

Christliche Innovationen am Beginn der Kirchengeschichte

Die bevorstehende Jahrtausendwende wird unweigerlich die Fragen verstärken, denen sich Christen und Kirche immer wieder stellen müssen: 2000 Jahre Christentum und was hat sich positiv verändert? Hat sich die Welt zum Besseren gewandelt? Haben Frieden und Gerechtigkeit unter den Menschen zugenommen, seitdem das Evangelium gepredigt wird? Unterscheidet sich das sogenannte christliche Abendland in humanitärer Hinsicht von anderen Völkern und Kulturen? Oder muß nicht zugegeben werden, daß trotz 2000jähriger Verkündigung auch unter den christlichen Völkern und Kontinenten die Menschen nicht friedlicher und uneigennütziger geworden sind als früher und anderswo. Die Kirche hat (oder besser die Christen haben) versagt – das ist ein vielgehörter Vorwurf, der je nach Temperament oder Gemütslage nicht wenige belastet. Das Evangelium scheint doch nicht so zum Sauerteig geworden zu sein, wie man es erhofft hätte. Die Beklemmung wächst, wenn man sich der Hypothek von Unterdrückung und Gewalt erinnert, die sich im Lauf der Jahrhunderte angesammelt hat und der Kirche zur Last gelegt wird.

Ohne irgend etwas verbergen oder schönreden zu wollen, muß aber auch von den sinnverleihenden und heilenden Kräften gesprochen werden, die durch die göttliche Offenbarung in die Menschheitsgeschichte eingestiftet worden sind. Sie werden leicht übersehen, weil man sich an sie gewöhnt hat und sich im abendländischen Kulturkreis eine Umgebung kaum vorstellen kann, die von der Gerechtigkeitspredigt der Propheten und dem Ethos der Bergpredigt völlig unbeeinflusst ist. Ob der christliche Glaube – dessen jüdische Wurzel immer mitgemeint ist, wenn er im folgenden allein genannt wird – die spätantike Welt verändert hat, oder ob viele der als jüdisch-christlich angesehenen Errungenschaften nicht auch in anderen Religionen, Gruppen und Philosophien – in ägyptischen Totenbüchern, bei Essenern oder in der Stoa – anzutreffen sind, ist endlos diskutiert und sehr kontrovers beantwortet worden¹. Darauf wird an dieser Stelle nicht erneut eingegangen; vielmehr sollen einige innovative Gedanken und Verhaltensweisen benannt werden, die unbeschadet ihres ersten Vorkommens durch die christliche Verkündigung zu historischer Wirksamkeit gelangt sind. Es sind nicht unübersehbar viele, denn die frühe Kirche ist niemals mit dem Anspruch aufgetreten, eine neue Gesamtkultur zu schaffen; sie predigte einen neuen Gottesglauben und konfrontierte die spätantike Gesellschaft mit einigen wenigen sittlichen Normen, an denen sich die ethischen und kulturellen Verhaltensweisen ihrer Umwelt messen

lassen mußten. Glaubensüberzeugungen, Lebensgestaltung und neue Formen der Mitmenschlichkeit erregten die Aufmerksamkeit der Mitbürger und ließen trotz politischer Verfolgung und gesellschaftlicher Anfeindung die Gemeinden so schnell wachsen, daß das Christentum im Verlauf der ersten drei Jahrhunderte zur bestimmenden geistig-religiösen Kraft im Imperium Romanum wurde.

Glaubensüberzeugungen

In Übereinstimmung mit dem Alten Testament und dem zeitgenössischen Judentum verkündete die Kirche den einen und einzigen Gott als eine überweltlich-transzendente Wirklichkeit. Gott ist nicht Teil dieser Welt, sondern ihr Schöpfer. Er hat auch den Menschen geschaffen als sein eigenes Ebenbild (Gen 1, 26 f.). Das bedeutet, daß schöpfungstheologisch betrachtet vor ihm alle Menschen gleichwertig sind. Gott beurteilt den Menschen „ohne Ansehen der Person“ (Jak 2, 19), vor ihm gelten Juden, Freie und Männer nicht mehr als Heiden, Sklaven und Frauen (Gal 3, 28), und der göttlich-endzeitliche Richter identifiziert sich mit „dem geringsten der Brüder“ (Mt 25, 31–46). Das bedeutet als erstes, daß kein Volk, kein sozialer Stand und kein Geschlecht von der Berufung zum Heil ausgeschlossen ist. Im Gegensatz zu zahlreichen und unterschiedlichen Praktiken in der religiösen Umgebung wird keinem Menschen, so er an Christus glaubt, der Zutritt zur Heilsgemeinschaft der Kirche verwehrt.

Die Gleichheit und Gleichwertigkeit der Menschen wurde besonders geschützt durch die Entwicklung eines eindeutigen Personbegriffs². Er entstand in den theologischen Auseinandersetzungen um Trinität und Christologie im vierten und fünften Jahrhundert zwischen den ökumenischen Konzilien von Nizäa (325) bis Chalkedon (451). Um die Vater, Sohn und Heiligem Geist zukommenden und ihre jeweilige Identität ausmachenden Eigentümlichkeiten beschreiben zu können, wurde zuerst von ihnen bekannt, sie seien drei Personen (Hypostasen) in der einen göttlichen Natur.

Auf den Menschen übertragen hat der Personbegriff wie kaum eine andere Vorstellung in der Folgezeit dafür gesorgt, die Unverletzlichkeit, Unaustauschbarkeit und – anders als eine Sache – die mit unveräußerlichen Rechten ausgestattete Würde jedes einzelnen Menschen zu sichern. Jeder, der teilhat an der menschlichen Natur, besitzt personale Dignität. Sie ist unantastbar und unabhängig von Alter, Fähigkeiten und Nutzwert. Auch der Schwachsinnige, der seiner geistigen Kräfte noch nicht oder nicht mehr mächtige Mensch, besitzt personale Rechte. Nicht erst die Anerkennung durch den „Paterfamilias“ nimmt das Neugeborene in die menschliche Gemeinschaft der Familie auf. Es ist Vollmitglied, noch bevor es etwas geleistet hat.

Daß menschliches Leben jeder Art personale Qualität und damit unveräußer-

liche Rechte besitzt, ist in einem langen Reifungsprozeß zum Allgemeingut abendländischen Denkens geworden und auch in die verschiedenen Proklamationen der Menschenrechte und in die konkrete Rechtsprechung aufgenommen worden. Ob das christlich inspirierte Personverständnis durchgehalten werden kann, wenn es nicht mehr von der Autorität Gottes garantiert wird, sondern das Volk als oberster Souverän des Staates durch sein Parlament das Lebensrecht des einzelnen festsetzt, ist eine offene Frage. Wie schwer die am Personbegriff gewachsene Hochschätzung des menschlichen Lebens in allen seinen Ausprägungen durchzuhalten ist, zeigen die Neufassung des § 218 und die immer neu aufkommende Diskussion um aktive Sterbehilfe und Euthanasie.

Noch bemerkenswerter als einzelne philosophisch-theologische Ideen erscheint die Tatsache, daß in der Kirche schon früh ein satzhaft geprägtes Credo entstand, das zu bekennen jeder Christ verpflichtet war. Ähnliches gab es in der gesamten religiösen Umwelt nicht. Keine der spätantiken Religionen und Mysterienkulte stellte in vergleichbarer Weise die Frage nach der Wahrheit der von ihnen vertretenen oder im Kult begangenen Inhalte. Die Wirksamkeit der Götter hing von der korrekten Verrichtung der Opfer und anderer ritueller Zeremonien ab; innere Überzeugung war nicht gefordert. Das bewahrte die Anhänger und Eingeweihten vor Konflikten. Die Bereitschaft, für die verehrte Gottheit einzutreten und notfalls Anfeindung und Verfolgung zu wagen, war nicht erforderlich, denn eine Wahrheit, die zu besitzen man nicht vorgibt, braucht auch nicht bezeugt zu werden. Dagegen verlangte der christliche Glaube Ausschließlichkeit. Er konnte und wollte nicht mehreren Herren dienen und war auch dem Kaiser nur zu geben bereit, was des Kaisers ist (Mt 22, 21). Damit waren Konflikte programmiert – bis hin zum Martyrium.

Erstaunlicherweise hat dieser Ausschließlichkeitsanspruch, der die Christen von vielen Berufen und Veranstaltungen des öffentlichen Lebens ausschloß, die für sie als götzendienerisch verseucht gelten mußten, die frühchristliche Mission nicht erliegen lassen. Im Einzelfall mag das Risiko, das mit dem Christwerden verbunden war, den Eintritt in die Kirche verhindert haben; größer jedoch war der Eindruck, den das tapfere Bekenntnis todbereiter Christen auf ihre Umgebung gemacht hat. Es verlieh der Mission eine Glaubwürdigkeit, die der übrigen religiösen und philosophischen Propaganda abging. Der Kirchenschriftsteller Tertullian (gest. nach 212) hat die Wechselwirkung zwischen Martyrium und Glaubensverbreitung treffend in die einprägsame Formel gefaßt: „Semen est sanguis Christianorum“ (Das Blut der Märtyrer ist Same für neue Christen)³.

Die Kirche hat die Entfaltung und Sicherung des Glaubens in satzhaft geprägten Glaubenssymbolen, die im Laufe der Zeit noch durch zahlreiche Dogmen und andere Lehrentscheidungen ergänzt wurden, vorgenommen in Treue gegenüber der göttlichen Offenbarung. Sie entstanden nicht spontan, sondern dienten in der Regel der Abwehr häretischer Falschlehren. So entstand eine beeindruckende Ge-

schlossenheit in der Glaubensüberzeugung aller Kirchenmitglieder. Schon Bischof Irenäus von Lyon (nach 177/78) rühmt, daß die Kirche überall auf der Welt wie mit einer Stimme spricht, mögen Sprachen und Kulturen in den einzelnen Ländern noch so verschieden sein⁴. Natürlich waren auch Schwierigkeiten mit der Festlegung einer verbindlichen Glaubensnorm verbunden, insbesondere Abspaltungen einzelner Gruppen, die sich der kirchlichen Interpretation des Glaubens nicht beugen wollten, sowie das Bild vielfachen Streits und mangelnder Toleranz, das die Kirche in der Öffentlichkeit bot. Trotzdem ist die Kirche am Anfang nicht dadurch gewachsen, daß sie den Glauben synkretistisch verflacht und seine Verbindlichkeit aufgeweicht hat, sondern durch das Festhalten an klaren Formulierungen und durch ein mutvolles Bekenntnis der geoffenbarten Wahrheit⁵.

Lebensgestaltung

Fragt man nach der Attraktivität der frühchristlichen Verkündigung, tritt neben das klar geformte Credo, das außer dem Bekenntnis zum trinitarischen Gott noch den Glauben an die Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Toten und das ewige Leben einschloß, die Ethik. Der Glaube sollte mit dem Leben übereinstimmen; er sollte nicht nur Kult und Liturgie, sondern auch den Alltag prägen. In der Verbindung von Glauben, Gottesdienst und Leben hat die Kirche damals alle mit ihr konkurrierenden religiösen Gruppierungen übertroffen. Ethische Grundsätze und Regeln der Lebensgestaltung sicherten der frühchristlichen Predigt eine ähnliche Überzeugungskraft wie die Verbindung von Glaubensbekenntnis und Martyrium.

Der frühchristlichen Ethik wird zwar beständig vorgeworfen, sie habe nichts Neues gebracht. Sie habe, angefangen von den sogenannten Tugendtafeln im Neuen Testament bis hin zu den Moraltraktaten der Kirchenväter, die philosophischen Vorgaben der Zeit übernommen und sich wenig um die sittliche Erneuerung der spätantiken Ethik – etwa in der Sklavenfrage – gesorgt. Doch ungeachtet solcher angemahnten Defizite enthält die frühchristliche Verkündigung sowohl grundlegende ethische Vorgaben als auch eine Reihe von Inhalten, die einen ausgesprochen innovatorischen Charakter besitzen und eine breite Wirkung gezeigt haben.

Zu den Grundlagen, die der heidnischen Ethik – von einzelnen Ausnahmen einmal abgesehen – weithin fehlen, gehören das Wissen um das radikal Böse als einer eigenständigen personalen Macht, sodann die Überzeugung von der Willensfreiheit des Menschen sowie schließlich die Anerkennung des Gewissens als einer sittlichen Kraft, welche dem Menschen als ethische Potenz vorgegeben ist und damit die Rolle einer selbstgeschaffenen rationalen Selbstkontrolle übersteigt⁶. Zukunftsweisend war vor allem die Idee der Freiheit. Der Mensch ist ver-

antwortlich für sein Tun vor Gott und vor den Mitmenschen. Ohne Freiheit kann von Schuld und Gnade nicht gesprochen werden. „Wenn es keinen freien Willen gibt, wie kann Gott dann der Richter der Welt sein?“ fragt Augustinus⁷. Weder das Schicksal noch die Sterne, noch sonst irgendeine kosmische Verstrickung prädestinieren den menschlichen Lebenslauf; auf die menschliche Entscheidung zum Guten kommt es an⁸.

Neben diese Verbreiterung des ethischen Fundaments treten neue Inhalte. Unbeschadet der Diskussion darüber, ob es ein ethisches „*proprium christianum*“ gibt oder nicht, d. h. ob es Gebote geben kann, die nur im Glauben angenommen werden können, weil sie sich der rationalen Begründung entziehen, lassen sich etliche Defizite in der spätantiken Ethik nicht übersehen. Barmherzigkeit und Demut gehörten nicht in ihren Tugendkatalog; auch Nächstenliebe um des Nächsten, nicht um der eigenen Selbstverwirklichung willen, fehlte weithin. Das Ethos der Bergpredigt mit seiner Forderung nach Gewaltverzicht und Feindesliebe kam in den gängigen Moralvorstellungen nicht vor, bestimmte dagegen die Maximen, die den christlichen Lebensweg charakterisieren. Wo dieses Ethos verwirklicht wurde, führte es dazu, daß der erstaunliche und paradoxe Lebenswandel der Christen⁹ durchaus von den heidnischen Mitbürgern wahrgenommen und neben aller Verachtung der Christen als „*tertium genus*“, d. h. als dritter und letzter Gruppe unter den Menschen, fasziniert beobachtet wurde¹⁰.

Deutlich erkennbar wurde der neue christliche Lebensstil besonders auf dem Gebiet von Ehe und Familie. Beide waren in der heidnischen Umgebung nicht wenig belastet durch Kinderfeindlichkeit und sexuelle Freizügigkeit besonders der Männer, die weder durch Gesetz noch durch Konvention zu ehelicher Treue verpflichtet waren.

Die meisten Familien waren Kleinfamilien mit einer nüchtern berechneten und häufig absichtlich reduzierten Kinderzahl. Die Mittel, sie zu erreichen, waren drastisch: die Leibesfrucht konnte abgetrieben, Kinder konnten ausgesetzt, zum Betteln abgerichtet oder in die Sklaverei verkauft werden. Natürlich war die Situation in den einzelnen gesellschaftlichen Ständen, auf dem Land oder in der Stadt, in den verschiedenen Provinzen des Reiches und im Verlauf der Zeit nicht die gleiche. So ist im Einzelfall schwer zu entscheiden, ob Egoismus, Bequemlichkeit, wirtschaftliche Planungen oder schlicht bittere Armut zur Begrenzung der Kinderzahl geführt haben.

Neben den Klagen über die Kinderscheu reicher Damen der Gesellschaft gibt es genügend Nachrichten über finanzielle Notlagen. Im 2. Jahrhundert mußten in Teilen des Imperiums massenweise land- und mittellose Bauern ihre Existenz als Tagelöhner oder Saisonarbeiter fristen. Auch nach den Stabilisierungsmaßnahmen Kaiser Diokletians am Beginn des 4. Jahrhunderts zeigt ein Vergleich zwischen dem Preisindex für lebensnotwendige Güter und dem Durchschnittslohn eines Landarbeiters oder Handwerkers, daß sein Verdienst kaum ausreichte, um eine

Kleinfamilie ernähren zu können. Ein ägyptischer Arbeiter aus Oxyrhynchos, der in Alexandrien sein Geld verdienen mußte, schrieb seiner schwangeren Frau: „Wenn du – viel, viel Glück! – gebierst, wenn es männlich war, laß es (bei dir), wenn es weiblich war, setze es aus.“ Vielleicht läßt der Papyrus die soziale Not dieses Mannes erkennen. Während ein Sohn als Alterssicherung die Aufzucht lohnte, verursachte eine Tochter nur zusätzliche Kosten¹¹. Auch Apuleius berichtet von einem Mann, der bei seiner Abreise seiner schwangeren Frau die Weisung hinterließ, falls sie ein Mädchen gebären sollte, es nicht am Leben zu lassen¹².

Trotz der Lückenhaftigkeit und Zufälligkeit vieler Nachrichten läßt sich doch mit hinreichender Zuverlässigkeit sagen, daß die spätantike Gesellschaft sich das Recht genommen hat, nicht nur – wie die heutige Gesellschaft – über das Lebensrecht der ungeborenen Kinder, sondern auch über das der unmündigen zu entscheiden. Dagegen setzte die frühchristliche Verkündigung von Anfang an das Verbot nicht nur der Kindestötung, sondern auch der Abtreibung. Hier wird die Botschaft des Evangeliums sofort und schnörkellos weitergegeben. Eine Kirchenordnung an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert bestimmt: „Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht Knaben schänden, nicht stehlen, nicht Zauberei treiben, nicht Gift mischen, nicht abtreiben noch ein Neugeborenes töten.“¹³ Am Verbot der Abtreibung und Kindestötung ändert sich auch in den folgenden Jahrhunderten nichts, als die Zahl der Christen erheblich steigt und die Gemeinden längst nicht mehr kleine und elitäre Gemeinschaften bilden. Über die Verbreitung der Abtreibung sagt Ambrosius (374–397 Bischof von Mailand), daß nicht nur die Ärmern sie üben, sondern auch die Reichen, damit sich ihr Vermögen nicht auf viele verteile. Sie töten ihre eigenen Kinder schon im Mutterschoß: „Man nimmt ihnen das Leben, bevor man es ihnen gibt.“¹⁴

Neben dem uneingeschränkten Lebensrecht der Kinder standen noch andere frühchristliche Wertvorstellungen in krassem Gegensatz zu den rechtlichen und ethischen Auffassungen der Mehrzahl der heidnischen Mitbürger. Christlicherseits verboten waren die in der Antike weit verbreitete Homosexualität, ebenso außereheliche sexuelle Beziehungen, die als Unzucht galten. Schwere Verstöße führten zum Ausschluß aus der Gemeinde und damit aus der Heilsgemeinschaft der Kirche. Nach Möglichkeit verboten waren Ehescheidung und Wiederverheiratung¹⁵. Eheliche Treue wurde in gleicher Weise von Mann und Frau verlangt. Wobei daran zu erinnern ist, daß sie in der nichtchristlichen Gesellschaft seitens des Mannes nicht erwartet wurde. Er konnte durchaus außereheliche Beziehungen unterhalten, wenn er damit nicht die Rechte eines anderen Mannes verletzte. Ehebruch gegenüber der eigenen Ehefrau lag außerhalb einer ethischen Beurteilung. Wie überhaupt die aus dem ehelichen Zusammenleben und aus der Aufzucht und Erziehung der Kinder sich ergebenden Belastungen nicht der sittlichen Verantwortung unterstellt waren, sondern vorwiegend – wie zunehmend heute wieder – unter ökonomischen und juristischen Gesichtspunkten geregelt wurden.

Ehe und Familie gelangten spät, im vollen Umfang erst in der jüngeren Stoa, unter die Gegenstände ethischer Reflexion¹⁶.

Daß dieses frühchristliche Eheethos, das vor allem am Beginn der christlichen Verkündigung nicht nur proklamiert, sondern auch gelebt wurde, Aufmerksamkeit erregt hat, daß christliche Familien nicht nur auf Spott und Ablehnung, sondern insgeheim auch auf Zustimmung stießen, daß Frauen in heidnischen Ehen gewünscht haben mögen, den Schutz ihrer christlichen Mitbürgerinnen zu genießen, ist leicht vorstellbar.

Innovatorisch hat – unabhängig von seiner ursprünglichen Bedeutung – nicht zuletzt Jesu Lobpreis der „Verschnittenen um des Himmelreiches willen“ (Mt 19, 12) gewirkt. Die Aufwertung der bewußt gelebten Ehelosigkeit zum Ideal der Jungfräulichkeit hat vielen Menschen, besonders Frauen, denen die Gründung einer eigenen Familie aus verschiedenen körperlichen, sozialen oder wirtschaftlichen Gründen versagt bleiben mußte, die Chance eines religiös erfüllten Lebens erschlossen. Wenn Asketen, Jungfrauen und enthaltsam lebende Witwen ihre Lebensweise im Geist der Evangelischen Räte gestalteten, genossen sie das uneingeschränkte Ansehen ihrer Gemeinden.

Gewiß hat es auch in der außerchristlichen Spätantike Beispiele für geordnetes Familienleben, Gatten-, Eltern- und Kindesliebe gegeben. Aber das waren Glücksfälle, die weder durch Gesetze noch durch das allgemeine sittliche Empfinden geschützt waren. Die Gesetzgebung der christlichen Kaiser hat nur sehr behutsam das sich langsam wandelnde Wertebewußtsein unterstützen können. Scharfe Maßnahmen ergingen staatlicherseits allein gegen den Kinderhandel, allerdings nicht generell gegen Kindesaussetzung und Verkauf von Kindern. Wohl wurden staatliche Mittel zur Verfügung gestellt – eine Art antikes Kindergeld –, um arme Eltern vor diesem Schritt zu bewahren¹⁷. Verboten wurde das Konkubinat für verheiratete Männer¹⁸; die Gründe, die eine Ehescheidung erlaubten, wurden nach Möglichkeit eingeschränkt¹⁹.

Mit ihrer Ethik lebten christliche Familien in ihrer heidnischen Umgebung entsprechend einem Wort des Apostels Paulus an die Philipper „wie Lichter inmitten einer verdorbenen und verwirrten Generation“ (Phil 2, 15). Es bleibt abzuwarten, ob die christlichen Wertvorstellungen hinsichtlich Ehe und Familie, die vielen im Zuge der modernen sexuellen Freizügigkeit als überholt gelten, nicht ihre frühchristliche Faszination zurückgewinnen, wenn die Folgen der heutigen Verhaltensweisen sich erst einmal auszuwirken beginnen. Sie bringen für Eltern – vor allem für die Frauen – und Kinder unabweisbar viele Unsicherheiten und Belastungen mit sich und lassen zahlreiche junge Menschen ohne die Zuversicht aufwachsen, daß eine dauernde, auf Lebenszeit angelegte Partnerschaft überhaupt möglich ist.

Mitmenschlichkeit

Ebenso folgenreich wie auf dem familienethischen Gebiet machten sich frühchristliche Innovationen in der Sorge um den Mitmenschen bemerkbar. Tätige Nächstenliebe ist auch heute noch der Tätigkeitsbereich der Kirche, der am ehesten von den Zeitgenossen akzeptiert wird. Wieviel von dem, was in unserem säkularisierten Wohlfahrtsstaat durch Sozialgesetze garantiert und geregelt ist, auf frühchristliche Anfänge zurückgeht, dürfte allerdings den wenigsten bekannt sein. Krankenbetreuung, Rechtsschutz für Waisen und Witwen, Armenfürsorge bis hin zur Berufsausbildung elternloser Jugendlicher sind in den frühchristlichen Gemeinden entstanden, entwickelt und teilweise schon institutionalisiert worden, und dies mit einem solchen Erfolg und solcher bewußtseinsverändernden Kraft, daß christliche Nächstenliebe und abendländische Sozialethik eine untrennbare Synthese eingegangen sind.

Das geschah nicht von ungefähr. Nächstenliebe und Caritas sind nicht zufällig ein Charakteristikum der christlichen Kirche, sondern gehören – anders als in anderen Religionen – zu ihrem Wesen. Schon im Johannesevangelium fordert Jesus: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben“ (Joh 13, 34). Mit dieser Liebe ist etwas ganz Nüchternes gemeint. Jesus erwies sie seinen Jüngern, als er ihnen die Füße wusch (Joh 13, 1–15). Welche Liebe Jesus meinte, zeigte sich, als er ihnen verbot, sich als Herr oder Rabbi über andere zu gebärden (Mk 10, 43 f.; Mt 23, 8) und erklärte, eine größere Liebe habe niemand als derjenige, der bereit sei, sein Leben hinzugeben für seine Freunde (Joh 15, 13).

Eine unerhörte und anderswo so nicht bekannte Dringlichkeit bekam die Nächstenliebe durch ihre Gleichstellung mit der Gottesliebe. Der endzeitliche Richter Christus identifiziert sich mit „dem geringsten der Brüder“ (Mt 25, 40). Gottesliebe verwirklicht sich in der Menschenliebe, denn wie will einer Gott lieben, den er nicht sieht, wenn er den Bruder und die Schwester nicht liebt, die er sieht (1 Joh 4, 20). Oder wenn man es mit den Worten des Apostels Paulus sagen will: Liebe ist nicht Reden mit Engel- und Menschenzungen, Bergeversetzen und Besitz aller Erkenntnis, sondern eine Haltung, die langmütig, unverbittert, durch nichts enttäuscht dem Nächsten zugewandt bleibt (1 Kor 13). Keiner darf von dieser Liebe ausgeschlossen sein, denn „Gott sieht nicht auf das Ansehen der Person“, sondern achtet besonders auf die Rechtlosen, die Witwen, Waisen und Fremden²⁰.

Natürlich gab es Hilfeleistungen auch in der nichtchristlichen Antike. Bettler haben zu jeder Zeit eine milde Gabe erhalten. Bei Naturkatastrophen und gegenüber Schiffbrüchigen erwies man sich hilfsbereit. Gastfreundschaft wurde gepflegt – vor allem in unwirtlichen Gebieten, wo die Bewirtung des Fremden die einzige Möglichkeit des Überlebens bot. Aber alle diese Hilfeleistungen, die über

den Kreis der Familie, Freunde oder anderer nahestehender Menschen hinausgingen, geschahen spontan und beliebig oder als Maßnahmen zur Vermeidung von sozialen Unruhen unter den mittellosen Zugereisten in der Stadt²¹, nicht als Ausdruck sittlicher Verpflichtung und in keiner Weise organisiert in dem Sinn, daß eine staatliche oder gesellschaftliche Notwendigkeit gesehen worden wäre, dem Mitmenschen um seiner selbst willen zu helfen.

Barmherzigkeit ist keine antike Tugend. Wohltun und Großzügigkeit reicher Mitbürger, die Geschenke austeilen, Theater, Bäder und Bibliotheken bauen, Spiele ausrichten und Bankette zum Gedächtnis ihrer Vorfahren finanzieren, kamen zwar den Armen zugute, aber die antike „liberalitas“ (Freigebigkeit) war von der „caritas“ (Nächstenliebe) so verschieden wie das Heidentum vom Christentum. Man schenkte oder verschwendete zum Ruhm des Schenkenden oder zum Ergötzen der Beschenkten, nicht um Not zu lindern.

Es gab in der spätantiken Gesellschaft Hilfeleistungen, aber sie beruhten auf anderen Motiven als die der christlichen Caritas. Ein eindringliches Beispiel dafür ist die Krankenbetreuung. Wer versorgte damals einen Kranken, wenn er nicht von seiner Familie betreut werden konnte? Die Antwort ist: niemand. Krankenhäuser oder Hospize, an die man als erstes denken würde, hat es in der Antike nicht gegeben. Alle Einrichtungen, die man bisher dafür gehalten hat, entsprechen nicht den Aufgaben eines Krankenhauses. Pilgerherbergen neben ägyptischen Tempeln oder in Verbindung mit hellenistischen oder römischen Asklepios-Heiligtümern, in denen Kranke oft monatelang verweilten, waren keine sozialen Einrichtungen, sondern Heilstätten, die vermögende Leute aufsuchten, wenn sie sich vom Heilgott und von der Kunst der Priesterärzte Hilfe versprachen. Votivtafeln und andere Nachrichten aus dem Asklepios-Heiligtum von Epidauros und von anderswo machen hinreichend deutlich, daß Heilungen an spätantiken Wallfahrtsstätten nicht billig waren. Die Bischöfe nutzten diesen Umstand später zum Kampf gegen die antiken Heilgötter aus, indem sie darauf hinwiesen, daß die christlichen Märtyrerärzte, wie zum Beispiel Kosmas und Damian oder Johannes und Kyros, ohne Geld- und Honorarforderungen ihre Hilfe gewährten.

Die Antike kannte keine Krankenhäuser. Es gab – und das ist bezeichnend und entlarvend zugleich – lediglich Lazarette, sogenannte Valetudinarien. Bei Castra Vetera (Xanten) ist ein solches ausgegraben worden, das die Gestalt der Anlage noch gut erkennen läßt. Eines der ältesten bekannten Valetudinarien wurde im Römerlager bei Haltern gefunden. Ähnliche Einrichtungen fanden sich auf italienischen Landgütern. Zivile Hospitäler in großen Städten, in Rom oder Alexandrien, die für die kranke Bevölkerung bestimmt gewesen wären, sind dagegen bisher nicht entdeckt worden. Römische Valetudinarien dienten damit entweder dem Interesse der Besitzer an der Erhaltung oder Wiederherstellung der Arbeitskraft ihrer Sklaven, oder sie halfen, die Schlagkraft der Legionen zu sichern. Daß

Arme unterstützt werden sollten oder man sich der Leidenden erbarmte, ist nirgendwo bezeugt.

Wirkliche, uneigennützige Krankenbetreuung ist – sicher nachweisbar – erst um 370 von Bischof Basilius in Caesarea in Kappadokien (Kayseri in Ostanatolien) organisiert worden. Basilius' Freund, der Bischof Gregor von Nazianz, berichtet, daß um eine Kirche herum viele kleine Häuschen für die Kranken verstreut lagen. Vor allem die Leprakranken der Umgebung wurden hier versorgt. Übertragen hatte Bischof Basilius die Krankenpflege seinen Mönchen, die damit neben ihren asketisch-spirituellen Pflichten auch einen sozialen Dienst übernahmen – ein wichtiger Faktor in der weiteren Entwicklung des Mönchtums. Von Kappadokien breiteten sich Spitäler und Xenodochien genannte Fremdenherbergen zunächst im Osten, dann auch im Westen des Reiches weiter aus²².

Nach christlichem Verständnis besteht eine enge Verbindung zwischen Gottes- und Nächstenliebe. Diese Verbindung hat nicht nur die Liebestätigkeit des einzelnen Christen motiviert, sondern auch das Selbstverständnis der frühchristlichen Gemeinden geprägt. Christliche Gemeinden verstanden sich nicht als ein Hilfsverein mit religiöser Verbrämung, sondern ganz und gar als gottesdienstliche Versammlung. Die Feier der Eucharistie und die Anbetung Gottes bildeten den Kern und eigentlichen Sinn ihrer Zusammenkünfte. Die Gemeinde war eine „ecclesia“, eine unverwechselbare Gemeinschaft, die man mit keiner anderen vergleichen konnte.

Trotzdem oder gerade deswegen – und das ist wieder etwas ganz und gar Neues – wurde die Sorge für den Mitmenschen nicht von der Gottesverehrung getrennt, sondern blieb mit der Eucharistiefeier innerlichst verbunden. Entsprechend der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe hatte die Armenpflege als Kern der frühchristlichen Caritas im Zentrum der kultischen Anbetung Gottes ihren Platz. Zusammen mit Brot und Wein brachten die Gläubigen die Gaben, die für die Hilfsbedürftigen bestimmt waren, in den Gottesdienst und legten sie dort am Altar nieder. Die Kollekte, die noch heute in der Meßfeier abgehalten wird, ist keine spätere Erfindung, sondern ein ganz ursprüngliches Element des christlichen Kultes. Sie entspricht der Überzeugung, daß die Anbetung Gottes und die Sorge für den nahen und fernen Nächsten zusammengehören.

Etwas Ähnliches hatte es im antiken Staatskult nicht gegeben. Götterkult und Hilfe für die Menschen waren sich zutiefst fremd. Mit dem Tempelkult hatten die Menschen nichts zu tun; den vollzogen die Priester unter Ausschluß des Volkes, das höchstens vor dem Tempel stehen und beim Opfer zusehen konnte. Gutes tun, Almosen geben und ähnliche Aktivitäten waren kein Teil des Kultes. Als im 4. Jahrhundert der heidnische Kaiser Julian die Tempel- und Priesterorganisation des Reiches dazu benutzen wollte, ein heidnisches Pendant zur christlichen Gemeindekaritas zu schaffen, mußte das mißlingen. Julian, der nach Konstantin das Steuer noch einmal herumreißen und die alte Väterreligion wiederbeleben wollte,

hatte klar erkannt, welche Wirkung die Nächstenliebe der Christen auf die Menschen ausübte. In einem Brief schreibt er:

„Die Juden lassen keinen der Ihrigen zum Bettler werden, und die gottlosen Galiläer (Christen) füttern außer ihren eigenen auch noch unsere Armen durch. Gerade diese Dinge haben das meiste zur Verbreitung des Christentums beigetragen: Barmherzigkeit gegen die Fremden, Sorge für die Bestattung der Toten und die scheinbare Ehrbarkeit ihrer Lebensführung.“²³

Darum organisierte der Kaiser in den Städten den Bau von Herbergen und ließ zum Beispiel von den Brot- und Weinspenden an die Provinz Galatia ein Fünftel den Priestern zukommen, die sie für die Armenpflege verwenden sollten. Die Aktion mißlang, denn solche humanitären Hilfen ließen sich mit der alten Götterreligion nicht verbinden, weil hier die Einheit von Kult und Nächstenliebe nie bestanden hatte. Aus einem Tempel ließ sich nun einmal keine Karitasstation machen wie aus einer frühchristlichen Basilika, an die sich das Bischofshaus sowie weitere, eigens für diesen Zweck errichtete Räume anschlossen. Daß rund um die Tempel ebenso viele Arme Schutz gefunden hätten wie später in den Höfen der christlichen Basiliken, bleibt eine Vermutung²⁴. „Sollen doch die Heiden einmal sagen, wieviel Gefangene die Tempel freigekauft haben, wieviel Lebensmittelspenden sie unter die Armen verteilt haben, wie vielen Flüchtlingen sie Unterhalt gewährt haben“, fordert Ambrosius²⁵.

Das Evangelium als Sauerteig

Diese wenigen Bemerkungen zu den frühchristlichen Innovationen auf dem Gebiet der Glaubenslehre, Ethik und Karitas mögen genügen; sie machen hinreichend deutlich, daß sie entscheidend dazu beigetragen haben, die Botschaft des Evangeliums zu verbreiten und den christlichen Glauben für viele Menschen anziehend zu machen. Wer könnte schon dem Evangelium widerstehen, wenn es wirklich gelebt wird? Daß die Kirche in den ersten Jahrhunderten nicht in der Lage oder auch nicht daran interessiert war, Bildung, Kunst und Kultur umfassend neu zu gestalten, hat ihre Ausbreitung nicht verhindert.

Sie ist gewachsen als Kontrast zur spätantiken Gesellschaft. Nicht ihre Anpassung an pagane Verhaltensweisen hat sie attraktiv gemacht, sondern viel eher die Abstinenz gegenüber den meisten kulturellen Ausdrucksformen ihrer heidnischen Umgebung.

Wenn daher die Kirche heute ihren Einfluß auf die moderne Kultur in Kunst, Literatur und Wissenschaft verliert, muß das kein Unglück sein. Die glaubenweckende Kraft des Evangeliums geht deswegen nicht verloren. Das Kreuz behält seine göttliche „dynamis“, seine Kraft als Heilszeichen, auch wenn das Kruzifix als europäisches Kultursymbol verschwinden sollte. Die kulturelle Verchristlichung

der Welt ist oft genug umgeschlagen in eine weltliche Bevormundung der Kirche. Natürlich soll nicht dem Auszug der Kirche aus der Öffentlichkeit das Wort geredet werden. Aber auch wenn sie nicht als weltverändernde Organisation, sondern als ohnmächtiges und in Anfechtung pilgerndes Gottesvolk im neuen Jahrtausend ihren Weg fortsetzen muß, braucht das ihrer Verkündigung die Kraft des Sauerteils nicht zu nehmen. Das lehrt ein Blick auf die Anfänge ihrer Geschichte²⁶.

ANMERKUNGEN

- ¹ H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristlichen Altertum (Utrecht 1939); K. Beyschlag, Christentum u. Veränderung in der Alten Kirche: KuD 17 (1971) 26/55.
- ² G. Greshake, Die theologische Herkunft des Personbegriffs, in: Personale Freiheit u. pluralistische Gesellschaft, hg. v. G. Pöltner (Wien 1981) 75–86; J. Werbick, Art. Person: Neues Hb. theol. Grundbegriffe 3 (München 1985) 339–350.
- ³ Apologeticum 50, 13; vgl. H. von Campenhausen, Das Martyrium in der Mission, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I, hg. v. H. Frohnes u. U. Knorr (München 1974) 71–85.
- ⁴ Adversus haereses 1, 10, 2.
- ⁵ E. Dassmann, Kirchengeschichte II/2 (Stuttgart 1999) 17f.; 62.
- ⁶ A. Dihle, Art. Ethik, in: Reallexikon für Antike u. Christentum 6 (1966) 681–688.
- ⁷ Epistula 214, 2.
- ⁸ Vgl. die verschiedenen Beiträge zum Thema „Verantwortung“, in: Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, hg. v. D. Böhler (München 1994).
- ⁹ Diognetbrief 5, 4.
- ¹⁰ L. E. Keck, Das Ethos der frühen Christen, in: Zur Soziologie des Urchristentums, hg. v. W. A. Meeks (München 1979) 19.
- ¹¹ A. Deissmann, Licht vom Osten (Tübingen 1923) 134; weiteres Material u. Belege bei E. Dassmann, Art. Haus (Hausgemeinschaft), in: Reallexikon für Antike u. Christentum 13 (1986) 809f.
- ¹² Metamorphosen 10, 23, 3 u. ö.
- ¹³ Didache 2, 2.
- ¹⁴ Exameron 5, 58; weitere Belege bei E. J. Dölger, Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes u. die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen u. christlichen Antike, in: Antike u. Christentum 4 (1934) 1–61.
- ¹⁵ G. Delling, Art. Ehescheidung, in: Reallexikon für Antike u. Christentum 4 (1959) 714–719.
- ¹⁶ A. Dihle, Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken u. frühchristlichen Vulgärethik (Göttingen 1962) 123.
- ¹⁷ Codex Theodosianus 11, 27, 1f.
- ¹⁸ Codex Justinianus 5, 26, 1.
- ¹⁹ Codex Theodosianus 3, 16, 1.
- ²⁰ E. Dassmann, „Ohne Ansehen der Person“. Zur Frage der Gleichheit aller Menschen in frühchristlicher Theorie und Praxis, in: Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft (FS P. Mikat, Berlin 1989) 476–491.
- ²¹ P. Brown, Macht u. Rhetorik in der Spätantike (München 1995) 117–134.
- ²² Th. Sternberg, Orientalium more secutus. Räume u. Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (Münster 1991).
- ²³ Epistula 39.
- ²⁴ Brown (A. 21) 122.
- ²⁵ Epistula 73 (18), 16.
- ²⁶ E. Dassmann, Klemens von Alexandrien u. eine christliche Familienkultur in nichtchristlicher Umwelt, in: Christlicher Glaube als Lebensstil, hg. v. R. Englert u. a. (Stuttgart 1996) 145–158; ders., Fuga saeculi. Aspekte frühchristlicher Kulturkritik bei Ambrosius u. Augustinus, in: Wege der Theologie. (FS H. Waldenfels, Paderborn 1996) 939–950.