

Zur (Un)Modernität der Spätantike

Ein Essay zu Anlaß und Leitgedanken eines Symposiums

Wolfram Kinzig

Von Hans von Campenhausen, dem Vorgänger Adolf Martin Ritters auf dem patristischen Lehrstuhl an der Heidelberger Theologischen Fakultät, ist überliefert, daß er einst eine Buchhandlung betrat und um ein schönes Buch für einen Kranken bat. Der Buchhändler dachte nach. Schließlich antwortete er: „Darf es etwas Religiöses sein – oder geht es schon besser?“¹

Die Vorstellung, das Christentum sei in erster Linie Rettungsanker in Notlagen, hat Dietrich Bonhoeffer bekanntlich bereits vor über fünfzig Jahren in seinen Briefen aus der Haft in beißender Schärfe kritisiert und Theologie und Kirche selbst die Schuld für diese Entwicklung gegeben. Die Theologie, so Bonhoeffer am 30. Juni 1944, lasse im Gefolge von Aufklärung und wachsender Erkenntnis in den Naturwissenschaften „Gott nur noch bei den sogenannten letzten Fragen als *deus ex machina* fungieren“. Gott werde damit „zur Antwort auf Lebensfragen, zur Lösung von Lebensnöten und -konflikten“. Bonhoeffer fährt fort:

„Wo also ein Mensch nichts derartiges aufzuweisen hat bzw. wo er sich weigert, sich in diesen Dingen gehen und bemitleiden zu lassen, dort bleibt er eigentlich für Gott nicht ansprechbar oder es muß dem Mann ohne Lebensfragen etc. nachgewiesen werden, daß er in Wahrheit tief in solchen Fragen, Nöten, Konflikten steckt, ohne es sich einzugestehen oder es zu wissen. Gelingt das – und die Existenzphilosophie und Psychotherapie hat in dieser Richtung ganz raffinierte Methoden ausgearbeitet –, dann wird dieser Mann nun ansprechbar für Gott und der Methodismus kann seine Triumphe feiern. Gelingt es aber nicht, den Menschen dazu zu bringen, daß er sein Glück als sein Unheil, seine Gesundheit als seine Krankheit, seine Lebenskraft als seine Verzweiflung ansieht und bezeichnet, dann ist das Latein der Theologen am Ende. Man hat es entweder mit einem verstockten Sünder besonders bössartiger Natur oder mit einer ‚bürgerlich-saturierten‘ Existenz zu tun, und einer ist dem Heil ebenso fern wie der andere.“²

¹ Frei nach: H. von Campenhausen, *Theologenspieß und -spaß. Kaum ein halbes Tausend christliche und unchristliche Scherze*, 5. Aufl., GTB 172, Gütersloh 1978, 92.

² D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von Chr. Gremmels u.a., *Dietrich Bonhoeffer Werke* 8, München 1998, 503f.

Hat diese Situationsanalyse heute noch Bestand? Sicher ist die Kirche mit ihren Institutionen unverändert vor allem an den Schwellen und Übergängen des Lebens wie Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung präsent. Indessen hat sich die apologetische Begründung für die fortdauernde „Relevanz“ des christlichen Glaubens seitens der Amtskirche verändert. „Zum Beispiel“ heißt ein Magazin zum Zeitgeschehen der Evangelischen Kirche im Rheinland, das in halbjährlichem Abstand allen regionalen Tageszeitungen im Gebiet der rheinischen Kirche beigelegt wird.³ Hier präsentiert sich Kirche als ein „Beispiel“ in der Palette möglicher Lebensformen, als Angebot für gelingendes menschliches Dasein. „Zukunft“ ist das Thema der Ausgabe Mai 2000. Unter dem Stichwort „Zukunftsangst“ werden Berichte über eine Wahrsagerin und eine Pastorin der ökumenischen Telefonseelsorge auf einer Doppelseite gewissermaßen „paritätisch“ nebeneinander gestellt. Die Überschrift lautet: „In der Hand lesen ... oder die Hand reichen?“, im Text heißt es dann:

„Die eine liest aus der Hand, die andere gibt Trost am Telefon. Zwei Frauen, zwei (fast) gleiche Jobs: Beide wollen die Angst vor der Zukunft nehmen – auf ganz unterschiedliche Weise.“

Diese Weisen werden beschrieben, sie werden aber nicht mehr kommentiert. Deskription, nicht Moralisierung charakterisiert heute den öffentlichen Diskurs der Kirchen. Das Christusjahr ist nur „Eins von 2000“, wie der bekannte Slogan der EKD heißt.

Diese Veränderung der Argumentationsstruktur dürfte damit zusammenhängen, daß die Kirche heute weniger als „Grenzinstitution“ zur Bewältigung von Lebenskrisen als vielmehr als Teil der Milieugesellschaft wahrgenommen wird, ein Reservat, aus dem auszubrechen ihr kaum noch möglich scheint. Das Gegenüber des Christentums ist nicht (mehr) der Atheismus, sondern die Indifferenz. Christentum wird heute national nur noch bei Kontroversen unter Kardinälen zur Kenntnis genommen⁴ und ansonsten allenfalls in der Lokalzeitung im Bericht über die Amtseinführung von Pfarrer XY unmittelbar neben den Nachrichten über Gesangverein und Großmarktpreise erwähnt. Neueste Untersu-

³ Zum Beispiel. Das Magazin zum Zeitgeschehen, Evangelische Kirche im Rheinland. Entnommen als Beilage dem „Bonner General-Anzeiger“ vom 9. Mai 2000.

⁴ So stellte etwa das Leipziger Institut für Medienanalysen unlängst in seinem Forschungsbericht „Medien Tenor“ (Nr. 95, 15. April 2000, 46f.) fest, nur 1,04 Prozent aller Beiträge in sechzehn im Jahre 1999 untersuchten nationalen Medien (Tages- und Wochenzeitungen, Magazinen und Fernsehsendungen) hätten hauptsächlich die christlichen Kirchen thematisiert. „Der Löwenanteil davon handelte vom Konflikt der deutschen Bischöfe mit dem Vatikan um den Aussitz der Katholischen Kirche aus der Schwangeren-Beratung“ (46).

chungen zeigen nicht nur, daß vor allem private Fernsehsender vom Christentum praktisch überhaupt keine Notiz mehr nehmen,⁵ sondern auch, daß öffentliche Verlautbarungen der Kirchen weithin eine zirkuläre Wirkung haben. Sie werden von kirchlichen oder kirchennahen Medien verbreitet und erreichen ein Publikum, das für christliche Themen ohnehin empfänglich ist.⁶ Kommen Kirchenvertreter in den großen Tageszeitungen, Magazinen und im Fernsehen zu Wort, so vor allem dann, wenn es gilt, „Kritik an den bestehenden Verhältnissen vorzubringen“.⁷

Dieser unfreiwillige Rückzug in eine gesellschaftliche Nische läßt sich auch durch einen Gang in die nächstgelegene Buchhandlung belegen. Die immer weiter verbreitete Gleichgültigkeit gegenüber dem etablierten Christentum hat zu einem religiösen Vakuum geführt, das neuartige Heilsangebote zu füllen suchen. Man spricht in diesem Zusammenhang gern von „schwebender“, „frei flottierender“ oder „vagabundierender“ Religiosität oder auch von *patchwork religion*. Das Regal „Esoterik“ in der nächstgelegenen Buchhandlung ist zum Bersten gefüllt.

⁵ Nach der in Anm. 4 genannten Erhebung befaßten sich im Jahre 1999 nur 0,3 bis 0,4 Prozent aller Beiträge im Privatfernsehen mit der Kirche. Bei den privaten Programmen sei „inzwischen die Chance, einen Geistlichen zu sehen, in der Werbung höher als in den Nachrichten“ (46).

Zum Verhältnis von Christentum und Fernsehen vgl. auch zusammenfassend H.N. Janowski/W.-R. Schmidt, Art. Medien: TRE, Bd. XXII, 1992, 318-328 (für die ältere Literatur); J.G. Hahn u.a., Art. Medien: LThK, 4. Aufl., Bd. VII, 1998, Sp. 35-44; R. Preul/R. Schmidt-Rost (Hgg.), Kirche und Medien, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 16, Gütersloh 1999.

Ergänzend zu der umfangreichen Literaturlauswahl bei Preul/Schmidt-Rost seien aus dem deutschsprachigen Raum nachgetragen: R.F. Uhlmann, Chancen und Grenzen christlicher Fernsehverkündigung, Monographien und Studienbücher 371, Wuppertal/Zürich 1991; A. Holderegger (Hg.), Ethik der Medienkommunikation. Grundlagen, Studien zur theologischen Ethik 33, Freiburg, Schweiz etc. 1992; H. Albrecht, Die Religion der Massenmedien, Stuttgart etc. 1993; S. von Kortzfleisch/P. Cornehl (Hgg.), Medienkult – Medienkultur, Hamburger Beiträge zur Öffentlichen Wissenschaft 12, Berlin/Hamburg 1993; P. Bubmann/P. Müller (Hgg.), Die Zukunft des Fernsehens. Beiträge zur Ethik der Fernsehkultur, Stuttgart etc. 1996; A. Schilson, Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Kontakte 5, Tübingen/Basel 1997; Chancen und Risiken der Mediengesellschaft. Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gemeinsame Texte 10, Hannover/Bonn o.J. (1997); G. Thomas, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, stw 1370, Frankfurt am Main 1998; S. Zöllner, Mit der Soutane auf Quotenjagd. Die kirchlichen Sendereihen im deutschen Privatfernsehen, München 1999.

⁶ So Ergebnisse einer Untersuchung des Instituts für Demoskopie (Allensbach) im Auftrag der vom „Verband der Diözesen Deutschlands“ betriebenen Münchner Agentur Medien-Dienstleistung GmbH nach einer Meldung des Evangelischen Pressedienstes vom 8. April 2000 und zusätzlichen telefonischen Auskünften, für die ich Herrn Dr. Steffen Hillebrecht von der Münchner Agentur danke. Vgl. auch ergänzend: S.W. Hillebrecht (Hg.), Kirchliches Marketing, Bonifatius Kontur 9748, Paderborn 1997; ders., Die Praxis des kirchlichen Marketings. Die Vermittlung religiöser Werte in der modernen Gesellschaft, Texte zur Wirtschafts- und Sozialethik 7, Hamburg 2000.

⁷ „Medien Tenor“ (wie Anm. 5), 47.

Das Christentum, hier schon durch die Klassifizierung im Sortiment marginalisiert, nimmt neben Akte X, I Ging und Khalil Gibran nur noch einen vergleichsweise bescheidenen Raum ein. Seriöse Theologie und Religionswissenschaft, klassische Mystik und Weisheit stehen Buchdeckel an Buchdeckel mit fragwürdigen Verheißungen religiöser Scharlatane.

Mit den traditionellen Feindbildern und lieb gewordenen Klischees ist diese vagabundierende Religiosität seitens der Kirchen nicht mehr zu domestizieren. Traditionelle Grenzmarkierungen, dereinst mit der institutionellen Macht der Kirche unter Zuhilfenahme staatlicher Autorität durchgesetzt, sind kaum noch zu erkennen. Die antithetische Gegenüberstellung der ursprünglich jeweils als Synonyme gehandelten Begriffsfelder Wissenschaftlichkeit / Seriosität / Kirchentum / Orthodoxie / Glauben versus Popularisierung / Unseriosität / Unkirchlichkeit / Häresie / Unglauben funktioniert nicht mehr. Neuere Meinungserhebungen wie die dritte EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft⁸ oder die vom Institut für Religionssoziologie der Berliner Humboldt-Universität durchgeführte Umfrage „Was die Menschen wirklich glauben“⁹ belegen eindrücklich, wie stark sich das religiöse Leben und Erleben differenziert hat. Elton John erklingt bei Hochzeiten neben „Herr, deine Liebe ist wie Gras und Ufer“. Die Worte nah- und fernöstlicher Pantheisten und Pansophisten sind vielfach bei Beerdigungen neben die Schriftlesung getreten.

Auch wenn zahlreiche Gemeindepfarrer und -pfarrerinnen vor Ort mit diesen Veränderungen unmittelbar konfrontiert sind und darauf teils kreativ, teils hilflos reagieren, scheint es, als hätte die institutionalisierte Kirche insgesamt die Problematik noch nicht in ihrer ganzen Tragweite wahrgenommen. Die katholische Kirche setzt im Zusammenhang der Feier des Heiligen Jahres 2000 auf eine erneute Evangelisierung der Menschen in Europa, wenn auch mit den Mitteln des Medienzeitalters.¹⁰ Ähnliche Tendenzen lassen sich auch in den evangelischen Landeskirchen in Deutschland, zumal an deren evangelikalen Rändern, sowie in den Freikirchen beobachten. So veranstaltete die Initiative „ProChrist“ unter dem Motto „Gott ist da“ vom 19.-25. März 2000 in Bremen eine Großevangelisation mit dem Generalsekretär des CVJM, Pfarrer Ulrich Parzany, die – nach Angaben

⁸ K. Engelhardt/H. von Loewenich/P. Steinacker (Hgg.), Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997.

⁹ K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage „Was die Menschen heute wirklich glauben“ im Überblick, München 1997; K.-P. Jörns/C. Großholz (Hgg.), Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage, Gütersloh 1998.

Hiermit sind die regelmäßig wiederkehrenden, in ihrer Aussagekraft aber äußerst kritisch zu beurteilenden Umfragen von Illustrierten und Magazinen heranzuziehen; vgl. etwa Der Spiegel, Nr. 21/1999 (22. Mai), 216-231; Focus Nr. 14/1999 (3. April), 118-132.

¹⁰ Vgl. dazu das „Programm“ des Heiligen Jahres, das Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* schon am 10. 11. 1994 entworfen hat.

der Veranstalter – per Satellit in 1200 Veranstaltungsorte in fünfzehn europäische Länder übertragen wurde, und dort von 1,4 Millionen Besuchern gesehen und gehört worden sein sollen – davon 1,2 Millionen im deutschsprachigen Raum.¹¹ Eine vergleichbare Aktion, die sich vornehmlich an jüngere Menschen richtet, ist unter dem Titel „JesusHouse“ in der Zeit vom 10.-14. Oktober 2000 geplant und soll im „Pavillon der Hoffnung“ auf der EXPO 2000 stattfinden.¹²

Man darf bezweifeln, ob derartige Spektakel, die Unsummen von Geld verschlingen (es wird im Falle von ProChrist 2000 von fünfzehn Millionen Mark gesprochen), an der religiösen Situation Grundlegendes ändern. Jede Ausstrahlung von „Wetten, dass?“ mit Thomas Gottschalk erreicht ein Vielfaches an Zuschauern. Ja, es wäre genauer zu fragen, in welchem Sinne ein erneuter Versuch der „Inneren Mission“ überhaupt wünschenswert ist.

Eben diese Frage stellt das Diskussionspapier „Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert“, das das Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gemeinsam mit der Geschäftsstelle der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) im Februar 1999 veröffentlicht hat.¹³ Erarbeitet wurde es von einer Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz von Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber. Dabei gingen die Verfasser von der Beobachtung aus, daß der Protestantismus zunehmend seine kulturprägende Kraft verliert. Acht Begegnungsfelder, auf dem sich Protestantismus und Kultur traditionellerweise begegnet sind, werden im Text diagnostiziert: Religion, Gedenkkultur, Kunst, Jugendkultur, Bildung und Wissenschaft, Medien, Sport und Spiel, Alltag und Sonntag. Es müsse dem Protestantismus stärker als bisher darum gehen, die kulturelle Gestalt des Glaubens zu pflegen, die Entwicklung der Kultur kritisch zu begleiten und die Kultur zu prägen. Alle Christinnen und Christen sind dazu eingeladen, sich an einem zweijährigen Konsultationsprozeß zu beteiligen, an dessen Ende ein Gemeinsames Wort der EKD und der VEF stehen soll.

Abgesehen von sachlichen Einwendungen, die man gegen die Diagnose des Papiers haben könnte,¹⁴ werden derartige intellektuelle Anstrengungen heute als solche schnell als „akademisch“ belächelt. Selbstredend darf es nicht bei

¹¹ Angaben nach den Pressemitteilungen der Initiative auf der Webseite: www.prochrist.de.

¹² Vgl. dazu die Webseite: www.jesushouse.de.

¹³ Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert, EKD-Texte 64, Hannover o.J. (1999). Auch im Internet abrufbar unter <http://www.ekd.de/EKD-Texte/kultur/kultur.rtf>.

¹⁴ So wird man etwa fragen dürfen, ob denn die Gegenüberstellung von Protestantismus und Kultur als zwei quasi unabhängige „Perspektiven“ des Weltbezugs (so v.a. in I.3), die in neuer Weise aufeinander zu beziehen wären, heuristisch glücklich ist, ist doch der Protestantismus durch seine Mitglieder immer auch *in* der Kultur präsent und muß daher nicht erst ein Verhältnis zu ihr gewinnen. Auch wirkt der ebenda vorausgesetzte Kulturbegriff unterbestimmt.

Papieren von Kirchenkommissionen bleiben. Jedoch kann man den Zeitgeist auch daran erinnern, daß die gegenwärtige religiöse Situation im ehemals „christlichen Abendland“ Resultat von langfristigen Verwerfungen ist, die zu kennen intensive und differenziert argumentierende Studien erfordert und deren Analyse sich nicht im zwanzigsekündigen „sound bite“ zusammenfassen lassen.

Im Bereich der evangelischen Theologie hat, wenn ich recht sehe, zuerst die Praktische Theologie erkannt, welche neuen, umfangreichen Untersuchungsbereiche jenseits der institutionalisierten Kirche sich hier eröffnen. Der Religionssoziologe Thomas Luckmann hat sie schon 1967 als „unsichtbare Religion“ bezeichnet.¹⁵ Michael Meyer-Blanck und Birgit Weyel stellen sie in ihrem neuen „Arbeitsbuch Praktische Theologie“ unter die Überschrift „Religion und Alltag“.¹⁶ Dabei sei – so Meyer-Blanck und Weyel – „zum einen ein Religionsbegriff vorausgesetzt, der Religion nicht als ausgrenzbaren Bereich, sondern als eine in der alltäglichen Lebensgestaltung wirksame Dimension“ verstehe. Zum anderen sei „mit dem Hinweis auf den Alltag der Fokus auf die Religionskultur gelegt, die sich weitgehend außerhalb der institutionalisierten Religionspraxis ereignet“.¹⁷

Nun darf aber die Theologie die Bearbeitung dieser Problembereiche nicht allein der Religionssoziologie und der Praktischen Theologie überlassen, so wichtig deren Mitwirkung ohne Zweifel ist. Vielmehr wurde bereits angedeutet, daß die angesprochene „un“institutionalisierte Religionspraxis (die selbstredend ihrerseits bestimmte geprägte Verhaltensweisen, Rituale und teilweise auch Institutionen ausgebildet hat) keineswegs ein völlig neues Phänomen ist – vielmehr hat sie schon immer zur Geschichte der Kirche und vermutlich auch anderer Großreligionen dazugehört. Neu ist allerdings, daß sie gesellschaftlich kaum noch oder gar nicht mehr tabuisiert wird und sich dementsprechend auch eines ungehinderten Zulaufes erfreuen kann.

Das Faktum, daß „esoterische“ religiöse Traditionen oder „marginale Religiosität“ des „christlichen Abendlandes“ ihrerseits eine lange Geschichte haben, hat dazu geführt, daß immer lauter die Forderung erhoben wird, die Erforschung ihrer Geschichte müsse auch in Deutschland an den Universitäten institutionalisiert werden. Andere europäische Länder wie Frankreich, Schweden und die Niederlande sind hier vorangegangen.¹⁸ Diese Forderung – die ja den Vorwurf

¹⁵ Th. Luckmann, *The Invisible Religion*, New York 1967 (dt. *Die unsichtbare Religion*, 3. Aufl., stw 947, Frankfurt am Main 1996). Zur Diskussion um diesen grundlegenden Essay vgl. das Vorwort zur deutschen Ausgabe von H. Knoblauch.

¹⁶ M. Meyer-Blanck/B. Weyel, *Arbeitsbuch Praktische Theologie. Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten*, Gütersloh 1999.

¹⁷ Ebenda, 37.

¹⁸ Vgl. H. Zander, *Alternative religiöse Traditionen im „christlichen Abendland“?*: Magazin für Mitglieder der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 2/2000, 18f. Vgl. dazu auch

impliziert, die herkömmlichen universitär etablierten Fächer würden hier versagen – ist allerdings nur teilweise berechtigt, denn sie übersieht, daß sich auch in den traditionellen universitären Fächern, in der Geschichte ebenso wie in der Religionswissenschaft, aber auch in der Kirchenhistorie derzeit, wenn ich nicht irre, ein tiefgreifender Wandel vollzieht. Denn die Verschiebungen in der religiösen Praxis der Moderne sowie in deren Wahrnehmung haben hier zu grundlegend veränderten Fragestellungen geführt. Die Untersuchungen etwa zur Mentalitätsgeschichte und zur Volksreligion bestimmter Epochen oder Regionen, zur Frage religiöser Identitäten, zu christlicher und jüdischer Mystik, zur Magie usw. sind in den letzten Jahrzehnten geradezu explodiert.

*

Besonders reizvoll, aber auch außerordentlich diffizil ist der umgekehrte Versuch, die heutige religiöse Situation durch Rückgriff auf geschichtliche Analogien zu deuten. Dabei läge der Vergleich mit der mediterranen Gesellschaft der ausgehenden Antike nahe. Das Christentum in der postmodernen Gesellschaft mit ihrem vielfältigen Angebot an konkurrierenden Ideologien, Religionen und Kulturen befindet sich in vieler Hinsicht in einer ähnlichen Situation wie in der Zeit der frühen Reichskirche des vierten und fünften Jahrhunderts. Die spätantike Kirche konnte sich ihrer Sache noch nicht sicher sein – die Kirche heute ist es nicht mehr. Christliches Leben und christliche Theologie sind nicht selbstverständlich.

Nun hat allerdings auch diese Parallelisierung bzw. Kontrastierung von Spätantike und Gegenwart selbst eine komplizierte Geschichte, die vor allem der Klassische Philologe Reinhart Herzog in mehreren Beiträgen erhellt hat.¹⁹ Dabei

von dems., *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999, bes. 11-14.

¹⁹ Vgl. R. Herzog, „Wir leben in der Spätantike“. Eine Zeiterfahrung und ihre Impulse für die Forschung, Thyssen-Vorträge/Auseinandersetzungen mit der Antike 4, Bamberg 1987; ders., Epochenerlebnis „Revolution“ und Epochenbewußtsein „Spätantike“, in: ders./R. Koselleck (Hgg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, Poetik und Hermeneutik 12*, München 1987, 195-219; ders. (Hg.), *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, HLLA V, München 1989, 39-42.

Für die wissenschaftsgeschichtlichen Fragen vgl. ferner M. van Uytenghe, *L'Antiquité tardive, le Haut Moyen Age et la seconde moitié du XXème siècle: Didactica Classica Gandensia 19*, 1979, 139-182; F.M. Clover/R.S. Humphreys, *Toward a Definition of Late Antiquity*, in: dies. (Hgg.), *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Madison, Wisconsin/London 1989, 3-19; V. Krech, „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen?“ *Sammelbesprechung neuerer Literatur zum Thema „Spätantike und Christentum“*: ZRG 46, 1994, 59-64; M. Fuhrmann, *Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche*, 2. Aufl., München 1995, 13-18; L.J. Engels/H. Hofmann (Hgg.), *Spätantike. Mit einem Panorama der byzantinischen Literatur*, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 4, Wiesbaden 1997 mit der

ist der Begriff selbst relativ jungen Datums. Er ist vermutlich erstmals bei Jacob Burckhardt belegt;²⁰ doch erst um 1900 hält die Spätantike als Bezeichnung für eine Epoche endgültig Einzug in die Geschichtsschreibung. Die Sache selbst ist allerdings seit dem Humanismus zu beobachten, und zwar insbesondere in Auseinandersetzung mit der Diskussion um die Gründe für den Untergang Roms. Alexander Demandt hat vor einigen Jahren in seiner grundlegenden Studie zu Deutungsformen dieses historischen Ereignisses festgestellt:

„Die Deutung des Falles Roms ist zumeist eine indirekte Selbstdeutung. Das gilt für Autoren, die eine Verwandtschaft der Spätantike mit der Gegenwart *behaupten* ebenso, wie für jene, die sie *bestreiten*. An die Stelle der sonst üblichen Analogie tritt hier der Kontrast, der ja dieselbe Erkenntnisabsicht verfolgt: die Wesenszüge der Gegenwart mit Hilfe des spätantiken Beispiels herauszuschälen. Gerade bei der Betonung der Unähnlichkeiten zeigen die Autoren, welche Kennzeichen ihrer Gegenwart ihren Stolz hervorrufen und einen erneuten Zusammenbruch als vermeidbar erscheinen lassen.“²¹

Dies gilt nun auch, wie Herzogs Untersuchungen eindrücklich belegen, für den Begriff der Spätantike. Seit dem siebzehnten Jahrhundert wurde der Ausgang des Altertums unter Philologen und Kunsthistorikern zunehmend als Zeit der Dekadenz abgewertet. Gleichzeitig verlegte die protestantische Geschichtsschreibung die Zeit des „papistisch“ werdenden Roms zunehmend zurück. Dies hatte jedoch nicht notwendig eine Vernachlässigung der Erforschung der Spätantike zur Folge; indessen wurde sie in erster Linie von Theologen beider Konfessionen betrieben – aus unterschiedlichen Interessenlagen heraus. Von philosophischer Seite bemühte man sich erst seit der Aufklärung um die Spätantike, und zwar im Rahmen groß angelegter Geschichtsentwürfe mit dem Bemühen, ein prognostisches Instrumentarium für die Deutung der eigenen Zukunft zu erarbeiten (erstes Beispiel: François René de Chateaubriand, *Essai sur les révolutions anciennes et modernes*, 1796/97). Erst jetzt begann man auch die Anfangs- und Endpunkte der Epoche innerhalb des noch heute diskutierten Rahmens abzustecken. Dieses

Rezension von A. Dihle in JAC 41, 1998, 209-214; K. Thraede, Art. Spätantike: LThK, 3. Aufl., Bd IX, 2000, 820f.

²⁰ Herzog verweist hierfür auf Burckhardts berühmte Monographie *Die Zeit Constantins des Großen*, Basel 1853, doch ohne Seitenangabe (vgl. „Wir leben in der Spätantike“ [wie Anm. 19], 8; *Epochenerlebnis* [wie Anm. 19], 199, Anm. 25; *Restauration* [wie Anm. 19], 39). Fuhrmann, *Rom in der Spätantike* (wie Anm. 19), 379 verweist auf Seite 275 der genannten Ausgabe. Ebenso Alexander Demandt in: *Engels/Hofmann* (wie Anm. 19), 26, Anm. 1 (Verweis auf die Ausgabe Leipzig 1880, S. 275). Ich habe den Ausdruck dort nicht gefunden.

²¹ A. Demandt, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München 1984, 500f.

aktualisierende Interesse herrschte noch im neunzehnten Jahrhundert weithin vor; damit verschränkt vollzog sich der Übergang zum historiographischen Spätantikebegriff, der durch die Krisenerfahrungen der Revolutionen von 1830 und 1848 deutlich beschleunigt wurde. Dadurch wurde die Epoche auch bleibend negativ geprägt. Herzog konstatiert in Anschluß an Uytfaenge:

„Seit dem Scheitern der Revolution von 1848 ist eine optimistisch aktualisierende Deutung der Spätantike nicht mehr aufgetreten; sie ist bis ins ausgehende 20. Jh. die Domäne stets wiederholter Projektionen von Endzeit-Diagnosen geblieben.“²²

*

Diese hochkomplexe „Biographie eines Epochenbegriffs“ kann hier nicht weiter entfaltet werden. Die Tatsache, daß das Interesse an der Spätantike zum Zwecke der Gegenwartsdeutung auf eine lange Geschichte zurückblicken kann, macht die Frage nach dem, was Spätantike und Moderne verbindet, keineswegs obsolet, ändern sich doch die individuellen und sozialen, privaten und politischen Parameter, die die Gegenwart prägen, nahezu täglich. Und so wird diese „Wahlverwandtschaft“ heute ganz anders bestimmt als zu Zeiten eines Chateaubriand. Unlängst hat sich der Zürcher Gräzist Christoph Riedweg in der „Neuen Zürcher Zeitung“ zum Thema Spätantike und Gegenwart geäußert.²³ Er nennt vier Punkte, in denen die beiden Epochen seiner Auffassung nach vergleichbar seien. Sie lassen sich unter dem Oberbegriff „Uniformität“ zusammenfassen. Ich führe sie stichwortartig an:

- Man vergißt heute gerne, daß die *Globalisierung der Wirtschaft* kein Phänomen ist, das erst in unseren Tagen zu beobachten ist. Bereits das römische Weltreich läßt sich als grenzüberschreitender Wirtschaftsraum bezeichnen, der von Spanien bis Mesopotamien, von Britannien bis Nordafrika reichte.
- Uniformität gab es – ähnlich wie heute – auch auf dem *Unterhaltungssektor*. Schon die Spätantike mit ihren allgegenwärtigen und keineswegs nur auf ein

²² Herzog, *Restauration* (wie Anm. 19), 41.

²³ Ch. Riedweg, *Spätantike und Moderne. Beobachtungen zum 3. und 4. Jahrhundert n. Chr.*: NZZ Nr. 199, 29./30. 8. 1998, 69. Vgl. auch ders., *Mit Stoa und Platon gegen die Christen: Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians Contra Galilaeos*, in: Th. Fuhrer/M. Eiler (Hgg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25. September 1997 in Trier*, Pha 9, Stuttgart 1999, 55-81.

Bildungspublikum ausgerichteten Theateraufführungen und Mimen, mit ihren Tierhetzen und Gladiatorenkämpfen kannte eine Form von ubiquitärer Popkultur.

- Auch die *Bildungslandschaft* war in der römischen Kaiserzeit uniform, indem sich allenthalben dasselbe Erziehungssystem ausbreitete, an dem auch die Christen partizipierten. In seiner Dreistufigkeit erinnere es, so Riedweg, an die – trotz aller Unterschiede im einzelnen – insgesamt ähnlich strukturierte Schullandschaft Europas.

- Diese Normierung der schulischen Erziehung führte zu einer Vereinheitlichung und damit auch zu einer „gewisse[n] Einförmigkeit des intellektuellen Diskurses“. Riedweg sieht hier „Parallelen zur modernen oder richtiger: zur postmodernen Intelligenzia“.

Nur beiläufig weist Riedweg noch auf einen weiteren Punkt hin, den ich aber besonders hervorheben möchte, nämlich die fortschreitende *Bürokratisierung aller Lebensbereiche*, die die spätantike wie die moderne Verwaltung kennzeichnet.

Neben diesen von Riedweg beobachteten Tendenzen zur Uniformität und Bürokratisierung, die man im einzelnen gewiß unterschiedlich beurteilen wird, gab es aber auch einen gegenläufigen Trend zur Diversifikation und Individualisierung.

Dies gilt insbesondere für den weiten Bereich der Religion. Nach der Zeitenwende entstanden verstärkt neue Kulte (darunter auch das Christentum), die auf die Bedürfnisse des Einzelnen zugeschnitten waren und beim antiken Betrachter einen ähnlich unübersichtlichen Eindruck hinterlassen mußten wie bei dem modernen Zeitgenossen das Angebot an religiösen und säkularen Heilslehren.²⁴ Tatsächlich hat man darauf dann auch mit einer „vagabundierenden Religiosität“ reagiert, die der heutigen Individualreligion stark ähnelt. Zu nennen wären etwa die philosophischen und religiösen „Irrfahrten“, die sich auf paganer wie christlicher Seite beobachten lassen: Erinnert seien hier nur an Rhetoren, Philosophen und Theologen wie Apuleius, Justin, Cyprian, Porphyrius, den Kaiser Julian und, natürlich, Augustin. Man „sammelte“ Initiationen in Mysterienreligionen. Auf magischen Papyri finden sich geradezu enzyklopädische Reihen von Götternamen, um die Wirksamkeit des Zauberspruches zu garantieren. Groß war die Zahl der religiösen „Grenzgänger“, die – offenbar ohne innere Skrupel – zwischen Heidentum und Christentum hin- und herwechselten.²⁵

²⁴ Vgl. hierzu jetzt eindrucksvoll K. Hopkins, *A World Full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, London 1999, bes. 7-45, 179-207 und die Replik von Hartmut Nemo in ZAC 4 (2000; im Druck).

²⁵ Die ältere Literatur zum komplexen Phänomen der „Bekehrung“ (etwa von A.D. Nock, G. Bardy, K. Aland und P. Aubin), die sich an den Fingern einer Hand abzählen läßt, ist zusammengestellt bei W.H.C. Frend u.a., *Art. Bekehrung*: TRE, Bd. V, 1980, 439-486. Vgl. auch O. Bischofberger u.a., *Art. Bekehrung/Konversion*: RGG, 4. Aufl., Bd. I, 1998, Sp.

Diese religiöse „fast-food-Mentalität“ entsprang nicht nur spirituellen Bedürfnissen, sondern hatte durchaus auch handfeste praktische Gründe, indem man sich Karrierevorteile versprach, wenn man je nach religiöser Großwetterlage mit den Wölfen heulte. Für die Kirche sollte sich dies angesichts der großen Zahl von

1228-1241. Wichtige neuere Arbeiten: R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire* (A.D. 100-400), New Haven/London 1984; E. Fink-Dendorfer, *Conversio. Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche*, Regensburger Studien zur Theologie 33, Frankfurt am Main etc. 1986; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, London 1986 (= Harmondsworth 1988); A. Caprioli/L. Vaccaro (Hgg.), *Agostino e la conversione cristiana, Augustiniana. Testi e Studi* 1, Palermo 1987; G.H.R. Horsley, *Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity*: *Numen* 34, 1987, 1-17; R.A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990 (Nachdr. 1993), bes. 27-45; J. Rosenthal/F. Dexinger, *Als die Heiden Christen wurden. Zur Geschichte des frühen Christentums*, Wien 1992; P. Siniscalco, *Art. Conversion – Converts*: *Encyclopedia of the Early Church*, Bd. I, 1992, 199; P. Cramer, *Baptism and Change in the Early Middle Ages*, c. 200-c. 1150, *Cambridge studies in medieval life and thought* Fourth series, Cambridge 1993; K.O. Sandnes, *A New Family. Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*, *Studies in the Intercultural History of Christianity* 91, Bern etc. 1994; C. Nolte, *Conversio und Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*, *Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 41, Stuttgart 1995; R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven/London 1997; Th.M. Finn, *From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity*, New York/Mahwah, N.J. 1997; A. Kreider, *Art. Conversion*: *Encyclopedia of Early Christianity*, 2. Aufl., Bd. I, 1997, 288f.; J. Muldoon (Hg.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville etc. 1997; P. Borgen/V.K. Robbins/D.B. Gowler (Hgg.), *Recruitment, Conquest, and Conflict Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World*, *Emory Studies in Early Christianity* 6, Atlanta, Georgia 1998; J. Assmann/G.G. Stroumsa (Hgg.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, *Studies in the History of Religions* 83, Leiden etc. 1999; A. Kreider, *The Change of Conversion and the Origin of Christendom, Christian Mission and Modern Culture*, Harrisburg, Pennsylvania 1999.

Zu den „Wendehälsen“ v.a. Ch. Guignebert, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'Eglise antique*: *RHR* 88, 1923, 65-102; Nock, a.a.O., 156-163; Bardy, a.a.O., 329-351; W. Daut, *Die „halben Christen“ unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts*: *ZMW* 55, 1971, 171-188; P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford 1981, 28f.; MacMullen, a.a.O., 56f., 144f.; W. Kinzig, „Trample upon me...“ *The Sophists Asterius and Hecebolius – Turncoats in the Fourth Century A.D.*, in: L.R. Wickham/C.P. Bammel (Hgg.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George Christopher Stead*, *Supplements to Vigiliae Christianae* 19, Leiden 1993, 92-111; MacMullen, a.a.O.; W. Kinzig, *War der Neuplatoniker Porphyrius ursprünglich Christ?* In: M. Baumbach/H. Köhler/A.M. Ritter (Hgg.), *Mousopolos Stephanos. Festschrift für Herwig Görgemanns*, Heidelberg 1998, 320-332.

Parallel hierzu ist auch in der Judaistik ein (erneutes) Interesse am Thema erwacht: J. Reynolds/R.F. Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary*, *Cambridge Philological Society/Supplementary Volume* 12, Cambridge 1987; S. McKnight, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis 1991; E. Will/C. Orrieux, „Proselytisme Juif“? *Histoire d'une erreur*, Paris 1992; L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, New Jersey 1993; M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994; W. Homolka/E. Seidel (Hgg.), *Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum*, TB München 1998, Knauer 77291, München 1995; S.J. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, *Hellenistic Culture and Society* 31, Berkeley, Calif. 1999, bes. 140-174.

Taufbewerbern im vierten Jahrhundert zu einem echten Problem auswachsen: Augustin etwa sah sich veranlaßt, spezielle Ratschläge zu erteilen, wie mit den Bewerbern für den Katechumenat zu verfahren sei, die nur vorgäben, Christen zu sein.²⁶ Damit scheint aber die oben skizzierte religiöse Situation von heute in vielerlei Hinsicht in jener Epoche vorgeprägt zu sein.

Die Spätantike ist also wie die Gegenwart gekennzeichnet von einem mindestens auf den ersten Blick eigenartig widersprüchlichen Nebeneinander und Durcheinander von zentripetalen und zentrifugalen Kräften, von Uniformität und Pluralismus, von restaurativen und progressiven Tendenzen. Diese differenzierte historische Sicht entspricht und entspringt ohne Zweifel einer Gegenwartsdeutung, die durch die Erfahrung einer multikulturellen und religiös pluriformen Gesellschaft bestimmt ist. Es gilt im Zeitalter einer weltumspannenden Kommunikation und Mobilität mit der Tatsache fertigzuwerden, daß unser winziger Planet Erde eine ungeheure Vielzahl von unterschiedlichen Kulturen und Religionen aufweist, die miteinander konkurrieren und sich gegenseitig gerade auch mental in einer für das kulturelle Gedächtnis neuartigen Weise herausfordern, gleichzeitig aber auf ein gedeihliches Miteinander angewiesen sind. Dies zwingt zu einer aufmerksameren Wahrnehmung des kulturell und religiös Anderen, zumal wenn einem der oder die Andere als Folge von Migrationsbewegungen unterschiedlichster Art nunmehr vor der eigenen Haustür oder gar im Hausflur selbst begegnet.

*

Diese hier nur skizzenhaft vorgetragenen Überlegungen haben uns dazu veranlaßt, die Thematik zum Gegenstand des im Vorwort genannten Forschungskolloquiums zu machen. Es stand unter dem Titel: „Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters. Christen und Heiden in Spätantike und Gegenwart: Parallelen – Kontraste“. Dabei lag das Interesse der Organisatoren weniger darin, den jüngst wieder viel traktierten, hochproblematischen, aber in seiner Prägnanz unverzichtbaren Begriff des Konstantinischen Zeitalters²⁷ erneut zu thematisieren, als nach *Beginn* und *Ende* dieses „Zeitalters“ unter dem Aspekt der (Un)Vergleichbarkeit der religiösen Situation zu fragen. Zu diesem Zweck haben wir Forscherinnen und Forscher aus dem In- und Ausland zum Austausch in dieser Frage nach Heidelberg eingeladen, „Profan“- wie Kirchenhistoriker unterschiedlicher Spezialisie-

²⁶ De catechizandibus rudibus 5; vgl. auch Confessiones 1,11,18.

²⁷ Über die ältere Literatur orientiert: W. Schneemelcher, Art. Konstantinisches Zeitalter: TRE, Bd. XIX, 1990, 501-503. Weiterführend seither v.a. E. Mühlenberg (Hg.), Die Konstantinische Wende, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 13, Gütersloh 1998.

rung, Klassische Philologen, Althistoriker, Praktische Theologen und einen Landesbischof. Die Ergebnisse unserer dreitägigen Tagung liegen in diesem Band nun auch in gedruckter Form vor.

Dabei erwies sich sehr schnell, daß der Vergleich von Momentaufnahmen zur Schärfung der eigenen Wahrnehmung nur begrenzt beiträgt, da auf den ersten Blick Vergleichbares sich bei näherem Hinsehen doch als inkommensurabel erweist, während umgekehrt das durch die geschichtliche Distanz zunächst Fremde Resultat von Problemkonstellationen sein kann, die der heutigen Situation durchaus ähneln. Aus diesem Grund sind wir den Beiträgern dankbar, daß sie den ursprünglichen Vorschlag, zwei historische Querschnitte neben- oder übereinander zu legen, durch die Frage danach erweitert haben, wie spätantike oder zeitgenössische gesellschaftliche Situationen und Befindlichkeiten in diachroner Perspektive zu verorten sind. Dementsprechend war im ersten Teil des Symposiums auch die religiöse Situation des – meist nicht zur Spätantike gerechneten – dritten Jahrhunderts in den Blick zu nehmen, während im zweiten, die Moderne behandelnden Teil Entwicklungen Berücksichtigung finden mußten, die seit der Aufklärung zu beobachten sind.

Diese Ausweitung des Fragehorizontes hat uns schließlich dazu bewogen, den Titel dieses Bandes in der vorliegenden Weise als „Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart“ zu wählen.

Die Beiträge behandeln im ersten Teil das Verhältnis von Christen und Nichtchristen in der Spätantike, wobei zunächst der griechischsprachige, sodann der lateinische Mittelmeerraum im Vordergrund stehen. *Holger Strutwolf* greift zu Beginn die Frage nach dem Einfluß der christlichen Religion auf die griechische Philosophie auf. Seine These lautet, die Hinwendung des späteren Neuplatonismus zur Theurgie sei ohne den Gegenpol der origenistischen Theologie nicht adäquat zu verstehen, auf den sie eine unmittelbare Reaktion darstellte. Insofern sei hier – in Anknüpfung an eine von Adolf Martin Ritter unlängst geäußerte These – tatsächlich von einem Dialog zu sprechen. Während sich also die *Église savante* in apologetischer Frontstellung um die Schärfung der eigenen Position bemühte, waren die Übergänge zwischen den Kultformen in der Praxis häufig fließend. Diese gegenläufige Bewegung von Abgrenzung und Überlappung unterschiedlicher religiöser Identitäten stellt *Markus Vinzent* anhand der Festbriefe Kyrills von Alexandrien dar. Kyrill bedient sich in diesen Briefen einer rhetorischen Strategie, die die Apologeten des zweiten Jahrhunderts bereits ausgebildet hatten, nämlich der *Interpretatio Christiana* des griechischen Bildungs- und Kulturbegriffes. Die wahren Hellenen sind demnach die Christen. Gewissermaßen im Vorübergehen gelingt es Vinzent zudem, den Zeitraum für die Datierung von Kyrills monumentalem antipaganem Werk *Contra Iulianum* auf

die Jahre 423 bis 428 einzugrenzen und damit ein die Forschung seit langem untrennbares Problem einer (teilweisen) Lösung zuzuführen.

Diese Christianisierung paganer Traditionen, wie sie sich aus den Festbriefen des alexandrinischen Patriarchen ablesen läßt, ist nun nicht auf den griechischsprachigen Bereich und auch nicht auf die geistige Auseinandersetzung beschränkt. Vielmehr zeigt *Stefan Rebenich* am Beispiel des Patronatssystems eindrucklich, wie die herkömmlichen Sozialstrukturen von der christlichen Oberschicht Roms unter den veränderten religiösen Rahmenbedingungen adaptiert und in dieser modifizierten Form perpetuiert werden konnten. Dabei wurden die Einflußmöglichkeiten der Patrone zur Durchsetzung bestimmter theologischer Positionen und christlicher Lebensformen, aber auch zur Erfüllung sozialer und karitativer Aufgaben genutzt. Eine ganz neuartige, gewissermaßen spiritualisierte Form der Patronage entwickelte sich schließlich durch den aufkommenden Heiligen- und Märtyrerkult. Hier übernehmen die geistlichen *patroni*, die Bischöfe, zusehends die Rolle der Vermittlung zwischen den irdischen Christen und den Heiligen.

Augustin ist zweifellos der bedeutendste Kirchenvater der hier behandelten Epoche, sowohl, was seine geistige Leistung, als auch, was seine ungeheure Nachwirkung in nahezu der gesamten abendländischen Kirchengeschichte bis in die Gegenwart angeht. Darum bedurfte es der Analyse seiner Stellungnahmen zu den hier untersuchten Themenkreisen. *Henry Chadwick* untersucht vor allem den Begriff des Wechsels, und zwar sowohl im Sinne der religiösen Bekehrung als auch im Sinne sozialen Wandels. Diese Transformationen führten in der Spätantike zu beträchtlichen Spannungen. Ausführlich schildert Chadwick das fragwürdige Vorgehen der militanten Christen gegenüber den nordafrikanischen paganen Kulte sowie Augustins Versuche, die schlimmsten Auswüchse einzudämmen. Chadwick vertritt die Ansicht, Ziel der marodierenden Banden der *circumcelliones* (die sich selbst *agonistici* nannten) seien in erster Linie eben die heidnischen Religionen gewesen und ihre Existenz darum auch nicht an den Donatismus geknüpft. Gleichwohl seien weder Zwangsbekehrung noch das opportunistische Streben nach Wohlstand und Erfolg für die Christianisierung des Reiches ursächlich gewesen.

Das Bemühen Augustins darum, bei der Bekehrung von Heiden gewisse Mindeststandards der Menschenwürde einzuhalten, ist in seiner Anthropologie begründet. Diesen Zusammenhang beschreibt *Hans Armin Gärtner* aus philologischer Sicht. Auch seine Studie bietet ein Beispiel für eine *Interpretatio Christiana* überlieferten Kulturgutes, nämlich der *dignitas*, die bereits im vorchristlichen Rom im „Kanon“ der Wertbegriffe eine prominente Rolle einnahm. Sie wird bei Augustin, sofern sie sich auf eine irdische Würdestellung bezog, abgewertet. Statt dessen findet sie zunehmend schöpfungstheologisch Verwendung, indem sie auf

der Basis von Gen 1,26f. die Sonderstellung des menschlichen Körpers wie der menschlichen Seele in der Hierarchie der irdischen Geschöpfe bezeichnet. Die menschliche *dignitas* ist somit natürlich vorgegeben und nicht mehr – wie weithin in der vorchristlichen Verwendung – abhängig von gesellschaftlicher Zustimmung. Darüber hinaus kann *dignitas* unter Rückgriff auf II Kor 3,18 christologisch und eschatologisch verstanden werden als Eigenschaft des erhöhten Christus und Ziel menschlicher Bestimmung.

Robert A. Markus schließlich stellt prononciert die Frage nach der Aktualität des augustinischen Erbes in einer pluralistischen Gesellschaft. Seiner Auffassung nach bietet Augustins Nachdenken über die Gesellschaft ein Modell, das heute aktueller denn je ist. Dabei unterscheidet sich Augustin von „politischer Theologie“ durch seine nachhaltige Betonung der Erbsünde als „Gründungsmythos der menschlichen Befindlichkeit“. Damit wurden einerseits die menschliche Gesellschaft von dem eschatologischen Ziel menschlicher Existenz prinzipiell unterschieden, andererseits die sozialen Beziehungen grundlegend (negativ) bestimmt, was zu einem neuen „Realismus“ in der Wahrnehmung der menschlichen Gesellschaft und ihrer Strukturen führte. Dies bedeutet aber weiterhin, daß die politischen Ziele einer pluralen Gesellschaft durchaus vieldeutig sein können, was jeglicher Theologisierung von Politik vorbeugt. Die Staatsaufgaben sind im wesentlichen auf die Gewährleistung einer materiellen Grundversorgung und die Aufrechterhaltung einer gewissen Ordnung beschränkt. Christen partizipieren an der Gesellschaft und ihren Werten, wobei sie diese durchaus einer moralischen Beurteilung unterwerfen.

Faktisch ist jedoch das Abendland Augustin in diesem Punkte nicht gefolgt. Vielmehr erschien das komplexe Neben- und Ineinander von *civitas terrena* und *civitas dei* überwiegend reduziert auf die Frage nach dem rein institutionell verstandenen Verhältnis von Staat und Kirche. Dies führte zu einem „enteschatologisierten, statischen Geschichtsbild, in welchem Kaiserreich (*imperium Romanum*) und Kirche als soziale Körperschaften die beiden Säulen bildeten, auf denen die Einheit der ‚Christenheit‘ (*christianitas, corpus christianum*) ruht[e]“.²⁸ Aus der Position religiöser Hegemonie im Abendland heraus hielt es die Kirche fatalerweise für tunlich, Dissidenten zu marginalisieren, ja auch physisch zu eliminieren.

Erst seit der frühen Neuzeit steht diese selbstverständliche religiöse Prägung des Abendlandes zunehmend zur Diskussion. Der zweite Teil des Bandes thematisiert in zwei Beiträgen von *Eike Wolgast* und *Kurt Nowak* eben diese zunehmend Veränderungen unterzogene Wahrnehmung von religiös Andersden-

²⁸ C. Andresen/A.M. Ritter, *Geschichte des Christentums I/2: Frühmittelalter – Hochmittelalter*, Theologische Wissenschaft 6,2, Stuttgart etc. 1995, 13.

kenden und -empfindenden. In einer weitgespannten *tour d' horizon* behandelt Wolgast das Verhältnis der Kirche zu Juden, Türken und konfessionellen Gegnern seit der Reformation. Eine differenziertere Wahrnehmung dieser in sich ja völlig heterogenen Gruppen läßt sich erst seit dem achtzehnten Jahrhundert beobachten, wofür Wolgast die zunehmende Säkularisierung, die Relativierung des eigenen Hegemonialdenkens, die wachsende Weltläufigkeit der Gebildeten und die abnehmende militärische Gefährdung durch das Osmanische Reich verantwortlich macht. Indessen profitierten von diesem allmählich erstarkenden Toleranzdenken die Juden bekanntlich am wenigsten.

Kurt Nowak hingegen konzentriert sich auf die Auseinandersetzung mit dem Atheismus im achtzehnten Jahrhundert. Er weist darauf hin, daß aus häresiologischen und polemischen Gründen religiöse oder philosophische Gegner nahezu wahllos als Atheisten denunziert werden konnten. Selbst im Jahrhundert der Aufklärung stellte sich „der religiös-theologische Diskurs vielfach noch als Medium der sozialen Disziplinierung und kulturellen Ausgrenzung“ dar. Die Duldung des Atheismus brach sich nur langsam Bahn, wobei einerseits der Gedanke der Gewissensfreiheit eine argumentationsleitende Funktion einnahm, andererseits der religiöse Zweifel als konstitutives Moment auch des verfaßten Christentums – gewissermaßen als dessen „Nachtseite“ – erkannt wurde.

Dadurch rückten aber in der offiziellen religiösen Ideologie bisher unhinterfragte Wertvorstellungen unversehens in den Mittelpunkt der Diskussion, wie *Angelika Dörfler-Dierken* am praktischen Beispiel der Auseinandersetzung um die Sonntagsheligung im neunzehnten Jahrhundert zeigt. Diese Debatte bewegte sich nicht notwendig entlang konfessioneller oder religiöser Grenzen; vielmehr traten ökonomische und soziale Überlegungen hinzu, die griffige Verallgemeinerungen erschwerten. Aus ihrem Beitrag wird auch einmal mehr deutlich, daß es falsch wäre, betrachtete man heute das neunzehnte Jahrhundert als „goldene Zeit“ ungebrochener Volkskirchlichkeit. Vielmehr waren die religiösen Erosionsprozesse zu dieser Zeit schon in vollem Gang. Sie wurden intellektuell durch die Aufklärung, auf sozialer und ökonomischer Ebene hingegen durch die Herausbildung der modernen Industrieproduktion und – damit einhergehend – eines davon profitierenden Großbürgertums wenn nicht in Gang gesetzt, so doch erheblich beschleunigt. Vor diesem Hintergrund wurden häufig Zweckargumente diskussionsbestimmend und handlungsleitend. Darüber hinaus machten die Produktionsbedingungen in den Industriezentren eine ungebrochene Perpetuierung volkskirchlicher Zustände unmöglich.

Wenn nun die einst selbstverständliche Volkskirche heute in weiten Teilen Europas ein Nischendasein führt, worin könnten dann ihre zukünftigen Aufgaben bestehen? Systematisch-theologische Reflexion und Erfahrung der kirchlichen Praxis als Bischof der Kirche in Berlin-Brandenburg verbindet *Wolfgang Huber*

in seinem abschließenden Essay zur „Zukunft der Kirche“. Huber diagnostiziert im Wandel gesellschaftlicher Orientierung und in der Umbruchsituation der Kirchen nicht weniger als eine „Zeitenwende“. Entscheidende Aufgabe der Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend ist für ihn „die Liebe zur Wahrheit, der Wille zur Gerechtigkeit und die Kultur des Helfens“. Sie wiederzuentdecken und neu zu vermitteln sei für die Kirche „die entscheidende Aufgabe“ am Übergang zum neuen Millennium. Huber weist zu Recht darauf hin, daß dies nicht geht ohne die Rückbesinnung auf den gekreuzigten und auferweckten Christus.

Man könnte vielleicht ergänzend hinzufügen: Nur dort, wo sich die Anamnese, die Erinnerung an das Heilshandeln Gottes in Christus, mit der Epiklese, der Bitte um den göttlichen Beistand verbindet, wird zukunftsorientiertes Handeln möglich. Um diesen Zusammenhang wiederzugewinnen, bedarf es des erneuten intensiven Nachdenkens über das Verhältnis von Gottesdienst und Weltdienst.