

Enrico Beltrami: *Desecularizing the Christian Past. Beyond R. A. Markus and the Religious-Secular Divide*. Amsterdam: Amsterdam University Press 2023. 244 S. € 141.00. ISBN: 978-94-6372-188-2.

Wie sehr muss der Historiker dem Geist gleichen, den er zu begreifen sucht? In einer wunderbaren Erzählung hat Jorge Luis Borges den Versuch, die Schöpfungen der Vergangenheit durch Identifikation zu erreichen, einfühlsam geschildert und ad absurdum geführt. Sein „Pierre Menard“, der zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts unter größten Anstrengungen einige Kapitel aus dem „Don Quichotte“ noch einmal verfasst, ist eine Karikatur, die in die Abgründe der Hermeneutik weist. Sie beherzt zu überwinden schickt sich das Buch von Enrico Beltrami an.

Dabei geht auch er von einer tiefen Kluft aus, der zwischen der religiösen Welt der Vormoderne und unserer Gegenwart. Wenn es von letzterer heißt: „Nihilism is the essence of the culture of our time“ (S. 84), dann ist das kein Satz, den man in einem Buch über das Christentum vergangener Jahrhunderte erwartet. Aber er steht zu Recht in diesem Werk, das sich an einer grundlegenden Neuorientierung der Geschichtsschreibung zum vormodernen Christentum versucht. Es geht um nicht weniger als „a sweeping critique of scholarship on the Christian past“ (S. 27). Was der Titel noch eher verhalten ausdrückt, tritt mit jeder Seite klarer zutage: Hier handelt es sich nicht um einen nüchternen Beitrag zur historischen Methodendiskussion, sondern um eine Programm-, bisweilen eine Kampfschrift.

Die angekündigte Kritik entfaltet Beltrami in zwei Teilen, deren erster („Sacramental Ontology“, S. 47–68; „Ontological Turn“, S. 69–91; „History and Theology“, S. 93–114) dem Verhältnis von Theologie und Geschichtswissenschaft gewidmet ist und im engeren Sinne den methodologischen Aspekt der angemahnten Neuorientierung betrifft. Die zentrale These lässt sich knapp in etwa so wiedergeben: Die modern-säkulare Weltsicht, die von einer Trennung natürlicher und übernatürlicher Phänomene ausgeht und letztere entweder gar nicht oder nur als nicht weiter fassbares Addendum zur natürlichen Welt versteht, ist grundsätzlich unfähig, die durchweg religiös geprägte Welt der Vormoderne zu verstehen. Wann immer sie es mit ihren Mitteln dennoch versucht – und das hat für Beltrami mit wenigen Ausnahmen die bisherige Geschichtsforschung getan – verfehlt sie ihren Gegenstand nicht nur, sondern verzerrt und entstellt ihn bis zur Unkenntlichkeit (S. 24). Im falschen, säkularen Horizont erscheint die christliche Vergangen-

heit in der Folge fremdartig und irrational. Das gilt es zu korrigieren, durch die Übernahme einer der Vormoderne angemessenen „sacramental ontology“ (S. 25).

Robert A. Markus figuriert dabei (mit Blick auf Spätantike und Frühmittelalter) als größter und einflussreichster Vertreter dieses verfehlten Zugangs, weshalb es im zweiten Teil („Saeculum“, S. 115–136; „Ancient and Modern Christianity“, S. 137–158; „Augustinianisms“, S. 159–185; „Saeculum Retold“, S. 187–210) direkt gegen ihn und seine laut Beltrami fälschliche Entdeckung des Säkularen in der Spätantike (und besonders bei Augustinus) geht. Markus' Person und Werk werden in diesen Kapiteln umfangreich und kritisch in Strömungen katholischer Geschichtsbetrachtungen im zwanzigsten Jahrhundert eingeordnet und mit einer aus der französischen Ressourcement-Bewegung sowie der „Radical Orthodoxy“ von John Milbank gespeisten Deutung Augustins konfrontiert. Während der erste Teil also einen Beitrag zur Methodologie der Religionsgeschichte verspricht und die Frage nach einer Hermeneutik des Religiösen aufwirft, geht es im zweiten um die Deutung eines konkreten Zeitraumes.<sup>1</sup> Beides aber läuft, wie der Autor durchweg deutlich macht, in einer Interpretation der Moderne, ihres Epochencharakters und ihres Verhältnisses zur Religion zusammen. Nach allen drei Richtungen lassen sich Herausforderungen feststellen und Einwände erheben, nicht zuletzt aus historischer Sicht.

Ein erstes zentrales Problem, und sicher nicht nur für den Historiker, ist die Leichtfertigkeit, mit der der Autor gewaltige Phänomenbereiche auf grobe Typologien eindampft. Das beginnt schon beim Problemaufriss: Von *einer* modernen Weltsicht zu sprechen ist auch mit Blick auf das Verhältnis von Religion und Gesellschaft gewagt. Die Vielfalt an Selbstdeutungen der jüngeren europäischen Vergangenheit wird zugunsten ausführlicher Referate vor allem französischer katholischer Theologen ignoriert. An eher philosophisch oder sozialwissenschaftlich orientierten Säkularitätstheorien taucht nur Charles Taylor auf; Max Webers magistrales Werk kommt über Andeutungen nicht hinaus, und auch die meinen wohl nur den Protestantismusaufsatz (S. 97).<sup>2</sup> Was genau unter dem für Beltrami so zentralen Phänomen

1 Der Rezensent hat, das sei nicht verschwiegen, eine eigene, eng an Markus angelehnte Interpretation zentraler Aspekte im Werk Augustins vorgelegt.

2 Die für das Problem wichtigeren Passagen stehen in der Religionssoziologie, vor allem M. Weber: Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe. Abt. 1: Schriften

der Säkularität oder Säkularisierung zu verstehen ist – jenseits des Verlustes der einheitlich religiösen Weltsicht und des Aufkommens von Immanenz und Dualismus (S. 23) –, bleibt überraschend unklar, jedenfalls ohne Anschluss an die entsprechende Forschung.<sup>3</sup> Auch wird man kaum sagen können, dass der säkularen Moderne diese ihre Prägung nicht selbst längst zum Problem geworden wäre. Neuere Ansätze bemühen sich ausdrücklich um eine historisch-kritische Differenzierung verschiedener Säkularisierungsphänomene und -diskurse, auch in globaler Perspektive.<sup>4</sup>

Versteht man die zahlreichen Invokationen des Mysteriums (S. 112; vgl. S. 164, S. 169, S. 181) und der Paradoxie im Herzen der menschlichen Geschichte und Gottesbeziehung („paradoxically autonomous and dependent“, S. 170; „unity (although in distinction)“, S. 104) als Einsicht in die Unmöglichkeit letztgültiger Definitionen und Prinzipien, könnte man Beltraminis Ansinnen sogar postmodern nennen (S. 220). Er nennt es postsäkular und verbindet es mit einer Überwindung moderner, vermeintlich religionsfeindlicher Denkweisen. In immer neuen Varianten zieht sich der Gegensatz zur Gegenwart durch das Werk. Dabei ragen diese Oppositionen selten über feuilletonistische Klischees hinaus: Dem vormodernen Sinn fürs Außergewöhnliche steht die klinische Objektivität der Moderne gegenüber (S. 15), der Natur die Übernatur (S. 19), dem Unsichtbaren das Sichtbare (S. 20). In welcher Disziplin, so darf man fragen, wird heute noch mit diesen Differenzen operiert? Unsichtbares und Außergewöhnliches kennt gerade die avancierte Naturwissenschaft zuhauf, von Grundbegriffen der Geistes- und Sozialwissenschaften ganz zu schweigen.

Auch die Vormoderne taucht nur im Singular auf (S. 23). Nicht nur wird die gesamte nachkonstantinische antike und mittelalterliche Welt Europas ohne größere räumliche und zeitliche Differenzierung als „Christendom“ (S. 138)

und Reden. Bd. 19: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Hrsg. von H. Schmidt-Glintzer. Tübingen 1991, S. 209–233.

- 3 Man nehme nur Taylors dreiteilige Auffächerung des Begriffs in Ch. Taylor: Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Englischen von J. Schulte. Frankfurt am Main 2009, S. 11–15. Eine schöne Materialsammlung bieten Ch. Frey / U. Hebekus / D. Martyn (Hrsgg.): Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte. Berlin 2020 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2203).
- 4 S. M. Wohlrab-Sahr/D. Witte/Ch. Kleine (Hrsgg.): Historicizing Secular-Religious Demarcations. Interdisciplinary Contributions to Differentiation Theory. Berlin/Boston 2024 (Sonderband der Zeitschrift für Soziologie).

behandelt, sie wird auch sonst als völlig homogen dargestellt: „the organic world of Christian society that was infused of, and driven by, a wholly Christian worldview“ (S. 29). „[E]ntirely sacramental“ (S. 20) sei das Selbstverständnis dieser einen christlichen Welt (vgl. S. 30). Und Formulierungen wie „in the New Testament, and therefore in Christianity“ (S. 31) lassen auf ein unbedarftes Verhältnis zur Auslegungsgeschichte der Bibel schließen.<sup>5</sup> Kaum jemand wird widersprechen, dass die moderne Weltsicht „a mass of contradictions“ ist; die Vormoderne darum als „much more homogenous“ zu verklären (S. 61), ist zwar auch Novalis unterlaufen, allerdings in schöneren Worten.<sup>6</sup> Organisch die Gesellschaft, kohärent die Weltanschauung (S. 102) und ein Verhältnis zur weltlichen Existenz, das sich nicht dualistisch gestaltet, sondern als „sacred secularity“ (S. 32) unberührt und unverfälscht bleibt vom Prozess der Säkularisierung – wovon genau ist hier die Rede?

Dass es gerade in der Antike auch Christentümer gibt, die ganz ohne trinitarische Vorstellung auskommen und auch keine duale Natur Christi annehmen (vgl. S. 24), hätte, da hier vom Christentum überhaupt die Rede sein soll, mehr Raum verdient. Selten blitzt eine nähere Differenzierung auf. Natürlich habe es nie nur eine Christenheit gegeben, sondern „multiple, competing, overlapping Christianities“, heißt es an einer Stelle (S. 44). Diese völlig richtige Bemerkung bleibt aber ohne Folgen, wirkt wie ein Fremdkörper zwischen den immer wiederkehrenden Beschwörungen der einen, einheitlichen und geschlossen sakramentalen (trinitarisch-dyophysitischen, vgl. S. 24) Christenheit. Dass am Ende als Vorwegnahme möglicher Einwände manche historische und methodische Kritik angesprochen wird, hilft wenig, zumal die Antwort ausbleibt (S. 222). Und wenn damit suggeriert werden soll, es handele sich beim Aufbrechen der im Buch verwendeten Großtypen nur um historiographische Detailarbeit, so ist dem entschieden zu widersprechen. Dass für diese romantische Projektion einzig (hoch)literarische Quellen herangezogen werden (s. S. 90), erscheint dagegen als geringeres Problem.

5 Auch der Althistoriker darf Zweifel haben, ob man die „sacred society of the High Middle Age“ rundheraus als „Thomistic in character“ bezeichnen sollte (S. 31).

6 Novalis: Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment. In: Novalis: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Bd. 2: Das philosophisch-theoretische Werk. Hrsg. v. H.-J. Mähl. München/Wien 1978, S. 732–750.

Die konsequente Weigerung, auf die nicht-christliche Antike Bezug zu nehmen, führt dazu, dass der unbedarfte Leser den Eindruck bekommen muss, in der vorchristlichen Lebenswelt hätte das Übernatürliche keine Rolle gespielt. Die je nach Autor unterschiedliche, teils sehr prominente Rolle übernatürlicher Phänomene in der antiken Geschichtsschreibung hätte gut zum Ausgangspunkt einer vergleichenden Betrachtung genommen werden können. Oder man hätte sich schlicht an Augustinus gehalten, dessen ebenso umfangreiche wie umständliche Auseinandersetzung mit heidnischen Vorstellungen übernatürlicher Mächte in *De civitate Dei* zeigt, wie umstritten das Verhältnis zu diesen Kräften war, wie komplex die dabei gültigen Rationalitäten waren, wie wenig also mit einem monolithischen Begriff des „supernatural“ (S. 30) gewonnen ist.

Die schroffe Typologie – hier Mittelalter beziehungsweise Spätantike, dort die Moderne – scheint nun aber nicht allein Produkt einer historiographischen Verkürzung. Sie ist vielmehr in der Methode selbst angelegt, die durch ihren ontologischen Ansatz Weltbildkomplexe („cosmovision“, S. 10) geradezu fixieren muss. Dieser Ansatz zielt, im Gegensatz zur kritischen Epistemologie, die nach Erkenntnisbedingungen fragt, direkt auf den Gegenstand: „the ways in which the world was“ (S. 57). Eine Rekonstruktion der methodischen Erwägungen des Autors sieht sich jedoch bereits durch die uneinheitliche Begriffsbildung vor große Herausforderungen gestellt. Öfter heißt es, man wolle die historisch-kritische Epistemologie durch eine Ontologie der Vergangenheit ersetzen (S. 31). Mitunter wird diese Erkenntnisweise als Hermeneutik bezeichnet (S. 30). An anderer Stelle werden dann Methode und Horizont gegenübergestellt (S. 31). Zugrunde liegt diesen im Einzelnen nicht immer klaren Erwägungen der durchaus richtige Hinweis, dass man eine vergangene Epoche mit modernen Begriffen und Denkmustern nur unzureichend erfasst.<sup>7</sup> Dem will Beltramini durch den Nachvollzug der – in diesem Fall christlichen – Weltauffassung begegnen. Die Sorge des Lesers, dass die christliche Vergangenheit also nur dem frommen Christen zugäng-

7 In diesem Kontext steht eine Anmerkung zum Anachronismus (S. 26), den Beltramini aufgrund einer fehlerhaften etymologischen Herleitung durch „Katachronismus“ (ebd., Anm. 21) ersetzen möchte, einen Begriff, der tatsächlich kein Neologismus ist, aber eher in die Klimafolgenforschung gehört. Davon abgesehen ist die Sache selbst so unumstritten nicht, wie Beltramini suggeriert, s. A. Landwehr: Über den Anachronismus. In: Ders.: Diesseits der Geschichte. Für eine andere Historiographie. Göttingen 2020, S. 209–236.

lich sei, wird mit dem Hinweis zerstreut, man könne die „sacramental ontology“ problemlos durch einen „sacramental worldview“ (S. 56), also eine Wahrnehmungsweise, ersetzen (vgl. S. 26). Wieso das nicht doch wieder zur Erkenntnistheorie zurückführt, bleibt offen.

Überhaupt bleiben die immer wieder angekündigten Erörterungen geschichtstheoretischer Art letztlich aus.<sup>8</sup> Wo theoretische Aussagen fallen, stehen sie ohne Forschungskontext und sind denkbar knapp: Die Unterscheidung von Tatsachen („fact“) wie Ereignissen, Menschen und Ideen einerseits und ihrem Deutungshorizont („horizon of understanding“, S. 102) andererseits mag in mancher Forschungssituation ausreichen; eine befriedigende Ontologie des historischen Gegenstandes ist das wohl kaum. Gegen das Unterfangen einer Rekonstruktion vergangener Erfahrungsweisen (sei es diskurs-, wissens-, emotions- oder kognitionsgeschichtlich) ist nichts zu sagen, doch die dazu nötige analytische Arbeit am Material weicht hier der assertorischen Geste. Spätestens als auf die Frage, wie man denn nun den Vorstellungshorizont des vormodernen Christentums zu erreichen vermöge (S. 98), eine Kurzfassung thomistischer Schöpfungslehre folgt (S. 99–100), muss auch dem wohlwollendsten Leser klar sein, dass an eine historiographisch anschlussfähige Hermeneutik nicht gedacht ist. Es bleibt, den eingestreuten Beteuerungen des Gegenteils zum Trotz, bei dem Versuch, der Geschichtswissenschaft die Übernahme einer partikularen theologischen Perspektive anzusinnen.<sup>9</sup>

Wie wenig es um eine nüchterne Beschreibung europäischer Geschichte geht, erhellt aus den ebenso zahlreichen wie unmissverständlichen Wertungen, mit denen Beltrami den Umbruch von der unitarischen zur modern-säkularen Weltanschauung beschreibt. Von Verlust, Verfall (S. 32) und Entfremdung (S. 35) ist die Rede. Umgekehrt ist das Bedauern unüberhörbar, dass die geistige Größe dieser Zeiten und einzelner Figuren wie des Papstes Gregor nicht von allen erkannt wird (S. 17). Sicher ist nichts gewonnen, sich über die intellektuellen Leistungen historischer Personen zu erheben und es mag oft zu Unrecht geschehen. Aber wem hilft die Feststellung, das Mittelalter habe ein besseres Verständnis des Übernatürlichen gehabt als die Ge-

8 Der Verweis auf Quentin Skinner (S. 48) bleibt ohne Diskussion, weitere Literatur zu Theorieproblemen wird nicht herangezogen.

9 Mit Taylor könnte man sagen, Beltrami vertrete nur den „engagierten Standpunkt“ und vernachlässige den „distanzierten“, s. Taylor (wie Anm. 3), S. 31.

genwart (S. 215)? Und wie will man das (als moderner Mensch!) bewerten?<sup>10</sup> Zur einfachsten Lösung, auf identifikatorische Wertungen vergangener Epochen ganz zu verzichten, mag sich der Autor nicht durchringen. Das Buch ist voll von teils schwärmerisch-apologetischen Schilderungen („Great Tradition“, S. 72) der christlichen Vormoderne auf der einen und antimodernen, teils unfreiwillig komischen Anwürfen auf der anderen Seite.

Als Vorbilder für eine dergestalt theologisierte Geschichtsschreibung zieht Beltrami Brad Gregory und Andrew Willard Jones heran (S. 50–59), die konfessionelle Interpretationen der Reformation respektive des Hochmittelalters vorgelegt haben. Die beiden Referenzwerke begleiten die Argumentation den gesamten ersten Teil hindurch. Von Beltrami selbst erfährt man, dass sie von Seiten der Historikerzunft mit scharfer Ablehnung bedacht wurden. Freundlicher Weise zitiert er ausführlich aus diesen Er widerungen, und nach allem, was der Leser über beide Werke erfährt, kann man sich der Kritik nur anschließen, ja sie gilt in vielem auch für Beltramis eigenes Buch (S. 65).

Dass er einen hermeneutischen Zirkel abschreitet, ist Beltrami wohl bewusst (S. 43), doch gerät er ihm zum Kurzschluss, da die Rekonstruktion vergangener Weltbilder kaum aus den Quellen selbst erfolgt und schon gar nicht in der für den erhobenen Anspruch nötigen Breite. Überhaupt scheuen die umfangreichen Ausführungen eigene Quellenlektüren (knapp auf S. 102). Konkrete Beispiele, gar eine Musterinterpretation, sucht man vergebens.<sup>11</sup> Wenn doch einmal einzelne Ereignisse aufgegriffen werden, ahnt man, welche Richtung die Neudeutung einschlägt. So geht es auf S. 98 um Konstantins Vision vor der Schlacht an der Milvischen Brücke. Hier sieht Beltrami (ohne Belege) erhebliche Defizite der säkularen Historiographie, die das überlieferte Ereignis entweder auf ein Naturphänomen reduziert oder schlicht geleugnet habe. Das mag es alles geben, tut einer zeitgemäßen Geschichtsforschung aber unrecht. Diese weiß antike Vorstellungen sehr wohl in ihrer sozialen Wirklichkeit, ihren kommunikativen Ausprägungen und Folgen zu würdigen und für die Interpretation zu nutzen. Ontologisch muss

10 Die Antwort liegt freilich in der Selbstverortung in eben jener (i.e. katholischen) Tradition, die das rechte Verständnis doch irgendwie zu bewahren vermochte (S. 214).

11 Ratlos lässt es zurück, wenn stattdessen „immortal words of Tolkien“ (S. 104) aus dessen „Lord of the Rings“ zitiert werden. Eine Prise der Ironie in diesem durchweg sehr ernsthaften Buch?

man da nicht werden; es genügt, dass das Ereignis für manche glaubhaft war und entsprechend kommuniziert werden konnte. Diese methodische Option kommt in Beltraminis Zerrbild gar nicht vor (von Quellenkritik ganz zu schweigen). An keiner Stelle kann er darlegen, was an historischer Erkenntnis gewonnen wäre, wenn wir selbst uns von diesem Wunder überzeugen ließen. Wenn es auf den letzten Seiten heißt, es gehe bloß darum, festzuhalten, „that the people living in the Christian past believed in the presence of the supernatural“ (S. 224) und dass dieses Phänomen darum historiographisch ernst genommen werden sollte, kommt das der Zunftpraxis nahe (und ist entsprechend wenig originell) (vgl. S. 214). Zu zeigen, *wie* das genau gehen soll, gelingt dem Autor aber auf 224 Seiten nicht.

Dabei ist es durchaus möglich, überzeugend dafür zu argumentieren, dass jedes Verstehen eine Verschmelzung divergenter, aber nicht völlig disparater Horizonte bedinge, schlechthinnige Alterität also als bloße Unverständlichkeit registriert werden könnte.<sup>12</sup> Dass darin eine Partikularisierung der Verstehenskontexte, eine Bindung an (einander letztlich fremde und fremd bleibende) Traditionen beschlossen ist, könnte man noch hinnehmen; der universalimuskritische Zug, der in dieser Methode steckt, hat seine Berechtigung (S. 30) – aber auch seine Grenzen, vor allem, wenn eine apologetische Identifikation mit der vermeintlich integren Vergangenheit droht. Beltraminis Vorhaben, die Vergangenheit so zu begreifen „as the people of the past understood it“ (S. 26), ihre authentische Gestalt zu bewahren (S. 22), scheint gegen diese Gefahr nicht ausreichend gesichert. Ob man eine vergangene Weltsicht überhaupt in dieser Weise nachvollziehen und nacherleben möchte, ist mit Blick etwa auf die Gewaltgeschichte des Christentums eine ganz eigene Frage. Drastischere Beispiele aus der jüngeren Geschichte verbieten sich.

Und so bleibt, trotz berechtigter Kritik etwa an der Unterscheidung von Staat und Kirche mit Blick auf die Vormoderne (S. 55), was die versprochene Methodik und Theorie angeht, ein Gefühl der Enttäuschung. Sie sind hier zu oberflächlich abgehandelt, als dass der Historiker mehr als eine (gegebenfalls hilfreiche) Irritation erfahren könnte. Dabei mag eine ausgearbeitete Hermeneutik religiöser Phänomene sehr wohl die Pforte zu einer engeren

12 S. zum Beispiel. D. Morat: Braucht man für das Verstehen eine Theorie? Bekenntnisse eines Neohermeneutikers. In: J. Hacke/M. Pohlig (Hrsgg.): Theorie in der Geschichtswissenschaft. Einblicke in die Praxis des historischen Forschens. Frankfurt am Main 2008 (Eigene und fremde Welten 7), S. 41–52.

Zusammenarbeit mit theologischen Wissenschaften aufstoßen. Dazu allerdings müsste man die vielfältigen Versuche der Geschichtswissenschaft, sich der religiösen Erfahrungswelt antiker Menschen zu nähern, auch ernsthaft diskutieren.<sup>13</sup>

Der zweite Abschnitt, die Auseinandersetzung mit Markus und seiner Augustinusdeutung, ist kaum überzeugender. Statt konkurrierende Interpretationen mit einer Relektüre der spätantiken Quellen, vor allem Augustins, zu konfrontieren, bietet Beltrami eine biographische und ideengeschichtliche Einordnung des Werkes von Markus. Diese Passagen scheuen keine Psychologismen (S. 137) und sparen nicht mit Kritik: Beispiel für die „distorted accounts“ (S. 115) der säkularen Methode sei Markus' Werk, und es stehe gar eine „intellectual decapitation“ (S. 117) an. Freunde und Verehrer des großen Gelehrten können beruhigt sein: Der Autor hat sich gehörig verhoben.<sup>14</sup>

Dass man die Grundlinien in Markus' Werk unterschiedlich deuten kann, ist selbstverständlich. So sieht der Rezensent bei Markus doch mehr Gespür für die Ambivalenz des Säkularen als Beltrami, der konsequent von einem neutralen Raum spricht (S. 120).<sup>15</sup> Das für Markus so wichtige dreiteilige Schema (sakral, profan, säkular) wird zwar teils als analytische Kategorisierung rekonstruiert, dann aber vor allem theologisch kritisiert: Ein ontologisch eigenständiges Säkulares gebe es nicht, es sei ein Zeitraum, innerhalb dessen auch das sakrale Leben geführt wird (S. 122–123; vgl. S. 202–204).<sup>16</sup> Die für Markus wichtige soziale Dimension dieser Unterscheidung spielt

13 Der rein ideengeschichtliche Ansatz, um nur eines zu nennen, versperrt den Anschluss an eine ganze Reihe neuerer Forschungen, die unter dem Titel ‚lived ancient religion‘ versuchen, einen phänomenologischen Zugriff auf die individuellen Kontakte mit dem Übernatürlichen zu gewinnen – durchaus unter besonderer Beachtung materieller Komponenten. S. zum Beispiel K. A. Rask: *Personal Experience and Materiality in Greek Religion*. Abingdon/New York 2023 (Routledge Monographs in Classical Studies) mit den kritischen Bemerkungen von V. Pirenne-Delforge (<https://bmc.brynmaur.edu/2024/2024.12.31/>).

14 Schon die widersprüchlichen und häufiger falschen Erscheinungsjahre der beiden zentralen Werke sind irritierend, vgl. S. 37, Anm. 28; S. 120 und S. 125.

15 Vgl. R. A. Markus: *Christianity and the Secular*. Notre Dame, IN 2006 (Blessed Pope John XXIII Lecture Series in Theology and Culture), S. 85. Das Säkulare wird dort als „the realm of what, in a religious perspective, is not so much, neutral, but, rather, ambivalent“ bestimmt.

16 Das sich aus dieser Darstellung ergebende Ideal eines monastischen Lebens als Versuch der Heiligung irdischer Existenz taucht dann tatsächlich auf (S. 206).

keine Rolle und seine epistemische Deutung der Säkularisierung bei Augustinus wird in kritischer Absicht dargelegt, doch fehlt jedes Gegenargument (S. 188–191). Krude scheint die Unterstellung, Markus habe das Säkulare verräumlicht (S. 202), als ob die Rede von ‚secular spaces‘ nicht übliche Metaphorik wäre und am ehesten auf die (bei Markus freilich latente) Differenzierungstheoretische Semantik zurückgeht (vgl. Max Webers „Sphären“, Pierre Bourdieus „Felder“).

Den Hintergrund der Ausführungen des Autors bildet neben der französischen Patristik die „radikale Orthodoxie“ von Milbank, die sich gegen einen katholischen Liberalismus, wie er Markus vorschwebte, wendet. Milbanks Kritik wird ausführlich referiert („Nature and Grace“, S. 160–171), allerdings geht es auch hier um weltanschauliche Grundlagen, nicht um Augustinlektüre. Wo doch einmal, wie beim *civitas*-Begriff (S. 168), scheint Markus' Verständnis das bessere. Umfangreiche Paraphrasen katholischer Autoren aus der *Ressourcement*-Bewegung sind forschungsgeschichtlich vielleicht interessant, tragen aber zum Argument wenig bei, zumal auch hier konsequent auf eine Verifikation anhand der Quellen verzichtet wird. Es gehe auch gar nicht darum, räumt Beltramini schließlich ein, die eigene Lesart Augustins zu verteidigen (S. 198). So bleibt es bei der Darstellung eines innerkatholischen Streites um die richtige Aneignung der eigenen Tradition.

Ein historisches Interesse im engeren Sinne ist selten erkennbar. Die wenigen Zitate aus dem Werk Augustins sollen diesen für die erkennbar trinitarische („unity in distinction“, S. 102) Ontologie des Autors vereinnahmen (S. 193–195). Die für das Thema Säkularität zentrale Schrift *De civitate Dei* (mit falschen Abfassungsdaten auf S. 128) kommt kaum zu Wort, Briefe, die das Verhältnis von Bischof und Imperium Romanum aufklären könnten, schon gar nicht. Die Motivation zur Abfassung von *De civitate Dei* im Kampf gegen „the increasingly intrusive legislation on religious conformity“ (S. 128) auszumachen, ist mehr als kreativ und es überrascht dann kaum noch, dass die für identifikatorische Lesarten unbequeme *coercitio*-Problematik fast völlig übergangen wird (s. aber S. 171). Als sie endlich doch auftaucht, muss man den Eindruck bekommen, staatlicher Zwang in Glaubensfragen sei von der göttlichen Vorsehung gedeckt (S. 208) – immerhin bleibt offen, ob das noch Rekonstruktion Augustins ist oder der Ansicht des Autors entspricht.

Was den theologischen Hintergrund angeht, figuriert Markus hier als Vertreter einer Autonomie des Säkularen; nicht ganz zu Unrecht. Dagegen übernimmt Beltramini die These, dass die säkulare Weltsicht nicht gleichsam von

außen durch die rationalistische Denkweise der Neuzeit etabliert wurde, sondern einer inneren Dialektik des Christentums entspringt (S. 60). Solche Genealogien spielen, jeweils in ganz eigener Weise, eine wichtige Rolle in klassischen Werken zum modernen Geschichtsverständnis<sup>17</sup> oder zur politischen Theorie<sup>18</sup> – aber derartige Anschlüsse sucht man vergebens. Ziel ist die Vorstellung, dass das vermeintlich autonome Säkulare nur eine Modalität des christlich zu deutenden Weltganzen ist. Zentrale theologische Referenz dafür sind immer wieder die Arbeiten von Milbank.<sup>19</sup> Dass die europäische Moderne auch religiöse Wurzeln hat, wird nun kaum jemand bestreiten; dass es ausschließlich religiöse sind, schon (vgl. S. 96–98). Eher wird man innerhalb theologischer Semantiken nach Reaktionen suchen müssen auf die vielfältigen Prozesse gesellschaftlicher Differenzierung, die eine einheitlich religiöse Weltdeutung auf immer mehr Feldern in immer größere Bedrängnis gebracht haben.<sup>20</sup>

Wie umgehen mit einem solchen Buch, dessen Autor ja doch mit der Stimme des Historikers sprechen will (S. 10) und beansprucht, Historiker in methodischer wie sachlicher Hinsicht zu belehren? Man wird die Irritationen aufnehmen und in produktive Fragen, etwa zu Möglichkeiten traditionsgebundener Hermeneutiken in einer posttraditionalen Welt, verwandeln können. Die identifikatorische Hermeneutik Beltraminis gilt es vor dem Hintergrund berechtigter Kritik an vermeintlich universalen Rationalitätsstandards immerhin als Warnung zu verstehen. Sich die Wahl zwischen rein gruppenspezifischen Deutungshorizonten und überkommenen Universalismen aufzwingen zu lassen, besteht allerdings kein Grund. Dass auch eine säkulare Perspektive im Alltag kaum reflektierte ‚metaphysische‘ Voraussetzungen hat, ist klar, aber das macht sie einer konfessionellen Alternative noch nicht

17 S. K. Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. 8. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln 1990 (Urban-Taschenbücher 2).

18 S. C. Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 9. Aufl. Berlin 2009.

19 Dass Markus in Beltraminis eigener Lesart sogar ein Verbündeter für die These eines christlichen Ursprungs moderner Säkularität ist, scheint Beltraminis nicht aufzufallen (vgl. S. 135–136).

20 S. zur Wissenschaft und Ökonomie W. L. Schneider: Religion und funktionale Differenzierung. In: Th. Schwinn/C. Kroneberg/J. Greve (Hrsgg.): Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion. Wiesbaden 2011, S. 181–210.

gleich. Es gibt auch für die pluralistische Theorielandschaft durchaus Kriterien, Kohärenz etwa und Klarheit der Begriffsbildung. Auch die Fähigkeit, die immer überschüssige Komplexität der Überlieferung abzubilden, kann einen historischen Zugriff auszeichnen. Hier fallen die sakramentalen Beshwörungen von Beltrami leider schroff ab.

Vielleicht wird man dieses Buch gegen die Intention des Autors in genau das Schema einfügen müssen, das es zu bekämpfen sucht: Es handelt sich dann, allen universalen Ansprüchen zum Trotz, um partikuläre Denkmuster, um den Versuch, die innergesellschaftliche Umwelt (inklusive Geschichte) aus katholischer Sicht zu fassen – und da mag dann die Gegenwart mit dem Etikett des säkularen Rationalismus und Naturalismus ausreichend bezeichnet sein. Von außen wäre all das als *theologisches* Manöver zu registrieren. Vom Anspruch, damit eine disziplinär anschlussfähige Historiographie zu liefern, muss man aber absehen. Säkularität wäre, immerhin, in diesem Sinne tatsächlich ein theologisches Produkt: Begriff für die eigenen Grenzen.<sup>21</sup>

Aus der Sicht der (auch disziplinär) differenzierten Moderne mutet das erklärte Ziel, die Legitimität der Neuzeit zu untergraben (S. 216), um Geschichte und Religion wieder zu versöhnen (S. 64), revisionistisch an. Die Notwendigkeit einer solchen Versöhnung scheint auch nur für die zu bestehen, die sowohl von der Allrelevanz der christlichen Religion in der Vormoderne ausgehen als auch der Religion in der Gegenwart noch eine gesellschaftsweit integrative Bedeutung zuerkennen. Nur dann ist eine identifikatorische Hermeneutik der hier vorgeschlagenen Art möglich und interessant. Aus dieser Perspektive leuchtet dann wohl auch die Forderung ein, dass richtige Philosophie sich dem Glauben zu fügen habe (S. 219), und schließlich mag man dann sogar nachvollziehen können, worin das Risiko des Pantheismus besteht (S. 31). Alle anderen kann die Einsicht in die Azentralität der modernen Weltgesellschaft vor solchen Irrtümern, die entweder die Politik, die Wirtschaft oder eben die Religion überschätzen, bewahren helfen.

Womöglich lässt sich der kompromisslose Zug dieses Umgangs mit Geschichte durch die besondere Lage katholischer Christen in den USA und überhaupt die ganz andere Relevanz öffentlicher Debatten über Religion in diesem Land erklären. Dem Altwelthistoriker, der eine solch polarisierte Dis-

21 So die Verwendung bei N. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft. Hrsg. von A. Kieserling. 6. Aufl. Frankfurt am Main 2016 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1581), S. 282.

kussionskultur (zum Glück noch?) nicht kennt, mutet die trotzige Selbstbehauptung fremd an, und so schreckt es ihn auch nicht, wenn die angekündigte Revision seines Geschichtsbildes im Ton der Drohung daherkommt („Secular historians should be prepared for that“, S. 223). Worauf hier – methodisch wie sachlich – ernsthaft zu reagieren wäre, hat sich dem Rezensenten auch nach eingehender Lektüre nicht erschlossen. Die Botschaft hört er wohl, allein ...

---

Kai Preuß, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg  
Lehrstuhl für Alte Geschichte  
Wissenschaftlicher Mitarbeiter  
kai.preuss@fau.de

**www.plekos.de**

Empfohlene Zitierweise

Kai Preuß: Rezension zu: Enrico Beltramini: *Desecularizing the Christian Past. Beyond R. A. Markus and the Religious-Secular Divide*. Amsterdam: Amsterdam University Press 2023. In: Plekos 27, 2025, S. 491–503 (URL: <https://www.plekos.uni-muenchen.de/2025/r-beltramini.pdf>).

Lizenz: Creative Commons BY-NC-ND

---