

Vorwort

»Me status hic rei publicae non delectat«
(ad fam. I, 7, 10)

Weltherrschaft und Gerechtigkeit – das scheinen keine Ziele zu sein, die leicht miteinander zu vereinen sind. Schon als die Philosophie 156 v. Chr. in Gestalt der Schulhäupter der athenischen Philosophenschulen in Rom einzieht, wird die Frage nach der Gerechtigkeit des *imperium Romanum* gestellt. Karneades, der Leiter der Akademie, wirft sie auf, und er ruft den Römern damals zu, sie müßten, »wenn sie gerecht sein wollten, das heißt, wenn sie fremden Besitz zurückerstatten wollten, in die Hütten zurückkehren und in Armut und Elend am Boden liegen« (div. inst. V, 16, 5). Von Ciceros *De re publica* bis zu Augustinus' *De civitate Dei* hat die Frage nach der Gerechtigkeit die Weltherrschaft der Römer begleitet. »Was sind die Staaten anders als große Räuberbanden, wenn ihnen die Gerechtigkeit fehlt...?« (de civ. Dei IV, 4). Die Frage ließ sich, seit sie einmal gestellt worden war, nicht mehr abweisen. Sie wollte beantwortet sein.

Die Römer haben erste Hegungen des Krieges geschaffen. Ihre Eroberung der Welt vollzog sich zunächst zögerlich. Erst als der Aufwand für »Brot und Spiele« immer enormer geworden war, wurde der römische Imperialismus hemmungslos. Die römische Eroberung der Welt führte zur Romanisierung und Zivilisierung vieler Länder. Zugleich wurde aber auch Rom durch den Import fremder Kulturen selbst kultiviert. Vor allem den Griechen gelang es, »den rauhen Eroberer selbst zu erobern« (Horaz, ep. II, 1). Durch die Aufnahme griechischer Kunst und Kultur erhielt die zunächst einfache Lebensweise eines Volkes von Bauern und Soldaten Urbanität und Eleganz. Es entstand als schönste Frucht dieser Begegnung der Kulturen der römische Humanismus. Er wird der Ausgangspunkt vieler Wiedergeburten der Antike sein, wie sie in der Zeit Karls des Großen, im 12. Jh., in der Renaissance des 16. Jh.s oder im Neuhumanismus des 19. Jh.s begegnen.

In Rom stehen sich in etwa gleich lange Zeiten republikanischer und kaiserlicher Regierung gegenüber. Deren Beurteilung scheidet die Geister bis heute. Die Portraits eines Cicero oder Caesar, eines Augustus oder Seneca fallen ganz unterschiedlich aus, je nachdem ob den Autoren die Liebe zur Republik oder die Verehrung der Caesaren die Feder führt. Waren Cicero und Cato unzeitgemäße Republikaner, die die Zeichen der Zeit nicht erkannten und zu retten versuchten, was nicht mehr zu retten war? Hatten Caesar und Augustus nur die unvermeidliche Konsequenz aus der Tatsache gezogen, daß das Reich mit den Mitteln der Republik nicht mehr zu befrieden und nicht mehr zu regieren war? War Augustus der Wiederhersteller der Republik, der sie unter veränderten Bedingungen wiederbelebte? Oder war er nur ein Heuchler, ein Schauspieler, ein Wolf im Schafspelz, der es besser als Caesar verstand, seine Alleinherrschaft »republikanisch« zu maskieren?

Die folgende Darstellung hält es eher mit der Republik als mit dem Kaisertum, eher mit Cicero als mit Caesar. Sie hat Respekt vor einem Historiker wie Tacitus, der sich nach der Republik sehnt und doch nicht weiß, wie man dem Prinzipat noch entgehen soll. Noch lieber freilich ist ihr ein Stoiker wie Lucan, der Cato das schöne Wort in den Mund gelegt hat, daß »die siegreiche Sache den Göttern gefiel, die unterlegene dem Cato« (Phars. I, 128). Gegenüber der im 19. Jh. noch so eingängigen Verehrung der »Größe« ist diese Geschichte skeptisch. Größe beweist sich an der Höhe einer Kultur, nicht an der Ausdehnung von Imperien. Wo ist das politische Ziel eines Caesar? Ist es ein Zufall, daß Philosophie und Dichtung nach der Errichtung des Prinzipats immer unpolitischer werden? Zwar mag es sein, daß »auch unter schlechten Herrschern noch gute Männer leben« (Agr. 42, 2). Solche begegnen auch im 1. Jh. n. Chr. noch, als die Opposition der Stoiker noch von der Erinnerung an bessere Zeiten zehrt. Aber vom 2. Jh. an verkommt das politische Denken zur Panegyrik. An die Stelle politischer Traktate und Entwürfe tritt das Schreiben von Biographien und Briefen. Die Kultivierung des eigenen Ich macht damals große Fortschritte. Aber was in jener Zeit an literarischen, philosophischen oder historischen Werken entsteht, ist nicht mehr derart politisch, wie es die Werke eines Cicero noch gewesen sind.

Die Republik starb am Versagen der römischen Aristokratie, die sich seit dem 2. Jh. v. Chr. als unfähig erwies, den offenkundigen sozialen und politischen Problemen ins Auge zu sehen. Sie ist darüber hinaus am maßlosen Ehrgeiz Einzelner zugrunde gegangen, die ihr persönliches Streben nach *dignitas* über jedes gemeinsame Ziel stellten und wie Caesar ein ganzes Volk und ein ganzes Reich für ihre im Grunde privaten Zwecke instrumentalisierten. Die bei den Griechen lange Zeit funktionierende Balance zwischen aristokratischem Streben nach Exzellenz und bürgerlichem Bewußtsein der Gleichheit und Gemeinsamkeit hat sich in Rom nie einstellen wollen. Rom war von Anbeginn an eine aristokratisch geprägte Gesellschaft, in welcher die Nobilität den Ton angab und sich nie so etwas wie eine Demokratie oder eine demokratische Gleichheit etablieren konnte. Die immer wiederholte These von der römischen Mischverfassung ist nichts als eine Legende. Eine echte Mischung der Verfassungselemente gab es in Rom so wenig wie eine Balance der Kräfte. Zwar hat sich das Volk in den Ständekämpfen seine eigenen Institutionen und einen gewissen Anteil an der Macht erkämpft. Aber ausgeglichen und wohltemperiert war die römische Ordnung nie. Sie hat es ehrgeizigen Aristokraten leicht gemacht, das sowieso schon enorme Standesbewußtsein noch einmal zu steigern, bis es als Kult des einzigen *princeps* von der Bindung an die Gemeinschaft abgetrennt war.

Das Kaiserreich wiederum zerbrach an vielerlei Ursachen. Nicht weniger als 222 solcher Ursachen hat Alexander Demandt inzwischen in der Literatur über den Untergang des Römischen Reiches gefunden (A. Demandt [Hrsg.], Das Ende der Weltreiche, München 1997, 39, 236 Fn. 32). Der Sittenverfall, der Einfall der Germanen, die Erschöpfung der Ressourcen und das Aufkommen des Christentums sind Faktoren, die seit Gibbons Analyse des Reichszerfalls immer wieder zur Erklärung herangezogen werden. Im Reich der geistigen Kämpfe war Rom – trotz seiner zunächst überlegenen Bildung – der weltverändernden Kraft des Christentums nicht gewachsen. Mit dem Christentum änderte sich das Politikverständnis der alten

Welt. Auch wenn im Neuen Testament noch 161mal von der Polis die Rede ist, so gibt es für Christen die Stadt (oder das Reich) als »das« Zentrum ihres Lebens nicht mehr. Was es von nun an gibt, sind zwei Städte und zwei Reiche. Alle Politik wird auf eine nie dagewesene Weise distanziert und relativiert. Was im Leben des Menschen der alten Welt einmal ein Letztes war, wird von nun an zum Vorletzten, nachgeordnet dem Reich Gottes und dem ewigen Heil.

Nach zwei Jahrhunderten der Verfolgung hat sich das Christentum mit dem Römischen Reich arrangiert. Die universale Religion und das universale Reich wurden vereint. Der Streit darüber, ob diese mit Konstantin gekommene Wende mit dem Christentum vereinbar ist, hält bis heute an. Augustinus wird die Reichstheologie des Eusebius von Caesarea, die den Bund von Kirche und Reich besiegeln sollte, bereits wieder grundsätzlich in Frage stellen. Mit Augustinus geht die *theologia civilis* der antiken Welt endgültig zugrunde. Zugleich weist das Denken dieses Kirchenvaters in vielerlei Hinsicht schon auf den Beginn der Neuzeit voraus. Augustinus ist Anfang und Ende, Ende der alten und Beginn der neuen Welt, ein Philosoph, der in seinen »Confessiones« sein Ich bereits so bespiegelt wie später Rousseau in seinem gleichnamigen Werk, ein Denker, der bereits wie Descartes die Skepsis durch ein »cogitans-sum« widerlegen will, ein Theologe, der manches von den reformatorischen Lehren bereits vorwegnimmt.

Aufgrund seiner Zwischenstellung zwischen den Zeiten wird eine Darstellung des Augustinus am Anfang des nächsten Bandes dieser »Geschichte des Politischen Denkens« stehen, der das Denken des Mittelalters zum Inhalt haben wird. (Dort soll auch anhand von Justinian eine Würdigung des römischen Rechts und seiner Bedeutung für das Mittelalter versucht werden). Der vorliegende Band endet mit den letzten Kämpfen des heidnischen Rom, mit der Gestalt des seltsamen ›heidnischen Heiligen‹ Julian, der das Rad noch einmal zurückdrehen und das Heidentum restituieren will. Der Streit um den Victoriaaltar dient als Symbol des letzten Abwehrkampfes des Heidentums und der Verwandlung der heidnischen Victoria in ein christliches Sieges- und Herrschaftszeichen.

Auch dieser Band wäre ohne die Hilfe von Freunden und Mitarbeitern nicht zustande gekommen. Für Kritik und Anregung danke ich Herrn Prof. Dr. Karl Graf Ballestrem, Herrn Prof. Dr. Karlfriedrich Herb, Herrn Dr. Placidus Heider OSB, Herrn Matthias Eberl, M.A. und Herrn Stefan Roth, M.A. Herr Dr. Dirk Lüddecke hat mich immer wieder auf Mängel hingewiesen, wie sie einem gescheiten Leser nicht entgehen. Für die Mühe der Schreibarbeiten und der immer neuen Korrekturen danke ich Herrn Peter Seyferth, M.A., Herrn Philip Knöll und vor allem Frau Marianne Wischer.

München, im Mai 2002

Henning Ottmann

I. Römertum und »Rom-Idee«; die soziale und politische Ordnung Roms; altrömische Lebensart und römischer Humanismus

1. Römertum und »Rom-Idee«

Wer an Rom denkt, denkt an das römische Reich und die römischen Kaiser; er denkt an die Geschichte der Republik und ihr Ende in den Bürgerkriegen des 1. Jh.s v. Chr. Mit Rom verbindet sich die Erinnerung an Sittenstrenge und große Exempel der Tüchtigkeit; aber mit ihm verbunden ist ebenso die Erinnerung an Dekadenz und Sittenverfall. Das römische Weltreich ist der große Mittler zwischen Griechentum und Christentum. Durch das Reich schafft Rom die Voraussetzung für die Verbreitung des Christentums in der damals bekannten Welt. Durch die Aufnahme der griechischen Kunst und Philosophie entsteht in Rom eine Kultur der Humanität (»humanitas«), die ein bleibendes Erbe des Römertums ist.

Man hat oft von der »Rom-Idee« gesprochen. Deren Sinn freilich ändert sich mit den Zeiten. Ist Rom das alte Rom mit seiner Sittenstrenge und Einfachheit des Lebens, das Rom der Bauern und Soldaten? Oder ist Rom das von Cicero verklarte Rom des Scipionenkreises, in dem sich altrömische Lebensart und griechische Kultur miteinander mischen? Verglichen mit Griechenland scheint Rom auf den ersten Blick arm an eigenen Entdeckungen und Erfindungen zu sein. Die römische Religion ist ohne Tiefe und Innerlichkeit, eine Art Geschäftsverkehr zwischen Göttern und Menschen. Die römische Philosophie imitiert die der Griechen. Die römische Kultur scheint weniger durch Originalität und hochfliegende Spekulation als vielmehr durch Nüchternheit und praktischen Sinn gekennzeichnet zu sein.

Historiker, Philosophen und Philologen haben immer wieder die Frage nach der »Größe« Roms gestellt, nach Roms Aufstieg und Fall. Wie konnte es einem einfachen Volk von Bauern und Soldaten gelingen, die Weltmacht der antiken Welt zu werden? Warum wiederum ist das so mächtige Rom gefallen? Berühmte Antworten auf diese Fragen geben Polybios in seinen *Historien* (2. Jh. v. Chr.), Machiavelli in seinen *Discorsi* (1531), Montesquieu in den *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence* (1734) oder Gibbon in *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776/78). Polybios und Machiavelli erklären den Aufstieg Roms durch die Vortrefflichkeit seiner Verfassung. Man verweist auf das erfolgreiche Zusammenspiel von Politik und Religion (Polyb. VI, 56; Disc. I, 11–15), und immer wieder wird der Erfolg Roms verbunden mit der zunächst großen Sittenstrenge und Tüchtigkeit (»virtus«). Für den Verfall wiederum werden Christen und Germanen, die Willkürherrschaft mancher Kaiser, die Verderbnis der Sitten und die Überdehnung des Herrschaftsbereiches (der heute so genannte »imperial overstretch«) verantwortlich gemacht.

Rom besaß zwei Errungenschaften, die allen späteren Jahrhunderten unstrittig als solche galten: den Humanismus und das hochentwickelte Recht. Der Humanismus demonstriert, daß Rom aus seinen einfachen Anfängen nicht zureichend zu beurteilen ist. Das Volk von Bauern und Soldaten erhielt durch die Begegnung mit der Kultur der Griechen seine eigentliche »Bildung«. Es entstand eine glückliche Verbindung von altrömischer Strenge und griechischer Anmut, und was zuerst nur Nachahmung der Griechen war (*imitatio*), wurde *aemulatio*, ein Wettstreit (hier I. 3.).

Das römische Recht ist das Urbild allen rationalen Rechts. Es prägt West- und Ostrom, das kanonische und das weltliche Recht. Noch im 19. Jh. ist es über Savigny wirksam im Pandektenrecht. Die Historiker hat das römische Recht derart beeindruckt, daß sie – wie etwa Mommsen in seiner *Geschichte des römischen Staatsrechts* (³1887/88) – die römische Ordnung primär aus der Perspektive des Rechts erklären wollten. Aber in Rom steht (wie andernorts auch) am Anfang nicht Recht, sondern Sittlichkeit. Diese wird keineswegs völlig verrechtlicht. Fundamentale Einrichtungen Roms – etwa das Klientelwesen, das Censorenamt oder der Senat – sind durch ihre rechtliche Fixierung (soweit diese überhaupt besteht) kaum zu erfassen. Im Falle Mommsens hatte der Jurist über den Historiker gesiegt. Neuere Darstellungen Roms haben diese Horizontverengung beseitigt (Meyer ²1961; Bleicken ⁵1989 u. a.).

Römertum und »Rom-Idee« – was die Jahrhunderte darunter verstehen, hängt von ihren kulturellen und politischen Vorlieben ab. Humanismus und Republikanismus haben sich verschwistert, so daß man in der Renaissance beide zugleich zu schätzen weiß. Das Römische Kaisertum strahlt aus auf das Kaisertum des Mittelalters und der Neuzeit. Das Römische Reich wird das Vorbild aller Reiche. »Wo Rom ist, ist das Reich.« Dieser Satz gilt auch umgekehrt: »Wo das Reich ist, ist Rom« (»Ubi imperium, ibi Roma«). Republik, Kaisertum und Reich sind die drei politischen Erbschaften, die Rom der Welt hinterläßt.

Die *Republik* entstand um 500 v. Chr., nachdem ca. zwei Jahrhunderte lang Könige regiert hatten. Ihre Epoche dauert fast fünf Jahrhunderte, bis zum Sieg des Octavian über Marc Anton und Kleopatra, also bis 31 v. Chr. Republik kommt von »res publica«, und die Römer fassen unter diesen Begriff jede ihrer Verfassungsformen (Suerbaum ³1977). Im engeren Sinn allerdings ist die »res publica« das nicht mehr monarchische, sondern vom Adel und vom Volk gemeinsam regierte Gemeinwesen. Wie es die sagenhafte Erzählung vom letzten römischen König, von Tarquinius Superbus (dem »hochmütigen Tarquinius«), einem Mörder und Verräter, demonstriert (Liv. I, 49ff.), ist die Republik von einer anti-tyrannischen Gesinnung geprägt. Zur Republik gehört der Begriff der »Freiheit«, »libertas« (Wirszubski 1950), und frei ist in der Republik vor allem das Volk, das nicht mehr einfach nur regiert wird, sondern mitregieren kann. »Publicus« »öffentlich« kommt von »populus«, »Volk« (Stark 1967). Cicero wird die *res publica* u. a. dadurch definieren, daß er sie als »res populi«, als »Sache des Volkes« bestimmt.

Die römische Republik gab dem Volk einen Anteil an der Regierung. Eine Demokratie im Sinne der Griechen war sie allerdings nicht. Der Adel blieb in Rom stets die alle Politik bestimmende Schicht. Noch am ehesten läßt sich die römische Republik mit der aristotelischen »Politie« vergleichen, mit jener Verfassung, die

Armen und Reichen einen Anteil an der Regierung gewährt. Aber selbst dieser Vergleich hinkt, da in Rom stets eine Vorherrschaft des Adels bestehen bleibt, während die griechische Demokratie auf ein großes Maß an Gleichheit gegründet war. (Ein neuerer Versuch, Rom zu demokratisieren und die Vorherrschaft des Adels als eine Legende der deutschsprachigen Althistorie – von Gelzer 1912 bis zu Meier ²1980 – darzustellen, überzeugt nicht, da die Deutung zu modernisierend verfährt [Millar 1998].)

Das *Kaisertum* Roms ist das Vorbild allen Kaisertums. Es hat zwei Väter: Caesar, der ihm den Namen gibt; Augustus, dem gelingt, was Caesar noch mißlungen war: die Errichtung einer Alleinherrschaft. Diese heißt »principatus«, »Prinzipat« (von »princeps«, »erster«). Ab Domitian (81–96 n. Chr.) wird auch vom »dominatus«, vom »Dominat« gesprochen. In der Zeit der Republik werden die angesehensten Bürger (wie die ehemaligen Konsuln oder die Censoren) »principes«, »die ersten«, genannt. Es sind zunächst immer mehrere. Am Ende ihrer Amtszeit treten sie quasi wieder ins Glied zurück. Während der Bürgerkriege des 1. Jh.s v. Chr. emanzipiert sich jedoch das der Erste-Sein-Wollen von der Einbettung in den Comment des Adels und der Bürgerschaft. Augustus ist der erste, dem es gelingt – unter scheinbarer Wahrung der Republik –, der einzige »erste« zu sein. Von Augustus an wird Rom von Kaisern regiert – mal von guten (wie den Adoptivkaisern), oft aber auch von schlechten, die nichts als Despoten sind. Das Kaisertum stützt sich auf das Militär, auf »Freigiebigkeit« und auf einen eigenartigen Kaiserkult (Claus 1999). Er führt wie in den hellenistischen Königreichen zu einer seltsamen Vergöttlichung des Herrschers, deren Glaubwürdigkeit, vor allem im Westen des Reiches, schwer einzuschätzen ist.

Alle späteren Kaiser sind Nachfolger der römischen, die Kaiser des Mittelalters, von Karl dem Großen über die Ottonen und die Staufer bis zu anderen. Noch Napoleon oder Napoleon III. wollen (moderne) Caesaren sein. Wie das Kaisertum so erneuert sich auch stets das Römische *Reich* (»imperium Romanum«). Gründungen »neuer« Reiche sind stets Neugründungen Roms. Dies hat seinen Grund darin, daß nach christlicher Lehre das Römische Reich das Endreich aller Reiche ist. Der Traum Daniels von den vier Weltreichen (Dan. 7) wird schon von Hieronymus (340/50–419/20 n. Chr.) so verstanden, daß auf das Reich der Babylonier das der Perser und das der Griechen gefolgt ist und mit dem römischen das letzte aller Reiche anbricht. Das Reich kann aus diesem Grund nicht neu gegründet, sondern immer nur »übertragen« werden (»translatio imperii«, Goetz 1958). Nach dem Fall Westroms (476 n. Chr.) wandert das Reich in das »Zweite Rom«, nach Byzanz; nach dem Fall von Byzanz (1453 n. Chr.) geht es über in das »Dritte Rom«, als das von nun an Moskau verstanden wird (siehe Beck, Seidlmayer, Rahner, Wolff, Gol'dberg, in: Kytzler 1993; über Moskau Schaefer 1929, ²1957). In diesem Sinne kann der Mönch Philotheos (Filofey) im frühen 16. Jh. schreiben: »... zwei Reiche sind gefallen, das dritte aber steht, und ein viertes wird es nicht geben« (zit. nach Schaefer ²1957, 209).

Auch das Moskowiter Reich war das letzte nicht, und man mag heute spekulieren, wie römisch das amerikanische Weltreich und sein »novus ordo saeculorum« ist. Die Römer selbst setzten ihr Reich mit dem »Erdkreis« (»orbis terrarum«) gleich. Der Begriff des Reiches wurde dadurch gleichbedeutend mit dem der »Welt-

herrschaft« (erstmalig wohl in der *Rhetorik ad Herennium* IV, 9, 13 [86/84 v. Chr.]; Vogt 1942, 170 ff.). Später verbindet sich der Universalismus des Reiches mit dem allumfassenden Anspruch der »katholischen« Kirche. Tertullian nennt die Christen »das Volk des ganzen Erdkreises«, »gens totius orbis« (Apol. 37). Vom 2. Jh. n. Chr. an geht die Begrifflichkeit des die Erde umspannenden Weltreichs in den Namen der »alles umfassenden« Kirche ein (Eph. 2; adv. haeres. I, 10, 1).

2. Die soziale und politische Ordnung Roms

2.1. Die soziale Ordnung: Patrizier und Plebejer, Patrone und Klienten, Senatoren und Ritter, Sklaven und Freigelassene, Männer und Frauen

Die Zeit des Königtums, von der sagenhaften Gründung Roms im Jahr 753 v. Chr. bis ca. 500 v. Chr., ist eine Epoche der Adels Herrschaft. Die soziale Ordnung wird durch den Gegensatz von *Patriziern* und *Plebejern* bestimmt (Ferenczy 1976; Richard 1978; Raaflaub 1986). »Patrizier« (von »patricii«, »Vaterkinder«) ist der Name für den Adel, der in Sippenverbänden siedelt und sich durch eine eigene Form sakraler Eheschließung (»conferreatio«) sowie durch Sakralrechte – etwa das Recht, den Willen der Götter zu erfragen (»ius auspicium«) – von den Plebejern abgrenzt. »Plebejer« (dieser Name leitet sich ab von »plebes«, »Menge«) sind alle Nichtadeligen, das Volk, die Bauern, die Handwerker, die Soldaten, alle jene, die in den ersten Jahrhunderten der römischen Geschichte politisch rechtlos sind.

In den Ständekämpfen des 5. und 4. Jh.s v. Chr., gelingt es den Plebejern, immer mehr Rechte zu erringen. Einige Stationen auf diesem Wege waren etwa: die Schaffung des Volkstribunates, das angeblich schon 494 v. Chr. durch die erste Sezession, den Auszug aus Rom, ertrotzt worden sein soll; der Zugang zum obersten Amt, zum Konsulat (367/366 v. Chr.); die Anerkennung der Beschlüsse der Volksversammlungen (»plebiscita«) als allgemein gültiger Gesetze (287 v. Chr. durch die *lex Hortensia*).

Durch die Ständekämpfe entsteht aus der Adels Herrschaft eine Republik. In dieser sind Adel und Volk an der Herrschaft beteiligt. Machiavelli, der in den *Discorsi* (1531) nach den Lehren fragt, die aus der Geschichte der römischen Republik zu ziehen sind, kann diese Entwicklung gar nicht genug loben. »Alle zugunsten der Freiheit entstandenen Gesetze« seien allein den Ständekämpfen zu verdanken (Disc. I, 4). Die Republik, so sehr sie der Eintracht bedarf, geht aus einem Kampf um Recht und Anerkennung hervor.

Die Verfassung der Republik ist immer wieder als eine »Mischverfassung« gedeutet worden, so schon von Polybios und Cicero oder später von Machiavelli. Die Republik vereint demnach aristokratische Institutionen (wie den Senat) mit »demokratischen« (wie dem Volkstribunat und den Volksversammlungen) und »königlichen« (wie dem Konsulat). Der Begriff »Mischverfassung« ist jedoch irreführend, wenn man sich darunter ein Gleichgewicht der sozialen und politischen

Kräfte vorstellt. Trotz der Beteiligung des Volkes an der Herrschaft wird die römische Republik stets vom Adel regiert.

Familien der Plebejer, die magistrabel geworden waren, haben ihre neugewonnene Prominenz sofort eifersüchtig verteidigt (Meyer ²1961, 78 f.). Es entstand ein neuer Adel, die sogenannte »Nobilität«. (Für ihr Verständnis bahnbrechend die Untersuchung von Gelzer [1912]; ferner Hölkeskamp [1987].) In der Nobilität verschmilzt der alte Geburtsadel mit dem neuen Amtsadel. Das aufgestiegene Plebejertum wird in die Aristokratie integriert. Einige wenige plebejische Familien gehören von nun an zu den »nobiles«, zu den »Vornehmen«, zu jenen, »die man kennt«. Anders als Athen wird Rom keine Gemeinschaft von Gleichen. Stets ist die römische Ordnung eine soziale und politische Hierarchie. Alles gründet sich auf Autorität, »auctoritas«. Nichts kennzeichnet die römische Mentalität mehr als ein ausgeprägter Traditionalismus, eine Orientierung an der Sitte der Vorfahren (»mos maiorum«, siehe hier I. 3. 1.). Ganz Rom ist im Grunde eine »väterliche« Gesellschaft, in der im Privaten der Familienvater (»pater familias«) unumschränkte Gewalt besitzt und im Politischen das Ansehen der »patres«, der Oberhäupter der großen Familien, die alles prägende Autorität ist.

Mit dem Gegensatz von Patriziern und Plebejern überschneidet sich der von Klienten und Patronen, die römische soziale Institution schlechthin. Der Name Klient kommt vermutlich von »cluere«, »hören«, »gehorsamen« und »clinare«, »anlehnen«. Er bezeichnet all jene, die in einem persönlichen Schutz- und Treueverhältnis zu einem adligen Patron stehen (Dulceit/Schwarz/Waldstein ⁷1981, § 4, IV/1; Bleicken ⁵1989, 20 ff.). Klienten, das können Bauern, Handwerker und Soldaten, aber auch Städte oder Fürsten sein.

Der Patron übernahm eine gewisse Fürsorgepflicht, eine Sorge für die Existenzsicherung oder das Fortkommen. Er vertrat den Klienten vor Gericht. Der Klient wiederum machte, so er am Ort wohnte, vormittags seine Aufwartung (»salutatio«). Er begleitete den Patron als Gefolge, und bei Wahlen stimmte er für ihn ab.

Das Klientelwesen bietet ein gutes Beispiel dafür, daß eine auf das Recht fixierte Betrachtung der römischen Ordnung dieser nicht gerecht werden kann. Zwar kann das Verhältnis von Patron und Klient auch einmal in Vertragsform gefaßt werden. Aber eigentlich handelt es sich um eine personale sittliche Beziehung, für die kein schriftlich fixierter Kodex von Rechten und Pflichten bekannt ist. Man umschrieb das Klientelverhältnis mit dem Begriff »fides«. »Fides« ist hier nicht wie später mit »Glaube« zu übersetzen, sondern mit »Schutz« und »Vertrauen« (Heinze ³1960, 59 ff.). »In fidem recipere«, »in fidem se dare«, »in fide esse«, das heißt: »in den Schutz aufnehmen«, »sich in den Schutz begeben, anvertrauen«, »im Schutze sein«. Für den Patron stand bei Verfehlungen seine sittliche Integrität auf dem Spiele. Im Zwölf-Tafel-Gesetz (ca. 450 v. Chr.) wird der betrügerische Patron mit Verfluchung bedroht (8, 21). »Fides« ist gleichbedeutend mit der sittlichen »Glaubwürdigkeit« und »Vertrauenswürdigkeit« einer Person.

Das Klientelwesen war die entscheidende Grundlage der römischen Ordnung. Mit seinen Veränderungen wandelte sich die römische Politik selbst (Meier 1966, 24 ff.). Zunächst wohl entstanden in der Zeit der Rechtlosigkeit der Plebejer, als diese vor Gericht eines Beistandes (»tutor«) bedurften, veränderte sich der Charakter des Klientelwesens vor allem durch zwei Entwicklungen: durch die Lockerung

des persönlichen Bandes zwischen Klient und Patron auf der einen, durch die Militarisierung des Klientelwesens auf der anderen Seite.

Schon die Ständekämpfe demonstrieren, daß sich die Plebejer von der Bindung an ihren jeweiligen Patron gelöst hatten (es sei denn, man nimmt an, daß es immer schon eine vermutlich städtische *plebs* gab, die nicht klientilistisch gebunden war). Mit der zunehmenden Ausdehnung der römischen Herrschaft über Italien und den Mittelmeerraum wuchs die Masse der Klienten. Besiegte Völker ergaben sich dem jeweils siegreichen Feldherrn (»*editio in fidem*«). Sie wurden Klienten des Siegers. Durch die wachsende Zahl der Klienten und die immer größere räumliche Entfernung zwischen Klient und Patron wurde das Klientelwesen immer unpersönlicher.

Die römische Expansion hat das Klientelwesen allerdings zunächst noch gefördert. Man konnte Soldaten und Bauern mit Land und Beute versorgen. Durch die ständige Kriegsführung entstand jedoch eine verhängnisvolle Militarisierung der Klientel. Ganze Heere wurden zu Klienten der jeweiligen Feldherren. In diesem Vorgang ist einer der Gründe für den Untergang der Republik zu sehen. Ehrgeizige einzelne wie Marius oder Sulla, Pompeius oder Caesar, Octavian oder Antonius bedienen sich der Armeen für ihre parteilichen oder privaten Zwecke. Aus Milizen werden Privatarmeen. Die Republik verliert ihre militärische Grundlage. Armeen werden zu Waffen im innenpolitischen Machtkampf, und es verwundert nicht, daß die Machtbasis des römischen Kaisertums klientalisierte Armeen sind.

Neben Patriziern und Plebejern, Patronen und Klienten kennt die römische Ordnung einen Gegensatz, der nicht so leicht wie diese beiden zu erkennen ist: den von *Senatoren* und *Rittern* (»*equites*«). Die Ritter sind »die Reiter«, eine militärische Klasse. Sie ist zunächst nicht deutlich von den Senatoren zu unterscheiden, da beide ein gewisser Reichtum verbindet. Es war eine Sache des Vermögens, sich ein oder mehrere Militärpferde leisten zu können. Rom besaß, analog zur Solonischen Verfassung, eine timokratisch-oligarchische Ordnung. Das Stimmrecht war nach Steuerklasse und militärischer Leistungsfähigkeit gestuft (siehe hier I. 2.2.1.). Als Rom zur Weltmacht wurde und der Handel zum Welthandel, veränderte sich die Rolle der Ritter. Sie werden Großhändler und Bankiers; sie werden Steuerpächter (»*publicani*«), d. h. sie ersteigern sich jeweils das Recht, in den Provinzen Steuern einzutreiben; sie werden Lieferanten und Produzenten, welche die großen Staatsaufträge für Waffeneinkäufe und Bauvorhaben an sich ziehen.

In die römische Ordnung, die bis dahin durch Großgrundbesitz und Landwirtschaft geprägt war, brach damit die Macht des Geldes und Geschäftes ein. Wie dies empfunden wurde, zeigt die *lex Claudia* des Jahres 218 v. Chr. Sie versucht, den Adel vor der Versuchung eines an Geld und Geschäft orientierten Lebens zu schützen. Das Gesetz verbietet Senatoren, Schiffe zu besitzen, die mehr als 300 Amphoren tragen können. Später kam ein Gesetz hinzu, daß mit dem Eintritt in den Senat das Militärpferd abzugeben war (129 v. Chr.). Senatoren und Ritter waren damit als Stände (»*ordines*«) geschieden. Die Nobilität warf sich auf die Politik, die Ritter auf Gelderwerb und Geschäft. »Das Geld- und Handelsgeschäft war ... für einen Nobilis nicht mehr standesgemäß« (Bleicken ⁵1989, 65). »*Virtue*« und »*commerce*« – wenn man so anachronistisch sprechen darf – werden von nun an getrennt, eine Forderung, die schon Platon für seine Gesetzesstadt erhoben hatte und die in der Geschichte des neuzeitlichen Republikanismus immer wieder erhoben

wird. Wie schwierig es war, diese Trennung in der Praxis durchzuhalten, zeigen Schneider (1974) und Shatzman (1975).

Beim Blick auf die römische Sozialordnung läßt sich die unterste Schicht nicht übersehen: die *Sklassen* (»servi«). Sie können zu Freigelassenen (»liberti«) werden, und es erstaunt, welcher Aufstieg so manchem Freigelassenen in Rom möglich war. Ein erheblicher Teil der römischen Wirtschaft ist Sklavenwirtschaft (Staerman 1969; Vogt 1972; Dumont 1987; Eck/Heinrichs 1993). In die Sklaverei gerät man in Rom, ähnlich wie in Griechenland, als Kriegsgefangener oder Schuldner. Die Masse der Sklaven wuchs dann allerdings sprunghaft durch die siegreichen Kriege sowie durch kommerzialisierte Sklavenjagden, die ganze Landstriche entvölkerten. Nach dem Aufstieg Roms zur Weltmacht sind ca. ein Drittel der in Italien lebenden Menschen (vielleicht auch mehr) Sklaven gewesen (von 7 ½ Millionen Einwohnern ca. 2–3 Millionen). Sklaven bewirtschaften die großen Landgüter, die Latifundien. Sie arbeiten in den Manufakturen. Im Hause sind sie als Luxusklaven oder als gebildete Sklaven, als Ärzte und Philosophen, beschäftigt. Die Körperverletzung eines Sklaven war im Zwölf-Tafel-Gesetz mit Strafe belegt (8, 3). Jedoch waren Sklaven im Grunde rechtlos, eine »Sache« (»res«). Aufstände der Sklaven, wie sie zwischen 130 und 70 v. Chr. aufflammten, sind gescheitert (Vogt 1972, 20 ff.). Auch die römischen Kaiser sind Sklavenhalter großen Stils. Sie beschäftigen Sklaven für ihre Hofhaltung, für die Reichsverwaltung und für die Bewirtschaftung ihrer Domänen.

Unter Hadrian, Diokletian und Konstantin I. wird die Mißhandlung und Tötung von Sklaven verboten. Geistig in Frage gestellt wird die Sklaverei durch die Stoa und das Christentum. Die stoische Philosophie vergleichtgültigte die sozialen Rollen. Dem Stoiker sollte es gleichgültig sein, ob er ein Sklave (wie Epiktet) oder ein Kaiser (wie Marc Aurel) war. Ein schönes Dokument stoischer Anerkennung der Mitmenschlichkeit des Sklaven ist Senecas 47. *Brief an Lucilius*. Das Christentum lehrt die Gleichheit aller Seelen vor Gott, und schon Paulus verkündet, daß der Unterschied zwischen »Sklaven und Freien« aufgehoben sei (Gal. 3, 28). Allerdings fordern weder die Stoa noch das frühe Christentum eine Abschaffung der Institution selbst. Die Aufhebung der Sklaverei findet allein im Kopfe oder im Herzen statt.

Der Sklaverei entrinnen konnte der Sklave, wenn ihn sein Herr frei ließ (»manumissio«). Die Freilassung brachte dem *Freigelassenen* das Bürgerrecht, und es ist ein erstaunlicher Vorgang, daß in Rom ein Privatmann einen anderen Privatmann zum Bürger machen kann. Im Vergleich zum griechischen Geiz bei der Verleihung von Bürgerrechten scheint dies eine eigentümliche Freigiebigkeit bei der Verleihung des Bürgerstatus zu sein. Der Freigelassene verblieb allerdings zunächst noch unter dem Patronat seines früheren Herrn. Erst die nächste Generation war freie geborenen Bürgern völlig gleichgestellt. Aber auch einem Freigelassenen in der zweiten oder einer späteren Generation haftete immer ein gewisser Makel an. Man spürt ihn heraus aus der Klage des Dichters Horaz, der der Sohn eines Freigelassenen war (sat. I, 6, 45–46). In seinem hinreißenden *Satyricon* porträtiert der Dichter Petronius den Freigelassenen Trimalchio, wie dieser an seiner Tafel im Luxus schwelgt und sich mit plumpen Scherzen und nichtswürdigenden Gesprächen amüsiert. Der Reichtum der Freigelassenen, den sie durch Erbschaften oder Geschäfte erwarben, war ebenso sprichwörtlich wie ihre Geschmacklosigkeit und ihr parve-

nühafter Lebensstil. Große Karriere machen sie an den Kaiserhöfen, seit ein Hofamt mit der Ehre eines Senators nicht mehr zu vereinen ist. Unter schwachen Kaisern (wie etwa Claudius) regieren sie sogar die Welt.

Rom ist wie Athen eine Männergesellschaft. Schon im Begriff »virtus« steckt »vir«, der Mann, und das, was er vor allem kann, militärisch tüchtig sein. *Frauen* kommt in Rom die Rolle der *matrona* zu, der Mutter und ehrwürdigen Ehefrau, der Bewahrerin der Tradition und Hüterin der Sitte. Aus der politischen Öffentlichkeit sind Frauen (fast) ausgeschlossen. Zwar begegnen in der römischen Frühgeschichte auffallend viele Frauengestalten, wie etwa Tanaquil, Verginia, Lucretia. Sie tauchen sogar an entscheidenden Umschlagspunkten der römischen Geschichte auf. Sie sind aber, gleichgültig ob sie sich durch das etruskische Mutterrecht erklären lassen, wie es früher manchenmal vermutet wurde, in jedem Fall Gestalten der Sage. Erst vom 2. Jh. v. Chr. an haben wir sichere Nachrichten von Frauengestalten, die – trotz des Ausschlusses der Frauen aus der Politik – von Einfluß auf die Politik gewesen sind.

An der Grundtatsache ist zunächst einmal nicht zu rütteln: wie in Griechenland so sind auch in Rom Frauen von der direkten Beteiligung der Politik ausgeschlossen. Die Frau untersteht entweder der Gewalt des Vaters (»patria potestas«) oder der des Ehemannes (»manus«). In der späten Republik werden die Frauen aber allmählich aus der Abhängigkeit vom Ehemann befreit. Die Ehe ohne »manus« wird allmählich zum Regelfall. Frauen verbleiben samt ihrem Vermögen unter der Gewalt des Vaters oder Vormundes. Auch von diesen können sich die Frauen nach und nach emanzipieren. Sie erhalten ihr eigenes Recht, was den Besitz oder die Auflösung von Ehen angeht. In der frühen Kaiserzeit ist die privatrechtliche Gleichstellung der Frauen erreicht.

Frauen mit politischem Einfluß begegnen in Rom seit dem 2. Jh. v. Chr. Es sind Frauen der Aristokratie wie etwa Cornelia, die berühmte Mutter der Gracchen, oder Caecilia Metella, die zweite Gattin Sullas, oder Clodia, deren Schönheit der Dichter Catull besingt, oder Julia, die Tochter Caesars, und andere mehr. Eheschließungen innerhalb der Nobilität waren so etwas wie Haupt- und Staatsaktionen. Man denke an Pompeius' Heirat mit der Tochter Caesars, die zugleich das Bündnis der beiden Politiker besiegelte. Die Frauen der Nobilität gewannen Einfluß entweder über ihre Söhne oder über ihre Gatten (Förtsch 1935; Dettenhofer 1992; Schuller 1995). Dieser Einfluß konnte seit der Gracchenzeit erheblich sein.

Die erste Frau von politisch bedeutendem Einfluß ist Cornelia, die Tochter des Hannibalbezwinners Scipio, die Schwiegermutter des jüngeren Scipio, des Karthagozerstörers, die Mutter der Gracchen. Von ihr wissen wir, daß sie mindestens einmal ihren jüngeren Sohn nicht nur politisch beraten, sondern geradezu zum Verzicht auf ein Gesetz, auf das Abdankungsgesetz bewogen hat (G. Gracc. 4, 1; Diod. 34; 35, 25, 2). Ob sie darüber hinaus ihrem bedrängten Sohn als Erntehelfer verkleidete Soldaten schickte, ist ungewiß (G. Gracc. 13, 2; Burckhardt/v. Ungern-Sternberg 1996, 114f.). Cornelia war die erste Frau, die in Rom durch ein Standbild geehrt wurde. Vermutlich hat Gaius Gracchus mit dem Renommée seiner Mutter eine Art Familienpropaganda betrieben. Bei Cornelius Nepos finden sich Briefe der Cornelia an ihren Sohn Gaius. In ihnen warnt sie ihren Sohn, sich an seinen Feinden zu rächen; statt dessen solle er das Wohl der *res publica* über alles stellen;