

UNTERSUCHUNGEN

Gottesbürgerschaft und Erdenbürgerschaft bei Augustin und Photios

Von Adolf Martin Ritter

Für Wolfgang Huber zum 12. 8. 2002 in Freundschaft

1. Das Thema

Schon die Themaformulierung hat ihre Tücken und weist auf ein Problem hin: Es ist offensichtlich nicht ganz leicht, eine Begrifflichkeit für das, worum es im folgenden gehen soll, zu finden, welche beiden im Thema genannten Positionen, der augustinischen und der photianischen, samt den Traditionen, für die sie stehen, gleichermaßen gerecht würde. Die gewählte Begrifflichkeit ist unverkennbar Augustins „Riesenwerk“ *De civitate Dei* (mit seiner Grundunterscheidung von *civitas Dei* und *terrena civitas*) entlehnt; sie verstärkt damit freilich den – irrigen – Eindruck, als handele es sich bei dem nun zu Erörternden um ein spezifisch ‚westliches‘ Problem!

2. Problematisierung

Es geht im folgenden, wie zu erahnen war, um einen historischen Beitrag zum Thema „Staat und Kirche“; man könnte genau so gut sagen: zum Thema „Religion und Politik“, so, wie es in Ost- und Südosteuropa im Augenblick *besonders* heftig diskutiert wird. Hätte die „Theologische Realenzyklopädie“ (TRE) recht, so wäre über die östliche Orthodoxie in diesem thematischen Zusammenhang buchstäblich (so gut wie) kein Wort zu verlieren¹. Denselben Eindruck kann man paradoxerweise aber auch aus orthodoxer Literatur gewinnen. Gewiß bedürfe, so ist dort – fast ausnahmslos²

¹ Vgl. den Artikel „Kirche und Staat I–V“, TRE 18 (1989) 354–405.

² Eine bedeutsame Ausnahme von der Regel macht jetzt die Russische Orthodoxe Kirche, deren „Jubiläumssynode“ am 15. August 2000 einen Beschluß faßte über „Die Grundlagen einer Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“, welche sie als „Widerspiegelung der offiziellen Position des Moskauer Patriarchats zum Verhältnis von Kirche und Staat sowie Kirche und weltliche Gesellschaft“ betrachtet sehen will (vgl. den deutschen Text in: StdO 4 [2000] 14–26, wonach hier zitiert wird; einen vollständi-

– zu erfahren, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche rechtlicher Regelungen, zumal in den Ländern, in denen die Orthodoxie einmal Staatskirche gewesen sei; insofern sei „Staat und Kirche“ auch für sie ein Thema. Das sei aber nicht in dem Sinne zu verstehen, als wären etwa kirchlicherseits Staat – Politik – Gesellschaft zum Gegenstand (sozial-)ethischer Reflexionen zu machen³. „Die Kirche“, sagt Georgios Mantzaridis, „rettet die Welt nicht dadurch, daß sie der Welt ihre Prinzipien aufzwingt, sondern indem sie sie in die neue Schöpfung aufnimmt. Weder steht sie im Gegensatz zur Welt, noch will sie die Welt reformieren ... Die Kirche soll keine eigene Politik machen, keine eigene Soziallehre verkünden, kein eigenes Ethik-System aufbauen. Sie bezeugt Christus, den neuen Menschen, ... damit jeder sein wahres Selbst und das wahre Leben findet“⁴.

3. „Strukturunterschiede“ zwischen Ost und West im Grundverständnis von Staat und Kirche?

In älterer orthodoxer Literatur beruft man sich gern auf Ernst Benz und seine These, es bestehe ein „strukturelle(r) Unterschied zwischen der römisch-katholischen Kirche“ (und, so ist man geneigt zu ergänzen, dem „Westen“ überhaupt) auf der einen und „der östlichen Orthodoxie“ auf der anderen

gen deutschen Text mit Kommentar findet man auch in: Josef Thesing/ Rudolf Uertz (Hrsg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, Sankt Augustin 2001).

³ Vgl. nur die Beiträge über „Kirche, Staat und Volk vom orthodoxen Standpunkte aus“ (Hamilkar S. Alivisatos) und „Kirche und Staat“ (Stephan Zankow) in: Hamilkar S. Alivisatos (Hrg.), Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe d'Athènes, Athen 1939, 370–389. 389–400; über „Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland“ (Panagiotos Poulitsas) und „Kirche und Welt“ (Nikolaos Louvaris) in: Panagiotos Bratsiotis (Hrg.), Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht (= Die Kirchen der Welt I), 2, Stuttgart 1960, 38–48. 144–154; Serge Boulgakoff, L'orthodoxie et l'état, in: Derselbe, L'orthodoxie, Paris 1958, 220–231 (dt. in der Reihe „Sophia“, Bd. 29, Erlangen 1996); Nikos Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im Ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, bes. 161–185; Otto Luchterhand u.a. (Hrsg.), Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa (= Essener Gespr. z. Thema Staat und Kirche 29), Münster 1995; Georgios Mantzaridis, Skizze einer orthodoxen Anthropologie und Soziologie, in: Handbuch der Ostkirchenkunde III, hrg. v. Wilhelm Nyssen u.a., Düsseldorf 1997, 134–142, bes. 140 ff. („Der Dienst der Kirche“); Radu Preda, Biserica in Stat, (o.O) 1999; Stylianos Tsompanidis, Orthodoxie und Ökumene (= Ökumenische Studien 10), Münster usw. 1999.

⁴ 141. Ähnlich wie Mantzaridis spricht Boulgakoff (wie Anm. 3), 230 f., vom „Ideal der Transformation des Staates durch die inneren Energien der Kirche“, wie es in voller Kraft und ohne jede Einschränkung selbst im Zeitalter der Trennung von Staat und Kirche fortbestehe; diese Trennung bleibe nämlich äußerlich und berühre nicht das Innere. Die Kirche höre nicht auf, Einfluß zu nehmen auf den Staat; nur erfolge dieser nicht mehr von außen oder von oben, sondern von unten, „auf demokratischem Wege“. Wie er sich konkretisiere, wird jedoch in dem wichtigen Kapitel des Boulgakoffschen Buches („L'orthodoxie et l'état“) nicht gesagt.

Seite, wie er an keinem Punkt „so deutlich in Erscheinung“ trete „wie an dem Grundverständnis von Kirche und Staat. Der Unterschied“ lasse sich „am besten verdeutlichen in der Gegenüberstellung derjenigen beiden großen Theologen, welche die Grundlage der Kirchenidee und der Staatsmetaphysik für den Bereich des östlich-orthodoxen und des abendländisch römisch-katholischen Christentums geschaffen haben, *Euseb von Caesarea* und *Augustin*“⁵. Da nun aber allenthalben (auch) die Orthodoxie in ihr „nachkonstantinisches“ oder, wenn man lieber will: ihr „post-byzantinisches“ Zeitalter eingetreten ist⁶, scheinen die genannten „Fehlanzeigen“ die unausweichliche Folge zu sein, der Eindruck eines „strukturellen Unterschiedes“ zwischen „Ost“ und „West“ dagegen, wenn auch in anderer Gestalt, scheint fortzubestehen⁷.

4. Augustin und Photios als Exempel

Befragen wir die Geschichte, genauer: die Tradition der (angeblich) „ungeheilten“ Kirche des 1. Jahrtausends, inwieweit dort etwas von dem behaupteten „strukturellen Unterschied“ feststellbar sei, und wählen als Zeugen Augustinus einerseits und den Patriarchen Photios andererseits. Mir scheint der letztere als Zeuge für die östlich-orthodoxe Tradition aus vielerlei Gründen geeigneter zu sein als der von Ernst Benz und vielen anderen – vor ihm

⁵ Ernst Benz, *Geist und Leben der Ostkirche* (rde), Hamburg 1957, 136. – Mit einem ähnlichen Strukturunterschied wie Benz rechneten auch bereits, von jeweils ganz unterschiedlichen Erfahrungen und kirchlich-theologischen Ausgangspunkten aus, der Holländer Hendrik Berkhof in seinem Buch „*Kirche und Kaiser*“ (1942 während der deutschen Besetzung der Niederlande, im Untergrund, geschrieben und 1946 in Amsterdam, ein Jahr später in deutscher Übersetzung in Zürich im Druck erschienen) und der deutsche Jesuit Hugo Rahner in seiner kommentierten Textsammlung „*Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum*“ (Einsiedeln/Köln 1943); vgl. dazu noch immer den ausgezeichneten Forschungsbericht von Georg Kretschmar, *Der Weg zur Reichskirche*, in: *VuF* 13, H. 1 (1968) 3–44.

⁶ Vgl. Serge Boulgakoff (wie Anm. 3), *passim*; Radu Preda (wie Anm. 3), 114–125.

⁷ Es paßt ganz ins Bild, daß in neueren sozialethischen Veröffentlichungen aus dem orthodoxen Bereich das Thema „Staat – Kirche“ völlig ausgespart bleiben kann, wenn über „soziale Gerechtigkeit“ oder „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ nachgedacht wird; vgl. Georgios Limouris, *Auf der Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Orthodoxe Perspektiven ...*, in: *Ökumenisches Forum* 12 (1989) 207–234; Derselbe (Hrg.), *Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy*, Genf 1990; Derselbe (Hrg.), *Orthodox Visions of Ecumenism*, Genf 1994. Das hat insofern einen gewissen Schein des Rechts, als „in der orthodoxen Kirche kein in den Kanones enthaltenes oder ökumenisch formuliertes System der Beziehungen von Staat und Kirche“ besteht; nur einzelne Aspekte klingen an in den Konzilskanones oder in den Äußerungen der ökumenischen Konzilien, wie Stephan Zankow in seinem Athener Kongreßbeitrag von 1936 (wie Anm. 3) bemerkt (389). Allein, ist das in anderen kirchlichen Traditionen *wesentlich* anders? – In dem Anm. 2 zitierten Synodalbeschuß hat sich die Russische Orthodoxe Kirche dagegen von dieser traditionellen Vorstellung eines Ost-West-Gegensatzes (auf sozialethischem Gebiet) erstaunlich weitgehend gelöst!

und nach ihm – favorisierte Euseb⁸; aus „Sicherheitsgründen“, d.h. um das Typische wie das Außerordentliche besser abschätzen zu können, stelle ich dem gewählten Photiostext jedoch zwei weitere Zeugnisse aus der östlich-orthodoxen Tradition an die Seite, nämlich 1. den Beginn des Proömiums von Novelle 6 Kaiser Justinians I. aus dem Jahre 535; 2. einige „Kapitel“ aus dem ‚Fürstenspiegel‘ des Diakons Agapetos für denselben Kaiser. – Ich beginne allerdings, wie im Titel angekündigt, mit einer Skizze der Zwei-civitates-Lehre Augustins nach ihrem Hintergrund und ihrer geschichtlichen Wirkung⁹.

5. Augustins Zwei-civitates-Lehre (Hintergrund, geschichtliche Wirkung)

Als am 24. Aug. 410 die Westgoten Rom stürmten und plünderten, war das mehr als nur eine politische Episode. Rom, Mittelpunkt der „Welt“, galt ja als „ewiges Rom“ (*Roma aeterna*), als Garantin einer ewigen Ordnung. Wie konnte es fallen? Die Kreise, die seit Kaiser Konstantin immer wieder versucht hatten, das römische Reich um die alten Götter zu versammeln, gingen mit dieser Frage zum Angriff auf die Christen über: Rom fiel, weil die alten Götter preisgegeben wurden und der neue, christliche Reichsgott sich nicht als Helfer bewährt hatte. Diese Argumentation war für die christliche Seite umso gefährlicher, als nicht wenige Christen sich längst selbst auf die Ebene der römischen Reichsideologie begeben hatten. Schon in den späten Verfolgungszeiten, erst recht aber seit der „konstantinischen Wende“ hatten sie sich auf den Satz berufen, daß die Preisgabe des heidnischen Aberglaubens und der Schutz der wahren (= christlichen) Religion das Reich erneuern und erhalten werde. Theodosius d.Gr. (Kaiser von 379–395) hatte versucht, dieses Programm praktisch umzusetzen; und nun dieses Ergebnis!

Augustin holt zu seiner Antwort auf all diese Fragen weit aus: Etwas mehr als zwölf Jahre (413–426) benötigt er zu seiner gewaltigen Apologie. Allerdings sind die Grundlagen längst gelegt gewesen. Z.B. führt seine

⁸ Vgl. zum Problem noch immer vor allem den Diskussionsband „Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie“, hrg. v. Alfred Schindler (= SEE 14), Gütersloh 1978. – Es ist mir eine erfreuliche Bestätigung, daß auch der schon mehrfach erwähnte Moskauer Synodalbeschuß vom 15. Aug. 2000 in seinem kurzen Abriß der Geschichte der Beziehungen zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Staat (wie Anm. 2, III.4) besonders auf Justinians Novelle und den Photiostext hinweist und darin die „klassische byzantinische Formel gegenseitiger Beziehungen zwischen Staats- und Kirchenmacht“ entdeckt (21).

⁹ Ich folge dabei im Kern dem Interpretationsansatz von Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart (1970) ²1983, der mir durch den Fortgang der Forschung eher ergänzt als erledigt worden zu sein scheint; wichtig besonders die Monographien von Jan van Oort, *Jerusalem and Babylon*, Leiden u.a. 1991; Miikka Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, Göttingen 1993; ferner der Kommentarband, hrg. von Christoph Horn, *Augustinus. De civitate Dei* (= *Klassiker Auslegen* 11), Berlin 1997, dessen Einzelbeiträge freilich von sehr unterschiedlichem Gewicht sind.

Schrift „Über die Unterweisung der Anfänger im Glauben“ (*De catechizandis rudibus*), geschr. um 400, bereits bis unmittelbar an die „Lösung“ heran, die dann in dem „Riesenwerk“ (*ingens opus*), wie A. es selbst nennt: „Über die Gottesbürgerschaft“ (*De civitate Dei*), breiter entfaltet und tiefer begründet wird, wenn es dort heißt: „Zwei Bürgerschaften (oder Personenverbände [*civitates*]) gibt es ... von Anbeginn der Menschheit an: eine der Ungerechten und eine andere der Heiligen, und sie dauern bis ans Ende dieser Weltzeit (*saeculum*); nach außen hin (wörtl. „körperlich“) jetzt (noch) miteinander vermischt, willentlich (*voluntatibus*) dagegen (jetzt bereits) getrennt, müssen sie sich am Tage des Gerichts auch nach außen hin voneinander scheiden“¹⁰. Das wirkt wie eine Vorwegnahme und bündige Zusammenfassung von *De civ. Dei*; wollte man dessen Inhalt kurz wiedergeben, so könnte man sich ohne weiteres dieses Wortlauts aus der älteren katechetischen Schrift bedienen.

Plan und Aufbau von *De civ. Dei*, um nur davon jetzt weiter zu reden, sind überaus klar und auch von Augustin selbst mehrfach ausdrücklich angesprochen¹¹. In einem ersten großen Hauptteil (Buch I–X) sollen die Argumente derer zurückgewiesen werden, die dem *einen* Gott ihre vielen Götter vorziehen; und zwar richten sich die ersten fünf Bücher gegen diejenigen, „welche um der Güter dieses Lebens willen die Götter verehren zu müssen glauben“, die letzten fünf aber „gegen diejenigen, welche meinen, den Kult der Götter um jenes Lebens willen, das dem Tode folgt, aufrecht erhalten zu müssen“¹². Es wird von A. gezeigt, daß die vielen Götter und Dämonen weder das „glückselige Leben“ (*beata vita*) in *diesem*, noch gar in *jenem* Leben (nach dem Tode) gewähren. Vielmehr gibt der eine, wahre Gott die irdischen Güter, und zwar Guten wie Bösen, den Guten aber allein wahres, ewiges Leben. – Ist so der erste Teil eine direkte Widerlegung der heidnischen Angriffe, die entweder massiv politisch oder aber in einer vergeistigten Form vorgetragen werden, so bringt der zweite Teil (Buch XI–XXII) eine positive Entfaltung des Wesens und der Geschichte der beiden *civitates*, deren Gegensätzlichkeit, um nicht zu sagen: deren Kampf nicht nur der Romfrage, sondern der gesamten Weltentwicklung von Kain und Abel her zugrunde liegen¹³. Am Leitfaden der in der Hl. Schrift beschriebenen Geschehensfolge schildert A. hier, wie sie, die beiden *civitates*, entstanden (*de exortu*), wie sie sich in der Geschichte manifestierten (*de excursu*) und welches ihr je angemessenes Ziel und Ende sein werde (*de debitibus finibus*).

Es ist für unsere Zwecke unnötig, auf A.s Auseinandersetzung mit dem antiken Geistes- und Bildungserbe, speziell mit dem Platonismus, die das Ganze durchzieht, näher einzugehen. Wir können uns darauf beschränken, Grundzüge seiner Zwei-*civitates*-Lehre herauszuarbeiten. Die Grundstruktur dieser Lehre ist, wie bereits sichtbar geworden sein dürfte¹⁴, durch *eine scharfe eschatologische Antithetik* gekennzeichnet. Die beiden, in den von Ur-

¹⁰ *De cat. rud.* 31, 2.

¹¹ Am klarsten vielleicht in *D.c.D.* X 32, 4.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. ebenda XV 1.

¹⁴ Vgl. bes. o. das Zitat aus *De cat. rud.*!

beginn an in Widerstreit miteinander befindlichen *civitates* sich sammeln, Menschengruppen unterscheiden sich, wie im Gegenüber von Kain und Abel bereits vorabgebildet, danach, ob sie ihre Liebe auf Gott richten und darum jetzt aus seiner Gnade und im zukünftigen ewigen Frieden aus seiner Erfüllung leben, oder ob sie ihre Liebe auf sich selbst und auf Irdisches, also auf Geschaffenes statt auf den Schöpfer richten und entsprechend aus sich selbst und aus der Illusion leben, in dieser Weltzeit bereits die letzte Vollendung finden zu können¹⁵. Es ist alles andere als zufällig, so A., daß *Kain* nach dem Buche Genesis (Kap. 4, 17) *der erste Städtegründer* ist (*civitas* ursprünglich = „Stadt[-Staat]“¹⁶), ein Brudermörder also – wie Romulus, der Gründer Roms¹⁶. Das politische Leben außerhalb des erwählten Volkes Gottes ist in der Zeit des Alten Bundes (und bis zur „konstantinischen Wende“) ganz von der „Teufelsbürgerschaft“ (*civitas diaboli*) beherrscht. Unter dessen sammelt sich die *civitas Dei*, unter Verfolgung und Anfechtung, in der Kirche, *ohne daß hier bereits – etwa durch vollkommenen Tugendfrieden oder hierarchisch-sakramentale Perfektion – das Reich Gottes vorweggenommen wäre*¹⁷. Vielmehr sind, so A., bis zum Jüngsten Tage auch der Kirche – trotz aller äußeren Zeichen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung – einzelne Angehörige der „Teufelsbürgerschaft“ beigemischt, Heuchler und Häretiker (Kirche als *corpus permixtum*). Aber die beiden – mit „Staat und Kirche“ also keineswegs einfach zu identifizierenden! – *civitates* lassen sich auch aus dem Grunde in dieser Weltzeit nicht ohne weiteres korporativ voneinander trennen und scheiden, weil die Bürger der *civitas Dei* noch unter Anfechtungen und Kämpfen in der Emigration dieses Leibeslebens pilgern (D.c.D XIX 17); und solange sie dies tun, sind sie auch darauf angewiesen, mit den Bürgern der *terrena civitas* die für dieses Leben notwendigen Dinge gemeinsam zu besorgen. – Ich muß auf diesen Gedankengang (und in dem Zusammenhang auch auf den Widerspruch A.s gegen Ciceros Staatsdefinition [D.c.D XIX 17.21. 24]) noch einmal (im Schlußvergleich zwischen Augustin und Photios) zurückkommen und sage jetzt erst einmal etwas zur Wirkungsgeschichte von A.s Zwei-*civitates*-Lehre im Abendland.

6. Augustinische Zwei *civitates* und gelasianische Zwei *potestates*-Lehre

Die abendländische „politische Theorie“ – wenn man denn davon zu dieser Zeit bereits reden darf – zeigte sich zunächst von Augustins „Zwei-*civitates*-Lehre“ wenig beeindruckt und beeinflusst. Vielmehr folgte sie für Jahrhunderte viel stärker jenen Bahnen, wie sie Gelasius I. von Rom am Ende des fünften Jh. in seinem Brief an Kaiser Anastasios I. besprochen hatte. Zum Hintergrund lediglich dies: Während der sog. „Monophysitischen Streitigkeiten“ im Anschluß an das Konzil von Chalkedon 451 hatte die römische Kirche den „monophysitischen“ Ratgeber des Kaisers, den Konstantinope-

¹⁵ Vgl. *D.c.D.* XIV 28.

¹⁶ Vgl. ebd. XV 1. 2.

¹⁷ Vgl. ebd. XX 9, 1.2.

ler Patriarchen Akakios, gebannt und die Kirchengemeinschaft mit dem Osten abgebrochen („Akakianisches Schisma“ wie es im abendländischen Sprachgebrauch noch immer heißt; Schuld an den verschiedenen Schismen zwischen Ost und West sind *immer* die Orientalen!). In diesem Zusammenhang formuliert Gelasius I. (Papst von 492–496) jene Sätze, die, vor allem dank ihrer Aufnahme in Kirchenrechtssammlungen wie die pseudo-isidorischen Dekretalen (ca. 847–857 entstanden) und das *Decretum Gratiani* (um 1140), zu den im Mittelalter meistzitierten Texten gehören; sie enthalten in bündiger Form die Lehre von den „beiden Gewalten“, wie man allgemein sagt (und übersetzt, obwohl der Ausdruck selbst in diesem Text gar nicht vorkommt): der „geheiligten Autorität“ der Bischöfe und der königlichen (bzw. kaiserlichen) Gewalt, wie sie beide diese Welt hauptsächlich regieren. Darunter sei das „Gewicht“ (*pondus*, wörtl. die „Last“ oder auch die „Bürde“) der Priester umso schwerer, als sie auch für die Regenten vor Gott im Jüngsten Gericht Verantwortung tragen. Aus dieser grundsätzlichen Verhältnisbestimmung wird weiter gefolgert, daß die Priester (bzw. die Bischöfe; *sacerdos* im Vollsinn ist immer der Bischof) in weltlichen Dingen den Gesetzen des durch göttliche Anordnung eingesetzten Kaisers folgen müssen, in göttlich-geistlichen Dingen sich dieser aber dem Urteil der Priester (= Bischöfe) zu unterwerfen habe, zumal demjenigen des römischen Bischofs als „Inhabers jenes Stuhles“, der nach göttlichem Willen einen Ehrenprimat in der Gesamtkirche besitzt¹⁸.

Man hat diesen Text wiederholt als Beleg für die typisch abendländisch-kirchliche Haltung im Gegensatz zum „Byzantinismus“ angesehen, einen Gegensatz, der seit langem mit Vorliebe auf den Nenner: „Theokratie“ versus „Caesaropapismus“ gebracht wird; das besagt, in Kürze, daß die „göttliche“ (oder „geistliche“) Dimension im öffentlich-staatlichen Bereich den Vorrang besitzt (= Theokratie) bzw. daß sich der Kaiser *auch* päpstliche Vollmacht anmaßt (= Caesaropapismus). Das ist gewiß nicht vollkommen abwegig. Doch muß man sich hüten, aus unserem Gelasius-Text *prinzipielle* Gegensätze zu konstruieren! In beiden Reichsteilen (Ost- und Westrom) geht es noch immer um die rechte Zuordnung, nicht um eine Konkurrenz zwischen beiden „Gewalten“. Überdies lehrt der Text, daß auch die westliche Kirche ihre Eigenständigkeit – noch immer – nur dann betont, wenn es um die Gefährdung der Orthodoxie durch den Kaiser geht. Allerdings sind die Formulierungen des Gelasius in einer ziemlich allgemeinen, schwebenden Unbestimmtheit gelassen, so daß sie weit mehr aus sich entlassen *könnten*, als im Augenblick nahelag.

Wichtiger aber ist für uns im Augenblick, auf das Verhältnis *Augustin* – Gelasius zu achten. Folgender Hauptunterschied springt in die Augen: In der von Gelasius vorgenommenen Verhältnisbestimmung von *sacerdotium* und *imperium* ist, genau genommen, nichts mehr von dem eschatologischen Gegensatz vorhanden, der die beiden *civitates* Augustins und ihr Verhältnis zueinander kennzeichnete. Vielmehr ist nun, bei Gelasius, die bestehende Welt (*mundus hic*) aufgeteilt unter zwei von Gott gesetzte Gewalten, die

¹⁸ Zum Text s. DH Nr. 347 (nach E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Aca-cianischen Schisma*, [= ABAW.PH 10], München 1934, 81 f.).

priesterliche und die königlich-kaiserliche. Allerdings hält sich der eschatologische Aspekt in einer neuen, folgenreichen Zuspitzung durch, darin nämlich, daß die Priester im Jüngsten Gericht vor Gott für die Könige (Kaiser) Rechenschaft ablegen müssen. Dadurch wird zwar nicht die bestehende Harmonie des christlichen Kosmos gestört, wohl aber die „weltliche“ Tätigkeit der Führung des Gemeinwesens unter den Aspekt der Verantwortung vor dem göttlichen Gericht gerückt. Auf andere Verschiebungen gegenüber Augustin, die vor allem die Ekklesiologie betreffen, will ich nicht weiter eingehen, sie nicht einmal andeuten, sondern mich jetzt Photios und den ihn prägenden Traditionen zuwenden.

7. Die Zwei-Gewalten-Lehre des Gelasius und ihre byzantinischen Entsprechungen

a. Im Vorwort zu Novelle 6 des Kaisers Justinian I.¹⁹, einem Text, über dessen herausragenden Stellenwert wohl kein Wort verloren zu werden braucht, werden „Priestertum“ und „Kaisertum“ (*sacerdotium* und *imperium*) als die „beiden größten Gaben Gottes, die den Menschen durch die Güte von oben zuteil wurden“ (vgl. Jk l, 17), bezeichnet; jenes Sorge für die göttlichen Dinge, dieses stehe an der Spitze (in der Besorgung) der menschlichen Angelegenheiten und erweise ihnen seine Aufmerksamkeit; da beide in ein und demselben Prinzip wurzelten, dienten sie zur Zierde des Menschenlebens. Deshalb sollten die Kaiser glühenden Eifer vor allem zur (Wahrung der) Ehrenstellung (*honestas*) der Bischöfe an den Tag legen, umso mehr, als diese unaufhörlich auch für sie (die Kaiser) persönlich zu Gott beteten. – Dieser Text ist deshalb so interessant und wichtig, weil er zeigt, wie gut sich die gelasianische „Zwei-Gewalten-Lehre“ – prinzipiell zumindest – mit östlichen Anschauungen vertragen kann. Justinian, der klassische Vertreter des Byzantinismus, greift sie auf, tilgt dabei zwar die „höhere Gewichtigkeit“ (*gravius pondus*) des *sacerdotium*, betont (in römisch-konstantinischer Tradition) die Pflicht der Priester, neben der Sorge für die göttlichen Dinge für Kaiser und Reich zu beten, schreibt sich selbst die Aufsicht für die *honestas* der Priester zu; aber neben diesen – gewiß nicht nebensächlichen – Akzentverschiebungen liegt aller Ton, wie bei Gelasius, auf dem gemeinsamen göttlichen Ursprung und dem gemeinsamen, auf das öffentliche Wohl ausgerichteten Ziel beider Gewalten auf Erden.

b. Bei dem ‚Fürstenspiegel‘ des (sonst nicht weiter bekannten) Diakons Agapetos²⁰ (den ich seiner Länge wegen im folgenden nur knapp referieren

¹⁹ Corpus Juris Civilis, vol. III, recogn. Rudolphus Schoell, ... absolv. Guillelmus Kroll, Berlin 1895, 35f.; vgl. hierzu und zum Folgenden noch immer Milton V. Anastos, Byzantine Political Theory: Its Classical Precedents and Legal Embodiment, in: Byzantina kai Metabyzantina I, Malibu 1978, 13–53.

²⁰ Der früher benutzte Migne-Text (PG 86, 1163–1185) ist seit 1995 überholt durch den der Ausgabe von Rudolf Riedinger, Agapetos Diakonos. Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos (= ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΦΙΛΩΝ ΛΑΟΥ. ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ 4), Athen 1995.

kann) handelt es sich, der Form nach, um 72 „paränetische Maximen“ (κεφάλαια παραινετικά), aneinandergereiht nach Art eines „Akrostichons“²¹ (bekannte Beispiele für dies beliebte Genre etwa Psalm 118 [119] und Paul Gerhardts Vertrauenslied „Befiehl du deine Wege“ [EG 361]); die Anfangsbuchstaben (nicht, wie im Gerhardtschen Gesangbuchlied, die Anfangsworte) dieser κεφάλαια ergeben die Widmung: „Unserem gottgefälligen und tieffrommen Kaiser Justinian – Agapetos, der geringste (ἐλάχιστος) Diakon“. Demnach ist kein systematischer Aufbau zu erwarten, vielmehr eine Perlenkette von Maximen für einen christlichen Herrscher. Als Hauptquellen sind inzwischen der Rhetor Isokrates (436–338 v. Chr.) mit seinen zwei Reden an Nikokles (or. 2) und Euagoras (or. 9) ermittelt worden, in zweiter Linie die Rede des Synesios von Kyrene (gest. 413), „Über das Königtum“ (Περὶ βασιλείας) und endlich die „Korrespondenz“ Isidors von Pelusion (Hauptwirksamkeit I. H. des 5. Jh. n. Chr.), aus der Agapetos stellenweise wörtlich zitiert²². Nicht die Originalität des Inhalts, wohl aber die elegante Form hat dem Werkchen eine beachtliche Wirkung gesichert, und zwar im Abendland genau so wie in Byzanz und in dem von dort aus missionierten Osten²³; wir stoßen darin auf eine breite und starke Überlieferung, wie sie aus der Antike in das griechisch-byzantinisch-orthodoxe Denken Eingang gefunden hat.

Als beherrschendes Konzept tritt der Gedanke entgegen, daß der Kaiser als Ikone Gottes aufzufassen sei; besitze er doch eine „jede Ehrenstellung weit“ übertreffende „Würde“ (ἀξίωμα), weil ihm „nach dem Vorbild der himmlischen Herrschaft (καθ’ ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας)“ das Szepter der irdischen Macht übergeben sei, damit er „die Menschen die Wahrung der Gerechtigkeit lehre und das Gekläff (ὕλακῆ) derer unterbinde, die gegen Gott wüten“ (Kap. 1). Seinem „körperlichen Wesen (οὐσία) nach“ sei der Kaiser jedem Menschen gleich (ἴσος), in der Vollmacht seiner Würde aber Gott ähnlich (ὅμοιος), der alles überragt; denn „auf Erden“ habe er „keinen, der höher stünde“. „Er darf sich also, als Sterblicher (ὡς θνητός), nicht im Stolz erheben, und als Gott (ὡς θεός) darf er sich nicht zum Zorn hinreißen lassen. Wird er nämlich auch als (bzw. durch) ein göttliches Abbild geehrt (εἰκόνη θεϊκῆ τετίμηται), so bleibt er doch mit Erdenstaub vermengt, durch den er seine Gleichheit mit allen Menschen vorgeführt bekommt“ (Kap. 21).

Setzt man einmal Gott und Weltvernunft ineins, so werden umfangreiche „Anleihen“ beim antik-hellenistischen Herrscherbild und überhaupt bei der antiken Ethik möglich, wie sie in der Tat in den „Maximen“ des Agape-

²¹ Vgl. die Definition Ciceros, *de divin.* 2, 54, 111: *ea, quae ἀκροστυχίς dicitur, cum deinceps ex primis versus literis aliquid conectitur.*

²² Vgl. dazu u.a. außer der o. (Anm. 20) angeführten zweisprachigen Ausgabe von Rudolf Riedinger den kommentierten Übersetzungsband von Wilhelm Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel* (= BGrL 14), Stuttgart 1981, besonders jeweils die Einleitungen; ferner Hans-Dieter Döpmann, *Auswirkung der ΕΚΘΕΣΙΣ des Diakons Agapetos*, in: *Rev. des Ét. Sud-Est Européennes* 33, Bukarest 1995, 219–229. D. schätzt die wirkungsgeschichtliche Bedeutung unserer Quelle außerordentlich hoch ein; und er hat gute Gründe dafür ins Feld zu führen!

²³ Vgl. die Nachweise bei Blum (wie Anm. 22) 35–39.

tos auf Schritt und Tritt begegnen. Es fällt nicht leicht, herauszufinden, wie das Verhältnis (und Widerspiel) von Gottes- und Weltbürgerschaft in diesem Konzept zur Geltung komme. Dominant ist die *Proportion* (*ἀναλογία*): Gott verhält sich zur Schöpfung wie der Kaiser zum Imperium. – Wie kommt *Kirche* hier ins Spiel? Allenfalls funktional (in Gestalt der Absolutionsgewalt z.B.; vgl. dazu Kap. 61–64), nicht aber institutionell²⁴. So etwas wie prophetische Kritik (man denke an den „Bußakt von Mailand“ i.J. 390 [Ambrosius – Theodosius I.]) ist auf diesem Hintergrund schwer denkbar, *wenn auch gewiß nicht ausgeschlossen!*

8. Das Verhältnis von Kaiser und (Konstantinopeler) Patriarch nach Photios

Die dritte byzantinische Quelle, mit der wir uns einzig *näher* beschäftigen wollen, hat vor allem auf die slawische Welt (beginnend mit Bulgarien und dem großserbischen Reich) einen außerordentlich starken Einfluß ausgeübt und begegnet zumal an Wendepunkten der Kirchengeschichte Rußlands²⁵. Aber auch beispielsweise in der 1765 in Bukarest erschienenen und 1959 erstmals von Panagiotes J. Zepos einer größeren wissenschaftlichen Öffentlichkeit im Druck erschlossenen Anthologie der kaiserlichen Gesetze und kirchlichen Kanones finden sich alle wichtigen Neuerungen dieser Quelle wieder, was ein willkommenes Licht auf die bislang wenig bekannten Verhältnisse in den Donaufürstentümern (Moldau und Walachei) während der Phanarioten-Epoche wirft²⁶.

Zum geschichtlichen Hintergrund der Quelle müssen folgende Hinweise genügen: Um die Mitte des 9. Jh. war Byzanz aus einer über 200jährigen Isolation herausgetreten und stand am Beginn einer glanzvollen Periode seiner Geschichte. Diese ist untrennbar verbunden mit der Dynastie der Makedonen und hatte fast 200 Jahre (bis 1056) Bestand. Begründet hat sie Basileios, ein thrakischer Bauernsohn armenischer Herkunft, der dank seiner Fähigkeiten in der Hauptstadt Karriere machte und, als Vertrauter Kaiser Michaels III. (842–867) aufgenommen, 866 zum Mitkaiser ernannt wurde. Ein Jahr später ließ er sich selbst zum Kaiser ausrufen, nachdem er Michael hatte ermorden lassen. Die Kirche ist in dieser Zeit mit dem byzantinischen Reich zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengewachsen, indem sie gemeinsam mit ihm Höhen und Tiefen durchschritt. Erfuhr der Staat einen Machtzuwachs, so kam dieser auch der Kirche zugute, indem die politische Expansion die kirchliche Mission ermöglichte oder doch wenigstens erleichterte. Umgekehrt wirkte sich der Niedergang staatlicher

²⁴ Daß dies mit der *Gattung* „Fürstenspiegel“ zusammenhänge, ist – angesichts anderer Beispiele (Thomas v. Aquin, Luther u.a.) – nicht unbedingt einzusehen.

²⁵ Vgl. die Nachweise bei Joachim Scharf, *Ius Divinum. Aspekte und Perspektiven einer byzantinischen Zweigewaltentheorie*, in: *Polychronion* (FS f. F. Dölger), hrsg. v. Peter Wirth, Heidelberg 1966, 462–479.

²⁶ Vgl. ebd. 477. Es handelt sich dabei um das sog. „Nomikon Procheiron“ des Michael Proteinopoulos.

Macht insofern positiv für die Kirche Byzanzens aus, als sie sich in solchen Zeiten auf ihr religiöses Eigengewicht zu besinnen pflegte. Solcher wechselseitiger Nutzeffekt wurde höchstens dadurch beeinträchtigt, daß die *Patriarchen* auch und gerade in dieser Zeit oft genug Opfer der politischen Wechselfälle wurden, wie nicht zuletzt das Beispiel des *Photios* (geb. ca. 820) lehrt, einer Ausnahmestalt, die Typisches und Außerordentliches in sich vereinte. Zum Typischen gehört z.B. die Funktion als Prinzenzieher, der Rang eines Hauptmanns der kaiserlichen Leibwache, die Verwendung im diplomatischen Dienst; einzigartig ist hingegen seine Universalgelehrsamkeit, der auch die thematische und formale Weite seines literarischen Schaffens entspricht, sowie die Tatsache, daß Ph. gleichzeitig zu den großen Kirchenpolitikern von Byzanz gehörte. Gegenüber kaiserlicher Willkür, die den 858 in einem fünftägigen Schnellverfahren aus dem Laienstand in das Patriarchenamt gelangten zweimal des Amtes enthob und ins Kloster verbannte, konnte die byzantinische Kirche nur so ihre Freiheit wahren, daß sie Ph. zu einem späteren Zeitpunkt (Ende des 10. Jh.) heiligsprach (Gedenktag: der 6. Februar).

Zu den wichtigen Reformmaßnahmen der „makedonischen Renaissance“ (hier in einem weiteren Sinne verstanden, als es üblich ist) gehört die Restauration des Rechts, die von Basileios I. (867–886) in Angriff genommen und von dessen Sohn Leon VI. (886–912) vollendet wurde. In diesem Zusammenhang verdient eine Gesetzessammlung, die „Einführung“ in die Kodifizierung (Εἰσαγωγή [τοῦ νόμου])²⁷, besondere Aufmerksamkeit. Deren erste drei „Titel“ sind, ebenso wie das „Vorwort“ (Prooimion) des Ganzen, höchstwahrscheinlich von Photios, auf der Höhe seiner Macht²⁸, formuliert worden. Sie handeln von „Gesetz und Gerechtigkeit“ (Titel I), vom Kaiser (Titel II) und vom Patriarchen (Titel III), wobei sie eine Art von Verfassung skizzieren. Das „Vorwort“ begründet diesen Aufbau und Anfang so: „Den Titeln voran stellen wir aber das, was über das Gefüge (σύστασις) und die Einführung eben des Gesetzes und der Gerechtigkeit vorliegt, weil wir darum beten und daran glauben, daß durch das Gesetz der Gesetzgeber und Rechtsspender Christus, unser wahrer Gott, (wie) allen Christen (so) auch uns (als Kaisern) voranstehe und vorsitze; darauf (lassen wir) die Vorschriften über Kaiser, Patriarchen und die weiteren führenden Personen (folgen), die Einrichtung und die Ordnung des in Gott (ruhenden) Gemeinwesens – gewissermaßen mit Hilfe der hervorragenden und ausgezeichneten Personen selbst – durch die ihren vorher versprochenen Tugenden entsprechenden Würden wie ein Denkmal aufrichtend und das ganze Gemeinwesen abbildend“²⁹.

²⁷ So nach den Erkenntnissen von Andreas Schminck, *Studien zu den mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*, Frankfurt a.M. 1986, bes. 1–15, der eigentliche Titel (nicht „Epanagoge“).

²⁸ Nach Schminck (wie Anm. 27) in den Jahren 885/86, kurz vor seiner zweiten Amtsenthebung; vgl. dazu auch Joachim Scharf, *Photius und die Epanagoge*, in: *ByZ 49* (1956) 385–400; Albert Esser, *Die Lehre der Epanagoge – eine oströmische Reichstheorie*, in: *FZPhTh 10* (1963) 61–85.

²⁹ Zum Text des Proömiums s. jetzt am ehesten Andreas Schminck (wie Anm. 18), 4–10(11); hier: 10, Z. 87–94.

Kaiser Basileios I. hatte die Stellung seines Amtes gestärkt und, wie gesagt, eine neue Dynastie begründet; doch seine eigene Herrschaft endete, nach dem Tod seines ältesten Sohnes, im Zeichen von Trauer und Reue. Photios hatte soeben gerade den primatialen Ansprüchen Roms (Nikolaus I.) widerstanden und ihnen gegenüber das Prinzip der „Pentarchie“ erneut einschärfen lassen³⁰ und fühlte sich nun offenbar versucht, *sacerdotium* und *imperium* in ein neues Verhältnis und Gleichgewicht zu bringen, wobei ihm selbst, sieht man genau hin, das Prinzip der „Pentarchie“ in Vergessenheit geraten zu sein scheint und er dem Amt des (Konstantinopeler) Patriarchen Rechte und Funktionen zuschreibt, die ihm geradezu die Bedeutung eines Papstamtes innerhalb der (byzantinischen) Reichskirche – der Westen scheint völlig außerhalb des Gesichtsfeldes geraten zu sein! – verleihen (würden)³¹.

Es ist nicht sicher, ob der Text der *Εἰσαγωγή* als offizieller Ausdruck der politischen Anschauungen in Byzanz betrachtet werden darf; doch ist er zweifellos als bedeutsamer Versuch anzusehen, die neue Autorität des Patriarchen auf höchster Ebene zu rechtfertigen und – nach so vielen Krisen (besonders im Zusammenhang des ‚Bilderstreits‘) – die Beziehungen zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt auf eine vernünftige Grundlage zu stellen, und zwar durch eine Synthese verschiedener Elemente, die der antiken Philosophie und Rhetorik, den Schriften der Kirchenväter (bes. Gregors von Nazianz und Isidors von Pelusion) und der römischen Rechtstradition (Digesten) entlehnt waren. Das wird bereits an dem Proömium erkennbar, welches ein bekanntes Thema entfaltet: Der Mensch besteht, wie die gesamte Schöpfung, aus materiellen und geistigen (sinnlich und geistig wahrnehmbaren) Elementen, die innig miteinander vermischt sind; um diese Mischung zu bewahren, schuf Gott das Gesetz, das der Kaiser, von Gott inspiriert, kraft seines Amtes zu verkünden, zu bewahren oder wiederherzustellen hat. Gegenüber der bekannten Dialektik „des den Gesetzen unterworfenen“ oder aber „ihnen übergeordneten“ Königs (der selbst „lebendiges Gesetz“ sei) hält sich der Verfasser, also sehr wahrscheinlich Photios, eindeutig an die erstere Auskunft: Das Gesetz³² kommt von Gott; unter seiner Herrschaft organisieren sich kaiserliche³³ und priesterliche Gewalt³⁴ in einer Art *Diarchie* („Zweierherrschaft“).

9. Augustin und Photios im Vergleich

Augustin hat den Anbruch des „konstantinisch-theodosianischen Zeitalters“ mit wachen Sinnen miterlebt. Im selben Jahr, in dem er zum Priester geweiht wurde (391), gewannen die gesetzgeberischen Maßnahmen Theo-

³⁰ Auf der Synode von Konstantinopel 879/80; vgl. dazu den – wahrscheinlich von Photios verfassten – Traktat „Gegen die, die da sagen, daß Rom die erste Kathedra sei“ (PG 102, 391–400; hrg. v. Maurizio Gordillo, in: OrChrPer 6 [1940] 11–17).

³¹ Vgl. bes. Titulos III, cap. 5.6.

³² S. Titel I.

³³ S. Titel II.

³⁴ S. Titel III.

dosius' I. gegen Ketzler und Heiden³⁵ unverkennbar an Stoßkraft. Und acht Jahre nach seinem Tod (430) wurde dies Gesetzgebungswerk – im Rahmen einer offiziellen Sammlung von Kaiserkonstitutionen – kodifiziert (*Codex Theodosianus* [438/39]). Die Zeit seiner kirchlichen Wirksamkeit fiel also fast genau zusammen mit der – rechtlich abgesicherten – Einführung der christlichen Orthodoxie als offizieller Reichsreligion³⁶. Neigte (auch) er zunächst dazu, diesen Vorgang (im Sinne der Erfüllung biblischer Verheißungen) zu überhöhen³⁷, so wich doch bei ihm die „post-theodosianische Euphorie“, welche er für kurze Zeit (genau: in den Jahren 399–404) mit so vielen seiner Zeitgenossen teilte, fühlbarer Ernüchterung³⁸. Ja, zumal in den letzten Büchern von *De civitate Dei* entzog er dieser kurzlebigen Euphorie jegliche *theologische* Grundlage. Eine radikal eschatologische Sicht beherrschte von nun an (erneut) sein Denken: sie – und die Überzeugung von der „übergreifenden Bedeutung der Erbsünde“. Spätestens „seit der Zeit der Neuorientierung seines Denkens, ... in der Mitte der 90er Jahre im Gefolge seiner Pauluslektüre ...“, wurde die Erbsünde für ihn zu einer „Lehre von struktureller Bedeutung“: strukturell „in dem Sinne, dass sie alles festlegte, was gedacht werden konnte, seine Grenzen und seine Gesamtgestalt“³⁹.

Eine Durchsicht durch A.s großes apologetisches Werk belegt als seine Anschauung zum Zeitpunkt der Abfassung von *De civitate Dei*, daß die beiden „Bürgerschaften“ weder mit „Kirche“ und „Staat“ einfachhin *identifiziert* werden können (hauptsächlich deshalb nicht, weil Kirche, solange sie

³⁵ Angekündigt durch das programmatisch gemeinte Edikt *Cunctos populos* vom 28. 2. 380 (*Cod. Theod.* XVI 1, 2).

³⁶ Es wäre allerdings, wie u.a. Peter Brown gezeigt hat, ein Fehler anzunehmen, diese kaiserliche Gesetzgebung (samt der Anwendung von Gewalt, zur Durchsetzung des Beschlossenen) habe einen *entscheidenden* Anteil an der Christianisierung der Reichsbevölkerung gehabt: vgl. Peter Brown, (Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire [Madison, Wis. 1992]; dt. u.d.T.) Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium“ (dtv 4627), München 1995; Ders., (Authority and the sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman world [Cambridge-New York-Melbourne 1995]; dt. u.d.T.) Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches (rub 9709) Stuttgart 1998, bes. Kap. 2; Ders., (Divergent Christendoms: The Emergence of a Christian Europe [Oxford 1995]; dt. u.d.T.) Die Entstehung des christlichen Europa (B⁹R 4023), München 1999, T. 1, Kap. 2. 3.

³⁷ „Die ganze Welt ist zu einem Chor geworden, der Christus preist“, kann er z.B. an einer Stelle seiner großen Psalmenauslegung (*en. Ps.* 149, 7) sagen; vgl. auch *de consensu evangelist.* 1, 32, 50–34, 52; 26, 40; *en. Psalm.* 62, 1; *sermo* 328, 5, 5; *contra Faustum* 13, 7, 9; 22, 76; speziell zur Ächtung der Ketzler s. *en. Psal.* 59, 2 (*ecce nunci!*).

³⁸ Vgl. dazu vor allem Robert A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge (1970) ²1988, Kap. 2; Ders., ‚Tempora christiana‘ revisited, in: *Augustine and his Critics* (FS f. G. Bonner), hrg. v. Robert Dodaro/George Lawless, London-New York 2000, 201–213.

³⁹ Robert A. Markus, „Humanarum quaedam compositio voluntatum“. Überlegungen zur augustianischen Tradition in der pluralistischen Gesellschaft, in: *Wolfram Kinzig / Angelika Dörfler-Dierken / Markus Vinzent* (Hrsg.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters*. FS f. A. M. Ritter (= *Texts and Studies in the History of Theology* 6), Cambridge – Mandelbachtal 2001, 117–129.

auf Erden pilgert, ein *corpus permixtum* aus „Unkraut und Weizen“ ist [vgl. Mt 13, 24–30. 36–43]), noch je „in dieser Weltzeit“ ineinander aufgehen werden. Vielmehr bleiben beide bis ins Endgericht hinein zu unterscheiden, wenn auch nicht zu scheiden (D.c.D. XIX 17). Denn den Angehörigen beider, so schärft es A. ein, ist der Gebrauch des irdischen *Friedens* gemeinsam; und beide sind auch darauf angewiesen, die für dieses Leibesleben nötigen Dinge gemeinsam zu besorgen (ebenda). – Ist damit gemeint, daß die Christen oder, richtiger, die Bürger der *civitas Dei* in positiver Mitarbeit in die irdischen Verhältnisse eingreifen? Diese Frage ist ebenso klar zu bejahen, wie die andere entschieden zu verneinen ist: ob A. etwa eine spezifisch christliche Durchdringung und Neubegründung des politischen Gemeinwesens angestrebt habe. Eher ist bei ihm umgekehrt die Tendenz wahrzunehmen, die christliche „Liebe“ neben ihren anderen Eigenschaften auch als „Erfüllung“ der allgemeinen, für den „Staat“ nützlichen und heilsamen Tugenden zu erweisen, was sich in der faktischen Übernahme der antiken politischen Ethik dokumentiert⁴⁰.

Allerdings ist, so die folgenreiche These A.s, den Bürgern der *terrena civitas* allenfalls „Friede“ (*pax*), aber keine „Gerechtigkeit“ (*iustitia*) zu erreichen möglich, da mit letzterer nach gemein-antikem Verständnis jene „Tugend“ gemeint ist, „die jedem das Seine (*sua cuique*) zuteilt. Wie kann man folglich“, meint A., „von Gerechtigkeit beim Menschen da reden, wo diese den Menschen selbst dem wahren Gott entzieht“, Gott mithin „das Seine“ in eklatanter Weise vorenthalten wird (D.c.D. XIX, 21)? Der „irdische Friede“ (*pax terrena*) oder, wie A. im Anschluß an Jer 29 sagen kann, der „Friede Babylons“ (vgl. Jer 29, 7), ist also das Alleräußerste, was den Bürgern beider *civitates*, „Guten und Bösen“, gemeinsam sein kann (ebenda 26), und auch das nur, „soweit“ es „ohne Verletzung der Frömmigkeit und der Religion“ geschehen mag (ebenda 17 Ende).

Vergleicht man nun mit dieser Position die des Patriarchen Photios, so fällt zum einen auf, daß bei diesem die *eschatologische* Sicht (ähnlich wie bei Papst Gelasius I.) vollkommen zu fehlen scheint; lediglich der Gesichtspunkt der persönlichen Verantwortung vor dem Forum Gottes ist gewahrt und starkgemacht. Der *Sünden*aspekt fehlt demgegenüber keineswegs; er bringt sich aber in anderer Weise zur Geltung als bei Augustin, nämlich in Gestalt aktueller Verfehlungen (*ἁμαρτήματα*), seien sie nun willentlich geschehen oder nicht (Titlos I, Kap. 1); sie zu ahnden bzw. vor ihnen zu warnen sei die vornehmste Aufgabe des Gesetzes und damit auch des Kaisers als der „gesetzesgemäßen Herrschaft“ schlechthin (Titlos II, Kap. 1). Von daher hat Photios auch nicht die geringsten Probleme im Hinblick auf die Realisierung *irdischer Gerechtigkeit*, worunter er dasselbe versteht wie Augustin und die gesamte Antike, nämlich: „austeilende Gerechtigkeit“ (*iustitia distributiva*), welche „jedem das Seine“ zuteil werden läßt (Titlos I, Kap. 4. 5).

Verglichen mit der „Zwei-Gewalten“-Lehre des Papstes Gelasius läßt sich im Blick auf die Konzeption des Photios weniger von einer Zuordnung zweier „Gewalten“ reden als von einer Heraushebung der kaiserlichen Ge-

⁴⁰ Vgl. dazu bes. Brief 138, 9 ff. (zum Verhältnis der Bergpredigt-Ethik und der politischen Ethik der Römer!).

walt bei gleichzeitiger Einordnung des Patriarchenamtes in den hierarchischen Reichsaufbau zwischen Kaiser, Provinzialstatthalter (ἐπαρχος [vgl. Titlos IV]) und Quaestor. Dennoch wäre es m.E. ebenso falsch, die photianische Sicht als „caesaropapistisch“ zu bezeichnen, wie die gängige Etikettierung der augustininischen Zwei-civitates-Lehre als „theokratisch“ oder „hierokratisch“ auf einem fundamentalen Mißverständnis derselben basiert⁴¹.

Ich frage zum Schluß: Worin besteht die besondere *Leistung* und die besondere *Schwäche* des augustininischen Ansatzes im Blick auf die Frage: Religion und Politik? Und ich antworte: Eine besondere Leistung Augustins scheint mir in der Ablehnung, ja, Widerlegung der religiösen Verklärung und Hypostasierung des Politischen zu liegen (es geht „nur“ um die *pax Babylonica*, „nur“ um ein „gewisses Maß an Willensübereinstimmung“ zwischen den Bürgern der beiden *civitates*). Die besondere Schwäche seines Ansatzes sehe ich dagegen darin, daß er „dem Kaiser nicht“ wirklich „gegeben“ hat, „was des Kaisers ist“ (vgl. Mk. 12, 16 mit Parallelen). Hochmittelalterliche „Kuralisten“ (wie Aegidius Romanus [ca. 1243–1316] und Papst Bonifaz VIII. [ca. 1235–1303]) haben das bereits gespürt und – in produktivem Mißverständnis A.s – gegenüber der „weltlichen Gewalt“ behauptet, sie könne keine Gerechtigkeit *in politicis* gewährleisten, wie sie an sich unentbehrlich sei, es sei denn mithilfe der „geistlichen Gewalt“. Das ist, wie gesagt, ein Mißverständnis, da es A.s Ziel gerade war, die ciceronische Definition von *res publica* zu widerlegen und durch einen eigenen Definitionsversuch zu ersetzen, welcher, auf der *pax* aufbauend, die Kooperation zwischen Christen und Nichtchristen im politischen Gemeinwesen ermöglichen soll. Doch auch ohne „kuralistische“ Brille wird man bei eingehenderer Analyse der augustininischen Position und ihrer einzelnen Bauelemente finden, daß sein Ansatz ohne Zulassung der *iustitia Dei terrena* oder *iustitia civilis* nicht zu halten ist. Genau auf diesen Nenner ist im übrigen der „Fortschritt“ von A.s „Zwei-civitates“- hin zu Luthers „Zwei-Reiche- und/oder -Regimenten“-Lehre zu bringen. Und die gegenwärtigen Diskussionen um „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ im Rahmen des gleichnamigen „konziliaren Prozesses“ haben vielen (endgültig) die Augen dafür geöffnet, daß „Frieden“ ohne „Gerechtigkeit“ (nicht zuletzt gegenüber der Kreatur [*suum cuique*], mithin auch ohne „Bewahrung der Schöpfung“) nicht dauerhaft zu haben ist!

Und wie fällt das Urteil über den Ansatz des Photios aus? Vereinfacht gesagt, so, daß sich die Schwäche des einen, Augustins, als die Stärke des anderen, des Photios, erweist und umgekehrt. Es ist eine Stärke der photianischen Position, daß er das „Wissen um die göttlichen und menschlichen Angelegenheiten“, zumindest aber „um Recht und Unrecht“, und damit auch die σοφία δικαιοσύνης (vgl. Titlos I, Kap. 6) keineswegs kirchlich okkupiert und somit ganz gewiß ebensowenig wie Augustin „hierokratisch“ oder „theokratisch“ denkt. Überdies läßt er, wenn man genau hinsieht, die

⁴¹ S.o., Anm. 4; bes. extrem die Präsentation von Hamilkar S. Alivisatos (wie o., Anm. 3), *passim*.

patriarchale (und damit die kirchliche) Gewalt (überhaupt) keineswegs strikt auf den rein geistlichen Bereich beschränkt sein⁴².

Augustins „Zwei-civitates“-Lehre auf die heutige, „nach-konstantinische“ Situation zu beziehen, fällt, zumal wenn man sie mit den Lutherschen Korrekturen versieht (s.o.), nicht sonderlich schwer⁴³; zumindest fällt es, meine ich, weniger schwer als eine Aktualisierung von K. Barths Gegenmodell der – faktisch, nicht eschatologisch verstandenen – „Königsherrschaft Christi“⁴⁴, weil dieses Modell nur zu leicht in die Gefahr eines „theokratischen“ Mißverständnisses bei der Wahrnehmung der Weltverantwortung des Glaubens oder auch des „politischen Wächteramtes“ der Kirche geraten läßt. Augustins Konzeption hingegen schließt zwar die Möglichkeit, daß Christen in „obrigkeitlicher Funktion“ sein, ja, den Kaiserthron innehaben könnten, nicht aus⁴⁵, ist aber an diese Voraussetzung mitnichten gebunden; sie hat zudem den Vorteil, daß sie der Macht der Sünde in Geschichte und Menschenwelt genügenden Respekt zollt (wie immer man zu den Details seiner „Erbsündenlehre“ stehen mag). All das *scheint* bei Photios völlig anders zu sein; doch bin ich davon überzeugt, daß dieser Schein trügt. Trotz aller typisch „byzantinischer“ Ingredientien (vgl. bes. Titlos II, Kap. 4. 5; Titlos III, Kap. 8. 9)⁴⁶ bleibt nämlich die Verwurzelung seiner Konzeption in den Tra-

⁴² Gegen Albert Esser (wie oben, Anm. 28) 70, dessen Beitrag auch sonst problematische Behauptungen enthält, etwa was das Verhältnis Kaiser – Gesetz (68) oder aber was die Stellung des Thronos von Konstantinopel (71) anlangt; generell herrscht darin eine typisch „westliche“ Sichtweise vor. Vgl. dagegen lediglich Titlos III, Kap. 4. 8, mit Titlos II, Kap. 2 und bes. 3:

(III, 4) „Ureigene Aufgabe des Patriarchen ist es zu lehren, furchtlos alle Menschen, ob hoch oder niedrig, gleich zu behandeln, im Urteil gütig zu sein, entschlossen, die Widersätzlichen zu überführen, vor dem Kaiser ohne Scheu für die Wahrheit – und die Verteidigung der Dogmen einzustehen“.

(8) „Das Gemeinwesen (πολιτεία) besteht, (genau so) wie der Mensch, aus Gliedern und Teilen; die bedeutendsten und notwendigsten sind der Kaiser und der Patriarch. Deshalb beruhen der seelische und leibliche Frieden der Untertanen und ihre Wohlfahrt auf dem *uneingeschränkten* Einvernehmen und der Harmonie (ὁμοφροσύνη και συμφωνία) zwischen Erzpriestertum und Kaisertum“.

(II, 2) „Aufgabe (σκοπός) des Kaisers ist es, in Güte die gegenwärtigen Güter zu schützen und zu bewahren, die verlorengegangenen durch unermüdete Sorgfalt wiederzuerlangen, die fehlenden durch Weisheit, gerechte Siege und (entsprechende) Handlungsweisen zu erwerben“.

(3) „Ziel (τέλος) des Kaisers ist es, wohlzutun (εὐεργετεῖν), weshalb er auch Wohltäter (εὐεργέτης) heißt. Bleibt er hinter dieser (Zielsetzung, nämlich der) Wohltätigkeit zurück, so scheint er nach Auffassung der Alten *den Charakter des Kaisertums zu verfälschen*“ (δοκεῖ κίβδηλεῖν κατὰ τοὺς παλαιούς τὸν βασιλικὸν χαρακτήρα).

⁴³ Vgl. dazu noch einmal den nachdenklichen Aufsatz von Robert A. Markus (wie Anm. 32).

⁴⁴ Vgl. bes. Karl Barths kleine Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“, zuerst erschienen in: ThSt(B) 20, 1946.

⁴⁵ Das war für ihn mehr als eine *theoretische* Möglichkeit; umso lehrreicher, wie er in D.c.D. V 24 vom Ideal eines christlichen Kaisertums spricht: an der Antithetik von *civitas Dei* und *civitas terrena* ändert sich offensichtlich nichts!

⁴⁶ (II, 4) „Der Kaiser ist verpflichtet, zuerst sämtliche Vorschriften der Heiligen Schrift, sodann die Beschlüsse der sieben heiligen (sc. ökumenischen) Synoden und

ditionen der Antike unübersehbar, so daß sie für eine behutsame „Fort-schreibung“ in unsere gegenwärtigen Überlegungen hinein durchaus in Betracht käme⁴⁷. Das gilt wohl auch vom Prinzip der „Symphonie“, welches – nicht nur – nach Auffassung des orthodoxen Kirchenrechtshistorikers Vlassios Phidas (Athen) für die orthodoxe Theologie als „kanonisch“ gelten muß⁴⁸. Aber auch die „byzantinischen Ingredientien“ müssen – möglicherweise – insofern nicht *vollkommen* ausgeschlossen bleiben und preisgegeben werden, als man zumindest fragen kann oder gar muß, ob nicht auch ein moderner, weltanschaulich neutraler Staat mitsamt der Gesellschaft, die ihn trägt, offen bleiben muß für die Frage nach religiöser Verantwortung *und* nach einer „transzendenten“, transaktualen Begründung der in ihm geltenden ethischen Grundsätze. Oder, um mit dem bekannten deutschen Staatsrechtler und ehemaligen Bundesverfassungsrichter Ernst Wilhelm Böckenförde zu reden: der freiheitliche Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann. Das könnte im übrigen der bleibende Wahrheitskern auch der vielgescholtenen melanchthonischen Lehre von

schließlich die für recht erkannten (d.h. kodifizierten) Gesetze der Rhomäer (τὸς ἐγκρομηένους ὀωμαϊκοὺς νόμους) zu verteidigen und einzuhalten“.

(5) „Der Kaiser muß sich in Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit auszeichnen; er muß hervorragen durch seinen Eifer für Gott, sowohl was die Lehrbeschlüsse über die Trinität, als auch was die Dekrete bezüglich des Heilswerkes (οἰκονομία) anlangt ...“

(III, 8) „Das Gemeinwesen (πολιτεία) besteht, (genau so) wie der Mensch, aus Gliedern und Teilen; die bedeutendsten und notwendigsten sind der Kaiser und der Patriarch ...“

(9) „Da der Konstantinopeler (Patriarchen-)Sitz (θρόνος) durch die Gegenwart des Kaisertums ausgezeichnet ist (βασιλεία ἐπικοσμηθείς), wurde er durch Entscheidung der heiligen Konzilien zum Ersten erklärt ...“ – Hier irrt allerdings der gelehrte Patriarch. In Kanon 3 von Konstantinopel 381 wie später in dem sog. Kanon 28 von Chalkedon 451 ist nicht vom Primat Konstantinopels, sondern von seinem Ehrenvorrang *nach* demjenigen Altoms die Rede!

⁴⁷ An dergleichen scheint Serge Boulgakoff in seiner (wie Anm. 3) sehr eindrucksvollen Skizze nie gedacht zu haben; für ihn kommt anscheinend nur eine klare Distanzierung von der unseligen Geschichte des byzantinischen wie des zaristischen „Caesaropapismus“ in Frage; anders Nikos Nissiotis in seinem (wie Anm. 3) Buch, bes. 176–178.

⁴⁸ Vlassios I. Phidas, *Droit Canon. Une perspective orthodoxe* (= *Analecta Chambésiana* 1), Chambésie 1998. Entscheidend ist für Ph. nicht zuletzt, daß dieses Prinzip allen Versuchen und Versuchungen ein Ende setze, die Kirche dem Staat unterzuordnen (ebd. 30) Nikos Nissiotis (wie Anm. 3) 177, bemerkt zur fortgeltenden Bedeutung des Symphoniagedankens: „Eine lokale Kirche, die das Prinzip der Symphonie zwischen Kirche und Staat akzeptiert hat, ist bereit, auch wieder in die Katakomben hinabzusteigen. Diese ‚Symphonie‘ bedeutet keine irenische, passive Beziehung zwischen Staat und Kirche, sondern vielmehr den Ausgangspunkt für eine unmittelbare, dynamische Teilnahme am konkreten Leben der Nation mit ihren immanenten, komplizierten Problemen, an denen die Kirche offen und freimütig Anteil nimmt, ohne das prophetische Wort der Bibel zu veruntreuen. Die ‚Symphonie‘ ist ein Zeichen des guten Willens der Kirche, die das Wort getreu verkündet und die geistliche Gemeinschaft durch das Gericht in der Liebe wieder herzustellen trachtet. Die Kirche weiß, daß diese ‚Symphonie‘ den Dualismus der Welt, die durch die Liebe Gottes erschaffen wurde und gleichzeitig in ihrer Autonomie betrogen wurde, nicht beseitigt. Der Staat ist in allen Nationen eines der Zeichen des Dualismus“.

der „Obrigkeit“ als Wächterin über beide Tafeln des Dekalogs (*custodia utriusque tabulae*) sein⁴⁹.

Summa summarum: Ich kann einen wirklichen „Strukturunterschied“ zwischen „Ost“ und „West“, Photios und Augustin, beim besten Willen nicht entdecken; damit besteht für mich auch kein Grund, weiterhin in Antithesen⁵⁰ zu denken, statt in *Komplementaritäten*!

⁴⁹ Vgl. hierzu etwa Martin Schuck, Religion, Recht und Staat. Ernst-Wolfgang Böckenfördes Staatslehre zwischen Rechts- und Religionsphilosophie, in: MD 51 (2000) 83–89.

⁵⁰ Besonders schroff herausgearbeitet bei Hamilkar S. Alivisatos (wie Anm. 3). Doch wenn der Autor an einer Stelle seines Beitrages die (vielleicht nur rhetorisch gemeinte) Frage stellt, ob er womöglich Augustin mißverstanden und – in Teilen zumindest – inkorrekt dargestellt habe (372), so kann man das, bei allem Respekt vor dem großen Gelehrten, nur bejahen!