

Das Ideal der Synallilie.

(I) Staat und Kirche aus orthodoxer Sicht

von Theodor Nikolaou, München

Die Kirche existiert kraft ihrer eucharistischen Dimension in erster Linie als Ortskirche, als die versammelte eucharistische Gemeinschaft. Daraus erwuchs in der Geschichte die Ortskirche auf Bistumsebene. Das Bistum ist somit die gewachsene, aber auch die grundlegende Form der Ortskirche. Der Vertreter par excellence dieser Ortskirche, des Bistums, ist der Bischof und die Synode der Bischöfe einer Provinz bzw. eines größeren geographischen Sprengels oder eines Staates stellt die Einheit der Ortskirchen, d. h. die Ortskirche im erweiterten Sinne, dar. Auf der Grundlage dieser ekklesiologischen Wahrheit ist die Orthodoxe Kirche in verschiedenen selbstständigen (autokephalen) Kirchen organisiert.

Die ekklesiologische Wahrheit, dass die Synode der Bischöfe einer Provinz bzw. eines größeren geographischen Sprengels oder eines Staates die Einheit der Ortskirchen - sprich der Ortskirche im erweiterten Sinne - darstellt, kam zum ersten Mal im Oströmischen Reich, dem „christlich gewordenen Reich griechischer Nation“ (A. Heisenberg), d. h. in Byzanz, zur Geltung. Dort geschah dies mit einer gewissen Leichtigkeit, nicht nur, weil die Struktur und Organisation der Kirche als Ortskirche theologisch begründet ist, sondern auch, weil sie in Byzanz von Anfang an mit der "Vision"¹ von der Symphonie zwischen der Universalität des Staates und der Ökumenizität der Kirche vereinbar war. Gerade diese viel beschworene Symphonie, die insgesamt betrachtet eine zeitbedingte Vorstellung war, ermöglichte der Ortskirche auf Bistumsebene eine weitgehende Selbständigkeit und vermittelte gleichzeitig dem Ortsbischof als ihrem Vertreter par excellence das Gefühl, Mitglied des Episkopats in der Ökumene (οἰκουμένη = bewohnte Erde) zu sein. Dieses Gefühl fand auch konkreten Ausdruck in den großen Bischofsversammlungen, besonders jenen, die sich als "ökumenische Konzile bzw. Synoden" durchsetzten und die den Rahmen für das Verständnis der „christlichen Ökumene“ gaben.

Eindrucksvoll wird diese Vision bereits in der Entstehungsphase des Oströmischen Reiches dokumentiert. Als Konstantin der Große nach seinem Sieg über Licinius im Jahr 324 als Alleinherrscher in Nikomedien eintraf, fand er die Kirche im Osten durch den arianischen Streit gespalten vor. Seine ursprüngliche Ansicht, dass es sich bei der Ursache der Spaltung um einen unbedeutenden Streitpunkt handelte², erwies sich als

² Eusebios, *De vita Constantini* 2, 58: BEP 24, 139: "διαλογιζομένω δὴ μοι τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν ὑπόθεσιν τούτων ἄγαν εὐτελὴς καὶ οὐδαμῶς ἄξια τῆς τοσαύτης φιλονικείας ἢ πρὸφασις ἐφωράθη." H. G. Opitz,

Irrtum und musste sehr schnell der Erkenntnis weichen, dass die Angelegenheiten der Kirche für den Staat und seine Einheit von zentraler Bedeutung waren und darum besondere Beachtung erforderten. Das Ergebnis dieses Umdenkprozesses beschreibt der Kirchenhistoriker Eusebios³, wenn auch ein wenig übertreibend, folgendermaßen: "Da ließ Konstantin die ökumenische Synode zusammentreten wie eine Streitmacht Gottes. Mit ehrerbietigen Briefen forderte er die Bischöfe allenthalben zu schneller Anreise auf. Er ließ es aber nicht bei dem blanken Befehl bewenden, sondern gab Anweisung, dass die Synodalen entweder die staatliche Post benützen konnten oder genügend Lasttiere gestellt bekamen. Als Versammlungsort war eine besonders geeignete Stadt bestimmt, die von der Νίκη (Nike, dem Sieg) ihren Namen hatte: Nikaia in Bithynien."

Die hier geschilderte Einberufung und der Ausgang dieses ersten Ökumenischen Konzils im Jahr 325 sind die Ouvertüre einer Gleichsetzung des Wirkungsfeldes von Staat und Kirche im Sinne, dass beide sich an demselben Menschen als Gläubigen und Bürger orientieren. Nach Eusebios "sprossen für die Menschen wie durch Gottes Zustimmung zwei Triebe des Guten gleichzeitig: Die Herrschaft der Römer und die fromme Lehre"⁴. Beides, Romanitas und Christianitas, sind Bestandteile der neuen religiös-politischen Vision. Nach dieser Vision, so wie derselbe Autor sie uns in idealisierender Weise überlieferte, verdankt Konstantin Gott seine königliche Würde und Gewalt (αἴτιον τῆς βασιλείας)⁵ und er ist „eine Art Statthalter Gottes (οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος)“⁶, der die Aufgabe hat, „seine Untertanen seinem (sc. Gottes) Königreich passend vorbereitet zuzuführen“⁷. Nach den eigenen Worten ist der Kaiser der von Gott eingesetzte "Bischof für die Außenangelegenheiten" der Kirche (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός)⁸. Der Kaiser der damaligen Ökumene verwirklichte in der Tat von Anfang an eine radikal neue Haltung des Staates gegenüber der Kirche; von da an bis zum Fall von Konstantinopel im Jahr 1453 waren die Hingabe an die Kirche und die Beschäftigung mit ihr und der Theologie mehr oder minder Pflicht des Kaisers.

Die Kirche andererseits bewies, dass sie mit ihrer eschatologischen, an alle Menschen gerichteten Heilsbotschaft und ihrem synodalen Bewusstsein **die neue geistige**

Athanasius Werke, Bd. 3: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Berlin und Leipzig 1934, (Nr. 17), S. 32.

³ De vita Constantini 3, 6: BEP 24, 148.

⁴ De laudibus Constantini 16: BEP 24, 273.

⁵ De laudibus Constantini 1: BEP 24, 234 ff. Es gibt viele ähnliche Äußerungen auch aus späterer Zeit; vgl. Acta Conciliorum Oecumenicorum II, 1, 3: Schwartz 58: "Θεὸς τὸ βασιλεύειν ἡμῖν καὶ κρατεῖν τῶν ὅλων ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς οἰκουμένης καὶ εἰρήνῃ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν δικαίως δεδώρηται". Agapetī, Epistula ad Justinianum: PG 86, 1164 A: "ὅτι καὶ καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας ἔδωκέ σοι τὸ σκήπτρον τῆς ἐπιγείου δυναστείας". Siehe auch J. Karayannopoulos, Konstantin der Große, *Historia* 5 (1956) 341 ff. J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike, Darmstadt 1964. Ders., Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ, *DOP* 21 (1967) 39 ff. P. Christou, Ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ ἱερεὺς εἰς τὸ Βυζάντιον, *Kleronomia* 3 (1971) 1 ff.

⁶ De laudibus Constantini 3: BEP 24, 238.

⁷ De laudibus Constantini 2: BEP 24, 236 τούτῳ τῷ θεῷ ... τοὺς ὑποχειρίους προσάγων ἐπιτηδεύουσιν πρὸς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν καθίστησιν

⁸ De vita Constantini 4, 24: BEP 24, 183.

Kraft der Menschheit und speziell des neuen Reiches darstellte. Im Ansatz entstand somit Byzanz, das christlich geprägte Oströmische Reich.

Wenn in diesem Zusammenhang von der Entstehung des Oströmischen Reiches "im Ansatz" die Rede ist, so deshalb, weil hierzu zum einen auch die Gründung der Stadt Konstantinopel bzw. des Neuen Roms durch Kaiser Konstantin auf dem Boden des alten Byzanz gehört (Einweihung der Stadt am 11. Mai 330), welche eine "bewußte Neugründung des Römischen Reiches als eines christlichen Staates"⁹ darstellte. Zum anderen darf die Tatsache nicht übersehen werden, dass dieses christlich gewordene neue Römische Reich mit der Zeit die über den Osten hinaus weit verbreitete griechische Sprache und Kultur auch offiziell übernahm und nach der Spaltung zwischen Ost- und Westkirche sich mehr und mehr auf den Osten beschränken musste.

Die Neugründung des Römischen Reiches als eines christlichen Staates führte auch zu einer konkreten Bestimmung und Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. Um dies zu verdeutlichen, müssen hier ein paar grundsätzliche Bemerkungen zu diesem Verhältnis angeführt werden: Staat und Kirche sind zwei verschiedene und voneinander unabhängige Größen. Die Kirche ist ein gottmenschlicher Organismus, deren ausschließliche Aufgabe die Rettung des „Volkes Gottes“ ist. Bei dieser Aufgabe stützt sie sich auf göttliches, ewiges Recht. Der Staat als rein menschliches Gebilde nimmt dagegen seine Angelegenheiten durch gesetztes, vergängliches Recht wahr. Jeder Organismus regelt also das Eigene aufgrund eigener Gesetze. Die kirchlichen Gesetze werden im Lichte des Evangeliums und der heiligen Kanones verfasst, während den Rahmen für die staatlichen Gesetze die jeweilige Verfassung bietet.

Das zentrale Thema dieses Verhältnisses ist die Frage, **wie diese beiden Organismen zusammenleben können**, ohne dass der eine oder der andere seine Selbständigkeit aufgeben muss. Dies macht somit erforderlich, dass Staat und Kirche sich verständigen, zumal das Ziel beider der Dienst an den Menschen ist. Dieser Dienst ist jedoch ganz verschiedener Art und Ausrichtung: Erlösung des Menschen für die Kirche und geordnete und gerechte Gesellschaftsverhältnisse für den Staat. Weil gerade der Wirkungs- und Zuständigkeitsbereich für Staat und Kirche letzten Endes verschieden sind, ist es möglich, dass Zusammenstöße vermieden werden. Es genügt, dass die Kirche sich auf ihre kirchlichen und der Staat sich auf seine politischen Aufgaben auf der Basis der Nichteinmischung in die Angelegenheiten des anderen und der Achtung und Einhaltung der gegenseitig getroffenen Abmachungen beschränkt. Zwar darf man nicht übersehen, dass eine Regelung der Beziehungen der Kirche zum Staat oft nicht möglich ist, weil beispielsweise der Staat zuweilen feindlich gesinnt oder atheistisch ist. Ebenfalls ist eine Regelung nicht möglich, wenn der Staat eigene religiöse Vorstellungen hat. So wurden z. B. die Christen in den ersten Jahrhunderten der Geschichte der Kirche vor allem wegen der Verweigerung des Kaiserkultes verfolgt, auch wenn sie sich im Übrigen loyal verhielten. Die Kirche hat trotzdem ihren Auftrag zu erfüllen und muss sich bemühen, unabhängig von den äußeren Umständen das Richtige zu tun. Zu diesem Richtigen gehört auch der Umstand, dass sie ihre Vorstellungen den staatlichen Instanzen gegenüber kundtut, gegebenenfalls und mög-

⁹ B. Spuler, *Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt*, Frankfurt 1968, S. 171.

licherweise auf die Gesetzgebungsinstanzen Einfluss nimmt und sich überhaupt im Rahmen der bestehenden Gesetze für ihre Verwirklichung einsetzt (z. B. bei Fragen der Menschenrechte, der sozialen Gerechtigkeit, der Gentechnik etc.). Bei Einmischungen des Staates in kirchliche Angelegenheiten hat die Kirche sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu wehren. Aber gleichzeitig muss sie, "wenn das Gebot Gottes nicht verhindert wird"¹⁰, dem Staat gehorchen.

Anhand dieser Grundsätze und aus dem, was oben besonders über die religiös-politische Vision im Oströmischen Reich gesagt wurde, definierte die orthodoxe Theologie und Kirche in Byzanz die für sie gewünschte und auch heute noch als theologisch richtig anerkannte Form der Beziehungen zwischen Staat und Kirche als **Synallilie (friedliches und geregeltes Miteinander) und als Gleichgewicht von Staat und Kirche, ein friedliches und geregeltes Miteinander unter Partnern** - im Griechischen wird sie als **συναλληλία** bzw. **ἁρμονία** oder **συμφωνία** bezeichnet. Nach der berühmten sechsten *Novella* des Kaisers Justinian vom Jahre 535 sind die größten Geschenke Gottes an die Menschen das Priestertum und das Königtum; während das Priestertum Gott dient, leitet das Königtum die menschlichen Angelegenheiten und trägt Sorge für sie; beides aber hat denselben Ursprung und „schmückt“ das menschliche Leben, indem die Könige sich für die Würde der Priester einsetzen und die Priester für die Könige zu Gott beten. „Denn, wenn dieses (sc. das Priestertum) in jeder Hinsicht tadellos ist und freimütig vor Gott tritt, das andere aber (sc. das Königtum) richtig und angemessen den ihm übergebenen Staat ordnet, dann wird es eine gute Übereinstimmung (συμφωνία) sein, die dem Menschengeschlecht all das, was nützlich ist, schenkt“¹¹. Die gleiche Sicht ist auch in der Epanagoge (Ἐπαναγωγή τῶν νόμων)¹², diesem für

¹⁰ *Basileios der Große*, *Moralia* 79: PG 31, 860 B: "Ὅτι δεῖ ἐξουσίας ὑπερεχούσας ὑποτάσσεσθαι, ἐν αἷς ἂν ἐντολὴ Θεοῦ μὴ ἐμποδίζηται".

¹¹ "Μέγιστα ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ δῶρα θεοῦ παρὰ τῆς ἄνωθεν δεδομένα φιλανθρωπίας ἱερωσύνης τε καὶ βασιλείας, ἡ μὲν τοῖς θεοῖς ὑπηρετουμένη, ἡ δὲ τῶν ἀνθρώπων ἐξάρχουσα τε καὶ ἐπιμελουμένη, καὶ ἐκ μᾶς τε καὶ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἐκατέρα προϊούσα, καὶ τὸν ἀνθρώπινον κατακομοῦσα βίον. ὥστε οὐδὲν οὕτως ἂν εἴη περισπούδαστον βασιλεῦσιν ὥς ἡ τῶν ἱερῶν σεμνότης, εἶγε καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐκείνων αἰεὶ τὸν θεὸν ἱκετεύουσιν. Εἰ γὰρ ἡ μὲν ἄμεμπτος εἴη πανταχόθεν καὶ τῆς πρὸς θεὸν μετέχου παρόρησας, ἡ δὲ ὀρθῶς τε καὶ προσηκόντως κατακομοίῃ τὴν παραδοθεῖσαν αὐτῇ πολιτείαν, ἔσται **συμφωνία** τις ἀγαθῇ, πᾶν εἴ τι χρηστὸν τῷ ἀνθρώπῳ χαρίζομένη γένηι": *R. Schoell und G. Kroll (Hgg.)*, *Corpus Juris civilis*, Bd. 3. *Novellae*, Berlin 1941, S. 35-36. Vgl. auch *D. Ed. Osenbrüggen*, *Corpus juris civilis*, Leipzig 1840, S. 34.

¹² Siehe besonders das Proömium sowie Titel 2 und 3: "Τίτλος δεῦτερος: Περὶ Βασιλείας. α'. Βασιλεὺς ἐστὶν ἔννομος ἐπιστάσια, κοινὸν ἀγαθὸν πᾶσι τοῖς ὑπηκόοις β'. Σκοπὸς τῷ βασιλεῖ τῶν τε ὄντων καὶ ὑπαρχόντων (sic) δυνάμεων δι' ἀγαθότητος ἢ φυλακῆς καὶ ἀσφάλειας, καὶ τῶν ἀπολωλότων δι' ἀγρύπνου ἐπιμελείας ἢ ἀνάληψης, καὶ τῶν ἀπόντων διὰ σοφίας καὶ δικαίων τροπαίων καὶ ἐπιτηδεύσεων ἢ ἀνάγκης ε'. Ἐπισημοτάτος ἐν ὀρθοδοξίᾳ καὶ εὐσεβείᾳ ὀφείλει εἶναι ὁ βασιλεὺς ...". "Τίτλος τρίτος: Περὶ πατριάρχου. α'. Πατριάρχης ἐστὶν εἰκὼν ζωσα Χριστοῦ καὶ ἔμψυχος, δι' ἔργων καὶ λόγων χαρακτηρίζουσα τὴν ἀλήθειαν. β'. Σκοπὸς τῷ πατριάρχει, πρῶτον μὲν οὗς ἐκ θεοῦ παρέλαβεν εὐσεβεῖα καὶ σεμνότητι βίου διαφυλάξαι, ἔπειτα δέ, καὶ πάντας τοὺς αἰρετικούς κατὰ τὸ δυνατόν αὐτῷ πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν καὶ τὴν ἔννοιαν τῆς ἐκκλησίας ἐπιστρέψαι (...), ἔτι δὲ καὶ τοὺς ἀπίστους διὰ τῆς λαμπρᾶς καὶ περιφανεστάτης καὶ θαυμασίας αὐτοῦ πράξεως ἐκπλήττων μνηστῆς ποιῆσαι τῆς πίστεως. (...) ἡ'. Τῆς πολιτείας ἐκ μερῶν καὶ μορίων ἀναλόγως τῷ ἀνθρώπῳ συνισταμένης, τὰ μέγιστα καὶ ἀναγκαῖότατα μέρη βασιλεὺς ἐστὶ καὶ πατριάρχης διδὼν καὶ ἡ κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα τῶν ὑπηκόων εἰρήνην καὶ εὐδαιμονία βασιλείας καὶ ἀρχιερωσύνης ἐν πᾶσι ὁμοφροσύνη καὶ συμφωνία.". *J. Zepi et P. Zepi (Hgg.)*, *Jus Graecoromanum*, vol. II, *Leges Imperatorum Isaurorum et Macedonum* (2. Aufl., Nachdruck), Aalen 1962, 236 ff. Mehr über Symphonie vgl. *N. Milasch*, *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche*, 2. Aufl., Mostar 1905. *M. St. Zankow*, *Nation, Staat, Welt und Kirche im orthodoxen Osten als theologisches Problem*, Sofia

die byzantinische Gesetzgebung wichtigen Dokument, zu finden. Danach kommt dem Kaiser nicht nur die Pflicht zu, sich für das Wohl der Bürger und die Ordnung im Staat zu sorgen, sondern er hat auch selber ein „hervorragender Zeuge der Rechtgläubigkeit und der Frömmigkeit zu sein“, zumal er seine Gewalt Gott verdankt, wie in Anlehnung an Röm 13,1 von vielen byzantinischen Autoren betont wird¹³. Der Patriarch hat ebenfalls in Wort und Tat ein „lebendiges und beseeltes Bild Christi“ zu sein. Vor allem hat er sich zum einen um den rechten Glauben und die Frömmigkeit der ihm anvertrauten Gläubigen und zum anderen um die vom Glauben abgefallenen (die Häretiker) und die Einheit der Kirche zu kümmern. „Da der Staat in Analogie zum Menschen aus Teilen und Gliedern zusammengesetzt ist, sind Kaiser und Patriarch die größten und notwendigsten Teile (sc. des Staates). Deshalb hängt der leibliche und der seelische Frieden und das Wohlergehen der Bürger **von der Einmütigkeit und Übereinstimmung in allem** (ἐν πᾶσι ὁμοφροσύνη καὶ συμφωνία) zwischen dem Königtum und dem Priestertum ab.“

Es ist jedoch bekannt, dass dieses für die Kirche insgesamt und die Orthodoxie insbesondere „tatsächlich beste“¹⁴ System der Beziehung von Staat und Kirche nicht immer und überall praktiziert wurde und wird. Was die Gestaltungsmöglichkeiten des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche angeht, kennt die Kirchengeschichte - vereinfacht gesagt - außer

der Synallilie noch folgende drei Modelle:

Herrschaft der Kirche über den Staat (Papocäsarismus)

Herrschaft des Staates über die Kirche (Cäsaropapismus oder Staatskirchentum) und Trennung von Staat und Kirche.

Das Modell der **Trennung von Staat und Kirche** bzw. Religion wird bekanntlich erst in den letzten Jahrhunderten - nicht zuletzt im Zuge der Aufklärung - zunehmend

1937. *Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum* (Hg.), Kirche, Staat und Mensch. Russisch - orthodoxe Studien, mit Beiträgen von N. Alexejev u.a., Genf 1937. M. St. Zankow, Kirche und Staat, in: Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athen 1939, S. 389-399. Ham. Alivisatos, Kirche, Staat und Volk vom orthodoxen Standpunkte aus, in: Procès-Verbaux ..., Athen 1939, S. 370-389. G. Kolias, Ἐκκλησία καὶ αὐτοκράτωρ εἰς τὸ Βυζάντιον, Athen, 1959. Meletios, Metr. von Kythira, Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία, Ἀθήνα 1962. Chr. Androustos, Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξων, Θεσ/νίκη 1964. K. Mouratidis, Σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας, Athen 1965. J. Karmiris, Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία. Δογματικῆς Τμήμα Ε', Athen 1973, S. 705-757. J. Kalogirou, Ἐνοια τῆς οἰκουμενικότητος τῆς Ὁρθοδοξίας ἐν σχέσει πρὸς τὰν ἐθνικὰς αὐτοκεφάλους Ἐκκλησίας, EETHSTh 19 (1974) 179-254 (mit Zusammenfassung in Deutsch). Stanley S. Harakas, Church and State in Orthodox Thought, *Greek Orthodox Theological Review* 27 (1982) 5-11. A. M. Wittig, Die orthodoxe Kirche in Griechenland. Ihre Beziehungen zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821-1977, (Das östliche Christentum, N.F. 37), Würzburg 1987, S. 48 ff. G. Metallinos, „Kirche und Staat“ in der orthodoxen Tradition, in: *Kloster Hl. Hiob von Pocaev* (Hg.), Theosis - die Vergottung des Menschen (Begegnung mit der Orthodoxie 4), München 1989, S. 68-81. John H. Erickson, The Challenge of our Past. Studies in Orthodox Canon Law and History, New York 1991. Th. Nikolaou, Mauers Einfluß auf die griechische Kirchenpolitik, in: Bayerns Philhellenismus, (VIOTh 1), München 1993, S. 47-67. Th. Zissis, Ἐκκλησία καὶ πολιτεία. Χωρισμός ἢ συναλληλία, *Θεοδρομία* 1(1999), Heft 4, S. 23-37.

¹³ Vgl. z. B. Agapetos Diakonos, Capita admonitoria 61 und 68: PG 86, 1181 D-1184 CD. Basileios I., Paraenesis ad Leonem filium: PG 107, XXV CD. Nikephoros Blemmides, Oratio de regis officiis 12: PG 142, 648 C. Theophylaktos von Ochrid, Institutio regia 2,12: PG 126, 273 D-276 A.

¹⁴ Nikodimos (Vallindras), Ζητήματα ἐκκλησιαστικῆς δεοντολογίας. Σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας, Ἐκκλησία 44 (1967) 484.

diskutiert und setzt sich mehr und mehr durch. Dies ist inzwischen auch in mehreren Ländern mit überwiegend orthodoxer Bevölkerung der Fall, vor allem bei denjenigen, die im vergangenen Jahrhundert unter dem Joch des Kommunismus gelebt haben und dieses Modell zwangsweise übernehmen mussten. Trotz dieser Entwicklung bleibt die Synallilie für die orthodoxe Theologie und Kirche das zweifellos richtige Modell. Allerdings auf die Zukunft bezogen und unter demokratischen Verhältnissen wird Synallilie in der Regel konkret so viel wie enge Zusammenarbeit von Staat und Kirche bzw. Religion heißen. Also, keine Synallilie im klassischen Sinne, etwa auf der Grundlage der oben erwähnten byzantinischen „Vision“, sondern des geregelten Miteinander, wie etwa dies auch heute z. B. in der Bundesrepublik Deutschland praktiziert wird. Damit will ich andeuten, dass die Zukunft aller Voraussicht nach dem Prinzip der Trennung von Staat und Kirche gehört, aber eine Trennung, die den Nutzen des Bürgers, der gleichzeitig Mitglied der Kirche bzw. einer religiösen Gemeinschaft ist, nicht aus den Augen verliert. Damit hätten wir eine Art Mischung der beiden Modelle: Synallilie und Trennung von Staat und Kirche. Dass eine solche Mischung sich mit der Zeit höchst wahrscheinlich überall durchsetzen wird, dafür sprechen nicht nur die Demokratie und die zunehmend pluralistisch zusammengesetzten Gesellschaften von heute, sondern auch die Tatsache, dass das Modell der Synallilie oft und allzu gerne von den Politikern (und gelegentlich auch von kirchlichen Amtsträgern) missbraucht wird. Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, dass einige orthodoxen Theologen und Bischöfe (z. B. in Griechenland) immer wieder die Trennung von Staat und Kirche als die bessere Lösung propagieren.

Die Gestaltungsmöglichkeiten **Herrschaft der Kirche über den Staat und Herrschaft des Staates über die Kirche** waren dagegen das Ergebnis eines langwierigen Prozesses der Westkirche. Zunächst galt selbstverständlich auch für sie, d. h. konkret auch für den Bischof von Rom, das Prinzip der Synallilie bzw. der Selbständigkeit kirchlicher und politischer Gewalt wie in Byzanz, zumal das Alte Rom politisch über längere Zeit zum Oströmischen Reich gehörte. Das Prinzip der Selbständigkeit kirchlicher und politischer Gewalt für die Kirche im Westen des Römischen Reiches geht beispielsweise eindeutig aus den Äußerungen zweier wichtiger Vertreter und Theologen des 4. Jh.s, der Bischöfe Hosius von Córdoba (+358) und Ambrosius von Mailand (+397), hervor. In seinem Brief von 356 schreibt Hosius¹⁵ an Konstantios, den Sohn von Konstantin dem Großen: „Mische dich in die kirchlichen Angelegenheiten nicht ein, und befehle uns nicht darüber, sondern lerne eher diese (sc. die kirchlichen Angelegenheiten) von uns. Dir hat Gott das Königtum übergeben, uns hat er die Angelegenheiten der Kirche anvertraut. So wie derjenige, der dir deine Herrschaft heimlich entwendet, dem anordnenden Gott widerspricht, befürchte so, dass du eines großen Verbrechens schuldig wirst, wenn du die Angelegenheiten der Kirche an dich ziehst. ‚Gebt‘, steht geschrieben, ‚dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott

¹⁵ Der Brief ist erhalten bei *Athanasios dem Großen*, 44: BEP 31, 266 (PG 25, 745 D): „μὴ τίθει σεαυτὸν εἰς τὰ ἐκκλησιαστικά, μηδὲ σὺ περὶ τούτων ἡμῖν παρακαλεῖσθαι, ἀλλὰ μᾶλλον παρ’ ἡμῶν σὺ μάνθανε ταῦτα. Σοὶ βασιλείαν ὁ θεὸς ἐνεχείρισεν, ἡμῖν τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπίστευσε. Καὶ ὥσπερ ὁ τὴν ἀρχὴν ὑποκλέπτων ἀντιλέγει τῷ διαταξαμένῳ, οὕτω φοβήθητι, μὴ καὶ σὺ τὰ τῆς ἐκκλησίας εἰς ἑαυτὸν ἔλκων ὑπεύθυνος ἐγκλήματι μεγάλῳ γένη. ‘ἀπόδοτε’, γέγραπται, ‘τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ’ (Mt 22, 21)“.

gehört“. Auch für Ambrosius galt, dass in der Kirche die Bischöfe über den Kaiser urteilen und nicht der Kaiser über die Bischöfe und dass der Kaiser in der Kirche nicht über der Kirche steht¹⁶. Derselbe Bischof hat, nach einem Bericht des Kirchenhistorikers Sozomenos¹⁷, den Kaiser Theodosios I. (379-395) aus dem Altarraum hinter die Schranken zu den Laien verwiesen und von ihm wegen eines Blutvergießens in Thessaloniki öffentliche Buße verlangt. Eindeutiger ist die einschlägige Meinung des römischen Bischofs Gelasius, der 494 an Kaiser Anastasios I. schrieb, dass es zwei Gewalten gibt, die „heilige Autorität der Priester“ (*autoritas sacrata pontificum*) und die „königliche Macht“ (*regalis potestas*), die sich – was für das Prinzip der Synallilie von entscheidender Bedeutung ist – gegenseitig unterzuordnen haben¹⁸.

Aber dieses Prinzip von der Selbstständigkeit kirchlicher und politischer Gewalt und ihrer gegenseitigen Unterordnung erfuhr im Westen im Laufe der Zeit nicht zuletzt unter dem Einfluss des heiligen Augustin eine andere Entwicklung. In Entsprechung seiner dualistischen Vergangenheit unterschied Augustin in seinem bedeutenden Werk *De civitate Dei* zwischen der *Civitas Dei* (dem „Gottesstaat“) und der *Civitas terrena* (dem Staat auf Erden, zu dem alle Bösen gehören = „Teufelsstaat“). Gerade diese Unterscheidung hat nämlich mit dazu beigetragen, dass der Staat schließlich abgeschafft wurde, während die Kirche als die alleinige „richtig“ organisierte und von Gott gewollte Macht die politische Gewalt mit übernommen hat. Insbesondere nachdem die weltliche Gewalt im Westen nicht mehr präsent war, hat der Bischof von Rom angefangen, auch die weltliche Gewalt für sich in Anspruch zu nehmen. Man verfolgt diese Entwicklung ganz genau z. B. in den pseudo-isidorischen Dekretalien mit ihrem enormen Einfluss während des Mittelalters¹⁹ und vor allem in der Verbreitung der „Zweischwertertheorie“²⁰ seit dem 11. Jahrhundert und im Investiturstreit mit seinem bekannten Ausgang. Ihren Höhenpunkt fand sie wohl in der Bulle „*Unam sanctam*“, die Papst Bonifaz VIII. am 18. November 1302 erließ: „Dass dieser (sc. der eine Hirte der Kirche, d. h. der Papst) über zwei Schwerter zu verfügen hat, ein geistliches und ein weltliches, das lehren uns die Worte des Evangeliums (Lk 22,38; Mt 26,52) ... Beide Schwerter hat die Kirche in ihrer Gewalt, das geistliche und das weltliche. Dieses aber ist **für** die Kirche (*pro ecclesiae*) zu führen, jenes **von** ihr (*ab ecclesiae*). Jenes gehört dem Priester; dieses ist zu führen von der Hand der Könige

¹⁶ *Ambrosius*, Epist. 21,4: *PL* 16, 1046 A: „... in causa, inquam, fidei episcopus solere de imperatoribus Christianis, non imperatores de episcopis iudicare“. Sermo c. Auxantium 36: *PL* 16, 1061 B: „Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est“. Siehe dazu *H. Rahner*, Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961, S. 150-184. Von Interesse in diesem Zusammenhang ist auch die Meinung von *Maximos dem Bekenner* (*Relatio motionis* 5: *PG* 90, 117 CD), dass in der Kirche der Kaiser zu den Laien zählt. Als Beweis dafür erwähnt er, dass während der Darbringung nach den Bischöfen, Priestern und Diakonen des Kaisers gedacht wird.

¹⁷ Kirchengeschichte 7, 25: *PG* 67, 1493 f. Vgl. auch *Ambrosius*, Epist 51: *PL* 16, 1209 ff. De obitu Theod 28-34: *PL* 16, 1459 A.

¹⁸ *H. Denzinger - A. Schönmetzer* (Hgg.), *Enchiridion symbolorum et definitionum* ..., Freiburg u. a. 1965, S. 120 (347). Vgl. auch *P. Charanis*, *Church and State in the Later Roman Empire*, (Byzantine Texts and Studies, 11) Thessaloniki 1974, 51.

¹⁹ Vgl. *H. Fuhrmann*, Einfluss und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen, 3 Bde, Stuttgart 1972-74.

²⁰ Insbesondere geht diese Theorie auf *Bernhard von Clairvaux* zurück (*De consideratione ad Eugenium III.*, I. IV, c. 3: *PL* 182, 776 C).

und Ritter, aber nur wenn und solange der Priester es will ...; die weltliche Macht muss sich der geistlichen fügen“²¹. Parallel zu dieser theokratischen Auffassung, gemäß derer der Papst als Nachfolger Petri über beide Schwerter verfügte und die Einheit der Welt verkörperte, entstand der Kirchenstaat (nach 1929 als „Staat der Vatikanstadt“ bekannt), der mit seinen Konkordaten und seinen diplomatischen Beziehungen zu anderen Staaten als Überbleibsel des verwirklichten „Papocäsarismus“ auch heute noch existiert und somit eine theologisch fragliche Entwicklung dokumentiert.

Im Gegensatz zu dieser theokratischen Auffassung der Kirche von Rom setzte im Mittelalter die imperiale Deutung der Zweiswertertheorie an der Ranggleichheit beider Gewalten an und betonte, dass Gott das weltliche Schwert unmittelbar dem Kaiser verliehen hat. Daraus ergab sich besonders nach der Reformation die der hierokratischen Auffassung entgegengesetzte Theorie des Staatskirchentums und des Territorialismus der Könige und Fürsten (Cäsaropapismus). Dies bedeutet, dass die Religion bzw. Konfession eines Territoriums vom politischen Herrscher des betreffenden Gebiets bestimmt wurde, wie es im Augsburger Religionsfrieden (1555) und im Westfälischen Friedensvertrag (1648) festgelegt wurde (*cuius regio, eius religio*). Diese eher geschichtlichen Feststellungen bezüglich des Verhältnisses von Staat und Kirche für die Römisch-Katholische Kirche und den Protestantismus müssen heute differenziert²² betrachtet werden.

Im Gegensatz zu der theokratischen Auffassung im Römischen Katholizismus und dem Prinzip des Territorialismus im Protestantismus wurde in Byzanz **die Existenz, zweier selbstständiger und gleichberechtigter Gewalten**, des Kaisers für den Staat und des Patriarchen für die Kirche, durchgehend - zumindest theoretisch - als Gottes Werk betrachtet. Aufgrund dieser prinzipiellen Einstellung trat die orthodoxe Theologie und Kirche in Byzanz für eine reibungslose Durchführung des Prinzips des geregelten Gleichgewichts (der Synallilie) ein. Es ist deshalb eine grobe Vereinfachung und Entstellung, wenn das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz vor allem in der Vergangenheit durch den im Westen gebildeten Begriff des "Cäsaropapismus"²³ beschrie-

²¹ H. Denzinger - A. Schönmetzer (Hgg.), *Enchiridion symbolorum et definitionum ...*, Freiburg u. a. 1965, S. 280 (873).

²² Für die Römisch-Katholische Kirche vgl. die Entscheidung des II. Vaticanum „*Gaudium et Spes*“, Art. 76, in: *LThK*, Bd. 14, Freiburg u. a. 1968, S. 259 ff. Für den Protestantismus genügt in diesem Zusammenhang der Hinweis zum einen auf die dort eingebürgerte Ansicht, dass die gemeinsame Natur des Menschen die Grundlage für die politische Ordnung bildet, und zum anderen der Hinweis auf die Lehre Luthers von den zwei Regimenten bzw. auf die Lehre der Bekenntnisschriften mit ihrer Unterscheidung zwischen der *potestas ecclesiastica* und der *potestas civilis* (siehe hierzu G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung*, Bd. 2, Berlin - New York 1998, S. 437 ff. W. Pannenberg, *Staat und Kirche, zur Debatte* Sept.-Dez. 2000, S. 6). Trotzdem muss man im Rahmen des weiteren Protestantismus eine Vielfalt theologischer Ansichten feststellen, die z. B. das Verständnis der Königin von England als das Haupt der Anglikanischen Kirche heute noch zulässt.

²³ Besonders massiv wird Byzanz Cäsaropapismus vorgeworfen z. B. von G. Podskalsky, Cäsaropapismus, in: *LMA* Bd. 2, Sp. 1366. Selbst orthodoxe Theologen haben den Begriff verwendet; vgl. B. Stephanidis, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, Athen 1959, S. 136, der aber den Ausdruck durch die an sich richtige Bemerkung relativiert, dass der Cäsaropapismus "den Personen und den Umständen entsprach und mal stärker mal leichter ausgeübt wurde". Ham. Alivisatos, *Kirche, Staat und Gesellschaft in orthodoxer Sicht, Lutherische Rundschau* 9 (1959) 179. Vgl. weitere Stimmen orthodoxer Theologen sowohl in derselben Richtung (des

ben wurde und wird. Denn die Existenz zweier gleichberechtigter Gewalten wurde auch von den Kaisern selbst immer wieder anerkannt und gewürdigt: Die oben angeführte Auffassung bei Eusebios über Kaiser Konstantin als den von Gott eingesetzten „Bischof für die Außenangelegenheiten“ der Kirche lässt sich beispielweise trotz oder gerade wegen ihrer Eigenart nicht ohne Weiteres als Ausdruck des Cäsaropapismus deuten. Abgesehen davon ist diese Auffassung durch die Aussage im selben Zusammenhang zu ergänzen, dass die Bischöfe „für die inneren Angelegenheiten der Kirche“²⁴ zuständig sind. Einer Deutung in der Richtung des Cäsaropapismus widerspricht z. B. auch die Ansicht des Kaisers selbst, dass „alles, was in den heiligen Synoden der Bischöfe getan wird, sich auf den göttlichen Willen bezieht“²⁵. Außerdem sind in diesem Sinne nicht nur die zitierten Gesetzestexte der Novella von Justinian (527-565) und der Epanagoge von Kaiser Basileios I. (867-886) zu verstehen, sondern auch die Bestimmung von Kaiser Justinian über die Äquivalenz von staatlichen Gesetzen und kirchlichen Kanones: „Auch unsere Gesetze wollen, dass die göttlichen Kanones nicht weniger als die Gesetze selbst gelten; bezüglich der Kanones bestimmen wir, dass das, was darin gemeint ist, so gilt, als ob es in den politischen Gesetzen geschrieben wäre“²⁶. Schließlich sei hier die einschlägige Äußerung von Kaiser Johannes Tzimiskes (969-976) bei der Erhebung von Basileios I. zum Patriarchen angeführt: Außer der ursprünglichen, höchsten Macht, dem einzigen Gott, der alles ins Leben gerufen hat, „kenne ich in diesem Leben auf Erden zwei Gewalten, das Priestertum und das Königtum. Der ersten Gewalt (sc. dem Priestertum) hat der Schöpfer Gott die Fürsorge für die Seelen übertragen, der zweiten (sc. dem Königtum) die Führung der Leiber anvertraut. Wenn keine dieser Gewalten sich mangelhaft erweist, machen sie einen ganzen und vollständigen Organismus aus.“²⁷

Neben diesen eindeutigen Plädoyers der politischen Instanz für die Synallilie zählt für unser Thema insbesondere die Auffassung der Kirche in Byzanz selbst. Auch wenn es Vertreter der Kirche gegeben hat, welche gelegentlich die Einmischung des Staates herbeiführten, hat die Kirche das Bewusstsein ihrer Selbständigkeit vielfältig und wiederholt zum Ausdruck gebracht. Diese Autonomie wurde geltend gemacht vor allem im Hinblick:

erstens auf die Rechtgläubigkeit ihres Dogmas,

zweitens auf die Gestaltung ihres liturgischen Lebens und

drittens auf ihre Verwaltung auf der Grundlage des synodalen Systems.

Einen ausgezeichneten Beweis für die von der Kirche beanspruchte Eigenständigkeit liefert z. B. der dritte Kanon des siebten Ökumenischen Konzils (787), nach dem ein Bischof, Priester oder Diakon abgesetzt und exkommuniziert wird, wenn er mit

Cäsaropapismus) als auch solche, die sich für die Synallilie in Byzanz aussprechen, bei *Phil. Spyropoulos*, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland, (Diss.), Freiburg 1981, S. 21 mit Anm. 18.

²⁴ *Eusebios*, De vita Constantini 4, 24: *BEP* 24, 183: „ὁμεῖς μὲν τῶν εἰσὼ τῆς ἐκκλησίας“.

²⁵ *Eusebios*, De vita Constantini 3,20: *BEP* 24, 154: „πᾶν γὰρ ὅτι δὴν ἐν τοῖς ἀγίοις τῶν ἐπισκόπων συνεδρίοις πράττεται, τοῦτο πρὸς τὴν θεῖαν βούλησιν ἔχει τὴν ἀναφοράν.“

²⁶ Cod. Just. 1, 3, 45: „τοὺς δὲ θεῖους κανόνας οὐκ ἔλαττον τῶν νόμων ἰσχύειν καὶ οἱ ἡμέτεροι βούλονται νόμοι, θεοπιζόμεν κρατεῖν μὲν ἐπ’ αὐτοῖς τὰ τοῖς ἱεροῖς δοκοῦντα κανόσιν, ὥς ἂν εἰ καὶ τοῖς πολιτικοῖς ἀναγέγραπτο νόμοις...“. Vgl. auch Novella 137 vom Jahr 545: *R. Schoell und G. Kroll* (Hgg.), *Corpus Juris civilis*, Bd. 3. Novellae, Berlin 1941, S. 695.

²⁷ *Leon Diakonos*, *Historia* VI,7: *K. B. Hase* (*CSHB* 1828), S. 101-102.

Hilfe weltlicher Machthaber zu diesem Amt gelangt ist. Dieser Kanon wiederholt im Grunde mehrere Kanones gleichen Inhalts, deren Existenz die lange und feste einschlägige Tradition der Theologie und Kirche beweist²⁸.

Es ist deshalb – dies möchte und muss ich wiederholen – eine grobe Vereinfachung und Entstellung, wenn das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz vor allem in der Vergangenheit durch den im Westen gebildeten Begriff des „Cäsaropapismus“ beschrieben wurde und wird oder der byzantinische Kaiser als „Oberhaupt der Kirche“ gedeutet wird²⁹. Dass der Begriff des Cäsaropapismus auf die Beziehung zwischen Staat und Kirche in Byzanz falsch angewandt wird, wird heute von führenden Byzantinisten unmissverständlich anerkannt. Dafür reichen hier folgende Belege aus:

Henry Grégoire³⁰: „Wir haben schon gesagt, dass nichts unrichtiger ist als der gemeinhin gegen der Byzantinischen Kirche erhobene Vorwurf des Cäsaropapismus, daß sie sich in knechtischem Gehorsam den Befehlen des Kaisers untergeordnet habe – auch in der religiösen Sphäre. Zwar interessierte sich der Kaiser stets auch für religiöse Angelegenheiten; er bemühte sich, die Einheit des Dogmas zu bewahren oder auch anzuordnen, aber wie wir gesehen haben, wurden seine Ansprüche keineswegs immer untätig anerkannt.“

Hans-Georg Beck³¹: „Da es in Byzanz keine geschriebene Reichsverfassung gab, aber auch das kanonische Recht das Verhältnis zwischen Kaiser und Kirche nie grundsätzlich klärte ..., so reduziert sich das Problem von selbst zu einer Frage der Grundsätze und zu einer Personalfrage. Bei ersterer ist zu beachten, dass im theologischen und staatlichen Denken der Byzantiner Staat und Kirche keine getrennten oder auch nur trennbare Institutionen sind, sondern Erscheinungsweisen ein und derselben Christenheit, Erscheinungsweisen, die nicht ohne einander denkbar sind. So ist die Idee einer Zweigewaltenlehre in Byzanz nicht denkbar.“

Peter Schreiner³²: „Das Verhältnis zwischen Kirche und K(aiser) sowie der Einfluß der Kirche auf den K(aiser) bilden die speziell byz(antinische) Komponente, die das

²⁸ Vgl. die Kanones 3 und 12 des vierten ökumenischen Konzils; Kanon 10 des siebten ökumenischen Konzils; Kanones 6, 30, 81 und 83 der Apostel; Kanon 12 des Konzils von Antiochien und Kanon 11 des Konzils von 861. Von Interesse in diesem Zusammenhang ist die Meinung von *Demetrios Chomatenos*, Bischof von Ochrid (Anfang des 13. Jhs): *K. Rhalles - M. Potles, Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. 5, Athen 1852 [Nachdruck 1966], S. 429. Chomatenos unterstreicht zwar die Tatsache, dass priesterliche Handlungen dem Kaiser absolut untersagt und ausschließlich den Bischöfen vorbehalten sind. Gleichzeitig gesteht er aber den Kaisern „hohepriesterliche“ Pflichten unter der Voraussetzung zu, dass sie gemäß den Gesetzen und den Kanones handeln. Unter solchen Pflichten führt er als Beispiel u. a. die Erhebung eines Bistums zu Metropole an.

²⁹ So z. B. neulich *J. Hoffman* in seiner Rezension des Buches *G. Grimm u. Th. Nikolaou (Hgg.)*, Bayerns Philhellenismus, (*VIOTh* 1), München 1993, in: *Ostkirchliche Studien* 46 (1997) 69, der mit Hinweis auf den Artikel von *G. Wirth*, Byzantinisches Kaisertum, in: *LThK* Bd. 5, ³1996, Sp. 1132-1134, von „der Oberaufsicht des byzantinischen Kaisers über die Kirche bzw. seiner Stellung über der kirchlichen Hierarchie“ spricht.

³⁰ Die Byzantinische Kirche, in: *N. H. Baynes u. H. St. L. B. Moss*, Byzanz. Geschichte und Kultur des Oströmischen Reiches, München 1964, S. 175.

³¹ Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München ²1977, S. 36.

³² Kaiser, Kaisertum, II. Byzanz, in: *LMA* Bd. 5, (Studienausgabe 1999), Sp. 854.

byz(antinische) Kaisertum vom röm(ischen) unterscheidet. Von der Genese her war die Kirche als Institution ein Teil des Staates und dem K(aiser) kam eo ipso ein Aufsichtsrecht zu, das jedoch nie liturg(ische) und nur teilw(eise) dogmat(ische) Belange berührte. Der Ausdruck Cäsaropapismus ist von der hist(orischen) Entwicklung her unberechtigt, und der K(aiser) stand nicht über dem Kanon. Trotz des von der chr(istlichen) Rhetorik entwickelten Gottesgnadentums kamen dem Kaiser nie priesterl(iche) Rechte zu. Seit dem 7. Jh. versucht auch die Kirche, in den Interessenbereich des K(aiser)s einzudringen und ihn im Rahmen der kirchlichen Repräsentation zu verpflichten. So wird die Krönung durch den Patriarchen (obwohl staatsrechtlich nicht relevant) obligator(isch), ihre Durchführung in der Patriarchalkirche (Hagia Sophia) zur Regel³³ und die Teilnahme des K(aiser)s an kirchlichen Zeremonien zur Pflicht. Die Einengung des kais(erlichen) Ermessensspielraumes durch die Kirche wird im Laufe der Jahrhunderte immer deutlicher.“

Selbstverständlich gab es, wie oben angeführt, Zusammenstöße zwischen staatlichen und kirchlichen Machträgern. Aber es waren Zusammenstöße von konkreten Personen und Machträgern aus einem konkreten Anlass, nicht jedoch von den Einrichtungen selbst bzw. von einer von einem System vorgeschriebenen Einstellung. Dass der Kaiser in solchen Fällen am längeren Hebel saß und sich in Konfliktfällen, aber auch in der alltäglichen politischen Wirklichkeit nicht immer nach der Theorie der Synallilie richtete, dies braucht man nicht extra zu erwähnen. Im Gegenteil waren seine Einmischungen in die Angelegenheiten der Kirche sehr häufig und nicht unerheblich, wie z. B. das Faktum beweist, dass 36 der 122 Patriarchen, die zwischen 379 und 1451 gewählt wurden, aufgrund kaiserlichen Druckes von ihrem Amt zurücktreten mussten³⁴. Aber die Kirche - und darauf kommt es meines Erachtens an - distanzierte sich in solchen kritischen Fällen immer wieder von der obengenannten religiös-politischen Vision und folgte den eigenen Prämissen. Außerdem beeinträchtigt der eventuelle Missbrauch keineswegs die Richtigkeit eines Prinzips, so dass A. V. Kartaschov³⁵ mit Recht betonen kann: „Allein ‚abusus non tollit usum‘. Durch den bloßen Hinweis auf Sünden und Fehlschläge wird ein System wesentlich nicht erschüttert.“

³³ Vor der Krönung wurde ein Protokoll angefertigt, das der neue Kaiser unterschrieb und dem Patriarchen übergab. Darin waren außer dem Glaubensbekenntnis auch das Bekenntnis des Kaisers enthalten, dass er die „apostolischen und göttlichen Traditionen, aber auch die Anordnungen und Entscheidungen der sieben ökumenischen Synoden und der Lokalkonzile sowie die Privilegien und Gebräuche der heiligsten großen Kirche Gottes“ akzeptierte und bestätigte. Die erste Krönung eines Kaisers durch den Patriarchen war die von Leon I. durch den Patriarchen Anatolios und erfolgte im Jahr 457. Vgl. *G. Kolias*, Ἐκκλησία καὶ αὐτοκράτωρ εἰς τὸ Βυζάντιον, Athen, 1959, S. 38-39.

³⁴ *E. Herman*, The Byzantine Empire. Government, Church and History, in: Cambridge Medieval History IV, 2, Cambridge 1967, S. 109. Mit Recht bemerkt *John Meyendorff*, The Byzantine Legacy in the Orthodox Church, Crestwood, New York, 1982, S. 15, dass dieser Wechsel "in the context of the permanent instability of the imperial office itself" verstanden werden muss. Es hat allerdings auch Fälle von Einmischungen seitens der Patriarchen in die staatlichen Angelegenheiten gegeben. Patriarch Michael I. (Kerullarios) hielt beispielsweise den Kaiser Isaak Komnenos "für seine Kreatur": *Fr. Tinnefeld*, Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043-1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 39 (1989) 121.

³⁵ Die Kirche und der Staat, in: *Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum* (Hg.), Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien, Genf 1937, S. 82.

Die orthodoxe Theologie und Kirche bekennt sich zu dem Prinzip des Gleichgewichts, weil seine Prämissen sich einerseits aus der Heiligen Schrift ergeben: Beispielsweise aus Mt 22, 21: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört.“ Apg 5, 29: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ (vgl. auch Röm 12, 2). Röm 13, 1: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt.“ (vgl. auch Joh 18, 36 ff.). Aus diesen Stellen, besonders aus Mt 22, 21, ergibt sich, dass derselbe einzelne Mensch als Gläubiger und Bürger konkrete Pflichten Gott und dem Staat gegenüber hat. Er muss diesen Pflichten genügen und hat demnach zwischen diesen unterschiedlichen Pflichten eine Art persönliche Symphonie zu schaffen. Dies gilt entsprechend auch für die Gemeinschaft der Gläubigen als ganzes in einem organisierten Staat. Sie hat sich im Interesse der Gläubigen mit dem Staat zu verständigen und sich für ihr eigentliches religiöses Ziel vorbehaltlos einzusetzen.

Andererseits sind die Prämissen des Prinzips der Symphonie fester Bestandteil der kirchlichen Tradition, wie die oben angeführten Kanones eindeutig beweisen, aber auch einige Kirchenväter nachdrücklich unterstreichen. Nach Johannes Chrysostomos³⁶ stammen die staatliche und die kirchliche Gewalt direkt von Gott und „die Kraft der Märtyrer hat die Trennlinie zwischen Priestertum und Königtum gezeigt; ... sie hat den Königen beigebracht, ihre Vollmacht nicht über das ihnen von Gott eingeräumte Maß auszudehnen“. Noch klarer formuliert seine Position Johannes Damaskenos³⁷: „12. Es ist nicht die Angelegenheit der Könige, in der Kirche Gesetze zu erlassen. ... Den Königen obliegt die Ordnung im Staat, den Priestern und den Lehrern aber die kirchlichen Angelegenheiten. 16. Ich lasse mich nicht davon überzeugen, dass die Kirche durch königliche Verordnungen verwaltet wird, sondern (sc. sie wird verwaltet) durch die väterlichen Traditionen, die geschriebenen und ungeschriebenen.“ Und Theodoros Studites setzt diese Tradition fort und vertritt fest die Meinung, dass „die kirchlichen Angelegenheiten den Priestern und Lehrern gehören, während dem Kaiser die Verwaltung der weltlichen Angelegenheiten obliegt“³⁸. Der Gehorsam dem Staat gegenüber, der sich aus diesen Prämissen ableitet, gilt darum in der Regel nur dann, „wenn das Gebot Gottes nicht verhindert“ wird, wie bereits erwähnt wurde. Dies umso mehr, wenn man bedenkt, dass das Gebot Gottes, dem die Kirche treu zu bleiben hat, ein breitgefächelter Begriff ist und auch – wie bereits erwähnt – z. B. die Frage nach der Beachtung der Menschenwürde und -rechte oder nach der sozialen Gerechtigkeit umfasst. Bei Einmischungen des Staates in kirchliche Angelegenheiten hatte die Kirche nach diesem Grundsatz zu handeln und Ungehorsam zu üben, insbesondere dann, wenn der

³⁶ De s. Babyla, contra Julianum et gentiles 22: PG 50, 570-1: „ἡ τῶν μαρτύρων ἰσχὺς ... ἔδειξεν ὅσον ἱερωσύνης καὶ βασιλείας τὸ μέσον, ... ἐπαίδευσε τοὺς βασιλεῖς μὴ πέρα τοῦ δοθέντος αὐτοῖς παρὰ τοῦ Θεοῦ μέτρου τὴν ἐξουσίαν προάγειν“.

³⁷ De imaginibus 2, 12 und 16: PG 94, 1296 C und 1304 A.

³⁸ Michael Monachus, Vita ... Theodori praepositi Studitarum 34: PG 99, 181 D: „τὰ τῶν Ἐκκλησιῶν τοῖς ἱερεῦσιν ἀνήκει καὶ διδασκάλοις, βασιλεῖ δὲ ἡ τῶν ἔξω πραγμάτων ἀνεῖται διοίκησις.“ Vgl. auch Theodoros Studites, Epist. CXXIX (25): PG 99, 1417 C: Die Entscheidung über die Dogmen der Kirche obliegt ausschließlich den fünf Patriarchen (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem). Die Könige und Kaiser haben hierbei nur „mitzuhelfen und mitzubestätigen“ (Βασιλέων δὲ καὶ ἡγεμόνων τὸ συνεπικουρεῖν καὶ συνεπισφραγίζειν τὰ δεδογμένα).

rechte Glaube tangiert war. Der Kaiser besaß in Fragen des Glaubens keine „Unfehlbarkeit“ und seine Orthodoxie unterlag voll und ganz der Beurteilung der Kirche. Die Kirchenväter, schreibt Maximos der Bekenner³⁹, „haben es vorgezogen, eher verfolgt zu werden und zu sterben als zu schweigen“, wenn es um den rechten christlichen Glauben ging; „... kein König hat die gotttragenden Väter jemals durch Kompromissvorschläge zur Zustimmung zu den von ihnen (sc. den Königen) vertretenen Irrlehren bewegen können“; die Väter waren der festen Überzeugung, „dass die Suche und die Entscheidung über die Dogmen des Heils die Angelegenheit der katholischen Kirche ist“, und nicht des Kaisers.

Einige Kaiser, die sich für die Irrlehre entschieden, wurden deshalb von der Kirche anathematisiert: So z. B. Konstantios (337-361), Leon III. (717-741), Konstantin V. (741-775) und Michael VIII. (1250-1282); andere wiederum, die sich bemüht haben, der Kirche Häresien aufzuzwingen, haben dies nicht erreicht: Von Konstantin dem Großen und Valens angefangen, die sich für den Arianismus aussprachen, bis Zenon (der sich gegen die Entscheidungen des vierten Ökumenischen Konzils wandte), Herakleios (der den Monotheletismus befürwortete) und den Kaisern, die sich für die Union mit der Westkirche unter Vernachlässigung der Lehre einsetzten. Dementsprechend zählen einige Patriarchen und Theologen zu den großen Helden des Glaubens, weil sie sich dem Kaiser widersetzt haben: z. B. Athanasios der Große (+373), Johannes Chrysostomos (+407), Maximos der Bekenner (+662), Johannes Damaskenos (+ ca. 749), Theodoros Studites (+829), Nikolaos Mystikos (+925), Markos Eugenikos (+1445); ganz zu schweigen in diesem Zusammenhang von den vielen namenlosen Märtyrern und Heiligen der Kirche, die in besonders groß angelegten, von Kaisern angeordneten Verfolgungen, wie etwa während des Ikonoklasmus, das Festhalten an der rechten Lehre mit ihrem Leben bezahlen mussten. Für diese komplexe Sachlage stellt, wie mir scheint, auch der von Hans-Georg Beck⁴⁰ bevorzugte Terminus der „politischen Orthodoxie“ eher eine plakative und daher unzulängliche Beschreibung dar. Aber darauf kann ich hier nicht näher eingehen.

Aus der religiös-politischen Vision und der engen Verbindung von Staat und Kirche wird - dies sei in diesem Zusammenhang abschließend bemerkt - deutlich, *erstens*, dass die Kirche von Anfang an zu den Grundpfeilern des Byzantinischen Staates zählte. Sie machte sozusagen seinen inneren Logos, den Sinn und Grund des Lebens im Reich aus. Auch wenn dies nicht undifferenziert für jeden Zeitpunkt und für alle beteiligten Personen zutrifft, so lässt sich im Allgemeinen doch feststellen, dass die Kirche in Byzanz das gesamte politische, soziale und kulturelle Leben des Staates mitbestimmte. Es gibt kaum Bereiche des öffentlichen, aber auch des privaten Lebens, vor denen der Einfluss der Kirche halt machte. Selbst die „speziellen Probleme (sc. der Kirche) wurden zu Angelegenheiten des Staates; ihre Interessen, ihre Beschwerden oder Nöte, ihre Leiden wie ihre äußeren oder inneren Konflikte füllen die Geschichte und die Geschichtsquellen des Byzantinischen Reiches.“⁴¹ *Zweitens* hat sich die Kirche

³⁹ Relatio motionis 4: PG 90, 117 AB.

⁴⁰ Vgl. besonders H.-G. Beck, Das Byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 87-108.

⁴¹ H. Grégoire, Die Byzantinische Kirche, in: Norman H. Baynes - Henry St. L. B. Moss, Byzanz. Geschichte und Kultur des Oströmischen Reiches, München 1964, S. 127.

in Byzanz - gemeint ist stets Klerus und Volk - unentwegt bemüht, den von alters her überlieferten rechten Glauben (die Orthodoxie) unverfälscht zu bewahren und dadurch dem Menschen das Heil zu vermitteln. Dazu gehörte auch das Ideal von der Synallilie bzw. Symphonie zwischen Staat und Kirche, d. h. eines geregelten und positiven Verhältnisses zum Staat. Diese Grundhaltung verkündete die Kirche von Konstantinopel auch jenen Völkern, die von dort aus missioniert wurden und heute die Welt der Orthodoxie ausmachen. *Drittens* wird - wie bereits angeführt, das Ideal der Synallilie in der Zukunft in den zunehmend pluralistischen Gesellschaften und unter demokratischen Verhältnissen in der Regel konkret so viel bedeuten wie enge Zusammenarbeit von Staat und Kirche bzw. Religion. Also, keine Synallilie im klassischen Sinne, sondern eine des geregelten Miteinanders auf der Grundlage einer Trennung zwischen Staat und Kirche. Damit hätten wir eine Art Mischung der beiden Modelle: Synallilie und Trennung von Staat und Kirche. Man könnte auch von einer Trennung im positiven Sinne sprechen, einer Trennung, die den Nutzen des Bürgers, der gleichzeitig Mitglied der Kirche bzw. einer religiösen Gemeinschaft ist, nicht aus den Augen verliert.

Multumesc !