

trischen Hirnströme als Ausdruck der Tätigkeit der Gehirnzellen und die Untersuchung des Hirnblutkreislaufes. Mit Hilfe von Kontrastmitteln, die in die Kopfschlagader eingebracht werden, kann man den durch gesteigerten Hirndruck bedingten Stillstand des Hirnkreislaufes sicherstellen. Dies ist die verlässlichste Methode für die Feststellung des Gehirntodes, da man weiß, daß dieser dem Ausfall des Blutkreislaufes innerhalb kurzer Zeit folgt. Natürlich kann man den Einwand machen, daß zugestandenmaßen schon die Definition des Todes nur eine — wenngleich sehr gut begründete — Übereinkunft ist. Auch kann nicht geleugnet werden, daß theoretisch alle diagnostischen Methoden Unsicherheitsfaktoren einschließen. Sie werden in unserer Frage um so bedeutender, je rascher die Todesfeststellung erfolgen soll — was z. B. bei der Organentnahme wichtig ist. Dem müßte aber all das entgegengehalten werden, was eben als soziale Verpflichtung zur Todesfeststellung bezeichnet worden war. Auch muß daran erinnert werden, daß gerade deshalb die Entscheidung, wenngleich gestützt auf naturwissenschaftlich erhobene Fakten, diese überschreitend, letztlich eine mensch-

liche ist. Für eine solche kann aber, um es zu wiederholen, nur jene praktische Sicherheit gefordert werden, die bei größter Gewissenhaftigkeit angemessen und erreichbar ist. Dieses Bewußtsein ist für den Arzt, der nicht nur über das Problem reden, sondern immer wieder praktische Entscheidungen treffen muß, oft eine ernste Belastung. Sie hält aber das Bemühen um weiteren medizinischen Fortschritt und das ärztliche Gewissen im Einzelfall eher wach als die Illusion absoluter Sicherheit. *Rudolf Kautzky*

Literatur: Bockemann, P., Strafrecht des Arztes, Georg Thieme Verlag, Stuttgart 1968. — Ehrhardt, H., Euthanasie und Vernichtung „lebensunwerten“ Lebens, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1965. — Gerlach, J., Individualtödt, Partialtödt — Vita reducta, in: Münchener Med. Wschr. 16/1968. — Ders., Die Definition des Todes in ihrer heutigen Problematik für Medizin und Rechtslehre, in: Arztrecht 1968. — Kautzky, R., Technischer Fortschritt und ethische Problematik in der modernen Medizin, in: Concilium Mai 1969. — Dazu: Kriterien des Todes. Stellungnahme einer Kommission, vorgelegt anlässlich der 85. Tagung der Dtsch. Ges. f. Chirurgie, in: Deutsches Ärzteblatt 19/1968. — Roxin, C., Euthanasie, im Evangelischen Staatslexikon, 1. Auflage. — Sporcken, P., Darf die Medizin, was sie kann? Patmos Verlag, Düsseldorf 1971. — Thielicke, H., Wer darf leben? Wilhelm Goldmann Verlag, München 1970.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Überformung des Glaubens durch Religion

Zur geschichtlichen Bewältigung eines aktuellen Themas

Mit dem jüngst im Verlag Herder erschienenen Buch des Münchner Kirchenhistorikers und Patrologen Peter Stockmeier, Glaube und Religion in der frühen Kirche (143 S.) wurde unseres Wissens zum erstenmal von einem Fachmann der Geschichte der alten Kirche ein Anstoß zu einer kritischen Bewältigung des Verhältnisses von Religion und Glaube im Christentum in geschichtlicher Sicht gegeben. Der Neutestamentler Prof. Josef Blank (Saarbrücken) greift hier den Anstoß des Historikers auf und zieht die Verbindungslinien zur aktuellen Diskussion um das Verhältnis von Religion und Glaube.

Die Frage nach dem Verhältnis von biblisch-neutestamentlichem „Glauben“ zu dem menschlichen Phänomen „Religion“ wurde in der katholischen Theologie lange Zeit hindurch kaum als Problem empfunden; hier erschien

eher die „christliche Religion“ als Erfüllung und Gipfel von Religion überhaupt. Erst allmählich drangen die *kritischen Einwände gegen die naive Identifizierung von Glaube und Religion* ins Bewußtsein; es genügt dafür die Namen *Kierkegaard, Karl Barth, Bonhoeffer* und *Guardini* zu nennen. Ebenso hat die biblische Exegese einen wichtigen Beitrag dazu geleistet, daß man auf die Differenzen von Glaube und Religion aufmerksam wurde. Auf der anderen Seite wird in der gegenwärtigen Religionspädagogik der Religionsbegriff wieder positiv aufgenommen, teilweise mit scharfer Frontstellung gegen die „Dialektische Theologie“. Auch bei der Diskussion um das Verständnis des kirchlichen Amtes (Priesterbegriff) geht es um dieses Problem. Ein geschichtliches Verständnis des abendländischen Christentums, zumal des Katholizismus ist ohne die Aufnahme dieser Problematik kaum zu reichend zu gewinnen.

Ein dringendes Desiderat

Schon aus diesem Grund ist das Buch „Glaube und Religion in der frühen Kirche“ des Münchener Patrologen *Peter Stockmeier* ein dringendes Desiderat. Denn die entscheidenden Problemstellungen, die auf Jahrhunderte hinaus das abendländische Christentum bestimmen, ergaben sich schon in den ersten drei bis vier Jahrhunderten nach dem Urchristentum im 2. bis 5. Jahrhundert.

Stockmeier geht es darum, „die Grundhaltung christlicher Existenz in ihrer Konvergenz zum Phänomen der Religion“ darzustellen; denn „Glaube in Geschichte stößt immer wieder auf neue Herausforderungen, unter denen das Phänomen Religion von Anfang an Antwort verlangte“ (11). Er sieht, daß „der Weg vom biblischen Glauben bis zur christlichen Religion einen tiefgreifenden Wandel einschließt“ (12) und möchte das Problem am geschichtlichen Modell, nicht so sehr religionsphilosophisch, psychologisch oder dogmatisch analysieren. Das geschieht in sechs Kapiteln, die je einen bestimmten Problembereich behandeln: Christlicher Glaube und Strukturen antiker Religiosität; Nachapostolische Kirche und religiöser Universalismus; Die Thematisierung der Religion in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum; Christlicher Glaube als Gnosis und Paideia; Vorgang und Auswirkung der öffentlich-rechtlichen Anerkennung des Christentums; Die Identifikation von Glaube und Religion im spätantiken Christentum.

Zwar warnt Stockmeier am Anfang vor einer übereilten Gleichsetzung der modernen Problematik von Glauben und Religion mit derjenigen des frühen Christentums, diese könne nicht als „Frühgeschichte des modernen Problems betrachtet werden“ (17), eine Wendung, die nicht ganz einleuchtet. Denn wenn man die gegenwärtige Problematik auch nicht einfach mit der frühchristlichen identifizieren kann — insofern ist der Hinweis auf die historische Differenz natürlich berechtigt —, so läßt sich doch gleichwohl eine problemgeschichtliche Kontinuität kaum in Abrede stellen. Wenn er dann gleich hinzufügt: „Die eigentümliche Problematik kommt freilich auch für den Historiker nicht in den Blick, wenn er das Christentum vom Ursprung her als Religion begreift“ (17), dann gibt er freilich zu erkennen, was dann auch in der Einleitung ausdrücklich gesagt wird, daß seine Fragestellung von der modernen Problematik her motiviert ist; seine Darstellung zeigt ja sehr deutlich, daß man sich in der aktuellen Situation der Alten Kirche keineswegs umfassend dessen bewußt war, welche weittragenden Implikationen in diesem Problemfeld stecken. Kontinuität und Aktualität des Problems bei verschiedener geschichtlicher Situation und bei verschiedenem Reflexionsstand sind also nicht zu bestreiten. Vom Neuen Testament her tritt beim Vergleich mit der religiösen und kulturellen Umwelt die strukturelle und wohl auch theologisch prinzipielle Verschiedenheit zwischen Glauben und Religion vor den Blick, und diese strukturelle Verschiedenheit erlaubt denn auch metho-

disch die Durchführung der Fragestellung. Mit Recht wird in diesem Zusammenhang der Name *Rudolf Herregger* erwähnt (15), der als einer der ersten an diese Probleme heranging.

Die Problemstellung in der frühen Kirche

Das Problem ergab sich vor allem daraus, daß bei der gegebenen geschichtlichen soziokulturellen Situation (Spätantike, Judentum, Hellenismus, Imperium Romanum) das Christentum nicht in ein religiöses Vakuum eintrat: „Der Begriff Heidentum kann darum nicht im Sinne eines religiösen Vakuums oder als eine Art Atheismus betrachtet werden; im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Christentum erscheint es vielmehr als eine religiöse — wenn auch äußerst differenzierte — Größe“ (27 f.). Dieser Hinweis ist für das Verständnis in der Tat äußerst wichtig, ebenso die Bemerkung, daß mit dem „Negativbegriff Heidentum“ die religiöse Umwelt „weder in ihrem Erscheinungsbild noch in ihrer Geistigkeit zutreffend charakterisiert ist“ (30). Nach der kurzen Symbiose von Urchristentum und Judentum verlagert sich das Problem *hauptsächlich* auf die griechisch-römische Welt. Was den mehr griechisch bestimmten Raum angeht, ergibt sich folgendes Problem: Einerseits muß das Christentum mit der Konkurrenz der verschiedenen Religionen sich auseinandersetzen; dadurch wird es, vor allem in Auseinandersetzung mit dem antiken Götterglauben, in die Nähe der Philosophie gedrängt. Andererseits muß es sich auch gegenüber der Philosophie abgrenzen und gerät so wieder in die Nähe der Religion. Im römischen Bereich trifft es auf einen sehr festen Komplex von Religion mit einem ausgeprägten Zeremonien- und Ritenwesen, um deren penibel-exakte Durchführung es geht; außerdem hat diese Religion offiziellen Charakter, sie ist eine Staatsangelegenheit, das heißt, Religion hat hier einen ausgeprägten politischen Charakter. „Das Thema Glaube und Religion empfängt im frühen Christentum gerade vom römischen Anspruch her sein eigentümliches Schwergewicht“ (28). In der nachapostolischen Zeit kommt es zu einer *ersten Adaption religiöser Begriffe* wie „Frömmigkeit“, „Offenbarung“ usw. *Ignatios von Antiochien* prägt erstmals den „Füllbegriff Christentum“, auch legalistische Tendenzen machen sich bemerkbar. Zentrale Themen neutestamentlicher Verkündigung treten in den Hintergrund, und für die paulinische Theologie läßt sich „fast ein Defizit“ feststellen. Der Hinweis, daß auch die Kategorie „Offenbarung“ zum religiösen Allgemeingut gehört und keineswegs das spezifisch Christliche ausdrückt — „Der Mensch der Antike erfuhr das Göttliche nicht als Transzendenz, sondern in ständigen Offenbarungen“ (38) —, ist wohl bedeutsam. Von daher kann Stockmeier auch die Position des „Häretikers“ *Marcion* verständlich machen: „Judaismus, Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit galten ihm als Zeichen und Kriterium einer Verfälschung des Christlichen“

(41). Der heidnischen Welt erscheint das Christentum als *religiöses* Phänomen, ja sogar als Aberglaube. Christlicherseits ist man genötigt, diesen Vorwurf zurückzuweisen und dazu nehmen die Apologeten das philosophisch-begriffliche Rüstzeug auf. Auf der anderen Seite begegnet den Christen der Vorwurf des „Atheismus“, der Staats- und Menschenfeindlichkeit. Das Wort „Glaube“ hat einen negativen Klang, so daß dem heidnischen Kritiker *Kelsos* die Christen als „dümmlische Zeitgenossen“ (54) erscheinen. Man sucht sich gegen diese Vorwürfe zu wehren, und zwar unter anderem dadurch, daß man zur „religiösen Interpretation“ des Christentums übergeht, das heißt „zur Adaption von Vorstellungen und Kategorien, die neutestamentlicher Denkweise zum Teil sogar fremd sind“ (56). Das hat weitreichende Folgen, wenn etwa im Lateinischen *pistis* mit *fides* übersetzt wird; denn dadurch kommt eine juristische Komponente herein, und *Tertullian* zeigt bereits die Tendenz, den Glauben im Sinne einer *lex* (einer Gesetzes-Vorschrift) zu interpretieren. Oder man betont die „Vernunftgemäßheit“ des Glaubens und ordnet ihn so in ein logos-orientiertes Konzept ein. Darüber hinaus bemüht man sich, den christlichen Glauben als die „vera religio“, als die wahre und eigentliche Religion zu erweisen. So heißt denn die entscheidende Alternative nicht mehr „Glaube und Religion“, sondern „wahre oder falsche Religion“ (61). Die Alte Kirche erhebt den Anspruch, die „wahre Religion“ zu sein. „Man interpretierte ... das Christentum als religio, wobei der eigene Anspruch ebenso deutlich wurde wie der Zusammenhang mit den religiösen Strukturen“ (62). Im römischen Bereich ist — zumindest seit *Tertullian* — die Entwicklung außerordentlich stark durch die Überlagerung mit sakralen und juristischen Vorstellungen charakterisiert. Ein weiterer Zug ist die Anpassung an das antike Bildungsideal, an „Gnosis und Paideia“.

Die „Konstantinische Wende“ kam nicht von ungefähr

Stockmeier weist darauf hin, daß die öffentliche Anerkennung des Christentums, bis hin zur Anerkennung als „Staatsreligion“ — die sogenannte „Konstantinische Wende“ — im Grunde nur der längst fällige Abschluß einer Entwicklung gewesen ist, die in entscheidenden Punkten schon innerhalb des Christentums selbst gelaufen war. „Man kann schwerlich behaupten, die Kirche hätte sich traumwandlerisch auf das Angebot des Kaisers eingelassen, weil die Bewußtseinsbildung für eine solche Kooperation in den vorausgehenden Zeiten der Bedrängnis längst erfolgt war; dennoch überrascht die Bereitschaft der Kirche, sich von seiten des Staates in sakralrechtlichen Kategorien klassifizieren und in das religionspolitische System des Imperiums einordnen zu lassen“ (82). Allerdings, möchte man hinzufügen. Tatsächlich wird das Problem „Konstantin“ verständlicher, wenn man davon ausgeht, daß die *Integration des Christentums in das römische*

Staats- und Gesellschaftsgefüge nach den Prinzipien des römischen Sakralrechts erfolgte, unter einem „monotheistischen“ Vorzeichen. Für Konstantin stand wohl der Religionsgedanke im Vordergrund. Ein „religiöser Mensch“ im antiken Sinne war Konstantin d. Gr. ohne Zweifel, und dies auf der Basis der Verbindung von religio und öffentlich-politischer Staatswohlfahrt, der „salus rei publicae“. Eben diesem Bedürfnis schien das erstarkte Christentum besser zu entsprechen als die überkommene Religion. Ebenso ist zu begreifen, daß bei einem gegebenen Entwicklungsstand einer relativ großen gesellschaftlichen Gruppe, wie die Kirche dies inzwischen war, das Problem der gesellschaftlich-politischen Integration akut wird; kein Staat könnte es sich auf die Dauer leisten, eine solche Gruppe im Status der Illegalität zu belassen, insofern war die Anerkennung fällig. Entscheidend war allerdings, daß diese Integration unter religiösem Vorzeichen erfolgte, und zwar mit unmittelbarer Verdrängung aller anderen Religionen. Die Privilegierung des katholischen Klerus durch Konstantin erfolgt ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt, daß die Priester auf diese Weise ihrer Aufgabe der „Verehrung des Göttlichen“ am besten dienen können und damit auch der Allgemeinheit am meisten nützen (vgl. 88 f.). Man bindet das Heil des Staates in besonderer Weise an den Vollzug des christlichen Gottesdienstes. Die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion durch *Theodosius d. Gr.* im Jahre 380 bildet den folgerichtigen Abschluß dieser Entwicklung. „Die Überführung des Christentums in den Status einer religio licita sowie eine zunehmende Privilegierung von seiten des Staates erfolgten aus der Perspektive antiker Religiosität und prägten so nachhaltig das Erscheinungsbild der Kirche“ (93). Das Kooperationsmodell war kirchlicherseits, und zwar unter religiösem Aspekt, schon lange vorbereitet.

Der Text des Religionsediktes des Kaisers *Theodosius*, mit dem das Christentum zur Staatsreligion erhoben wurde (vgl. 101) ist höchst aufschlußreich: Das Christentum wird zum kaiserlichen Gesetz, Häretiker werden für „verrückt“ und „wahnsinnig“ erklärt, ihre Gruppierungen gelten nicht als Kirchen, sondern als „Zusammenrottungen“, was doch wohl heißt, sie werden von vornherein unter das Verdikt politischer Konspiration gestellt: „... das Christentum erscheint hier als eine staatlich verordnete und erzwingbare Lebensform, eben als ‚lex‘“ (102). — Auch bei *Augustinus* ist die Adaption im Sinne der „vera religio“ zu beobachten (107 ff.). Den krönenden Abschluß des Ganzen bildet der „verchristlichte Romgedanke“ (117 ff.), den Papst *Leo d. Gr.* geradezu klassisch formuliert mit der Wendung: „Durch die göttliche Religion (religione divina) solltest du deine Herrschaft weiter ausbreiten als vordem durch deine weltliche Macht ...“ (118).

Das Verdienst des Buches liegt vorzüglich darin, daß es das Bewußtsein für die dargelegten Probleme und Zusammenhänge schärft und damit auch die Diskussion dar-

über anregt. Dem kritischen Leser stellt sich aber gerade im Anschluß an die Lektüre dieses Buches die bedrängende Frage: Was ist da eigentlich passiert? Wie konnte es zu dieser „religiösen“ Überformung des Neutestamentlich-Christlichen mit allen ihren weitreichenden Folgeerscheinungen kommen? Was hat es zu bedeuten, wenn man damals den Weg einer „religiösen Interpretation des Christentums“ einschlug, zwar mit entsprechenden Vorbehalten, „allerdings nicht mit einem schlechten Gewissen“ (121)? Das Beunruhigende liegt eben in diesem „nicht mit einem schlechten Gewissen“. Von daher ist es wohl zu verstehen, wenn Stockmeier festhält: „Weder die genetische Abhängigkeit noch die übergeschichtliche Distanz vermögen die faktische Zuordnung von Glaube und Religion gültig zu erklären; sie scheint in einem Bereich grundgelegt, der in einer Tiefenschicht menschlicher Existenz verankert ist und in den Archetypen *Carl Gustav Jung*s annäherungsweise erfaßt wurde“ (15). Ich muß gestehen, daß mir bei dieser Formulierung nicht so ganz wohl ist. Richtig daran dürfte sein, daß man die Psychologie zu Hilfe nehmen müßte, um diesen epochalen Vorgang angemessener zu interpretieren; die Auseinandersetzung zwischen Religion und Glauben reicht sicher bis in das psychische Unterbewußte. Ebenso kennt die Psychologie den Vorgang einer bewußten Übernahme von Lehren, Überzeugungen, Glaubenswahrheiten (Dogmen) usw., ohne daß diese in die seelischen Tiefenschichten eindringen. Sie bleiben als Inhalte im Bewußtsein, werden aber funktional von den seelischen Tiefenschichten her gesteuert, gleichsam manipuliert. Nimmt man noch hinzu, daß die unterbewußten Gegebenheiten auch mit den soziokulturellen Strukturen der Gesellschaft zusammenhängen, dann läßt sich das Ganze so verstehen, daß das Christentum zwar in seinen Inhalten rezipiert wurde, aber daß diese Rezeption von den unbewußten religiösen Vorprogrammierungen in bestimmte Richtungen gedrängt, die Interpretation also „religiös“ gesteuert wurde. Aber damit kann doch wohl nicht gemeint sein, daß man auf eine theologische und ideologiekritische Interpretation dieses Vorganges verzichten dürfte.

Das neutestamentliche Glaubensverständnis läßt sich, darin hat Stockmeier zweifellos recht, *nicht* ohne weiteres unter den Begriff „Religion“ subsumieren. „Glauben“ im neutestamentlichen Sinn ist als radikal eschatologisches Existenzverständnis nicht einfach „vera religio“, sondern „Ende von Religion“ in einem ähnlichen Sinn, wie Paulus vom „Ende des Gesetzes“ (Röm 10, 4) spricht. Ebenso ist unter neutestamentlichem Aspekt der Begriff „Glauben“ dem der „Religion“ überzuordnen. *Luthers* großes Verdienst besteht ja nicht zuletzt in der Wiederentdeckung der überragenden Bedeutung des Glaubens gegenüber der religiösen Werkerei. Auch die Struktur der neutestamentlichen „Gemeinde“, der *ekklesia* ist von diesem Ansatz sehr eigentümlich geprägt und nicht einfach eine Species des allgemeinen Genus „Religionsverband“. Die neutesta-

mentlichen Schriften zeigen, daß man im Urchristentum ernsthaft den Versuch unternommen hat, den Charakter der eschatologischen Heilsgemeinde von einem spezifisch-jesuanisch-christologischen Grundansatz her auszuprägen, etwa als unlegalistische, auch herrschaftsfreie Brudergemeinde. Freilich hatte das eschatologische Selbstverständnis auch einen Nachteil: Man war auf die Auseinandersetzung mit dem ganzen Komplex der „Welt“ nicht genügend vorbereitet. Das von diesem Ansatz her mögliche Verhältnis von Glauben und Religion wäre dann noch am ehesten dialektisch zu bestimmen: Einerseits religionskritisch, andererseits offen für das Anliegen von Religion als Ausdruck menschlichen Heilsverlangens. Diese eigentümliche Dialektik ließe sich etwa bei Paulus an der Differenz von „Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken — Gerechtigkeit aus Glauben“ aufzeigen, oder auch an den johanneischen Bildreden.

Das entscheidende Problem

Aber in diesem von Stockmeier beschriebenen Prozeß ist doch viel mehr passiert. Der Hinweis, daß das Christentum nicht in ein religiöses Vakuum eintrat, sondern in eine religiös vielfach vorprogrammierte und vorstrukturierte Gesellschaft, verweist auf das *entscheidende* Problem. Es war vom Neuen Testament her gesehen offenbar nicht zu erwarten, daß die Strukturen der bestehenden „alten“ Welt und Gesellschaft als so zählebig sich erweisen würden, als so widerstandsfähig und eingefressen, daß von ihnen das Christentum so weitgehend überformt und geprägt würde, wie es dann tatsächlich geschah. Das Christentum faßte damals nicht den Gedanken, die Strukturen der antiken Gesellschaft selbst zu verändern, sondern eher, soweit sich das machen ließ, ihnen sich anzupassen und mit ihnen ins Klare zu kommen. Es wird selbst zum Bestandteil dieser „herrschenden“ Gesellschaft und Kultur und büßt damit zweifellos auch einen Teil seiner kritischen Kraft ein. Merkwürdigerweise blitzt in einer Dreikönigspredigt von *Leo d. Gr.*, in der er das Ende der Verfolgungszeit schildert und wo er für seine typologische Auslegung der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenland nach einer Entsprechung für den König Herodes sucht, die Ahnung auf, daß dieser neue Friede zwischen Kirche und Staat doch nicht ganz so problemlos sein könnte: „Habet igitur, dilectissimi, pax nostra pericula sua . . ., auch unser Friede hat seine Gefahren . . .“ (Sermo XXXVI, 4); aber das wird dann sogleich moralisch gewendet, nicht politisch. Läßt sich daraus eine allgemeine Erkenntnis für das Verhältnis von christlichem Glauben und jeweiliger Gesellschaftsstruktur gewinnen, etwa in dem Sinne, daß diese Strukturen die jeweilige geschichtliche Gestalt des Christlichen viel nachhaltiger beeinflussen, als eine abstrakte „reine“ Theologie dies wahrhaben möchte? So daß Theologie und Glauben ihre gesellschaftlichen Bedingtheiten und Möglichkeiten viel intensiver und genauer analy-

sieren und reflektieren müssen als bisher üblich? Oder ergibt sich die These von der relativen gesellschaftlichen Ohnmacht biblischen Glaubens, also eine bittere Ernüchterung für jeden hochgespannten Enthusiasmus? Glaube als menschlich-geschichtliche Existenzform muß sich wohl immer im Kontext der jeweils gegebenen Gesellschaft ausdrücken, und jede Anpassung des Glaubens an die soziokulturelle Situation schließt Einseitigkeiten und wahrscheinlich auch Verfälschungen ein; aber kann man deshalb die Notwendigkeit solcher Anpassung umgehen, einfach weil das gefährlich ist? Die Flucht ins Getto um einer angeblich überzeitlichen Wahrheit und Reinheit des Christentums willen ist wahrscheinlich noch das schlechteste Rezept und eine Selbsttäuschung dazu. Im Anschluß an das Gleichnis vom Sauerteig (Mt 13, 33) muß man wohl lernen, mit langwierigen Inkubationszeiten und Prozessen zu rechnen.

Am Beispiel der römischen Staatsreligion mit ihrem juristisch-ritualistischen Gepräge, mit ihrer Verbindung von Religion und Imperialismus stellt sich — vom christlichen Amalgam zunächst einmal abgesehen — die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Herrschaft. Religion diene hier offenbar dazu, durch die sorgfältige Pflege geheiliger Riten die irrationale, von Anarchie und unkontrollierbaren Mächten dauernd bedrohte Grundlage der Herrschaft abzusichern, die religiösen und politischen Ängste zu bannen und zu beschwichtigen. Das Fatale ist, daß das Christentum, und zwar allen voran der Klerus, mit der größten Selbstverständlichkeit diese Funktion übernimmt und dann auch sofort, etwa durch Leo d. Gr., aber es gibt auch noch andere Beispiele, die imperiale Macht Roms geistlich verklärt. Damit wird die römische Ideologie des Christentums oder auch die christliche Rom-Ideologie geboren, die ja bis heute an dieser Verklärung festhält. Die Annahme, daß die *römische Interpretation des Christentums* bis in die Gegenwart, was ihre latenten Substrukturen betrifft, nicht neutestamentlich, sondern altrömisch-sakralrechtlich geprägt ist, kann sich auf zahlreiche Indizien stützen. Der Titel des „Pontifex Maximus“, der in der Römischen Republik dem jeweiligen Oberpriester und Verwalter des heiligen Rechts zukam, der dann seit Augustus von den Cäsaren geführt wurde und schließlich bruchlos auf die römischen Päpste überging, weist darauf hin. Diese Interpretation mit ihrem Interesse an „ordo“ und „lex“ sowie an der unverkürzten Einhaltung der heiligen Riten Vorschriften und Lehren enthält unterschwellig die mythischen Ängste altrömischer Herrschaftsreligion. Es ist kein Zufall, sondern geschichtlich und sozialpsychologisch bedingt, wenn der Rückgriff auf die neutestamentlichen Modelle und Ansätze hier immer wieder zu den größten Konflikten führt. Rom repräsentiert eben auch die Kontinuität antiker Herrschaftskultur bis in die Gegenwart; seine Faszination erklärt sich teilweise daher. Da die Herrschaftskultur heute in eine weltweite Krise eingetreten ist, wird dies, wenn vielleicht auch langsam, auf Rom sich auswirken, zumal diese Krise

auch christliche Wurzeln hat. Allerdings müßte das Problem der „religiösen Interpretation des Christentums“ nun noch weiter verfolgt werden in die germanische Welt hinein, wo sich unter anderen Bedingungen und in anderen Formen die gleichen Probleme noch einmal stellen. Der methodische Ansatz, wie Stockmeier ihn gewählt hat, eröffnet für die kritische Befragung der Kirchengeschichte neue fruchtbare Perspektiven.

Die restlose „Integration“ nie gelungen

Heute werden wir uns dieser Probleme bewußt. Wir haben diesem Komplex gegenüber nicht mehr das „gute Gewissen“ wie die alte und die mittelalterliche Christenheit; es noch oder wieder haben zu wollen, wäre schon sträflich. Wir verfügen darüber hinaus über Methoden und Kriterien, um dieses wahrhaftig schicksalsschwere Problem angemessen analysieren zu können, woraus folgt, daß wir es nicht mehr so unschuldig und naiv zur Kenntnis nehmen dürfen wie frühere Generationen. Weder können wir den Begriff „Religion“ unkritisch hinnehmen; nach *Marx, Feuerbach, Nietzsche und Freud* geht dies ohnehin nicht mehr auf redliche Weise. Aber auch die naive Überzeugung von der absoluten, unangefochtenen „Richtigkeit“ des Glaubens ist uns verwehrt. Wir müssen auch den Glauben und seine Praxis kritisch reflektieren und verantworten. Den Abbau „religiöser Strukturen“ im altergebrachten Sinne besorgt weiterhin der unaufhaltsame Säkularisierungsprozeß. Soll man ihnen nachtrauern? Wahrscheinlich verliert die „religiöse Interpretation des Christentums“ immer mehr an Boden, im Hinblick auf die geschichtliche Entwicklung dürfte *Bonhoeffer* recht behalten. Also bleibt zunächst keine andere Wahl, als für neutestamentlich-biblisches „Glauben, Hoffen und Lieben“ zu optieren. Was von Religion als anthropologischem Fundus bleibt, läßt sich nicht mehr in vergangene Formen zurück übersetzen; es wäre dann, in einer Umkehrung des ursprünglichen Vorgangs, endlich in den Glauben herüberzunehmen, im biblischen Glauben aufzuheben.

Ein Umstand an der geschilderten Entwicklung gibt nun doch zu denken: Die religiös-imperiale Interpretation des Christentums hat es nicht geschafft, den christlichen Glauben restlos in das jeweilige Gesellschaftsgefüge und in die herrschenden Strukturen zu integrieren. Die „religiöse Interpretation“ ist niemals vollständig geglückt, es gab immer Restbestände, die in das System nicht einzubringen waren. Immer tauchen Widerstände auf. Manchmal waren es die Häretiker, manchmal Heilige, manchmal sogar auch Bischöfe und Päpste, die den Widerstand gegen die volle Integration artikulierten, und schließlich nicht zu vergessen die einfache Existenz der Juden. Man darf mithin im biblischen Glauben auf diejenigen Elemente setzen, die von den herrschenden „Staatsreligionen“ nicht zu vereinnahmen sind; denn sie treiben die Geschichte weiter.

Josef Blank