, nämlich das rechte Auge wie die Sonne und das linke Auge wie der Mond.“

Die bei Johannes Philoponos als τάξις bezeichnete Weltordnung der φωστῆρες²⁴ findet z. B. Eingang bei Johannes Malalas, der die im übrigen bei Ammianus Marcellinus als Rivalen des Anspruchs auf Weltherrschaft²⁵ geschilderten Mächte der Perser und Rhomäer folgendermaßen sprechen lässt:

Κωάδης βασιλεὺς βασιλευόντων ἡλίου ἀνατολῆς Φλαβίῳ Ἰουστινιανῶ Καίσαρι σελήνης δύσεως.

„Kavād, König der Könige, der Sonne des Ostens an Flavius Justinianus, den Caesar des Mondes des Westens“²⁶

Der ideologische Anspruch der Sasaniden auf Weltherrschaft basierte auf der Vorstellung von gottgewollter Einheit von Kosmos und Gesellschaft. In dieser kosmischen Ordnung kommt dem Großkönig eine besondere Bedeutung zu, was im himmelsgleichen Baldachin des Thrones des Königs symbolisiert wird.²⁷ Der Begriff δύσις ist nicht negativ zu verstehen. In Verbindung mit Mond (σελήνη) entspricht dieser Vergleich gänzlich den iranischen kosmologischen Vorstellungen. Mikro- und Makrokosmos und die Ordnung, für die der Großkönig als Gott verpflichtet sorgt, bestimmen das iranische Weltbild, und zeigen sich in Architektur²⁸ sowie in den Reden, die dem Perserkönig in den Mund gelegt werden, z. B. Theophylaktos (IV 4) Rede des Hormisdas oder Theophylaktos (IV 11) Rede des Chosrau.²⁹

²⁴ Johannes Philoponos, *De opificio mundi* (περὶ κοσμοποιίας; CPG 7265), ed. G. REICHARDT, Leipzig 1897, 78,17: καὶ οἱ δύο φωστῆρες ὑπάρχουσιν, ὕστερον δὲ εἰς τὴν νῦν αὐτὸ τάξιν ἤγαγεν ὁ θεὸς εἰς ἥλιον καὶ σελήνην. Zur Bedeutung der τάξις im byzantinischen Weltmodell cf. KODER, *Oikumene* A. 46

²⁵ cf. J. STRAUB, *Die Sassaniden als aemuli imperii im Urteil des Ammianus Marcellinus*, in: *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference*, hrsg. V. VAVŘINEK, Prag 1985, 37–40.

²⁶ Johannes Malalas (ed. THURN, *CFHB* 35, Berlin 2000) 449, 19–20.

²⁷ Detailliert bei CHRISTENSEN, a. O. 460f. und L.-I. RINGBOM, *Graltempel und Paradies. Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter*. Stockholm 1951, 70ff. – Der Großkönig, Herr der Elemente, als Teilhaber an den Gestirnen ist Bruder der Sonne und des Mondes (Ammianus Marcellinus XVII 5,3).

²⁸ MANN, a. O. 149ff.

²⁹ SCHREINER, a. O. 118, 128.

Der Vergleich von λαμπτήρες bzw. φωστήρες bei Petros Patrikios bzw. Nikolaos Mystikos mit den Augen des Menschen ist als Metapher vielleicht nicht nur rhetorisch zu verstehen, galt doch das Auge schon seit der Antike als Garant der Gerechtigkeit; es wacht über das Wohlergehen des Menschen. Zahlreiche Redewendungen weisen darauf hin. Der ägyptische Gott, der für die Gerechtigkeit steht, Osiris, wird in Hieroglyphenzeichen mit dem Auge wiedergegeben. Auch in der orthodoxen Ikonographie ist das wachende, strenge und ruhige Auge des Christos Pantokrator eine Verbildlichung dieser Auffassung.³⁰ Der Vergleich sowohl bei Petros Patrikios bezüglich der persischen Beziehungen sowie auch bei Nikolaos Mystikos im Briefwechsel mit den Arabern weist auf „völkerrechtliche“ Grundlagen hin³¹, was im Fall der Perser einschlägig untersucht wurde, vor allem durch die Arbeiten von Evangelos Chrysos und seiner Schule.³² Während im Fall der Perser die Worte jeweils einem Perser (König oder Gesandten) in den Mund gelegt werden, spricht im Fall der Araber der byzantinische Patriarch.

Es bleibt die von mir nicht beantwortbare Frage, ob im erhaltenen arabischen Schrifttum auch mit diesem Gedanken argumentiert wurde wie von Seiten der Perser, da, wie Alexander Beihammer kürzlich herausgestellt hat, die byzantinischen Grundmuster im arabischen diplomatischen Verkehr bekannt waren.³³ Andererseits lösten die muslimischen Araber nicht nur in außenpolitischer Hinsicht die Sasaniden ab. Deren – vorislamische – Geschichtsschreibung hat auf die arabische Literatur und Geisteswelt ebenfalls gewirkt, z. B. durch das Geschichtswerk des zum Islam übergetretenen Persers Rōzbih (Ibn al Muqaffa), das ins Arabische übersetzt wurde. Besonders seit der Abbasidenzeit (ab 749) ist in Kultur und Verwaltung persischer Einfluss zu bemerken.³⁴ Jedenfalls bezeugen auch

³⁰ Zur metaphorischen Verwendung des Auges cf. MICHAEL STOLLEIS, Das Auge des Gesetzes. Materialien zu einer neuzeitlichen Metapher, in: *Jahrbuch des historischen Kollegs München* 2001, 15–43. Für den Hinweis auf diesen Aufsatz danke ich Alfred Haverkamp/Trier. In einem Gedicht des Johannes Apokaukos (ed. N. TOMADAKES, Οἱ λόγιοι τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἡπείρου καὶ τοῦ Βασιλείου τῆς Νικαίας, Thessalonike 1993, 36) wird Christus, die Sonne des Tages, und Maria, der Mond der Nacht, mit dem Auge gleichgesetzt; ein Beispiel von vielen.

³¹ Das *ius gentium* ist nicht identisch mit dem heutigen Begriff „Völkerrecht“, vielmehr eine Regelung, um Beziehungen mit anderen Völkern zu ermöglichen, zunächst auf Kriegsgefangene bezogen, dann auch für Handelsbeziehungen.

³² CHRYSOS, Roman-Persian Relations und K. SYNELLE, Οἱ διπλωματικὲς σχέσεις Βυζαντίου καὶ Περσίας ἕως τὸν σ' αἰῶνα. Athen 1986.

³³ BEIHAMMER, a. O.

³⁴ G. RICHTER, Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters. Tübingen 1933; R. BLOCKLEY, Rome and Persia. International Relations in Late Antiquity.

die anderen Schreiben des Nikolaos Mystikos, Anfang des 10. Jahrhunderts, dass eine Konfrontation mit den Arabern möglichst vermieden werden sollte, wobei unmittelbare Veranlassung das Problem des Austausches von Kriegsgefangenen war.³⁵ Es war hier wie im Fall der Perser realpolitische Einschätzung und Einsicht, sozusagen die politische Oikonomia, die die Absolutheit des Anspruchs, einzige Macht der Oikumene zu sein, wenigsten zeitweise außer Kraft setzte bzw. nicht betonte, „ohne dass deshalb die alten Argumente prinzipiell aufgegeben werden müssen – nur aktiviert man sie nicht. Das ist es, was man unter byzantinischer οἰκονομία versteht, d. h. das einer bestehenden Situation angemessene Handeln“.³⁶ In diesem Sinn wird auch nicht auf das sonst geäußerte Kulturgefälle gepocht, ein Beweis, dass auch dies Teil der Idee der byzantinischen Oikumene war.³⁷ Auf der Suche nach neuen Formen angesichts auch der kulturellen Konkurrenz konnte die byzantinische Diplomatie jedoch auf eine schon früher angelegte Tradition zurückgreifen und an sie anknüpfen.³⁸

Telemachos Lounghis hat den Begriff der „begrenzten Ökumene“ ausdrücklich für die neue Politik in der Makedonenzeit gegenüber westlichen

Ottawa 1985, 32, A. 22: Die mittelalterlichen arabischen Diwane waren eine Erbschaft von den Persern. Diese Einflüsse gelten z.B. auch für die Literatur der Fürstenspiegel. – cf. auch J. KODER, „Zeitenwenden“. Zur Periodisierungsfrage aus byzantinischer Sicht. *BZ* 84/85 (1991/92) 409–422, hier 413, dessen Begriff „begrenztes ökumenisches Gefühl“ – zwar in Zurückhaltung gegenüber der These von Lounghis – in Beziehung auf die offizielle Tradition, wie sie im vorliegenden Beitrag aufgezeigt ist, nicht anzuwenden ist.

³⁵ Hierzu und zu den Briefen des Nikolaos Mystikos an die Araber allgemein cf. S.N. MALACHOV, *Novyj mir islama v pis'mach patriarcha Nikolaja Mistika*, in: *Srednevekovoe pravoslavie ot prichoda do patriarchy* 2, 1998, 63–80. – Siehe auch G. DAGRON, *Ceux d'en face*. *TM* 10 (1987) 229–232, der allerdings die Politik gegenüber den Arabern von der gegenüber den Persern abhebt.

³⁶ Zitiert nach A. HOHLWEG, *Byzanz und seine Nachbarn (Südosteuropa-Handbuch 26)*, hrsg. A. HOHLWEG. München 1996. Einleitung, 12. – CHRYSOS, *Byzantine Diplomacy* 26.

³⁷ Zum kulturellen Komplex cf. P. SPECK, *Ideologische Ansprüche – historische Realität. Zum Problem des Selbstverständnisses der Byzantiner*, in: *Byzanz und seine Nachbarn* (A. 36) 19–45.

³⁸ Zu untersuchen wäre, ob und wie weit allgemein religiöse Weltbilder der orientalischen Reiche (Assyrer) bzw. die Gestalt Alexanders des Großen Wirkung auf die Ausformung der Weltherrschaftsidee bis hin zu dem christlichen Oikumenegedanken gehabt haben. Vgl. die Worte des persischen Gesandten an Maurikios, wo der Weltherrschaftsgedanke Alexanders des Großen als vernunftwidrig bezeichnet wird und der Zerfall seines Reiches als Beweis dafür: Theophylaktos Simokates IV, 134 (Übers. SCHREINER 132 u. A. 591, S. 302).

Staaten geprägt.³⁹ Zweifellos sahen sich auch hier die Byzantiner vor die Tatsache gestellt, einen Modus für die neue Realität in ihrer Ideologie zu finden. Doch stellte sich das Problem hier anders als im Fall der nichtchristlichen Konkurrenten, als Reaktion auf deren Ansprüche schon in der Spätantike Modalitäten von Koexistenz entwickelt wurden. Denn hier handelt es sich um einen speziellen Begriff von Oikumene, der seit und durch Eusebios von Kaisareia auf ein christliches Reich und einen christlichen Kaiser Bezug nahm und in dem es keinen Platz für Einengung bzw. Trennung geben konnte.⁴⁰ Daher liegt der Anspruch auf Oikumenizität den aufstrebenden christlichen Staaten gegenüber auf einer anderen Ebene.⁴¹ Die Zweiaugenmetaphorik ließ sich nicht auf christliche Staaten übertragen und wurde auch m. W. nie in Anspruch genommen, hätte sie doch das Ringen um theologische und religiöse Einheit überflüssig gemacht. Dies wurde im Westen augenscheinlich genauso gesehen. Gleichwohl versuchte die byzantinische Diplomatie die Realität mit dem Ideal des christlichen Oikumenedenkens in Einklang zu bringen, ohne ihn aufzugeben. Kleriker in diplomatischen Angelegenheiten in den Westen sind häufiger anzutreffen,⁴² wie allgemein der Klerus verstärkt hervortritt, indem er sich mit dem eusebianischen Oikumenemodell identifiziert. Zahlreich sind die Hinweise, die das Festhalten der universalistischen Reichsidee im christlichen, heilsgeschichtlichen Sinn belegen, dabei die fortschreitende „Verstümmelung“⁴³ verdrängen.

³⁹ T. LOUNGHIS, Die Slawen und Ungarn innerhalb der „begrenzten Oekumene“ der Makedonenkaiser. *BSI* 54 (1993) 65–74; DERS., Die byzantinische Ideologie der „begrenzten Ökumene“ und die römische Frage im ausgehenden 10. Jahrhundert. *BSI* 56 (1995) [=Στέφανος, *Studia byzantina ac slavica* Vladimiro Vavřínek ad annum sexagesimum quintum dedicata, hrsg. R. DOSTÁLOVÁ – V. KONZAL] 117–128; DERS., Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *De Administrando Imperio. Μία μέθοδος ἀνάγνωσης*. Thessalonike 1990, bes. 78ff.

⁴⁰ KODER, Oikumene 21ff. – Aber auch diese theologisch-religiöse Komponente weist Vorbilder und Parallelen im iranischen auf; cf. RINGBOM, a. O. 143 und MANN, a. O. bes. 140–150.

⁴¹ In diesem Sinne, nämlich, dass das Zweikaiserproblem nicht zu einem Konzept der begrenzten Oikumene führte, äußerte sich auch S. KOLDITZ in einem Vortrag anlässlich der Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutscher Byzantinisten in Münster im Feber 2003 „Konzilien und Brief. Zu den Beziehungen der Kaiser Basileios I. und Ludwig II.“, sowie DERS., Leon von Synada und Liudprand von Cremona. Untersuchungen zu den Ost-West-Kontakten des 10. Jahrhunderts. *BZ* 95 (2002) 509–583, bes. 558; es gab „kein Konzept einer begrenzten Ökumene“.

⁴² N. OIKONOMIDES, Byzantine Diplomacy. A.D. 1204–1453: means and ends, in: *Byzantine Diplomacy* 73–88.

⁴³ KODER, Oikumene 27 u. 29.

Verwiesen sei auf die Hofrhetorik, in der auf Ehen mit Lateinerinnen Bezug genommen wird, wo bei aller Flexibilität der Weltherrschaftsanspruch durchschimmert und vor allem der Einheitsgedanke einen breiten Raum einnimmt. Eirene/Piroschka wird von Theodoros Prodromos als κυρία πάντων τῶν ἔθνῶν τῶν ἐπὶ τῆς ἑσπέρας gerühmt, womit „die aus einem westlichen Herrscherhaus kommende Kaiserin die Weltherrschaft des byzantinischen Kaisers vollständig macht.“⁴⁴ Eben jene ungarische Prinzessin auf dem Kaiserthron erzählt als Tote von ihrer Herkunft von Julius Caesar, und beim Empfang der Berta von Sulzbach findet gleichsam die Vereinigung mit dem alten Rom statt.⁴⁵ Die kosmologische Metapher, die das persische Weltbild wiedergibt und kennzeichnet, überträgt Niketas Choniates auf die Hochzeit des Kaisers Isaak II. Angelos mit Margarete/Maria von Ungarn. Der Kaiser als Sonne bewirkt gemeinsam mit dem Mond den Glanz des Firmaments des Kaisertums.⁴⁶ Anlässlich des Empfangs der Agnes als Verlobter Alexios' II. vergleicht Eustathios von Thessalonike die Herrschaft mit dem Firmament (στερέωμα) und den Gestirnen.⁴⁷ Die Einheit im Rahmen des Oikumenegedankens beschwört Michael VII. Dukas in einem Brief an Robert Guiskard, in dem ein Heiratsprojekt zwischen Olympias, der Tochter des Robert Guiskard, und Konstantin, dem Sohn des Michael VII., vorgeschlagen wird. Μία τίς ἐστὶν ἀρχὴ καὶ ὄψις ταῖς καθ' ἡμᾶς ἡγεμονίαις, gegeneinander zu kämpfen komme der Zerstörung des eigenen Körpers gleich. Durch diese Ehe solle die Harmonie wiederhergestellt werden entsprechend dem gemeinsamen Glauben: ὁ γὰρ βραβευτῆς τῆς ἀποστολικῆς καὶ καθολικῆς ἐν ἀμφοτέροις ἡμῖν εὐσεβείας ἢ πίστεως.⁴⁸ Hier geht es nicht um zwei Augen der Welt, auch nicht um begrenzte Oikumene, vielmehr um die nur als Einheit denkbare christliche Oikumene. Dies ist der Unterschied zur Reaktion auf die politischen Realitäten bzw. Einordnung in den Weltherrschaftsgedanken der Byzantiner den Persern und

⁴⁴ So der Kommentar des Herausgebers W. HÖRANDNER, Theodoros Prodromos. Historische Gedichte (*WBS* 11). Wien 1974. Gedicht I, Z. 85f. u. S. 183.

⁴⁵ HÖRANDNER, a. O. Gedicht XX 13 u. 37.

⁴⁶ Niketas Choniates, Briefe (ed. VAN DIETEN, *CFHB* 3, Berlin 1972), Brief 5, S. 36, 16f.; Übers. FR. GRABLER, Kaisertaten und Menschenschicksale im Spiegel der schönen Rede (*Byzantinische Geschichtsschreiber* 11). Graz 1966, 73ff.; wiederaufgenommen bei Niketas S. 41f. (GRABLER, a. O. 79). Vgl. auch O. TREITINGER, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Darmstadt 1956, 115; S. 5 oben u. A. 26.

⁴⁷ Eustathios von Thessalonike, Opera minora, ed. P. WIRTH (*CFHB* 32). Berlin 2000, 255, 86.

⁴⁸ K. SATHAS, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη V (Venedig–Paris 1876), Nr. 144.

Arabern gegenüber; Eheschließungen konnten hier die Oikumene nicht besiegeln.⁴⁹ Der des öfteren konstatierte flexible Begriff der Oikumene⁵⁰ beweist, wie er aus verschiedenen Traditionen schöpft.

Einen „unheroischen Verzicht auf den einstigen Weltherrschaftsanspruch“ für das 10. Jahrhundert zu unterstellen, wie es T. Lounghis formulierte,⁵¹ trifft weder für die „klassisch-mittelalterliche Blütezeit“ noch für die folgenden Jahrhunderte des byzantinischen Reichs zu.

Auch wenn ab der Mitte des 14. Jahrhunderts einzelne Intellektuelle den byzantinischen Anspruch auf Vollendung und Auftrag zur Weltherrschaft indirekt als Illusion aufzugeben im Begriff sind, wie z. B. Demetrios Kydones,⁵² so offenbart sich das offizielle Weltbild noch am Ende des 14. Jahrhunderts, wie es bezeichnenderweise von Seiten eines Patriarchen geäußert wurde. In seinem Mahnschreiben vom Jahr 1393 an den Großfürsten von Moskau Vasilij I. argumentiert der Oikumenische Patriarch Antonios IV. mit Berufung auf den ersten Petrusbrief 2,17: „Der universale Kaiser ist nur einer... wenn sich auch andere Christen den Kaisertitel angemahnt haben, so ist dies alles ein unnatürlicher und ungesetzlicher Zustand, das Ergebnis von Anmaßung und Gewalttätigkeit“.⁵³

⁴⁹ Cf. z.B. die Rechtfertigung von Eheschließungen mit Franken bei Konstantinos Porphyrogenetos, *De administrando imperio*, ed. GY. MORAVCSIK – R.J.H. JENKINS (*CFHB* 1), Washington 1967, XIII, 114ff.

⁵⁰ KODER, *Oikumene* 30, A. 88 und CHRYSOS, *Byzantine Diplomacy* 26.

⁵¹ LOUNGHIS in *BSI* 56 (1995) 125.

⁵² H.-G. BECK, Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München 1952, 123ff.

⁵³ MM II 191 (deutsche Übersetzung in H.-G. BECK, *Byzantinisches Lesebuch*. München 1982, 114ff.). ὅτι εἷς ἔστιν ὁ καθολικὸς βασιλεὺς ... εἰ γὰρ καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν χριστιανῶν ὄνομα βασιλέως ἑαυτοῖς ἐπεφήμισαν, ἀλλὰ παρὰ φύσιν εἰσὶν ἐκεῖνα πάντα καὶ παρόνομα καὶ τυραννίδι καὶ βίᾳ μᾶλλον γινόμενα. Vgl. J. DARROUZÈS, *Les registes des actes du patriarchat de Constantinople*. I: *Les actes des patriarches*, VI: *Les registes de 1377 à 1410*. Paris 1979, Nr. 2931.