

Gianmaria Zamagni

Das „Ende des konstantinischen Zeitalters“ und die Modelle
aus der Geschichte für eine „neue Christenheit“

Gianmaria Zamagni

**Das „Ende des konstantinischen
Zeitalters“ und die Modelle
aus der Geschichte für eine
„neue Christenheit“**

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Alle Rechte vorbehalten

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print: 978-3-451-37544-6

ISBN E-Book (PDF): 978-3-451-81544-7

Inhalt

Einleitung	9
 1. „Ende des konstantinischen Zeitalters“: Genealogische Retrospektive eines kritischen Begriffs	
1.1. Das „Ende des konstantinischen Zeitalters“ bei Marie-Dominique Chenu	21
1.1.1. <i>Kirche und Welt. Das Ende des konstantinischen Zeitalters bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil</i>	21
1.1.2. <i>Paris, 1961. La fin de l'ère constantinienne</i>	24
1.1.3. <i>Chenus Kontext und seine Referenzautoren</i>	31
1.1.4. <i>Die Herausbildung eines Begriffs</i>	43
1.1.5. <i>Ein historisch-theologisches Modell</i>	47
1.2. „Zwischen Konstantin und Hitler“. Das Europa Friedrich Heers	52
1.2.1. <i>Wien, 1952. Das Experiment Europa</i>	52
1.2.2. <i>Aufgang Europas (1949) und Die Tragödie des Heiligen Reiches (1952)</i>	57
1.2.3. <i>Eine Europäische Geistesgeschichte (1953)</i>	69
1.2.4. <i>Friedrich Heer: ein katholischer Kulturhistoriker</i>	76
1.3. Der „Geist von Paris“: Étienne Gilson, Emmanuel Mounier und Jacques Maritain	79
1.3.1. <i>Der Hirtenbrief von Kardinal Suhard (1947)</i>	79
1.3.2. <i>1946: Das Christentum und die Kirche nach Étienne Gilson</i>	83
1.3.3. <i>Emmanuel Mounier: Agonie des Christentums?</i>	89
1.3.4. <i>Jacques Maritain, Humanisme intégral</i>	100
1.4. Der dritte Exodus Ernesto Buonaiutis	109
1.4.1. <i>Die Geschichte des Christentums (1942/XX–1943)</i> ...	109
1.4.2. <i>Das Schlusskapitel der Geschichte des Christentums</i> ...	120
1.4.3. <i>Das millenaristische Paradigma Joachims von Fiore</i> ...	125
1.4.4. <i>Buonaiutis letzter Konstantin (Frühjahr/Sommer 1943)</i> ...	130
1.4.5. <i>Der dritte Exodus: Pellegrino di Roma (1945)</i>	133

1.5.	„Die Unmöglichkeit einer ‚politischen Theologie‘“: Erik Peterson	138
1.5.1.	Christus als Imperator (1936)	138
1.5.2.	Der Monotheismus als politisches Problem (1935) und die Göttliche Monarchie (1931)	142
1.5.3.	Von Heis Theos bis Die Kirche (1920–1929)	154
1.5.4.	Carl Schmitt „auf den Kopf gestellt“	160

2. Modelle aus der Geschichte für eine „neue Christenheit“

2.1.	Das „versunkene“ Mittelalter Miguel de Unamunos . . .	165
2.1.1.	Paris, 1925. L'agonie du christianisme	165
2.1.2.	Salamanca, 1912. Das tragische Lebensgefühl	174
2.1.3.	Salamanca, 1931. San Manuel Bueno, mártir	182
2.2.	„Das Werk Konstantins ist misslungen“ Nikolaj A. Berdjaev: Das neue Mittelalter	187
2.2.1.	Berlin, 1924. Das neue Mittelalter	187
2.2.2.	Das Ende der Renaissance	189
2.2.3.	Die Russische Revolution und Demokratie, Sozialismus und Theokratie	194
2.2.4.	Das neue Mittelalter	200
2.3.	Hat es je ein „heiliges Reich“ gegeben? Die deutsche Diskussion über das <i>sacrum imperium</i> . . .	210
2.3.1.	Vorwort. Noch einmal Paris, 1936	210
2.3.2.	Beuron, 1933. Hermann Keller, „Zu uns komme dein Reich“	212
2.3.3.	Köln, 1933–1934. Die Beiträge von Robert Grosche Der deutsche Katholik und „der deutsche Christ“, Die Grundlagen einer christlichen Politik sowie Reich, Staat und Kirche	217
2.3.4.	Rom 1934. Ignatius Theodor Eschmann OP, Der Begriff der „Civitas“ bei Thomas von Aquin	226
2.3.5.	Bonn, 1929. Alois Dempfs <i>Sacrum Imperium – ein durch und durch antitotalitäres Buch</i>	230
2.3.6.	Die Rezeptionsgeschichte (1929–1933) und die Frage des Titels	235

2.4. Reprise. Der „Geist“ von Paris: Mounier, Maritain und
die Vorschläge für eine neue Christenheit 243

2.4.1. *Paris, 1932. Refaire la Renaissance* 243

2.4.2. *Reprise: Santander 1934. Humanisme intégral (Teil 2)* . 252

2.4.3. *Appendix 1935: Structure de l’action* 261

2.4.4. *Epilog: Vatikanstadt, 7. Dezember 1965 (und danach)* . . 263

Fazit: Die eschatologische Erwartung und das Christentum in der Geschichte 267

Danksagung 279

Einleitung

Eine Studie des Verfassers über den Hintergrund von Marie-Dominique Chenu Aufsatz über das „Ende des konstantinischen Zeitalters“¹ wurde von Giuseppe Alberigo, einem der führenden Kirchenhistoriker in Italien, bereits im Jahre 2005 an der Fondazione per le Scienze Religiose in Bologna inspiriert und gefördert. Die Idee Alberigos war, zur 1700. Wiederkehr des sog. „Mailänder Edikts“ Konstantins im Jahre 2013 die Ereignisgeschichte und die Geschichte von dessen Ideal zu diskutieren und historisch einzuordnen. Leider hat der Kirchenhistoriker den Abschluss dieses Projekts nicht mehr erleben können, da er bereits vor inzwischen mehr als zehn Jahren, am 15. Juni 2007, durch den Tod aus seiner Arbeit, der seine leidenschaftliche Hingabe galt, herausgerissen wurde. Dieses Forschungsprojekt hat sich dann später (vor allem) in der Veröffentlichung meines Buches *Fine dell'era costantiniana* und der viel breiteren und ambitiöseren *Enciclopedia costantiniana* konkretisiert.²

Meine Studie wurde später durch einen zweiten Teil über das Ideal einer „neuen Christenheit“ erweitert und vom Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main als Habilitationsschrift angenommen. Das vorliegende Buch wird daher durch zwei klar voneinander unterschiedene Teile bestimmt. Im ersten Teil wird die Geschichte der 1961 von Chenu benutzten Formel „Ende des konstantinischen Zeitalters“ analysiert und retrospektiv-genealogisch rekonstruiert. Im zweiten Teil werden die grundlegenden Texte analysiert, denen die Idee einer „neuen Christenheit“ verpflichtet war, die Jacques Maritain zuerst 1936 ausgeführt hat.

Das erste Kapitel, das den ersten Teil und damit gewissermaßen auch das gesamte Buch eröffnet, bietet eine Analyse des Aufsatzes *La fin de l'ère constantinienne* von Marie-Dominique Chenu OP. Zuerst werden die Grundthesen dieses Textes herausgearbeitet, und anschließend wer-

¹ M.-D. Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, in: J.-P. Dubois-Dumée / J. De Broucker et al., *Un concile pour notre temps*, Paris: Cerf 1961, 59–87 (dann auch in: ders., *La Parole de Dieu*, 2 Bde, Paris: Cerf 1964, Bd. 2: *L'Évangile dans le temps*, 17–36).

² G. Zamagni, *Fine dell'era costantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico*, Bologna: il Mulino 2012; A. Melloni (Hrsg.), *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano, 313–2013*, 3 Bde, Roma: Enciclopedia Italiana 2013.

den seine Inspirationsquellen aufgespürt und isoliert. Im Oktober 1961, das heißt quasi am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils, benutzte der französische Ordensmann diese Worte, um gleichzeitig eine ideelle Struktur zu beschreiben und sie in der zeitgenössischen (vor)konziliaren Diskussion zu kontextualisieren. Diese ideelle Struktur wird als eine Symbiose der beiden traditionellen Mächte, als eine Allianz von Thron und Altar beschrieben, die sich in vier (materielle und geistige) Komponenten zerlegen lässt. Dieses Bündnis von Kirche und politischer Macht war für Chenu – obwohl es jahrhundertlang Bestand gehabt hatte – in eine Krise geraten. Der Verfall dieser ideellen und konkreten Regierungsstruktur wird anhand von drei Faktoren bzw. drei Symptomen diagnostiziert. Die genealogische Herkunft der Ideen von Chenus Aufsatz war dann explizit in den Beiträgen von Autoren wie Mario Gozzini, Lorenz Jaeger und besonders Friedrich Heer zu finden.

Das Werk Friedrich Heers ist daher die erste Etappe dieser Retrospektive: Der Wiener Historiker und Publizist hatte in seinen Werken aus der Nachkriegszeit (besonders aus den Jahren 1949–1953) das Problem eines „karolingischen Experiments“ ins Visier genommen. Seit seinen ersten großen Werken hatten seine Ausbildung zum Mediävisten sowie seine akademische Tätigkeit Heer dazu geführt, von Karl dem Großen als einer Hauptfigur der politischen Theologie zu sprechen. Das Gebot der Stunde bestand im Jahre 1949 darin, die Geistesgeschichte Europas im Hinblick auf ihr neuestes totalitäres „Ergebnis“ zu verstehen; dementsprechend wurde Karl der Große als Erzvater des europäischen Totalstaates identifiziert. Erst 1953, in Heers nächstem großem Werk (vermutlich dem ersten, welches er nach dem Zweiten Weltkrieg konzipiert hat), nimmt Konstantin die Stelle Karls ein als diejenige Figur, die den Anfang und die Mitte (und damit quasi auch das Schicksal) der europäischen politischen Theologie verkörpert. Zwei damals neue Bücher werden als für diese neue Ausrichtung entscheidend angesehen: die *Geschichte des Christentums* des italienischen Modernisten Ernesto Buonaiuti und die *Theologischen Traktate* von Erik Peterson.

Gleichzeitig wird an dieser Stelle eine andere (fast vollständig französische) Spur wiederaufgenommen, die von M.-D. Chenu zurück zum Werk des Pariser Kardinals Emmanuel Suhard führt. Suhards Hirtenbrief aus dem Jahre 1947 mit dem Titel *Aufstieg oder Niedergang der Kirche*?³

³ Die genauen bibliografischen Angaben zu den einzelnen hier erwähnten Titeln finden sich jeweils in den Abschnitten, in denen sie ausführlicher diskutiert werden.

erlaubt und erfordert es, einen Blick auf den Kreis um die Zeitschrift *Esprit* zu werfen. Der Erzbischof bezieht sich auf das Werk des Philosophiehistorikers Étienne Gilson, insbesondere auf dessen Beitrag zu einem monografischen Heft der von Emmanuel Mounier gegründeten Zeitschrift aus den Jahre 1946. Diese Sonderausgabe stellt die Frage, ob der Bruch zwischen der modernen und der christlichen Welt zu überwinden sei. Fragestellungen wie diese waren für *Esprit* nicht neu: Erst wenige Monate vorher war die Diagnose einer „Agonie des Christentums“ zur Debatte gestellt worden, die Miguel de Unamuno vorgetragen hatte. An der den Hintergrund dazu bildenden französischen Diskussion der Nachkriegszeit nahm auch der Arbeiterpriester Maurice Montuclard mit seiner Zeitschrift *Jeunesse de l'Église* teil. Die Wurzel dieser Diskussionen sind allerdings schon in der Kriegszeit (nämlich in der Studie von H. Godin und Y. Daniel über *Frankreich als Missionsland* von 1943) und noch mehr in den letzten Jahren vor dem Krieg, nämlich in Jacques Maritains zentralem Buch *Integraler Humanismus*, zu finden.

Das Werk *Geschichte des Christentums* wurde von dem italienischen Modernisten Ernesto Buonaiuti in den Jahren 1942/43 – wenige Jahre vor seinem Tod – gewissermaßen als Zusammenfassung seines Forscherlebens geschrieben. Die Figur Konstantins steht im Zentrum des ersten Bandes dieses Werkes, durch sie teilt sich die Geschichte des frühen Christentums in zwei Epochen. Nach Buonaiutis Ansicht liegt hier der Moment, in dem die prophetischen Charismen der frühen Kirche einer geordneten Hierarchie wichen und zugleich ein Reich unter dem Zeichen des Kreuzes durch seine Symbolik die Eschatologie des Christentums verdeckte. Die innere Logik von Buonaiutis Protest dagegen wird jedoch erst in seiner Wertschätzung Joachims von Fiore gefunden. Nach seinem *opus magnum* widmete der Modernist zwei spätere Aufsätze dem Problem Konstantins und der darauffolgenden Häresien. Der Einblick in diesen Protest erlaubt ein besseres Verständnis von Buonaiutis Leben während des Zweiten Weltkrieges, und gleichzeitig zeigt es gewissermaßen den Grund, in dem seine Opposition gegen das faschistische Regime Italiens ebenso wurzelte wie die Texte M.-D. Chenus.

Das fünfte und letzte Kapitel des ersten Teils ist dem Hamburger Religionswissenschaftler und Kirchenhistoriker Erik Peterson gewidmet. Zwei seiner Abhandlungen sind für die hier entwickelte Genealogie von besonderer Bedeutung: *Christus als Imperator* (1936) sowie, als die berühmteste, *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935). Hier bekommt man die letzten Quellen der Formel vom „Ende des konstanti-

nischen Zeitalters“ in den Blick. Die Methode und der Stil Petersons werden dann rückwärts bis zu seiner Promotions- und Habilitationsarbeit von 1920 verfolgt. Die Auseinandersetzung mit Carl Schmitt über die Möglichkeiten bzw. die Grenzen einer politischen Theologie, „die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht“, wird als Ansatzpunkt unserer Genealogie analysiert und diskutiert. Auch in diesem Falle ist es eine radikale Opposition der christlichen Offenbarung gegen die totalitäre Macht, die von den 30er Jahren zu dem Aufsatz von M.-D. Chenu führt.

Im ersten Teil dieses Buches, der einem kritischen Begriff gewidmet ist, tritt an mehreren Stellen beinahe parallel dazu der (konstruktive) Begriff einer neuen Christenheit hervor: In mehreren Etappen der kritischen Diskussion des konstantinischen Ideals zeigt sich auch die konstruktive Wirkung von Modellen, die aus der Geschichte genommen sind („mystisches“ und „neues“ Mittelalter, Ende bzw. Erneuerung der Renaissance und des Humanismus usw.) und die im Jahre 1936 in der „neuen Christenheit“ Jacques Maritains zusammenfließen. Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit werden deshalb verschiedene Beiträge analysiert, bei denen es sich sozusagen um eine Art konstruktiven Kontrapunkt zum ersten Teil handelt.

Dieser zweite Teil wird eröffnet mit einem Kapitel über den Philosophen Miguel de Unamuno, dem in der Diskussion unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg (von dem monografischen Heft der Zeitschrift *Esprit* 1946 bis zu dem Hirtenbrief von Kardinal Suhard und darüber hinaus) eine bedeutende Rolle zukommt. Seine Beiträge dürfen daher in dieser Studie weder vergessen noch unterbewertet werden. Das Buch *Agonie des Christentums*, das 1925 auf Französisch erschienen ist, wird hier in seiner kritischen Valenz analysiert. Die Wurzeln dieser Themen findet man in ausführlicherer Form schon im *opus magnum* Unamunos von 1912 mit dem Titel *Das tragische Lebensgefühl*. Im Werk Unamunos wird dann aber auch der Versuch sichtbar werden, seiner Philosophie ein konstruktives Element hinzuzufügen. Dieses Element kann (in seinem paradoxen Charakter) am besten in dem späten kleinen Roman *San Manuel Bueno, Märtyrer* gefunden werden. Unamuno schlägt gewissermaßen ein neues, metaphorisches Mittelalter – im iberischen Sinne einer neuen mystischen Reconquista – vor, als ein Sich-Wappnen der Seele gegen die Hoffnungslosigkeit des Rationalismus. Die Denkstruktur eines so bestimmten Mittelalters gilt dann auch als Modell.

Der bedeutendste, ausdrücklichsste und auch berühmteste Vorschlag eines „neuen Mittelalters“ kommt aber aus der Feder des russischen Phi-

losophen Nikolaj A. Berdjaev. Ein Sammelband mit seinen Aufsätzen aus den letzten Jahren – unter ihnen auch *Das neue Mittelalter* – erscheint unter demselben Titel im Jahre 1924. Von den vier Essays haben die ersten drei das Ziel, eine religionsphilosophische Kritik der Gegenwart zu entwickeln, und mit dem vierten und wichtigsten will Berdjaev einen Ausweg aus der gegenwärtigen Weltkrise weisen. Diese Texte werden gelesen und diskutiert, um den Sinn und die Konsistenz des Modells eines neuen Mittelalters zu verstehen und ermessen zu können. Dass die Renaissance an ein Ende gekommen sei, ist für Berdjaev nicht so sehr eine historiografische als eine auf ethische Werte bezogene Feststellung. Folglich ist das neue Mittelalter als Epoche neuer Werte selbstverständlich im Geiste der Zeit des Autors zu deuten, aber auch in seinen eigenen Elementen zu verstehen. Vor allem darf das neue Mittelalter des russischen Philosophen – mit der Person in der „Schlüsselrolle“ – auch nicht mit einer Theokratie verwechselt werden. – Diese Beiträge sind von zentraler Bedeutung, um die folgende Studie von Jacques Maritain zu verstehen.

Das Buch *Integraler Humanismus* zeigt, dass sein Autor auch mit der zeitgenössischen deutschen Diskussion über die politische Theologie bzw. eine „Reichstheologie“ vertraut ist. Besonders vier katholische Autoren sind hier zu betrachten: Hermann Keller, Mönch der Abtei Beuron, hatte 1933 den Artikel *Zu uns komme dein Reich* veröffentlicht. Der Kölner Pfarrer Robert Grosche hatte in denselben Jahren 1933 und 1934 mindestens drei Aufsätze dem gleichen Thema gewidmet, vor allem in seiner Zeitschrift *Catholica*. Der Dominikaner Karl Theodor Eschmann tritt mit zwei Beiträgen über Thomas von Aquin und die Bedeutung des Begriffs „civitas“ in dessen *Summa Theologiae* in die Diskussion ein. Am wichtigsten ist jedoch der Beitrag, den Alois Dempfs Buch *Sacrum imperium* darstellt. Seine Ideen über das mittelalterliche „heilige Reich“ werden als die in diesem Kontext bedeutendsten ausführlicher diskutiert. Ferner wird ein Blick auf die Rezeptionsgeschichte helfen, die deutsche und internationale Diskussion über dieses Buch sichtbar zu machen.

Das letzte Kapitel stellt eine „Reprise“ weiterer Aspekte der Themen des *Esprit*-Kapitels im ersten Teil und gleichzeitig den Abschluss des Buches dar. Ein Maritain näher stehender und wahrscheinlich auch für die Ausarbeitung der Idee einer „neuen Christenheit“ wichtiger Aufsatz ist derjenige von Emmanuel Mounier aus dem Jahre 1932, der die Notwendigkeit einer „neuen Renaissance“ darlegen will. Obwohl Mounier seine Dankesschuld gegenüber Berdjaev nicht verbirgt, ist das hier wirksame

historische und ideelle Modell nicht dasjenige eines neuen Mittelalters, sondern das einer erneuerten Renaissance, und dies bringt auch eine zentralere Rolle für die menschliche Person und den Geist mit sich. Diese und die vorher besprochenen Ideen und Gedanken von bedeutenden Religionsphilosophen und -historikern kommen im zweiten Teil von Maritains *Integrale Humanismus* zusammen, nämlich dort, wo die Idee einer „neuen Christenheit“ skizziert wird. Das Ziel dieses Kapitels (als eines Schlusskapitels) ist es, zu verstehen, was dieser Vorschlag im Detail bedeutet. Maritain beabsichtigt, hier den Entwurf eines „konkreten historischen Ideals“ zu entwickeln, nach dem die Gegenwart sich ausrichten kann. Die konkreten Wirkungen eines solchen neuen Ideals werden am Ende beschrieben: In einem knappen Epilog wird nur ein Beispiel für die möglichen begriffsgeschichtlichen Folgen aufgezeigt.

Die wissenschaftliche Methode der beiden Teile ist – in Abhängigkeit von den analysierten Texten – partiell unterschiedlich: Diese Untersuchung bietet im ersten Teil eine Abhandlung über den komplexen Begriff des konstantinischen Zeitalters (der eigentlich eher als eine Konstellation von Begriffen angesehen werden kann). Mithilfe dieser Begriffe sollte im Laufe des 20. Jahrhunderts das Ende eines Paradigmas diagnostiziert – und bis zu einem gewissen Grade auch herbeiführt – werden. Dieses Paradigma charakterisierte über einen langen Zeitraum die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der europäischen Politik. Das konstantinische Zeitalter war geprägt durch die symbiotische Verbindung zwischen der argumentativ-symbolischen Macht der Theologie und der institutionell-pragmatischen Macht von Kaisern und Herrschern, die sich, über 17 Jahrhunderte hinweg, zum Zwecke des Machterhalts auf eben diese theologischen Argumentationen stützten und als Gegenleistung dafür die erworbene Macht auch zum Wohl der Kirche ausübten.

Was den kurzen Text Chénus *La fin de l'ère constantinienne* betrifft, war es möglich, nahezu alle ausdrücklich zitierten Quellen zu rekonstruieren und zu analysieren und dann im Rückgang zu verfolgen, um zu der jeweils vorherigen Schicht zu gelangen. Diese rückwärts voranschreitende Analyse, bei der Schicht für Schicht (auch über geografische und sprachliche Grenzen hinweg) aus expliziten Verweisen, Entlehnungen und Abhängigkeiten Abstammungsverhältnisse ermittelt und isoliert wurden, hat eine getreue genetische Rekonstruktion der Diskussion am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils ermöglicht. Der Vorteil einer so gearbeteten Analyse ist auch ihr Charakter als eine Art *open source*: nämlich

durch die Einblicke in das Voranschreiten der Untersuchung und die Entstehung der Fragestellung, die sie bietet, sowie durch ihre transparente und gegenüber Überprüfung und Kritik offene Gestaltung. Die genealogische Methode, die angewandt wurde, bedingt auch die chronologische Begrenzung des Forschungsvorhabens: Der zu Beginn der 1960er Jahre zur Diskussion gestellte Begriff „Ende des konstantinischen Zeitalters“ wurde bis zu seiner unmittelbaren Herkunft zurückverfolgt, das heißt bis zu seiner frühesten dokumentierbaren Verwendung. Als Zeitpunkt erfasst wurde der Beginn der Zwischenkriegszeit, also der Zeitpunkt, zu dem die Geschichtswissenschaft und die Theologie auf die rein politisch ausgerichtete Instrumentalisierung der Inhalte der Offenbarung reagieren.

Der zweite Teil dieses Buches ist der parallelen Konstellation von geschichtlichen Modellen gewidmet, die eine besondere Rolle in der Ausarbeitung des Konzepts einer „neuen Christenheit“ bei Jacques Maritain gehabt haben. Die Arbeit dieser Autoren, deren Einfluss in dem Buch *Integraler Humanismus* oder in der Diskussion innerhalb des *Esprit*-Kreises ausdrücklich dokumentiert ist, wird – anders als im ersten Teil – in chronologischer Reihenfolge verfolgt. Hier ist die Richtung der historischen Rekonstruktion also nicht rückwärtsgerichtet (retrospektiv), sondern vorwärtsgerichtet (prospektiv). Mit unterschiedlichen Methoden und von verschiedenen Disziplinen sowie Gesichtspunkten aus legen Unamuno, Berdjaev, Dempf, Mounier und Maritain ihre Modelle vor, um so einen Ausweg aus bzw. eine Alternative zu der Krise der Zeit zu zeigen. Diese (prospektive) Ausrichtung scheint also auch genau zu der konstruktiven Absicht dieser Philosophen, Historiker und Publizisten zu passen. Das Buch besteht in diesem Sinne aus einem kritischen und retrospektiven ersten Teil und einem konstruktiven und prospektiven zweiten Teil. Man könnte sagen, dass der Verlauf des Gedankenganges der Lektüre eines Buches ähnelt: In der ersten Hälfte werden die Seiten sozusagen geöffnet, und der Leser geht in die Tiefe, in der zweiten Hälfte werden die Seiten geschlossen, und der Leser bahnt sich seinen Weg zum Ende des Buches.

Das „konstantinische Zeitalter“ und die „neue Christenheit“ – oder einige Teilaspekte oder sprachliche „Mutationen“ von ihnen – wurden in den vergangenen Jahrzehnten im Rahmen zahlreicher methodologischer Ansätze analysiert, von der römischen Geschichte bis zur antiken christlichen Literatur, von der Byzantinistik bis zur Kirchengeschichte, von der Religionsphilosophie bis zur politischen Theologie. Und ebenso erscheint auch eine geografisch-linguistische Beschränkung dieser Begrif-

fe, die in den letzten hundert Jahren in etwa zehn Ländern mit ebenso vielen Sprachen geläufig geworden sind, durchaus unmöglich (oder gänzlich willkürlich). Die Methode, die hier benutzt wird – zwischen der Geschichte der Theologie und der Religionsgeschichte –, ist gewiss transnational (allerdings auf eine europäische Dimension begrenzt), aber vor allem von der Begriffsgeschichte des Religiösen geprägt.

Es handelt sich demnach nicht um ein Buch über Konstantin, die römische Kaiserzeit und die direkteren Auswirkungen politisch-religiöser Akte des christlichen Kaisers und auch nicht um ein Buch über eine „neue“ europäische Gestaltung der Christenheit in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Das Ziel dieses Textes ist es vielmehr, zu schildern, wie einerseits bestimmte ideelle Modelle für die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den souveränen Herrschern – vor allem das konstantinische Modell, welches von nachfolgenden Instanzen (Cäsaropapismus, Karl dem Großen usw.) konsolidiert wird (und daraufhin seine eigene Vorgeschichte erfindet) – in einer jüngeren Epoche in eine Krise geraten sind, deren Bewussterdung schließlich in das Zweite Vatikanische Konzil mündet, und wie andererseits ein konkurrierendes, alternatives Modell entstanden ist, nämlich das einer „neuen Christenheit“, die sich selbst in einer säkularen Welt konzipiert, ohne eine privilegierte Position zu beanspruchen. Das historische Element, über das es auch heute noch umfassende Diskussionen und Unklarheiten gibt, sollte in diesem Buch nicht als logische Voraussetzung verschiedener Interpretationen aufgefasst werden. Ob es den „Sachverhalt“, der diesen Formeln – also der von einem konstantinischen Zeitalter (bzw. von dessen Ende) und der von einer neuen Christenheit – entspricht, überhaupt gab bzw. wie er sich genau darstellte, kann nicht a priori entschieden werden.⁴

Was vielmehr vor allem zählt, ist die Tatsache, dass diese Begriffe (wieder) zum Leben erweckt oder in einem präzise bestimmten historischen und institutionellen Rahmen angewandt und diskutiert werden und dass sie letztendlich die Debatte und die Strukturen, die durch sie hervorgerufen wurden, verändern und neue Debatten und Strukturen prägen können. Das Bewusstsein einer unausweichlichen hermeneutischen Reziprozität ist demnach absolut erforderlich – an erster Stelle zwischen den beiden Ebenen des historisch-institutionellen Faktums des rö-

⁴ Lorenzo Vallas *De falso credita et ementita Constantini donatione* von 1517 weist heute noch darauf hin, dass ein Teil der Diskussion erst durch eine äußerst wirkungsvolle Geschichtsfälschung angestoßen wurde.

mischen Kaiserreichs bzw. des Mittelalters einerseits und des Kontexts, in dem die Autoren des 20. Jahrhunderts, die diese Epochen untersuchen und bewerten, stehen, andererseits. Eine dritte Ebene ist aber auch die Gegenwart des Verfassers der folgenden Seiten und ihrer Leser. Auch aus diesem Grund war die Bedeutung des Diskurses über das „Ende“ beziehungsweise das „Neue“ von Mal zu Mal eine unterschiedliche: Mitunter ist die Verwendung dieser Termini an einen spezifischen Umstand gebunden und erscheint eher kontrovers und polemisch, in anderen Fällen wiederum präsentiert sie sich als wirkungsvolles Instrument der Analyse und der Heuristik.

Diese Arbeit wurde an zwei Orten geschrieben, die stark von ihrer Geschichte geprägt sind: Bologna und Berlin. Von diesen beiden privilegierten Städten aus – und vor allem mithilfe ihrer Forschungszentren und Bibliotheken – konnte sich diese Forschung mit ihrem kontinentalen Blick konkretisieren. Es ist nicht zufällig, dass die Studie von zwei begrifflichen Formeln durch eine streng genealogische Methode zu neun kleinen Monografien geführt wurde, die sich mit Autoren aus mehreren Ländern Europas beschäftigen, und zwar aus Frankreich und dem Vatikan, Österreich und Italien, Deutschland und Spanien, der russischen Diaspora und wiederum aus Deutschland und Frankreich. Genauso, wie es möglich gewesen ist, die einzelnen Bücher im Kontext der Werke ihres jeweiligen Autors zu lesen, erklären sich die verschiedenen Texte und Aufsätze teilweise durch einen synchronischen Kontext und eine transnationale Prosopografie gegenseitig. Von mehreren der in diesem Buch diskutierten Autoren wird das Schicksal Europas mindestens ansatzweise erwähnt bzw. benannt. Diese Studie möchte in diesem Sinne auch einen Beitrag zur Einheit Europas leisten: Denn auch die heutigen Probleme sind, wie in dieser Arbeit ganz deutlich wird, auf der nationalen Ebene und mithilfe einer einzigen Sprache und Denkweise schlichtweg nicht lösbar.

1. „Ende des konstantinischen Zeitalters“: Genealogische Retrospektive eines kritischen Begriffs

Ainsi ne pouvant faire
que ce qui est juste fût fort
on a fait que ce qui est fort fût juste.

Blaise Pascal

1.1. Das „Ende des konstantinischen Zeitalters“ bei Marie-Dominique Chenu

1.1.1. Kirche und Welt. Das Ende des konstantinischen Zeitalters bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Im Frühjahr des Jahres 1963, mitten in der Zeit des Konzils, gab Marie-Dominique Chenu (1895–1990) mit Blick auf die Diskussion über das Schema XVII, das später zu *Gaudium et Spes*¹ werden sollte, beim Dokumentationszentrum I-DOC eine kurze Abhandlung mit dem Titel *La chiesa e il mondo* zum Druck. In diesem Text reflektierte der französische Dominikaner über die umwälzenden, durch den Prozess der Entsakralisierung verursachten Veränderungen, und zwar indem er unter diesem Gesichtspunkt einen Überblick über die wesentlichen Etappen der Kirchengeschichte gab. Nach der Einführung des Christentums in die pagane Welt und seiner Institutionalisierung innerhalb einer konvertierten Kultur bedeuteten Ereignisse wie die Renaissance, die Reformation und die (Französische) Revolution aufeinanderfolgende Schritte einer „Ablehnung dieser Christenheit“, sodass sich der Theologe gezwungen sah, sich mit dem Problem auseinanderzusetzen, wie man sich „eine neue Beziehung von Kirche und Welt“² vorstellen könne.

¹ [M.-D. Chenu], *La chiesa e il mondo*, in: DO-C 52 (1964) [fünf Seiten, unpaginiert]. Zur Kontextualisierung des Dominikaners innerhalb des Konzils vgl. C. Rolland, *Le père Chenu théologien au Concile*, in: C. Geffré (Hrsg.), *L'hommage différé au Père Chenu*, Paris: Cerf 1990, 249–256; M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au Concile 1962–1963. Journal de Vatican II, 1962–1963*, hrsg. von A. Melloni, Paris: Cerf 1995; G. Alberigo, *Un concile à la dimension du monde. Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son journal*, in: J. Doré / J. Fantino (Hrsg.), *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*, Paris: Centre d'études du Saulchoir 1997, 155–172, bes. 167f; im selben Band: G. Turbanti, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et Spes*, 173–211. Über die Entstehung von *Gaudium et spes* im Allgemeinen und den Beitrag Chenus vgl. C. Möller, *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai: Casterman 1968 und G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes“ del Vaticano II*, Bologna: il Mulino 2000, bes. 375ff.

² *La chiesa e il mondo* (wie Anm. 1), [S. 1] (Hervorhebung im Original). Über das Thema der Christenheit vgl. jedenfalls auch P. Scoppola, *La „Nuova Cristianità“ perduta*, Roma: Studium 1985 (bes. den Aufsatz *Pio XII e il monolitismo cattolico*, 53–66); G. Alberigo, *Le concezioni della chiesa e i mutamenti istituzionali*, in: ders. / A. Riccardi (Hrsg.), *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, Roma/Bari: Laterza 1990, 65–121; G. Ruggieri, *Cosa hanno di diverso i nemici della cristianità?*, in: ders. (Hrsg.), *I nemici della cristianità*, Bologna: il Mulino 1997, 7–20 und die Beiträge von

Nach der Meinung Chenus war die „profane Welt“ das Ergebnis einer Entsakralisierung (die, wie er schrieb, „in einer geraden Linie mit der christlichen Offenbarung liegt“³), eines Prozesses, der sich dadurch auszeichnet, dass Politik und Wirtschaft eine wachsende Anzahl von Zuständigkeiten im Leben der Menschen übernahmen. So waren jene Institutionen, welche sich noch in der frühen Neuzeit an der Kirche orientiert hatten oder dieser direkt unterstanden – von Einrichtungen für die Pflege der Alten und Kranken bis zu wirtschaftlichen Strukturen, von Solidaritätsnetzwerken bis zu kulturell ausgerichteten Institutionen –, also die „Fundamente jeder menschlichen Gesellschaft“⁴, zu einem gemeinsamen Erbgut der Menschheit geworden.

Die Ersatzfunktion, welche die Kirche – wegen der Insuffizienz der politischen Institutionen, die die Bedürfnisse ihrer eigenen Bürger nicht erfüllen konnten – noch in der frühen Neuzeit jahrhundertlang innehatte, gelangte nun an ihr Ende, nämlich eben mit dem Abschluss eines Prozesses der Säkularisierung; und zwar mit der Folge, dass

wir heute, in einer Welt, die sich ihrer Entwicklung bewusst ist, eine „Christenheit“ hinter uns lassen, also eine Kirche, mit zusammen mit ihren besonderen, von Christus erhaltenen Befugnissen auch noch mit weltlichen Machtmitteln ausgestattet ist, welche zeitweilig auch für die Verbreitung des Evangeliums genutzt wurden.⁵

Das Modell der „chrétienté“, so wie Chenu es rekonstruierte, hatte sich in politische und administrative Institutionen sehr großen, großen, mittelgroßen und kleineren Umfangs gegliedert. Das Heilige Römische Reich, der Titel des „allerchristlichsten Königs“, das System der Klosterpfründen und die Organisation der Krankenhäuser waren dabei nur einige der besonders wichtigen Beispiele. Der schrittweise Rückzug aus diesen Einflussphären musste sich in irgendeiner Weise auf die Kirche selbst auswirken: Da sie nun nicht mehr als leitende Instanz bei der Zivilisierung und der Höherentwicklung der Völker fungieren konnte, bestand ihre Aufgabe nun erneut darin, „das Ferment des Evangeliums in

G. Alberigo (*Forme e problemi dell'autunno della cristianità*, 175–200) und G. Bottoni (*Introduzione. Quale cristianesimo nella storia?*, 9–19) in: G. Bottoni (Hrsg.), *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, Bologna: il Mulino 2002.

³ Ebd., [S. 2].

⁴ Ebd., [S. 2].

⁵ Ebd., [S. 2]. Der Text geht mindestens auf Mai 1963 zurück (*terminus ante quem*), vgl. G. Turbanti, *Il ruolo del P. D. Chenu* (wie Anm. 1), 178, Anm. 3 sowie 179f.