

tragspolitik und den KSZE-Prozeß – kleine Erleichterungen. Die meisten Anfangshoffnungen der DDR-Bevölkerung wurden allerdings nicht erfüllt. Zunächst wurde Honecker mit den durch die Ostvertragspolitik und dem KSZE-Prozeß erzielten Verbesserungen identifiziert. Er konnte aber weder eine größere Liberalisierung noch innerdeutsche Freizügigkeit bringen.

Der Honeckersche Grundsatz von der Einheit der Wirtschafts- und Sozialpolitik, der die DDR westbegegnungsfähig machte und der Bevölkerung Vorteile bringt, wird aber in zunehmendem Maße als vernünftig anerkannt. Gegenwärtig ist innerhalb des Warschauer Pakts die DDR das relativ stabilste Land mit einer relativ guten, wengleich bisher nicht engpaßfreien und von zeitweiligen Rückschlägen nicht verschont gebliebenen Versorgung. In bezug auf Lebensstandard und Lebensqualität nimmt sie im kommunistischen Machtbereich mit Ungarn die Spitzenstellung ein.

Auch ist nicht zu übersehen, daß die Staatsorgane der DDR unter Honeckers Führung die Macht im Innern behutsamer und elastischer ausüben und daß der Überzeugungsarbeit größerer Rang eingeräumt wird.

Honecker versteht es in zunehmendem Maße preußisch-deutsche Tugenden wie Fleiß, Pflichterfüllung, Disziplin zielstrebig zu fördern und auszunutzen. Um ein DDR-Nationalbewußtsein zu züchten, werden seit jüngstem wichtige Elemente des Preußentums als besonders nationales Erbe der DDR gepflegt.

Angesichts der Tatsache, daß die DDR fest in den Warschauer Pakt eingebunden ist und daß angesichts ihrer vorgeschobenen Position an der unmittelbaren Berührungsstelle der NATO eine reformkommunistische Entwicklung ähnlich Polen von den Sowjets nie toleriert werden würde, gibt es zu Honecker gegenwärtig auch keine Alternative.

Herbert Prauß

Interview

Von der Alten Kirche lernen?

Ein Gespräch mit Professor Norbert Brox über Christentum und spätantike Umwelt

Viele Probleme von Glaube und Kirche heute hängen damit zusammen, daß das Christentum in einer komplexen geistig-kulturellen Umwelt seine Identität neu bestimmen muß. Dabei kann der Blick auf den Prozeß der Transformation und Rezeption hilfreich sein, in dem sich das frühe Christentum auf Kultur und Philosophie seiner Umwelt eingelassen hat. Wie stellt sich dieser Vorgang nach dem gegenwärtigen Forschungsstand dar? Welche Anstöße ergeben sich daraus für aktuelle Problemstellungen? Über diese Themen sprachen wir mit Professor Norbert Brox, der an der Universität Regensburg Alte Kirchengeschichte und Patrologie lehrt. Die Fragen stellte Ulrich Rub.

HK: Herr Professor Brox, Ernst Troeltsch hat in seinen Überlegungen zu den Zukunftschancen des Christentums zu Beginn unseres Jahrhunderts einmal geschrieben, das Christentum sei gegenwärtig wieder in der Situation des „alten sich emporkämpfenden und einer unabhängigen geistigen Welt gegenüberstehenden Christentums“. Gerade eine solche Parallelisierung zwischen unserem Jahrhundert und den ersten christlichen Jahrhunderten legt die Rückfrage nahe: Wie hat sich das frühe Christentum als Minderheit in einer fremden geistigen Welt „emporkämpft“?

Brox: Wenn ich einmal ausklammere, ob die Kategorie des Sich-Emporkämpfens für die Frühzeit des Christen-

tums passend ist, dann war nach allem, was wir aus der frühen Geschichte des Christentums kennen, die Grundeinstellung der damaligen Kirche kaum die Tendenz, sich „durchzusetzen“ in politisch-gesellschaftlicher Hinsicht. Eher war man schlicht darum bemüht, als neue „Gemeinde“ zunächst zu überleben, darüber hinaus dann zunehmend Fuß zu fassen unter Menschen, die sich zugänglich zeigten für das, was das Christentum als die durch Gott mitgeteilte Wahrheit und damit auch als das den Menschen eröffnete Heil neu mitzuteilen hatte. Man predigte und warb, aber in dem ganz gelassenen Vertrauen, daß Gott die Gesamtgeschichte der Menschheit und der Welt zu einem guten Ende führt. Dabei entwickelte man keine große Strategie oder ein umfassendes Programm.

HK: Dieses Vertrauen führte aber zumindest von einer bestimmten Zeit an auch zu dem mehr oder weniger bewußten und intensiven Ausgreifen auf die spätantike Umwelt mit ihrer Philosophie, ihrer Kultur, ihrer Bildung. Warum mußte oder wollte das frühe Christentum im Prozeß seiner Ausbreitung eigentlich diesen Schritt tun?

Brox: Ganz kurz gesagt: aufgrund schlechter Erfahrungen. Die früheste Phase, die grob bemessen etwa bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts reicht, zeichnet sich dadurch aus, daß sich das Christentum in der soziologischen Gestalt kleiner Gruppen in der recht einfachen Sprache

seines anfänglichen Glaubens artikuliert. Es artikuliert sich in seiner Sonder- und Gruppensprache eigentlich ohne besondere Rücksicht auf die Außenstehenden, die diese Botschaft natürlich doch auch hören sollten. Die Wörter, die Begriffe, die Aussagen bestimmen sich ganz einfach vom „Evangelium“ her. Man übersetzt nicht, sondern man spricht Überlieferungen nach. Es gibt ja längst eine binnenchristliche Tradition von Bekenntnis und Lehre. Dann macht man aber die Erfahrung in der Begegnung mit der Umwelt, daß die eigene Sprache nicht von allen gehört und begriffen wird. Die christliche Predigt wurde vor allem von Gebildeten abgelehnt, weil ihre Sprache – so der Vorwurf – zu primitiv, die Inhalte zu banal und das ganze ohne seriöse Tradition sei.

HK: Ist man also letztlich von außen dazu veranlaßt worden, auf die kulturelle und geistige Umwelt einzugehen, oder gab es dazu auch eine Art Nötigung von innen heraus?

Brox: Beides trifft zu. Einerseits ist das Christentum dazu provoziert worden durch die besagte Kritik von außen, die wir vom zweiten Jahrhundert an kennen und die sich auf die Formel bringen läßt: Das Christentum ist zu primitiv, um seinen Ansprüchen auf den Menschen und auf den Besitz verbindlicher, gesicherter Wahrheit gewachsen zu sein. Andererseits sind aber Menschen Christen geworden, die aufgrund ihres Bildungsniveaus gar nicht verzichten konnten auf die Reflexion über das Christentum und auf dessen Vermittlung mit ihrer kulturellen, vor allem philosophischen Bildung. Die Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu des menschlichen Lebens, die Fragen nach Gott und nach der „Seele“ des Menschen, die das Christentum neu aufwarf, waren ja Fragen, die auch die Zeitgenossen des frühen Christentums stellten. Sie stellten sie allerdings in bestimmten traditionellen Formen. Einerseits also: Wenn das Christentum sich vermitteln wollte, mußte es sich eben auch auf diese Tradition einlassen. Andererseits: Christen, die aus der Bildungstradition der Antike kamen, verspürten von sich aus dieses Bedürfnis nach denkerischer Vermittlung, und eben nicht nur zu missionarisch-taktischen Zwecken.

„Man ließ sich immer stärker auf außerchristliches Denken ein“

HK: Kann man den Vorgang der Vermittlung mit der spätantiken Umwelt als kontinuierliche, immer weiter ausgreifende Entwicklung beschreiben, oder ist eine solche Vorstellung zu kurzschlüssig?

Brox: Die Entwicklung verlief tatsächlich unaufhaltsam bis hin zu dem Zustand, daß einerseits in der frühmittelalterlichen Version des Westens, andererseits in der byzantinischen Version des Ostens das Christentum gar nicht mehr „Umwelt“ hatte, sondern seinerseits „Welt“ und Kultur für die Menschen war. Es handelt sich aber zugleich um eine geographisch sehr disparat und mit verschiedener Geschwindigkeit verlaufende Entwicklung.

Das zeigt sich im Vergleich der verschiedenen Teilkirchen. Die Vermittlung mit der Kultur spielt sich in den einzelnen Regionen sehr unterschiedlich ab. Es ist für mich dabei ein ganz erstaunliches Phänomen in der alten Kirchengeschichte, daß man zunächst durch die Erfahrung verschiedenartiger Entwicklungen überhaupt nicht irritiert war. Man hat konkret etwa das Faktum verschieden aussehender, unterschiedliche Glaubensbekenntnisse formulierender Teilkirchen gar nicht prinzipiell als störend empfunden.

HK: Wie kommt es aufs ganze gesehen zu der umfassenden Rezeption des philosophisch-kulturellen Erbes der Umwelt, aus der ja eine veränderte Gestalt des christlichen Glaubens hervorgeht? Waren nicht viele Widerstände und Reserven zu überwinden?

Brox: Ausgangspunkt für das Christentum ist ein begrifflicherweise großes Mißtrauen gewesen, Aversion gegenüber außerchristlichem Denken. Immerhin setzte sich diese kleine Gruppe zunächst einfach absolut: Niemand – so ihr Anspruch – hat die Wahrheit außer ihr. Das Neuentstehen brachte diese Exklusivität zwingend mit sich. Es kam dann durch die Geschichte der Bekehrungen von Menschen aus verschiedenen Bildungsschichten, auch aus gehobenen Schichten, zum Interesse an außerchristlichen Aussagen. Man versuchte, das Christentum gerade auch dadurch akzeptabel zu machen, daß man in der heidnischen Tradition derer, die man für das Christentum gewinnen wollte, Spuren der Wahrheit des einen Gottes nachwies, der sich endgültig im Christentum ausgesprochen hatte. Daraus wurde dann eine progressive Entwicklung; man ließ sich immer stärker auf außerchristliches Denken ein, nicht nur aus missionarischen Gründen, wie ich vorhin schon sagte, sondern auch aus eigenem Bedürfnis. Das Christentum wurde von Bischöfen, von reflektierenden Theologen als eine zu anspruchsvolle Sache begriffen, als daß man sie nur in der schlichten Sprache des Gemeinde-Credos wiedergeben könnte. Und außerdem spielten nachweislich die enorme Bildungsfreude und der Kulturstolz gebildeter Christen eine starke Rolle bei der Rezeption des kulturellen Erbes der vor- und außerchristlichen Überlieferung.

HK: Wie lange hat sich eigentlich das anfängliche Mißtrauen oder auch die Ablehnung der spätantiken Kultur und Philosophie gehalten? Warum sind diese Stimmen schließlich weitgehend zurückgetreten?

Brox: Die Entwicklung begann zwar mit einem großen Mißtrauen gegen alles außerchristliche Denken, weil darin nach der herrschenden mythischen Vorstellung von der Geschichte zunächst nur Unwahrheit und Finsternis gesehen wurden. Daß sich dieses Mißtrauen auflöste, hat letztlich mit der historischen Durchsetzungsgeschichte zu tun, daß nämlich das Christentum im vierten Jahrhundert in eine Phase seiner Geschichte eintreten konnte, in der es eigentlich konkurrenzlos wurde. Da erübrigte sich Mißtrauen gegen anderes, weil alles Nicht-Eigene schwach geworden war. Was an dem Fremden attraktiv war, konnte

man jetzt ohne Bedenken und ohne Probleme assimilieren. Die Bejahung der paganen Kultur wird allerdings nie grundsätzlich geklärt. Die Theologen der alten Kirche, die diese Assimilation (bzw. auch einen Synkretismus) eifrig und bewußt betrieben, formulieren in verwirrender Weise immer wieder ihre schwersten Bedenken gegen die christliche Rezeption bzw. zum Unwert der paganen Kultur, um andererseits doch mit Hilfe biblischer und logischer Überlegungen zu legitimieren, daß man dieser Kultur die Türen öffnet.

HK: Dieser Assimilierungsprozeß wirft für uns aber noch andere Fragen auf. Ich erinnere daran, daß z. B. Hans Blumenberg – zwar ein Außenseiter der patristischen Forschung, aber immerhin ein sehr scharfsichtiger – immer wieder auf dem sicher von uns aus gesehen problematischen Verfahren kritisch insistiert, daß die Väter sehr schnell das kulturelle Erbe als eigentlich christliches in Beschlag genommen haben; die antike Philosophie wurde in Teilen großzügigerweise auf letztlich christliche Ursprünge zurückgeführt und dadurch vereinnahmt...

Brox: Dieses Problem ist von der Alten Kirche selbst so nicht empfunden worden. Man hatte das Interesse an der Kultur, weil man selber gebildet und bildungsorientiert war und diese ganze große Tradition der vor- und nichtchristlichen Welt nicht ignorieren wollte und konnte. Motiv und Ziel war dabei nicht, sich anzupassen oder sich anzubiedern, sondern man glaubte dabei, die Großherzigkeit Gottes zu erkennen, der den Menschen schon immer den für sie notwendigen, minimalen Zugang zur Wahrheit eröffnet hat. Die Alte Kirche kannte diesbezüglich nur die Alternativen Wahrheit und Irrtum, Moral und Unmoral, und danach konnte sie jedenfalls der Theorie nach unterscheiden. Wir unsererseits sehen hier freilich grundsätzliche Probleme. Was Blumenberg meint, ist meines Erachtens eine ganz wichtige Beobachtung in der Analyse der frühen Theologiegeschichte, die bislang so nicht formuliert wurde.

Er geht ja davon aus, daß jede Bewegung, die neu ist und Neues sagen will, sich nur in Relation zur, wenn auch abzulösenden, bisherigen Wirklichkeit realisieren kann. Das Christentum mußte folglich Anschluß an die „alte“ Welt gewinnen, um in einen Kontakt mit ihr zu gelangen, aufgrund dessen es selbst diskutabel wurde. Oder so: Es mußte in den geläufigen Denküberlieferungen und religiösen Anstrengungen das als akute vorhandene Fragen nachweisen, was es selbst zu beantworten reklamierte. So sei das Christentum in Zugzwang gewesen, sich nicht strikt distanziert und negativ zu äußern über die spätantike Kultur, sondern einen Teil dieser Kultur zu akzeptieren, um eine Zone der Diskutabilität zu gewinnen. Ich halte diese Beschreibung für zutreffend, allerdings nicht mehr die weiteren Thesen Blumenbergs zum Ablauf der Rezeption.

HK: Damit sind wir ja schon bei der Frage, welche Strategie die Alte Kirche in der Begegnung mit Philosophie,

Kultur, Bildung der Spätantike angewandt hat. Wie ist man vorgegangen, nach welchen Kriterien hat man rezipiert, wie hat man differenziert?

Brox: Mit dieser in der Sache berechtigten Frage verwenden Sie eine für den Historiker anachronistische Diktion. Von einer Strategie der Assimilierung hat in der Alten Kirche sicher niemand etwas gewußt oder wissen wollen. Man muß vielmehr bedenken, daß Christen auch in konstantinischer und nachkonstantinischer Zeit ihre Bildung immer noch nirgends anders als an den nichtchristlichen, hellenistisch und römisch orientierten Bildungsinstitutionen empfangen, daß also da, wo Christen begannen, auf ihren Glauben zu reflektieren, antike Denkformen, Orientierungen des Fragens und des Antwortens maßgeblich waren. Es wurde also keine Strategie ausgedacht, sondern es wurde in eingeübten Denkgewohnheiten eine Relation zwischen Welt und Christentum gesucht.

„Es wurde keine Strategie ausgedacht, sondern eine Relation zwischen Christentum und Welt gesucht“

HK: Wo hat man dann aber, um der Bewahrung der eigenen Identität willen, auch nach der Überwindung eines grundsätzlichen Mißtrauens die Grenzen gezogen?

Brox: Ich habe vorhin die beiden Begriffspaare Wahrheit/Irrtum und Moral/Unmoral als Grenzmarkierungen schon genannt. Ich meine, so simpel sich das anhört, sie waren doch die maßgeblichen. Zunächst ist allerdings vorzuschicken, daß die einzelnen frühchristlichen Theologen eine sehr unterschiedliche Toleranz geübt und sehr unterschiedliche Wertsetzungen vorgenommen haben. Was für den einen nahe bei der christlichen Wahrheit ist, kann für den anderen schon Ausdruck massiven Irrtums sein. Aber nun zum Vollzug der Unterscheidung selber: mit dem Begriffspaar Wahrheit/Irrtum einerseits, Moral/Unmoral andererseits arbeiteten mehr oder weniger alle Väter. Man unterschied dabei hinsichtlich der außerchristlichen Tradition nach der vermeintlichen Nähe der Aussagen zum Christentum. Plato zum Beispiel war für alle Kirchenväter näher beim Christentum als sonst einer der vielen griechischen Philosophen. Man zitierte ihn mit Vorliebe, man fand bei ihm Sätze und Leitgedanken, die man immer wieder traktierte.

HK: Wie sieht es aber dann mit den Risiken und Schwierigkeiten dieses Unterscheidungsprozesses aus? Es gibt ja in der Theologie- und Häresiengeschichte des frühen Christentums genügend Belege dafür...

Brox: Risiken wurden in der Alten Kirche, zum Teil jedenfalls, durchaus schon empfunden und auch benannt. Die ersten Äußerungen einer Sorge um solche Risiken findet man im zweiten Jahrhundert, wenn beklagt wird, daß man, statt sich an Jesus und den Aposteln zu orientieren, philosophische Aussagen heranzieht. Damit waren vor al-

lem gnostische Gruppen gemeint, aber nicht nur sie. Es kamen dann im dritten und vierten Jahrhundert Stimmen auf, die sich leidenschaftlich gegen die Verwendung bestimmter Begriffe in der christlichen Theologie aussprachen, weil diese nicht aus der Bibel, sondern aus der Begrifflichkeit der Philosophie entlehnt waren, so z. B. der ganz gewichtige Begriff *Homousios*, der die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater formulierte und auf dem Konzil von Nicaea 325 als Schlüsselbegriff verwendet wurde.

HK: Wie konnte man sich dann gegenüber solchen Bedenken zur Wehr setzen?

Brox: Es wurde grundsätzlich inhaltlich „gegenständlich“ unterschieden, nicht auch hermeneutisch, wie wir inzwischen fragen müssen. Man überprüfte durch Vergleich, ob eine Aussage mit Jesus, mit den Aposteln, wie man sie kannte und verstand, harmonierte. Was zur Debatte stand, mußte sich an dieser Tradition messen lassen. Näher läßt sich diese mit großer Sicherheit gehandhabte Methode nicht beschreiben. Die Ergebnisse ihrer Anwendung sind bei den einzelnen altkirchlichen Theologen auch nicht einheitlich.

HK: Hat es die Alte Kirche – um die von Ihnen genannte Alternative aus dem zweiten Jahrhundert nochmals aufzugreifen – wirklich fertiggebracht, die Orientierung an Jesus mit der an den Philosophen in einer auch für uns noch vollziehbaren Weise zu verbinden, oder überwiegen die inneren Spannungen in dieser Synthese?

Brox: Das ist eine brisante Frage, mit der man sich in der Theologiegeschichte immer wieder befassen muß: Was geschah letztlich in diesem Prozeß der Formulierung des Dogmas in der Spätantike, als man mit biblischen Begriffen, mit den Formulierungen der traditionellen Symbola nicht mehr auskam, weil sie in den entstandenen theologischen Fragen und Kontroversen nicht hinreichend klärend wirkten, und als man das zur Hilfe nahm, was das gebildete Denken der Umwelt, das auch in den Köpfen der Christen vollzogen wurde, an Hilfe anbot. Was geschah, als das schlichte Credo an „Jesus von Nazareth, der für uns gestorben und auferstanden ist“ übersetzt wurde in die Formeln von Nicaea und Chalcedon? Wir müssen zugunsten des Verstehens der Theologiegeschichte nach dem Vorgang solcher Transformation fragen. Im Glauben und im Bewußtsein der Väter lassen sich allerdings die alte, biblische und neue, „philosophische“ Sprache und Begrifflichkeit nicht voneinander trennen. Man kann vielmehr feststellen, wie leicht es ihnen fällt, von der einen in die andere Sprache hinüber- und wieder herüberzuwechseln.

„Es ist mehr Gerechtigkeit für die jeweils Beteiligten in der Geschichte des Christentums notwendig“

HK: Es war also nicht so, daß man ad intra beim schlichten Symbolum blieb, aber nach außen dann die weiterge-

henden, aus der Philosophie entlehnten Begriffe verwenden mußte...

Brox: So läßt sich nicht unterscheiden. Die Streitigkeiten, die die neuen Formulierungen notwendig machten, waren innerkirchlich und griffen tief in die Gemeinden ein. Sie waren gerade keine Auseinandersetzung mit einer nicht-christlichen Außenwelt und waren auch keine Sache akademischer Theologie. Andererseits wurden die Glaubensformeln der ersten ökumenischen Konzile, angefangen mit Nicaea, ja dann kirchlich-liturgisch verwendet, d. h., sie wurden Teil des wesentlichen Sprachschatzes der Kirche. Es waren gerade die Glaubensformeln, die Formulierungen und Begriffe der griechischen Philosophie übernommen, um das Christentum zu interpretieren. Im Hintergrund standen eben Probleme, die das griechische Denken mit den Aussagen des Christentums hatte und die darum nur unter Aufnahme der entsprechenden philosophischen Denkformen zu beantworten waren.

HK: Wir kreisen jetzt schon geraume Zeit um das Stichwort der Hellenisierung des Christentums, das seit langem die Spannung zwischen christlicher Identität und Rezeption griechischer Philosophie zusammenfassend kennzeichnet. Ging in diesem so bezeichneten Prozeß eigentlich Wesentliches vom ursprünglichen Erbe des christlichen Glaubens verloren?

Brox: Das ist die Gretchenfrage in der ganzen Diskussion um diesen theologiegeschichtlichen Prozeß, nicht erst heute, sondern seit der Theologie des 19. Jahrhunderts, als man historisch konsequent zu analysieren begonnen hat, was in der Alten Kirche vollzogen wurde. Seither ist der Begriff Hellenisierung in der Regel ein kritischer Begriff, der das, was er beschreibt, zugleich als Fehlentwicklung kritisiert haben will. Inzwischen ist in dieser Hinsicht allerdings eine veränderte, wenn man so will: gelassene Gangart in der historischen Theologie eingeschlagen worden. Man sieht ein, daß es wenig Sinn hat, die gesamte frühere Geschichte des christlichen Dogmas über die Klinge einer reformatorischen oder tridentinischen oder vatikanischen Formel springen zu lassen, weil man sich dann schon um das Verständnis des ganzen Prozesses gebracht hat. Hier ist mehr Gerechtigkeit für die jeweils Beteiligten in der Geschichte des Christentums notwendig, auch mehr methodische Distanz, um beobachten zu können, was geschehen ist.

HK: Neuerdings hebt man ja oft darauf ab, daß die Väter in der Rezeption philosophischer Modelle und Begriffe sogar eine gewisse „Enthellenisierung“ vollzogen hätten, gerade im Blick auf die Aussagen von Nicaea über das *Homousios* oder von Chalcedon über die göttliche und menschliche Natur Christi. Ist das nicht ein verständlicher, aber doch auch überzogener Pendelausschlag gegenüber der alten Hellenisierungsthese?

Brox: Mit der Rede von einer Enthellenisierung sollte man vorsichtig sein, um den Prozeß der Hellenisierung des christlichen Dogmas nicht zu unterschätzen. Schließlich handelt es sich ja bei der These, auf die Sie anspielen,

nur um ein „Mehr oder Weniger“ an Hellenisierung. Diese These ist ja an der Differenz der Positionen des Arius einerseits, des Nicaenum andererseits demonstriert worden, wobei dann (angenommen, die historische Beschreibung ist zutreffend) eigentlich unter dem Strich doch herauskommt, Arius sei (noch) „hellenistischer“ als das Nicaenum. Aber daß eben auch das Nicaenum Begriffe griechischen Denkens verwendet, kann damit nicht als aus der Welt geschafft gelten. Und es wäre auch falsch, wenn man das durch den Hinweis auf die durch die christliche Rezeption erfolgte Veränderung der Begriffe und Denkformen aus der Welt schaffen wollte.

HK: Man kommt also nicht an dem grundsätzlichen Problem vorbei, daß die Alte Kirche diesen Prozeß der Rezeption und Vermittlung unter völlig anderen hermeneutischen Voraussetzungen vollzogen hat als wir, die ihn gegenwärtig zu verstehen und einzuordnen versuchen...

Brox: Ich möchte das Problem so formulieren: Die Alte Kirche hat sich seit dem zweiten Jahrhundert, vielleicht auch schon noch früher, angesichts der Probleme ihrer Gegenwart immer um Kontinuität bemüht: Man muß jeweils wiederholen, was schon ehemals gesagt worden ist. Sie hat also einerseits als formales Kriterium praktiziert, daß die Vergangenheit fortzusetzen sei, daß es Kontinuität und Identität des Glaubens geben müsse, und zwar möglichst verbal von den Aposteln bis zur jeweiligen Jetztzeit. Gleichzeitig aber hat sie trotz dieser stereotyp gesetzten Formel eine ungemein flexible Geschichte akzeptiert und sogar betrieben. Das zeigt sich an ihren Entscheidungen auf den Synoden, was die Theologie, das Dogma, das Bekenntnis und auch die Praxis betrifft. Die Alte Kirche hat sehr viel mehr realisiert, als sie in ihrer sehr starren Formel von der Permanenz der Identität buchstäblich zum Ausdruck brachte.

HK: Damit stellt sich ja die Frage nach der gegenwärtigen Bewertung des Gesamtvorgangs von den ersten Versuchen einer positiven Rezeption des spätantiken Erbes bis zur Formulierung des christologischen und trinitarischen Dogmas. Wie kann man diesen Prozeß auf dem Hintergrund der neueren patristischen Forschung und unserer hermeneutischen Einsichten werten, ohne zum belasteten Hellenisierungsbegriff oder zu anderen, kurzschlüssigen Deutungsmodellen greifen zu müssen?

Brox: Ich möchte den Begriff Hellenisierung eigentlich gar nicht aus dem Verkehr ziehen, einfach weil er exakt beschreibt. Dagegen sollte man den Begriff Anpassung tatsächlich eliminieren, was die Theologie, das Dogma betrifft. Freilich ist in anderen Bereichen, in der Praxis, im Kult und in der Frömmigkeit der spätantiken Kirche vieles Anpassung an heidnische Religiosität. Aber das ist ja nicht unser Thema. Es geht zunächst einmal darum, daß man das gelten läßt, was sich für den Bereich der Theologie beobachten läßt: Die altkirchliche Theologie, das Dogma ist mit Hilfe griechischen Denkens formuliert worden. Das zu negieren ist wissenschaftlich unzulässig und meines Erachtens im Interesse des Christentums auch

unsinnig, weil ja die Aussage über eine Hellenisierung der spätantiken Theologie für eine bestimmte Phase der Christentumsgeschichte lediglich das in seiner historischen Konkretion und Originalität beschreibt, was sich wirklich abgespielt und im Laufe der Kirchengeschichte ungezählte Male wiederholt hat, nämlich die Begegnung des Christentums mit zeitgenössischen Fragen und die Veränderung seiner Theologie durch diese Begegnung.

„Die Gegenwart des Christentums muß sich davor hüten, die Geschichte nur als vergangene zu akzeptieren“

HK: Das ist aber nur ein erster Schritt für eine umfassende Auseinandersetzung; welche weiteren Elemente sind dabei zu berücksichtigen?

Brox: Man muß natürlich auch die Tatsache einbeziehen, daß die Hellenisierung des Christentums – zunächst noch einmal historisch gesprochen – nicht das einzige ist, was sich in der Spätantike abgespielt hat. Es gab eben im Christentum die Entwicklung von Teilkirchen, die nicht überall gleich verlief. Wir wissen beispielsweise aus Ostsyrien, daß dort die Hellenisierung viel später einsetzte als anderswo, daß man jahrhundertlang ohne das griechische Denken in der christlichen Theologie auskam und eine sehr viel stärker semitisch sich artikulierende Theologie entwickelte.

HK: Aber diese Theologie konnte sich nicht durchsetzen. Inwiefern hat es dann noch Sinn, auf solche alternativen, ins gängige Geschichtsbild weniger passende Entwicklungen hinzuweisen? Kann man dann an solche Entwicklungen überhaupt anknüpfen?

Brox: Ich halte den Hinweis darauf weiter für wichtig, damit nicht der problematische Eindruck entsteht, nur eine einzige Entwicklung sei gleichsam alternativlos möglich gewesen und die historisch-faktisch gewordene und durchgesetzte Versprachlichung des Dogmas sei eo ipso zwingend und grundsätzlich mit „der“ Artikulation des Christlichen identisch. Problematisch wäre daran unter anderem, daß man für die christliche Dogmengeschichte auf eine reichlich unbesehene Weise die normative Kraft des Faktischen in Geltung setzen würde.

HK: Inwiefern ist dann aber die Entwicklung des Christentums der ersten Jahrhunderte in seiner Auseinandersetzung mit der antiken Welt noch modellhaft, wenn wir weder die Verfahrensweisen dieser Auseinandersetzung noch auch ihre Ergebnisse unbesehen und unreflektiert übernehmen und auf die Situation des gegenwärtigen Christentums übertragen können?

Brox: Mir scheint die Modellhaftigkeit hauptsächlich darin zu liegen, daß man – wenn schon von Geschichte „gelernt“ werden soll – aus ihr die Zulässigkeit von – sagen wir – neuen Wegen „lernen“ kann. Man kann lernen, den Anspruch des menschlichen Erfahrens und Denkens

auf eine unter Umständen veränderte, also „neue“ und jetzt und hier verständliche Artikulation des christlichen Dogmas zu akzeptieren. Wenn man die Ergebnisse der Diskussionen und Konzile der Alten Kirche, die mit dem Begriff der Hellenisierung zwar nicht erschöpfend, aber richtig beschrieben sind, noch heute für verbindliche Glaubensaussagen hält, damit also das interpretatorische Verfahren, das zu ihnen führte, für legitim und „zwingend“ erklärt, dann müssen vergleichbare Aporien auch heute vergleichbar gelöst werden können. Vergleichbar ist aber nicht die ungeschichtliche, formaljuridisch legitimierte Wiederholung alter Formeln, in denen die neuen Aporien eben noch nicht berücksichtigt und beantwortet sind. Die Alte Kirche geriet in der Tat vor allem mit ihrem Gottesbild, mit ihrer Christologie zeitweise in die Aporie; sie konnte diese Aporien überwinden, indem sie die Probleme des Glaubens unter auch rationaler Anstrengung ausdiskutierte und dabei in einer sehr aufgeschlossenen und freimütigen Art die zeitgenössischen Erfahrungen des Menschen gelten ließ. Das war ja nicht das einzige und letzte Mal in der Kirchengeschichte. Ich meine deshalb, daß die Gegenwart des Christentums sich jeweils davor hüten muß, die Geschichte nur als vergangene zu akzeptieren und nicht auch als gegenwärtig und zukünftig geschehende. Für Gegenwart und Zukunft muß man mit ähnlichen Prozessen wie denen rechnen, die wir aus der Vergangenheit kennen, und man muß sie um der christlichen Hoffnung willen wollen.

HK: Hieße das angesichts der heutigen Identitätsproblematik des christlichen Glaubens und der Kirche nicht auch, daß von der Alten Kirche gelernt werden kann, daß Identität nicht schon deswegen verloren gehen muß, weil man dazu genötigt wird, in einen veränderten kulturellen und gesellschaftlichen Horizont auszugreifen?

Brox: Genau das. Allerdings ist mit dieser Beteuerung die Identitätsproblematik nicht auch schon gelöst. Die Alte Kirche hat den Prozeß der Rezeption antiker Kultur und Philosophie immer mit der Aussage begleitet, es werde von ihr das gesagt, was immer schon gesagt worden ist, obwohl das verbaliter und im Vollzug so nicht immer zutraf, wo Entscheidungen fielen. Natürlich kommt darin „Parteilichkeit“ zum Ausdruck: die eine wie die andere Seite beruft sich im Streit für den eigenen Teil jeweils auf Identität und Kontinuität mit dem maßgebenden Zeugnis der Apostel, und der Rekurs auf Bibel und Frühzeit gibt eben nicht in jedem Fall einfach einem der Streitenden exklusiv recht. Die Alte Kirche als gesamte Christenheit hat sich ja letztlich nicht auf das Dogma geeinigt, sondern sie hat sich über das Dogma zerstritten. Die Zerstrittenheit besteht bis heute und macht dem Christentum zu schaffen. Mit dem Risiko wohl nicht eines neuen Schismas, aber der Nichtherstellbarkeit eines totalen Konsenses muß die Kirche weiter leben, auch dann, wenn sie jetzt andere Probleme in einem veränderten Kontext zu lösen hat. Ein beliebtes Klischee will das zwar, gerade mit Hilfe eines handlichen Bildes von der Kirchengeschichte, anders darstellen. Die Kirchengeschichte als vergangene ist

dazu in der Regel „domestiziert“ worden; man hat sich aus ihr nur an das erinnert, was auf dem Weg liegt, der zum eigenen Standort führt. Was nicht auf diesem Weg liegt, wurde vergessen. Dann wird die Geschichte eben sehr einfach und zweckmäßig. Wenn man aber nicht vergißt, was außerdem auch geschehen ist, dann hat man Möglichkeiten, auch mit einer überraschend unbequemen Gegenwart zurechtzukommen, die sonst immer zur Katastrophe stilisiert werden muß.

HK: Wie kann sich die Kirchengeschichte, ganz besonders auch die Alte Kirchengeschichte über die spezialisierte Forschung hinaus gerade mit ihren differenzierenden Einsichten in den gesamttheologischen und kirchlichen Gesprächszusammenhang einbringen?

Brox: Meines Erachtens soll die Kirchengeschichte auch weiter eine exakte Detailforschung betreiben, aber dann von den Ergebnissen ausgehend über die Grenzen ihrer Disziplin hinauszublicken versuchen. Sie muß sich z. B. für den Begriff der Orthodoxie interessieren, wie er in der Geschichte verwendet worden ist und wie er aus der Hermeneutik heutiger Theologie heraus verwendet werden kann. Dabei kann sie aus historischen Beobachtungen heraus eine ganze Menge aufschlußreicher Elemente einbringen, durch die die Bewertung vergangener wie gegenwärtiger Vorgänge in der Kirche einen neuen Rahmen erhalten kann. Der Korrespondenzbegriff zur Orthodoxie, der Begriff der Häresie, ist genauso aufschlußreich. Ich meine, daß die alte Kirchengeschichte und damit alle Kirchengeschichtsforschung über den Versuch rein objektiver Gegenstandsforschung hinauskommen müßte zu einer hermeneutischen Reflexion auf ihr eigenes Geschäft und dessen Ergebnisse. Das gibt, wenn es gelingt, Aufschluß, der für andere Felder theologischer Reflexion wichtig ist.

„Die Interpretation der alten Formeln ist mindestens so prekär wie die Interpretation der Bibel“

HK: Müßte der Kirchengeschichtler nicht auch dort Einspruch erheben, wo man versucht, gegenwärtige Probleme im direkten Rückgriff auf das Neue Testament, bzw. auf die historisch rekonstruierten Anfänge der urchristlichen Entwicklung anzugehen, ohne sich der Herausforderung durch den vielfältigen Wandlungs- und Umformungsprozeß der ersten Jahrhunderte zu stellen?

Brox: Auf alle Fälle muß da Widerspruch angemeldet werden, und zwar nicht, weil diese Rückfrage an der alten Geschichte vorbei an Jesus und die apostolische Ära unzulässig wäre. Aber sie ist allein nicht ausreichend. Es kann in einer gesamttheologischen Rede niemals ausgeklammert bleiben, daß das Wissen und Zeugnis von Jesus durch eine Überlieferung vermittelt ist und daß wir von Jesus nicht reden würden und die schriftlichen Zeugnisse von ihm nicht tradiert wären, wenn es nicht eine kontinuierliche Geschichte von Glaubenden zwischen ihm und uns gegeben hätte. An den ersten Jahrhunderten dieser

Geschichte, in der die maßgeblichen Entgrenzungen und Transformationen für eine universale Expansion des Christentums vollzogen wurden, besteht immer ein besonderes Interesse der theologischen Rückfrage.

HK: Wie soll dann überhaupt das Verhältnis von Gegenwartsinteresse und historischer Rückfrage aussehen?

Brox: Es geht nicht an, daß von den Gegenwartsinteressen irgendeiner Seite her die Geschichte schon durch Lenkung ihrer Erforschung manipuliert wird, daß man also wieder auswählt, oder daß man das Historische so darstellt, wie es einem paßt, und andere Perspektiven nicht einbezieht. Gerade die Erforschung der alten Kirchengeschichte muß ihre erste Sorgfalt auf genaue historische Arbeit verwenden, bei der möglichst „nichts ausgelassen“ wird. Natürlich und unvermeidlich gibt es die (auch produktive, heuristische) Interessenorientiertheit sowohl von der Kirche her wie beim einzelnen Forscher; keinesfalls darf sich die Kirchengeschichtsforschung aber eilfertig aktuellen Interessen andienen.

HK: Wo liegt dann aber das besondere verpflichtende Potential gerade der „Väter“ der Alten Kirche, wenn man nicht mehr einfach unkritisch auf sie zurückgehen und die Kontinuität fortschreiben, sie aber auch nicht einfach als notwendigen, aber in der Gegenwart scheinbar übergeharen Schritt in der Entwicklung zur Seite schieben kann?

Brox: Das ist eine sehr anspruchsvolle Frage. Sie zielt letztlich auch auf das Interesse eines einzelnen Theologen, der sich mit der Alten Kirchengeschichte beschäftigt. So wird eine Antwort notwendigerweise perspektivisch ausfallen. Man hat früher die Qualitäten eines Kirchenvaters traditionell dogmatisch festgelegt; man hat sie in neuerer Zeit etwas anders zu umschreiben versucht, wobei ein Element, über das wir hier auch gesprochen haben, eine besondere Rolle spielt, daß nämlich die Väter als erste eine rationale Verantwortung des Glaubens praktiziert haben. Ich für meinen Teil würde etwas global hervorheben, daß ich aus dem Studium der Alten Kirche und der

Theologie der Kirchenväter einen ganz maßgeblichen Teil des bisherigen historischen Weges des Christentums kennenlerne und damit doch wohl zu Aussage, „Sache“ oder „Wesen“ des Christentums in einer für spätere Epochen wieder maßgebenden Version vorstoße. Das verpflichtende Potential der Kirchenväter bzw. der Frühgeschichte der Kirche reicht so weit, wie aus Theologie und Praxis dieser Epoche das Wesentliche und Mögliche des Christseins deutlich wird. Über einiges davon haben wir gesprochen.

HK: Dieses Jahr wird die 1600-Jahr-Feier des ersten Konzils von Konstantinopel begangen mit Erklärungen zur gegenwärtigen Gültigkeit und Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse. Wie sollte man gerade im Blick auf dieses Jubiläum die altkirchlichen Bekenntnisse, die ja seit Nicaea schon diese Spannung von biblisch-ursprünglicher Identität und griechischem Denken in sich tragen, rezipieren und mit ihnen heute umgehen?

Brox: Es gibt inzwischen zahlreiche Vorschläge für Kurzformeln des Glaubens. Ich sehe keinen Sinn, sondern vielmehr einen Verlust darin, mit ihnen die alten Glaubensformeln vergessen zu wollen. Ich sehe aber gleichzeitig, daß die Interpretation der alten Formeln in der Kirche mindestens so prekär ist wie die Interpretation der Bibel und auch qualitativ ähnliche und ähnlich große Aufgaben zu leisten hätte wie die Bibelauslegung. Vielleicht ist sie sogar noch schwieriger, weil die Bekenntnisse eben aus Reflexionen kommen und Begriffe verwenden, die dem Zeitgenossen, der nicht mit der Kirchengeschichte vertraut ist, fremd sind und durch ihre (wenn auch historisch entfernte) Diktion suggerieren, als begriffliche Sprache in ihrer Rede von Gott exakt deskriptiv zu sein, womit sie in die Irre führen würden. Es geht also vor allem um Sorgfalt bei der Interpretation statt eines routinemäßigen und gedankenlosen Wiedergebrauchs. Die liturgische Rezitation dieser Credo-Formeln reicht, wenn sie Zentralformeln des Christentums sein sollen, nicht aus.

Dokumentation

Alternativkultur in der Bundesrepublik

Ein Bericht des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit

Im April legte das Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit einen Bericht „zur alternativen Kultur in der Bundesrepublik“ vor. Trotz der teils distanzlosen und unkritischen Wertungen, die der Text enthält, gehört der Bericht doch zum Informativsten, was in der Bundesrepublik bisher zur Alternativszene veröffentlicht worden ist. Deswegen dokumentieren wir den Bericht im Wortlaut.

I. Vorbemerkung

Die alternative Szene oder Kultur ist in den letzten Monaten insbesondere durch die Hausbesetzungen und Auseinandersetzungen mit der Polizei in den Blickpunkt der Öffentlichkeit gerückt. Dies sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß viele ju-