

Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre Ein unbeachteter Beitrag des Synesios von Kyrene*

Von WINFRID CRAMER

Ganz im Dienst seiner kirchenpolitischen Zielsetzung ließ Papst Leo III. in dem von ihm erbauten lateranensischen Triclinium folgendes Bild in Mosaik setzen: Zu Füßen des thronenden Christus knien auf gleicher Ebene Kaiser Konstantin d. Gr. und ein römischer Bischof; beide empfangen aus der Hand Christi ihr Herrschaftssymbol; der Papst nimmt die Schlüssel entgegen, der Kaiser die Standarte¹. In dieser Darstellung wird eine westliche frühmittelalterliche Auffassung vom Verhältnis priesterlicher und herrscherlicher Gewalt² in die konstantinische Zeit zurückprojiziert, die dieser fremd war und die erst in der ausgehenden Spätantike in härtesten Auseinandersetzungen errungen werden konnte.

Dem Christen, der als Bürger des Staates und als Glied der Kirche seine Weltverantwortung ernst nimmt, ist zu allen Zeiten die grundlegende und je neu zu beantwortende Frage nach dem rechten Verhältnis von Staat und Kirche aufgegeben. Sie stellte sich besonders dringlich und wurde im gesamten Imperium Romanum zu einem hochaktuellen Problem, als sich der Wunschtraum von einem christlichen Kaiser in einem christlichen Reich zu erfüllen begann. Seit Konstantin wurde das Imperium christlich; seit Theodosius war es durch Staatsgesetz christlich³. Damit fand sich die Kirche

* Antrittsvorlesung am Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, gehalten am 22. 10. 1976. Der Vortragscharakter wurde weitgehend beibehalten.

¹ Das älteste bekannte Zeugnis ist ein Stich aus *N. Alemannus*, *De Lateranensibus Parietinis* (Roma 1625); Abbildung bei *P. E. Schramm*, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit* (Leipzig/Berlin 1928) Abb. 4, und *G. B. Ladner*, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters I* (Città del Vaticano 1941) Abb. 101. Das gegen 800 entstandene Mosaik befand sich bereits im 16. Jahrhundert in ruinösem Zustand. Kardinal Francesco Barberini ließ es 1625 restaurieren, und zwar nach älteren Zeichnungen, so daß die ursprüngliche Anlage gewahrt sein dürfte. Eine sichere Kontrolle der Konstantinsseite wäre allerdings erst möglich, wenn die verschollene Vorlage des Kardinals Barberini aufgefunden würde. Vgl. *C. Davis-Weyer*, *Die Mosaiken Leos III. und die Anfänge der karolingischen Renaissance in Rom*, in: *Z f Kunstgeschichte* 29 (1966) 111/132.

² Für die um 800 vertretene Auffassung vgl. zusätzlich die Paralleldarstellung: Petrus als Stellvertreter Christi besitzt beide Gewalten; er investiert Leo III. und Karl d. Gr. Abbildung des Stichts von *Alemanni* bei *Schramm* a. a. O. Abb. 4 und *Ladner* a. a. O. Abb. 100.

³ *G. Kretschmar*, *Der Weg zur Reichskirche*, in: *Verkündigung und Forschung. Beihefte zur Evangelischen Theologie* 13 (1968) 3/44, bespricht die wichtigste Literatur seit 1946.

ziemlich unvorbereitet in einer total neuen Situation gegenüber dem Staat, die dringend einige Klarstellungen grundsätzlicher Art erforderte. Anlaß dazu war, daß nun christliche Herrscher die Kirche so vollständig in den Staat zu integrieren suchten, daß sie sogar in Fragen der Rechtgläubigkeit bestimmen wollten⁴.

Diese Tendenz zur Identifizierung von Kirche und Imperium Romanum entsprach wohl althergebrachten römischen Begriffen von der politischen Funktion der Religion, vom Zusammenfallen priesterlicher und herrscherlicher Würde und Gewalt in der Person des kaiserlichen Pontifex maximus wie auch von dessen „ius in sacris“. Nach traditioneller Überzeugung sicherte allein eine feste Bindung von Staat und Religion den Bestand beider⁵. Nur ein langwieriger Prozeß völligen Umdenkens konnte diese festverwurzelte Ansicht korrigieren.

Ferner suchten diese nun christlichen Herrscher dem Volk Gottes als neuer Moses, als Priesterkönig und gar als Abbild bzw. Stellvertreter Gottes auf Erden vorzustehen⁶. Diese neuen Ideale, die teilweise in Analogie zu heidnischen Vorstellungen entwickelt wurden, besaßen eine durchaus christliche Basis und sind tatsächlich als erste Versuche einer Positionsbestimmung des christlichen Herrschers in der Kirche zu werten. Sie waren es nicht zuletzt, die auch führende Kirchenmänner – im Osten des Reiches mehr als im Westen – zum Nachgeben gegenüber dem Staat geneigt machten. Dabei übersahen jedoch die Kaiser und viele aus den Reihen der Kirche die fundamentale Neuartigkeit und den Selbständigkeitsanspruch des Christentums, das sich keineswegs als eine Angelegenheit des Staates verstand und das allein in Christus Königtum und Priestertum gültig vereinigt sah.

Ein klärender Konflikt war unvermeidlich. War Konstantin noch als der gottgesandte Befreier der Kirche begrüßt worden, so wurde bald in der Haltung der Kirche zum Staat ein Prozeß der Besinnung und kritischen Distanzierung nötig. Es mußte erstmals deutlich herausgestellt werden, daß

Einen guten Überblick gibt *F. Winkelmann*, Probleme der Herausbildung der Staatskirche im römischen Reich des 4. Jahrhunderts, in: *Klio* 53 (1971) 281/299.

⁴ Das Problem stellte sich unmittelbar nach Anerkennung des Christentums als religio licita. Wichtige Artikel und weitere Literatur zu Konstantins Haltung bei *H. Kraft* (Hg.), Konstantin der Große = Wege der Forschung 131 (Darmstadt 1974), und *G. Rubbach* (Hg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende = Wege der Forschung 306 (Darmstadt 1976). – Der extremste Verfechter einer totalen Unterordnung der Kirche unter den Staat im 4. Jahrhundert war Konstantius. *Athanasius*, Hist. Arianorum 33 (PG 25, 732 C), überliefert sein Wort: „Was ich will, hat als kirchliches Gesetz zu gelten!“ Der Heide *Ammianus Marcellinus*, Res gestae 21, 16, 18, sagt über seine Religionspolitik: „Ritum omnem ad suum trahere conatur (sic!) arbitrium.“

⁵ Zur Staatsgebundenheit römischer Religion vgl. etwa *J. Vogt*, Vom Reichsgedanken der Römer (Leipzig 1942); *C. Koch*, Religio. Studien zu Kult und Glauben der Römer (Nürnberg 1960); *K. Latte*, Römische Religionsgeschichte = HdbAW V/4 (München 1960).

⁶ Vgl. *R. Farina*, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo (Zürich 1966) bes. 187/255.

allein eine solche Zuordnung von Kirche und Staat beiden zum Heile dient, die auf jede Vermischung der Kompetenzbereiche verzichtet und die die jeweilige Selbständigkeit respektiert. Es ist bekannt, daß dieser Konflikt konkret im Zusammenhang mit den großen christologischen und trinitarischen Streitigkeiten ausgetragen wurde⁷. Zu einem gewissen wenigstens theoretischen Abschluß kam die Auseinandersetzung, als Papst Gelasius I. im Jahre 494 an den oströmischen Kaiser Anastasios das Wort richtete: „Zwei sind es, erhabener Kaiser, durch die vornehmlich diese Welt regiert wird: die heilige Autorität der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt. Von diesen beiden ist die Last der Priester um so schwerer, als sie auch für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechenschaft ablegen müssen.“⁸ Zwei Jahre später präziserte Gelasius diese Lehre. Er sprach nun in seinem 4. theologischen Traktat von „utraque potestas“, von den „Rechtsbereichen beider Gewalten, die in eigenständige Betätigungsfelder und wohlgetrennte Würden geschieden“ sind⁹.

Damit hatte Gelasius die Zweigewaltenlehre¹⁰, die für Jahrhunderte das Verhältnis von Staat und Kirche maßgebend bestimmte, prägnant formuliert. Es ist sicher, daß in dieser Formel – um nur einige Vorläufer¹¹ zu nennen – die Ansätze des Hosius von Córdoba, die energischen Klarstellungen des Ambrosius, die theologischen Ausführungen Augustins und die kirchenpolitische Klugheit Leo d. Gr. anklingen. Unbeachtet blieb m. W. in diesem Zusammenhang Synesios von Kyrene. Unter seinen Briefen befinden sich jedoch zwei Texte, die – wenigstens in ihrer Gedankenführung – genau dem wichtigen, aber erst rund 80 Jahre später verfaßten Abschnitt

⁷ Zur früheren Haltung der Christen zum Staat vgl. A. W. Ziegler, Entwicklungstendenzen der frühchristlichen Staatslehre, in: P. Granfield / J. A. Jungmann (Hg.), Kyriakon. Festschrift J. Quasten I (Münster 1970) 40/58; J. Speigl, Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus (Amsterdam 1970). – Die wichtigsten Quellen zur Auseinandersetzung sind handlich zusammengestellt bei H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung (München 1961) 75/277.

⁸ Gelasius, Ep. 12, 2 (A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum, Brunsvigae 1867, 350/351): „Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem.“

⁹ Gelasius, Tract. 4, 11 (Thiel a. a. O. 568): „... actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque...“

¹⁰ L. Knabe, Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits (Berlin 1936); W. Ensslin, Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I., in: HJ 74 (1955) 661/668. Unter anderem Aspekt und mit nur wenigen Seiten über Gelasius, aber mit reicher Literatur zur gesamten Problematik: U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweigewaltenlehre (Stuttgart 1970).

¹¹ G. Soranzo, I precedenti della cosiddetta teoria gelasiana, in: Rivista di storia della Chiesa in Italia 1 (1947) 3/21.

im 4. theologischen Traktat des Gelasius entsprechen. Die Parallelen sind so deutlich, daß eine Abhängigkeit nicht von der Hand zu weisen ist. Dabei kann hier jedoch nicht entschieden werden, ob Gelasius direkt von Synesios abhängig ist, ob sie über ein nicht bekanntes Zwischenglied miteinander verbunden sind oder ob beiden eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt¹².

Im folgenden möchte ich in der Hauptsache die Person und den Lebensraum des Synesios vorstellen, um so seine Art von „Zweigewaltenlehre“ verständlich zu machen und ihren Standpunkt innerhalb des Problemkreises „Staat-Kirche-Verhältnis“ zu bestimmen und zu bewerten.

Wer war Synesios von Kyrene? Der äußere Ablauf seines Lebens ist rasch nachgezeichnet¹³. Zwischen 370 und 375 – genauer läßt sich die Zeit trotz aller Bemühungen von Otto Seeck, Georg Grützmaker und Christian Lacombrade nicht bestimmen¹⁴ – wurde Synesios in Kyrene in Libyen geboren. Sein Leben lang fühlte er sich als Hellene und war stolz darauf, daß sein Stammbaum auf den Heraklessohn Eurysthenes¹⁵ zurückgeführt wurde. In Alexandrien studierte er als Schüler der Neuplatonikerin Hypatia, mit der er nach Ausweis seiner Briefe auch noch als Bischof in Kontakt stand. Als Gesandter seiner verarmten Heimat hielt er sich von 399 bis 402 in Konstantinopel auf. Vor Kaiser Arkadios hielt er eine sehr freimütige „Rede über das Königtum“, worin er dem jungen Kaiser das Idealbild eines Herrschers darlegte; er behandelte dabei politische Fragen mit einem Einsatz, den man dem Verfasser des sophistischen Scherzstückes „Lob der Kahlköpfigkeit“ kaum zutrauen möchte. Synesios heiratete auf der Heimreise in Alexandrien. 405 stellte er sich im Abwehrkampf gegen berberische Volksstämme an die Spitze der Bürgerschaft von Kyrene. Seine dankbaren Landsleute wählten ihn 410 zum Bischof von Ptolemais und damit zum Metropolit der Pentapolis in der Provinz Kyrenaika. Unmittelbar nach seinem Amtsantritt begann sein Konflikt mit dem Vertreter des Staates, mit dem Präses Andronikos, in dem er energisch und erfolgreich die Belange der Kirche vertrat. Das Todesjahr des Synesios ist ungewiß; jedenfalls hören wir nach 413/414 nichts mehr von ihm.

¹² Die Möglichkeit, daß Gelasius die Schriften des Synesios kannte, scheint allein schon durch die (kirchen-)politische Position beider gegeben. Vgl. dazu C. H. Coster, Synesios, a „Curialis“ of the Time of the Emperor Arcadius, in: Byz 15 (1940/41) 10/38, und H. Koch, Gelasius im kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger. Ein Beitrag zur Sprache des Gelasius I = Sitzungsberichte Münch Ak philos.-hist. Kl. 1935 Heft 6 (München 1935).

¹³ Die neuesten Biographien: G. Grützmaker, Synesios von Kyrene. Ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums (Leipzig 1913); Chr. Lacombrade, Synésios de Cyrène. Hellène et chrétien (Paris 1951). – Ich zitiere hier nach dem am leichtesten zugänglichen Text bei Migne, PG 66.

¹⁴ Grützmaker a. a. O. 9; dort Diskussion früherer Datierungsvorschläge. Lacombrade a. a. O. 13.

¹⁵ Ep. 57 (PG 66, 1393 B). Dies ist nur ein Zeichen dafür, wie sehr Synesios sich als Hellene fühlte.

Was Synesios gerade auch für uns heute so interessant macht, ist die Tatsache, daß er in einer Zeit des Umbruchs lebt. Er lebt in der Epoche, in der sich die Endphase der Umgestaltung der spätantiken Welt durch das Christentum anbahnt. Er steht in der Mitte zwischen Antike und Christentum, beide miteinander verbindend. Es wurde wiederholt gesagt, daß „im griechischen Osten . . . der Gegensatz zwischen Christentum und Platonismus unveröhnbar“ gewesen sei, wogegen die Vertreter des lateinischen Westens – etwa Ambrosius, Augustinus und Marius Victorinus – „eine erhebliche Menge plotinischen Gedankengutes“ rezipiert hätten¹⁶. Diese „Unversöhnbarkeitsthese“ mag für die athenische Schule¹⁷ des Neuplatonismus zutreffen, seitdem dort neuplatonische Philosophie und hellenische Religion eine solche enge Symbiose eingegangen waren, daß sie nur noch als Einheit, als eine in sich geschlossene *ἐγκύκλιος παιδεία* vertreten werden konnten und durften. Gerade für Synesios, der der aufgeschlosseneren alexandrinischen Schule nahesteht¹⁸, trifft diese These nicht zu. Er, den man zu Recht als „Platoniker mit der Mitra“ zu charakterisieren pflegt, tritt mit großem Mut in die geistige Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen ein.

Während vergleichsweise Augustinus – trotz weiterer Verwertung neuplatonischen Gedankengutes! – eine *Conversio* vollziehen mußte, die als Bruch mit der Vergangenheit zu bewerten ist, erscheint die Hinwendung des Synesios zum Christentum als eine kontinuierliche Entfaltung¹⁹. Er erkennt seinen Lebensweg als ein Wagnis, spricht aber wiederholt die Hoffnung aus: „Wenn ich von Gott nicht verlassen werde, dann werde ich erkennen, daß das Priestertum nicht eine Abkehr von der Philosophie ist, sondern ein Aufstieg zu ihr.“²⁰

Der Synesios der Jahre 410 bis 412, dem wir hier begegnen, versteht sich selbst als *φιλόσοφος ἱερέυς*²¹, als Philosoph und Priester, vielleicht noch exakter – falls man dem Unterschied in der sprachlichen Formulierung eine gewisse Akzentsetzung in der Sache entnehmen darf – als *φιλόσοφος ἱερω-*

¹⁶ Beispielsweise H. Dörrie, Plotin. Philosoph und Theologe, in: *ders.*, *Platonica minora* (München 1976) 373.

¹⁷ Zum Unterschied zwischen der athenischen und der alexandrinischen Schule vgl. K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in: *Genethliakon* für C. Robert (Berlin 1910) 105/156; K. Praechter / F. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums* (Berlin 1920) 647/672.

¹⁸ H. I. Marrou, *Synesios of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism*, in: A. Momigliano (Hg.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford 1963) 126/150.

¹⁹ H. I. Marrou, La „conversion“ de Synésios, in *REG* 65 (1952) 474/484.

²⁰ Ep. 11 (PG 66, 1348 D): *Εἰ γὰρ μὴ ἔρημος ἀπολειφθεῖν θεοῦ, τότε γνώσομαι τὴν ἱεροσύνην οὐκ ἀπόβασιν οὖσαν φιλοσοφίας, ἀλλ' ἐπανάβασιν.* Vgl. Ep. 95 (PG 66, 1465 A).

²¹ Ep. 62 (PG 66, 1408 A).

μένος²², als Philosoph, der die hl. Weihen empfangen hat. Welch eine geistige Freiheit und Weite in der Begegnung des Christentums mit seiner Umwelt damals möglich war, zeigen beispielsweise seine Hymnen, die Bekenntnisse eines sehr individuellen, aber zugleich sehr bewußt gelebten Glaubens sind²³. Mit dem gleichen Freimut, mit dem er den Kaiser über sein Herrscheramt belehrt hat, steht er auch in der Kirche. „Meine Ansichten“, so schreibt er, „werde ich nicht verbergen, noch werde ich anders reden als ich denke. So denkend und redend glaube ich Gott zu gefallen!“²⁴ Dabei ist es wesentlich, daß Synesios diesen Freimut im Einsatz für seine Gemeinde konkretisiert²⁵. In der Auseinandersetzung mit Andronikos erreicht sein Wirken einen Höhepunkt²⁶.

Anfangs schienen die Beziehungen zwischen dem neugewählten Bischof und dem Präses der Provinz nicht schlecht zu sein. „Als ich abwesend war“, schreibt Synesios, „respektierte Andronikos meine Gewalt.“²⁷ Zunächst war es auch kein gegen die Kirche gerichteter Akt, den Andronikos sich zu Schulden kommen ließ, sondern allgemeine Ungerechtigkeit in der Amtsführung und brutales tyrannisches Gebaren. Synesios versuchte daraufhin, „den Mörder des Landes“²⁸ auf diplomatischem Wege durch Briefe an den Hof auszuschalten²⁹. Um diese „Einmischung“ des Synesios in außerkirchliche Belange zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß einem Bischof damals auch Aufgaben der sozialen Fürsorge und zum Teil auch der Rechts-

²² Ep. 57 (PG 66, 1389 B). Der Kontext stützt diese Bedeutungsnuance: Man sagt dem Synesios, der sich ganz als Philosoph versteht, daß Gott ihn in seiner Hut behalte, auch wenn er die Weihen annehme; die Dämonen würden zwar um ihn kämpfen, da er sich dem besseren zuwende; ἀλλὰ κἄν τι προσβάλωσι χαλεπόν, οὐκ ἀμελείται, φησί, φιλόσοφος ἰερωμένος.

²³ U. von Wilamowitz-Moellendorff, Die Hymnen des Proklos und Synesios, in: ders., Kleine Schriften II (Berlin 1941) 163/191. Vgl. auch W. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios, in: Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftl. Kl. 18/1 (Halle 1942) 1/41.

²⁴ Ep. 105 (PG 66, 1488 B): Δόγματα δὲ οὐκ ἐπηλυγάζομαι, οὐδὲ στασιάσει μοι πρὸς τὴν γλῶτταν ἡ γνώμη. Οὕτω φρονῶν οὕτω λέγων ἀρέσκειν οἶμαι θεῷ.

²⁵ Beispiele dafür bei Lacombrade a. a. O. 229/248: Au service de la Patrie, 249/267: Le pasteur chrétien. Lacombrade a. a. O. 229 faßt die Aktivitäten des Synesios zusammen: „L'évêque de Ptolémaïs figure sur tous les théâtres où l'intérêt collectif est en jeu, dans les synodes ecclésiastiques, dans les bourgades de l'extrême-sud où il réorganise la vie religieuse, devant le tribunal du gouverneur où il porte la cause des opprimés, au rempart de sa ville d'où il repousse l'assaut des barbares.“

²⁶ J. Vogt, Synesios gegen Andronikos: der philosophische Bischof in der Krise, in: J. Fleckenstein / K. Schmid (Hg.), Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag (Freiburg/Basel/Wien 1968) 15/25: deutsche Übersetzung der Briefe 57 (Rechtfertigung des Vorgehens gegen Andronikos) und 58 (Exkommunikationsdekret).

²⁷ Ep. 79 (PG 66, 1449 B): Καὶ Ἀνδρόνικος ἀπόντων μὲν ἡμῶν τὴν δύναμιν ἐθεράπευσε.

²⁸ Ep. 57 (PG 66, 1385 C): τὸν παλαμναῖον τῆς χώρας Ἀνδρόνικον.

²⁹ Siehe Ep. 73 (PG 66, 1437 A / 1440 C) und Ep. 79 (PG 66, 1444 D / 1452 B).

pflege zukamen; er war oft der einzige Helfer, den man gegen die Willkür staatlicher Beamter anrufen konnte. Daher hörte auch Synesios nicht auf, im geistlichen Amt an den politischen und sozialen Nöten seines Volkes tatkräftig Anteil zu nehmen. Sobald nun Andronikos diese Rechtsposition und Amtsbefugnis des Bischofs, die die umfassende Sorge für sein Volk beinhalteten, einzuschränken begann und sich damit gegen die Kirche verging, verhängte Synesios den Kirchenbann über ihn.

Synesios begründet den Bann – übrigens ist uns hier das früheste Beispiel einer Bannbulle erhalten!³⁰ – damit, daß Andronikos das Asylrecht der Kirche³¹ nicht respektiert, die Priester bedroht, den Heiden Ärgernis gibt und vor allem, „weil er als erster bei uns und als einziger durch Tat und Wort Christus gelästert hat.“³² Synesios überliefert auch die Lästerung des Andronikos; dieser rief einem zu Unrecht Gefolterten zu: „Vergeblich hast du auf die Kirche gehofft! Keiner soll meinen Händen entgehen, auch wenn er die Füße Christi selbst umfaßte.“³³

In diesem Zusammenhang spricht Synesios sein grundsätzlich klärendes Wort zum Verhältnis von Staat und Kirche, von politischer und priesterlicher Tätigkeit:

„In vergangener Zeit waren die Priester zugleich auch Herrscher (wörtl. Richter). Die Ägypter und das Volk der Hebräer wurden lange Zeit von den Priestern regiert. Dann aber, als das göttliche Werk, wie mir scheint, auf menschliche Weise vollzogen wurde, da trennte Gott die Lebensformen; die eine wurde als heiliger Stand, die andere als Führertum festgesetzt. Die einen lenkte er auf die Materie hin, die anderen richtete er auf sich selbst. Es ist bestimmt, daß die einen sich den Geschäften, wir aber uns dem Gebet widmen. Von beiden aber verlangt Gott das richtige Verhalten. . . Ihr braucht einen Beistand? Geht zu dem, der die Staatsgesetze anzuwenden hat! Ihr braucht etwas von Gott? Wendet auch an die Priester der Stadt! . . . Die theoretische und die praktische Lebensform lassen sich nicht vereinen!“³⁴

³⁰ Wenn *Lacombrade* a. a. O. 248 hier an den Fluch des Odipus erinnert (*Sophokles*, König Odipus 236/242), so ist die Ähnlichkeit zu Ep. 58 (PG 66, 1401 D) tatsächlich auffallend.

³¹ *Lacombrade* a. a. O. 239 Anm. 55 fragt, ob Andronikos nicht doch im Recht war, da nach dem Gesetz von 392 alle Staatsschuldner bei sonst persönlicher Haftung des Bischofs auszuliefern seien. Vgl. jedoch *L. Wenger*, Art. Asylrecht, in: RAC 1, 841: „Eine vom Eunuchen Eutropius des Kaisers Arkadius durchgesetzte Konstitution . . . hebt alle A. auf (398 n. Chr.). Indes schon 409 wird Asylverletzung als *crimen laesae maiestatis* erklärt (Cod. Theod. 16, 8, 19; Cod. Iust. 1, 12, 2).“

³² Ep. 58 (PG 66, 1400 C): ἀλλ' ὅτι πρῶτος παρ' ἡμῖν καὶ μόνος ἔργῳ καὶ λόγῳ τὸν Χριστὸν ἐβλασφήμησεν.

³³ Ep. 58 (PG 66, 1401 B): Μάτην ἐπὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἤλπισε, καὶ οὐδεὶς ἂν ἐξαιρεθῆι τῶν Ἀνδρονίκου χειρῶν, οὐδ' ἂν εἴ τις τὸν πόδα κρατήσῃ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ.

³⁴ Ep. 57 (PG 66, 1396 A–B): Ὁ πάλαι χρόνος ἠνεγκε τοὺς αὐτοὺς ἱερέας τε καὶ κριτάς. Καὶ γὰρ Αἰγύπτιοι, καὶ τὸ Ἑβραίων ἔθνος, χρόνον συχρὸν ὑπὸ τῶν ἱερέων ἐβασιλεύθησαν. Εἴτ' ἐπειδὴ μοι δοκεῖ τὸ θεῖον ἔργον ἀνθρωπίνως ἐπράττετο, διώκησεν ὁ

Daß Synesios in diesen Ausführungen nicht ein situationsbedingtes Zu-fallsprodukt, sondern eine wohldurchdachte Theorie vorträgt, geht daraus hervor, daß er sie in anderem Zusammenhang, als er von einem gewissen Anastasios um sein Eingreifen in eine laufende Gerichtssache angegangen wurde, nahezu ad verbum wiederholt³⁵.

Die Parallelität der Synesiostexte zum 4. theologischen Traktat des Gelasius³⁶ ist auffallend. Synesios und Gelasius gehen in ihrem Bemühen um das rechte Verhältnis von Staat und Kirche von der geschichtlichen Entwicklung aus. Sie betrachten die früher übliche Verbindung priesterlicher und herrscherlicher Gewalt als überholt und machen für das Mißlingen der alten Ordnung menschliches Versagen verantwortlich. Sie nennen Gott bzw. Christus als den Urheber der neuen Ordnung: Er trennte die Kompetenzbereiche und ordnete die Gewalten. Beide beschreiben die Aufgaben des Herrschers und des Priesters. Beide betonen abschließend, daß Gott das richtige Verhalten, die rechte Amtsführung gleichermaßen von der weltlichen wie von der kirchlichen Gewalt fordert.

Diese Übereinstimmungen zwischen Synesios und Gelasius dürfen jedoch nicht über die wichtigen Unterschiede hinwegsehen lassen. Da der Text des Gelasius oft besprochen wurde³⁷, darf ich mich hier darauf beschränken, die Aussage der wesentlichen Teile des Synesiostextes darzulegen und auf ihren geistesgeschichtlichen Hintergrund zu untersuchen.

„Gott trennte die Lebensformen.“ Wenn Gelasius von der Unterscheidung der „Aufgaben der zwei Gewalten“ und von „ihren je eigenen Tätig-

θεός τοὺς βίους, καὶ ὁ μὲν ἱερός, ὁ δὲ ἡγεμονικός ἀπεδείχθη. Τοὺς μὲν γὰρ εἰς ὕλην ἐπέστρεψε, τοὺς δὲ συνέταξεν ἑαυτῷ. Τετάρχεται δὲ οἱ μὲν ἐν τοῖς πράγμασιν ἡμεῖς δὲ ἐν ταῖς εὐχαῖς εἶναι. Τὸ δὲ καλὸν ἀπαιτεῖ παρ' ἀμφοῖν ὁ θεός... Προστάτου σοι δεῖ; Βάδιζε παρὰ τὸν ἐπιτροπεύοντα τῶν νόμων τῆς πολιτείας. Τοῦ θεοῦ σοί τι δεῖ; Ἴθι παρὰ τὸν ἱερέα τῆς πόλεως... θεωρία δὲ καὶ πράξις οὐκ ἀξιοῦσι συγγίνεσθαι.

³⁵ Ep. 121 (PG 66, 1501 A): Καὶ γὰρ Αἰγύπτιοι, καὶ Ἑβραίων γένος χρόνον συχρὸν ὑπὸ τῶν ἱερέων ἐβασιλεύθησαν. Ἐπεὶ δὲ διωκίσθησαν οἱ βίοι, καὶ ὁ μὲν ἱερός, ὁ δὲ ἡγεμονικός ἀπεδείχθη, τετάρχεται δὲ ἕτεροι μὲν ἐν τοῖς πράγμασιν, ἡμεῖς δὲ ἐν ταῖς εὐχαῖς εἶναι.

³⁶ *Gelasius*, Tract. 4, 11 (Thiel 568): „Fuerint haec ante adventum Christi, ut quidam figuraliter, adhuc tamen in carnalibus actionibus constituti, pariter reges existerent et pariter sacerdotes, quod sanctum Melchisedech fuisse sacra prodit historia... Sed quum ad verum ventum est eumdem regem atque pontificem, ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regale fastigium vindicavit... quoniam Christus memor fragilitatis humanae, quod suorum saluti congrueret, dispensatione magnifica temperavit, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit, suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus intercipi: ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur; quatenus spiritalis actio a carnalibus distaret incursibus, et Deo militans minime se negotiis saecularibus implicaret, ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui esset negotiis saecularibus implicatus: ut et modestia utriusque ordinis curaretur, ne extolleretur utroque suffultus, et competens qualitatibus actionum specialiter professio aptaretur.“

³⁷ Vgl. Anm. 10.

keiten und verschiedenen Würden“ spricht, erkennt man daran mühelos den praktisch denkenden und an juristische Fachsprache gewöhnten Lateiner. Synesios spricht nicht weniger präzise, aber er spannt den Rahmen weiter; er betrachtet das Problem des Staat-Kirche-Verhältnisses tiefer und grundsätzlicher. Ihm geht es nicht vornehmlich um eine Ordnung der Machtbefugnisse im kirchenpolitischen Alltag, sondern um die zugrundeliegende Lebensordnung, aus der sich erst jede rechte Ordnung der Gewalten ergeben kann.

Nach Synesios trennte Gott die βίαι. Βίος³⁸ bezeichnet die Lebensweise, die Form des Lebens, welcher notwendig ein Ganzes abstrakter Lehren und Ideen zugrunde liegt. Die bestimmte Lebensführung basiert auf einer bestimmten Weltansicht und Lebensanschauung. Ein solcher βίος ist die Art und Weise, eine allgemeine Wahrheit in sichtbarer Gestalt auszudrücken, zu leben.

Synesios übernimmt den Βίος-Begriff aus der platonisch-aristotelischen Tradition. Platon unterscheidet drei Lebensformen als den Menschen angebotene Grundmöglichkeiten³⁹ und teilt die Menschen in Freunde der Weisheit, des Sieges und des Erwerbs⁴⁰. Seit Aristoteles wird die Dreiteilung üblich: Lebensform des Genusses, der Tat und der Hingabe an die Philosophie⁴¹. Das Leben des Genusses, insofern es sich um rein sinnliches Genießen handelt, teilt der Mensch mit den Tieren; nur wer sich für eine der beiden anderen Formen entscheidet, hat einen spezifisch menschlichen βίος gewählt. Einhellig geben die Griechen, also auch der Hellene Synesios, dem βίος θεωρητικός die Vorrangstellung⁴², während die Römer – das wird bei Cicero durchreflektiert – den politischen βίος vorziehen⁴³.

Der individuelle βίος wird in der Wahl ergriffen. Nach Platon kommt es darauf an, „mit Rücksicht auf die Natur der Seele die schlechtere und die bessere Lebensform unterscheiden zu können; die schlechtere ist dabei die, welche die Seele ungerecht macht, die bessere aber, welche sie gerecht macht“⁴⁴. Dieser platonischen Auffassung, daß man seine Lebensform nur nach gründlicher Erforschung der eigenen φύσις richtig wählt, entspricht die stoische Maxime: „der Natur gemäß leben“, wobei das τῆ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν = ζῆν κατὰ φύσιν für den Menschen erst in einem ζῆν κατὰ λόγον

³⁸ R. Bultmann, Art. ζῶω etc., in: TWNT 2 (Stuttgart 1935) 833/844; A. Müller, Art. Bios (Leben, Lebensform), in: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie 1 (Basel 1971) 948/949; W. Jäger, Seinsgewißheit und ΒΙΟΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ. Die Griechen und das philosophische Lebensideal, in: R. Wisser (Hg.), Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium (Tübingen 1960) 1/19.

³⁹ Phileb 22a: τρεῖς μὲν βίοι προυτέθησαν.

⁴⁰ Politeia 581c: ἀνθρώπων λέγομεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι φιλόσοφον, φιλότινον, φιλοκερδές.

⁴¹ βίος ἀπολαυστικός, πρακτικός bzw. πολιτικός und θεωρητικός. Vgl. Arist., Eth Nic I 3: 1095 b 14 ff.

⁴² Belege bei Müller a. a. O. 949 Anm. 10.

⁴³ Resp I 17, 26 ff.

⁴⁴ Politeia 618de.

verwirklicht wird⁴⁵. Daraus ergibt sich, daß das Verlassen des einmal nach Prüfung der eigenen Natur gewählten Lebenswegs höchste Unmoral bedeutet, da es sich um einen Verstoß gegen das eigene, gottgegebene Innerste handelt⁴⁶.

Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn Synesios seine Natur prüft, bevor er die Wahl zum Bischof annimmt⁴⁷. Für ihn bedeutet die Übernahme des Bischofsamtes den Umsturz einer bestehenden Lebensordnung⁴⁸, einen „Wechsel von einer Lebensform in eine andere“⁴⁹, den man nicht leichtfertig vornehmen darf. Daher bittet er, „der Geber dieser Lebensform möge auch der Schützer seiner Gabe sein“⁵⁰.

Von dieser klassischen βίος-Lehre aus formuliert Synesios nun seine Theorie zum Staat-Kirche-Verhältnis, indem er den praktischen herrscherlichen βίος und den theoretischen heiligen βίος einander gegenüberstellt. Von den Menschen, die den herrscherlichen βίος leben, sagt er, daß Gott „sie auf die ὕλη hingelenkt hat“. Der Begriff ὕλη umschließt alles Materielle als letzte Stufe des platonischen Seinsschemas, letztlich die gesamte außer Gott existente Welt, insofern sie der Ordnung bedarf⁵¹. Die Ordnung dieses umfassenden, ethisch indifferenten außergöttlichen Bereichs ist dem Herrscher aufgegeben. Ihm obliegen die πράγματα, d. h. alle zur Erhaltung des Staates, also der idealen menschlichen Gemeinschaft, notwendigen Aktivitäten. Er erfüllt seinen Auftrag, indem er die Gesetze des Staates anwendet. Nach Platon und dem Platoniker Synesios handelt es sich um eine eminent vornehme Aufgabe, zu deren rechter Erfüllung nur die Besten berufen sind; eigentlich ist nur ein Philosoph aufgrund seiner tieferen Einsicht dazu befähigt⁵².

Eins lehnt Synesios jedoch trotz seiner Hochschätzung der herrscherlichen Lebensform energisch ab: die Zuständigkeit des Herrschers in den

⁴⁵ Belege zur stoischen Auffassung siehe im Index zu *J. von Arnim / M. Adler, Stoicorum veterum fragmenta IV* (Lipsiae 1924) 61/62.

⁴⁶ Vgl. *H. Dörrie, L. Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr.*, in: *ders.: Platonica minora* (München 1976) 317/318. Dörrie bringt das Beispiel eines Studenten, der wegen eines bloßen „Fachwechsels“ vom Studium der Rhetorik zu dem der Philosophie getadelt wird.

⁴⁷ Ep. 95 (PG 66, 1465 A) bittet er sogar seinen Freund Olympios: πρὸς τὴν ἐμὴν φύσιν τὸ πρᾶγμα ἐξετάσας, εἰσηγήσαιο γνώμην, ὃ τί με δεήσει ποιεῖν.

⁴⁸ Ep. 57 (PG 66, 1389 A): ἔφερον, ἀλλὰ δυσηλιάστως τὴν καινοτομίαν τοῦ βίου.

⁴⁹ Ep. 105 (PG 66, 1488 C): εἰς βίον ἀπὸ βίου μετασκευάζεσθαι. Vgl. Ep. 57 (PG 66, 1392 A): . . . τῆς γέ τοι τοῦ βίου μεταβολῆς . . .

⁵⁰ Ep. 95 (PG 66, 1464 D / 1465 A): εὔχομαι τὸν γενόμενον νομέα τοῦ βίου, γενέσθαι καὶ τοῦ νευηθέντος προστάτην.

⁵¹ Vgl. *G. Di Napoli / V. Mathieu, Art. Materia, I. La materia nella filosofia antica e medioevale*, in: *Enciclopedia Filosofica 3* (Venezia / Roma 1957) 376/377; *C. Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (Münster 1890).

⁵² Vgl. Platon, *Politeia* 473cd. Synesios spricht in *Oratio de regno* 22 (PG 66, 1108 A/C) den Wunsch aus, der Herrscher möge sich der wahren Bildung zuwenden, damit sich Herrschermacht und Philosophie zum Wohl der Menschheit zusammenfinden.

Angelegenheiten der Religion. In seinem „Traktat über die Träume“ spielt er auf die Staatsgesetze – wohl die des Kaisers Theodosius vom Jahr 392 – an, die die Ausübung des heidnischen Kultes unter Strafe stellten. Er betont nachdrücklich und etwas ironisch: Die Mantik durch „Träume verbieten weder die Gesetze des neidischen Staates noch könnten sie es, wenn sie es wollten. Kein Tyrann kann den Traum verbieten, er müßte denn auch den Schlaf aus seinem Reich verbannen“⁵³. Synesios beansprucht generell einen vom Staat nicht kontrollierten Freiraum für die Religion, und zwar verlangt er ihn in seiner toleranten Weise für eine jede⁵⁴.

Für die Religion sind allein jene zuständig, die den heiligen βίος leben. Von ihnen sagt Synesios: „Gott hat sie auf sich selbst hingeordnet.“ Ihre vornehmste Bestimmung ist das Gebet, ihre umfassende Aufgabe die Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen.

Die Hinordnung des Priesters und Bischofs auf Gott charakterisiert Synesios genauer als ein ἴσα τῷ θεῷ, als ein „Gottgleichsein“⁵⁵. In dieser Formulierung klingt sehr deutlich Phil 2, 6 an, wo es von Christus heißt, daß er sich im Stande des εἶναι ἴσα θεῷ, des „Gottgleichseins“ befindet⁵⁶. Ein an Christus ausgerichtetes Gottgleichwerden verlangt Synesios vom Bischof. Es ist wichtig, hier den zugrunde liegenden Schrifttext zu verifizieren. Er dient als *ein* Beleg dafür, daß Synesios, dem man nur geringe Kenntnis der biblischen Schriften nachgesagt hat, seine Vorstellung vom heiligen βίος biblisch fundiert, also ein aus dem Platonismus übernommenes Schema mit biblisch-christlichem Gedankengut füllt.

Nach Synesios impliziert diese Hinordnung auf Gott eine Abkehr von dem „materiellen“ Bereich, der dem Herrscher zugeteilt ist: „Wie einer sich von der Materie abwendet, wendet er sich Gott zu. ‚Geistige Schau‘ ist das Ziel des Priestertums, das seinen Namen nicht verleugnet.“⁵⁷ Entsprechend dieser Zielsetzung sind nicht die πράγματα, sondern ist das ἐν ταῖς εὐχαῖς εἶναι primäre Aufgabe des Bischofs.

Andererseits hindert diese Grundausrichtung Synesios nicht, die Übernahme von Aufgaben verschiedenster Art durchaus zur Verwirklichung des heiligen βίος zu rechnen. Grundsätzlich gilt vom Bischof: „In allem, was

⁵³ De insomniis 8 (PG 66, 1304 D): Ταύτην οὐδὲ οἱ νόμοι τῆς βασκανοῦ πολιτείας κωλύουσιν, οὐδ' ἂν εἰ βούλονται, δύναιντο . . . Οὐδ' ἂν διατάξαιτο τύραννος ὀνειρώων ἀθεάμονας εἶναι. οὐκ εἰ μὴ γε καὶ τὸ καθεῦδειν ἐκ τῆς ἀρχομένης ἀποκηρύξειεν.

⁵⁴ Diese Fürsprache für die Freiheit heidnischer Kultformen fällt zwar in die Zeit vor seiner Taufe, aber in dieser Zeit toleriert er auch das Christentum; vgl. z. B. Ep. 146 (PG 66, 1541 D / 1543 B), wo er seinen zum christlichen Mönchtum übertretenden Freund Johannes beglückwünscht und um sein Gebet bittet.

⁵⁵ Ep. 105 (PG 66, 1484 B).

⁵⁶ Vgl. zu dieser im NT einmaligen Formulierung noch Joh 5, 18: ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ.

⁵⁷ Ep. 57 (PG 66, 1396 B): Ἔμα γὰρ ἀποστρέφεται τὴν ὕλην, καὶ πρὸς θεὸν ἐπιστρέφεται. θεωρία τέλος ἐστὶν ἱερωσύνης μὴ ψευδομένης τὸ ὄνομα.

Gott betrifft, soll er nicht sich selbst, sondern allen gehören.“⁵⁸ Sein Aufgabenbereich ist sehr umfassend. Einen besonderen Stellenwert scheint Synesios dem Kultischen zuzuweisen, wodurch der Mensch zur Katharsis geführt, vor Gott geheiligt wird⁵⁹. Er betont ferner die Verkündigung und die Lehre der Normen rechten Handelns⁶⁰. Über die Alltagspflichten des Bischofs – darunter fallen die sozialen Aufgaben, die sich in der Gemeinde stellen, – sagt er: „Der Bischof muß so viele Aktivitäten übernehmen, wie die anderen zusammen. Er muß die Angelegenheiten aller besorgen, oder er fällt allen Anschuldigungen anheim.“⁶¹

Gerade in diesem Punkte entsteht für den *Philosophen* Synesios ein Dilemma. Zwar steht für ihn die Notwendigkeit des verantwortlichen Einsatzes für die Mitmenschen außer Zweifel⁶²; er spricht auch mit Hochachtung und Bewunderung von seinen Brüdern im Bischofsamt, „welche die ständige Beschäftigung mit menschlichen Dingen doch nicht vom Göttlichen abschneidet“⁶³. Er selbst möchte jedoch kein „Volksbischof“ in diesem Sinne sein, wie er auch kein Popularphilosoph gewesen ist⁶⁴. Synesios ist der Überzeugung, daß jemand, der in seinem Leben Philosophie und Priestertum miteinander verbindet, notwendig der Muße bedarf⁶⁵. Als platonisch geprägter Philosoph weiß er, daß „bloßes Handeln in Gedränge, mit Anstrengung und Mühe, die Zeit verbraucht und die Seele in Geschäftssorgen versinken läßt“⁶⁶, daß „Muße aber den Geist nährt und auf Gott hinrichtet“⁶⁷. Diese Einstellung ist sicher bemerkenswert⁶⁸, aber Synesios zeigt

⁵⁸ Ep. 105 (PG 66, 1484 B): Τὰ δὲ γε πρὸς τὸν θεόν, οὐκ ἂν ἴδιος, ἀλλὰ κοινότητος εἶη.

⁵⁹ Beispielsweise Ep. 105 (PG 66, 1484 D): καὶ ἐτέρους τῶν μασμάτων ἐκπλύνοντα. Ep. 57 (PG 66, 1385 D) betont er τοῦ θυσιαστηρίου τὴν λειτουργίαν. Vgl. Ep. 57 (PG 66, 1397 B).

⁶⁰ Ep. 105 (PG 66, 1484 B): . . . νομοδιδάσκαλος ὢν, καὶ νενομισμένα φθεγγόμενος.

⁶¹ Ep. 105 (PG 66, 1484 B): Χρὴ δὲ αὐτὸν καὶ πράγματα πράττειν, ὅσα πάντες ἅμα. Τὰ γὰρ ἀπάντων μόνον δεῖ πράττειν, ἢ πάσαις αἰτίαις ἐνέχεσθαι.

⁶² Ep. 57 (PG 66, 1388 B) weist er darauf hin, daß er auch in der Zeit vor seinem Bischofsamt zum Nutzen der Bürger und Städte gewirkt hat. Nach Ep. 57 (PG 66, 1392 C) weiß er sich als Bischof πᾶσι δὲ ἐκκείμενος, ἐφ' ᾧ προσανακλάεσθαι καὶ τὰ κατ' αὐτὸν ἕκαστον ὀλοφύρεσθαι.

⁶³ Ep. 105 (PG 66, 1484 C): Μακαρίζω τὰς φύσεις αὐτῶν, κάκεινους ἀληθῶς εἶναι ἡγοῦμαι τοὺς θεοὺς ἄνδρας· οὐς τὸ ὀμιλεῖν πάνυ πράγμασιν ἀνθρωπίνους μὴ ἀποκόπτει τοῦ θεοῦ. Vgl. Ep. 105 (PG 66, 1484 C).

⁶⁴ Vgl. Ep. 57 (PG 66, 1397 B): Ἄλλ' ὥσπερ οὐδὲ φιλόσοφος ἐγενόμην δημόσιος . . . οὔτως οὐδὲ ἱερεὺς δημόσιος εἶναι βούλομαι.

⁶⁵ Ep. 57 (PG 66, 1396 C): Σχολῆς δεῖ τῷ μετὰ φιλοσοφίας ἱερατεύοντι.

⁶⁶ Ep. 57 (PG 66, 1388 B): Τὸ γὰρ ὠθισμῷ, καὶ μόχθῳ, καὶ μόλις ποιεῖν, τοῦτο ἐστὶν ὁ δαπανᾷ τὸν χρόνον, καὶ τὴν ψυχὴν ἐμβαπτίζει μεριμναῖς πραγμάτων. Vgl. Ep. 57 (PG 66, 1397 C): Καταχωννύμενος δὲ ὑπ' αὐτῶν (= πραγμάτων), ἔμαντοῦ τε ἐπιλήσμων εἰμί, καὶ τῶν πραγμάτων ζημίαν ποιῶ.

⁶⁷ Ep. 57 (PG 66, 1388 A): . . . τὸ τὸν νοῦν ἐκτρέφειν, καὶ συνιστᾶν τῷ θεῷ τὸν ἔχοντά τε αὐτὴν (= σχολὴν) καὶ καρπούμενον.

⁶⁸ Vgl. dazu noch Ep. 11 (PG 66, 1348 C/D).

sich darin doch wohl zu sehr als Philosoph, zu wenig als christlicher Bischof. Theoretisch gelingt es ihm nicht ganz, sein Dilemma zu überwinden. Zwar sieht er – auch als Philosoph! – durchaus eine Möglichkeit, θεωρία und πράξις miteinander zu verbinden, indem er beide als legitime Teile der Philosophie auffaßt⁶⁹; daneben aber stellt er doch ganz kategorisch die These: θεωρία δὲ καὶ πράξις οὐκ ἄξιουσι συγγίνεσθαι⁷⁰.

Wie Synesios über eine Rangordnung der herrscherlichen und priesterlichen Gewalt denkt, geht aus dem hier zu besprechenden Text nicht unmittelbar hervor, da dem aktuellen Anlaß gemäß die streng durchgeführte Unterscheidung der beiden Lebensformen und der entsprechenden Kompetenzbereiche im Vordergrund stehen. Auch an anderer Stelle will Synesios grundsätzlich die „heiligen Gesetze“ der Kirche und die „Rechtsprechung des Staates“ sauber getrennt wissen⁷¹. In einem Brief an einen straffällig gewordenen Bittsteller vertritt er die volle Selbständigkeit des Staates in Sachen der Rechtsprechung und des Strafvollzugs: „Ich will die Gesetze nicht auflösen und die Kerkertüren nicht sprengen; denn wenn den Bischöfen das politische Amt zustehen würde, müßten sie auch die Schlechtigkeit bestrafen. So aber ist das öffentliche Schwert nicht weniger als das Sühnwasser in den Vorhöfen der Kirche ein Mittel, den Staat zu reinigen.“⁷²

Deutet bereits der letzte Teil des Zitats an, daß die Kirche durch ihre Kulthandlungen auch auf den Staat einwirkt, so zeigt Synesios in der Andronikosaffäre, daß er es für eine unbedingte Pflicht des Bischofs hält, auf diplomatischem Weg politisch tätig zu werden, sobald der Staat seine Kompetenz mißbraucht und Recht in Unrecht verkehrt, und auch mit kirchlichen Mitteln aufs härteste einzugreifen, sobald der Staat Religion und Kirche antastet. Aus seinem tatsächlichen Verhalten wird deutlich, daß er die Autonomie des Staates doch nur als eine relative ansieht und die δύναμις des Bischofs, die bischöfliche Amtsbefugnis, über die des Vertreters des Staates stellt. Unter der für ihn entscheidenden Voraussetzung, daß die „Herablassung zum Irdischen“ dem Bischof keinen spirituellen Schaden zufügt, hält Synesios es sogar prinzipiell für möglich, daß es solche Männer gibt, die „sowohl Priester sein als auch Städten vorstehen“ können⁷³.

⁶⁹ Ep. 103 (PG 66, 1476 D): Δύο γὰρ αὐται μερίδες φιλοσοφίας, θεωρία καὶ πράξις.

⁷⁰ Ep. 57 (PG 66, 1396 B). – Vgl. M. Kertsch, Gregor von Nazianz' Stellung zu *Theoria* und *Praxis* aus der Sicht seiner Reden, in: Byz 44 (1974) 282/289.

⁷¹ Vgl. Ep. 67 (PG 66, 1420 D): Ἐδόκει δὴ μοι τὸ πρᾶγμα δεινὸν εἶναι, καὶ πέρα δεινοῦ, καὶ ἀγανακτικέον ὁμοῦ μὲν ὑπὲρ τῶν νόμων τῶν ἱερῶν, ὁμοῦ δὲ καὶ ὑπὲρ τῶν δικαίων τῆς πολιτείας. Συγκυθῆναι γὰρ ἅμα πάντα...

⁷² Ep. 121 (PG 66, 1500 D / 1511 A): Εἰ δὲ δεῖ πάντως ὑπερέχειν σὲ τῶν νόμων· ἀλλὰ μὴ ἔγωγε εἶην ὁ παραλύων αὐτούς, καὶ τὰς θύρας καταρῶγγνός τοῦ ἐπὶ τοῖς δεσμώταις οἰκήματος. Καὶ γὰρ εἰ μὲν ἦν ἐπὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἡ πολιτεία, τούτους ἔδει τῆς πονερείας κολαστὰς εἶναι. Ὡς ἔστι γε τὸ δημόσιον ξίφος οὐκ ἦττον, ἢ τὰ ἐν τοῖς προτεμενίσμασι χέρνιβα, πόλεως καθαρτήριον.

⁷³ Vgl. Ep. 57 (PG 66, 1396 C): Εἰ δ' εἰσὶ τινες, οἱ μὴδ' ἀπὸ τῆς συγκαταβάσεως

Zur rechten Würdigung der Haltung und Lehre des Synesios bezüglich des Verhältnisses von priesterlicher und herrscherlicher Gewalt sei noch einmal an die kirchenpolitische Gesamtsituation jener Zeit erinnert. Es ist symptomatisch, daß Bischöfe ganz nach politischem Gutdünken ein- und abgesetzt wurden. Gewiß war Synesios weder der erste noch der einzige, der sich gegen Übergriffe seitens des Staates zur Wehr setzte. Es sei nur an die Großen des Ostens, an Athanasius, Basilius, Johannes Chrysostomus erinnert. Aber als letztgenannter, den Synesios übrigens sehr schätzte, sein mutiges Eintreten für Reinheit und Unabhängigkeit der Kirche mit Verbannung und im Jahr 407 mit dem Tod in der Fremde bezahlen mußte, äußerten christliche Bischöfe: „Kaiser, du bist von Gott über die Bischöfe gesetzt; über dir steht niemand; du herrschest über alle, und darum hast du das Recht zu tun, was du willst.“⁷⁴ Dieser beschämende Satz sei als Kontrast zu Haltung und Lehre des Synesios angeführt.

Gelasius griff etwa 80 Jahre später – auf welchem Weg auch immer – den Gedankengang des Synesios auf und gestaltete ihn aus. Es konnte und sollte hier nicht geklärt werden, wie die deutlichen Übereinstimmungen von Synesios und Gelasius zustande gekommen sind. Die wesentlichen Unterschiede liegen in den Kernworten: zwei Lebensformen – zwei Gewalten. Der Hellene Synesios bestimmt das Staat-Kirche-Verhältnis aus grundsätzlicher Reflexion auf der Basis einer platonischen Philosophie, die er im christlichen Sinn anwendet. Der Lateiner Gelasius greift in juristischem Denken alt-römisches Vokabular und die daran geknüpften Vorstellungen von *auctoritas* und *potestas* auf und aktualisiert sie in der jeweiligen Gewalt von Staat und Kirche.

Synesios und Gelasius treffen sich noch einmal am Schluß ihrer Darlegungen in der Forderung, daß beide, Staat und Kirche, in Selbstbescheidung (= *modestia*) und ohne Übergriffe ihrer Aufgabe gerecht werden müssen. Ich zitiere Synesios: „Gott fordert von beiden das *καλόν*!“ Der letzte Terminus bleibt am besten unübersetzt. In diesem Begriff wird das ganze Spektrum des Guten, Schönen und Wahren, all dessen, was Gott gemäß ist, eingefangen⁷⁵. Verwirklicht wird das *καλόν* durch Klugheit, Maßhaltung, Tapferkeit und Gerechtigkeit. Synesios von Kyrene hat uns mit dieser Forderung des *καλόν* ein Kriterium hinterlassen: An der Verwirklichung des *καλόν* wird die Bemühung einer jeden Zeit um das richtige Verhältnis der Kirche und des Staates zueinander und zu ihrer je eigenen Aufgabe zu messen sein.

βλάπτονται, δύναιντο ἄν και ιεροῦσθαι, και πόλεων προστατεῖν. Ἄκτις ἡλίου κἂν ὁμιλήσῃ βορβόρω, μένει καθαρά και ἀμόλυντος.

⁷⁴ Palladius, *Vita Joannis Chrys.* 10 (PG 47, 34): Βασιλεῦ, σὺ ἡμῖν παρὰ θεοῦ οὐκ ἐξουσιαζόμενος, ἀλλ' ἐξουσιάζων τῶν πάντων, ἔξεστί σοι ὁ θέλεις ποιῆσαι.

⁷⁵ Vgl. W. Grundmann / G. Bertram, Art. *καλός*, in: TWNT 3 (Stuttgart 1938) 539/558, bes. B. *καλός και ἀγαθός* und C. *καλός* und τὸ *καλόν* im Griechentum und im Hellenismus (540/545).