
Identität, Kultur, Kirche und Staat

Lehren aus der frühen Kirchengeschichte

Nigel Wright

1. Einleitung

Ich bin dankbar für den großen Spielraum, den mir die Überschrift dieses Beitrags gewährt. So, wie ich sie lese, verspricht sie keine umfassende Abhandlung über Identität, Kultur, Kirche und Staat am Beispiel der frühen Kirche zu werden, sondern fragt vielmehr nach einigen relevanten und unweigerlich selektiven Lehren, die wir aus den frühen Jahren der historischen Erinnerung der Kirche ziehen können. Mein Hauptanliegen ist natürlich, aktuell und nicht nur historisch zu sein, und meine Gedanken richten sich vornehmlich auf die Frage der »Christenheit« oder des »Corpus Christianum«, die Allianz von christlicher Kirche und säkularer Macht, die seit mehr als tausend Jahren ein wesentliches Merkmal der westlichen Welt ist.

Oliver O'Donovan hat einmal gesagt: »Christenheit ist das, was entsteht, wenn das Christentum erfolgreich ist.«¹ Wir wären seltsame Christen, wenn wir nicht wünschen würden, dass das Christentum erfolgreich ist, Anhänger und Einfluss gewinnt, Menschen zu seiner Glaubensüberzeugung und Lebensweise bekehrt und weltliche Mächte in Richtung Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit und Barmherzigkeit lenkt. Wenn es eine herrschende Ideologie in der modernen Welt geben soll, welcher Christ würde sich nicht wünschen, dass es die christliche Ideologie ist? Und man muss sagen, dass das Christentum ausgesprochen großen Erfolg hatte. Anfänglich eine verachtete sektiererische Bewegung innerhalb des Judentums, selbst eine verachtete Religion, die Frauen, Sklaven und Außenseiter ebenso anzog wie manch Reiche und Mächtige, stieg es wie sein Gründer von der Bedeutungslosigkeit zur Weltmacht auf. Niemand hätte vorhersagen können, dass das Christentum nur zwei Jahrhunderte nach dem Kreuzigungstod seiner zentralen Gestalt das Römische Reich im Sturm erobern würde. Dies ist eine erstaunliche Geschichte, die nur deshalb nicht in grenzenloses Erstaunen zu versetzen mag, weil sie so vertraut ist. Und so vieles in dieser Geschichte hallt wider von biblischer Sprache und Metaphorik, die auf das Kommen des Reiches Gottes und den Triumph

¹ O. O'Donovan entwickelt seine Gedanken in: *The Desire of the Nations. Rediscovering the roots of political theology*, Cambridge 1996.

der Herrschaft Christi ausgerichtet sind. Schon die Entwicklung von verfolgter Minderheit zur herrschenden Mehrheit spiegelt den Weg vom Kreuz zur Auferstehung, von der Demütigung zur Bestätigung wider. Keiner von uns kann leugnen – wie auch immer dies zu deuten ist –, dass die Tatsachen an sich bestechend sind.

Heute aber wird vielerorts erkannt, dass wir »nach der Christenheit«² leben. Manche würden sogar sagen, dass zumindest wir im Westen in einer Zeit »nach dem Christentum«³ leben. Selbst unter religiös und spirituell Gesinnten ist das Gefühl weit verbreitet, dass das Christentum, das so sehr mit Geschichte, Patriarchat, Exklusivität, ethischer Kompromisslosigkeit und dogmatischer Theologie beschäftigt ist, kein angemessenes Mittel für die Suche nach Gott und der Wahrheit mehr ist. Das heißt, die Christenheit mit ihrer Anmaßung einer vorherrschenden Kirche oder Religion ist zunehmend überholt, unangemessen und ein Modell der Vergangenheit. Die Realitäten der Nach-Christenheit versetzen uns also in eine neue Situation, aus der heraus wir das Zeugnis der Vor-Christenheit würdigen müssen. Die Kirche aus der Zeit vor der Christenheit kann uns vielleicht etwas darüber beibringen, wie man in einer Zeit nach der Christenheit leben kann.

Ich möchte einmal eine Weile mit der Annahme arbeiten, dass die Christenheit tatsächlich ihre Zeit gehabt hat, wobei ich mir völlig im Klaren darüber bin, dass man dies anfechten kann, nicht zuletzt im Bereich der Konflikte, in denen ethnische Herkunft, Kultur und Religion den Kern der Spannung zwischen Völkern bilden. Auch möchte ich im Moment das Ausmaß, in dem das Ableben der Christenheit beklagt oder gefeiert werden sollte, beiseite lassen. Unser Augenmerk soll sich auf den Versuch richten, erneut daran zu erinnern, wie die Christenheit entstand.

2. *Abweichung von der Staatskirche als wesentliches Merkmal für die Kirche Christi*

Vor einigen Jahren wurde ich gebeten, in der Universität von Newcastle über die anhaltende Relevanz dessen zu sprechen, was man in der englischen Geschichte als dissidente oder nonkonformistische Tradition⁴ bezeichnet. Es wird ihnen einleuchten, dass die englische Sichtweise hier eine andere ist als die schottische, walisische oder irische Sichtweise, obwohl wir dieselbe Inselgruppe teilen. Die Begriffe »Dissidententum« und »Nonkonformismus« haben eine ganz spezielle und begrenzte Bedeu-

² S. Hauerwas, *After Christendom? How the Church is to behave if freedom, justice, and a Christian nation are bad ideas*, Nashville 1991.

³ D. Hampson, *After Christianity*, London 1996.

⁴ Der Vortrag wurde später veröffentlicht unter dem Titel »Disestablishment: A Contemporary View from the Free Churches«, in: *Anvil*, Bd. 12, Nr. 2 (1995).

tung in der Erfahrung der Kirche in England, denn sie beziehen sich auf diejenigen Christen und Kirchen, die sich weigerten, die Regelung der Kirche in England (*English Church Settlement*) nach der Reformation zu akzeptieren. Sie stimmten nicht der Behauptung zu, dass es nur eine Kirche in England gebe und diese dem Monarchen Loyalität schulde, der ihr Oberhaupt war. Sie weigerten sich, sich den gesetzlich verankerten Praktiken der *Church of England* anzupassen, insbesondere den Formulierungen und Bedingungen des *Book of Common Prayer*. Seit 1662, als das *Book of Common Prayer* per Gesetz für verbindlich erklärt wurde, befanden sie sich auf der falschen Seite des Gesetzes, indem sie sich weigerten, sich an dessen Vorschriften zu halten, und erlitten infolgedessen sowohl Verfolgung als auch gesellschaftliche Diskriminierung. Sie waren Dissidenten in der Kirche und im Staat und bekamen die ganze gegen sie gerichtete Macht beider Institutionen zu spüren.

In der Diskussion, die meinem Vortrag in Newcastle damals folgte, betonte ich, dass das Dissidententum zwar eine typisch englische Erscheinung war, die aus ganz bestimmten historischen Umständen erwuchs, dass es aber auch eine wesentliche Eigenschaft ursprünglichen und authentischen Christentums ist. Die ersten Christen waren Dissidenten sowohl in der etablierten Religion des Judentums, aus der das Christentum hervorging, als auch im römischen System, in dessen Welt die Christen lebten. Sie waren Nonkonformisten, die sich weigerten, sich an das System dieser Welt anpassen zu lassen, und stattdessen berufen waren, entsprechend einer übergeordneten Loyalität durch eine höhere Macht verwandelt zu werden. Aufgrund dieses Lebens außerhalb des Systems waren sie zweifach gefährdet – gefährdet durch die »Kirche« (oder Synagoge) und durch den Staat.

Die Anregung und der Grund für das Dissidententum waren ihre Überzeugung und Erfahrung, dass Jesus Christus von den Toten auferweckt und so zum Herrn und Christus erhoben worden war, was alle anderen Loyalitäten religiöser oder politischer Natur überragte. Er war der Christus und damit Grundlage für ein anderes Verständnis der jüdischen Schriften, das die Hoffnungen und Erwartungen Israels in dem Leben, Sterben, der Auferstehung und Wiederkunft dieses Christus erfüllt sah. Die Geschichte des Judentums wurde also von der Geschichte Christi untergraben. Er war der Herr und damit Grund für die heldenhafte Weigerung, irgendjemand anderem das Recht auf eine Herrschaft zuzugestehen, die der Herrschaft Christi ebenbürtig oder gar darüber erhaben wäre. Die Geschichte des Christus untergrub also die des Reiches und des Kaisers. Dieser Dinge waren die Christen sich so sicher, dass sie selbst Opfer und Martyrium in Kauf nahmen.

Eine ebenso starke Gewissheit wuchs im entstehenden Christentum schon bald darüber, dass seine Identität nicht an Blut oder Volkszugehörigkeit gebunden war. Auch wenn sie im Judentum wurzelte, war die Kirche bereits auf ihrem ersten ökumenischen Konzil in Jerusalem aufgerufen

klarzustellen, dass ethnische Zugehörigkeit (symbolisiert durch das Ritual der Beschneidung) weder ein Hindernis noch eine Qualifikation darstellte, zum Leib Christi zu gehören. In Christus gibt es keine Juden und Griechen, keine Männer und Frauen, keine Sklaven oder Freie. Eine neue Menschheit aller Nationalitäten und Stämme wird zusammengerufen. Das bedeutet nicht, dass die ethnische Zugehörigkeit zu verachten wäre. Dadurch, dass der Sohn Gottes eine bestimmte Identität annahm, wird jede konkrete Identität bestätigt und zugleich relativiert. Für das Heil sind sie nicht wichtig, aber sie sind ein Teil des menschlichen Erbes, der geschätzt und – wo nötig – im Dienst für Gott nutzbar gemacht werden soll.

Insofern kann mit Recht behauptet werden, dass die Kirche des Neuen Testaments während der ersten beiden Jahrhunderte ihrer Existenz eine Gegenkultur innerhalb des Reiches darstellte und als solche den Weg der »distanzierten Einmischung« weiter verfolgte, die Jesus selbst in seinem religiösen, sozialen und politischen Umfeld beschritten hatte. Jesus war sowohl ein Dissident als auch ein Nonkonformist. Das Kreuz, das Symbol für die Bewegung, die er initiierte, ist bleibende Erinnerung an diese Tatsache. Gegenkultur kann man definieren als »ein soziales Gebilde, das als objektive Realität innerhalb der Gesellschaft installiert wird, das sich aber deutlich von der Gesellschaft unterscheidet, von der es in gewissem Maß entfremdet ist.«⁵ Während dieser ersten Jahrhunderte wurde die gegenkulturelle Natur dieser Bewegung von einer Reihe Faktoren verwässert, von denen einige unvermeidbar waren. Dazu gehörten: das wachsende Bewusstsein ihrer Universalität; der Druck, sich von ihren charismatischen Wurzeln in Richtung Hierarchie und Institution zu entwickeln; eine liturgische Neigung zur Ausprägung der Opferdimension des Gottesdienstes mit eigener Priesterschaft und eigenen Ritualen; Wachstum durch Beitritt anstatt durch Bekehrung; das Dilemma, unter sich zu bleiben, aber gleichzeitig Außenstehende von der Folgerichtigkeit der Bewegung zu überzeugen. Trotz dieser internen Belastungen blieb die Kirche bemerkenswert gegenkulturell, hauptsächlich aufgrund der Polarisierung durch die andauernde feindliche Haltung des Staates. Nachdem diese beseitigt war, bestand die Gefahr, dass das gegenkulturelle Element, das wir hier als für die Kirche wesentlich identifiziert haben, verloren gehen würde.

3. *Religion und Macht*

Bevor wir uns ansehen, wie und wann diese feindliche Haltung beseitigt wurde, sind einige Bemerkungen zu dem allgemeinen Phänomen von Religion und politischer Macht angebracht. Auch wenn der Ruf nach ei-

⁵ Diese Definition und die in diesem Absatz zusammengefasste Argumentation findet sich bei R.S. Giles, »The Church as a Counter-Culture Before Constantine«, MLitt Dissertation, Newcastle-upon-Tyne 1988, 2.

ner Trennung von Kirche und Staat immer wieder laut wird – ein Ruf, der ohne weiteres verständlich ist, wenn man an die diversen Religionskriege der westlichen Geschichte denkt –, ist eine solche Trennung doch eine verhältnismäßig moderne Erfindung. Üblicher war in der Vergangenheit die Annahme, dass Religion und politische Macht, in welcher Form auch immer, eng miteinander verbunden sind und sich gegenseitig stärken. So haben beispielsweise alle primitiven Gesellschaften von jeher die Gültigkeit ihrer sozialen Ordnung mit Hilfe der Religion zu belegen gesucht. Das Wohl der Gemeinschaft musste durch religiöse Vorschriften gesichert werden. Die Religion hatte die Macht, Gottlosigkeit mit Volksverhetzung gleichzusetzen: den Herrscher zu kritisieren war gleichbedeutend mit Blasphemie gegen die Götter, denn der Herrscher war von den Göttern legitimiert und sanktioniert.

In Übereinstimmung mit diesem primitiven Instinkt unterstrich ein Kaiserkult im Römischen Reich, in das das Christentum hineingeboren wurde, die Autorität des Herrschers, während er einer Vielfalt von religiösen Kulturen großzügig Gastfreundschaft gewährte, die sich anschließend in die Privatsphäre oder in ein soziales und ethnisches Ghetto zurückzogen. Die Götter der Völker waren für Rom akzeptabel, solange sie nicht eine allgemeinere Herrschaft oder gar Vormachtstellung anstrebten. Wenn Völker erobert worden waren, wurden auch ihre Götter und Religionen, in denen sich ihre Identität zeigte, unter die Herrschaft des Kaiserkultes untergeordnet. Dies war eine saubere Regelung des religiösen Pluralismus. Pluralismus war erlaubt, vorausgesetzt, er gefährdete nicht die alles umfassende Vorherrschaft des Kaisers, wie sie in seinem Kult zum Ausdruck kam.

Das frühe Christentum konnte jedoch, wie das Judentum zuvor, die angebotenen Möglichkeiten nicht akzeptieren. Christus, der Herr, ließ sich nicht auf die Privatsphäre beschränken, weil er Herr über alles war. Ebenso wenig konnte er in ein soziales oder ethnisches Ghetto gesperrt werden, denn er war ja Herr über alle Nationen. Und er ordnete sich nicht dem Kaiserkult unter, denn er war der eine wahre Herr und alle anderen waren Hochstapler. Man konnte ihn auch nicht zu einer Art öffentlichem Eigentum machen, in der Form, wie Rom es gestattete (nämlich als Teil des Pantheons), denn für die Christen galt nicht Jesus und alle anderen, sondern Jesus anstelle aller anderen. Dies hätte bedeutet, den Herrn über alle Dinge zu domestizieren.⁶ Es wird deutlich, dass das Reich mit dem Christentum an ein problematisches und unberechenbares Phänomen geraten war, das sich nicht an die herrschende politische Religion anpasste. Die Lage war hier sogar noch kritischer als in Bezug auf das Judentum, da das Christentum sich nicht als auf eine ethnische

⁶ L. Verduin, *The Anatomy of Hybrid. A Study in Church-State Relationships*, Grand Rapids 1976, 22f.

oder nationale Gemeinschaft beschränkt definierte, sondern einen Anspruch auf alle Völker anmeldete.

Man könnte bei dem, was hier entsteht, von einer spezifischen politischen Theologie sprechen⁷, die, richtig verstanden, eine Umstrukturierung der sozialen Ordnung impliziert. In dieser politischen Theologie deckten sich politische und ethnische Gesellschaften nicht mit der religiösen Identität, sondern wurden ganz klar davon unterschieden, ja scharf abgegrenzt. Das politische Reich wurde relativiert und säkularisiert, indem man es seiner göttlichen Ansprüche beraubte. Man konnte für den Kaiser beten, ihn aber nicht *anbeten*, ihn ehren, aber nicht *verehhren*. Christen erinnerten sich daran, dass ihr Christus gesagt hatte, sein Reich sei nicht von dieser Welt, und behauptet hatte, dass sein Königreich die Königreiche der Gegenwart überflüssig machen werde. Dies impliziert einen subversiven und entscheidenden Grundsatz weil selbst der Kaiser kritisiert werden kann, in Anbetracht des größeren Königs, der sein Richter ist.

Zudem steht im Zentrum des Christentums ein Kreuz. Die Herrscher dieser Welt hatten den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt und damit die Wahrheit über sich selbst offenbart, die sich deutlich von dem Bild unterschied, dass sie von sich zeichnen wollten. In einem entstehenden Credo bekannten die Christen Christus als »gekreuzigt unter Pontius Pilatus« und wurden so ständig daran erinnert, wie sehr die Herrschenden irren konnten. Im Zentrum des christlichen Gottesdienstes stand eine subversive Erinnerung, die entscheidende Grundlage in Form eines gekreuzigten Messias. Alles an der christlichen Kirche untergrub die Ideologie des römischen Staates insofern, als sie absolute Loyalität und göttlichen Status für sich beanspruchte. Während die Christen in das Wort der Heiligen Schrift und die Symbole und Liturgie ihres Glaubens eintauchten, waren sie aufgefordert, die Welt mit anderen Augen zu sehen und sich von den absoluten Ansprüchen der Mächtigen zu distanzieren.

4. *Das Entstehen politischer Theologien*

Ich zweifle nicht daran, dass die frühe Kirche uns bei unseren Überlegungen zu einer Theologie der Kultur, Identität, Volkszugehörigkeit und Nation entscheidende Hinweise geben kann. Während die Inkarnation uns einerseits ermöglicht, die Besonderheiten der menschlichen Identität zu achten und anzunehmen, lehrt uns das Wesen des Evangeliums und des Reiches Gottes andererseits, sie aus einer universellen Perspektive zu sehen und darauf zu bestehen, dass Menschen aller Nationen ihren gleichermaßen geachteten Platz im himmlischen Königreich haben. Die Lehre von der universellen Herrschaft Christi dient als Warnung vor jeg-

⁷ D. Forrester, *Theology and Politics*, Oxford 1988, 1.

licher Form von Götzendienst gegenüber Nation oder Herrscher. Das Kreuz Christi dient als entscheidende Grundlage, die jegliche in menschlichen Machtstrukturen latente Feindseligkeit gegenüber der göttlichen Herrschaft offenlegt. Aus diesen ungewöhnlichen Zutaten kann man eine politische Theologie konstruieren, aber eine solche Theologie entsteht nicht so ohne weiteres. Tatsache ist, dass die Kirche an diesem Punkt nur selten ihrem Zentrum treu blieb und dass das Christentum meistens, manchmal Kraft seines eigenen Erfolges, am Ende Platz und Funktion derjenigen Religionen einnahm, die es ersetzte. Um mit Richard Niebuhr zu sprechen: Das Christentum hat häufiger den Christus der Kultur präsentiert als den Christus, der die Kultur transformiert⁸.

In dem Maße, wie die Kirche, die ja in ihren ersten Jahren intensiv damit beschäftigt war, ihre Christologie und ihre trinitarische Theologie auszuarbeiten, auf die antike Welt Einfluss ausübte, kann man die Entstehung eines breiten Spektrums politischer Theologien beobachten. Duncan Forrester ordnet sie von der so genannten »Rückzugstheologie« Tertullians bis zu Eusebius' übermäßiger »Hoftheologie«, mit Augustinus und seinem unbehaglichen Verständnis von einer Kirche-Staat-Beziehung irgendwo dazwischen⁹. Diese Analyse, so könnte man sagen, bietet ein andauerndes Spektrum von Positionen für die spätere Theologie, da die meisten politischen Theologien sich immer noch in diesem Spektrum bewegen.

Tertullians Konzentration auf das Evangelium und die wahre Kirche repräsentiert wohl die Mehrheit der vorkonstantinischen Christenheit, für die die Nichtteilnahme am Staatsdienst die Regel war. Hier wird ein tiefes Bewusstsein für die Unterschiede zwischen Kirche und weltlichen Herrschern deutlich. Die beiden sind nicht vergleichbar, sondern vielmehr radikal verschieden. In Richard Niebuhrs Analyse wäre dies der »ideale Typus«, den man als »Christus gegen die Kultur« klassifizieren könnte. Niebuhr sieht diesen Typus auch in den Wiedertäufern und einer sektiererischen Neigung verkörpert. Allerdings besteht die Gefahr, dass eine solche Position, so gerechtfertigt sie in einem Staat sein mag, der regelmäßige Schwüre gegenüber dem Kaiser oder anderen Göttern verlangte, zu einer »Theologie des Rückzugs« übersteigert wird, die für alle Kulturen und Zeiten für gültig gehalten wird. Dies war kaum Tertullians Absicht. Wir können nur spekulieren, wie Tertullian oder andere in einer vergleichbaren Position in Zeiten wie der unsrigen reagiert hätten.

Am anderen Ende des Spektrums sieht Forrester Eusebius von Cäsaräa, den ersten wirklich bedeutenden Kirchenhistoriker, dessen Position er als »Hoftheologie« beschreibt. Mit anderen Worten: Eusebius' Absicht war, Kaiser Konstantin und seine Regierung zu rechtfertigen

⁸ H.R. Niebuhr, *Christ and Culture*, New York / London 1951 / 1975.

⁹ Forrester, *Theology and Politics*, 1-26.

und zu legitimieren, die er als erster christlicher römischer Kaiser ausübte. Sein Werk ist somit eine enthusiastische theologische Billigung Konstantins und fällt in Niebuhrs Kategorie des »Christus der Kultur«. Hier gibt es keine radikale Trennung von Kirche und Staat. Beide können ohne weiteres ineinander fließen ohne die Kluft zwischen Kirche und Welt, die bei Tertullian so offensichtlich wird. Wir werden darauf in Kürze zurückkommen.

Irgendwo in der Mitte zwischen diesen beiden Polen ist die Theologie des Augustinus von Hippo, wie sie in »De civitate Dei« ausgeführt ist. Augustinus führt Elemente von beiden Enden des Spektrums zusammen, neigt aber interessanterweise und sehr deutlich eher zu Tertullians Analyse der Staatsgewalt. Seine Stärke ist sein Realismus in Bezug auf das Wesen und die Korrumpierbarkeit der Regierung und auf die Grenzen der Kirche. Nichtsdestotrotz hat der Kaiser, der sich öffentlich zu Christus bekennt, in seinen Augen eine disziplinarische Funktion im Namen der Kirche, indem seine Macht hinzugezogen werden kann um diejenigen in der Kirche zu bezwingen, die abtrünnig oder aufsässig sind, wie es (Augustinus' Meinung nach) die Donatisten waren.

Ich möchte an dieser Stelle verstärkt Aufmerksamkeit auf Eusebius richten und seine Legitimation dessen, was wir als Konstantinismus bezeichnen.

5. Konstantinismus

Grundsätzlich hat die Kirche sich auf eine Art und Weise der Machtausübung eingestellt, die nicht immer vom Kreuz her begründet wurde. Das wird in dem Arrangement deutlich, das vielfach als »Konstantinismus« bezeichnet wird, und die Folge davon war, dass die Kirche unter dem Edikt von Mailand im Jahr 313 zur Legalität aufstieg, dann zu Privilegien und schließlich zur politischen und religiösen Vorherrschaft. Das Christentum triumphierte am Ende von der Herrschergunst.

Weil das Wort »Konstantinismus« oft benutzt, aber selten definiert wird, ist es vielleicht sinnvoll, einen Moment darauf zu verwenden, worauf sich der Begriff bezieht. Die Bischofsstadt York ist eine der ältesten und schönsten Städte Englands. Besucher sind heute überwältigt und beeindruckt von der Größe und Schönheit des Münsters, das einer meiner Lieblingsorte ist. Draußen vor dem Südtor des Münsters steht eine neue Statue. Sie zeigt den Kaiser Konstantin, gut aussehend, lässig sitzend, jeder Zentimeter der Feldherr, der er war. Dort, wo jetzt das Münster steht, wurde Konstantin zum Kaiser ausgerufen. Kurz darauf sollte er einen Wechsel seiner religiösen Loyalitäten vollziehen, hin zu dem Gott der Christen, und damit den Status der Christen und des Christentums im Reich auf erstaunliche Weise verwandeln. Dadurch erfolgte eine bedeutende Veränderung im Schicksal der Kirche, die sie selbst und die gesamte

westliche Zivilisation bis heute prägt. Ramsey McMullen¹⁰ konstatiert drei Stadien. Bis zum Kirchenfrieden im Jahr 313, wuchs die Kirche durch neue Mitglieder, die aus Überzeugung hinzukamen. Sie traten sozusagen in die Kirche ein, weil die Beweise und Inhalte des Glaubens sie beeindruckten.

Nach dem Edikt von Mailand 313, das der Kirche Duldung gewährte, wuchs diese weiter, weil das Christsein nun einen gewissen finanziellen Vorteil brachte. Dann, nach 380 und der Einführung der christlichen Religion als offizielle Religion des Römischen Staates, erfolgte eine systematische Anwendung militärischer Gewalt (McMullen nennt dies »*flattery and battery*«, also etwa: »mit Zuckerbrot und Peitsche«), um die Aufgabe der Christianisierung vollends zu erledigen. Man könnte sagen, dass im Jahr 407 Nichtchristen geächtet waren und dass eine Staatsreligion entstanden war.¹¹ Dreh- und Angelpunkt dieses ganzen Prozesses waren die Jahre 412 und 413 sowie die Entscheidungen, die Konstantin in dieser Zeit traf. Die ursprüngliche Duldung, die er veranlasste, war als eine Art Pluralismus gedacht, in der das Christentum über das Heidentum durch Überzeugung triumphieren würde und nicht durch Zwang. Aber die Duldung machte einer Repression des Heidentums Platz, während Konstantin und die Stellung des Christentums stärker wurden. So wurde die Bewegung der Gegenkultur, die wir beobachtet haben, zum Establishment und die Verfolgten wurden zu Verfolgern.

Da ihr Herr vom Staat gekreuzigt worden war und sie seinen Antagonismus selbst erlebt hatten, neigten die frühen Christen dazu, den Staat als Feind zu betrachten. Doch der Glaube an Vergebung und Gottes Souveränität, in Verbindung mit dem völlig verständlichen Wunsch nach Akzeptanz in einer Welt, deren Mächtige fest im Sattel saßen, eröffneten eine andere Möglichkeit. Die Feindseligkeit gegenüber dem Staat wandelte sich beinahe zwangsläufig, als diejenigen, die den Staat repräsentierten, sich bekehrten. Selbst heute kann man kaum umhin, diese Möglichkeit als wunderbare Vorsehung Gottes zu betrachten, in der David Goliath besiegt hatte; Gott hatte den Feind besiegt und die Herrschaft Christi hatte über die Herrscher dieser Welt triumphiert. Nimmt man die zermürbende Wirkung jahrelanger Verfolgung und Diskriminierung hinzu, entsteht ein Zeichen, das schwer zu widerlegen ist.

Konstantins Einfluss war gewaltig.¹² Er symbolisiert den Aufstieg der Kirche von einer unbedeutenden Sekte zur Weltreligion. Einige sehen in ihm den »dreizehnten Apostel«, ein Titel, der ihm vom Konzil von Nicäa verliehen wurde. Man kann den Konstantinismus als angemessene und

¹⁰ R. McMullen, *Christianizing the Roman Empire: AD 100-400*, New Haven / London 1984.

¹¹ A.a.O., 101.

¹² A.H.M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, Harmondsworth 1972, 232-240.

gläubige Reaktion in der historischen Situation ansehen. Lesslie Newbigin hält es beispielsweise für richtig, dass die Kirche in jener Zeit für geistlichen Zusammenhalt sorgte und die politische Ordnung stärkte, während sie zu anderen Zeiten eine Dissidentenrolle spielen muss.¹³ Aber an dieser Stelle stoßen wir auf die Frage, ob dies der Triumph der Kirche war oder – wie viele Wiedertäufer glaubten – ihr Untergang.

Eusebius hatte diesbezüglich allerdings keine Zweifel. Hier folge ich Alistair Kees Analyse¹⁴. Eusebius übertrug den Kaiserkult in die christliche Ausdrucksform, was zur Folge hatte, dass das Christentum letztlich die Merkmale und Funktionen des alten Heidentums widerspiegelte. Vorchristliche Gesellschaften waren sakral, zusammengehalten durch eine einzige Religiosität, eine unbedingte Loyalität der Seele eines jeden Mitglieds der jeweiligen Gesellschaft. Das Bedürfnis nach Zusammenhalt in einem sich ausbreitenden Reich hatte dazu geführt, dass die Kaiserverehrung Pflicht war. Wurde diese Forderung von den Christen abgelehnt, wurden sie verfolgt. Nun erkannte aber Konstantin, klug wie er war, im Christentum eine Religiosität, die das Reich brauchte, nachdem seine alte Religion mehr und mehr bröckelte. Für Eusebius und andere bedeutete das, dass die Kirche durch die göttliche Vorsehung, die in der Gestalt von Konstantin wirkte, endlich die ihr gebührende Position einnahm. Wieder andere glaubten, dass Konstantins Klugheit mehr mit politischem Nutzen zu tun hatte, als mit christlicher Bekehrung. Das Ergebnis seines Eingreifens war, dass zwei von Natur aus unvereinbare religiöse Traditionen, nämlich die Religion, die den Starken heiligt, und die, die vom Kreuz spricht, unlogischerweise zusammengefügt wurden und in einer Hybris endeten, die der künftigen Kirche ein schwieriges Erbe hinterließ. Dies repräsentierte den Verlust des authentischen Christentums.

6. Konsequenzen des Konstantinismus

Vor Konstantin – und trotz der Verfolgung – hatte die Kirche sich ein erstaunlich positives Verständnis vom Staat bewahrt, indem sie einen starren Dualismus vermied. Der zunehmende Anteil an Wohlhabenden in der Kirche und der zermürbende Druck der Verfolgung bedeuteten, dass jede sich bietende Gelegenheit, die Konfrontation zu überwinden, genutzt wurde. Die neue Beziehung bot Schutz statt Verfolgung, eine Hilfe zu expandieren und das Milieu für eine Veränderung der Kultur. Nachteilig waren auf der anderen Seite die Wiederbelebung der religiösen Monarchie, die Unterordnung unter säkulare Mächte, die Reduzierung ethischer Standards und ein zunehmendes Namenchristentum, wenn

¹³ L. Newbigin, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture*, Genf 1986, 100f.

¹⁴ A. Kee, *Constantine versus Christ. The Triumph of Ideology*, London 1982.

Anhänger sich aus anderen als lauterem Motiven um die Kirche scharten. Die Kirche war verpflichtet, die Unternehmungen des Kaisers zu unterstützen und seine Institutionen zu legitimieren. Das musste zu einer Veränderung der Kirche führen. Unter Konstantin gelangte sie zur Macht, was wiederum einen Sinn für Territorialität bedingte, da das Christentum durch das Reich gestärkt wurde, während man jene außerhalb seiner Grenzen für Barbaren hielt. Politische Annexion bedeutete für das betreffende Volk auch die Aufoktroierung einer anderen Religiosität. So bekam das Evangelium allmählich einen Beigeschmack von ethnischer Identität gemischt mit militärischer Eroberung.

Der Staat verkörpert eine ganze Kultur, weshalb eine Anpassung seiner Beziehungen zur Kirche weitreichende Folgen hat. Die vorkonstantinische Kirche war durchgängig gewaltlos. Aber die Notwendigkeit der Verteidigung und eine zunehmende Zahl bekehrter Soldaten führten zu einem plötzlichen Wandel. Indem sie das Prinzip der Gewaltlosigkeit aufgab, beraubte sich die Kirche eines bedeutenden Elementes der Kontinuität mit dem Verhalten Jesu. Aber dies war eine logische Folge der veränderten Beziehung zum Staat, aufgrund derer fremde Werte allmählich die Werte Jesu ersetzten.

Alistair Kee bietet in seiner Arbeit über die Theologie des Eusebius eine geistreiche und höchst kritische Analyse der konstantinischen Wende. Kee interpretiert Konstantin nicht als den Triumph Christi über das Kaiserreich, sondern als den Triumph der Ideologie über das Christentum, bei der die Regeln Christi durch die der kaiserlichen Theologie ersetzt wurden. Konstantin sah, dass er ein neues ratifizierendes Zeichen brauchte, um seine kaiserlichen Ansprüche zu legitimieren. Das Labarum, das Symbol, das vor der Schlacht im Jahre 312 enthüllt wurde, war kein Kreuz, sondern eine Adaption einer römischen Kavalleriestandarte. Kee macht einen entscheidenden Unterschied, wenn er argumentiert, dass Konstantins Hingabe nicht Christus galt, sondern dem Gott der Christen.

Analysen der Schriften Eusebius' und der kaiserlichen Erlässe Konstantins zeigen, dass Christus in der Religion Konstantins keine Rolle spielte, dass er Christus nicht als Mittler betrachtete, dass er bis kurz vor seinem Tod ungetauft und damit außerhalb der Kirche blieb und auch dann die Taufe nicht als Vergebung, sondern als Verleihung der Unsterblichkeit verstand. Konstantins Religion ersetzte Christus durch Konstantin selbst. Eusebius zeichnet ihn als einen, in dem der Logos in einer neuen göttlichen Initiative zum Ausdruck kam. Er nimmt messianischen Status an, aber es ist ein vorchristlicher Messianismus, nicht begründet in Christus. Konstantin führte die jüdische Messias Hoffnung fort, die Jesus nicht erfüllte. Damit ist er laut Kee eine antichristliche Gestalt, weil er eine Vision erfüllte, die von Jesus abgelehnt wurde. In Übereinstimmung mit seiner angenommenen Berufung als Auserwählter beanspruchte Konstantin für sich Autorität in der Kirche, indem er in wegweisender Manier Konzile einberief und deren Vorsitz führte; aber sein

Motiv war nicht der Wille zur Wahrheit, sondern die Einheit des Reiches ohne Schisma zu erhalten. Sogar das Bedürfnis, in Nicäa einen Gott und einen Logos zu proklamieren, war nicht ohne politische Motivation, denn Konstantin wollte die Legitimation für sich selbst als einziger Herrscher über ein einziges Reich.

Wenn Kees Analyse auch nur teilweise korrekt ist, sind die Implikationen beachtlich. Die Ideologie triumphiert. Durch Projektion nimmt Gott, der unsichtbare Herrscher, die Gestalt des irdischen, sichtbaren Herrschers an und legitimiert so den Kaiser. Konstantin ersetzte Christus, so Kee, in einem solchen Ausmaß, dass die europäische Geschichte von den Werten Konstantins bestimmt wurde, als wären sie die Werte Christi. Der Sohn des Zimmermanns wird übergangen zugunsten eines Mannes, der mehr wie die Mimesis des Ewigen erschien. Dies kann man am deutlichsten in Bezug auf den Kampf sehen. Konstantin war ein Kriegerkönig, der die Gegner der Wahrheit mit dem Gesetz des Kampfes unterwarf und züchtigte. Er hatte uneingeschränkte Macht und machte davon Gebrauch. Keiner war ihm ebenbürtig im Gefecht und sein Reichtum war ohnegleichen. Neben ihm war Jesus beinahe peinlich. Laut Kee »repräsentiert [Konstantin] mit jeder Facette seines Wesens genau das, was Christus ablehnt, Punkt für Punkt«¹⁵. In Christus offenbart sich Gott in Schwäche und im Leiden. Christus stirbt, anstatt den Sieg durch das Böse zu suchen. Er wäscht seinen Jüngern die Füße, berührt Aussätzige und schadet niemandem, nicht einmal seinen Verfolgern und nicht einmal, um sein Leben zu retten. Konstantin verteidigt seine Ehre, indem er seine Feinde tötet. Seine Siegestrophäe ist blutverschmiert, aber es ist das Blut anderer.

Kees Kontrast ist extrem und deutlich. Mit Konstantin wurde – was auch immer die kurzfristigen Vorteile für die Kirche gewesen sein mögen – der Grund für den mittelalterlichen Cäsaren-Papismus gelegt. Weggelockt von dem revolutionären Glauben an ihren gekreuzigten Messias, tauschte die Kirche ihre Werte, die zuvor ihre Loyalität dem Kaiser gegenüber beschränkt hatten, gegen jene ein, die dem Herrscher genehm waren. Die unvernünftige Selbstentäußerung, die in Christus offenbar wurde, vermied man so. Die Lehre Jesu in Sachen Wohlstand und Besitz wurde spiritualisiert. Die Kirche, der religiöse Arm des Staates, bildete die Hierarchie des Reiches ab. Der Klerus wurde zu Beamten und rechtfertigte auf bekannte Weise ihre Anpassung an die Staatsmacht. Kee setzt seine Analyse in Beziehung zur politischen Theologie, die das Christentum als von fremden Werten beeinflusst sieht. Um diese aufzudecken, zeigt er, wie sie zuerst Eingang fanden. Aber die Tradition hat das Ruder übernommen. Die Geschichte wurde neu interpretiert. Die kaiserliche Ideologie bestimmt, wie die Bibel zu verstehen ist. Selbst die Wie-

¹⁵ A.a.O., 125, 146f.

derentdeckung der Lehre Jesu trägt kaum dazu bei das zu verändern, was überliefert wurde.

Der Glaubenssatz, dass Christus Herr über alles ist, wirft die Frage auf, wie seine Herrschaft sich die soziale Ordnung zu eigen macht. Aber Kee hat auf das Ausmaß, die Bedeutung der Abwendung von Christus hingewiesen. Andere haben deutlich gemacht, wie die christologische Lehre unter Druck geriet, die kaiserliche Autorität zu untermauern, und der irdische Jesus in dem Ruhm des Pantokrators verloren ging. Der konstantinische Kompromiss ist so tief im Denken der Kirche verwurzelt, dass er für sich beanspruchen könnte, die Position des historischen Christentums zu vertreten. Leonard Verduin hat das Ausmaß gezeigt¹⁶, in dem Augustinus, Luther, Zwingli und Calvin den *corpus Christianum* und den systematischen Gebrauch von Zwang rechtfertigten, den Dienst des *sacerdotium* durch das *regnum*. Sie taten dies – so sieht Verduin es, und ich bin geneigt ihm zuzustimmen – mittels einer fragwürdigen Exegese vor dem Hintergrund eines unkooperativen Neuen Testaments, indem sie fehlerhafte hermeneutische Methoden und in sich widersprüchliche Ekklesiologien benutzten.¹⁷ Das Christentum ist immer in Gefahr, die Ideologie der herrschenden Klassen zu rechtfertigen und der Unterdrückung zu dienen, anstatt wie früher eine Quelle revolutionärer Veränderungen zu sein. Diese Einschätzung Konstantins ermöglicht uns folgende Arbeitsdefinition:

Konstantinismus ist der explizite oder implizite Versuch der christlichen Kirche, die von einer Position der Macht, der Privilegien oder Gönnerschaft aus agiert, durch den Gebrauch sozialer oder politischer Gewalt christliche Werte zu implantieren, und dies, wie sie glaubt, im Interesse des Reiches Gottes.

Verbunden damit ist die implizite Verschiebung der Hoffnung auf Rettung weg von der Kirche hin zur politischen Sphäre. Wie Stanley Hauerwas beobachtet hat, »ist der Konstantinismus eine Angewohnheit, die sich nur schwer ablegen lässt«, und zwar wegen der Annahme, man könne, weil man an der Macht ist, so viel Gutes tun – eine Annahme, die von Rechten und Linken geteilt wird.¹⁸ Aber das konstantinische Projekt stellte auch den Versuch dar, Christen an der Macht teilhaben zu lassen ohne dass sie den Machthabern Schwierigkeiten machten. Die wahre Herausforderung ist, Zeuge der Herrschaft Gottes zu sein, ohne zu herrschen.

¹⁶ L. Verduin, *Anatomy*, 105-111, 164-168, 198-212.

¹⁷ A.a.O., 110, 225.

¹⁸ S. Hauerwas / W.H. Willimon, *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*, Nashville 1998, 27.

7. Die Vitalität des »Sektiererischen«

Nun ist es aber auch nicht so, dass alles schlecht war. Innerhalb und später auch neben der Kirche, die sich mit den Mächten des Reiches arrangierte, fehlte es nicht an einer anderen Tradition, die manchmal als »sektiererisch« bezeichnet wird. Nach Konstantin entstand das Mönchtum als interne Opposition angesichts der Zunahme an Macht und Wohlstand der Kirche. Ernst Troeltsch glaubte, das Neue Testament enthalte konservative und radikale Impulse und habe sowohl die sich anpassenden als auch die radikal anarchischen Ausprägungen in der späteren Kirche ausgelöst. Deshalb überrascht nicht, dass sich eine Geschichte des Protestes durch die Kirchengeschichte zieht. Verduin spricht von der Existenz von »rivalisierenden Kirchen«.

Die etablierte Kirche hat das radikale Element oftmals in Mönchsorden institutionalisiert, in dem Glauben, so Troeltsch, dass sowohl das institutionelle als auch das radikale Element Ausdruck des Evangeliums sei und dass beide nur gemeinsam seine ganze Vielfalt abdeckten. Baptisten stehen in der Sektentradition, wie Troeltsch sie verstand, weil sie versammelten und nicht territoriale Kirche sind, deren Ziel eher die Intensität der Verpflichtung gegenüber dem Evangelium ist als ein allgemeiner Einfluss. Historisch gesehen und tatsächlich auch heute waren und sind sie Opfer der Verfolgung durch Kirchen, die in der konstantinischen Tradition stehen, die innerhalb eines Territoriums, einer Gerichtsbarkeit oder einer ethnischen Zugehörigkeit ein Monopol der Macht und des Einflusses für sich beanspruchen. Für Kirchen dieser Prägung stellt sich die Frage: Ist es möglich, die Beziehung der Kirche zum Staat in missionarischen Kategorien zu definieren, um Konstantinismus zu vermeiden, und trotzdem die Aufgaben, denen der Staat in einer gefallenen Welt gerecht werden muss, realistisch einzuschätzen? Eine Dichotomie von Politik und christlicher Wahrheit oder das Überlassen der bürgerlichen und politischen Arena an andere Ideologien ist schließlich nicht besser als die vorherigen Irrtümer.

Meine These ist, dass es eine Zukunft für sektiererische Christen gibt. In der Nach-Christenheit hat nur diese Art der engagierten Mitgliedschaft eine Chance, die Kirche in einer Zukunft der Trennung von Staat und Kirche lebendig zu erhalten. Das Wort »Sekte« hat den Beigeschmack einer theologischen Beleidigung, die diesem Verständnis von Kirche direkt einen Nachteil verschafft und wird oft mit »Ghettomentalität« gleichgesetzt. Deshalb ist eine Interpretation dieses Begriffs nötig. Entscheidend ist der Unterschied zwischen »Sekte« als ekklesiologischer und als soziologischer Kategorie. Ich verwende diesen Begriff in der Bedeutung, wie Troeltsch ihn geprägt hat, nämlich um »Kirchentypus« und »Sektentypus« als soziologische Varianten zu unterscheiden.¹⁹ Der Sektentypus existiert auch als reformatorisches Element innerhalb der Strukturen des Kirchentypus.

Der Sektentypus war die ursprüngliche soziologische Form des Christentums und blieb während des Konstantinismus im Mönchtum erhalten. Im Mittelalter erschien er in der Gestalt spezieller Sekten und pflanzte sich von der Reformation an in den radikaleren Flügeln der reformatorischen Bewegung fort. Während der Kirchentypus Universalität anstrebt und Kompromisse eingeht, um dieses Ziel zu erreichen, praktiziert der Sektentypus Intensität und steht wohl in direkterem Kontakt zu Jesus und dem Evangelium. In dieser Form, die sich scharf von der ganzen Gesellschaft abgrenzt und in der unübertrefflichen Endgültigkeit Jesu Christi wurzelt, war das frühe Christentum existent. Seine heutige Manifestation könnte man mit Karl Rahner als eine »Diaspora«-Existenz beschreiben. Die starre Opposition zwischen der die Welt behahenden Kirche und der die Welt verneinenden Sekte muss jedoch zurückgewiesen werden. Das Verhältnis ist eher so, wie Barth es beschreibt: »[Die Kirche] existiert, [...] um in der Welt ein neues Zeichen zu errichten, welches radikal anders ist als das eigene Wesen [der Welt] und das ihm in einer viel versprechenden Weise widerspricht.« Der Kampf zwischen verschiedenen Modellen von Kirche und sozialer Ordnung ist ein Kampf zwischen historischem und authentischem Christentum. In dem postmodernen Paradigma der Mission, auf das sich David Bosch in seinem Buch *Transforming Mission* bezieht, wird der Glaube einen freiwilligen Charakter haben, verankert in zweckbestimmten Gemeinschaften, die sich kritisch von den vorherrschenden kulturellen Machtinteressen distanzieren. Die Kirche ist nicht zuletzt deshalb eine Kirche von Pilgern, weil sie in Gesellschaft und Staat nicht den Ton angibt. Überall ist sie in einer Diasporasituation und existiert exzentrisch als fremdes Element mit temporärem Aufenthaltsstatus²⁰. Die allumfassende Kirche könnte sich mit einem pluralistischen, postkonstantinischen Zeitalter arrangieren, indem sie zunehmend den Charakter einer freien oder bekennenden Kirche annimmt. Die Staat-Kirche-Verknüpfung behindert die Mission eher, als dass sie sie fördert, weil die Gestalt der Kirche die falsche Botschaft kommuniziert, eine Botschaft, die sich um den Erhalt von Macht und Privilegien dreht. Die Kirche sollte sich stattdessen auf die inhärente Autorität und Kreativität ihres Lebens und ihrer Botschaft verlassen, und die gegenwärtige Situation der Nach-Christenheit eröffnet ihr die Krisenchanse, wahrhaft Kirche zu sein. Dann kann die Kirche wieder erstehen als klar erkennbare Gemeinschaft, die der Welt als politischer Rettungsgemeinschaft die Stirn bietet und die Wahrheit des christlichen Glaubens demonstriert.

Aber ein postmodernes Paradigma muss auch den Sektentypus hinterfragen. Kirchen, die zu dem Sektentypus gehören, stehen erneut vor der konstantinischen Herausforderung. Das Reden von Gott impliziert einen

¹⁹ E. Troeltsch, *The Social Teaching of Christian Churches*, Bd. 1, London 1931, 331.

²⁰ D. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1991, 373f.

Anspruch auf das gesamte Leben. Die frühe Kirche konnte die Verantwortung für die Veränderung sozialer und politischer Strukturen nicht ergreifen, aber unsere Situation ist eben nicht ihre. Der Christ von heute hat Zugang zu ökonomischer, politischer und sozialer Macht. Man kann unmöglich darauf bestehen, dass die Macht woanders ausgeübt werden solle. Und doch lauert selbst in Kulturen, in denen Kirche und Staat getrennt sind, die konstantinische Versuchung. Neben dem sakralen Staat gibt es die sakrale Kultur, die Idolisierung nationaler und kultureller Werte. Kirchen können technisch gesehen frei sein und trotzdem gebunden an andere Loyalitäten als die gegenüber Christus, oder sie folgen einem Christus, der nicht länger als der Gekreuzigte zu erkennen ist.

Troeltschs Unterscheidungen sind hier fragwürdig. Es gibt »Kirchen«, die der herrschenden Ideologie widerstehen und »Sekten«, die sie verteidigen. Die politische Hermeneutik, die wir in dieser Situation entwickeln, muss missionarisch sein und in kreativer Kontinuität mit der Mission der frühen Kirche stehen. Den Weg Christi mit der Ausübung von Macht in Beziehung zu setzen, bedeutet erneut das zu versuchen, was im Lauf der Geschichte nur so mangelhaft gelang. Barth hat betont, dass die freie Kirche sich der Frage stellen muss, die ihr eigenes Wesen, in dem Christus als alleiniger Erlöser proklamiert wird, ihr stellt. Die Kirche kann nicht für sich selbst existieren, sondern muss eine »freie Volkskirche« mit prophetischer Verantwortung gegenüber dem Staat sein. Dies wirft einmal mehr die Frage auf, welche Haltung sie aufgrund des Glaubens gegenüber dem Staat einzunehmen hat.

8. *Der Sektentypus und die konstantinische Herausforderung*

Die aktuelle Herausforderung ist, eine politische Theologie der Nach-Christenheit zu entwickeln, gegründet auf die Wiedergewinnung einer authentischen Ekklesiologie. Foster zufolge würde eine solche Theologie eher Tertullian und Augustinus ähneln als Eusebius, die politische Sphäre ernst nehmen, ohne sie absolut zu setzen, und in ihrem Charakter zukunftsorientiert und missionarisch sein. Das postkonstantinische Zeitalter, in dem die Kirche zum Minderheitenstatus reduziert ist, wird sich vielleicht als der richtige Zeitpunkt erweisen, um ein präkonstantinisches Verständnis von Kirche wieder zu entdecken, die so tatsächlich wieder Kirche sein könnte. Genaue Aufmerksamkeit ist der Theologie und Legitimität des Staates zu widmen, aber in einem Rahmen, der radikaler christologisch bestimmt wird, als dies in der Regel der Fall war. Ich würde diese Erörterung gerne mit einigen bescheidenen Hinweisen abschließen.

9. Einige konstruktive Vorschläge

Ich habe Oliver O'Donovan dahingehend zitiert, dass die Christenheit das ist, was passiert, wenn das Christentum erfolgreich ist. Ich war außerdem höchst kritisch bei dem, was ich über die Christenheit gesagt habe. Allerdings scheint es mir sinnvoll, zwei Formen der Christenheit zu unterscheiden. Die eine ist von oben nach unten hergeleitet. Das spiegelt die Geschichte, die wir soeben erzählt haben. Der Herrscher bekehrt sich und gebraucht daraufhin seine Macht um Konformität mit der christlichen Überzeugung zu erzwingen. Das Evangelium und der Zwang werden auf eine Art miteinander verflochten, die das Evangelium gefährdet. Das Christentum wird ein Mittel für die eigenen Interessen, zur Bestätigung von Macht und Privilegien. Mit dieser Art von Christenheit und vielem von dem, was in Form von etablierter Religion oder Kirche, von Territorialität und religiösen Staaten zusammenhängt, möchte ich nichts zu tun haben. Auf der anderen Seite gibt es eine Art von Christenheit, die von unten nach oben funktioniert. Wenn Menschen sich in großer Zahl zu Christus bekehren, wenn sie einen großen Teil der Gesellschaft bilden, aus der der Staat erwächst, müssen sie unweigerlich die Art und Weise mit bestimmen und formen, wie eine Gesellschaft organisiert ist, wie ihr Regierungssystem funktioniert und welche Gesetze sie erlässt. So würden eine Gesellschaft und ein Staat, die in hohem Maße vom Christentum beeinflusst sind, entstehen, weil das Evangelium erfolgreich war.

Ich kann mir nur schwer vorstellen, dass dies nicht wünschenswert wäre. Ganz im Gegenteil, ein solcher Staat ist höchst wünschenswert, einige Dinge vorausgesetzt: vorausgesetzt, der so verstandene christliche Einfluss weiß sich nicht der religiösen Konformität sondern der religiösen Freiheit verpflichtet; vorausgesetzt, er erwächst aus einer Kirche, die das internationale Wesen des Volkes Gottes versteht; vorausgesetzt, er hat begriffen, dass Zwang, so nützlich er sein mag, um den durch Übeltäter und Kriminelle verursachten Schaden zu begrenzen, in Fragen des Glaubens und Gewissens jedoch völlig ungeeignet ist; all dies vorausgesetzt, wird die Art Staat, die eine solche Art von Kirche am ehesten formen wird, selbst der Glaubensfreiheit, dem Wohlergehen aller Nationen und dem Respekt vor dem Gewissen verpflichtet sein. Er wird die Gefahren einer Zwangs-Christenheit vermeiden und so das Evangelium, das sie verkündet, angemessener zieren. Was wir in der freikirchlichen Tradition haben, meine ich, ist nicht ein Mangel an Sorge um die sozialen oder politischen Ordnungen, sondern wir kümmern uns zu wenig darum, dass sie in größerer Übereinstimmung mit dem geformt werden, was wir von Gott in Christus kennen und lieben. Insofern könnte eine politische Theologie in der Tradition einer »freien Kirche in einem freien Staat« beschrieben werden nicht als Ablehnung jeder Form von christlicher Sorge um das Formen des Staates, sondern als Suche nach einer »neu gedachten« Christenheit.

Bibliographie

- Bosch, D., *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1991.
- Forrester, D., *Theology and Politics*, Oxford 1988.
- Giles, R.S., »The Church as a Counter-Culture Before Constantine«, MLitt Dissertation, Newcastle-upon-Tyne 1988.
- Hampson, D., *After Christianity*, London 1996.
- Hauerwas, S., *After Christendom? How the Church is to behave if freedom, justice, and a Christian nation are bad ideas*, Nashville 1991.
- Hauerwas, S. / Willimon, W.H., *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*, Nashville 1998.
- Jones, A.H.M., *Constantine and the Conversion of Europe*, Harmondsworth 1972.
- Kee, A., *Constantine versus Christ. The Triumph of Ideology*, London 1982.
- McMullen, R., *Christianizing the Roman Empire: AD 100-400*, New Haven / London 1984.
- Newbigin, L., *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture*, Genf 1986.
- Niebuhr, H.R., *Christ and Culture*, New York / London 1951 / 1975.
- O'Donovan, O., *The Desire of the Nations. Rediscovering the roots of political theology*, Cambridge 1996.
- Troeltsch, E., *The Social Teaching of Christian Churches*, Bd. 1, London, 1931.
- Verduin, L., *The Anatomy of Hybrid. A Study in Church-State Relationships*, Grand Rapids 1976.
- Wright, N., »Disestablishment: A Contemporary View from the Free Churches«, in: *Anvil*, Bd. 12, Nr. 2 (1995).