

Volkskirchlichkeit und Volkskirche – Impulse aus der älteren Kirchengeschichte

Katharina Heyden

Der Begriff Volkskirche ist eng mit dem deutschen Protestantismus verbunden. Schleiermacher, der die «Volkskirche» erstmals zum Gegenstand ekklesiologischer Reflexion machte, bezeichnete damit bekanntlich nicht eine in Vergangenheit oder Gegenwart real existierende Gestalt von Kirche, sondern eine Zukunftsvision.¹ Seither wurde der Begriff zumeist präskriptiv zur Bezeichnung von (deutschen protestantischen) Visionen und Zukunftsvorstellungen, weniger deskriptiv zur Beschreibung konkret auffindbarer Gestalten von Kirche verwendet.² Eignet er sich vor diesem Hintergrund überhaupt als heuristische Kategorie für die Beschreibung historischer Kirchengestalten?

Ein Blick in die Geschichte kirchenhistorischer Forschung scheint zunächst eine negative Antwort auf diese Frage nahezulegen: Ein quellsprachliches Äquivalent zum Begriff existiert nicht, und auch die Forschung ist fast ausnahmslos ohne ihn ausgekommen (wozu neben der konfessionellen Prägung des Begriffs vermutlich auch das Fehlen eines Äquivalents in anderen Sprachen beigetragen hat³). Es gibt jedoch mit dem kürzlich verstorbenen katholischen Theologen und Publizisten Rudolf Hernegger und dem protestantischen Kirchenhistoriker Peter Gemeinhardt zwei prominente Ausnahmen, die in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich sind für den Diskurs um die Volkskirche.

Im Folgenden wird von diesen beiden Entwürfen ausgehend (1) und in Auseinandersetzung mit ihnen nach heuristischen Kriterien zur Bestimmung von Volkskirchlichkeit und Volkskirche gefragt (2), die sodann auf die Christentums-geschichte angewendet (3) und schliesslich mit dem heutigen Diskurs um die Volkskirche ins Gespräch gebracht werden (4) sollen.

Die Untersuchung bewegt sich dabei in einem heuristischen Zirkel, der mit dem eingangs skizzierten Befund zur Begrifflichkeit unweigerlich gegeben ist: Da «Volkskirche» kein quellsprachlicher Begriff ist, müssen die Kriterien, anhand

- 1 Vgl. Friedrich D. E. Schleiermacher, *Die christliche Sitte*, In: Hermann Peiter (Hg.), *Christliche Sittenlehre. Vorlesung im Wintersemester 1826/27*. Nach größtenteils unveröffentlichten Manuskripten Schleiermachers und seiner Hörer, Berlin 2011. (Schleiermachers Schrift «Die christliche Sitte» wurde 1843 posthum herausgegeben).
- 2 Zur Begriffsgeschichte siehe Andreas Leipold, *Volkskirche. Die Funktionalität einer spezifischen Ekklesiologie nach 1945*, Göttingen 1997, 11–51 sowie Wolfgang Huber, *Art. Volkskirche I: TRE*, Bd. 25, 2003, 249–254; auch der entsprechende Eintrag in RGG⁴ 8, 2005, 1183–1187 kommt ohne einen Abschnitt zur historischen Dimension von Volkskirche aus.
- 3 Die beiden Ausnahmen – das dänische «folkekirke» und der Begriff «iglesia popular» in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie – sind für die historische Forschung irrelevant.

derer das entsprechende Phänomen in der Geschichte aufgespürt werden kann, erst erhoben werden. Man landet dabei zwangsläufig in der Spätantike, weil die beiden einzigen Forschungsbeiträge zum Thema genau auf diese Zeit fokussieren. Dieser Zirkel sei mit einem Hinweis auf Heidegger legitimiert, der in einer Reflexion über den hermeneutischen Zirkel formulierte: «Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.»⁴ Richtig in den Zirkel hineinzukommen – das bedeutet in diesem Fall: ihn so abzuschreiten, dass dabei ein Erkenntnisgewinn sowohl im Blick auf die Kirchengeschichte als auch für den heutigen Diskurs um Volkskirche entstehen kann.

1 Beschreibung und Bewertung der «Volkskirche» in der kirchenhistorischen Forschung

Rudolf Hernegger hat in seinem 1963 erschienenen Werk «Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche» im Rahmen einer Verfallsgeschichte den «Bund zwischen Kirche und Staat» seit Konstantin als Geburtsstunde der Volkskirche beschrieben.⁵ Unverkennbar ist die negative Bewertung des Phänomens, das der ehemalige Franziskanerbruder mit deutlich polemischer Intention im Blick auf die ekklesiologischen Diskussionen seiner eigenen Zeit – das Werk erschien, während das Zweite Vatikanische Konzil tagte – mit dem Begriff «Volkskirche» bezeichnet. Die Wesensmerkmale der Staats- und Volkskirche sind Hernegger zufolge: (1) die numerische Identität von Staatsvolk und Kirchenvolk, (2) die Übernahme paganer Religiosität in das Christentum, (3) die strukturelle Unfähigkeit zur Christianisierung des Kirchenvolks, (4) der Versuch der Verchristlichung des äusseren Rahmens der Gesellschaft (Gesetze, Institutionen usw.) als Kompensation für den mangelnden Glauben der Massen und (5) die Ausprägung und Propagierung einer herrschaftserhaltenen Ideologie. Hernegger zufolge haben die Charakteristika (2)-(5) auch den Niedergang der Staatskirche überlebt, so dass zu seiner Zeit immer noch eine Volkskirche mit eben jenen Wesensmerkmalen existiert habe. Für ihn war die «volkskirchliche Struktur das grösste Hindernis bei einer eventuellen Neuausrichtung der Kirche»,⁶ die in den Jahren des Konzils lebhaft diskutiert wurde. Die ebenso schlichte wie starke Begründung für dieses Urteil lautet: «Die Staats- und Volkskirche ist nicht eine Realisierung der christlichen Botschaft.»⁷

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1926, 153.

⁵ Rudolf Hernegger, *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*, Olten/Freiburg 1963, 422.

⁶ Ebd., 437.

⁷ Ebd., 437.

Ganz anders tönt es, wenn der Göttinger Kirchenhistoriker Peter Gemeinhardt in unserer Zeit von «Volkskirche» spricht.⁸ Auf der Grundlage der Erkenntnisse der neueren Forschung zur Spätantike, die die Postulate einer «konstantinischen Wende» und einer damit einhergehenden «Hellenisierung des Christentums» ebenso infrage stellen wie die Beurteilung dieser Entwicklung als Dekadenzgeschichte, charakterisiert Gemeinhardt – freilich ohne expliziten Bezug auf Hernegger – die Kirche der Spätantike in positivem Sinn als «Volkskirche». Während Hernegger die Volkskirche als «eine Folge des Bundes des Staates mit der Kirche» beschreibt, betont Gemeinhardt die Differenzen: Anders als in Armenien sei das Christentum im Römischen Reich niemals wirklich Staatskirche geworden, typisch und geradezu überlebenswichtig sei vielmehr eine spezifische Distanz bei gleichzeitiger Nähe der Kirche zum Staat gewesen. «Die Überlebensfähigkeit des Christentums hing letztlich daran, dass aus der Jesusbewegung und der Märtyrerkirche keine Staatskirche, [...] aber auch keine «Freikirche», [...], sondern eine Volkskirche wurde, und zwar eine plurale Volkskirche».⁹ Die beiden wesentlichen Merkmale dieser Volkskirche sind nach Gemeinhardt zum einen die Präsenz im öffentlichen Raum und zum anderen die Offenheit für verschiedene Formen der Partizipation. Beides habe der christlichen Kirche das Potenzial und die innere Flexibilität verliehen, in den germanischen Reichen des Frühmittelalters zur «vielgestaltigen Landeskirche»¹⁰ zu werden. Aus dieser Beobachtung leitet Gemeinhardt nun auch Konsequenzen für die Gegenwart ab, wenn er am Schluss seiner Göttinger Antrittsvorlesung resümiert: «Aus der Perspektive der Spätantike scheint es, als hingen Leben und Überleben (der Kirche) in erster Linie an der Verständigung darüber, in welchem Sinne Kirche heute Volkskirche sein kann, d. h. Offenheit und Pluralität akzeptieren, besser noch bejahen und konzeptionell gestalten [...] will».¹¹ Auch hier verbirgt sich also, wie bei Hernegger, hinter der deskriptiven Verwendung des Begriffs ein präskriptives Interesse. Während aber der ehemalige Franziskanerbruder Hernegger in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils durch seine historische Arbeit zeigen wollte, dass die Volkskirche nicht alternativlos ist, sieht der Protestant Gemeinhardt in der Volkskirche zu Beginn des dritten Jahrtausends diejenige Kirchengestalt, die einer pluralistischen Gesellschaft entspricht.¹²

⁸ Die einschlägigen Beiträge sind jüngst zusammengefasst erschienen als erster Teil des Bandes Studien und Texte zu Antike und Christentum 90: Peter Gemeinhardt, Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike, Tübingen 2014.

⁹ Gemeinhardt, Kirche (Anm. 8), 45.

¹⁰ So Gemeinhardt, Kirche (Anm. 8), 30.

¹¹ Gemeinhardt, Kirche (Anm. 8), 46. Damit fügt sich Gemeinhardt in die Reihe der (meist protestantischen) Theologen ein, die mit dem Begriff der Volkskirche einen *status quo* legitimieren wollen, dazu vgl. Huber, Volkskirche (Anm. 2), 249f.

¹² Siehe besonders Gemeinhardt, Kirche (Anm. 8), 47–69.

2 Volkskirchlichkeit und Volkskirche: Präzisierungen und Kriterien

So unterschiedlich diese beiden Beurteilungen von Volkskirche auch sein mögen – eine kritische Zusammenschau der erwähnten Merkmale kann unter Einbeziehung «klassischer» Definitionen von Volkskirche doch zu einer Charakterisierung führen, die auch von heuristischer Relevanz ist. Zunächst scheint eine Differenzierung angebracht: Anders als bei Schleiermacher bezeichnet Volkskirche in den historischen Beschreibungen nicht die institutionelle Verfasstheit der Kirche, auch nicht in erster Linie ihr Verhältnis zum Staat, sondern bestimmte Struktur- und Organisationsmerkmale. Beide, Hernegger und Gemeinhardt, beschreiben die Unterscheidbarkeit von Staats- und Volkskirche, wenn auch mit entgegengesetzter These zur Genese der «Volkskirche»: Hernegger bezeichnet sie als Folge der Staatskirche, die aber auch nach dem Ende der Staatskirche unter anderer Verfassungsform erhalten bleibt; nach Gemeinhardt ist die Kirche bereits Volkskirche gewesen, *bevor* die institutionelle Verbindung von Kirche und Staat besiegelt wurde – was der historischen Wahrheit gewiss näherkommt. Diese Differenzierung sollte auch sprachlich präzise wiedergegeben werden, und zwar mittels der Unterscheidung zwischen «Volkskirchlichkeit» und «Volkskirche». Charakteristisch für *Volkskirchlichkeit* sind folgende Aspekte:

- Pluralität im Blick auf sozialen Stand, Bildung und Geschlecht sowie ethnische und kulturelle Herkunft der Mitglieder (Kirche aus dem Volk);
- Pluralität im Blick auf Partizipationsformen sowie Lebens- und Frömmigkeitsstile der Mitglieder¹³ (Kirche durch das Volk);
- öffentliche Präsenz und Sichtbarkeit sowie aktive Teilnahme an gesellschaftlichen Diskursen, damit einhergehend eine Orientierung an der Mehrheit der Gesellschaft, auch wenn diese faktisch noch nicht oder nicht mehr gegeben ist¹⁴ (Kirche für das Volk).

In einer *Volkskirche* tritt zu diesen Merkmalen noch hinzu

- eine gegenüber dem Staat autonome Verfassung der Kirche¹⁵ sowie
- die Reflexion, positive Begründung und Gestaltung der innerkirchlichen Pluralität durch die zeitgenössischen, kirchenpolitisch massgeblichen theologischen Eliten.

¹³ Diesen Aspekt betonte Ernst Troeltsch, der Volkskirche als Ort der Ausbildung religiöser Individualität verstanden wissen wollte, vgl. Huber, *Volkskirche* (Anm. 2), 251f.

¹⁴ Mit diesem Aspekt ist das volksmissionarische Anliegen Johann Hinrich Wicherns ebenso aufgenommen wie die vor allem in jüngster Zeit stark gemachte Legitimierung der Volkskirche als «Betreuungskirche», vgl. Huber, *Volkskirche* (Anm. 2), 250.

¹⁵ Dies ist für Schleiermacher das wesentliche Charakteristikum der Volkskirche im Unterschied zur Staatskirche.

Legt man diese Kriterien an, so muss in der Tat die Spätantike als diejenige Epoche in den Blick treten, in der die christliche Mehrheitskirche (*ecclesia catholica*) am ehesten als Volkskirche in Erscheinung getreten ist, während eine gewisse «Volkskirchlichkeit» die Christentumsgeschichte zumindest Westeuropas seit dem 3. Jahrhundert und bis heute begleitet. Daher soll nun anhand der oben genannten Kriterien ein Bild von der «Volkskirche» der Spätantike skizziert werden, wie es sich im Blick auf die ekklesiale Gestalt und die ekklesiologische Reflexion darstellt.

3 Volkskirchlichkeit und Volkskirche in der Spätantike

3.1 Die ekklesiale Gestalt der Kirche in der Spätantike: Pluralität und Öffentlichkeit

Die Pluralität im Blick auf sozialen Stand, Bildungsniveau und Geschlecht (1) hatten die christlichen Gemeinden von Anfang an von den Synagogengemeinden geerbt, aus denen sie hervorgegangen sind. Die Vorstellung, wonach das frühe Christentum eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern gewesen sei, ist durch die neuere Forschung als polemisches Konstrukt entlarvt worden, das zuerst von Nichtchristen als Argument gegen das Christentum und dann bisweilen auch von Christen zugunsten einer Idealisierung ihrer eigenen Frühgeschichte gebraucht wurde.¹⁶ Die christlichen Gemeinden setzten sich von Anfang an aus Mitgliedern aller Gesellschaftsschichten zusammen – anders wäre die rasante Ausbreitung der neuen Religion im Römischen Reich auch nicht zu erklären.¹⁷ Im Unterschied zu manchen religiösen Vereinen und Mysteriengemeinschaften, aber in Kontinuität mit den Synagogen war das Christentum in der Zusammensetzung der Gemeinden schlicht ein Spiegel der Gesellschaft.¹⁸ Mit der Selbstdefinition als «Volk aus allen Völkern»,¹⁹ die man als die ekklesiologische Pointe aus der Verselbständigung der Christen aus dem Judentum in den ersten beiden Jahrhunderten bezeichnen könnte, war auch die Pluralität der ethnischen Herkunft schon sehr früh zum Programm erhoben worden. Die Verengung des Volksbegriffs im neuzeitlichen Diskurs um die Volkskirche auf ein gentilizisches Verständnis entbehrt vor diesem Hintergrund jeder historischen Grundlage. Auch

¹⁶ Siehe z. B. Minucius Felix, Octavius 36, 3.

¹⁷ Vgl. die Einzelstudien von: Jörg Trelenberg, Pluriformes Christentum im heidnischen Karthago. Entdeckungen in Tertullians Schrift *De spectaculis*, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), Kommunikation über Grenzen, Gütersloh 2009, 432–453; Wolfgang Wischmeyer, Von Golgatha zum Ponte Molle. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert, Göttingen 1992; Hanns Christof Brennecke, *Ecclesia est in re publica* (Optatus III 3). Das Christentum in der Gesellschaft an der Wende zum «Konstantinischen Zeitalter», Neukirchen-Vluyn 1992, 209–239.

¹⁸ Vgl. Brennecke, *Ecclesia est in re publica* (Anm. 18), 70f.

¹⁹ So etwa bei Justin, *Dialogus cum Tryphone* 119, 3.

in den mittelalterlichen Territorial- und Landeskirchen hat *populus* nie diese Konnotation, sondern bezeichnet entweder die gesamte Bevölkerung eines Gebietes oder die Gruppe der Laien als Gegenüber zum Klerus.²⁰ Im Frühmittelalter, erstmals greifbar während der sog. «Karolingischen Renaissance», bildet sich die «christliche Gesellschaft» heraus, die dann die Geschichte zumindest Westeuropas (mit Ausnahme der arabisch beherrschten Gebiete Spaniens und Siziliens) über Jahrhunderte prägen sollte. Nun erst recht spiegelte sich in der Kirche die soziale Pluralität der jeweiligen Gesellschaft – mit allen Problemen, die damit im Blick auf die christliche Botschaft in einer Feudalgesellschaft einhergingen.

Die Partizipationsweisen am kirchlichen Leben sowie christliche Lebens- und Frömmigkeitsstile (2) waren in der römischen Kaiserzeit vermutlich noch recht uniform – jedenfalls sollten sie es nach dem Willen der Theologen sein. Die Invektiven beispielsweise eines Tertullian gegen die zu lasche, zu wenig eindeutige, zu wenig engagierte Lebensweise der Christinnen und Christen Karthagos lassen, wenn auch ungewollt und eher nebenbei, erkennen, welche Vielfalt es in den christlichen Gemeinden tatsächlich gegeben hat.²¹ Zum expliziten Thema ekklesiologischer Reflexion wurde diese Vielfalt aber erst mit dem massenhaften Zustrom in die christlichen Gemeinden im 4. Jahrhundert. Zwar bildeten sich schon im 2. Jahrhundert Ämter heraus, die auf eine gewisse Strukturierung des kirchlichen Lebens (und damit auch auf eine institutionalisierte Abstufung der Partizipation) hindeuten. Aber die Grundpfeiler – mehrjähriges Katechumenat für Taufanwärter, wöchentliche Teilnahme an der Eucharistie und ein strenges, klar reglementiertes Ethos für Getaufte – waren im Vergleich zu späteren Zeiten von hoher Verbindlichkeit. Das Phänomen des Taufaufschubs, häufig bis ans Lebensende, zeigt, dass viele Sympathisanten die lebenspraktischen Konsequenzen einer «Vollmitgliedschaft» in der Kirche scheuten.²² Die Diskussionen über die Möglichkeit einer mehrfachen Busse, die vor allem nach Christenverfolgungen aufflamnten, beweisen, dass die Toleranz im Blick auf die unterschiedlich stark ausgeprägte Identifikation ihrer Mitglieder innerhalb der christlichen Gemeinde zumindest keine Selbstverständlichkeit war.²³ Für die ersten drei Jahrhunderte lässt sich sagen: Eine Pluralität an Lebensstilen und Frömmigkeitsformen hat es innerhalb der Gemeinden immer gegeben, aber sie wurde von den Theologen aus-

20 Zum Begriff «Volk» vgl. aus Andreas Merkt, «Volk». Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff, in: Heike Grieser/Andreas Merkt (Hg.), Volksglaube im antiken Christentum, Darmstadt 2009, 17–27.

21 Jörg Trelenberg hat dies in seinem Aufsatz: Pluriformes Christentum (Anm. 17), exemplarisch gezeigt.

22 Zum Taufaufschub siehe Holger Hammerich, Taufe und Askese. Der Taufaufschub in vorkonstantinischer Zeit, Hamburg 1994; Eduard Nagel, Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus, Frankfurt 1980.

23 Zur Busse in der Antike siehe Giovanni Palmitessa, La penitenza nell' esperienza ecclesiale dei primi secoli, Ricerche teologiche 21, 2010, 179–210.

schliesslich als Problem angesehen und durch synodale Bestimmungen zurückgedrängt.

Dies änderte sich erst (und auch nur vorübergehend) seit der Mitte des 4. Jahrhunderts. Mit der Legalisierung durch das Galerius-Edikt 311 und das Mailänder Edikt zwei Jahre später war das schon seit längerem salonfähige Christentum nun auch ungefährlich geworden – das Martyrium als letzte Konsequenz des Bekenntnisses fiel weg²⁴ –, ja es konnte sogar karrierefördernd erscheinen: «Macht mich zum Bischof von Rom, und ich werde augenblicklich Christ!» soll der Senator und Inhaber traditioneller Priesterämter Vettius Agorius Praetaxtus gegenüber Papst Damasus geäußert haben.²⁵ Der Zustrom in die christlichen Gemeinden hatte zur Folge, dass Uniformität und Eindeutigkeit des Christlichen nicht nur noch weiter aufgeweicht, sondern auch explizit in Frage gestellt wurden. Überall wurden plötzlich Klagen von Theologen über «Halbchristen» (Χριστιανοὶ ἕξ ἡμισελας, *semichristiani*) laut, die nicht nur an den christlichen Eucharistiefeiern, sondern auch an Synagogengottesdiensten oder paganen Kulte teilnahmen.²⁶ Andere nahmen für sich ein (auch heute wieder attraktiv scheinendes) Christentum ohne Kirchenmitgliedschaft in Anspruch, wie der angesehene Rhetor und Philosoph Marius Victorinus, der dem Mailänder Bischof Simplicianus im Vertrauen bekannte: «Du sollst wissen, dass ich schon Christ bin», aber dessen Aufforderung, sich zum Beweis in die Kirche zu begeben, mit der rhetorischen Frage parierte: «Also machen Wände Christen?»²⁷ Wieder andere konnten sich einfach nicht endgültig zwischen den verschiedenen religiösen Optionen entscheiden, die ihnen ihre Umwelt bot.

Auf der anderen Seite, vielleicht sogar in bewusster Opposition zu diesen Entwicklungen, erlebten aussergemeindliche asketische und monastische Bewegungen im 4. Jahrhundert Konjunktur, deren Integration in die Kirche den Autoritäten nicht weniger Mühe bereitete als die der «Halbchristen».²⁸ Das Austarieren des innerkirchlichen Gleichgewichts angesichts dieser Pluralität, das Ringen um Integration möglichst vieler Lebens- und Frömmigkeitsstile sowie das Defi-

²⁴ Diesen Aspekt betont Brennecke, *Ecclesia est in re publica* (Anm. 18) sehr stark.

²⁵ So berichtet Hieronymus, *Contra Iovinianum* 8: *Facite me Romanae urbis episcopum, et ero protinus Christianus*. Selbst wenn es sich um eine Diffamierung seitens Hieronymus' handeln sollte, spiegelt diese Unterstellung den «Zeitgeist» wider. Vgl. auch Sulpicius Severus, *Chronicon* 2, 32, 3 (CSEL 1/SC 441).

²⁶ So zum Beispiel Johannes Chrysostomos, der in seinen Predigten *Adversus Iudaeos* den Begriff «Halbchristen» (Χριστιανὸς ἕξ ἡμισελας) prägte; Ambrosius, *In Lucam* 7, 28; Ambrosius, *Epistula* 72, 8; Gaudentius, *Sermo* 4, 13–1; Maximus von Turin, *Sermo* 61c, 4; Augustinus, *Sermo* 260.

²⁷ Diese Geschichte überliefert Augustinus in seinen *Confessiones* 8, 2, 4.

²⁸ Zum Problem der Integration des Mönchtums in die Kirche im 4. Jahrhundert siehe Marcella Forlin Patrucco, *Bishops and Monks in Late Antique Society*, *Zeitschrift für antikes Christentum* 8, 2004, 332–345; James E. Goehring, *Ascetics, society, and the desert: studies in early Egyptian monasticism*, Harrisburg 1999.

nieren von Grenzen waren Signa der Christentumsgeschichte in der Zeit nach der Legalisierung des Christentums bis zum Untergang des Römischen Reiches.

Im Frühmittelalter gestaltete sich diese Vielfalt auf ganz andere Weise und wurde ekklesiologisch kaum reflektiert. Es gab nun viele lokale Christentümer in den unterschiedlichen Territorialkirchen, die jeweils eigene Liturgien und Bräuche ausprägten. Innerhalb jeder einzelnen Kirche war man auf eine gewisse Uniformität bedacht. Gregor der Grosse begnügt sich in einem Brief an den Bischof der Angelsachsen, Augustinus, zu Beginn des 7. Jahrhunderts damit, die Pluralität zu konstatieren und Anweisungen zu geben, wie in positiver Weise damit umzugehen sei. Augustinus möge aus den einzelnen Kirchen dasjenige auswählen, was fromm, gottesfürchtig und ordnungsgemäss sei, es in ein Buch bringen und es in den Herzen der Engländer zur bleibenden Gewohnheit hinterlegen.²⁹ In der Konsequenz dieser Anweisung entstand neben der römischen und gallischen eine weitere Territorialkirche mit ganz eigenem Gepräge. Die Vielfalt bezog sich nicht mehr auf die Zustände innerhalb einer Kirche, sondern wurde gewissermassen in die grosse *ecclesia catholica* ausgelagert, deren einzelne «Landeskirchen» im Blick auf Lebens- und Frömmigkeitsstile sowie die Partizipationsvielfalt der Mitglieder im Vergleich zur Spätantike sehr uniform waren.

Was die öffentliche Sichtbarkeit und Beteiligung an gesellschaftlichen Diskursen (3) betrifft, so vermitteln die Quellen aus den ersten Jahrhunderten ein ambivalentes Bild. Zwar wiesen die Apologeten den Vorwurf, die Christen entfernten sich bewusst aus der römischen Gesellschaft und trafen sich «in den hintersten Winkeln» zu geheimen Versammlungen, mit aller Vehemenz zurück und betonten ihre Loyalität zum Staat und die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben. Gleichzeitig aber wiesen die Theologen ihre Gemeinden in Predigten und polemischen Schriften an, Distanz zu der vom Götzendienst geprägten römischen Gesellschaft zu halten. Diese Ambivalenz zwischen Weltverachtung und Weltverantwortung ist ein ganz typisches Merkmal des frühen Christentums – und war für die paganen Zeitgenossen in ihrer Dialektik wohl schwer zu begreifen.

Die häufig anzutreffende Vorstellung indes, dass erst mit Konstantin das Christentum im Römischen Reich sichtbar geworden sei, hält dem Quellenbefund ebenso wenig stand wie das weiter oben erwähnte Klischee von der Kirche der Armen. Spätestens unter Kaiser Galienus (253–260 n. Chr.) entstanden die ersten Kirchenbauten – das berühmteste Beispiel ist die Hauskirche von Dura Europos, die Platz sowie unterschiedliche Nutzungsräume für etwa 70 Personen bot. Die Formulierungen im Edikt des Galerius von 311 und in der Mailänder Vereinbarung von 313, wonach die Kirchen und Gebäude den Christen «zurückgegeben» (*reddi*) und die Arbeiten am Wiederaufbau nicht behindert werden sollen, lassen ahnen, dass die syrische Grenzstadt kein Einzelfall war. Besonders im Osten des Reiches dürften um die Jahrhundertwende zahlreiche als Kirchen erkennbare

²⁹ Gregor der Grosse, *Epistula* 11, 56a 2.

Gebäude die Stadtbilder mitgeprägt haben. Konstantins monumentale christliche Basiliken wiederum waren wohl bewusst in den Aussenbezirken zuerst der Stadt Rom (Lateran, S. Costanza) und seit 325 des Reiches (Palästina) platziert – «in der Mitte der Gesellschaft» war das Christentum in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts noch nicht angekommen, und der religionspolitisch klug kalkulierende Kaiser hütete sich davor, durch seine Baupolitik einen anderen Eindruck zu erwecken. Die Integration des Christentums in das Reich, nicht die Christianisierung des Römischen Reiches und schon gar nicht eine christliche Reichskirche war sein Ziel.³⁰ Wie gross der Einfluss der kirchlichen Autoritäten auf Konstantin und die öffentliche Meinung gewesen ist, kann man nur mutmassen. Euseb von Caesarea zeichnet in seinen Werken das Bild von einem Kaiser, der in intensivem und harmonischem Austausch mit christlichen Bischöfen und Theologen stand, ihr tatsächlicher Einfluss auf die Religionspolitik des Kaisers dürfte jedoch beschränkt gewesen sein.³¹ Konstantins religionspolitisches Kalkül zeigte sich eben auch darin, dass er selbst zwar beherzt in die Belange der Kirche eingriff, sich aber von ihren Vertretern nicht in seiner Politik beeinflussen liess.

Dieser Aspekt von Volkskirchlichkeit kommt erst in Theodosianischer Zeit wirklich zum Tragen: Das Episkopat des Ambrosius von Mailand ist in weiten Teilen von dem – mal mehr, mal weniger erfolgreichen – Bemühen geprägt, der Kirche am Kaiserhof und im Senat eine gewichtige Stimme zu verleihen. Bereits die Apologeten waren mit dem Anspruch aufgetreten, vor Kaisern zu sprechen – aber ob es jemals einem von ihnen gelungen ist, seine Bitten für das Christentum vor den Herrschern vorzutragen, ist mehr als ungewiss. Auch traten sie (ob nun real oder in literarischer Fiktion) als Bittsteller vor den Kaiser. Ambrosius hingegen griff kraft bischöflicher Autorität aktiv in die politischen und gesellschaftlichen Diskurse ein – am berühmtesten ist die Affäre um die Wiederaufstellung des Victoria-Altars in der römischen Kurie³² – und scheute sich im Zweifelsfall auch nicht, den vom Bischof unbeirrt handelnden Kaiser vorübergehend zu exkommunizieren.³³ Theodosius freilich, der noch minderjährig an die Macht gekommen war und sich von diversen Einflüssen erst «freistrampeln» musste, eignete sich nicht als weltlicher Vollstrecker kirchlicher Interessen: die Autonomie von Staat und Kirche blieb bis zum Untergang des Römischen Reiches bestehen. «Der Staat

30 Zu diesem Verständnis von einer integrativen Religionspolitik Konstantins vgl. jüngst Martin Wallraff, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Freiburg 2013.

31 Zum Verhältnis von Konstantin und Eusebius vgl. Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981; Wallraff, *Sonnenkönig* (Anm. 30), 35–51.

32 Eine Dokumentation dieses Streits bietet Richard Klein, *Der Streit um den Victoriaaltar*, Darmstadt 1972, vgl. auch Klaus Rosen, *Fides contra dissimulationem*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 37, 1994, 29–36.

33 So im Konflikt um das Massaker in Thessaloniki im Jahr 390, vgl. dazu Hartmut Leppin, *Theodosius der Große. Auf dem Weg zum christlichen Imperium*, Zürich 2003, 153–168.

ist mitnichten in der Kirche, aber die Kirche im Staat»³⁴. Dieses Zitat drückt den Öffentlichkeitsanspruch der katholischen Kirche im 4. und 5. Jahrhundert präzise aus. Die Rede von einer «Staatskirche» dagegen hat in dieser Zeit nur für Armenien, im östlichen Imperium allenfalls in Justinianischer Zeit und in Westeuropa bei Karl dem Grossen ihre Berechtigung.

3.2 Ekklesiologische Reflexionen: Euseb und Augustinus

Als unterscheidende Merkmale der Volkskirche im Vergleich zur allgemeinen Volkskirchlichkeit wurden oben neben der autonomen Verfassung der Kirche (4) die Reflexion, positive Begründung und Gestaltung der innerkirchlichen Pluralität durch die kirchenpolitisch massgeblichen theologischen Eliten (5) genannt. Beides ist nun in der Tat in besonderer Weise im 4. und 5. Jahrhundert gegeben. Dies soll anhand von zwei Bischöfen veranschaulicht werden, von denen der eine (Eusebius von Caesarea) zu Beginn des 4. Jahrhunderts das Ideal dieser Pluralität, und der andere (Augustinus von Hippo) ein Jahrhundert später ihre Wirklichkeit ekklesiologisch reflektiert haben.

Eine ekklesiologische Reflexion über die öffentliche Sichtbarkeit und die Pluralität der Kirche ist in eindrücklicher Weise in der sog. Kirchweihrede gegeben, die Euseb von Caesarea höchstwahrscheinlich zur Wiedereinweihung der Basilika in Tyros im Jahr 314 vor Ort gehalten und die er fast 20 Jahre später als furios-triumphalen Abschluss ans Ende seiner monumentalen *Historia ecclesiastica* gestellt hat.³⁵ In dieser Rede verbindet der Theologe und Kirchenpolitiker die Feier der neuen Sichtbarkeit der Kirche mit Reflexionen über ihre innere Pluralität, indem er die Basilika als Abbild der (irdischen) christlichen Gemeinde interpretiert, welche wiederum ein Abbild des Heiligtums der Seelen im Himmel sei. Dabei werden die verschiedenen architektonischen Elemente der monumentalen Basilika den unterschiedlichen inneren Entwicklungsstufen der Gemeindeglieder zugeordnet, die wie die Bauelemente unterschiedliche Funktionen in der Gemeinde haben und alle gemeinsam den «Tempel des Herrn» bilden, von dem wiederum die aus Steinen gebaute Kirche nur ein Abbild ist. In diesem Bau, so führt Eusebius aus, habe der Logos jedem Mitglied den seinen Möglichkeiten entsprechenden Platz zugeteilt: «in Gerechtigkeit baut er, und teilt das ganze Volk gemäss den Fähigkeiten jedes einzelnen ein».³⁶ Man kann diese Rede als ekklesiologische Reflexion und theologische Bestätigung innerkirchlicher Vielfalt interpretieren. Euseb zeichnet ein idealisiertes Kirchenverständnis, in dem alles wohl geordnet ist. Die Partizipation steht freilich nicht im Belieben des religiösen

³⁴ Optatus von Mileve, *Contra Parmenianum Donatistam* 3, 3.

³⁵ Vgl. dazu ausführlich Katharina Heyden, Die Sakralisierung der christlichen Basilika in Eusebs Kirchweihrede für Tyros, in: Peter Gemeinhardt/Katharina Heyden (Hg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, Berlin 2012; 85–109.

³⁶ Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica* 10, 4, 63.

Subjekts. Es kommt hier vielmehr darauf an, dass jeder Einzelne die ihm aufgrund seiner Möglichkeiten zugewiesene Funktion erkennt und gut erfüllt. Dass dieses Idealbild nicht immer der Realität in der Kirche entsprach, hatte Eusebius in den neun, der Kirchweihrede vorausgehenden Kapiteln seiner Kirchengeschichte, ausführlich geschildert.

Im weiteren Verlauf des vierten Jahrhunderts traten, wie oben gezeigt wurde, freilich auch die (zumindest vielen Theologen) unangenehmen «Nebenwirkungen» der partizipatorischen Pluralität zutage und stellte die Theologen vor die Aufgabe, eine Ekklesiologie der Pluralität zu entwickeln, die nicht nur der Meinungsvielfalt unter Christen, sondern auch der «volkskirchlichen» Realität standhielt.

Eine positive theologische Deutung der oftmals (auch von ihm selbst) negativ erlebten Pluralität aber hat erst Augustinus als Bischof von Hippo entwickelt. Bei ihm tritt die Hausmetaphorik hinter der Rede von der Kirche als Volk Gottes zurück – wobei *populus* die gesamte (katholische) Christenheit bezeichnet, die sich in den vielen *populi*, den Ortsgemeinden, versammelt.³⁷ In seiner vor allem in Auseinandersetzung mit den Donatisten, die eine «Kirche der Reinen» zu sein beanspruchten, errungenen Ekklesiologie wird die Vorstellung von der *ecclesia catholica* als *permixta ecclesia* bzw. *corpus permixtum*³⁸ zum Schlüsselbegriff. Augustinus sieht die Kirche als «Ort der Vergebung, Zeit der Umkehr, Raum der Reifung» für alle Gläubigen.³⁹ So formulierte er bereits im Jahr 390 in seiner kleinen Werbeschrift *De vera religione* im Blick auf die katholische Kirche: «So lädt sie die einen ein, schliesst andere aus, lässt die einen hinter sich, geht anderen voraus, allen aber gibt sie die Möglichkeit, an Gottes Gnade teilzuhaben, seien sie nun bekehrt oder gebessert oder wiederhereingeholt oder zugelassen. Die Fleischesmenschen in ihr aber – also diejenigen, die fleischlich leben und empfinden – duldet sie (*tolerat*) wie Spreu, die beim Getreide der Schutz sind, bis dieses sich von der Hülle löst.»⁴⁰ Im Hintergrund dieser propagierten «Toleranz» innerhalb der Kirche steht der eschatologische Vorbehalt, wonach erst am Ende der Zeiten sichtbar werden wird, wer die wahren Bewohner der Gottesbürgerschaft sind. Im irdischen Volk Gottes dagegen ist nicht auszumachen, wer zugleich auch Bürger

37 Vgl. Ernst Dassmann, *Die eine Kirche in vielen Bildern*, Stuttgart 2010, 159; zur Kirche als Volk Gottes bei Augustinus vgl. die Seiten 183–188 aus: Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, in: Gerhard Ludwig Müller (Hg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Freiburg u. a. 2011, 41–418. (Besonders interessant sind auch die Seiten 412–414.) Stellen nachweise für die Hausmetaphorik bei Augustinus bietet Jean Gaillard, *Domus Dei, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Bd. 3, 1957, 1151–1567; eine systematische Analyse Ratzinger, *Volk und Haus Gottes* (Anm. 37), 244–260, 318–337.

38 Für diesen Begriff vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 3, 45; *De moribus ecclesiae catholicae* 1, 34, 76; *De vera religione* 6, 10; *De baptismo* 4, 9, 13 u.ö.

39 Pamela Bright, *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), *Augustin-Handbuch*, Tübingen 2007, 506–518, 514.

40 Augustinus, *De vera religione* VI 10, 31f.

der himmlischen Stadt ist, denn die beiden Bürgerschaften sind in dieser Weltzeit miteinander vermischt, bis sie beim letzten Gericht entwirrt werden.⁴¹ Gern verwendete Augustinus zur Illustration der innerkirchlichen Vielfalt das Bild vom Garten, in dem manche Pflanzen schwach, andere in ihrer Reife bereits fortgeschritten seien – Aufgabe und irdische Existenzberechtigung der Kirche sei es, alle diese Pflanzen zu beschützen, sie gewissermassen bis zur Ernte am jüngsten Tag zu pflegen.⁴²

Es gibt jedoch – ein in der protestantischen Augustinus-Rezeption oft marginalisierter Aspekt – innerhalb dieser *massa* der Kirchenmitglieder eine Gruppe, die durch einen besonders intensiven christlichen Lebenswandel heraussticht. Das sind die Mönche, Asketen und Heiligen. Sie haben eine identitätsstiftende und stabilisierende Funktion für die Gesamtkirche, weil sie das Ideal der metaphysischen Kirche schon irdisch verwirklichen und ihm damit eine weltzeitliche Realität verleihen.⁴³

Augustins Definition der Kirche als *massa permixta* ist die programmatische Legitimation der faktischen Pluralität an Frömmigkeits- und Lebensstilen sowie Partizipationsformen innerhalb der spätantiken Kirche. Die Bejahung dieser Vielfalt ist das Ergebnis bitterer Auseinandersetzungen des Bischofs mit den Ansprüchen der donatistischen «Freikirche». Sie «funktioniert» nur in Verbindung mit einer ausgeprägten Eschatologie, durch die der Blick auf Ewigkeit hin geweitet wird. Die faktische Pluralität innerhalb der irdischen Kirche wird also durch einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus begründet: Weil Menschen nicht wissen können, ob und wie sich die in der Weltzeit sichtbare Pluralität auch im Himmel darstellt, müssen sie die Vielfalt in der irdischen Kirche liebend aushalten.

4 Fragen und Impulse für den heutigen Diskurs aus der Spätantike

Die Bejahung der Volkskirche ist in historischer Perspektive weniger ein ekklesiologisches Programm als vielmehr das Ergebnis einer theologischen Auseinandersetzung mit kontingenten kirchlichen Realitäten, die den Vorstellungen und Wünschen der Theologen erwiesenermassen nicht immer entsprachen. Wenn eingangs gefragt wurde, ob sich der Begriff «Volkskirche» zur Beschreibung historischer Gestalten von Kirche eigne, so stellt sich als Ergebnis der Bewegung im gedanklichen Zirkel die Gegenfrage: Eignet sich «Volkskirche» (noch) als Programm- oder Leitbegriff? Diese Frage kann und soll nicht allein auf der Grundlage historischer Forschung beantwortet werden. Andererseits muss und soll die Beschäftigung mit der Spätantike auch nicht ohne Impulse für den heutigen

⁴¹ Augustinus, *De civitate dei* 1, 35.

⁴² Vgl. Augustinus, *De baptismo* 5, 3, 8.

⁴³ Vgl. Roger Haight, *Christian Community in History. Volume I: Historical Ecclesiology*, New York/London 2004, 246.

Diskurs um Volkskirche enden. Damit dies sachgerecht geschieht, müssen zunächst die grundsätzlichen Unterschiede zwischen der kirchlichen Situation im heutigen Westeuropa und in der Spätantike wahrgenommen werden. Zum einen war das Christentum in der Spätantike ein städtisches Phänomen, während volkskirchliche Strukturen heute eher noch auf dem Land zu finden sind. Zum anderen blickt die Kirche heute auf eine Vergangenheit als Mehrheitskirche mit enormem gesellschaftlichen Einfluss zurück, die den Befürwortern der Volkskirche häufig als so etwas wie ein «goldenes Zeitalter» erscheint. Auch spätantike Theologen neigten dazu, die Vergangenheit der Kirche zu idealisieren. Aber diese Vergangenheit glänzte nicht, weil das Christentum in dieser Zeit Mehrheits-, sondern weil es Minderheitsreligion war und daher noch in «reiner» Form strahlen konnte (so jedenfalls die rückblickende Konstruktion der Theologen im 4./5. Jahrhundert – dass die Wirklichkeit differenzierter war, sollte deutlich geworden sein). In der Spätantike waren eben nicht der Schwund, sondern der rasante Zuwachs an Mitgliedern und die entsprechenden Konsequenzen das «Problem», das die Theologen im kirchlichen Leben und in der ekklesiologischen Reflexion zu bewältigen hatten.

Es gibt aber andererseits auch zahlreiche Strukturanalogien zwischen der heutigen und der spätantiken Situation der Kirchen: die Existenz in einer pluralen Gesellschaft, die verbreitete Suche nach individueller Religiosität, kirchliche und konfessionelle Vielfalt, der Einfluss orientalischer Religionen auf die Frömmigkeit der Menschen, unklare Kriterien für Kirchenmitgliedschaft sowie die spezifische Nähe bei gleichzeitiger, theologisch begründeter, Distanz der Kirchen zum Staat. Angesichts dieser Analogien ist es durchaus berechtigt und sinnvoll, einige Anfragen und Impulse aus der Spätantike in den heutigen Diskurs einzubringen.

Die wichtigste Aufgabe, vor der die Volkskirche heute wie in der Antike steht, ist es, Vielfalt zu pflegen und zugleich Einheit zu wahren. Dieser Aspekt kann nach aussen und nach innen hin reflektiert werden: Nach aussen ist danach zu fragen, wie die Pluralität als Ausweis der inneren Stärke der Kirche vermittelt werden kann. Gerade protestantische Kirchen sind heute immer wieder dem Vorwurf ausgesetzt, profillos zu sein, sich zu selten und zu wenig eindeutig zu gesellschaftlichen Themen zu positionieren. Nach innen gewendet lautet die Frage, worin eigentlich das Gravitationszentrum einer Kirche besteht, was die stabile Mitte ist, um die alle Pluralität sich dreht und ohne die es keine Dynamik gäbe. Für die Spätantike hat Peter Gemeinhardt mit Recht betont, dass «die Heiligenverehrung [...] komplementär zur pluralen Grundstruktur der antiken Volkskirche» gehörte.⁴⁴ Die Märtyrer und ihre spätantiken Nachfolger – Mönche, Asketinnen, Bischöfe – galten als Garanten der Heiligkeit der pluralen Kirche. Sie hatten eine stabilisierende und zugleich dynamisierende Funktion. Die Integration des Mönchtums und asketischer Bewegungen in die *ecclesia catholica*

bei gleichzeitiger Ablehnung der Forderung, diese Lebensform allen Kirchenmitgliedern aufzuerlegen, war im Blick auf die weitere Christentumsgeschichte wohl die wichtigste Herausforderung, die die Kirche im 4. und 5. Jahrhundert zu bewältigen hatte. Wer oder was übernimmt heute diese Funktion eines geistlichen Gravitationszentrums? Das in den letzten Jahren beständig steigende Interesse an monastischen Traditionen und kommunitären Lebensformen innerhalb und ausserhalb der Kirchen weist auf ein in der heutigen Gesellschaft bestehendes Bedürfnis nach Intensivformen religiösen Lebens hin. Haben solche Formen und Personen einen angemessenen Platz in der etablierten Kirche? In welchem Verhältnis stehen die Gemeinschaften zu den Ortsgemeinden und zur Gesamtkirche – und zwar in der Praxis wie auch in der ekklesiologischen Reflexion?⁴⁵

Angesichts der vielen von Mönchen und Nonnen angestossenen Reformen in der Kirchengeschichte ist auch zu fragen, ob und wie eine (zumal protestantische) Volkskirche wirklich *semper reformanda* sein kann. Garantiert die Pluralität eine Anpassungsfähigkeit an neue historische Zustände, wie Gemeinhardt es für die spätantike Kirche konstatiert, oder ist, wie Hernegger behauptet, eine Volkskirche *per se* strukturell reformunfähig? Neutralisieren sich die Mitglieder in einer pluralen Volkskirche gegenseitig, oder führt die Vielfalt, wie Schleiermacher und Troeltsch es erhofften, zu gegenseitiger Bereicherung und zum Gedeihen der Kirche? Gelingt es, die Verkündigung so zu gestalten, dass das ganze Volk, sowohl «einfache» als auch hochgebildete Gläubige, davon angesprochen und angerührt werden?

Mir scheint, dass es angesichts dieser Fragen vor allem einer eschatologie-sensiblen Ekklesiologie bedarf, wenn innerkirchliche Pluralität bejaht werden, die Kirche aber gleichwohl nicht einfach eine religiöse Verdopplung der Zivilgesellschaft sein soll. Die Einsicht der Christen, dass sie nicht *von* dieser Welt, aber *in* ihr leben,⁴⁶ muss *für* die Welt durchbuchstabiert werden – und zwar so, dass dabei auch *über* diese Welt hinaus gedacht wird. Ob die Volkskirche für diese Aufgabe die am besten geeignete Gestalt von Kirche ist, darauf gibt die Kirchengeschichte keine eindeutige Antwort. Aber der Blick auf die spätantike Volkskirche mag gezeigt haben, wo die Möglichkeiten und Gefährdungen dieser spezifischen Kirchengestalt liegen.

⁴⁵ Für die Schweiz wird dieses Thema in dem Band Alfred Aeppli/Hans Corrodi/Peter Schmid (Hg.), Kirche im Miteinander von Ortsgemeinden, Kommunitäten und Bewegungen. Leuchtfener und Stolpersteine, Zürich 2011 zumindest in Ansätzen verhandelt.

⁴⁶ Vgl. schon Tertullian, Ad martyres 2: *ubi sitis in saeculo, qui extra saeculum estis*.