Michael Meyer-Blanck (Hrsg.)

# **Christentum und Europa**

XVI. Europäischer Kongress für Theologie (10.–13. September 2017 in Wien)

### Christentum und Europa

Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (VWGTh)

Band 57

### **Christentum und Europa**

XVI. Europäischer Kongress für Theologie (10.–13. September 2017 in Wien)

Herausgegeben von Michael Meyer-Blanck

Redaktion: Iris Hanita



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig

Satz: 3W+P, Rimpar

Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05758-0 www.eva-leipzig.de

### Zu diesem Band

»Christentum und Europa« lautete das Thema des XVI. Europäischen Kongresses für Theologie, der von der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh) und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien vom 10.–13. September 2017 an der Universität Wien veranstaltet wurde. Mit diesem Band werden die Plenums- und Sektionsvorträge des Kongresses dokumentiert. Im Namen der WGTh bedanke ich mich für die Gastfreundschaft sowie für die Vorbereitung und Organisation des Kongresses an der Wiener Universität. Wien erwies sich wiederum als ein ganz besonderer europäischer Ort. In Wien ist neben allem Geistigen und Kulturellen immer wieder der spezifische europäische Charakter zwischen West- und Osteuropa sowie zwischen Mittel- und Südeuropa zu spüren. Wien zeigt sich als ein Schmelztiegel der Lebensformen und Denkstile und damit als ein geeigneter Ort für grenzüberschreitendes Denken.

Der letzte Wiener Kongress der WGTh im Jahre 2008 trug den Titel »Kommunikation über Grenzen«.¹ Damit sollte zweierlei zum Ausdruck gebracht werden: Kommunikation über das, was uns zutiefst angeht, muss Grenzen *überschreiten* und muss dabei die realen Grenzen *thematisieren*. Der ehemalige Vizekanzler der Republik Österreich, Erhard Busek, hat in seiner damaligen Eröffnungsrede unter anderem auf die Verantwortung von Universität, Religion und Theologie für das europäische Projekt aufmerksam gemacht und dabei an die ältere und jüngere Geschichte erinnert: »Dass Europa in Jahrhunderten vom Christentum geprägt wurde, weiß man. Dass das aufeinander zugehende Europa von Christen gestaltet wurde, ist heute in Vergessenheit geraten.«² Busek nannte

Dazu vgl. die entsprechende Dokumentation: FRIEDRICH SCHWEITZER (Hg.), Kommunikation über Grenzen. Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie 21.–25. September 2008 in Wien, Gütersloh 2009 (Veröffentlichungen der Wiss. Gesellschaft für Theologie [VWGTh] 33).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> In: Kommunikation über Grenzen (Anm. 1), 27.

#### 6 Zu diesem Band

in diesem Zusammenhang Konrad Adenauer, Robert Schuman und Alcide de Gasperi, die nach 1945 Europa aus den Trümmern neu auf den Weg halfen.<sup>3</sup>

Vor drei Jahren, im Gedenkjahr 2014, ist der XV. Europäische Kongress für Theologie in Berlin den schrecklichen Verirrungen von 1914 nachgegangen, also besonders jenem Jahr, in dem der Konnex von Christsein und Europäersein in dem nationalen Taumel von wenigen Monaten wie ein nur oberflächlicher Beschlag verdunstete – sei es in Deutschland, in Frankreich oder in England. Das Christliche konnte damals das Gefahrenpotenzial des Nationalen in keiner Weise dämpfen. Nicht erst in Zeiten der Krise entstehen neuer Partikularismus, Nationalismus und Egoismus, sondern mindestens im Hinblick auf 1914 wird man es auch andersherum formulieren müssen: Partikularismus, Nationalismus und Abgrenzungsbedürfnis können Krisen herbeiführen, die sich dann plötzlich als nicht mehr zu bewältigen und in der Katastrophe endend erweisen.

Das Europäische ist offensichtlich - trotz der langen Geschichte - in jeder Generation gefährdet und muss immer wieder neu entdeckt und errungen werden. Der weitgehende Friede in Europa nach 1945 und die zunehmende europäische Einigung seit den »Römischen Verträgen« im Jahre 1957 sind Entwicklungen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kaum denkbar erschienen und die zu Beginn des 21. Jahrhunderts bewahrt und weiterentwickelt werden müssen, um Bestand zu haben. Das Projekt der europäischen Einigung ist kein Selbstläufer, sondern vielmehr der Gegenstand von Begeisterung und Engagement, die von jeder Generation aufgebracht werden müssen, um ihren Gehalt zu erneuern und zu bewahren. Gerade in Zeiten, da die Wahrnehmungsbedingungen durch Pluralismus und Individualismus gekennzeichnet sind und ideologische wie nationale Abgrenzungstendenzen auf dem Vormarsch zu sein scheinen, drohen das grenzüberschreitende Denken und der Geist Europas an Faszination zu verlieren. Darum gilt es das Projekt des geistig, kulturell und religiös pluralen, jedoch vereinten Europa beizubehalten und dieses unter den Bedingungen von Flucht und Migration weiterzuentwickeln.

Was kann die Religion dazu tun? Erhard Busek gab darauf 2008 eine sehr einfache und tiefgründige Antwort: »Zunächst einmal: Religion zu sein«<sup>5</sup>. Man wird das heute wiederholen können: Zunächst einmal ist es Aufgabe der Religionen, *Religion zu sein.* Das gilt deswegen, weil der moderne Staat, gerade aufgrund seiner Pluralität und Säkularität, den geistigen Zusammenhalt der Menschen nicht produzieren und vorgeben kann und darf. Eine Staatsgesinnung ist um der Freiheit des Bürgers willen nicht vorgesehen. Gesinnungsbildung ist

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ebd.

Dazu vgl. MICHAEL MEYER-BLANCK (Hg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin), Leipzig 2016 (Veröffentlichungen der Wiss. Gesellschaft für Theologie [VWGTh] 44).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> In: Kommunikation über Grenzen (Anm. 1), 27.

eine höchst persönliche, wenn auch keine private Angelegenheit. Damit sind Religionen nicht zuletzt Bildungsagenturen im weitesten Sinne.

Die Beiträge dieses Bandes beschäftigen sich mit verschiedenen historischen, systematischen und praktischen religionstheoretischen wie theologischen Fragestellungen des Christentums in Europa. Der XVI. Europäische Kongress für Theologie begann mit der Geschichte. Dabei stand das Christentum in Antike und Reformation im Mittelpunkt des Interesses. Ohne diese Aspekte verliert die europäische Geschichtsschreibung - gerade auch in ihrer Ambivalenz - ihre Tiefenschärfe. Auf diesem Hintergrund wurde dann die Gegenwart in den Blick genommen: Leben wir im heutigen Pluralismus in einem »Europa ohne Gott«? Woher kommt das religiöse Schwächeln des alten Europa und woher rührt der Hang zur relativierenden Selbstverundeutlichung? Andererseits ist das damit Beschriebene nicht nur eine Schwäche, sondern auch eine mühsam erworbene, bleibende Stärke Europas, »Denkender Glaube als europäisches Projekt«, lautete das Thema einer der Sektionsveranstaltungen. Die Religionskritik als grundlegendes religiöses Selbstverhältnis bietet eine gewisse Sicherheit gegenüber allen religiösen und wissenschaftlichen Hypertrophien. Damit ist der dritte Aspekt des Kongresses angesprochen, die Gestalt der europäischen Wissenskultur. Glauben ist nicht Wissen. Aber Glauben ist ein spezifisches Verhältnis zu allem Wissen, welches sich in der Unterscheidung vom Wissen und gerade so an der besonderen Wertschätzung des Wissens beteiligt und bewährt. Darum war nicht nur die Reformation, sondern darum ist das europäische Christentum insgesamt eine »Bildungsbewegung«. Das »Verstehst du auch, was Du liest?« des Apostels Philippus auf dem Weg von Jerusalem nach Gaza (Apg 8,30) ist ein Ursprung des nicht nur lesenden, sondern auch verstehenden europäischen Denkens. Verstehen ist mehr als Lesekompetenz. Das Schriftprinzip ist eine vorzügliche Quelle verstehenden Nachdenkens und die Schriftkritik bildet den Ausgangspunkt aller kritischen europäischen Schrifthermeneutik. Die Geschichte, der Pluralismus, die Wissenschaft - drei Aspekte der Verbundenheit, wenn auch nicht nur der Erfolgsgeschichte von Christentum und Europa, wurden in Wien detailliert bearbeitet.

Am Schluss dieses Vorwortes gilt es allen denen zu danken, die zum Gelingen des Kongresses und dieses Bandes beigetragen haben. Im Namen des Vorstandes der WGTh danke ich dem Team der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, namentlich Prof. Dr. Markus Öhler und dem Dekan Prof. Dr. Dr. Martin Rothgangel sowie besonders Frau Elisabeth Cella und dem Team der Wiener studentischen Hilfskräfte. Herr Rainer Leon Beck von der Geschäftsstelle der WGTh hat mit seiner Sorgfalt und akribischen Organisation im Vorfeld erneut maßgeblich zum Gelingen des Kongresses beigetragen.

Allen Kolleginnen und Kollegen danke ich, die ihre Vorträge zügig zur Verfügung gestellt und bearbeitet haben. Meine Sekretärin Iris Hanita hat die Redaktionsarbeiten und das Lehrstuhlteam so organisiert und begleitet, dass

#### 8 Zu diesem Band

alles reibungslos und in entspannter Atmosphäre vonstattengehen konnte. Sehr verdient gemacht haben sich bei der Textbearbeitung Daniel Bauer, Phil Tillmann, Anne Wächtershäuser und Rabea Weber.

Und schließlich freue ich mich, dass die Zusammenarbeit mit der Evangelischen Verlagsanstalt erneut so freundlich, unaufgeregt und präzise war. Neben Dr. Annette Weidhas möchte ich der Setzerin Steffi Glauche und dem Korrektor Dr. Michael Lippold meinen Dank aussprechen. Nun hoffe ich, dass die Ergebnisse des XVI. Europäischen Kongresses für Theologie eine geneigte Leserschaft finden mögen.

Bonn, im Juni 2018 Michael Meyer-Blanck

### Inhalt

Zu diesem Band	5
ERÖFFNUNGSVORTRAG	
Heinz Faßmann Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland	19
ÖFFENTLICHER ABENDVORTRAG	
Carl Stephan Ehrlich  Ist die Bibel ein europäisches Buch?	33
I HAUPTVORTRÄGE	
Hartmut Leppin Christentum und das antike Erbe des Euromediterraneums	53
Thomas Kaufmann Europa und die Reformation – die Reformation und Europa	73
Dorothea Wendebourg  Europa – des christlichen Glaubens symbiotische  Durchgangsstation	92
Christoph Schwöbel Europa ohne Gott? Ansichten eines säkularen Zeitalters	106
Günther Wassilowsky Die christlichen Konfessionen als binnenplurale Konfliktgemeinschaften	120

Peter Walter	
<b>Gegeneinander, nebeneinander, miteinander?</b>	132
in Europa	
Walter Sparn	
»Verstehst du, was du liest?«	148
Die Bildungsverantwortung des Christentums in der europäischen Wissenskultur	
Cornelia Richter	
Christlicher Glaube, Theologie und Naturwissenschaften	162
Eilert Herms	
Das Christentum in der Wissensgesellschaft der Neuzeit	181
II FACHGRUPPEN-VORTRÄGE	
ALTES TESTAMENT	
Jonathan Stökl	
Fremde Völker in der Prophetie des Alten Orients	215
Hannes Bezzel	
<b>Gerichtsprophetie und Fremdvölkerorakel</b>	234
in Jes 17, Jer 49 und Am 1	
Christl M. Maier	
Jeremia als Völkerprophet?	249
Datierung und Funktion der Worte über Ägypten (Jer 46)	
Nathan MacDonald	275
Fremdvölker in Numeri	275
Nuria Calduch-Benages	200
Ben Sira's View of Foreign Nations	289

#### **NEUES TESTAMENT**

Judith M. Lieu  The Christian Bible as a Jewish Book:
Tobias Nicklas  Ein Baum mit zwei Ästen, getrennte Wege oder bleibende  Vernetzung?
Eberhard Bons  Die Septuaginta als biblischer Referenztext für jüdische und christliche Literatur
Jörg Ulrich Die Herausbildung des christlichen Bibelkanons im Spannungsfeld zwischen »Judentum« und »Christentum« der (Spät-)Antike
Predrag Dragutinović What Can Be Expected From An Orthodox Biblical Exegesis? 377 Some Hermeneutical Reflections
Ksenija Magda Croatian New Testament Scholarship since the Second Vatican Council
Korinna Zamfir  Exegesis in a Multi-Ethnic and Multi-Confessional Region 405  Challenges and Responsibilities
Valérie Nicolet  Biblical Hermeneutics of Imagination

#### **KIRCHENGESCHICHTE**

Peter Gemeinhardt	
Europa in patristischer Perspektive	436
Geographie, Mythologie und Heilsgeschichte	
Mihai-D. Grigore	
Europa – Christianitas – Europa Christiana	457
Zur Geschichte eines umstrittenen Narratives anhand	
mittelalterlicher Quellen	
Judith Becker	
Zwischen kultureller Überlegenheit und universaler	
Menschlichkeit	474
Selbstverständnisse europäischer Christinnen und Christen	
im Kontakt mit den »Anderen« im 19. Jahrhundert	
Martin Illert	
Europa im Dialog der westlichen Kirchen mit der östlichen	
Orthodoxie	498
SYSTEMATISCHE THEOLOGIE	
Friederike Nüssel	
Ökumene der Werte	509
Der ökumenische und kirchenrechtliche Beitrag der Kirchen zum	
Zusammenwachsen Europas	
Anne Käfer	
Schöpfung und Recht	531
Gerechtes Zusammenleben des Geschaffenen als christliche	
Herausforderung	
Torsten Meireis	
Nachhaltigkeit	543
Ethische Perspektiven auf das Recht	
Volker Gerhardt	
Die Rationalität des Glaubens	561

Thomas Meyer Was ist »Religionsphilosophie«? Rationalitätsstandards in der »Wissenschaft des Judentums«	574
Dirk Evers Rationalitätsstandards in den Naturwissenschaften und das Projekt einer realistischeren Theologie	592
PRAKTISCHE THEOLOGIE	
Christian Grethlein Europa als Herausforderung für praktisch-theologische Theoriebildung	610
Andrea Bieler <b>Europa im Kontext transnationaler Migrationsbewegungen</b> Praktisch-theologische Erwägungen	618
David Käbisch Religionspädagogische Forschung in europäischer Perspektive Transnationale Praktiken religiöser Bildung und die Pfadabhängigkeit des gesellschaftlichen Wandels	631
Martin Rothgangel Religionsunterricht in der Visegrád-Gruppe (Polen, Tschechien, Slowakei und Ungarn) Einblicke in ein vielschichtiges Terrain	648
Simon Peng-Keller  »Spiritual Care« im Horizont Praktischer Theologie	665
Eberhard Hauschildt Macht für die Kirchentheorie eine europäische Perspektive Sinn?	681
Sonja Keller  »Du trägst eine fremde Würde«	694

Wolfram Weiße Ansätze einer Dialogischen Theologie vor dem Hintergrund zunehmender religiöser Pluralisierung und Säkularisierung 70	'08
RELIGIONSWISSENSCHAFT UND INTERKULTURELLE THEOLOGIE	
Helmut Zander  History of Religion in »Europe«	'23
Daniel Cyranka  Eingrenzungen und Ausgrenzungen	'31
Andreas Nehring <b>Europäische Religionsgeschichte</b>	48
Jutta Sperber Sizilien	63
Volker Küster  Das Ende der »Europäischen Theologie«	76
Heike Walz  Europa, Christentum und Moderne im Lichte postkolonialer  Theorien	87
Vítor Westhelle  Global Challenges to Western Academic Theology	10

#### **ANHANG**

Autorinnen und Autoren	 	 										 823
Sachregister	 	 										 828

# **ERÖFFNUNGSVORTRAG**

### Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland

Heinz Faßmann<sup>1</sup>

#### 1. Einleitung

Der Beitrag greift die politisch heikle Frage nach dem Verhältnis von Religion und Staat und den Geltungsbereich religiös legitimierter Regelungen und Vorschriften auf, die im Gegensatz zu einem staatlichen Regelungssystem stehen können. Religion ist nicht nur eine persönliche Hinwendung, sondern auch ein strukturbildendes Element in der Gesellschaft, von der weitreichende Geltungsansprüche ausgehen können. Und in einer multireligiösen Gesellschaft existieren nicht nur ein Geltungsanspruch, sondern viele, die miteinander auch in Konflikt geraten können. Darüber soll im Folgenden berichtet werden.

Der Titel dieses Beitrags ist wortidentisch mit dem Titel des Jahresgutachtens des Sachverständigenrates deutscher Stiftungen für Integration und Migration aus dem Jahr 2016, an dem der Autor dieses Beitrags als Sachverständiger und federführender Schriftleiter beteiligt war.<sup>2</sup> Der Sachverständigenrat wurde damals von Prof. Dr. Christine Langenfeld geleitet, die seit 2016 das Amt einer Richterin im deutschen Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe bekleidet, und die fachlich das Jahresgutachten entscheidend geprägt hat.

#### 2. Demographische Veränderungen

Der erste hier zu erörternde Gesichtspunkt betrifft die demographischen Veränderungen als verursachender Faktor für die neue religiöse Vielfalt. Die Aus-

Professor für Angewandte Geographie, Raumforschung und Raumordnung an der Universität Wien.

Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) 2016, Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer, Berlin 2016.

führungen beziehen sich auf Österreich, sind aber inhaltlich auf die neuen Einwanderungsländer in Europa anwendbar.

## 2.1 Zuwanderung verändert die Demographie der Religionsgemeinschaften

Österreich, Deutschland und viele andere, wenn auch nicht alle Staaten Europas sind zu Einwanderungsländern geworden – und das ohne politische Absicht und ohne Plan, vielmehr aufgrund der faktischen Ereignisse.<sup>3</sup> Seit Beginn der 1960er Jahre war in Österreich der internationale Wanderungssaldo fast immer positiv, in Deutschland bereits seit Mitte der 1950er Jahre. Allein im vergangenen Jahrzehnt summierte sich in Österreich der kumulierte positive Wanderungssaldo auf mehr als 500.000 Personen. Ein mittelgroßes Bundesland kam einwohnermäßig in einer Dekade gleichsam hinzu.

Mit der Zuwanderung kam es zu einer religiösen Pluralisierung in der Gesellschaft, die bis dahin in dieser Form nicht vorhanden war. Zum einen verbreiterte sich das Spektrum der christlichen Religionen (zum Beispiel durch die Orthodoxie), zum anderen wurden in Deutschland oder Österreich kaum vertretene Religionen (wie etwa der Islam) importiert und zwischenzeitlich verschwundene (und im Fall des Judentums: nahezu ausgelöschte) Religionen neu etabliert. Dadurch wurden Deutschland und Österreich zu multireligiösen Ländern, was im populären und journalistisch geprägten Diskurs als Bereicherung und Chance bezeichnet wird, ohne jedoch die neuen latenten und manifesten Konflikte zu sehen.

Eine exakte und verlässliche statistische Abbildung der Veränderungen der Religionszugehörigkeit ist in Österreich interessanterweise nicht mehr möglich, von Veränderungen der Religiosität will ich gar nicht sprechen. Vor dem Hintergrund der Säkularisierung hat man nämlich die Frage nach dem Religionsbekenntnis in der Volkszählung 2001 aufgegeben. Das Bundesministerium für Inneres wollte diese Frage damals nicht mehr, weil sie nicht der unmittelbaren öffentlichen Verwaltung und Planung dient – so in etwa die Zusammenfassung der damaligen Meinung. Die Angabe über das Religionsbekenntnis blieb in Österreich jedoch ein Merkmal auf der Meldebestätigung, welches aber nicht verpflichtend auszufüllen ist und von der Meldebehörde auch nicht überprüft wird. Und außerdem stellt die Angabe des religiösen Bekenntnisses auf der Meldebestätigung immer nur eine Momentaufnahme dar, denn Kirchenaustritte oder auch Eintritte müssen nicht nachgeführt werden. Die Angaben aufgrund der

Vgl. Heinz Faßmann, Zuwanderung nach Österreich. Integrationspolitische Herausforderungen, in: Österreichisches religionspädagogisches Forum, Jahrgang 24 Heft 2 (2017), 9–15.

Wohnsitzmeldung sind daher bestenfalls Grundlagen für weitere Erhebungen, aber keine exakten Werte. Die Diskussion über die religiöse Strukturierung der Bevölkerung bewegt sich auf einem statistisch dünnen Eis. Will eine Religionsgemeinschaft wichtiger sein als sie ist, kann sie bei der Zahl ihrer Gläubigen ruhig etwas nachlegen, genau belegen kann man es ohnehin nicht.

Was sich anhand der Volkszählungsergebnisse für Österreich dennoch zeigen lässt, ist der Rückgang der Bevölkerung, die sich zur römisch-katholischen Kirche bekennt, die in Summe aber noch immer die stärkste religiöse Kraft in Österreich darstellt. In den ersten beiden Volkszählungen nach dem Zweiten Weltkrieg gaben noch fast 90% der Bevölkerung an, der römisch-katholischen Kirche anzugehören, 2001 waren es nur mehr rund 74%. Die quantitativ zweitwichtigste Gruppe ist jene ohne Bekenntnis oder ohne Angaben. 1951 lag der entsprechende Wert noch bei rund 4%, 2001 bereits bei rund 15%. Einen quantitativen Rückgang verzeichnen auch die evangelischen Kirchen A.B. und H.B.: von rund 6% im Jahr 1951 auf knapp 5% im Jahr 2001, während die sich zum Islam bekennende Bevölkerung von statistisch nicht existent in der Nachkriegszeit auf 4% im Jahr 2001 zunahm. Schließlich ist die Steigerung der Gruppe der »sonstigen Bekenntnisse« zu erwähnen, die den Buddhismus ebenso mit einschließt wie die Zeugen Jehovas und 2001 bei 3% lag.

Seit 2001 hat sich diese Entwicklung fortgesetzt und auch beschleunigt, wie eine Fortschreibung zeigt. Der Anteil der römisch-katholischen Gruppe ist von 74% im Jahr 2001 auf 64% im Jahr 2016 gesunken. Den größten Zuwachs verzeichnete die Bevölkerungsgruppe ohne religiöses Bekenntnis, deren Anteil von 12% im Jahr 2001 auf 17% im Jahr 2016 gestiegen ist. Sowohl die orthodoxen als auch muslimischen Bevölkerungsgruppen sind ebenfalls stark gewachsen. Der Anteil der Orthodoxen hat sich von 2% auf 5% mehr als verdoppelt, und der Anteil der Muslime stieg von 4% auf 8%. Die relativen Anteile der Angehörigen sonstiger Religionsgemeinschaften und der 5%-Anteil der protestantischen Bevölkerung haben sich dagegen nicht verändert. Letzteres ist möglicherweise ein Effekt der Zuwanderung aus Deutschland, die das Sinken des österreichischen Anteils an den Protestanten kompensiert.

# 2.2 Prognosen der wachsenden und schrumpfenden Religionsgemeinschaften

Migration stellt eine wichtige Triebfeder der quantitativen Veränderungen der Religionsgemeinschaften dar. Anne Goujon, Sandra Jurasszovich und Michaela Potančoková haben das im Rahmen einer vom ÖIF in Auftrag gegebenen Stu22

die akkurat und überzeugend simuliert.<sup>4</sup> Sie haben die religionsgemeinschaftliche Zusammensetzung der Bevölkerung in Abhängigkeit von der Zuwanderung systematisch untersucht und unterschiedliche Simulationsrechnungen vorgelegt.

Diese Berechnungen basieren auf einer Ausgangsbevölkerung nach Alter, Geschlecht und Religionszugehörigkeit, die anhand der Volkszählung 2001 erstellt wurde. Für die weitere Fortschreibung der Bevölkerung nach Religionszugehörigkeit benötigten sie drei grundsätzliche Angaben: die Anzahl der Geburten nach Alter und Religionszugehörigkeit der Mutter, die Anzahl der Sterbefälle nach Alter, Geschlecht und Religionszugehörigkeit sowie die Zuwanderung ebenfalls nach Alter, Geschlecht und Religionszugehörigkeit.

Aufgrund der empirischen Analyse zeigte sich, dass die Unterschiede der Lebenserwartung nach Religionszugehörigkeit zu vernachlässigen waren. Alle leben im Durchschnitt gleich lang, ob Protestanten, Katholiken oder Muslime, wenn nach Männern und Frauen differenziert wird. Das überrascht vielleicht, ist aber ein Faktum. Die Autorinnen haben daher auf diese Differenzierung verzichtet.

Wichtiger sind die Angaben über die Geburten nach dem Alter der Mutter und deren Religionszugehörigkeit. Die Protestanten zählen dabei zur Gruppe mit der niedrigsten Fertilität. Eine evangelische Frau bekommt durchschnittlich nicht mehr als 1,3 Kinder im Laufe ihres Lebens, eine muslimische Frau aber rund 2,3. Die katholischen Frauen bekommen mehr Kinder als die evangelischen, aber ebenso deutlich weniger als die Muslima.

Schließlich nahmen die Autorinnen bestimmte Zuwanderungen nach Alter, Geschlecht und Religionszugehörigkeit an, wobei sich die Religionszugehörigkeit aus den Angaben über die Herkunftsgebiete ergibt. Kommt jemand aus Saudi-Arabien, dann werden 100% Muslime angenommen, kommt jemand aus Deutschland, dann nimmt man 30% Katholiken, 30% Protestanten, 30% Konfessionslose und 10% sonstige Konfessionen an, wie es der Randverteilung entspricht (random migrant assumption).

Schließlich muss man noch die Säkularisierungstendenz nach Alter, Geschlecht und Religionsgemeinschaft anhand der offiziellen Zahlen über Kircheneintritte und Kirchenaustritte schätzen. Weil es so etwas wie Kircheneintritte oder Kirchenaustritte bei Muslimen nicht gibt und daher auch nicht gezählt werden kann, haben die Autorinnen die Ergebnisse einer in diese Richtung zielenden Frage des »Gender and Generation Surveys« verwendet.

Goujon, Jurasszovich und Potančoková haben mehrere Szenarien gerechnet, wobei eines davon ausgeht, dass die internationale Migration bis 2021 zum

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Anne Goujon / Sandra Jurasszovich / Michaela Potančoková, Demographie und Religion in Österreich. Szenarien 2016 bis 2046. ÖIF-Forschungsbericht (Deutsche Zusammenfassung und englischer Gesamtbericht), Wien 2017.

Stillstand kommt – das ist unrealistisch, aber man benötigt immer ein Referenzszenario. Veränderungen der religiösen Struktur werden in so einem Fall nur mehr aufgrund der Mortalität, Fertilität und der religiösen Mobilität – sprich Einund Austritte – hervorgerufen. Was ist das Ergebnis? Die Gruppe der Konfessionslosen wächst am schnellsten und stellt 2046 fast ein Drittel der Bevölkerung dar, die Katholiken erleben den stärksten Rückgang auf knapp die Hälfte der Bevölkerung. Der Anteil der Muslime steigt aufgrund ihrer hohen Fertilität auf rund 12%, der Anteil der Protestanten sinkt auf rund 4%.

Die Studienautoren haben dazu unter anderem ein Kontrastszenario berechnet. Sie gehen von der hohen Zuwanderung des Jahres 2015 aus – +100.000 Zuwanderungssaldo pro Jahr –, lassen diesen Saldo aber auf +50.000 langfristig sinken. Neben den traditionellen Herkunftsgebieten kommt die zusätzliche Zuwanderung – so die Annahme – aus dem Nahen Osten, Nordafrika (MENA) sowie den afrikanischen Subsahara-Ländern. Die Zusammensetzung der Zuwanderung verschiebt sich damit in Richtung Muslime. Es überrascht daher auch nicht, dass der Anteil der Katholiken sinkt und zwar bis 2046 auf 42% und der Anteil der Muslime auf 21% steigt. Konfessionslose werden ebenso 21% ausmachen und Protestanten stagnieren bei rund 5%. In Wien steigt der Anteil der Muslime sogar auf 30% und wäre damit die Religionsgemeinschaft Nummer 1 vor den Konfessionslosen (24%) und den Katholiken (22%).

So ein Szenario ist nicht sehr realistisch, denn die Politik hat erfolgreich das offene Tor aus Richtung Nordafrika und Naher Osten geschlossen. Das empfinden manche Kirchenvertreter und manche NGOs als nicht fair und nicht menschenrechtskonform, aus einer demographischen Perspektive ist das aber verständlich: Ein durch Zuwanderung induziertes Bevölkerungswachstum wie jenes von 2015, welches gleichzeitig eine nur mäßig qualifizierte Zuwanderung war, würde die Republik über einen längeren Zeitraum in einen erheblichen Wachstumsstress bringen, der im Bereich Schule, Wohnen, Arbeitsmarkt und Sozialleistungen besondere Anstrengungen und finanzielle Ausgaben notwendig machen würde. Auch muss man darauf aufmerksam machen, dass die Ergebnisse eine begriffliche Einheitlichkeit über die Religionsgemeinschaften suggerieren, die es so gar nicht gibt. Gerade bei den Muslimen ist die Spannweite zwischen traditionellen Wahhabiten auf der einen Seite und den liberal und säkular eingestellten Muslimen auf der anderen Seite sehr groß. Die Szenarien können dies aber nicht abbilden, weil darüber auch keine verlässlichen Daten vorliegen.

Unabhängig davon sind die Tendenzen klar und eindeutig: Es kommt mit Sicherheit zu einem Rückgang der christlichen Glaubensgemeinschaften, zu einer Zunahme der Muslime und insgesamt auch zu einer Zunahme der religiösen Pluralität. Das gilt nicht nur für Österreich, sondern gleichermaßen auch für Deutschland, die Schweiz, Frankreich und viele andere Staaten Europas.

#### 3. Wachsende religiöse Pluralität – konkrete Konflikte

Die wachsende religiöse Pluralität ist ein Faktum. Unabhängig davon kann aber auch nach einer gesellschaftspolitischen Bewertung gefragt werden: Ist Pluralität ausschließlich Bereicherung oder ist Pluralität auch konfliktbeladen? Und wie sollen die öffentliche Hand und die Politik mit der wachsenden Pluralität umgehen?

Die erste und allgemeine Antwort lautet: Pluralität ist Bereicherung und kein Problem, wenn der Staat sich weiterhin religionsneutral verhält, wenn die Trennung von Staat und Kirche konsequent betrieben wird, und wenn sich die Religionsgemeinschaften bei den normativen Vorgaben zur Gestaltung des täglichen Lebens ihrer Gläubigen zurückhalten, insbesondere dann, wenn es zum Konflikt mit rechtlichen Grundsätzen kommen könnte. Oder umgekehrt formuliert: Wenn der Staat einzelne Religionen bevorzugt, die Trennung von Staat und Kirche unscharf werden lässt, und die Religionsgemeinschaften den einzelnen Gläubigen durch religiöse Vorgaben in Konfliktsituationen treiben, dann haben alle Beteiligte ein Problem. Religionsgemeinschaften würden nämlich dann zum Konfliktverursacher werden, weil sie kulturelle, moralische und vielleicht sogar rechtliche Normaussagen tätigen, die im Widerspruch zu Normaussagen des Staates oder der Mehrheitsgesellschaft stehen können. Dann entstehen Brüche und Konflikte, und religiös motivierte Konflikte zeichnen sich immer durch ein Übermaß an Irrationalität aus, wie die Geschichte und die Gegenwart zeigen.

Um diese allgemeine Antwort zu präzisieren, werden konkrete Beispiele nachgereicht, die der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration in seinem Jahresgutachten von 2016 aufgearbeitet hat.

#### 3.1 Glaubensloyalität versus Recht auf Wiederverheiratung

Ein Beispiel betrifft den berühmten Fall eines Chefarztes eines katholischen Krankenhauses, der im Jahr 2000 dort seine Stelle angetreten hat. Die Grundordnung des Dienstvertrages schrieb ihm die Anerkennung und Beachtung der Grundsätze der katholischen Glaubens- und Sittenlehre vor. Eine Kündigung aus kirchenspezifischen Gründen kann - so der Arbeitsvertrag - nur bei schwerwiegenden Loyalitätsverstößen gerechtfertigt sein. Ein solcher lag aus Sicht der Krankenhausleitung vor, als der Chefarzt nach erfolgter Scheidung seine neue Lebensgefährtin heiratete. Die Krankenhausleitung kündigte den Arbeitsvertrag. Dagegen klagte der Chefarzt und bekam vom Arbeitsgericht als auch vom Landgericht Düsseldorf Recht, das Bundesverfassungsgericht hob diese Entscheidungen 2014 jedoch wieder auf, mit der Begründung, die Vorinstanzen hätten sich nicht so detailliert mit dem kirchlichen Arbeitsverhältnis auseinandersetzen dürfen. Die Sache wurde vom Bundesverfassungsgericht an das Bundesarbeitsgericht zurückverwiesen, welches nun eine Überprüfung des Falles durch den EuGH fordert.

Die Kündigung und die schwierige Urteilsfindung sind für einen Nichtjuristen schwer nachvollziehbar. Es ist einzusehen, dass die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen eines katholischen Krankenhauses keine offene oder verdeckte Agitation gegen die katholische Kirche unternehmen dürfen – weder in der Dienstzeit noch in der Freizeit. Man würde es auch als eine Verletzung der Loyalität gegenüber dem kirchlichen Arbeitgeber empfinden, wenn der Chefarzt am Wochenende von Haus zu Haus geht und für die Zeugen Jehovas Werbung betreibt. Aber die eheliche Legitimierung einer Partnerschaft als Grund für die Kündigung zu sehen, nur weil es die zweite Ehe ist und er damit gegen die dogmatische Norm der Unauflöslichkeit der Ehe verstoßen hat, geht als Begründung wohl zu weit, weil es mit der eigentlichen Aufgabe eines Chefarztes in keinerlei Beziehung steht. Das weltliche Recht auf Wiederverheiratung gerät mit dem kirchlichen Arbeitsrecht in Konflikt, in so einem Fall könnte man für Mäßigung plädieren.

#### 3.2 Kindeswohl versus elterliches Recht auf religiöse Prägung

Eine andere Sache, die in den vergangenen Jahren viel Staub aufgewirbelt hat, ist die Frage, wie weit das Recht auf religiöse Prägung von Kindern gehen darf. 2011 sind bei einem beschnittenen Jungen zwei Tage nach dem Eingriff Nachblutungen aufgetreten, die in der Kindernotaufnahme eines Krankenhauses behandelt werden mussten; dadurch wurde die Staatsanwaltschaft auf den Fall aufmerksam. Das damit befasste Amtsgericht sprach den Arzt, der die Beschneidung durchgeführt hat, zunächst frei. Die Staatsanwaltschaft legte gegen dieses Urteil Berufung ein und bekam vom Landgericht in Köln Recht. Das Gericht beurteilte das Verhalten des Arztes als rechtswidrig, ohne ihn aber zu bestrafen. Es lag ein sogenannter Verbotsirrtum vor. Der Fall reflektiert eine klassische Normkollision: das Recht auf körperliche Unversehrtheit und ebenso die negative Religionsfreiheit des Kindes auf der einen Seite und das Recht auf religiöse Erziehung des Kindes durch die Eltern auf der anderen Seite.

Das Kölner Urteil hat großes Aufsehen erregt. Jüdische und muslimische Gemeinden in Deutschland sahen dadurch die Grundlagen religiöser Lebensführung verletzt und wurden dabei von den christlichen Kirchen sowie von zahlreichen Verfassungs- und Kirchenrechtlern unterstützt. Begrüßt haben das Urteil neben humanistischen Gruppen vor allem Strafrechtler sowie der Berufsverband der Kinder- und Jugendärzte und die Deutsche Gesellschaft für Kinderchirurgie. Die Bundesregierung hat wohl zu Recht die Büchse der Pandora rasch geschlossen und im Eilverfahren die Beschneidungserlaubnisnorm erlas-

sen, wonach die Einwilligung zu »einer medizinisch nicht erforderlichen Beschneidung des nicht einsichts- und urteilsfähigen männlichen Kindes« (nicht weiblichen Kindes, sic!) als Teil der Personensorge anzusehen ist, wenn sie »nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt« wird und das »Kindswohl« dadurch nicht gefährdet ist. Das ist für die Gegenwart ein vernünftiger Zugang. denn es hat Rechtssicherheit geschaffen und ein Zeichen der religiösen Pluralität gesetzt. Dennoch sind die Religionsgemeinschaften aufgerufen, auch jahrhundertealte rituelle Praktiken zu überprüfen, zu hinterfragen und vielleicht zu modifizieren. Sie werden es wahrscheinlich nicht tun, aber es wäre notwendig, denn das Rechtsempfinden in so einem konfliktären Fall kann sich auch wieder ändern.

#### 3.3 Koedukativer Unterricht versus Geschlechtersegregation

Eine andere Konfliktsituation wird erwähnt, die aus dem schulischen Bereich stammt. Sie betrifft die bekannte Abmeldung der Töchter muslimischer Eltern aus religiösen Gründen vom gemischtgeschlechtlichen Sport- bzw. Schwimmunterricht. Die Eltern berufen sich dabei auf die Bekleidungsvorschriften des Korans, die Religionsfreiheit und das Erziehungsrecht der Eltern. Ein konkreter Fall ging bis zum Bundesverwaltungsgericht, das 2013 entschied, dass es einer 11-jährigen muslimischen Schülerin zuzumuten sei, wenigstens im Burkini am koedukativen Schwimmunterricht teilzunehmen. Es begründete diese Entscheidung damit, dass das Grundrecht der Glaubensfreiheit grundsätzlich keinen Anspruch darauf vermittelt, im Rahmen der Schule nicht mit Verhaltensgewohnheiten Dritter konfrontiert zu werden, die außerhalb der Schule und au-Berhalb der religiösen Gemeinschaft verbreitet sind. Das Gericht entschied sich dagegen, die Schule als eine Art »Biotop« zu definieren, in dem Kinder von den »Zumutungen des Alltags« (hier konkret: vom Anblick gleichaltriger Schüler in Badebekleidung) verschont bleiben sollten.

Toleranz und Respekt sollen - so der Tenor des Urteils - keine Einbahnstraßen sein und Pluralität heißt eben auch, Vielfalt in vielfältiger Richtung, auch in Richtung Mehrheitsgesellschaft, zu akzeptieren. Wer bei diesen und ähnlichen Konfliktsituationen auf der Strecke bleibt, sind die heranwachsenden Kinder, die zwischen den vermeintlich religiös motivierten Erziehungsansprüchen der Eltern und der sozialen Welt der Gleichaltrigen hin- und hergerissen werden. Ankommen in Deutschland oder Österreich heißt eben Grundsätzliches anzunehmen, und dazu zählt auch der koedukative Unterricht in den öffentlichen Schulen. Eltern sollten - so die Meinung des Autors -, unabhängig von ihrer

religiösen Überzeugung, dem Kind eine Chance auf eine von der Mehrheitsgesellschaft als normal erachtete Entwicklung geben.<sup>5</sup>

#### 3.4 Neutralitätsgebot der öffentlichen Hand versus subjektives Religionsverständnis

Im letzten hier vorgestellten Beispiel für Normkonflikte geht es um die Kopftuch tragende Lehrerin. Hinter dem damit verbundenen Konflikt steht abermals die Abwägung unterschiedlicher Rechtsgüter, und zwar um das Ausleben des subjektiv empfundenen Religionsverständnisses und das Neutralitätsgebot der öffentlichen Hand im Mittelpunkt. Theologisch ist das Tragen eines Kopftuches nicht zwingend und daher auch kein Bestandteil einer objektiven Religionsfreiheit, sondern eines subjektiv empfundenen Religionsverständnisses.

Der Fall: Einer muslimischen Lehrerin und einer muslimischen Sozialpädagogin aus Nordrhein-Westfalen war es laut nordrhein-westfälischen Schulgesetzen untersagt, im Dienst ein Kopftuch (bzw. eine Mütze als Kopftuchersatz) zu tragen. Die Lehrerin bestand jedoch darauf und klagte. Der Konflikt wurde bis zum Bundesverfassungsgericht getragen, das in seinem Urteil keine generelle Gestattung religiös motivierter Bekleidungsformen im öffentlichen Dienst vorsieht. Damit besagt das Urteil nicht, dass das Tragen eines Kopftuches generell erlaubt wäre, es verbietet das Tragen aber auch nicht. Im Urteil wird ausgeführt, dass jene Bekleidung zu wählen ist, die auf substantielle oder auch nur potentielle Konfliktlagen in der Schule Rücksicht nimmt. Wenn Unfrieden droht oder eine Kopftuch tragende Lehrerin das Neutralitätsgebot verletzt, dann ist das Tragen eines Kopftuches nicht erlaubt, sonst schon. Zu entscheiden hat das die lokale Schulverwaltung.

Das ist ein unbefriedigendes Urteil, denn die Definition eines drohenden Unfriedens ist ausgesprochen unscharf. Unfrieden kann Unterschiedliches bedeuten und auch unterschiedliche Ursachen haben. Unfrieden kann aktiv durch schulinterne Umstände herbeigeführt werden, Unfrieden kann aber auch von außen in die Schule hineingetragen werden. Unfrieden kann vom Verhalten Dritter abhängig sein, die ihre Vorstellung vom »korrekten Erscheinungsbild« einer Lehrerin durchsetzen wollen, und jedes Mal verlangt das Gesetz eine Entscheidung von den für einen Schulstandort Verantwortlichen, was eine unglaublich schwierige Situation darstellt.

Der EuGH hat in dieser Causa inzwischen ein Urteil gefällt (EuGH Rs C-68/17 [IR gegen JQ] Rz 61). Der EuGH stellt klar, dass eine Ungleichbehandlung zwischen Beschäftigten in leitender Stellung je nach deren Glaubenszugehörigkeit nur dann vertretbar ist, wenn dies für die Ausübung der Tätigkeit wesentlich, rechtmäßig und gerechtfertigt ist. Die Wiederverheiratung zählt in dem Sinne nicht dazu.

Es sollte wohl selbstverständlich sein, dass Lehrerinnen im nicht bekenntnisorientierten Unterricht auch aus Respekt dem säkularen Staat gegenüber in öffentlichen Schulen auf das demonstrative Tragen religiöser Symboliken verzichten, und dazu zählt auch das Kopftuch. Das religiös-weltanschaulich neutrale Auftreten und Verhalten der Repräsentanten des öffentlichen Dienstes ist ein hohes Gut des säkularen Staates und er kann zu Recht auf dessen Einhaltung pochen.

#### 4. Die politischen Kernbotschaften

Was kann man aus der dargestellten demographischen Entwicklung und den Beispielen von Normkonflikten folgern? Vier Punkte erscheinen als Kernbotschaft zentral.

#### 4.1 Österreich – multireligiös

Österreich wurde und wird säkularer und gleichzeitig auch multireligiöser. Die Bindungskraft der christlichen Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen, ist zurückgegangen, der Anteil an Gläubigen und sich dazu auch Bekennenden geht zurück. Zugleich steigt der Anteil derjenigen, die religiös im Sinne eines »believing without belonging« sind. Menschen legen sich ihre Religiosität individuell zurecht, verzichten aber gleichzeitig auf eine institutionelle Bindung an eine Religionsgemeinschaft. Schließlich verbreitert sich durch Zuwanderung das Spektrum der christlichen Religionen (Orthodoxie) und der früher in Österreich kaum vertretenen Religionen (wie etwa der Islam) und verstärken damit die religiöse Pluralität.

#### 4.2 Österreich – religionsfreundlich und religionsneutral

Österreich ist ein religionsfreundliches und religionsneutrales Land, und beides hat sich bewährt. Es ist religionsfreundlich, weil es grundsätzlich allen Religionsgemeinschaften die gleichen Möglichkeiten einräumt, sich im öffentlichen und auch im staatlichen Raum zu entfalten. Die öffentliche Hand finanziert den bekenntnisorientierten Religionsunterricht, die Theologieausbildung an staatlichen Universitäten und gewährt Mitspracherechte in zahlreichen öffentlichen Entscheidungsprozessen.

Weil Österreich auch ein religionsneutrales Land ist, kann diese Entfaltungsmöglichkeit in Zukunft nicht auf die christlichen Religionen oder sogar nur auf die römisch-katholische Kirche beschränkt bleiben. »Alle Rechte für

alle Religionen« oder »keine Rechte für irgendeine« ist alternativlos, und weil Österreich den Religionen Rechte einräumt, müssen diese auf alle erweitert werden (»parity claims«). Ein islamischer Religionsunterricht in den Schulen und eine islamische Theologieausbildung an der Universität sind daher konsequente und folgerichtige Entwicklungen.

#### 4.3 Grenzen der Anerkennung von religiös verankerter Verschiedenheit

Die Anerkennung von religiös verankerter Verschiedenheit hat aber auch ihre Grenzen. Und diese Grenzen sind durch die Normen der Verfassung und unseres Rechtssystems vorgegeben. Die Gewährung religiös motivierter Ausnahmeregelungen (»exceptions claims«) von diesen Normen ist kritisch zu prüfen, insbesondere dann, wenn die theologische Relevanz fraglich ist. Nicht alles, was religiös-theologisch aus der Sicht der Repräsentanten der Glaubensgemeinschaften wünschenswert erscheint, ist gleichzeitig auch gesamtgesellschaftlich akzeptabel.

Die Befreiung vom Schulunterricht aus mäßig überzeugenden, religiösen Gründen, die Kontrolle des religiös-konformen Verhaltens bei Arbeitnehmern kirchlicher Einrichtungen auch in der Freizeit oder die Abweichung vom Neutralitätsgebot im öffentlichen Dienst – sprich Kopftuch tragende Lehrerin – zählen dazu. Eine verstärkte gesellschaftliche Diskussion über Normkonflikte und deren mögliche rechtliche Lösungen ist noch zu führen, der österreichspezifische Bauplan einer multireligiösen Einwanderungsgesellschaft ist noch nicht abgeschlossen.

#### 4.4 Religionsgemeinschaften: besondere Verantwortung

Für viele Menschen gibt ihre Religion Antworten auf letzte Fragen und hilft bei der Bewältigung der Ungewissheit von Gegenwart und Zukunft. Sie gibt darüber hinaus gerade Zugewanderten Halt und Orientierung und ist damit für Integration wichtig. Aber Religionen sollten die Menschen nicht immer wieder in Gewissenskonflikte bei der Bewältigung des Alltags stürzen. Es sollte möglich sein, dass ein muslimischer Lagerarbeiter eine Bierkiste einräumt, ohne in Gewissensnöte zu geraten, weil er mit Alkohol hantiert. Es sollte möglich sein, dass ein muslimisches Mädchen am Schwimmunterricht im Badeanzug teilnehmen kann. Es sollte klar sein, dass eine Lehrerin religiös-weltanschaulich neutral den Schülerinnen und Schülern gegenübertritt und es müsste gestattet sein, dass ein Mitarbeiter eines katholischen Krankenhauses eine zweite Ehe eingeht.

#### 30 Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe

Religionsgemeinschaften tragen eine besondere Verantwortung, denn sie deuten und interpretieren jene Glaubensinhalte, die es den Gläubigen ermöglichen sollten, sich in einer religiös pluralen und säkularen Gesellschaft zurechtzufinden, ohne immer wieder in Glaubenskonflikte zu geraten. Das gilt insbesondere für die muslimischen Glaubensgemeinschaften. Die mitgebrachten religiösen Vorstellungen aus ihren Herkunftsstaaten können nicht eins zu eins übertragen werden, ein Zugehen auf die Aufnahmegesellschaft und gewisse Pragmatik ist einzufordern und sollte immer auch möglich sein, denn der Mensch und sein Wohlergehen sollen im Mittelpunkt stehen. Dass es in dem Bereich einen Nachholbedarf gibt, steht für den Autor dieser Zeilen außer Frage. Und man muss pragmatisch sein, denn eines ist klar: Gläubige und Nichtgläubige, Christen, Muslime, Juden und alle anderen Anhänger von Glaubensgemeinschaften müssen in einer pluralistischen und säkularen Gesellschaft zueinander finden und ihren Glauben in toleranter Weise praktizieren. Wenn sie das nicht tun, werden sie in fragwürdige Konflikte hineingezogen, bei denen keiner gewinnt, aber alle verlieren.

# ÖFFENTLICHER ABENDVORTRAG

### Ist die Bibel ein europäisches Buch?

#### Eine Außenseiterperspektive<sup>1</sup>

Carl Stephan Ehrlich

Ich muss zugeben, dass ich etwas verblüfft war, als ich die Einladung zu dieser Tagung erhielt; denn ich bin weder Europäer noch evangelisch, nicht einmal Christ. Doch als man mir zusicherte, dass man mich genau deswegen einladen wolle, nämlich damit ich eine Außenseiterperspektive zur Geltung bringe, habe ich sofort zugesagt. Aber bin ich, obwohl ich Jude und Amerikaner bzw. Kanadier bin, wirklich ein Außenseiter im heutigen Rahmen?

Meine leider inzwischen verstorbenen Eltern² waren gebürtige Wiener, die aus rassistischen bzw. antisemitischen Gründen aus ihrer Heimatstadt vertrieben wurden. Dennoch gelang es ihnen, in der Neuen Welt ein neues Leben aufzubauen. Allerdings, auch wenn man Menschen aus Europa vertreiben kann, bleiben sie in der europäischen Kultur im weitesten Sinne verwurzelt. So kam es, dass meine erste Sprache genau genommen das zu Hause gelernte Deutsch war und dass ich – wie mein Schwager es spöttisch nennt – in Wien am Connecticut River³ aufgewachsen bin, einem Fluss, den, wenn ich mich richtig daran erinnere, Heinrich Heine beschrieben hat, auch wenn er ihn nie zu Gesicht bekam. So spiegelt meine Herkunft die einseitige jüdische Liebesbeziehung zur europäischen Kultur – zur Kunst, Literatur und Musik –, aber leider nicht das Leben innerhalb der europäischen Kultur wider.

Im Laufe meines Lebens habe ich die deutsche Sprache mehrmals verlernt, nur um sie mir immer wieder neu anzueignen dank meiner vielen Aufenthalte im deutschsprachigen Raum. Und wäre ich nicht leidenschaftlicher Baseballfan und

Dies ist eine leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Rahmen des XVI. Europäischen Kongresses für Theologie in Wien am 11. September 2017 gehalten wurde. Für seine freundliche Korrekturlesung der Urfassung bin ich Herrn Prof. Dr. Christoph Levin (München) sehr zu Dank verpflichtet.

Prof. Dr. Leonard H. Ehrlich (1924–2011) und Dr. Edith Ehrlich, geb. Schwarz (1925–2015).

Eine Anspielung auf den Hollywood-Spielfilm »Moskau in New York« (1984), der im englischen Original »Moscow on the Hudson (River)« heißt.



Abb. 1a. Der Schülerausweis des Leonhard (später Leonard H.) Ehrlich. Er besuchte das jüdische Chajes-Realgymnasium in Wien.

seit einem halben Jahrhundert verrückter Anhänger der Boston Red Sox, würde mich als gebürtigen Amerikaner kulturell kaum etwas von einem gebürtigen Europäer unterscheiden. Es könnte freilich sein, dass ich mich gerade deshalb als Außenseiter in der heutigen europäischen Gesellschaft erweise, weil ich versuche, in der Kultur europäischer als die Europäer zu sein.

Aber lassen wir die Frage der kulturellen Zugehörigkeit als unbeantwortbar beiseite! Nicht zu übersehen ist, dass ich als Jude »In diesen heil'gen Hallen« – wenn ich eine der großen Arien Sarastros aus dem zweiten Akt von Mozarts Zauberflöte zitieren darf – ganz folgerichtig eine Außenseiterperspektive einnehme. Allerdings stehe ich damit wohl nicht allein. Jedenfalls kann ich als Jude sehr gut das Lebensgefühl von vielen von Ihnen nachvollziehen, die als kleine evangelische Minderheit im überwiegend katholischen Österreich leben. Aber wir leben zugleich auch in einem Zeitalter der Ökumene, das die früheren innerchristlichen Religionskriege durch friedliche theologische Debatten abgelöst hat, eine begrüßenswerte Entwicklung, die sich in der modernen Welt auch auf die Beziehungen zu den Schwesterreligionen des Judentums und des Islams positiv auswirkt, und dies nicht nur in der europäischen Gesellschaft. Zwar sind sowohl der Dreißigjährige Krieg als auch die Schoah Vergangenheit, aber ihre Auswirkungen dauern weiterhin an.

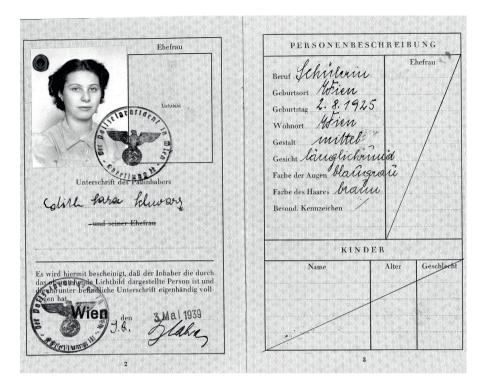


Abb. 1b. Der Reisepass der Edith Schwarz (verh. Ehrlich). Während der NS-Zeit mussten alle jüdischen Mädchen den Mittelnamen Sara annehmen, so wie alle Jungen den Mittelnamen Israel als Kennzeichen haben mussten.

Nun komme ich endlich zu meinem vorgegebenen Thema: Ist die Bibel ein europäisches Buch? Die Frage scheint auf den ersten Blick einfach zu sein; aber sie ist vielschichtig und nicht leicht zu beantworten.

Erstens, was ist mit »Bibel« gemeint? Als Jude würde ich die Frage anders beantworten, als es evangelische Christinnen und Christen tun würden. Katholiken und Katholikinnen würden wiederum eine andere Antwort geben, nicht zu reden von den verschiedenen christlich-orthodoxen Konfessionen. Von welcher Bibel soll hier die Rede sein? Von meiner oder ihrer? Soll es um die Hebräische Bibel bzw. den Tanach gehen oder um eine Zusammenstellung von Altem Testament und Neuem Testament, oder gar um eine Bibel, die aus dem Alten Testament, dem Neuen Testament und den Apokryphen besteht?

Und zweitens, was ist Europa? Ist Europa ein Kontinent? Eine Kultur? Oder ein kulturgeschichtlicher und religiöser Bereich? Wie sollen wir Europa verstehen? Als einen geographischen Raum, als eine Idee oder als eine geschichtliche Größe?

# 36 Carl Stephan Ehrlich

Beginnen wir mit der Bibel bzw. dem Tanach. Für mich als Jude besteht sie aus vierundzwanzig Büchern, die in drei Teile unterteilt sind, nämlich in Tora, Newi'im und Ketuwim oder Pentateuch, Propheten und Schriften. Darunter ist der erste Teil der theologisch weitaus wichtigste, da die Tora mit ihren sechshundertdreizehn Geboten als Quelle für das jüdische Leben und seine Praxis dient. Es ist auch die Tora, die auf Schriftrollen in der Synagoge zu finden ist und deren Lesung im Wochentakt im Mittelpunkt des synagogalen Gottesdienstes steht.<sup>4</sup>

Die Stellung des sogenannten Alten Testaments im Christentum ist eine andere.<sup>5</sup> Erstens wird die Sammlung der Bücher, die die jüdische Gemeinde als vierundzwanzig zählt, in der evangelischen Kirche als neununddreißig gerechnet.

Zweitens befinden sich die Bücher des Alten Testaments zum Teil in einer anderen Reihenfolge als im Tanach. Beide Traditionen beginnen mit der Tora bzw. dem Pentateuch, aber danach weichen sie in der Reihenfolge voneinander ab. Der Tanach gibt mehr oder weniger den Vorgang der Kanonisierung wieder. Das Alte Testament wiederum folgt der Anordnung nach Gattungen in der Septuaginta, der antiken jüdischen Übersetzung des Tanachs ins Griechische, die von der griechisch sprechenden frühchristlichen Kirche als Heilige Schrift übernommen wurde. Dort bilden nach dem einleitenden Pentateuch die Geschichtsbücher den zweiten Teil des Alten Testaments, die Weisheitsbücher den dritten und die Propheten den vierten. Nicht zufällig kommt diese Reihenfolge der christlichen Theologie entgegen – wir könnten in diesem Fall sogar von Teleologie sprechen. Denn diese Reihenfolge der Bücher lässt eine christologische

Zum jüdischen Verständnis des Begriffs Bibel siehe u. a. Marc Zvi Brettler, How to Read the Bible, Philadelphia 2005, 1–12; Carl S. Ehrlich, Bibel und Judentum. Beiträge aus dem christlich-jüdischen Gespräch, Zürich 2004, 31–46; Susanne Galley / Katharina Hoba / Anja Kurths / Helga Völkening, Die Hebräische Bibel. Eine Einführung, Berlin 2004, 20–25; Hanna Liss / Annette M. Böckler / Bruno Landthaler, Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien 8), Heidelberg 2005, 1–17; Marvin A. Sweeney, Tanak. A Theological and Critical Introduction to the Jewish Bible, Minneapolis 2012, 3–4, 11–41.

Siehe z. B. Jan Christian Gertz, Vierter Hauptteil: Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments, in: Ders. (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen <sup>3</sup>2009, 601–604.

Hilfreiche vergleichende Tabellen finden Sie in Brettler, How to Read the Bible (Anm. 4), 10–11; Galley u.a., Die Hebräische Bibel (Anm. 4), 24–25. Zur Kanon-Frage siehe Timothy H. Lim, The Formation of the Jewish Canon (The Anchor Bible Reference Library), New Haven / London 2013; Hans-Christoph Schmitt, Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften, Göttingen <sup>2</sup>2007, 155–172.

Interpretation zu, nach der die historischen Bücher auf die Vergangenheit, die Weisheitsbücher auf die Gegenwart und die Propheten auf die Zukunft bzw. auf die Offenbarung des Neuen Testaments bezogen sind. Wenn man bedenkt, dass das Christentum unter den sechshundertdreizehn Geboten, die das Judentum im Pentateuch zählt, vor allem die sogenannten Zehn Gebote hervorhebt, könnte man sagen, dass das theologische Gefälle in den beiden religiösen Traditionen geradezu gegenläufig ist: Das Judentum betont die vorderen Bücher, das Christentum den Schluss.

Hinzu kommt die Tatsache, dass die katholische wie auch die verschiedenen orthodoxen Kirchen ihr Altes Testament um unterschiedliche apokryphe Texte erweitern. Dies alles deutet darauf hin, dass das Buch, von dem man annehmen sollte, dass es uns untereinander verbindet, uns tatsächlich voneinander trennt, da wir es unterschiedlich verstehen und es auf unterschiedliche Weise in unseren Theologien auf- und wahrnehmen.<sup>8</sup>

Diese Behauptung wird dadurch unterstrichen, dass im Christentum – im Gegensatz zum Judentum – der Begriff »Bibel« ohne das Neue Testament unvorstellbar ist. Die drei abrahamitischen Schriftreligionen gründen mehr oder weniger auf den Traditionen der hebräischen Bibel. Aber alle drei haben ihre biblischen Grundlagen geändert und weiterentwickelt. Und alle drei haben Wege gefunden, diese Weiterentwicklung zu rechtfertigen. Das rabbinische Judentum, aus dem das moderne Judentum erwachsen ist, hat seine Neudeutungen, die im Talmud zu finden sind, der Heiligen Schrift des Tanachs gleichgesetzt, indem die Rabbinen behauptet haben, dass Mose am Berg Sinai zugleich mit der schriftlichen eine mündliche Offenbarung erhalten habe. Auf diese Weise haben sie ihre Fortschreibung – und Veränderung – der schriftlichen Tradition dem Tanach gleichgesetzt.

Zu den Zehn Geboten und ihrer Stellung im Judentum und im Christentum siehe MICHAEL COOGAN, The Ten Commandments. A Short History of an Ancient Text, New Haven / London 2014; EHRLICH, Bibel und Judentum (Anm. 4), 71–75; MATTHIAS KÖCKERT, Die Zehn Gebote, München 2007; WERNER H. SCHMIDT, Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik (Erträge der Forschung 281), Darmstadt 1993; BENZION SEGAL (Hg.), The Ten Commandments in History and Tradition (Publications of The Perry Foundation for Biblical Research), Jerusalem 1990.

Zur Frage der jüdisch-biblischen Theologie siehe z. B. Carl S. Ehrlich, Jews and Biblical Theology. A Contradiction in Terms, in: Ronen Reichman (Hg.), »Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn.« Aharon Agus zum Gedenken (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg Band 9), Heidelberg 2006, 91–99; Isaac Kalimi (Hg.), Jewish Bible Theology. Perspectives and Case Studies, Winona Lake 2012.

Siehe z. B. den Anfang von Mischna Awot, in dem »Mose empfing die Weisung [d. h. die mündliche Tora, die im rabbinischen Judentum der schriftlichen Tora gleichgesetzt wird] vom Sinai und überlieferte sie Josua und Josua den Ältesten und die Ältesten den Pro-

# 38 Carl Stephan Ehrlich

Das Christentum hat das Problem einer späteren Offenbarung dadurch gelöst, dass es dem Neuen Testament als der Erneuerung des Bundes zwischen Gott und den Menschen den Vorrang vor dem Alten Testament gegeben hat. So verstanden ist das Alte Testament ein Vorspiel zu der zweiten und wichtigsten Offenbarung im Neuen. Dies löste eine gewisse Spannung in der christlichen Theologie aus, die bis auf den heutigen Tag noch nicht zufriedenstellend gelöst wurde, nämlich die Frage nach der Stellung des Alten gegenüber dem Neuen Testament. Da die Rede vom »Alten« gegenüber dem »Neuen« von manchen als für die Anhänger des sogenannten Alten beleidigend empfunden wird, haben einige christliche Theologinnen und Theologen vorgeschlagen, dass man das Alte Testament in »Erstes Testament« umbenennen soll. Ich muss aber zugeben, dass ich diese sprachliche Änderung aus verschiedenen Gründen als unbefriedigend betrachte. Wenn ich jetzt eine persönliche Beobachtung machen darf: Als einer, der in seiner frühen Jugend die Sünde einer ersten bzw. Anfängerehe beging, verbinde ich das Wort »Erst« nicht unbedingt mit positiven Gedanken. Dass einer der Hauptverfechter dieser Umbenennung des Alten ins Erste Testament der katholische Theologe Erich Zenger gewesen ist, der – soweit ich informiert bin – weder verheiratet noch geschieden war, sollte uns nicht wundern. 10

Der Islam hat dagegen seine noch spätere Offenbarung damit gerechtfertigt, dass er behauptet hat, die Schriftgrundlagen des Judentums und des Christentums seien korrumpiert, so dass nur die neue Botschaft des Korans anzuerkennen sei. Dewohl das Judentum und der Islam, jeder in seiner heiligen Sprache Hebräisch bzw. Arabisch, verwandte Begriffe für ihre heiligen Schriften gebrauchen, nämlich Mikra und Koran, was beides »das Vorgelesene« bedeutet, haben nur das Judentum und das Christentum einen gemeinsamen Text, den beide Religionsgemeinschaften als Bibel bezeichnen. Das gilt, auch wenn sie sich nicht einig sind, wie dieses Wort zu deuten ist und welche Bücher dazugehören. Das Ergebnis ist, dass Juden und Christen unterschiedliche Vorstellungen haben, wenn sie über die Bibel sprechen. Der Begriff »Bibel« ist insofern nicht eindeutig.

pheten, und die Propheten überlieferten sie den Männern der großen Versammlung« nach der Übersetzung von Reinhold Mayer, Der Talmud, München <sup>2</sup>1963 / 1980, 365. Siehe auch Ehrlich, Bibel und Judentum (Anm. 4), 32–35.

Unter seinen vielen Schriften zum Thema siehe z.B. ERICH ZENGER, Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1998.

Zum Verhältnis vom Koran zur Bibel siehe z.B. Friedmann Eißler, Mose im Islam, in: Christfried Böttrich/Beate Ego/Friedmann Eißler, Mose in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2010, 112–181, bes. 114–118; Walid A. Saleh, »What if you refuse, when ordered to fight?« King Saul (Ṭālūt) in the Qu'rān and Post-Quranic Literature, in: Carl S. Ehrlich/Marsha C. White (Hg.), Saul in Story and Tradition (FAT 47), Tübingen 2006, 261–283, bes. 263–265; Brannon M. Wheeler, Moses in the Quran and Islamic Exegesis (Routledge Studies in the Quran), London/New York 2002, 3–6.

Was Judentum und Christentum in oberflächlicher Weise verbindet, ist dasselbe, was die zwei Schwesterreligionen auch trennt.

Als geborener Zyniker darf ich mir vielleicht die Beobachtung erlauben, dass das, was Judentum und Christentum bei der Bibel eigentlich verbindet, der Umstand ist, dass beide Religionen die Bibel – egal wie wir ihren Umfang definieren – als Quelle von Zitaten verwenden, die aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissen werden, um vorgegebene theologische Positionen zu begründen. Die Positionen mögen nicht übereinstimmen, aber die Hermeneutik ähnelt sich.

Ein analoges Problem der Definition begegnet uns, wenn wir über Europa sprechen. Denn was ist Europa, und wie definieren wir es?<sup>12</sup> Wie wir alle wissen, leitet Europa seinen Namen von dem Mythos ab, wonach der Götterkönig Zeus in der Gestalt eines Stiers Europa, die Tochter des Königs Agenor von Tyros, entführt haben soll. So kam die Landmasse westlich von Asien und nördlich von Afrika zu dem Namen Europa, auch wenn deren Grenzen lange Zeit nicht eindeutig zu bestimmen waren. Heute verstehen wir unter Europa den westlichen Teil eines Megakontinents, dessen Hauptteil in Asien liegt. Die Grenze zwischen den beiden Erdteilen wird üblicherweise mit den Gebirgsketten des Ural und des Kaukasus gleichgesetzt. Aber was zu Europa gerechnet wird, hat sich im Laufe der Jahrhunderte mehrmals geändert. In der Antike hat man Europa vor allem in dem sozusagen »zivilisierten« griechisch-römisch-christlichen Teil des Kontinents gesehen. Dabei wurde Europa eher als kultureller bzw. religiöser Bereich statt als rein geographischer Begriff verstanden. Doch die Grenzen dieses Bereichs änderten sich, als der Einfluss der griechischen Staaten, des Römischen Reiches und der westlichen bzw. römisch-katholischen Kirche sich ausdehnte. Es ist üblich, Europa mit dem Einflussbereich des Christentums gleichzusetzen, aber auch der Islam hat zu verschiedenen Zeiten auf der Iberischen Halbinsel, im Südosten Europas und in den Balkanländern Fuß gefasst. Während die Bibel die Grundschrift des Christentums und der christlichen Welt darstellt, kann man dasselbe nicht für den Islam behaupten. Andererseits liegt in der modernen Welt der Schwerpunkt des Christentums nicht mehr in seiner europäischen Heimat, sondern in der südlichen Hälfte Afrikas und in Südamerika. Die Verbindung Europas mit der Bibel - oder umgekehrt der Bibel mit Europa - ist in unseren Tagen nicht mehr gültig. 13 Aber war sie es je?

Kehren wir nochmals zur Ausgangsfrage zurück: Ist die Bibel ein europäisches Buch? Im Falle der hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments ist dies, wörtlich genommen, schwer zu behaupten. Zwar gibt es ein paar Bücher des Tanachs, die in hellenistischer Zeit oder unter Einfluss des hellenistischen Ge-

Siehe z. B. die auf die Moderne bezogene Diskussion in SAMUEL P. HUNTINGTON, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996, 157-163.

Siehe z. B. John Taylor, The Future of Christianity, in: John McManners (Hg.), The Oxford History of Christianity, Oxford / New York 1993, 644–683.

# 40 Carl Stephan Ehrlich

dankenguts verfasst wurden – man denke zum Beispiel an Hiob und Daniel.<sup>14</sup> Aber die überwiegende Mehrzahl der Bücher ist ein Erzeugnis des Alten Vorderen Orients und spiegelt dessen facettenreiche Kultur von der Eisenzeit bis in die persische Epoche wider, die mit der Eroberung Alexanders des Großen im späten 4. Jahrhundert vor der Zeitrechnung zu Ende ging.

Als eindeutiges Beispiel für diese Behauptung kann man auf die ersten Kapitel der Genesis verweisen, die nur vor dem Hintergrund einer Begegnung mit der Literatur des Alten Vorderen Orients verständlich sind. Zwar kann man die Erzählungen der Genesis und anderer biblischer Bücher auch einfach als Geschichten genießen, ohne die altorientalische Literatur zu kennen, und man kann sie sogar theologisch auslegen. Aber erst seit der Entdeckung der altorientalischen Texte und seit der Entschlüsselung der Sprachen aus der weiteren Umwelt der Bibel kennen wir den ursprünglichen Kontext, in dem die Erzählungen und religiösen Aussagen des biblischen Textes zu verstehen sind. Die ersten Kapitel der Genesis sind mit Anspielungen und Reaktionen auf Traditionen durchdrungen, die hauptsächlich aus Mesopotamien bekannt sind. Einflüsse des babylonischen Schöpfungs-Mythos Enuma Elisch, des Gilgamesch-Epos, der Atrachasis-Erzählung und vieler anderer erlauben uns Einsichten in den biblischen Text, die zuvor unvorstellbar waren.

Unter anderem wissen wir jetzt, dass das vorherrschende – aber nicht einzige – Weltbild der Hebräischen Bibel mehr oder weniger dem der mesopotamischen Kultur geglichen hat; denn beide stellten sich eine Welt vor, die in einer Luftblase inmitten des chaotischen Urwassers verankert ist. Nur die göttliche Hilfe bewahrt die Welt davor, in diesem Wasser unterzugehen. – Nebenbei bemerkt, da die Existenz des Wassers der Schöpfung der Welt vorausgeht, kann man kaum mehr von einer ausschließlichen und reinen *creatio ex nihilo* sprechen. <sup>15</sup> – Etwas anderes, das unsere Luftblasenwelt vor der Zerstörung schützt, sind die Berge bzw. die Säulen am Ende der Welt, die die Welt verankern und

Die Datierung von biblischen bzw. alttestamentlichen Büchern ist ein heikles Thema, in dem sich nordamerikanische von europäischen Wissenschaftlern oftmals stark voneinander unterscheiden. Man vergleiche z.B. die unterschiedlichen Ausführungen in Michael D. Coogan, The Old Testament. A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures, New York / Oxford 2006; Reinhard Gregor Kratz, Historisches und biblisches Israel, Tübingen 2013, 79–179; Christoph Levin, Das Alte Testament, München 2001; Eric M. Meyers / John Rogerson, Part One. The World of the Hebrew Bible, in: Bruce Chilton / Howard Clark Kee / Amy-Jill Levine / Eric M. Meyers / John Rogerson / Anthony J. Saldarini, The Cambridge Companion to the Bible, Cambridge / New York <sup>2</sup>2008, 39–325; Konrad Schmid, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.

Siehe z. B. Ehrlich, Bibel und Judentum (Anm. 4), 47–60, zu den Themen Schöpfung und creatio ex nihilo.

stabilisieren. Die biblische »Feste«, der wir in Genesis 1,6–8 zuerst begegnen, ist die harte Schale, die die Welt vor dem zerstörerischen Wasser abschirmt. Sonne, Mond und Sterne sind Lichter im Himmel, die sich vor dem Hintergrund der Himmelsschale bewegen. Das Bild, das wir so gewinnen, ist uns als Erben der europäischen Kultur fremd. Obwohl wir ein ähnliches Bild bei den Vorsokratikern in Kleinasien finden, ist diese Vorstellung dem Abendland seit dem Aufkommen der Sokratiker unbekannt geblieben. Seither haben andere Weltvorstellungen das europäische Gedankengut beeinflusst. Dies ist nur ein kleines Beispiel, um zu zeigen, dass die Hebräische Bibel zumindest in ihrem Ursprung kein europäisches Buch gewesen ist, obwohl sie von der europäischen bzw. christlichen Welt zu einem solchen gemacht wurde in einem Vorgang, den wir heute vielleicht als kulturelle und religiöse Vereinnahmung bezeichnen würden.

Analoges kann man vom Neuen Testament nicht behaupten. Obwohl die Mehrzahl der Autoren des Neuen Testaments Juden waren, die im Nahen Osten gelebt haben, war dieser Erdteil zu jener Zeit dem Römischen Reich eingegliedert, auch wenn diese Tatsache andere Juden wiederum zu dem vergeblichen Versuch geführt hat, sich mittels zweier Aufstände 66–70/73 und 132–135 u.Z. von der Oberherrschaft Roms zu befreien. Als literarisches und theologisches Werk, das versucht, die Welt der orientalischen Antike mit der Welt der hellenistisch-römischen Kultur in Einklang zu bringen, kann das Neue Testament als europäisches Buch betrachtet werden. Heutzutage zählt der Nahe Osten nicht mehr zu Europa, aber zu der Zeit, als das Neue Testament verfasst wurde, gehörte er zu dem Kulturkreis, aus dem die europäische Kultur hervorging.

Da das Christentum bis in die Moderne maßgebend für die europäische Kultur gewesen ist, könnte man behaupten, dass die Grundschrift des Christentums, nämlich das Neue Testament, das europäische Buch schlechthin ist. Weil aber Marcion, der die Hebräische Bibel aus seiner Heiligen Schrift ausscheiden wollte, zum christlichen Häretiker erklärt wurde, hat die Alte Kirche entschieden, auch das sogenannte Alte Testament in griechischer Sprache in ihre Heilige Schrift aufzunehmen. Dies hat dazu geführt, dass der Kontext und die ursprüngliche Bedeutung des Tanachs in der christlichen Kirche gewollt oder ungewollt verloren gingen und der Text nun christologisiert und europäisiert wurde.

Um nur ein Beispiel dieses Vorgangs zu geben: Wann immer der Text es scheinbar erlaubt – sei es mit einem Plural oder sei es mit der Erwähnung der Zahl drei –, wird die christliche Trinität in den vorchristlichen Tanach hineingelesen. So lesen wir gemäß der Lutherbibel 1984 in Genesis 1,26, dass Gott spricht: »Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei.« Ist dieses »uns« ein *pluralis maiestatis* oder – wahrscheinlicher – eine Rede an das Himmlische Heer, mit dem Gott sich umgibt? Nach der christologischen Auslegung ist es Gott der Vater, der in diesem Fall Gott den Sohn und den Heiligen Geist

# 42 Carl Stephan Ehrlich

anspricht. Eine ähnliche Auslegung finden wir in Genesis 18, wo Abraham und Sara von drei himmlischen Wesen in Männergestalt besucht werden. So, wie der mittelalterliche jüdische Kommentator Raschbam, bzw. Rabbi Schmuel ben Meir, diesen theologisch schwierigen Text verstanden hat, ist einer von den Männern Gott selbst – eine ziemlich häretische Bemerkung für einen Theologen, der an einen unsichtbaren Gott geglaubt hat –, die anderen beiden sind wohl als himmlische Boten bzw. Engel zu verstehen. In einer christologischen Lesart hingegen werden die drei Männer wiederum mit Vater, Sohn und Heiligem Geist identifiziert. Aber das bedeutet noch immer nicht eine Europäisierung, außer wir setzen Europa mit dem Christentum gleich.

Auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag in München 2010 beteiligte ich mich an einem Podiumsgespräch mit einem evangelischen (Nürnberger Regionalbischof Dr. Stefan Ark Nitsche) und einem katholischen (Stiftsbibliothekar P. Dr. Stefan Dörner OSB) Kollegen. Am Ende des Gesprächs hat man den Protestanten gefragt, was er am Katholizismus schätze. Den Katholiken hat man gefragt, was er am Protestantismus schätze. Und mich hat man gefragt, was ich am Christentum schätze. – Wohlgemerkt: Keiner wurde gefragt, was er am Judentum schätze! – Ich antwortete, dass ich mir mein Leben ohne den christlichen Beitrag zur Kunst, Musik, Literatur usw. nicht vorstellen kann. Denn diese Errungenschaften drücken die höchsten Ideale des menschlichen Geistes aus.

Obwohl die Darstellung neutestamentlicher Themen immer Vorrang hatte, gibt es doch einen unübersehbaren Reichtum an künstlerischen Ausdeutungen der Erzählungen, Gestalten und Themen der Hebräischen Bibel in der europäischen Kunst im breitesten Sinne. Diese Kunstwerke, ob Gemälde, Zeichnungen, Plastiken, Opern oder Oratorien, zeigen, wie zentral die Bibel für die europäische Kultur ist. <sup>17</sup> Sie bieten uns eine europäisierende Auslegungsgeschichte des bi-

Diese ältere traditionelle Auslegung wird z.B. von BILL T. ARNOLD, Genesis (The New Cambridge Bible Commentary), Cambridge / New York 2009, 44, erwähnt.

Aus der reichhaltigen Literatur zum Thema seien u.v.a. die folgenden Werke zu erwähnen: Rüdiger Bartelmus, Theologische Klangrede – Musikalische Resonanzen auf biblische Texte (Ästhetik – Theologie – Liturgik Bd. 56), Berlin / Münster / Wien / Zürich / London 2012; Mary Ann Beavis / Michael J. Gilmour (Hg.), Dictionary of the Bible and Western Culture, Sheffield 2012; Rhonda Burnette-Bletsch (Hg.), The Bible in Motion (Handbooks of the Bible and Its Reception 2), 2 Bände, Berlin / Boston 2016; Magda Motté, »Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit«. Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2003; Stephen Prickett (Hg.), The Edinburgh Companion to the Bible and the Arts, Edinburgh 2014; Adele Reinhartz, Bible and Cinema. An Introduction, London / New York 2013; Karin Schöpflin, Die Bibel in der Weltliteratur, Tübingen 2011; David J. Shepherd, The Bible on Silent Film. Spectacle, Story and Scripture in the Early Cinema, Cambridge / New York 2013; Anthony C. Swindell, Reworking the Bible. The Literary Reception-History of Fourteen Biblical Stories (The



Abb. 2. Eine öffentliche Veranstaltung während des 2. Ökumenischen Kirchentags München 2010.

blischen Textes. Als Beispiel aus der bildenden Kunst kann man erstens die Beobachtung geltend machen, dass bis ins 19. Jahrhundert die Welt der Bibel und die biblischen Gestalten mehr oder weniger als Europäer dargestellt wurden. Natürlich gehört es zur universalen Gültigkeit des Textes, dass Menschen ihn so ins Bild setzen, wie es ihren eigenen Erfahrungen und ihrer eigenen Weltsicht entspricht. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Bilder zur Bibel zum Beispiel in Afrika oder Asien entschieden anders aussehen als in Europa. Nichtsdestoweniger sind auch diese Ausnahmen von der europäischen Regel ein Ergebnis der Ausbreitung der europäischen Kultur und des Christentums in alle Welt durch den Kolonialismus. Erst als die Welt der Bibel im neunzehnten Jahrhundert durch die Archäologie erschlossen wurde, konnte man zumindest in Bezug auf die Realien endlich etwas realistischer sein.

Die europäische Weltsicht kehrt auch in Inszenierungen von Opern und Theaterstücken wieder, in denen die alten Israeliten vorkommen. Anstatt eine Wiedergabe der historischen Realität anzustreben, werden die Ahnen der Juden des Öfteren in modernen Inszenierungen mehr oder minder als osteuropäische

Bible in the Modern World 30), Sheffield 2010; Christoph Wetzel, Die Bibel in der bildenden Kunst, Stuttgart 2009.

# 44 Carl Stephan Ehrlich

Juden des neunzehnten Jahrhunderts dargestellt. Ich überlasse den Nachfolgern von Sigmund Freud die Deutung, wie diese Romantisierung einer ermordeten Welt auszulegen ist. Auf jeden Fall kann man auch diese Tendenz als einen Versuch verstehen, die Bibel zu europäisieren.

Ab dem Sommer 2017 gibt es in den Vereinigten Staaten eine Welle des Ikonoklasmus. Angefangen hat diese Bewegung damit, die Denkmäler der Heroen der Südstaaten im amerikanischen Bürgerkrieg zu beseitigen, doch inzwischen ist man bei George Washington und Thomas Jefferson angelangt, zwei der ersten und wichtigsten Präsidenten, die als Mitglieder der wohlhabenden Elite ihrer Zeit auch Sklavenbesitzer waren, nicht zu reden von Christoph Kolumbus, dessen Entdeckung Amerikas im Laufe der Jahrhunderte für die Ureinwohner des Kontinents gravierende Konsequenzen gehabt hat. Auch in Kanada waren wir sogar im kanadischen Jubiläumsjahr 2017 von diesem ikonoklastischen Wahn unserer südlichen Nachbarn betroffen. Eine der wichtigsten Gestalten der kanadischen Geschichte ist der Staatsgründer und erste Ministerpräsident Sir John A. Macdonald (1815–1891) gewesen. Aber da er im Einklang mit seiner Zeit und Gesellschaft sich in einer Weise geäußert hat, die wir heute als rassistisch betrachten würden, gibt es jetzt eine Bewegung, die vielen Standbilder zu seinen Ehren niederzureißen und die vielen Schulen, die seinen Namen tragen, umzubenennen.

Aber es sind nicht nur die eigenen Landsleute, die heutzutage angegriffen werden. Ohne Zweifel kennen alle evangelischen Theologinnen und Theologen das berühmte Lutherdenkmal in Worms, das ich fast gezwungen war, im Rahmen meines Vortrags im Lutherjahr zu erwähnen. Aber wie alle Menschen hatte auch Luther seine dunklen Seiten. Nachdem sein Versuch, die Juden für seine reformierte Fassung des Christentums zu gewinnen, gescheitert war, hat er sich in Schriften wie »Von den Juden und ihren Lügen« gegen sie gewandt. Aber zurück zum Denkmal: Eine Kopie des Standbildes Luthers steht in Washington vor einer evangelischen Kirche, die Luthers Namen trägt. Es ist mir peinlich, das zu berichten, aber auch dieses Standbild in Washington wurde zuletzt von einer ikonoklastischen jüdischen Journalistin angegriffen. Abso gehört auch sie zu de-

Übrigens haben jahrzehntelang katholische Freunde meiner Eltern das Lutherdenkmal betreut, da deren Haus die hintere Kulisse des Denkmals bildet.

In seinem späteren Judenhass spiegelt Luther zum Teil Mohammed wider, der sich auch später gegen die Juden gewandt hat, nachdem sie für seine neue Offenbarung nicht besonders empfänglich waren. Eine ziemlich ausführliche Bibliographie zum Thema Luther und die Juden findet man unter https://de.wikipedia.org/wiki/Martin\_Luther und die Juden.

Vgl. AVITAL CHISHIK-GOLDSCHMIDT, Why These 5 Statues of Rabid Anti-Semites Are Still Standing, The Forward (18. August 2017) https://forward.com/culture/looking-back/380443/why-these-5-statues-of-rabid-anti-semites-are-still-standing/. Zusammen mit

nen, die die Geschichte der Menschheit von jedem kleinen Makel reinigen wollen, bis die menschliche Vergangenheit vollkommen ausgelöscht ist – ein furchterregender Gedanke! Anscheinend hat sie nie den Spruch eines ziemlich bekannten Juden gehört, der vor zwei Jahrtausenden lebte: »Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein« (Johannes 8,7).



Abb. 3. Das Lutherdenkmal zu Worms.

Das schwierige Thema der Beziehung Luthers zu den Juden ist jedoch nicht der Grund, weshalb ich Luther an dieser Stelle erwähne. Da ich meinen Vortrag im

Luthers Statue werden auch Standbilder der folgenden Persönlichkeiten erwähnt: König Eduard I. von England in Burgh-le-Marsh, England; König Ferdinand II. und Königin Isabella I. von Spanien in Cordoba, Spanien; Bohdan Chmelnyzkyj in Kiew, Ukraine; Symon Petljura in Kiew, Ukraine. Obwohl keiner auf dieser Liste mit erfreulichen Erinnerungen im jüdischen geschichtlichen Gedächtnis verbunden wird, ist diese Aufzählung ziemlich willkürlich. Andere nicht sehr positive jüdische Auseinandersetzungen mit dem Thema Luther in der jüdischen Presse des Jahres 2017 findet man unter http://blogs.timesofisrael.com/luther-and-the-jews-500-years-later/, https://www.timesofisrael.com/martin-luther-500th-anniversary-marred-by-anti-semitism-row/, http://www.tabletmag.com/jewish-life-and-religion/247747/martin-luther-anti-semitism und http://blogs.timesofisrael.com/martin-luther-paved-the-way-for-the-holocaust/.

# 46 Carl Stephan Ehrlich

Lutherjahr gehalten habe, in dem eine revidierte Fassung der Lutherbibel erschienen ist, ist mein Anliegen, anhand von ein paar Bibelstellen eine dunkle Seite der europäischen Bibelauslegung zu beleuchten, nämlich wie Bibelübersetzungen zum Ausdruck der europäischen Überheblichkeit wurden. Obwohl die Bibel kein europäisches Buch ist, wurde sie doch im Guten wie im Bösen zum Ausdruck des europäischen Geistes gemacht.

Zu Anfang meiner Ausführungen habe ich kurz auf Mozarts Zauberflöte angespielt, als ich »diese heil'gen Hallen« erwähnt habe. Diese bekannte Arie wird von dem Priester Sarastro gesungen, der in dieser Oper das Gute verkörpert. Bösewichte gibt es in dieser Oper genügend. Doch einer setzt sich von den anderen durch seine Hautfarbe ab. Der schwarze Sklave Monostatos singt über sich selbst: »und ich muss die Liebe meiden, weil ein Schwarzer hässlich ist«. Dies ist für einen Opernliebhaber wie mich eine der peinlichsten Stellen der Opernliteratur, denn sie bringt einen tiefverwurzelten Rassismus zum Ausdruck, der die schwarze Hautfarbe mit dem Bösen und dem Hässlichen assoziiert, auch wenn der Vogelfänger Papageno sogleich danach bemerkt: »Es gibt ja schwarze Vögel in der Welt, warum denn nicht auch schwarze Menschen?«

Obwohl die schwarze Sklaverei in Mozarts Europa nicht mehr betrieben wurde, gibt es eine Anzahl an Gemälden aus dem 18. und 19. Jahrhundert, die biblische Szenen mit schwarzen Sklaven bevölkern, da man sich keine anders aussehenden Sklaven oder Diener mehr vorstellen konnte.

Diese beschämende Verbindung der schwarzen Hautfarbe mit dem Bösen oder dem Hässlichen spiegelt sich auch in Auslegungen und Übersetzungen der Heiligen Schrift wider. Versetzen wir uns kurz in den amerikanischen Süden in den Jahrzehnten vor dem Bürgerkrieg von 1861–1865. Das mag in diesem Zusammenhang erlaubt sein, weil die amerikanische Gesellschaft aus der europäischen hervorgegangen ist. Die Wirtschaft der Südstaaten basierte hauptsächlich auf der Produktion von Baumwolle, für die die Ausbeutung von afrikanischen Sklaven unentbehrlich schien. Das schlechte Gewissen, das man vielleicht hegte, konnte man mit Hilfe der Bibel überspielen.

Denn in der Sintflut-Erzählung der Genesis fand man eine Rechtfertigung für die Unterdrückung und Versklavung seiner Mitmenschen. Nach dem Ende der Sintflut soll Noah einen Weinberg gepflanzt haben, wovon er trunken wurde und sich entblößte:

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup>»Als nun Ham, Kanaans Vater, seines Vaters Blöße sah, sagte er's seinen beiden Brüdern draußen. <sup>23</sup>Da nahmen Sem und Jafet ein Kleid und legten es auf ihrer beider Schultern und gingen rückwärts hinzu und deckten ihres Vaters Blöße zu; und ihr Angesicht war abgewandt, damit sie ihres Vaters Blöße nicht sähen.

<sup>24</sup>Als nun Noah erwachte von seinem Rausch und erfuhr, was ihm sein jüngster Sohn angetan hatte, <sup>25</sup>sprach er: Verflucht sei Kanaan und sei seinen Brüdern ein Knecht aller Knechte! <sup>26</sup>Und sprach weiter: Gelobt sei der HERR, der Gott Sems, und Kanaan sei sein Knecht! <sup>27</sup>Gott breite Jafet aus und lasse ihn wohnen in den Zelten Sems und Kanaan sei sein Knecht!« – Genesis 9,22–27 (Lutherbibel 1984)

Weil die drei Söhne Noahs als die Ahnherren der Bewohner der verschiedenen Erdteile betrachtet wurden und Ham als der Urvater der Afrikaner galt, hat man in einer rassistischen Auslegung in Ham bzw. Kanaan den Afrikaner gesehen und damit in diesem Text eine religiöse Begründung für die Versklavung von schwarzen Afrikanern gefunden. Obwohl die Kanaanäer – die vermeintlichen Nachkommen von Ham und seinem Sohn Kanaan – eigentlich in der Levante zuhause waren, diente dieser Text der Unterdrückung einer versklavten Bevölkerung von nicht-europäischem Ursprung.<sup>21</sup>

Ein zweites Beispiel für eine eher rassistische Auslegung finden wir im Hohelied. Im ersten Kapitel sagt die Geliebte:

```
    5»Ich bin braun, aber gar lieblich,
        ihr Töchter Jerusalems,
    wie die Zelte Kedars,
        wie die Teppiche Salomos.
    6Seht mich nicht an, dass ich so braun bin;
        denn die Sonne hat mich so verbrannt.« – Hohelied 1,5–6 (Lutherbibel 1984)
```

Dieser Text wurde nicht missbraucht, um die Unterdrückung von Menschen zu rechtfertigen. Dennoch ist die gewählte Übersetzung bezeichnend. Das Zitat aus der *Zauberflöte* hat schon angedeutet, dass Schwarzsein in der europäischen Kultur als etwas Schlechtes betrachtet wurde. Dies äußert sich auch in der Übersetzung: »Ich bin braun, aber gar lieblich«. Abgesehen davon, dass das Wort genau genommen mit »schwarz« bzw. »dunkel« und nicht mit »braun« zu übersetzen ist – obwohl ich verstehen kann, warum man sich in der deutschen Übersetzung für »braun« entschieden hat –, hat man sich interessanterweise entschieden, das hebräische Präfix *waw* mit »aber gar« zu übersetzen. Der hebräische Buchstabe *waw* kann als Präfix unterschiedlich übersetzt werden, üblicherweise als Kopula »und«. Gelegentlich ist aber auch die adversative Übersetzung »aber« möglich. Sich in diesem Fall für »aber« zu entscheiden, deutet auf eine europäische Perspektive hin, die dunkle Haut bestenfalls als etwas Unerwünschtes betrachtet und schlimmstenfalls als etwas Böses. Erfreulicherweise

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Zur Benutzung dieser Stelle zur Untermauerung der Sklaverei, siehe Ronald Hendel, The Book of Genesis. A Biography (Lives of Great Religious Books), Princeton / Oxford 2013, 197-204.

# 48 Carl Stephan Ehrlich

haben die Bearbeiter der neuen Lutherbibel sich für eine andere Übersetzung entschieden, nämlich: »Ich bin schwarz <u>und</u> (Hervorh. C. S. E.) gar lieblich«. Mit dieser kleinen Änderung hat man die automatische Verbindung von dunkler Hautfarbe und Hässlichkeit bzw. dem Bösen getrennt, um dem biblischen Text seine eigentliche Bedeutung zurückzugeben. Natürlich finden sich solche ideologisch bedingten und etwas peinlichen Übersetzungen nicht nur in der deutschen Tradition der Bibelübersetzung. Ich hätte mich genauso gut auf vergleichbare englische Übersetzungen stützen können. Aber sie sind beispielhaft für die europäische Übersetzungstradition insgesamt.<sup>22</sup>

Aus einer kolonialen Perspektive könnte man behaupten, dass Europa überall zu finden ist, wo Europäer Kolonien gegründet haben. Wenn wir das britische Imperium zu Europa zählen, was in Anbetracht des Brexit nicht mehr unproblematisch ist, könnte man etwa auf das viktorianische Zeitalter verweisen, als es hieß, dass die Sonne im britischen Imperium nicht untergehe. Im neunzehnten Jahrhundert konnte es so aussehen, als ob es rund um den ganzen Erdkreis britische Kolonien gäbe. In Anbetracht dessen, dass auch andere europäische Mächte Kolonien gegründet und auf diese Weise die christliche Religion weltweit verbreitet haben, kann man die Frage stellen, ob große Teile der Welt inzwischen europäisch geworden sind. Die Antwort auf diese Frage hängt zum Teil davon ab. ob man Europa mit der christlichen Kultur gleichsetzt oder nicht. Wenn ja, dann könnte man behaupten, dass die eigentlichen Erben der europäischen Kultur heute nicht mehr im nachchristlichen Europa zu finden sind, sondern in Afrika, in Nordamerika, in Südamerika und in Asien. Es ist also sicher kein Zufall, dass der jetzige Papst aus Argentinien stammt; und ich bin sicher, dass der nächste oder übernächste aus Afrika stammen wird.

Obwohl es seit eh und je Juden in Europa gab und sie besonders nach ihrer Emanzipation in öffentlicher Weise zur europäischen Kultur beitragen konnten, wurde ihr Beitrag vorher oftmals nicht anerkannt – und hernach in tragischer Weise verpönt. Jedoch ist die jüdische nicht eine europäische Kultur, oder – besser gesagt – nicht eine *ausschließlich* europäische Kultur, da die jüdische Gemeinschaft sich mehr oder weniger zwischen christlicher bzw. aschkenasischer Welt und islamischer bzw. sephardischer Welt aufgeteilt und zwischen zwei Welten gelebt hat. Nichtsdestoweniger spricht man in Nordamerika von einer gemeinsamen jüdisch-christlichen Kultur, die die Grundlage der amerikanischen Identität und Kultur bildet, obwohl dieser vielleicht zu optimistische Begriff von einigen auch angegriffen wird.<sup>23</sup>

Für eine längere Besprechung der Problematik dieser Stelle aus dem Hohenlied in der Auslegungsgeschichte siehe Marvin H. Pope, Song of Songs (Anchor Bible 7C), Garden City 1977, 307-318.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Siehe z. B. Arthur A. Cohen, The Myth of the Judeo-Christian Tradition, New York 1971.

Auf jeden Fall scheinen die nicht-europäischen Erben der christlich-europäischen Kultur jetzt diejenigen zu sein, die heute die zentrale Bedeutung des biblischen Textes, der einst im Mittelpunkt der europäischen Kultur gestanden hat, weiterführen. Während der Einfluss der Kirchen in Europa abnimmt und, wie ich auf meinen Reisen durch Europa gesehen habe, mehr und mehr Kirchen geschlossen werden, ist es in Argentinien, Brasilien, Äthiopien, Nigeria, Südkorea und den Vereinigten Staaten anders: Hier blühen und gedeihen die Kirchen und die Bibel steht noch im Mittelpunkt von Kultur und Religion; in Europa leider nicht mehr so sehr.



Abb. 4. Eine von vielen geschlossenen Kirchen in Neapel.

Lange Zeit bildete die Bibel – wie auch immer man ihren Umfang definiert – die Grundlage der europäischen Identität. Dadurch wurde die Bibel, die größtenteils ein Erzeugnis des Alten Vorderen Orients ist, europäisiert. Aber der Anspruch des biblischen Textes selbst zusammen mit der Ausbreitung der christlichen Kultur haben die Bibel zu einem Welt-Buch gemacht. Falls die Bibel einmal ein europäisches oder ein europäisiertes Buch gewesen ist, ist sie es heute nicht mehr. Das Kind ist erwachsen geworden und wurde in die Welt hinausgeschickt.

# I HAUPTVORTRÄGE

# Christentum und das antike Erbe des Euromediterraneums\*

Hartmut Leppin

# 1. Europa?

Jesus war ein Levantiner, Origenes ein Ägypter, und Augustinus kam aus Africa – was hat das antike Christentum also mit Europa zu schaffen? Ohne Zweifel ist ja die Rede von den »schöne[n], glänzende[n] Zeiten, wo Europa ein christliches Land war«,¹ allzu einseitig. Immer gehörten andere Religionen zu Europa: Selbst während des Mittelalters, nach wie vor für viele der Inbegriff christlicher Zeiten, lebten und wirkten stets Juden, Muslime, selbst Agnostiker auf dem Kontinent Europa und praktizierten Menschen, die als Heiden tituliert wurden, hier ihre Kulte. Das hat die jüngere Forschung mit Nachdruck betont.² Im öffentlichen Geschichtsbewusstsein und in vielen politischen Verlautbarungen gehören Christenheit und Europa gleichwohl eng zusammen; gerade größere, jüngere

<sup>\*</sup> Für Rat und Kritik danke ich insbesondere Matthias Kuta, Kai Preuß, Alexander Weiß (alle Frankfurt a.M.) sowie Dorothea Wendebourg (HU Berlin) und Helmut Zander (Freiburg i.Ü.). Die Überlegungen dieses Beitrags beruhen auf Ergebnissen meines Buches »Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin«, das 2018 erschienen ist, und werden dort auch eingehender begründet. Um eine Nachprüfung meiner Thesen zu ermöglichen, referiere ich in den Anm. (hoffentlich nicht über Gebühr) eigene Arbeiten.

Novalis, Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment (Geschrieben im Jahre 1799), in: Richard Samuel (Hg.), Novalis Schriften 3, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz <sup>2</sup>1983, 507.

Siehe etwa Michael Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n.Chr. (Siedler Geschichte Europas 2), München 2006; Dorothea Weltecke, »Der Narr spricht: Es ist kein Gott«. Studien zu Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit, Frankfurt a.M. 2010; Dies., Space, Entanglement and Decentralisation. On How to Narrate the Transcultural History of Christianity (550 to 1350 A.D.), in: Reinhold F. Glei/Nikolas Jaspert (Hg.), Locating Religions. Contact, Diversity and Translocality, Leiden/Boston 2016, 315–344.

historische Meisterzählungen haben die Bedeutung des Christentums für die europäische Identität herausgestellt.<sup>3</sup> Dieser Sammelband ist mit den beiden plakativen Begriffen »Christentum und Europa« überschrieben und suggeriert damit eine solche Verbindung, aber bestimmt nicht in der Absicht, es so affirmativ zu belassen.

Europa als geisteswissenschaftliche Kategorie darf jedenfalls, darüber wird man leicht Konsens erreichen, nicht auf seine geographischen Ausmaße reduziert werden. Denn was intuitiv als europäisch empfunden wird, hat sich nicht allein auf dem Kontinent Europa abgespielt. Die Antike, deren Erbe sich Europäer in vielfältiger Weise aneigneten, war eine mittelmeerische Kultur im weitesten Sinne, deren Ausstrahlung weit über Europa hinausging; eine Europa-Idee besaß sie nicht. Daher verwende ich den Begriff des Euromediterraneums, was zudem den Vorteil hat, dass diese Kategorie anders als Europa kaum mit irgendwelchen inhaltlichen Vorstellungen belastet ist. Wenn man aber Europa in einem nichtgeographischen Sinne verwendet, so meint das eine bestimmte geistige und politische Tradition, die in besonderer Weise mit dem Kontinent Europa verbunden ist, dabei aber in weiten Teilen der Welt prägend wurde, so dass man in Bezug auf Amerika und Australien von Europäischem sprechen kann. Man verwendet dann zur Verdeutlichung gerne eine weitere anfechtbare geographische Kategorie, nämlich »Westen«.<sup>4</sup>

Was Europa im normativen Sinne gewöhnlich meint, ist der Traditionsstrang des euromediterranen Erbes, der sich auf Lateineuropa zurückbezieht, das sich als das Europa schlechthin empfindet und überrascht ist, wenn dies in anderen Teilen Europas, etwa im Osten, als arrogant gilt. Dieser Traditionsstrang ist mit Werten der Menschenrechte, der Freiheit, Toleranz und Rechtssicherheit verbunden, um nur einige Punkte hervorzuheben. Wenn ich heute von dem antiken Erbe spreche, beziehe ich mich fast ausschließlich auf Lateineuropa und die Länder, die in dessen Tradition stehen. Dies bedeutet unweigerlich eine Engführung: Was ich beiseite lasse, sind die in der griechischen Tradition stehende Orthodoxie und die sogenannten orientalischen Christentümer, die einerseits den Blick in Richtung Islam öffnen würden und die andererseits immer wieder in einem engen Austausch mit Europa standen – das ist zu bedauern, doch ist das Thema, so wie es bleibt, immer noch weit genug.<sup>5</sup>

Vgl. Larry Siedentop, Inventing the Individual, The Origins of Western Liberalism, London 2015; Nick Spencer, The Evolution of the West. How Christianity Has Shaped Our Values, London 2016.

Einen Überblick zu den jüngsten Debatten vermittelt Gregor Maria Hoff, Religion in Europa und ihre Bedeutung für den Kontinent, in: ThRv 112 (2016), 355–376.

Wirkungsgeschichtlich argumentiert Alfons Fürst, Der Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der kulturellen Identität Europas in der Spätantike, in: JbAC 43 (2000), 5-24.

Lassen Sie mich mit einer schon angedeuteten vordergründigen Beobachtung beginnen: Der Bezug auf das Christentum und damit auf eine Religion des antiken Mediterraneums ist für das Selbstverständnis vieler Europäer nach wie vor wesentlich. Der Zeitrhythmus des antiken Christentums, die Woche mit dem Sonntag, ist bis heute fühlbar, desgleichen viele Feiertage; Kirchenbauten prägen nach wie vor das Bild europäischer Städte. Kein Zweifel kann ferner daran bestehen, dass zentrale Konzepte der westlichen Moderne wie das der Menschenrechte in irgendeiner Weise, die indes nicht leicht zu präzisieren ist, mit christlichen Einflüssen verbunden sind. Die Werte, die das deutsche Grundgesetz vertritt, lassen sich als christlich auffassen und sind mit der Präambel ausdrücklich in eine christliche, mindestens monotheistische, Tradition gestellt.

# 2. Exaptation

Gerade das vorkonstantinische Christentum – und darauf konzentriert sich dieser Beitrag – bietet auf den ersten Blick eine Anmutung von Modernität, da es in einem hohen Maße Individualität freisetzte. Diese Intuition einer Affinität zur Moderne soll im Folgenden auf verschiedenen Feldern geprüft und historisiert werden. Dabei versuche ich zu verdeutlichen, dass mit der Entwicklung des vorkonstantinischen Christentums Semantiken entstanden, die hinsichtlich der westlichen Moderne im Sinne einer systemtheoretisch inspirierten Evolutionstheorie als Exaptationen betrachtet werden können. Das gleiche Phänomen wird in der Systemtheorie üblicherweise als *preadaptive advance* bezeichnet. Ein preadaptive advance ist nach Rudolf Stichweh eine Entwicklung, die zwar vorläufig in ein Sozialsystem eingepasst ist und deshalb überlebt, [wobei] ihr aber zu einem späteren Zeitpunkt eine soziale Funktion zuwächst, die es noch gar nicht gab, als diese (semantische) Erfindung auftrat.<sup>7</sup> Sie sind, wie es Niklas Luhmann

Vgl. Horst Dreier, Kommentar zum Grundgesetz, München <sup>3</sup>2013 ist im Kommentar zur Präambel (Rn 32-41) bemüht, den christlichen Bezug, der den Verfassungsvätern und -müttern ohne Zweifel vorschwebte, zu neutralisieren.

RUDOLF STICHWEH, Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung, in: Dirk Tänzler / Hubert Knoblauch / Hans-Georg Soeffner (Hg.), Neue Perspektiven der Wissenssoziologie (Erfahrungen – Wissen – Imagination. Schriften zur Wissenssoziologie 8), Konstanz 2006, 157–171, insb. 164. Zu Exaptation s. STEPHEN J. GOULD, Punctuated equilibrium in fact and theory, in: Journal of Social and Biological Structures 12 (1989), 117–136; DERS., Darwinism and the Expansion of Evolutionary Theory, in: Science 216 (1982), 380–387; STEPHEN J. GOULD / ELISABETH S. VRBA, Exaptation – a Missing Term in the Science of Form, in: Paleobiology 8 (1982), 4–15, die ihn hier vor allem zur Abgrenzung von Adapatation verwenden; vgl. dazu als populärwis-

(1927–1998) in seiner ironischen Art sagt, Lösungen für Probleme, die noch gar nicht existieren. Erst in einer späteren Phase der Geschichte einer Gesellschaft hätten sie sich *voll entwickelt.* Bas berühmteste Beispiel aus der Evolutionsbiologie sind die Federn von Dinosauriern, dann des Archaeopteryx, die für Vögel eine ganz neue Bedeutung erlangten. Als Begriff bevorzuge ich Exaptation, weil dieses Wort weniger leicht teleologisch missverstanden werden kann.

In diesem Sinne dürften, so die These, Exaptationen, die mit frühen Christen verbunden waren und die vor allem textlich weitergegeben wurden, die Entstehung einer westlichen Moderne begünstigt haben. Dies soll aber nicht einfach zu einer fröhlichen Fortschrittsgeschichte geraten, denn den Begriff der »westlichen Moderne« verstehe ich keineswegs normativ, sondern beziehe mich auf die Selbstbeschreibung gegenwärtiger westlicher Gesellschaften, die um Werte der Freiheit, Gleichheit und Menschenwürde kreisen, die in vielen Verfassungen festgeschrieben sind. Die wichtige Frage danach, unter welchen Umständen das modernitätsaffine Potential antiker Semantiken angeeignet wurde oder eben nicht, kann ich indes nur anreißen. Man müsste dann Begriffe wie »Pfadabhängigkeit« diskutieren, den ich nicht verwende, da er zu einem deterministischen Missverständnis verführen kann.

Mit diesem Ansatz versuche ich etwas, was sich für einen Historiker meines Schlages, der von einer historistischen Grundeinstellung getragen ist, an der Grenze des Seriösen bewegt, indem ich auf die Wirkungsgeschichte abstelle, und damit das antike Christentum anachronistisch betrachte, da ich zudem zeitlich weit Entferntes vergleiche und die Entwicklungsschritte hintanstelle. Die Gefahr einer teleologischen Perspektive ist bei aller Vorsicht groß. Dass ich zudem auf dem knappen Raum nicht ohne Zuspitzungen und Einseitigkeiten auskomme, versteht sich. Es geht hier vornehmlich um einen Diskussionsbeitrag, nicht um eine ausgewogene Gesamtdarstellung.

senschaftliche Darstellung Carl Zimmer, At the Water's Edge. Macroevolution and the Transformation of Life, New York / London / Toronto u.a. 1998, 38.

Vgl. Niklas Luhmann, Geschichte als Prozeß und die Theorie sozio-kultureller Evolution, in: Ders., Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1981, 178–197, insb. 191. Er bezieht sich für den Begriff auf Robert McCormick Adams, The Evolution of Urban Society. Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico, Chicago 1966, und nennt ihn neben anderen »Hilfskonzepten« für eine Evolutionstheorie (Äquifinalität, evolutionäre Überleitung, Typenprägnanz).

Dazu Helmut Zander, »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin / Boston 2015, 47-52.

Literarisch eindringlich vermittelt das irritierende Potential früher christlicher Lehren Emmanuel Carrère, Das Reich Gottes, Berlin 2016 (frz. 2014).

# 3. Konkretisierungen

# 3.1 Exklusive religiöse Entscheidungen

Der wichtigste Ausgangspunkt all der Entwicklungen scheint die Individualisierung religiöser Entscheidung zu sein, wie es jüngst wieder eindringlich hervorgehoben worden ist. Matthäus lässt Jesus eine provozierende Äußerung machen. Als er einen Mann zum Jünger beruft, erklärt dieser, er müsse zunächst seinen Vater begraben, und Jesus antwortet: »Folge mir nach und lass die Toten ihre Toten begraben!« Wenngleich die jüngere neutestamentliche Forschung einiges dafür getan hat, den jüdischen Hintergrund jener Worte zu erhellen, verdichtet sich in diesem Satz das Potential der christlichen Lehre, Zeitgenossen zu irritieren. Aufgrund einer persönlichen religiösen Entscheidung sollten alle anderen sozialen Verpflichtungen hintangestellt werden, sogar eine der höchsten familiären und religiösen Aufgaben jener Zeit überhaupt, die Bestattung des eigenen Vaters. Die Entscheidung für das Eine, für die Nachfolge Jesu, war untrennbar mit der Entscheidung gegen das Andere verbunden.

Da dies eben sowohl eine Entscheidung für etwas als auch gegen etwas war, erhielt die Hinwendung zu einer bestimmten religiösen Auffassung oder Praxis eine ganz andere Bedeutung, als man sie sonst kannte.<sup>13</sup> Denn in die Kulte der Familie, von Polis und *res publica* wurde man hineingeboren: Wer einer Athener Familie entstammte, pflegte selbstverständlich die Kulte der Polis Athen, die er im Laufe seiner Sozialisation kennenlernte; er führte ebenso selbstverständlich

Ich folge hier Jörg Rüpke (Hg.), The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean, Oxford 2013 sowie Zander, Religionsgeschichte (Anm. 9), insbes. 95–178. Stärker das Kollektiv betont wieder John Scheid, The Gods, the State and the Individual. Reflections on Civic Religion in Rome, Philadelphia 2015.

<sup>8,22;</sup> vgl. Lk 9,60. Dieser Vers ist vieldiskutiert: Klassisch Martin Hengel, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt. 8,21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW 34), Berlin 1968, aus der jüngeren Forschung Byron R. McCane, »Let the Dead Bury Their Own Dead«; Secondary Burial and Matt 8:21-22, in: HTR 83 (1990), 31-43. Zur theologischen Dimension und dem zeitgenössischen jüdischen Hintergrund in Auseinandersetzung mit der jüngeren Forschung siehe Crispin H.T. Fletcher-Louis, ›Leave the Dead to Bury their own Dead«: Q 9.60 and the Redefinition of the People of God, in: JSNT 26 (2003), 39-68, der vermutet, dass Jesus die individuelle spirituelle Dimension betont, aber dennoch seine Sonderstellung im zeitgenössischen Diskurs herausstellt.

Grundlegend für antike Religionen Jörg RÜPKE, Pantheon. Geschichte der antiken Religionen, München 2016, der stärker als die ältere Forschung die individuellen Züge antiker Religiosität betont, die aber nicht eine fundamentale Ablehnung des anderen ausmachten.

familiäre kultische Traditionen fort. Die Teilnahme daran war ein Privileg und zugleich eine Pflicht des Bürgers und der Bürgerin, deren Status oft erst im Kult performiert wurde. Das schloss nicht aus, dass dauerhafte Bewohner der Stadt wie die Athener Metöken, ja selbst Sklaven an den Kulten beteiligt waren. Aber die religiöse Praxis erwuchs auch hier nicht aus einer individuellen Entscheidung, sondern aus sozialer Zugehörigkeit.

Viele Priesterämter wurden auf die gleiche Weise wie andere Funktionen in der Polis vergeben, obgleich bisweilen Erblichkeit und andere Modi der Personalauswahl vorkamen. In der römischen Gesellschaft gehörten die wichtigsten Priesterwürden zur senatorischen Karriere und die Stratifikation der Priesterschaften entsprach gerade in Rom der sonstigen gesellschaftlichen Hierarchie. Kein Consul, der nicht mindestens ein hohes Priesteramt bekleidete – ohne dass dafür eine besondere religiöse Anteilnahme gefordert wurde. Der Kaiser agierte seit 12 v. Chr. zugleich als *pontifex maximus*. Religiöses und politisches System waren unlösbar verbunden.

Individuelle religiöse Entscheidungen besaßen gleichwohl große Bedeutung. Angebote gab es reichlich. Neben den Göttern von Polis und *res publica* mochte man noch andere, selbst fremde Götter verehren, von deren Wirken man erfahren hatte. Viele vornehme Athener und Römer ließen sich in Mysterienkulte einweihen. Andere Kulte standen bei Eliten in einem schlechten Ruf und konnten dennoch in Rom Teil der *sacra publica* werden, wie es sich an der Geschichte des Kultes der Isis zeigt, der immer wieder verboten, doch schließlich von der Flavischen Dynastie im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts gefördert wurde. <sup>14</sup> Manche Gebildete mochten über diese Kulte spotten und für sich eine philosophische Form der Religion wählen; das mündete aber nicht in die Forderung nach Ausrottung solcher Kulte. Wenn sie unterdrückt wurden, dann, weil ihre Anhänger die öffentliche Ordnung störten.

Einen Sonderfall bildete der Kaiserkult, weil er über einzelne Städte hinausgriff und in manchen Provinzen zentral organisiert wurde. Hier fällten die
Verehrer ihre Entscheidung, den Kaiser zu verehren, ebenfalls gewöhnlich als
Kollektiv. Gerade (klein)asiatische Städte rangen darum, eine Neokorie zu erlangen, das Recht, einen Kaisertempel zu errichten. Die Konkurrenz der Kulte
schuf Probleme, da die Gefahr bestand, dass sie sich gegenseitig Ressourcen
entzogen, die man für den Unterhalt des Tempels oder die Vorbereitung der Opfer
benötigte. Aber das Nebeneinander verschiedener Kulte war grundsätzlich akzeptiert, auf der kollektiven wie auf der individuellen Ebene. Tempel vieler Götter
erhoben sich in den antiken Städten; dieselbe Person konnte Jupiter, Isis und den

Siehe etwa Sarolta A. Takács, Isis and Sarapis in the Roman World (Religions in the Graeco-Roman World 124), Leiden 1995; Malcom Drew Donaldson, The Cult of Isis in the Roman Empire. Isis Invicta (Studies in Classics 22), Lewiston 2003.

Kaiser verehren; in demselben Tempelbezirk konnten Kultstätten für verschiedene Götter koexistieren.

Hier nahmen Christen typischerweise eine andere Position ein:<sup>15</sup> Das Bekenntnis zu ihrem Gott verlangte den ganzen Menschen und schloss die Verehrung anderer Götter als des christlichen aus; der Glaube war exklusiv. Die Christen, die sich durchsetzen sollten, vertraten die Auffassung, dass sie am herkömmlichen Kult der Poleis oder des Kaisers nicht mehr teilnehmen dürften. Sie entwickelten eigene Formen der Gemeinschaft, die um die Verkündigung und das Herrenmahl kreisten.

Da religiöse und politische Organisation in der Antike, wie erwähnt, unlösbar miteinander verbunden waren, hatte diese Einstellung beachtliche Weiterungen: Solche Christen mussten sich von öffentlichen Feiern, von Spielen, von Ämtern zurückziehen. Denn all dies war mit rituellen Opfern verbunden. Aus polemischen Texten etwa Tertullians wissen wir indes von Christen, die diese Konsequenz nicht zogen und etwa gerne Theater und Amphitheater besuchten oder anderweitig bei Festen mitfeierten. Inschriften bezeugen Männer, die sich als Christen verstanden und Bouleuten (Ratsherren) waren. Aber für eine erhebliche Zahl brachte die Hinwendung zum christlichen Glauben eine tiefgreifende Veränderung des Lebenswandels mit sich. Das ging mit der Ablehnung aller nicht-christlichen Praktiken einher, wobei sich die Definition dessen, was als nicht-christlich galt, nicht selten wandelte.

Entscheidend jedoch ist: Den individuellen Überzeugungen maßen Christen höhere Bedeutung zu als familiären und städtischen Traditionen. Wie weit das gehen konnte, zeigte sich besonders deutlich im Bereich der Sexualität. Zu den wesentlichen Aufgaben eines antiken Bürgers und einer antiken Bürgerin gehörte es, durch die Zeugung und Geburt von Kindern die Zukunft von Polis und res publica abzusichern. Insofern war eine gewisse Praxis der Sexualität Teil der Bürgerpflichten. Christen dagegen ordneten die Sexualität der Ausrichtung auf ihren Gott unter. So konnten viele die Ehe und die Zeugung von Kindern akzeptieren, als zweitbeste Lösung gegenüber der Enthaltsamkeit, wie schon Paulus

Zum Folgenden siehe etwa Robin Lane Fox, Pagans and Christians, London 1986; Christoph Markschies, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München <sup>2</sup>2012; Martin Ebner, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (Grundrisse zum Neuen Testament 1,1), Göttingen 2012; er erörtert die Stadt als Referenzrahmen für die frühen Christen. Im Unterschied zu mir verwendet er bewusst eine moderne Begrifflichkeit, die ich vermeide (liberal, Emanzipation o.Ä.). Jens Schröter, Tendenzen und Perspektiven der Erforschung des frühen Christentums, in: ThRv 112 (2016), 91–110, gibt einen kundigen Überblick zum aktuellen Forschungsstand.

ALEXANDER Weiß, Soziale Elite und Christentum. Studien zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen (Millennium-Studien 52), Berlin 2015.

betont hatte. Wichtiger als der Fortbestand der Gemeinschaft war diesen Christen ihre individuelle Entscheidung für ihren Gott, die ihnen idealerweise die Stärke verlieh, auf die Praktizierung von Sexualität zu verzichten. Insofern wohnt dem Christentum, wenngleich es sich heute ganz anders gebärdet, eine gewisse Familienfeindlichkeit inne, die sich im Zölibat fortsetzt. Diese Haltung konnte man in der Antike als egoistisch werten – und das ist ein Einwand, der europäischen, auf individuellen Rechten beruhenden Werten oft aus Asien entgegenschlägt.

Ohne Zweifel bestand schon vorher die Vorstellung, dass der Einzelne gegenüber den anderen eine überlegene Erkenntnis besitzen könne – der Athener Philosoph Sokrates war vorbildhaft für solche Haltungen –, doch wenn eine Gruppe von Menschen bewusst die Verbindung von politischer und religiöser Ordnung aufbrach, so war dies ungewöhnlich. Bezeichnenderweise lässt Platon seinen Sokrates sich an seinem Lebensende an die Verpflichtung erinnern, dem Asklepios noch einen Hahn zu opfern (Phaidon 118a). Zeitgenossen mochten sich bei den Christen an Kyniker erinnert fühlen, die sich ebenfalls über alles andere hinwegsetzten; allerdings entwickelten diese keine eigenen Riten und keine eigene Organisation, anders als es Christen taten.

Der Gedanke der individuellen religiösen Entscheidung, die zur Ablehnung aller anderen Vorstellungen führte, bildete eine Grundlage für die Idee der Religionsfreiheit als eines subjektiven Rechts. Im öffentlichen Geschichtsbild gelten die heidnischen Gesellschaften als frei, da die Götter die Menschen noch nicht an ihrem Gängelband geführt hätten. In der Tat ist der erste Eindruck von der antiken Welt der einer enormen religiösen Vielfalt; jeder Besucher einer antiken Stadt sieht eine Vielzahl von Tempeln für unterschiedliche Götter. Oft ist dann kurzschlüssig von Toleranz die Rede. Doch eine Andeutung zum Verbot von Isiskulten habe ich bereits gemacht – und das war nicht das einzige Verbot, das römische Institutionen aussprachen. Zwar duldete man eine hohe Zahl fremder Kulte, aber keine Norm der Religionsfreiheit. Fragen der öffentlichen Ordnung dienten leicht als Argument, um religiöse Einrichtungen zu verbieten. Typi-

PETER BROWN, The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity, New York 2008 (zuerst 1990); ferner KYLE HARPER, From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity, Cambridge / Mass. 2013, der gegen Brown unterstreicht, welchen Einschnitt die christliche Konzentration auf die Ehe bedeutete. Eine große intellektuelle Ausstrahlung besitzt MICHEL FOUCAULT, Sexualität und Wahrheit, Frankfurt a. M. 1983–1986 (frz. 1976–1984).

Zum Problem Hartmut Leppin, Christianity and the Discovery of Religious Freedom, in: Rechtsgeschichte / Legal History 22 (2014), 62-78; frz. Übersetzung: Le christianisme et la découverte de la liberté religieuse, in: Tanja Itgenshorst / Philippe Le Doze (Hg.), La norme sous la République et le Haut-Empire romains (Scripta antiqua 96), Bordeaux 2017, 217-237.

scherweise erfolgte dies als lokale Maßnahme. Die vorherige Bemerkung zur Unterbindung der Isisverehrung bezog sich auf die Stadt Rom und nicht auf die zahlreichen anderen Kultstätten im ganzen Reich. Es ging nicht darum, eine andere Religion zu eliminieren, sondern darum, die öffentliche Ordnung in einer konkreten Stadt wiederherzustellen, bisweilen immerhin darum, Freveln vorzubeugen.

Auf der anderen Seite bestand insofern ein religiöser Zwang, als viele Poleis die Bürger darauf verpflichteten, an den städtischen Kulten in einer bestimmten Weise, etwa weiß gekleidet, teilzunehmen – das bezeugen verschiedene Inschriften. Die Weiterführung der Kulte galt nicht zuletzt deswegen als wichtig, weil die Unterbrechung den Zorn der Götter auf die Bürgerschaft ziehen konnte. Aus den erwähnten Inschriften geht zugleich hervor, dass nicht wenige Bürger sich diesen Pflichten entzogen. Das kann durchaus aus pragmatischen Gründen geschehen sein; von einem Widerstand aufgrund des Arguments der religiösen Freiheit ist nichts bekannt.

Im Falle der Christen ging es um Prinzipien. Im 1. Jahrhundert entwickelte sich die schiere Behauptung, *Christianum esse* – Christ zu sein – zu dem zentralen Vorwurf, den man durch die Darbringung eines Opfers widerlegen konnte. Bemerkenswert ist, dass die römischen Gesetzgeber offenbar nicht in der Lage oder willens waren, diese Unterdrückungsmaßnahmen gegen Christen als Verbot einer Religion zu formulieren, sondern sich auf die Bezeichnung *Christiani* konzentrierten, die sich auf die Anhängerschaft gegenüber einer bestimmten Person bezog, die ebenso politischen Motiven entspringen konnte.

Die decischen Maßnahmen in der Mitte des 3. Jahrhunderts verpflichteten alle Bürger zum Opfer und trafen daher Christen, beabsichtigt oder nicht, besonders hart – sie nahmen Kaiser Decius (249–251) als Christenverfolger wahr. Einer der Gründe für die neue Dimension der Verfolgungen dürfte gewesen sein, dass die *constitutio Antoniniana* des Jahres 212/3 fast alle freien Einwohner des Reiches zu römischen Bürgern gemacht hatte und damit zu Angehörigen einer Kultgemeinschaft, wie Caracalla in dem entsprechenden Gesetz betont. Das war ein deutlicher Unterschied zur Lage vorher.

Die Verfolgungssituation der christlichen Minderheit löste einen bemerkenswerten Reflexionsprozess über die Frage der Religionsfreiheit aus, dessen Ergebnis sich in einem 197 entstandenen Werk des christlichen, karthagischen Philosophen Tertullian niederschlägt, dem *Apologeticum*:

»Mag der eine Gott verehren, der andere Jupiter; mag der eine dem Himmel seine flehenden Hände emporstrecken, der andere zum Altar der Fides seine Hände; mag der eine (wenn ihr das denn meint) die Wolken zählen im Gebet, der andere die Kassetten der Deckentäfelung; mag der eine seine Seele seinem Gott weihen, der andere das Leben eines Bockes. Denn schaut, ob nicht gerade das auf die Liste der Gottesfrevel gehört, einem die Freiheit der Religionsausübung (libertas religionis) zu

nehmen und die Wahl der Gottheit zu untersagen, so dass ich nicht verehren darf, wen ich will, sondern gezwungen bin zu verehren, wen ich nicht will. Niemand wird von einem Widerstrebenden verehrt werden wollen, nicht einmal ein Mensch.«<sup>19</sup>

Die Junktur libertas religionis. Religionsfreiheit, ist zum ersten Mal 197 im Apologeticum bezeugt; es findet sich, soweit ich sehe, auch kein früheres Äquivalent im Griechischen. Der Gedanke, niemand dürfe in religiösen Dingen einem Zwang unterliegen, war indes nicht neu – namentlich stoische Denker hatten ihn schon geäußert. Tertullian aber formuliert ihn als ein persönliches Recht. Vereinzelt wiederholten Christen diesen Gedanken, er taucht in der Mailänder Vereinbarung zwischen Konstantin dem Großen und Licinius auf und erscheint im 4. Jahrhundert dann bei heidnischen Autoren, die sich gegen christliche Unterdrückungsmaßnahmen verwahrten. Großes Gewicht hatte er jedoch nicht. Während der Spätantike geriet er vollends in den Hintergrund, wurde jedoch in der Moderne wiederentdeckt und entfaltete als Exaptation eine ganz andere nachhaltige Wirkung. Dort verbindet er sich mit einer politischen Haltung der Toleranz auf der Grundlage der Achtung vor dem anderen als freiem Vernunftwesen, die gerade nicht Tertullians Weltbild entspricht. Vielmehr insinuiert er, die Christen seien eigentlich überlegen, was ihre Unterdrückung um so unverständlicher erscheinen lässt.

Die Betonung eines Rechtes auf Religionsfreiheit erlaubte es, politische und religiöse Ordnung getrennt zu denken, Ansätze zur Ausdifferenzierung eines religiösen Systems zuzulassen. Tatsächlich entwickelten sich entsprechende Ansätze, begünstigt dadurch, dass religiöse Funktionsträger bei den Christen ohnehin keine politischen Ämter besaßen, da die christlichen Gemeinden unabhängig von der politischen Organisation bestanden. Um nicht missverstanden zu werden: Die Christianisierung des Römischen Reiches bedeutete nicht die Trennung von Religion und Staat – beides sollte bald während der Spätantike wieder sehr eng zusammenkommen. Aber sie zeigte: Beides konnte getrennt gedacht werden und teils auch funktionieren, wie dies in späteren Epochen geschehen sollte.

# 3.2 Wahrheit und Universalitätsanspruch

Die exkludierende religiöse Entscheidung der Christen gründete sich auf der Auffassung, man besitze die alleinige Wahrheit, die für sämtliche Menschen heilsnotwendig sei. Wahrheit war keine Sache der Erkenntnis der Elite, sondern allen Menschen zugänglich, so dass es Christen leicht fiel, den Begriff der Philosophie im Sinne eines begründbaren Strebens nach dem guten Leben für sich in

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Tertullian, Apologeticum 24,5–6, eingel. u. übers. v. Tobias Georges, Freiburg i. Br. 2015.

Anspruch zu nehmen. Die Exklusivität des Inhalts verband sich mit einem universalen, insofern sozial höchst inklusiven Anspruch: Ob man Grieche war oder Jude, Mann oder Frau, Freier oder Sklave, all das sollte vor Christus keinen Unterschied machen. Jegliche soziale Differenz sollte im religiösen Kontext verschwinden. Die soziale Ordnung war, so gesehen, transzendierbar. Denn die Entscheidung für eine bestimmte religiöse Lehre verlangte man jedem Individuum ab; ein spezielles, seit den Anfängen bezeugtes Ritual, die Taufe, machte diese für die Gemeinde sichtbar.

Wenn hier jedes Individuum unabhängig vom sozialen Status als vor Gott gleich gedacht und insofern im Prinzip aufgewertet wurde, so ist dies erneut eine modernitätsaffine Vorstellung. Daraus resultierte bei frühen Christen nicht die Abkehr von der Sklaverei; die Überlegungen stellten aber Argumente bereit, die späterhin für die Abschaffung der Sklaverei nutzbar gemacht werden konnten. Folgenschwer war ebenso die Haltung von Christen, Wohltätigkeit grundsätzlich nicht allein einer bestimmten Gruppe, etwa den eigenen Bürgern, zukommen zu lassen, sondern den Bedürftigen gleich welcher Herkunft.

Der Wille zur Bekehrung der anderen, der praktische Ausdruck eines universalen Wahrheitsanspruchs, ist unter Christen früh bezeugt; der hochstrittige Schluss des Matthäusevangeliums legt dem auferstandenen Christus den sogenannten Missionsbefehl in den Mund (28,18–20). Nun versuchten andere religiöse Gemeinschaften, die nicht Teil der Kulte von Polis und *res publica* waren, gleichfalls neue Anhänger zu gewinnen. Selbst Juden hatten trotz der ethnizistischen Grundlagen ihrer Religion versucht, sich Proselyten zu öffnen, und mit dem Institut der *theosebeis* eine Möglichkeit geschaffen, die Nähe zur jüdischen Religion kenntlich zu machen, ohne sich mit ihr vollständig zu identifizieren.

Christen gingen noch weiter, denn sie definierten die Bekehrung als eine zentrale Aufgabe, weil ihr Glaube ja für das Heil aller Menschen notwendig war. Die Bekehrung des Einzelnen hatte Konsequenzen, die sich seiner Kontrolle entzogen, denn sie war mit dem Eingeständnis der Sündhaftigkeit des Menschen verbunden und der Erlösungsbedürftigkeit durch Christus; insofern bedeutete das einen Autonomieverlust. Manche Christen suchten weiterhin einen individuellen Weg, andere hofften auf spezifische Formen der Erkenntnis, etwa innerhalb des gnostischen Spektrums. Doch in den meisten Fällen gelangten die Bekehrten in eine Gemeinschaft, was sich eben in der Taufe ausdrückte, die nach verschiedenen Zeugnissen in ein Herrenmahl überging. Das bedeutete gemeinschaftliche Unterstützung, zugleich die Kontrolle von Verhalten mit der Gefahr eines Ausschlusses. Als ein sehr wirksames Instrument erwies sich hierbei das Bußverfahren mit öffentlichem Sündenbekenntnis, das sich sehr früh ent-

Aus der überreichen Literatur als Problemaufriss: Wolfgang Reinbold, »Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker«? Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28,19 f., in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 109 (2012), 176–205.

wickelte. Der Einzelne gestand seine Sünden und sah sich den Sanktionen der Gemeinde oder eines Amtsträgers ausgesetzt, damit er auf den Weg der Wahrheit zurückkehren konnte. In immer mehr Gemeinden gelangte das Bußverfahren in den Verantwortungsbereich von Bischöfen, die dadurch erheblich an Autorität gewannen.

Religiöse Freiheit und die Kontrolle des religiösen Lebens sind in der christlichen Tradition demnach miteinander verwoben, nicht einfach im banalen Sinne einer Unterdrückung des anderen, sondern durchaus in fürsorglicher Absicht. Der Schritt zum Zwang im besten Interesse des anderen war dann nicht mehr weit, wie es etwa erkennbar ist in der Entwicklung der Haltung Augustins im Donatismusstreit, bei dem das in berüchtigter Weise wirkungsmächtige Wort des *cogite/compelle intrare* nach Lk 14,23 fiel.<sup>21</sup>

Diese Verbindung von Fürsorge und Macht über Einzelne, die sich etwa bei Augustinus zeigt, hat Michel Foucault (1926–1984) mit dem Begriff der Pastoralmacht (*pouvoir pastoral*) belegt, einer Macht, die sich nicht über ein Territorium erstreckt, sondern über mobile Menschen, denen sie sich wohlwollend zuwendet und die nach der inneren Wahrheit in den Individuen sucht. <sup>22</sup> Foucault bezieht sich bei seiner Entwicklung des Begriffs auf die Beichte, die das Individuum dazu bringt, ohne alle Beschönigung seine Sünden zu bekennen. Für ihn wurde dann die Pastoralmacht in ihrer späteren Form ein Charakteristikum vieler moderner Gesellschaften; die Rituale der Kritik und Selbstkritik in kommunistischen Systemen wurden ebenfalls darauf zurückgeführt. <sup>23</sup> Die Macht des wissenden Seelsorgers, der das Beste für das Individuum will und es zugleich einschränkt, beruht darauf, dass eine universale Botschaft, eine Wahrheit für alle besteht, die von existenzieller Bedeutung für den Einzelnen ist und die ihm daher nahegebracht werden muss, notfalls, so konnte man weiterdenken, mit Druck.

Der Wahrheitsanspruch der Christen bezog sich nicht nur auf Individuen, die zu gewinnen, sondern auch auf Religionen, die zu bekämpfen waren. Antipaganismus und Antijudaismus ergaben sich aus dem Exklusivitätsanspruch von

Dazu Karl Heinz Chelius, Art. Compelle intrare, in: Augustinus-Lexikon Bd. 1 (1986–1994), 1084–1085.

Vgl. MICHEL FOUCAULT, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977–1978, Frankfurt a. M. 2006, insb. 173–277 (Vorlesungen 5–7, Februar 1978, insbes. 185–191; 221–224 sowie die 7. Vorlesung insgesamt. Vgl. zur Einordnung MICHEL SENNELART, Situierung der Vorlesung, a. a. O., 527–571, insbes. 562 f. zum Rekurs auf antike christliche Autoren). Zur Rekonstruktion des Konzepts Philippe Büttgen, Théologie politique et pouvoir pastoral, in: Annales HSS 62 (2007), 1129–1154.

Vgl. OLEG KHARKHORDIN, The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices (Studies on the History of Society and Culture 32), Berkeley / Los Angeles / London 1999, insbes. 226-228.

Christen. Der Antijudaismus entstand in einem langsamen, keineswegs linearen Prozess der Lösung von Christen aus ihren jüdischen Gruppen; Argumente jüdischer Selbstkritik konnten Christen leicht in Argumente gegen Juden insgesamt wenden. Das galt etwa für Kritik an Zuständen im Tempelkult, die laut den Evangelisten der jüdische Rabbi Jesus geäußert hatte. Wer vom Antijudaismus spricht, muss über sein Verhältnis zum modernen Antisemitismus nachdenken – doch darüber ist von Kompetenteren schon viel gesagt worden, so dass ich mich zurückhalte.

Keine offenkundige Gegenwartsbedeutung hat der Antipaganismus, da die Auslöschung der kultischen Traditionen, die Christen als heidnisch definierten, vollständig war; hier ging es nicht um die Beseitigung anstößiger Praktiken aus einem bestimmten Raum, sondern um deren vollständige Eliminierung – eine Denkweise, die dann wieder affin zu den schlimmsten Entwicklungen der Moderne wirkt, allerdings mit einem wesentlichen Unterschied: Die Menschen sollten bekehrt und nicht umgebracht werden. Rückgriffe auf nicht-christliche religiöse Konzepte spielten in verschiedenen Phasen der europäischen Geschichte und auf sehr unterschiedlichen Niveaustufen eine Rolle, aber eine Kontinuitätslinie einer heidnischen Praxis bestand nicht.

Ferner sollte man bedenken: Ein Heidentum gab es zunächst nur aus jüdischchristlicher Perspektive. Dahinter verbarg sich eine Vielzahl religiöser Praktiken, teils öffentliche Kulte, teils Mysterienkulte, teils persönliche religiöse Haltungen, teils philosophische Überzeugungen und Weiteres. Manch ein Heide, der die Kulte der *res publica* in routinierter Gelassenheit pflegte, wird ekstatische Isisanhänger verachtet haben. Unter Christen war übrigens keineswegs klar, wie sie die Grenzen des Heidentums definieren sollten. Opfer für die Götter abzulehnen war Konsens. War es aber schon heidnisch, ins Theater zu gehen, wo eben auch Opfer stattfanden? War es heidnisch, für den Markt Götterbilder zu fertigen? War es heidnisch, Werke der klassischen Kunst zur Verschönerung einer Villa zu nutzen? War es heidnisch, Texte zu lesen, die Mythen tradierten? Hier stößt man auf sehr unterschiedliche Haltungen und intensive Debatten. <sup>26</sup> Dass diejenigen, die bereit waren, Texte mit mythologischen Elementen zu akzeptieren, die Oberhand behielten, freut Gebildete bis heute.

Bemerkenswerterweise veranlasste christlicher Antijudaismus und Antipaganismus Juden und Heiden dazu, ihre eigenen religiösen Auffassungen neu

Drastisch dargestellt in der berühmten Tempelreinigung, die in den neutestamentlichen Evangelien unterschiedlich dargestellt wird: Mt 21,12f.; Mk 11,15-17; Lk 19,45f.; Joh 2,14-16.

Pointiert David Nirenberg, Anti-Judaism. The Western Tradition, New York / London 2013 (dt. 2015).

Vgl. Hartmut Leppin (Hg.), Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike (Millennium Studien 54), Berlin / New York 2015.

zu definieren. Daniel Boyarin hat die einschneidende Wirkung der Auseinandersetzung mit dem Christentum für die Geschichte des Judentums herausgearbeitet.<sup>27</sup> Für Heiden wiederum lässt sich zeigen, dass einige, namentlich neuplatonische Philosophen, immer mehr dazu neigten, die verschiedenen von Christen als heidnisch definierten Praktiken als eine Einheit zu sehen, und insofern das Heidentum zunehmend als eine Religion im Sinne des Christentums definierten.<sup>28</sup>

Antijudaismus und Antipaganismus konnten in Gewalt umschlagen. Viele spätantike Quellen berichten von der Zerstörung von Tempeln und Synagogen, oft in einem preisenden Ton. Aber eben nicht nur; es erhob sich ebenso Kritik an Gewalt. Eine direkte Ableitung von religiöser Gewalt aus dem Monotheismus ist nicht möglich; religiös begründete Gewalt und Gewalt gegen religiöse Institutionen war Heiden keineswegs fremd – man denke nur an die Perserkriege und ihre Folgen.

Aber das Argument, zur Besserung des Einzelnen und der Welt sei Gewalt gestattet, konnte christlich begründet werden und in sehr verschiedenen Kontexten Wirkung entfalten. Die Ambivalenz des Universalismus wird am Christentum deutlich sichtbar und durch seinen Erfolg besonders wirkungsmächtig: Der Universalismus setzt jeden Einzelnen als Träger religiöser Wahrheit frei, setzt ihn aber zugleich unter Druck, sich dieser Wahrheit als würdig zu erweisen. Was für alle gelten soll, dem darf sich niemand entziehen.

#### 3.3 Reflexivwerden von Glauben

Antiken Menschen musste der christliche Glauben als defizitär erscheinen: Die Christen verfügten über kein eigenes Heiligtum und wurden wiederholt des jüdischen Tempels verwiesen; sie hatten noch nicht einmal einen Leichnam vorzuzeigen; sie mussten erst neue Rituale und Gruppenstrukturen entwickeln. Was sie anboten, waren Berichte von Erfahrungen, über die sie sprechen konnten und die sie begründen mussten. Dem Druck zum Reflexivwerden waren die Christen eben wegen ihrer Schwäche von Anfang an ausgesetzt<sup>29</sup> – dafür bedurfte es keines Prozesses der Hellenisierung. Der Zwang zum Explizitwerden schlägt

Vgl. Daniel Boyarin, Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity (Divinations: Rereading Late Ancient Religion 3), Philadelphia 2004.

Vgl. Hartmut Leppin, Zum Wandel des spätantiken Heidentums, Millennium 1 (2004), 59–81

Wichtige, von philosophischen Fragen bestimmte Beobachtungen macht dazu Charles Taylor, Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge 1992; vgl. MICHAEL KÜHNLEIN, Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor, Tübingen 2008.

sich in der frühen Bedeutung von Glaubensbekenntnissen nieder, die aus Tauffragen erwuchsen.<sup>30</sup> Die nachdrückliche Rede über die Gehalte des Glaubens führte zur Entstehung eines speziellen Begriffs der Religion, der lange als normativ galt, dass nämlich eine Religion von bestimmten Glaubensinhalten und heiligen Schriften her zu bestimmen sei. Inzwischen wird dieser Begriff stark problematisiert; es steht sogar in Frage, ob man den Begriff der Religion überhaupt auf nicht-christliche Verhältnisse anwenden könne.<sup>31</sup>

Während die Glaubensbekenntnisse nach innen wirkten, unterlagen die Christen dem Zwang zum Reflexivwerden auch nach außen, gegenüber Heiden und Juden. Hier mussten sie für ihren neuen Glauben in einer für Nichtchristen plausiblen Weise argumentieren; besonders deutlich ist dies bei den sogenannten Apologeten. Selbst wenn diese sich faktisch stärker an zweifelnde Gemeindemitglieder gewandt haben sollen, wie heute oft vermutet wird, so waren dies Menschen, die offenbar mehr benötigten als ein Glaubensbekenntnis, die vielmehr nach Argumenten fragten. Die Apologeten konterten Attacken auf die Christen und verwiesen auf die hohe Moralität ihrer Glaubensbrüder, die offenbar durchaus anerkannt war. Dies konnte als Ausdruck einer besonders erfolgreichen Philosophie verstanden werden, die auffälligerweise sogar Ungebildete zu einem besseren Leben führte. Außerdem beriefen sich Apologeten gerne auf die gemeinsame Grundlage der Vernunft und beanspruchten entsprechende Argumente für ihren Glauben. Sie argumentierten in der Tradition von Rhetorik und Logik ihrer Zeit.

Die Auseinandersetzung mit Juden war insofern anders gelagert, als Christen und Juden eine gemeinsame Textgrundlage besaßen, den *Tanach*. Hier diskutierte man auf der Basis jener philologischen Methoden, die im Hellenismus vor allem in der Auseinandersetzung mit der Überlieferung Homers entstanden waren. In beiden Fällen gab es mithin einen neutralen Bereich, auf dessen Grundlage man argumentieren konnte, da beide Seiten ihn akzeptierten. Damit gewann intellektuelle Autorität eine hohe Bedeutung unter Christen. Bezeichnenderweise erhoben viele Bischöfe darauf Anspruch.

Der Zwang zum Reflexivwerden führte zu einer der größten und wirkungsmächtigsten intellektuellen Leistungen der Antike, die oft von Altertumswissen-

Vgl. Wolfram Kinzig / Christoph Markschies / Markus Vinzent, Tauffragen und Bekenntnis: Studien zur sogenannten »Traditio Apostolica«, zu den »Interrogationes de fide« und zum »Römischen Glaubensbekenntnis« (AKG 74), Berlin / New York 1999.

Brent Nongbri, Before Religion. A History of a Modern Concept, New Haven / London 2013, hat zu Recht ältere Forschungen zusammenfassend darauf hingewiesen, dass der Religionsbegriff leicht anachronistisch verstanden werden kann; ich verwende ihn trotzdem, im Anschluss an Martin Riesebrodt, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007. Zu den Grenzen von Nongbris Ansatz s. die Rezension von David Frankfurter in: JECS 23 (2015), 632-634.

schaftlern nicht hinreichend gewürdigt wird: der christlichen Theologie. Der Zwang zu argumentieren sollte die Geschichte der Christen begleiten, bei vielen inneren Konflikten, ebenso jedoch in der Auseinandersetzung mit Nicht-Christen, eben weil Europa nie allein christlich wurde und mit dem Islam eine weitere Religion entstand, die es nötig machte, Argumente für den eigenen Glauben vorzubringen. Die Notwendigkeit, von einem neutralen Bereich aus zu argumentieren, sich also nicht allein auf die eigene Glaubenstradition zu beziehen, bewahrte überdies das Potential zur Selbstkritik. Die jeweiligen Zustände der Kirchen ließen sich in Hinblick auf die Praktiken oder die Glaubenslehren kritisieren, und zwar nicht allein durch Inhaber von Ämtern, sondern ebenso von Trägern intellektueller Autorität. Die auf die Nöte des Anfangs zurückgehende Reflexion des Glaubens wirkt unter anderem insofern im Sinne des Konzepts der Exaptation, dass sie eine institutionalisierte Kirche immer neu zum Nachdenken zwang.

Ein weiterer Effekt des Drucks, sich verständlich zu machen und zugleich dem universalen Anspruch zu folgen, ist die Polyphonie, die Mehrsprachigkeit der Christen, die keineswegs selbstverständlich war. Zwar kam es seit dem Hellenismus vor, dass heilige Schriften nicht-klassischer Religionen übersetzt wurden – das berühmteste Beispiel ist die Septuaginta –, aber keine Religion hat so massiv dazu beigetragen, zuvor kaum verschriftlichten Sprachen zu einer neuen Blüte zu verhelfen wie das Christentum. Erinnert sei nur an das Syrische und das Koptische. Sprachliche Vielfalt konnte durchaus von Christen unterdrückt werden, so wie zeitweise im lateineuropäischen Mittelalter, aber die Forderung nach allgemeinverständlichen Texten erhob sich immer wieder, gerade auf der Grundlage des universalen, auf persönlichen Entscheidungen beruhenden Anspruchs der Christen. Die Bereitschaft zum Umgang mit sprachlicher Vielfalt gehört vielleicht zu den wichtigsten Hinterlassenschaften des Christentums an die multilinguale Welt Europas.

# 3.4 Prozeduralität

Letzter Punkt und scheinbar etwas ganz anderes: die Prozeduralität, speziell die Verfahrensförmigkeit bei Personalentscheidungen, namentlich der Bestellung von Bischöfen. Das Amt des monarchischen Bischofs, das für weite Teile der Kirchengeschichte prägend bleiben sollte, bildete sich in vielen Gemeinden während des 2. respektive 3. Jahrhunderts heraus.<sup>32</sup> Zugleich entwickelten sich

Zu den Einzelheiten HARTMUT LEPPIN, Personalentscheidungen und Kontingenzbewältigung unter frühen Christusanhängern, in: Markus Bernhardt / Stefan Brakensiek / Benjamin Scheller (Hg.), Ermöglichen und Verhindern. Vom Umgang mit Kontingenz, Frankfurt a. M. / New York 2016, 49-81; DERS., Zu den Anfängen der Bischofsbestellung, in: Andreas Fahrmeir (Hg.), Personalentscheidungen für gesellschaftliche Schlüsselpo-

Verfahren der Bestellung des Bischofs. Die aus zeitgenössischer Sicht naheliegende Lösung, die Erblichkeit des monarchischen Amtes, lehnten die Christen weithin ab, wahrscheinlich nicht zuletzt aufgrund ihrer Zweifel am Wert der Kinderzeugung, Manches erprobten sie: beispielsweise Losung, Ernennung durch den Vorgänger, Akklamation, Dabei entwickelte sich allmählich eine Prozedur, die verschiedene Elemente einschloss: die Auswahl durch Kleriker, die Akklamation durch das Volk und die Kooptation in der Form der Weihe durch andere Bischöfe. So entstand eine relativ große Verhinderungsmacht einzelner Gruppen, die eigentliche Personalentscheidung lag beim Klerus. Von diesen Regeln wichen Gemeinden oft ab, aber prinzipiell war ihre Gültigkeit anerkannt, und man konnte sich zunehmend darauf berufen. Grundlegend neu waren derartige komplexe Prozeduren der Amtsbestellung übrigens nicht. Ähnlich komplizierte, mehrstufige, auf verschiedenen Modi der Personalentscheidung beruhende Verfahren wurden in der Kaiserzeit praktiziert, etwa bei der weiterhin das Volk symbolisch einbeziehenden Wahl der hohen Magistrate. Über die christliche Kirche und später die kaiserliche Gesetzgebung wurde aber der Gedanke der Verfahrensförmigkeit bewahrt.

Verfahrensförmigkeit gilt als ein Charakteristikum der modernen Gesellschaft, besonders in der Darstellung der Systemtheorie.<sup>33</sup> Doch darf man die Unterschiede nicht übersehen: Niklas Luhmann etwa unterstreicht, dass moderne Prozeduren nicht darauf abstellen, das richtige Resultat zu erzielen, sondern darauf, in richtiger Weise zu verfahren, gemäß bestimmten Regeln, so dass das Resultat als legitim gelten kann. Und hier liegt ein grundlegender Unterschied zur christlichen Antike: Christen wie etwa Cyprian, der ausführlich über Bischofsbestellung spricht, betrachteten Prozeduralität nicht als etwas, was einen Wert in sich trägt: Für den Karthager sind bestimmte Prozeduren ein erfolgversprechender Weg, um wahre Resultate zu erreichen, Gottes Urteil zu ergründen. Die Regeln leiteten er und seine Mitbischöfe in ihrem Konzilsschreiben vom Alten Testament ab und sprechen ihnen eine divina auctoritas zu. 34 Prozeduralität entwickelte sich unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsanspruchs, eine Legitimation durch Verfahren war demgegenüber nachgeordnet. Daher konnte man sich beim konstitutiven Akt vom Verfahren dispensieren. So galt es als rühmlich, dass im Falle des Ambrosius von Mailand eine Kinderstimme die

sitionen. Institutionen, Semantiken, Praktiken (HZ, Beih. 70), Berlin / Boston 2017, 33-53.

Vgl. Niklas Luhmann, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt a. M. <sup>10</sup>2013 (1969); vgl. dazu André Brodocz, Erfahrung mit Verfahren. Zur Legitimation politischer Entscheidungen, in: Barbara Stollberg-Rilinger / André Krischer (Hg.), Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne (ZHF, Beih. 44), Berlin 2010, 91–107.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Besonders prägnant Cyprianus, Epistula 67,4.

Akklamation als Bischof ausgelöst habe. Kaiser Justinian (527–565) setzte sich bei der Bischofsbestellung mehrfach über die Gesetze hinweg, die er selbst erlassen hatte, indem er bestimmte Bischöfe einfach ernannte, deren Eignung er als offenkundig betrachtete, legte aber Wert darauf, das im Nachhinein wieder in Ordnung zu bringen, indem er das Verfahren, das übergangen worden war, im Nachhinein vollzog und somit seine Bedeutung bewahrte. <sup>35</sup> Das Bewusstsein der Bedeutung von Prozeduren wurde unabhängig von christlichen Konzepten der Wirkung des Heiligen Geistes in vielfältiger Weise gerade durch moderne westliche Staaten adaptiert.

# 4. Antike Christen und ihre Affinität zur Selbstbeschreibung der westlichen Moderne

Mit meinen Überlegungen habe ich versucht, vier heuristisch getrennte Bereiche zu identifizieren, in denen die Affinität früher Christen zu dem, was heute intuitiv mit der westlichen Moderne verbunden wird, besonders sichtbar erscheint: Individualisierung des Glaubens; universaler Wahrheitsanspruch; Zwang zum Reflexivwerden und Prozeduralität. Meine Behauptung ist nicht, diese evolutionären Errungenschaften hätten nur durch das Christentum in die Welt kommen können; oft findet sich Ähnliches schon vorher in nicht-christlichen, gerade philosophischen, namentlich stoischen Kontexten. Ich spreche daher bewusst nicht von spezifisch christlichen Werten. Vielmehr gehe ich davon aus, dass bei bestimmten Konstellationen christliche Überzeugungen, wie sie sich historisch entwickelten, in eine entsprechende Richtung wirkten. Eine der Konstellationen scheint die Moderne Lateineuropas zu sein.

Was waren Gründe für diese Affinität? Zwei Hinweise möchte ich geben, ohne behaupten zu können, eine Antwort gefunden zu haben. Man kann, den Begriff des Erbes aufgreifend, den ich am Anfang mehrfach erwähnt habe, von einer Rezeption ausgehen. Das Bild des Erbes gilt als altbacken, hat aber einen großen Vorteil. Denn es ist unter *einem* Gesichtspunkt besonders prägnant: Ein Erbe steht nicht einfach für sich; es muss vielmehr angenommen, angeeignet werden und unterliegt damit Veränderungsprozessen. Das Erbe der antiken Christen war in einem gewaltigen Textcorpus gespeichert und in bestimmten Praktiken sedimentiert. Gewiss war diese Auswahl einseitig. Vieles von dem, was für Traditionen der Großkirche und des Mönchtums als gefährlich galt oder auch nur ohne Belang war, ging verloren, doch im Bewahrten begegnet noch eine beachtliche Vielfalt, was die Inhalte angeht und ebenso den Argumentationsstil. Kein Zufall ist es, dass innerkirchliche Reformbewegungen sich immer wieder

Vgl. Hartmut Leppin, Justinian. Das christliche Experiment, Stuttgart 2011, etwa 184-188; 304 f.

auf antike, für Christen autoritative Texte beziehen konnten, seien sie in der Bibel überliefert oder außerhalb. Allerdings geht es hierbei um Potentiale, die bestimmten Texten und Praktiken von Christen innewohnen und nicht um das Wesen des Christentums, über das ich als Historiker nichts zu sagen weiß. Bezeichnend lässt sich oft Gegensätzliches mit odem Christentum begründen – über viele Jahrhunderte wurde die christliche Religion gerade nicht als eine Frage der individuellen Entscheidung interpretiert; namentlich im Osten, etwa in Armenien oder Georgien, entstanden ferner Interpretationen christlicher Lehren, die ethnizistisch ausgerichtet waren. Wir haben es viel mit Ambivalenzen und Widersprüchen zu tun. Und dennoch: Immer wieder stießen diese Texte Individualisierungsprozesse an. Wünschenswert wäre es, die Entwicklung, Rezeption und Aneignung all dieser Punkte über die Jahrhunderte nachzuzeichnen – das übersteigt aber die Kräfte eines Einzelnen bei Weitem.

Ferner könnten typologische Gemeinsamkeiten zwischen kaiserzeitlicher und moderner Gesellschaft die Aufnahmebereitschaft verstärkt haben, in dem Sinne, dass diese Epochen gewisse strukturelle Analogien aufweisen, die ähnliche Entwicklungen induzierten. Christen gaben sich mit der Ordnung der Gesellschaft nicht zufrieden, sondern transzendierten sie gerade; wie in der Moderne galt die gegebene Gesellschaft nicht als selbstverständlich. Das konnte in Rückzug münden, aber auch in Kritik und erlaubte es dem Einzelnen immer wieder, sich unabhängig von anderen gesellschaftlichen Statuszuschreibungen zu sehen und um seine Anerkennung als religiöse Autorität zu kämpfen. Das impliziert, dass Christen einen religiösen Bereich von einem politischen unterschieden. Im religiösen Bereich galten spezifische Semantiken und Normen, es entstanden spezifische Hierarchien.

Man beobachtet mithin Ansätze zur Ausdifferenzierung eines Religionssystems, die in der Spätantike zwar erheblich reduziert, aber nicht zum Verschwinden gebracht wurden, die jedoch vor allem in verschiedener Weise gespeichert wurden und so im Sinne des Konzepts der Exaptationen zu späteren Zeiten – und durchaus nicht nur in *einer* Phase der europäischen Geschichte – ihre Wirkung entfalten konnten. Die Affinität zwischen Äußerungen früher Christen und solchen der Moderne lässt sich so möglicherweise durch einen Vergleich der Strukturen bestätigen, wenngleich die Gefahr groß ist, dass man es hier mit falschen Brüdern zu tun bekommt, wie es etwa im Falle der Religionsfreiheit oder der Prozeduralität zu zeigen versucht wurde.

Die Dynamik der westeuropäischen Moderne wäre demnach weniger wahrscheinlich gewesen ohne einige Semantiken, die in frühen christlichen Texten gespeichert waren und die stets schon eine nichtchristliche Vorgeschichte haben. Einige Beispiele, mehr war nicht möglich, seien angeführt: Man konnte unter Christen Neues, anderes erproben, man konnte seiner Herkunft abschwören; Polis und *res publica* verloren ihre Bedeutung, individuelle Entscheidungen erhielten ein neues Gewicht. Gleichheit und Freiheit, zwei Schlüs-

selbegriffe der Moderne, lassen sich christlich begründen. Doch das christliche Erbe besaß Gültigkeit nicht für sich allein, sondern bedurfte der Aneignung, die unterschiedlich, die sogleich widerspruchsvoll erfolgen konnte: Es gab Phasen, in denen christliche Organisationen Individualität eher unterdrückten, und solche, in denen Christen für Individualität standen. Von den frühen Christen führte mithin keineswegs ein Königsweg in die europäische Moderne. Sein Modernisierungspotential konnte das Christentum nur unter Voraussetzungen entfalten, die es selbst nicht zu garantieren vermochte.