

Hellenisierung des Christentums?

Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*

VON GEORG ESSEN

Warum nur finden bestimmte wissenschaftliche Debatten keinen Abschluss, obwohl, soweit ersichtlich, die Argumente längst ausgetauscht sind? Warum wird, immer aufs Neue, zu Schlagworten gegriffen, obwohl wir von ihnen nicht einmal mehr einen heuristischen Erkenntnisgewinn erwarten dürfen: Sie haben sich angesichts ihrer inflationärer Verwendung längst verbraucht. Die rhetorische Frage des Tertullian „Was also haben Athen und Jerusalem miteinander zu schaffen?“¹, ist ein solches Schlagwort. Ein anderes stammt von Friedrich Nietzsche: „Christentum ist Platonismus für's Volk“². Die Rede ist – diese Zitate verraten es bereits – von der sogenannten „Hellenisierung des Christentums“. Ausgelöst durch die „Regensburger Vorlesung“ von Papst Benedikt XVI. über „Glaube und Vernunft“³ hat das Thema seit einiger Zeit wieder Hochkonjunktur. Zuvor, in den 90er-Jahren, war die Hellenisierungsthese wiederum Gegenstand eines Disputs zwischen Johann Baptist Metz und Jürgen Habermas.⁴

Bereits eine oberflächliche Lesart dieser jüngsten Hellenisierungsdebatten⁵ ist aufschlussreich und ein erster Hinweis auf die Problemstellung, die diesen Beitrag motiviert. Die Hellenisierungsfrage wird traktiert, indem sie von ihren Protagonisten in einen umfassenderen Problemzusammenhang eingebettet wird. Das ist in der Regensburger Vorlesung des Papstes der Fall, insofern die Hellenisierungsthematik die Aufmerksamkeit hinlenkt auf

* Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, gehalten am 28. Mai 2009 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

¹ Tertullian, *De praesc.* 7, 9–12.

² F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Ders.*, *Jenseits von Gut und Böse*. Zur Genealogie der Moral, München [u. a.], 2., durchgesehene Auflage 1988, 9–243, hier: 12.

³ *Benedictus <Papa, XVI.>*, *Glaube und Vernunft*. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von G. Schwan/A. Th. Khoury/K. Lehmann, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006.

⁴ Vgl. *Diagnosen zur Zeit*. Mit Beiträgen von J. B. Metz/G. B. Ginzler/P. Glotz/J. Habermas/D. Sölle, Düsseldorf 1994; J. B. Metz, *Athen versus Jerusalem? Über die Verbergung der anamnetischen Grundverfassung des europäischen Geistes*, in: *Ders.*, *Memoria Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 236–244.

⁵ Zum Thema „Hellenisierung des Christentums“ vgl. A. Grillmeier, *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutungsprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in: *Ders.*, *Mit ihm und in ihm*. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. [u. a.] 1975, 423–488; C.-Fr. Geiger, *Religion und Diskurs*. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie, Stuttgart 1990; C. Colpe/L. Honnefelder/M. Lutz-Bachmann (Hgg.), *Spätantike und Christentum*. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992; L. Scheffczyk, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1982; K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 135–306, passim.

die eigentlich anvisierte Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft. Am Leitfaden der Hellenisierungsfrage entfaltet der Papst seine ebenso kritische wie konstruktive Sicht auf die Moderne und – aufs Engste mit ihr verknüpft – auf das Schicksal der abendländischen Vernunftgeschichte. Auf diesem Wege wird die kontinentaleuropäische Wissenskultur ebenso zum Thema wie der kulturelle und religiöse Pluralismus im Zeitalter der Globalisierung. Bei Jürgen Habermas und Johann Baptist Metz wiederum wird im Medium der Hellenisierungsproblematik der Begriff einer an Selbstbegründung interessierten Moderne zum Thema und damit in eins die Frage nach ihrer offenkundig vom Erbe jüdisch-christlicher Tradition zehrenden normativen Substanz. Darüber hinaus loten Metz und Habermas die Grenzen, aber auch die bleibende, will sagen: universale Bedeutung der europäischen Kultur im Horizont religionspluraler und multikultureller Weltgesellschaften aus.

In beiden Fällen – weitere Beispiele ließen sich leicht ausmachen – fungiert der Begriff der „Hellenisierung“ nicht ausschließlich als eine historiographische Kategorie, um die Selbstverortung des Christentums in der Spätantike zu beschreiben. Bei seiner Verwendung geht es offenkundig immer auch um die systematisch-theologische respektive philosophische Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur Kultur im Allgemeinen und zum Verhältnis der christlichen Theologie zur Philosophie im Besonderen – und *vice versa*. Verlieren wir überdies die Diskurskonstellationen nicht aus dem Blick, in denen über die Hellenisierung des Christentums gestritten wird, gelangt man zu dem Schluss, dass die Denkfigur der Hellenisierung gewissermaßen zum Subtext jener Debatten gehört, in denen die christliche Theologie um die neuzeitliche Verfasstheit des Christentums ringt. Dieser, für Differenzierungen offene Befund, provoziert allerdings Fragen. Unstrittig ist, dass das Thema „Christentum und Moderne“ nach wie vor auf der theologischen Agenda steht.⁶ Die Frage ist allerdings, ob die theologische Zunft gut beraten ist, diese Diskussionen im Medium der Denkfigur der „Hellenisierung des Christentums“ zu führen, wie dies nicht erst seit der Regensburger Vorlesung beziehungsweise der Habermas-Metz-Debatte der Fall ist.

An markanten Wendepunkten der neuzeitlichen Theologiegeschichte war die Hellenisierungsfrage immer aufs Neue Gegenstand hitziger Kontroversen.⁷ Nun wäre es sicher ein lohnendes Thema, die in der Neuzeit ge-

⁶ Vgl. M. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 2006; G. Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch.“ *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, in: K. Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998, 23–44.

⁷ Geradezu paradigmatisch geschieht dies am Beginn der Neuzeitepoche, und zwar im Humanismus der Renaissance und dann im Zuge der kontroverstheologischen Auseinandersetzungen des 17. und 18. Jahrhunderts. Unbezweifelbarer Höhepunkt der Hellenisierungsdebatte in der Moderne ist natürlich die Dogmengeschichtsschreibung des evangelischen Theologen Adolf

fürten Hellenisierungsdebatten auf ihren jeweiligen Subtext hin durchsichtig zu machen und dabei der ebenso eigentümlichen wie intrikaten Überlagerung von historiographischer und systematischer Verwendung der Hellenisierungskategorie auf die Schliche zu kommen. Dies aber ist ausdrücklich nicht das Thema meines Beitrags. Er stellt sich stattdessen der Herausforderung, den Topos der „Hellenisierung des Christentums“ zu analysieren und ihn auf seine Tauglichkeit hin zu überprüfen.

Ein erster Abschnitt wird den Begriff „Hellenisierung des Christentums“ klären. Angesichts der offenkundigen Verschränkung von historischem und systematischem Gebrauch dieses Begriffs dürfte es hilfreich sein, aus heuristischen Gründen zwischen einer deskriptiven und einer normativen Verwendung des Hellenisierungsbegriffs zu unterscheiden (1). Vor diesem Hintergrund werde ich in einem zweiten Abschnitt Überlegungen zur Problematik der Hellenisierungsthese vorlegen. Zu prüfen ist einerseits ihre Tauglichkeit als historiographische Deutungskategorie. Dies geschieht aus historischer Perspektive und also im Blick auf die Spätantike. Auf den Prüfstand gehört andererseits der im engeren Sinne dogmenhistorische Gebrauch dieser Deutungskategorie. Dies geschieht exemplarisch am Beispiel der Schöpfungslehre (2).

1. „Hellenisierung des Christentums“ – Versuch einer Begriffsklärung

1.1 Deskriptive Aspekte

Die historiographische Verwendung dieser Denkfigur zielt geographisch auf die Entstehung und Ausbreitung des Christentums im spätrömischen Reich. Doch interessanterweise spricht man in diesem Zusammenhang weniger von einer „Romanisierung“ des Christentums als vielmehr von seiner „Hellenisierung“. Dieser Begriff spielt auf die wohl von Johann Gustav Droysen geprägte Epochenbezeichnung „Hellenismus“ an, obwohl die Begriffsgeschichte Auskunft darüber gibt, dass dieser Terminus seit dem 16. Jahrhundert gebräuchlich ist.⁸ Der von Droysen eingeführte und im Üb-

von Harnack, dessen Thesen bereits seinerzeit – man denke an Ernst Troeltsch – Anlass zu heftigen Disputen war. Seither ist der Hellenisierungsdiskurs nicht wirklich zur Ruhe gekommen und erlebt in jüngster Zeit, wie angedeutet, neuen Auftrieb. Vgl. neben der in Anmerkung 5 genannten Literatur *E. P. Meijering*, Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks, Amsterdam [u. a.] 1986; *D. Schneider-Stengel*, Das Kreuz der Hellenisierung. Zu Joseph Ratzingers Konzeption von Kreuzestheologie und Vollendung des Christentums, Münster [u. a.] 2006; *G. Bugh* (Hg.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge 2006.

⁸ So taucht der Begriff „Hellenismus“ beispielsweise 1535 in dem Werk des katholischen Humanisten Guillaume Budé auf: „De transitu Hellenismi ad Christianismum“. Vgl. *P. Walter*, Budé (Budaeus), Guillaume, in: *LThK*³ 2 (1994), 769. Vgl. *J. G. Droysen*, Geschichte des Hellenismus 1–3. Herausgegeben von *E. Bayer*. Eingeleitet von *H.-J. Gebrke*, Darmstadt 2008. Vgl. *J. Busche*, Hellenismus, in: *HWP* 3 (1974), 1050–1053; *H. D. Betz*, Hellenismus, in: *TRE* 15 (1986), 19–35; *D. Timpe/R. Känel/G. Veltri/D. Wyrwa/R.-J. Lilie*, Hellenismus, in: *RGK*⁴ 3 (2000), 1609–1615.

rigen keineswegs unproblematische Begriff „Hellenismus“⁹ bezieht sich auf den durch die Feldzüge des Alexander eröffneten und durch die Diadochenreiche politisch und sozial, kulturell und religiös geprägten Kulturraum, der sich von Unteritalien über Griechenland bis nach Indien und vom Schwarzen Meer bis nach Ägypten erstreckte. In diesem Sinne bezeichnet der „Hellenismus“ eine hochkomplexe geistesgeschichtliche Formation, in der sich griechische und orientalische Kulturen wechselseitig beeinflusst und durchdrungen haben.

Wer nun, wie allgemein üblich, das Ende des Hellenismus mit der Einverleibung Ägyptens, des letzten hellenistischen Reiches, in das römische Imperium und also mit dem Jahr 30 v. Chr. ansetzt, müsste zu der Schlussfolgerung gelangen, dass die in Frage stehende Hellenisierung des Christentums nicht mehr in die gleichnamige Epoche fällt. Als Ende der „Hellenismus“ genannten Epoche gilt aus dogmenhistorischer Perspektive gemeinhin das Zweite Konzil von Nikaia, das siebte ökumenische Konzil (786–787). Dieser kuriose Befund lenkt die Aufmerksamkeit jedoch auf die Tatsache, dass sich das dogmenhistorische Interesse an der Hellenisierungsfrage weniger an politischen Konstellationen entzündet. Stattdessen ist die Dogmengeschichtsschreibung primär an Wissenskulturen interessiert, wie sie für das hellenistische Selbst- und Weltverständnis charakteristisch sind.

In deskriptiver Hinsicht besagt die Rede von der Hellenisierung des Christentums zunächst nicht mehr, als dass das Christentum in der Spätantike durch die hellenistische Kultur geprägt ist, und zwar schlicht und ergreifend deshalb, weil es von seinen Anfängen her und dann als Folge seiner Ausbreitung in diesem Kulturraum beheimatet ist. Näherhin versteht man unter „Hellenisierung“ die soziale und kulturelle, die literarische und theologische Formung des Christentums, die als Folge seiner überregionalen Ausbreitung zu einer Selbstverortung innerhalb des hellenistischen Kulturraums führte. Zwar betrafen diese Prozesse von Adaption und Assimilation, Aneignung und Inkulturation nahezu alle Lebensbereiche christlicher Gemeinden und erstreckten sich auf politische, ökonomische, soziale und kulturelle Fragen. Für unser Thema ist entscheidend, dass sich die Dogmengeschichtsschreibung, wie angedeutet, lediglich an einem Segment dieser vielschichtigen Transformationsprozesse interessiert zeigt, und zwar an dem Einwirken der hellenistischen Wissenskultur und insbesondere der Philosophie auf die Ausgestaltung von

⁹ Chr. Markschies, „Hellenisierung des Christentums“? – die ersten Konzilien, in: Fr. W. Graf/K. Wiegandt (Hgg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt am Main 2009, 397–436, hier: 402–408. Eine durchweg positive Deutung des „Hellenismus“ findet sich beispielsweise bei M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1992, 5. 9–21. Vgl. ferner G. Essen, *Spätantike Dogmatisierungsprozesse zwischen kirchlicher Traditionsbildung, hellenistischer Wissenskultur und römischer Verfahrensordnung*, in: *Ders./N. Jansen* (Hgg.), *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, Tübingen 2011, 23–38.

christlicher Lehre und Theologie. Aus dogmengeschichtlicher Perspektive versteht man unter Hellenisierung die Rezeption hellenistischer Philosophie im Christentum, die zur Ausbildung seiner dogmatischen Lehr- und theologischen Reflexionsgestalt beitrug. Dabei werden in der Forschungsliteratur unterschiedliche Begriffe herangezogen, um die Verwendung von Elementen griechischer Philosophie zu charakterisieren: „Übersetzung“, „Übernahme“, „Aufnahme“, „Rezeption“ oder „Transferierung“ sind die geläufigsten.

1. 2 Normative Implikationen

Die Hellenisierungsproblematik im engeren Sinne wiederum entzündet sich an der Deutung dieser Transformationsprozesse, und zwar im Blick auf deren Folgen für den christlichen Glauben. Hier ist dann auch die Stelle erreicht, an der ein normativer Gebrauch der Hellenisierungskategorie den deskriptiven zu überlagern beginnt. Bereits die semantischen Differenzen zwischen der Sprache des Neuen Testaments und den späteren altkirchlichen Glaubensbekenntnissen geben Aufschluss darüber, dass die reflexive Erfassung des Glaubens in der Theoriegestalt hellenistischer Philosophie nicht ohne Einfluss blieb auf das Verständnis des Glaubens von sich. Aber wie weit reichen diese umformenden Rezeptionsvorgänge? Wie tief durchdringt die Vermittlung des philosophischen Gottesbegriffs mit dem biblischen Monotheismus die Substanz der Glaubenswahrheit? Meint die griechische Vorstellung von der Gottheit als dem Ursprung der bestehenden Wirklichkeit dasselbe wie der christliche Glaube an die unumschränkte Freiheit des göttlichen Schöpfungshandelns? Verändert die Aufnahme der neuplatonischen Idee eines emanativen Seinsdenkens den Kern des christlichen Schöpfungsbegriffs? Sind die hellenisierenden Elemente, um im Bilde zu bleiben, lediglich „Akzidenzien“ respektive „Schale“? Oder ist von der Übernahme philosophischer Terminologie auch wesentlich die Sache betroffen, die erfasst und erläutert werden soll? Aber was ist denn die „Substanz“ oder der „Kern“, und was die „Sache“?

Wer so formuliert, fragt bereits nach der „Hellenisierung des Christentums“. Normative Intentionen verbinden sich mit dieser Denkfigur, wo ein tiefer Einschnitt, eine fundamentale Diskontinuität zwischen einem reinen, biblischen Ursprung des christlichen Glaubens und seiner theologischen Entfaltung im Medium griechischer Philosophie konstatiert wird. Dabei kann das Verhältnis des Ursprungs des Christentums zu seiner theologisch-philosophischen Theoriegestalt ganz unterschiedlich interpretiert werden und führt in dieser Konsequenz zu jenen Polarisierungen, die für die Hellenisierungsdebatten so charakteristisch sind. Die verfallstheoretische Deutung, die die nachfolgende Hellenisierung als Abfall vom ursprünglichen biblischen Christentum begreift, ist die zweifelsohne prominentere Position; sie weiß sich jedenfalls effektiv in Szene zu setzen, so beispielsweise

beim Altmeister der Hellenisierungsthese Adolf von Harnack¹⁰. Die „Umbildung“ vom Evangelium zum Dogma als Produkt dieser Hellenisierung sei, so seine Grundthese, ein Verrat, weil das Dogma das Evangelium nicht nur formell, sondern auch materiell verändert habe und deshalb nur in einer partiellen Kontinuität zum Evangelium stehe.¹¹ Während von Harnack die vorgebliche Hellenisierung des Christentums auf die Doktrinalisierung des Glaubens zurückführt, markiert Johann Baptist Metz den Hellenisierung genannten epistemischen Bruch anders. Dieser verläuft ihm zufolge zwischen dem „Juden-Christentum“, das als eine erste, relativ kurze Gründungsepoche bezeichnet wird, und der „Epoche des auf dem Boden des Hellenismus sich entfaltenden Heiden-Christentums“.¹² Dieser historischen Entfremdung folge eine theologische, sofern sich nämlich das hellenistische Christentum in der Abwendung von seinen jüdischen Wurzeln auch vom geistigen Erbe Israels abgeschnitten habe: eben durch die Rezeption des griechischen Geistes. Wenn Metz des Weiteren die im Erbe der Hellenisierung stehende Trennungsgeschichte vom Judentum auf seine These von der „Halbierung“ der abendländischen Vernunftgeschichte zulaufen lässt, bezieht er sich auf affirmative Hellenisierungsthesen.¹³

Damit bin ich in der polarisierenden Dialektik der Hellenisierungsdebatten bei den Gegenpositionen angelangt, die durch Papst Benedikt wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt sind. Die in seiner Regensburger Vorlesung ausgesprochene Würdigung der als Hellenisierung bezeichneten Transformationsprozesse finden, ebenso wie bereits in früheren Veröffentlichungen, eine heilsgeschichtliche Fundierung, sofern das „Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens“ kein Zufall gewesen sei, sondern das „von innen her“ geforderte Aufeinander-Zugehen zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen.¹⁴ Darum sei es folgerichtig, dass das „kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben“ gehöre, ja dass, wie es in einer früheren Veröffentlichung Ratzingers heißt, das Christentum die in Jesus Christus „vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“ sei.¹⁵ Der Platonismusforscher Werner Beierwaltes gelangt zu einer ähnlichen Deutung. Wo sich die christliche Theologie für die griechische Philosophie „– nicht bedingungslos, aber mit Einsicht und Umsicht – öffnet, da entdeckt

¹⁰ Vgl. A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Unveränderter typographischer Nachdruck 1990 der 4., neu durchgearbeiteten und vermehrten Auflage, Tübingen 1909, Darmstadt 1990.

¹¹ Vgl. ebd. 17–21.

¹² J. B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: *F.-X. Kaufmann/ders.*, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg i. Br. [u. a.] 1987, 93–113, hier: 95.

¹³ Vgl. Metz, Aufbruch; *ders.*, Athen.

¹⁴ *Benedictus <Papa, XVI.>*, Glaube, 18.

¹⁵ *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen, in: *F. König/K. Rabner* (Hgg.), Europa. Horizonte der Hoffnung, Graz [u. a.] 1983, 61–74, hier: 68.

sie eine der griechischen Metaphysik immanente Tendenz zur christlichen Offenbarung“.¹⁶ Folgerichtig spricht Beierwaltes von „Synthese“, „Horizontverschmelzung“ beziehungsweise von „Formen einer geglückten Symbiose von platonischem und christlichem Gedanken“.¹⁷ „Hellenisierung des Christentums“ als polarisierende Denkfigur: „das ins griechische Exil geratene Wort Gottes“, wie Metz einst meinte, oder „Finger der Vorsehung“, wie weiland Ratzinger mutmaßte?¹⁸

2. ... „das ins griechische Exil geratene Wort Gottes“ oder „Finger der Vorsehung“? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur

Vor dem Hintergrund meiner bisherigen Ausführungen nun zu meiner These, die ich vorab einführen und anschließend begründen werde. Die Denkfigur einer „Hellenisierung des Christentums“ ist keine deutungsstarke historiographische Kategorie zur Analyse und Interpretation der genannten Transformationsprozesse des antiken Christentums. Ihr Mangel an historischer Präzision und hermeneutischer Differenziertheit sowie die drohende Gefahr der Simplifizierung hochkomplexer Wandlungen und gegenläufiger, teils widersprüchlicher Tendenzen auf dualistische Typologien, Klischees gar, legen den begründeten Schluss nahe, den Begriff der „Hellenisierung“ in der Dogmengeschichtsschreibung nicht weiter zu verwenden. Welche Gründe sprechen dafür, auf diesen Begriff zu verzichten?

2.1 „Hellenisierung des Christentums“ – I. Historische Sondierungsversuche

Der erste Grund ist ein historischer und bezieht sich auf die verfallstheoretische Inanspruchnahme der Hellenisierungsthese. „Hellenisierung“ in diesem Sinne unterstellt eine Überfremdung der biblischen Botschaft, die auf einer Ursprungskonstruktion aufruht, die sich bei näherem Zusehen als eine Fiktion herausstellt. Diese Position operiert mit dem vorgeblichen Hiatus zwischen jüdischer Kultur einerseits und hellenistischer Kultur andererseits. Dabei wird, so insbesondere bei von Harnack, eine Eigensphäre des christlichen Glaubens unterstellt, die bezeichnenderweise als „rein“ oder „schlicht“ charakterisiert wird. Metz wiederum scheint von der Existenz einer homogenen jüdischen Kultur auszugehen, in der das Urchristentum ursprünglich beheimatet gewesen sein soll. Doch es gab seit der Etablierung

¹⁶ W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main, 2., korrigierte Auflage 2001, 11. In dem einleitenden Aufsatz „Platonismus im Christentum“, vgl. ebd. 7–24, diskutiert und kommentiert Beierwaltes die neuere in der Theologie geführte Hellenisierungsdebatte.

¹⁷ Ebd. 17. 20.

¹⁸ Das erste Zitat stammt von Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, 105, das zweite von *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2005, 78.

der Ptolomäerherrschaft in Palästina keine kulturell homogene Religionslandschaft mehr. Stattdessen erlebte dieser Landstrich seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. eine militärisch, ökonomisch und kulturell überlegene Fremdmacht, die mit ihrer Religionspolitik einen großen, auf Inklusion zielenden Assimilationsdruck ausübte. Als Folge davon war das Judentum seither verschiedenen Hellenisierungsschüben ausgesetzt, was im Gegenzug auf jüdischer Seite zu Reform- und Umkehrbewegungen führte. Diese wiederum setzten teils auf harmonisierende Kultursynthesen, teils auf mehr oder weniger gemäßigte hellenisierende Reformen oder aber auf dezidiert antihellenistische Abgrenzungsstrategien. Die realgeschichtlichen Auseinandersetzungen wiederum haben ihren jeweiligen literarischen und kulturellen Niederschlag gefunden, den wir durchaus als innerjüdischen Hellenisierungsdiskurs lesen können.¹⁹

Vor diesem Hintergrund ist es erstaunlich, dass in der dogmenhistorischen Forschung zur Hellenisierungsproblematik bislang kaum der Versuch unternommen wurde, die genuin christliche Auseinandersetzung mit der hellenistischen Kultur als Teil jener übergreifenden Diskurskonstellation zu begreifen, von der gerade die Rede war. Stattdessen lässt die traditionelle Dogmengeschichtsschreibung die vorgebliche Hellenisierung des Christentums für gewöhnlich mit den Apologeten des 2. Jahrhunderts beginnen.²⁰ Durch diese Engführung wird das historische Bild jedoch verzeichnet, das wir uns von der frühen Formierung des Christentums machen müssen. Neuere Forschungen zum zeit- und religionsgeschichtlichen Rahmen des Lebens Jesu arbeiten heraus, dass Jesus und seine Bewegung „in eine lange Kette innerjüdischer Erneuerungsbewegungen [gehören; G. E.], die angesichts des hohen Veränderungsdrucks, der von der übermächtigen hellenistischen Kultur ausging, jüdische Identität zu bewahren oder neu zu definieren versuchten“²¹. Folgen wir dem Urteil von Hans Dieter Betz, wurde das Christentum gar zum „geistige[n] Kampfplatz, auf dem die eigentliche

¹⁹ So werden beispielsweise im Buch Jesus Sirach, im Daniel-Buch und in den Makkabäerbüchern ganz unterschiedliche Antworten auf den hellenistischen Assimilationsdruck gegeben. Ähnliches lässt sich bei Philon von Alexandria (20/10 v. Chr. bis 40/50 n. Chr.) beobachten oder bei Flavius Josephus (37/30 v. Chr. bis ca. 100 n. Chr.). In der Stadt Alexandria gab es beispielsweise ein hellenistisches Judentum ganz eigener Prägung, das zum Teil nicht mehr auf Jerusalem ausgerichtet war. In diesem Milieu entstand im dritten vorchristlichen Jahrhundert die Septuaginta genannte griechische Übersetzung der hebräischen Bibel. In dieser griechischen Form wurden die heiligen Schriften Israels von den urchristlichen Gemeinden und schließlich auch von den meisten frühchristlichen Theologen benutzt.

²⁰ Mit dem Titel „Fixierung und allmähliche Hellenisierung des Christentums als Glaubenslehre“ überschreibt beispielsweise *von Harnack*, Dogmengeschichte I, 496–550, seine Darstellung zu den Apologeten. Vgl. ferner *ders.*, Die Überlieferung der griechischen Apologeten, Leipzig 1882. Zum derzeitigen Forschungsstand und zu differenzierten Würdigungen der frühchristlichen Apologetik vgl. *C. Scholten*, Apologeten, frühchristliche, in: LThK³ 1 (1993), 832–834; *L. W. Barnard*, Apologetik I. Alte Kirche, in: TRE 3 (1978), 371–411.

²¹ *G. Theißen/A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen, 3., durchgesehene und um Literaturnachträge ergänzte Auflage 2001, 143. Vgl. darüber hinaus die überaus instruktiven Beiträge in: *Graf/Wiegand* (Hgg.), Anfänge.

Konfrontation von Judentum und Hellenismus mit beispieleloser Intensität ausgetragen wurde“. Dabei habe die erste entscheidende Phase dieser Auseinandersetzung literarisch ihren Niederschlag schon im Neuen Testament gefunden, das bekanntlich auf Griechisch geschrieben ist. Bereits die frühe Verschriftlichung der Verkündigung Jesu war ein Übersetzungsvorgang, sofern und weil Jesus selbst wohl vornehmlich aramäisch sprach.²² Die griechische Sprache bildet den ersten Artikulationsraum, in dem die christliche Verkündigung zu ihrer Textgestalt fand. Dabei gilt es zu beachten, dass sowohl Übersetzungsleistungen als auch Formen von Sprachfindung im Kontext mehrsprachiger Kulturräume Inkulturationsprozesse sind.

Bei all dem gilt zu beachten, dass das Christentum mit Herausforderungen konfrontiert wurde, an denen sich bereits seit langer Zeit das Judentum abarbeitete. Näherhin ging es um die Ausbildung einer religiösen und kulturellen Identitätskonzeption, die unter dem Druck hellenistischer Inklusion und Assimilation auf Vermittlung hin angelegt war und doch auf einem Differenzbewusstsein aufrufen musste. Ausdruck dieses Differenzbewusstseins war im Judentum – trotz der inneren Vielfalt in der hellenistischen Zeit – die gemeinsame Grundüberzeugung eines ethischen Monotheismus, der in dem besonderen Bund Gottes mit Israel sein Spezifikum findet. Zu dieser hochkomplexen innerjüdischen Konstellation setzt sich das Christentum in ein produktives Verhältnis, wie wir dies prononciert am Beispiel des lukanischen Doppelwerks studieren können. Die christliche Auseinandersetzung mit der hellenistischen Kultur ist insbesondere in der Apostelgeschichte ein eigenes Thema, so dass wir dieses Werk als einen ausdifferenzierten christlichen Hellenisierungsdiskurs lesen dürfen.²³

Weil es die christliche Verkündigung offensichtlich nie ohne den hellenistischen Kontext gab, in den hinein sie bereits von Beginn an formuliert

²² Vgl. Betz, Hellenismus, 21. Das groß angelegte Forschungsprogramm zum „Corpus Hellenisticum Novi Testamenti“, das planmäßig die vielfältigen Adaptierungen hellenistischer Kultur durch Sprache, aber auch in Ethik- und Bekenntnstraditionen erfasst, lässt sich von der Hypothese leiten, dass das junge Christentum gewissermaßen *ab ovo* in den Sprachraum der hellenistischen Kulturwelt hineinwuchs und dass infolgedessen das Neue Testament „nicht anders als in seinen Beziehungen zur Sprache, Literatur, Religion, Kultur und Zivilisation seiner hellenistischen (einschließlich der jüdischen) Umwelt“ interpretiert werden könne. Siehe ebd.

²³ In der lukanischen Verarbeitung des Konflikts mit den sogenannten „Hellenisten“ in der Jerusalemer Urgemeinde (Apg. 6–8) ist es ausgerechnet der Hellenist Stephanus, der vor dem Hohen Priester die Heilsgeschichte Israels rekapituliert. In der Rede des Apostels Paulus auf dem Areopag (Apg 17, 16–33) wiederum wendet Paulus seinen Zorn über die Götzenbilder sozusagen ins Diskurstheoretische. Dabei findet seine stilistisch kunstvoll komponierte und im stoischen Geist formulierte Rede ihr abruptes Ende, sobald Paulus darauf zu sprechen kommt, dass der „Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, der Herr über Himmel und Erde“ (V 24), Jesus von den Toten auferweckt hat (V 31). In der Verteidigungsrede vor dem König Agrippa schließlich, der als herodianischer Vasallenkönig der Römer *de iure* das religiöse Oberhaupt der Juden in Palästina und in der Diaspora war und sein Füllhorn gleichermaßen über Jerusalem und die ihm unterstellten hellenistischen Städte ergoss, schildert Paulus sein Bekehrungserlebnis und lässt nicht unerwähnt, dass die Himmelsstimme, die aus dem Saulus einen Paulus machen wird, hebräisch spricht (Apg 26, 14). – Die Hinweise auf die Apostelgeschichte verdanke ich meinem ehemaligen Nijmegener Kollegen, dem Neutestamentler Tobias Nicklas.

wurde, und wenn überdies die Beobachtung stimmt, dass sich die genuin christliche Beschäftigung mit der hellenistischen Umwelt einschreibt in den Prozess einer jüdischen Verarbeitung des hellenistischen Assimilationsdrucks, dann dürfte der Topos „Hellenisierung des Christentums“ keine taugliche historiographische Deutungskategorie sein, mit der man den Anfängen und der Ausbreitung des Christentums auch nur annähernd gerecht zu werden vermag. Es bestand offenbar nicht der dabei unterstellte Hiatus zwischen biblischem Zeugnis und nachfolgender theologischer Reflexion. Dies ist bereits aus historischer Perspektive eine simplifizierende Typologie, die den hochkomplexen Hellenisierungsdiskurs ignoriert, den das Christentum bereits von Anbeginn an geführt hat.

Nun könnte man natürlich den mit dem verfallstheoretischen Hellenisierungstopos verbundenen Verfremdungsverdacht bereits auf das Neue Testament selbst projizieren, was beispielsweise bei Martin Dibelius geschehen ist, der bereits das lukanische Doppelwerk mit Hellenisierungsvorwürfen belegt hatte.²⁴ Dann allerdings führt sich die verfallstheoretische Variante der Hellenisierungsthese selbst ad absurdum. Gibt es den beispielsweise auch von Karl-Josef Kuschel unterstellten Hiatus zwischen dem Neuen Testament und der philosophischen Theologie der späteren Jahrhunderte?²⁵ Er besteht, so es ihn denn geben sollte, jedenfalls nicht in dem Versuch, die Begegnung mit der hellenistischen Geisteswelt dadurch produktiv zu verarbeiten, dass man sich überhaupt auf sie einließe.

Also kann die Schlussfolgerung eigentlich nur lauten, dass es eine „Hellenisierung des Christentums“ nicht gegeben hat, eben weil es den dabei unterstellten Hiatus zwischen ursprünglicher biblischer Botschaft und nachfolgender Hellenisierung nicht gab. Was Hellenisierung genannt wird, geht primär zurück auf zunächst sozial- und religionsgeschichtlich beschreibbare Transformationsprozesse einer ursprünglich lokalen religiösen Bewegung in eine, wie wir heute sagen würden, globalisierte Religion. Sofern sich der Einfluss hellenistischer Kultur dabei auf nahezu alle Lebensbereiche christlichen Glaubens auswirkte und die damit verbundenen Lebens- und Denkformen adaptiert und assimiliert wurden, sprechen wir wohl zu Recht von Inkulturationsprozessen. Die hellenistisch geprägte Theologie, wie sie sich seit dem 2. Jahrhundert herausbildete, ist jene Theoriegestalt, in der diese Inkulturationsprozesse reflexiv eingeholt und zum Gegenstand eines eigenen Diskurses werden.

Im Vollzug dieser Reflexionstätigkeit kommen allerdings der Bibel gegenüber neue Fragestellungen auf, die im Horizont der hellenistischen Wissenskultur, in der sie aufgeworfen werden, unabweisbar waren und insofern ihre

²⁴ Vgl. *M. Dibelius*, Aufsätze zur Apostelgeschichte. Herausgegeben von *H. Greeven*, Göttingen 1961.

²⁵ Vgl. *K.-J. Kuschel*, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München [u. a.] 1990.

Berechtigung hatten; Fragen mithin, die sich zuvor noch gar nicht stellten, aufgrund der veränderten Situation dann aber nicht mehr als sachlich unangemessen abgewiesen werden konnten. Dass bei der einsetzenden Suchbewegung auf hellenistische Wissensbestände zurückgegriffen wurde, ist bereits aus wissenssoziologischen Gründen unausweichlich, weil man, insbesondere in Metropolen wie Alexandria und Antiochia, aufgrund erfolgreicher Missionsarbeit Bevölkerungsschichten für sich gewinnen konnte, die in der Kultur hellenistischer Bildungseinrichtungen zu Hause waren. Also kamen die Verkündigung und Auslegung des Glaubens unausweichlich mit hellenistischen Lebens- und Denkformen in Berührung. Diese Entwicklung konnte auf die verstehende Aneignung der Glaubenswahrheit nicht ohne Einfluss bleiben, sofern in das Verstehen ihrer Inhalte mehr oder weniger bewusst auch das eingeht, was der Gläubige schon als Mensch und unabhängig vom Glauben für überzeugend und wahr hält. Der hellenistische Kulturraum, in den hinein die Christen bereits sozialisiert waren, fungiert somit als bereits bestimmte Auslegungen von Wirklichkeit, die als Vorverständnis bei allem weiteren Verstehen und Auslegen der Glaubensinhalte wirkmächtig waren. Dabei verlaufen diese Vermittlungsprozesse nicht so, als ob der Inhalt des Glaubens in seiner überlieferten Form dem Denken in einer neuen Situation nur äußerlich hinzuaddiert würde. Vielmehr geht das für die Vergegenwärtigung und Explikation beanspruchte Denken als durchaus konstitutives Element in die Glaubensaussagen ein. Folglich vollzieht sich die Tradierung des Glaubens in Situationen, in denen es gilt, Umbrüche im Verständnis des Menschen von sich und der Welt zu verarbeiten, als Neuinterpretation des überlieferten Glaubens, als seine Übersetzung.

2. 2 „Hellenisierung des Christentums“ – II. Dogmengeschichtliche Differenzierungsversuche

Eine zureichende Begründung der These, dass die Denkfigur einer „Hellenisierung des Christentums“ keine historiographisch angemessene Deutungskategorie ist, bedarf allerdings einer genuin dogmenhistorischen Vertiefung.²⁶ Dabei ist auszugehen von dem Befund, dass es eine materiale Rezeption griechisch-philosophischer Theorieelemente gegeben hat. Kontrovers diskutiert wird jedoch, wie diese Anknüpfung und Übernahme zu bewerten ist. Dabei macht es den polarisierenden Charakter der Denkfigur einer „Hellenisierung des Christentums“ aus, dass diese Prozesse wahlweise

²⁶ Im Folgenden beziehe ich mich vornehmlich auf *W. Pannenberg*, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie (1959), in: *Ders.*, Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1979, 296–346; *ders.*, Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, Göttingen 1996; *Chr. Stead*, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie: *W. Pannenberg*s These neu bedacht, in: *ThR* 51 (1986), 349–371; *H. Verweyen*, Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos, Darmstadt 2005, 100–172.

als Verfälschung oder als geglückte Symbiose gedeutet werden. Am Beispiel der Schöpfungslehre möchte ich paradigmatisch aufzeigen, dass es sich bei beiden Deutungen um Simplifizierungen beziehungsweise Glättungen handelt, die den faktischen Rezeptionsprozessen nicht gerecht werden. Es legt sich – darauf werden meine Ausführungen zulaufen – auch aus genuin dogmenhermeneutischer Sicht nahe, auf die Hellenisierungskategorie zu verzichten.

Nun kann nicht bezweifelt werden, dass es eine gewisse Affinität zwischen Christentum und Platonismus tatsächlich gegeben hat. Auf die Gründe für diese, wie man vielleicht vorsichtiger formulieren sollte, Berührungspunkte, war übrigens bereits der hellenistische Jude Philo von Alexandria gestoßen, der eine Entsprechung zwischen dem biblischen Gott und der platonischen beziehungsweise, wie wir genauer sagen müssen, der mittelplatonischen Gottesidee aufdeckte. Sie zog alsbald auch die Theologie der Apologeten in ihren Bann. Gott, so in nuce der platonische Grundgedanke, ist die von Welt und Mensch radikal, das heißt: ontologisch verschiedene Wirklichkeit. Von der sichtbaren Welt ist Gott auf unvergleichbare Weise unterschieden, wobei seine Andersartigkeit als „Geistigkeit“ begriffen wird. Schließlich und vor allem korrespondiert der platonisch gedachte Gott hinsichtlich seiner Einzigkeit mit dem biblischen Monotheismus.

Dass die christliche Rezeption griechischer Philosophie an dieser Stelle über den mittleren Platonismus gelaufen ist und nicht über andere, in der hellenistischen Bildungswelt doch eigentlich vorherrschende philosophische Richtungen, ist übrigens ein erster Hinweis, dass von einer bloßen Überformung des christlichen Glaubens durch das hellenistische Denken keine Rede sein kann. Das alternative Denkangebot der stoischen Philosophie wurde, sofern es um den Gottesbegriff ging, abgelehnt. Denn für die Stoa ist die Gottheit kein welttranszendentes Wesen, sondern als Logos der Welt immanent.²⁷ Offenbar, so müssen wir schlussfolgern, lässt sich die christliche Rezeption des griechischen Gottesbegriffs von differenzempfindlichen Maximen leiten. „Keine anderen“, so kann Augustinus diese frühen Intuitionen des 2. Jahrhunderts bereits historisch perspektivieren, „sind uns so nahe gekommen wie er [sc. Platon; G. E.] und seine Schule“²⁸ und begründet sein Urteil mit einer Abweisung stoischer und epikureischer Philosophie.

²⁷ Vgl. *Pohlenz*, *Stoa*, 93–98. Gleichwohl besteht auch zwischen dem Christentum und der Stoa eine innere Affinität, und zwar näherhin im ethischen Ernst, in der sittlichen Verbindlichkeit humaner Lebensformen. Ganz von der Stoa herkommend deckt *Pohlenz*, *Stoa*, 400–465, diese Nähe auf und verweist beispielsweise auf „Berührungen“ zwischen der jesuanischen und stoischen Ethik, die sich „bis in den sprachlichen Ausdruck erstreckten“ (ebd. 400). Allerdings arbeitet *Pohlenz* sehr präzise die nicht zu überbrückenden Differenzen zwischen Christentum und Stoa heraus, die allesamt mit dem Gottesbegriff zu tun haben.

²⁸ *Aurelius Augustinus*, *Vom Gottesstaat*. De Civitate Dei. Aus dem Lateinischen übertragen von *W. Thimme*. Eingeleitet und kommentiert von *C. Andresen*, München 1991, 378 (= 8, 5). Etwas blumiger, in der Sache jedoch nicht weniger eindeutig, formuliert es *Basilius von Caesarea*, wenn er seinen bildungshungrigen Schülern empfiehlt, sie mögen nach dem „Vorbild der Bienen“

Vor diesem Hintergrund bedürfen harmonisierende Thesen zu geglückten Synthesen einer Differenzierung, sofern und weil die christlichen Theologen der Spätantike ihren Glauben nicht mit der griechischen Philosophie als solcher synthetisierten, sondern dabei offenbar selektiv vorgingen – und dies keineswegs unbesehen. Aber schauen wir genauer hin! Das Bild von der geglückten Symbiose erhält die ersten Risse, sobald der Versuch unternommen wird, im Medium einer christlichen Rezeption des platonischen Gottesbegriffs Gott als Schöpfer zu denken. Man wird es wohl, befürchte ich, eine Verführung durch die Semantik nennen müssen, wenn die Beschreibung des Demiurgen im *Timaios* des Platon auf das biblische Schöpfungsverständnis bezogen wird. Die Nähe, auf die auch das hellenistisch-jüdische Denken aufmerksam geworden war, schien darin zu bestehen, dass der Demiurg im *Timaios* „Urheber und Vater dieses Weltalls“ genannt wird. Hinzu kommt, dass bereits die platonische Schule die mythische Figur des Demiurgen mit der göttlichen Vernunft identifiziert hatte, von der es im *Philebos* heißt, sie sei „der König [...] des Himmels und der Erden“²⁹.

Beim Aufsuchen der Analogie trat dabei offensichtlich der tiefgreifende Unterschied zwischen dem platonischen Demiurgen und dem biblischen Schöpfergott zurück. Der Demiurg ist nicht Schöpfer der Welt, sondern er formt die noch ungestaltete, aber bereits existierende Materie und blickt dabei auf die ewigen Ideen, nach deren Vorbild er den sichtbaren Kosmos gestaltet. An diesem Beispiel wird deutlich, dass die Differenz zwischen christlicher Theologie und griechischer Philosophie größer ist, als es die zur Glättung neigende Behauptung einer geglückten Synthese wahrhaben will. Ja, die frühen Aussagen christlicher Theologen zur Schöpfung scheinen zunächst sogar den Verdacht zu bestätigen, die Hellenisierung laufe auf eine Verfälschung des biblischen Glaubens hinaus. Noch Justin († 165) scheint keinen Gegensatz zwischen göttlicher Schöpfung und der Formung einer als bereits existent vorausgesetzten Materie empfunden zu haben. Ausdrücklich im Blick auf das Problem einer Ewigkeit der Materie stößt erst Irenäus von Lyon († um 202) entschieden zu der Einsicht vor, dass Gott „die

mit den Schriften der Hellenen umgehen. „Denn wie die meisten Geschöpfe von den Blumen nur etwas haben, insoweit sie an deren Duft oder Farbe sich ergötzen, die Bienen aber auch Honig aus ihnen zu gewinnen wissen, so werden auch die, die nicht bloß nach dem Angenehmen und Ergötzlichen solcher Schriften haschen, daraus auch einigen Gewinn für ihre Seele erzielen. Ja, ganz nach dem Vorbilde der Bienen müsst ihr mit jenen Schriften umgehen. Diese fliegen ja nicht allen Blumen unterschiedslos zu, noch wollen sie die, die sie besuchen, ganz wegtragen, vielmehr nehmen sie nur soviel mit, als sie verarbeiten können, und lassen das Andere gern zurück. Wollen wir klug sein, dann eignen wir auch aus jenen Schriften nur das uns Passende und der Wahrheit Verwandte uns an, übergehen aber das andere. Und wie wir beim Pflücken der Rose die Dornen vermeiden, so werden wir auch bei einer nutzbringenden Benützung solcher Schriften vor dem Schädlichen auf der Hut sein.“ *Basilius von Caesarea*, *Ad adolescentes* III, online im Internet unter <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2129-2.htm> (= BKV 1/47) [Zugriff am 16.07.2011; G. E.].

²⁹ *Platon*, *Timaios*, in: *Ders.*, *Timaios*, *Kritias*, *Philebos*, *Darmstadt*, 2., unveränderte Auflage 1990, 1–210; hier: 35 (*Tim* 28, c); *Platon*, *Philebos*, in: Ebd. 255–443, hier: 309 (*Phil* 28 c). Vgl. *Pannenberg*, *Theologie und Philosophie*, 44 f.

Materie für seine Schöpfung, die vorher nicht da war, selbst schuf³⁰. Dabei verbindet er diese Aussage mit einem Begriff, der – trotz 2 Makk 7, 28 und Röm 4, 17 – nicht strukturbildend war für biblische Schöpfungstheologien. In dezidiert abgegrenzter Auseinandersetzung mit ihr verwendet Irenäus den Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts: *creatio ex nihilo*³¹.

Dieses Beispiel – mehr wollen meine Hinweise auf die Schöpfungslehre nicht sein – führt zu dem Befund, dass in der Aufnahme hellenistischer Philosophie diese an entscheidenden Stellen zugleich durchbrochen wird. Wo dies geschieht, kann man, gegenläufig zu einer angeblichen Hellenisierung, mit einigem Recht von Prozessen fortschreitender Enthellenisierung innerhalb der spätantiken christlichen Theologie sprechen.³² Fragt man näherhin nach der Hermeneutik, die die jeweilige Aufnahme und Durchbrechung hellenistischer Philosophie leitet, legt sich meines Erachtens diese Schlussfolgerung nahe: Die Ursprungstreue zum biblisch fundierten Glauben selbst trägt in die Rezeptionsprozesse ein Differenzbewusstsein ein und drängt die Theologie dazu, mit vorgegebenen hellenistischen Traditionsbeständen innovativ umzugehen. Am Beispiel der *Creatio-ex-nihilo*-Problematik lässt sich exemplarisch studieren, dass im vorgegebenen Rahmen hellenistischer Philosophie wesentliche Gehalte der jüdisch-christlichen Überlieferung aufgenommen wurden, die dieser Philosophie von Haus aus fremd waren. Deutlich ist jedenfalls, dass sich die Ausarbeitung eines Schöpfungsbegriffs nicht mit der unkritischen Anknüpfung an

³⁰ Adv. Haer. II, 10, 4.

³¹ Adv. Haer. II, 10, 2.

³² Eine vergleichbare Entwicklung lässt sich auch in anderen Bereichen der spätantiken christlichen Theologie beobachten. So lässt sich beispielsweise die Bedeutung und Reichweite der Entscheidung des Konzils von Nikaia (325) kaum überschätzen. Mit der Einfügung des *ὁμοούσιος* in das Symbolum wird zwar einerseits der biblische Sprachgebrauch verlassen. Aber es war diese Entscheidung, die die von den Apologeten eingeleitete und in der Tat gefährlich voranschreitende Hellenisierung des christlichen Glaubens in dem Augenblick gebannt hat, als Arius sich anschickte, den christlichen Heilsglauben vollständig in die mittelplatonische Kosmologie zu integrieren. Er verschmolz die christliche Rede von Gott und seinem Sohn mit dem Paradigma des platonischen Dualismus und der Vorstellung von Gott als einer selbstgenügsamen Monas. Angesichts dieser Konsequenz hat Nikaia es gewagt, gegenüber dem philosophischen Gottdenken an der Treue zum genuin biblischen Monotheismus festzuhalten und also die konkrete Geschichtsfähigkeit Gottes, seine Fähigkeit zur geschichtlichen Selbstmitteilung, zu behaupten. Dies geschah dadurch, in Gott selbst reale Unterschiedenheit und Beziehung, Mitteilung und Gemeinschaft zu denken. In diesem Sinne vollzieht sich mit der Lehrentscheidung von Nikaia keine Hellenisierung des Christentums. Vielmehr inauguriert Nikaia eine einschneidende begriffliche Transformation in der Geschichte des Gottesbegriffs. Insofern hat es also durchaus seine Berechtigung, im Blick auf die in Nikaia erfolgte Zurückweisung arianischer Christologie wenn nicht bereits von einer Enthellenisierung des Christentums, so doch zumindest von einer „Krisis“ hellenistischer Philosophie (Ricken) zu sprechen. Vgl. F. Ricken, Das *Homousios* von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: B. Welte (Hg.), Zur Frühgeschichte der Christologie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1970, 74–99; Grillmeier, Hellenisierung; ders., „Christus licet nobis inivitis deus“. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft, in: Ders., Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild. Herausgegeben von Th. Hainthaler, Freiburg i. Br. [u. a.] 1997, 81–112.

abrufbare Plausibilitäten begnüge. Klar ist aber auch, dass die Identität der Glaubenswahrheit im diskontinuierlichen Gang ihrer Überlieferung das Wagnis einer Neuinterpretation eingehen musste.³³ Wie lässt sich, so die entscheidende Frage, die Kontinuität des Glaubens aufzeigen und wie die Identität seiner Wahrheit im Wandel ihrer Überlieferung identifizieren? Bei der Beantwortung dieser Frage sollte allerdings die Rede von der Selbstentfremdung oder gar Verfälschung des christlichen Glaubens einer differenzierteren Betrachtungsweise der Vermittlung christlicher Theologie mit griechischer Metaphysik weichen.

Also doch „geglückte Synthese“? Ich meine: nein, und zwar aus mindestens drei Gründen. *Erstens* stellte sich, was Symbiose oder Synthese genannt wird, allererst als das Ergebnis einer tiefgreifenden Umgestaltung des griechischen Denkens ein. Die philosophische Tradition gehe ja nicht in Platonismus auf, so Habermas in seiner Replik auf Metz, sondern habe im Laufe ihrer Geschichte wesentlich Gehalte der jüdisch-christlichen Überlieferung aufgenommen und sei „durch das Erbe bis in ihre griechischen Wurzeln hinein erschüttert worden“³⁴. Wenn es stimmt, dass allererst die „Unterwanderung der griechischen Metaphysik durch Gedanken genuin jüdischer und christlicher Herkunft“³⁵ jene „innere Affinität“ zustande bringt, von der die positive Inanspruchnahme der Hellenisierungsthese ja ausging, dann dürfte die These von der „geglückten Synthese“ nicht haltbar sein, sofern und weil es die dabei unterstellte Affinität vom Selbstverständnis der griechischen Philosophie her zunächst oder aber grundsätzlich nicht gab. An entscheidenden Wendepunkten führt die Theologie Begriffe und Konzepte in die Philosophie der Spätantike ein, die der griechischen Metaphysik von Hause aus fremd waren.

Gegenläufig zur eher harmonisierenden Lesart der christlichen Platonismusrezeption wäre beispielsweise auf den Neuplatoniker Proklos († 485) zu verweisen, der im 5. Jahrhundert im Gestus einer griechischen Weltfrömmigkeit heidnischer Prägung eine Synthese ganz eigener Art konzipiert, die die gesamte metaphysische und religiöse Tradition der nicht christlichen Antike zu einem eigenen philosophischen System integrierte.³⁶ Hier ist von

³³ Vgl. G. Essen/Th. Pröpper, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn [u. a.] 1997, 163–178.

³⁴ Habermas, Israel, 54.

³⁵ Ebd. 56.

³⁶ Vgl. C. Andresen, Antike und Christentum, in: TRE 3 (1978), 50–99, hier: 69 f. Um die Fiktion der christlichen Synthese von Theologie und Philosophie aufrechtzuerhalten, wurde Proklos nachträglich „christianisiert“. Auf diese Weise beeinflusste sein Werk wiederum die Schriften jenes anonymen Autors (um 500 n. Chr.), der vortäuschte, der in ApG 17, 34 genannte Dionysios Areopagites zu sein. Für unseren Zusammenhang ist der Hinweis interessant, dass das Werk des Dionysios die antichristliche Synthese des Proklos noch einmal zu überbieten versucht und zwar durch die Integration dieser heidnischen Konkurrenz. Vgl. B. R. Suchla, Dionysios Areopagita, in: LThK³ 3 (1995), 242 f. Im Widerspruch zu Beierwaltes markiert etwa der Platonforscher Heinrich Dörrie sehr akzentuiert die Differenz, in dem er den spätantiken Platonismus

einem „Aufeinanderzugehen“ von biblischem Glauben und griechischem Fragen nichts zu spüren.

Gegen die These von der geglückten Synthesenbildung spricht *zweitens*, dass sie die Brüche in den hochkomplexen Rezeptionsverhältnissen allzu sehr glättet. Aufs Ganze gesehen blieb es doch – trotz der sich im Dogma von Nikaia anbahnenden „Revolution“ im Gottesbegriff³⁷ – vielfach bei einem bloßen Nebeneinander von biblischem und philosophischem Gottesgedanken, das nicht mehr kohärent zu einer Synthese verfügt werden konnte. So gelang es der gesamten Patristik beispielsweise nicht, ihren Gottesbegriff von den Konnotationen der verhängnisvollen Eigenschaftszuschreibung der „Unveränderlichkeit“ zu befreien. Das blieb nicht ohne Folgen für das Schöpfungsverständnis. Wie kann der so begriffene Gott als „freier, schöpferischer Ursprung von immer Neuem, Unvorhergesehenem“ gedacht werden?³⁸ Die Rede vom unableitbar freien Entschluss Gottes zu einem kontingenten Schöpfungsakt ist mit dem metaphysischen Begriff seiner wesenhaften Unveränderlichkeit nicht zu vereinen. Die hier auftretende Spannung wird bis in die späte Neuzeit hinein kaum gesehen. Die fällige Revision der klassischen Lehre von der „Unveränderlichkeit Gottes“ gehört zu den großen Leistungen der modernen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts.³⁹

Die These von der „geglückten Symbiose“ verliert *drittens* aus den Augen, dass es an zentralen Schaltstellen augenscheinlich nicht möglich war, unverzichtbare christlich-theologische Gehalte innerhalb der hellenistischen Denkform angemessen zu reformulieren. So gelang es im Rahmen des hellenistischen Denkens beispielsweise nicht, aus der Einsicht, dass Gott die Welt „aus nichts“ geschaffen hat, die entsprechenden theologischen Konsequenzen zu ziehen. Die Einsicht, dass sich die gesamte Weltwirklichkeit dem unableitbar freien Setzungsakt Gottes aus dem Nichts verdankt, muss zu der Bestimmung führen, dass die gesamte geschöpfliche Wirklichkeit kontingent ist. Im Fahrwasser insbesondere eines auf hellenistischen Begriffen aufruhenden Schöpfungsverständnisses ließ sich jedoch die Kontingenz der Schöpfung nicht wirklich denken. Dies ist ein Indiz dafür, dass die Umgestaltung der adaptierten hellenistischen Philosophie zu einer konsistenten, dem Glauben an den biblischen Schöpfergott gemäßen Denkform nicht in adäquater Weise gelungen ist. Erst einem Theologen des 13. Jahrhunderts, Duns Scotus, sollte an dieser Stelle der innovatorische Durchbruch gelin-

geradezu als die Alternative zum Christentum charakterisieren kann. Zur Kontroverse vgl. *Beierwaltes*, Platonismus, 19 f.; *H. Dörrie*, Die geschichtlichen Wurzeln des, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987; *ders.*, *Platonica Minora*, München 1976; *H.-D. Blume/F. Mann* (Hgg.), *Platonismus und Christentum*. Festschrift für Heinrich Dörrie, Münster ²1985.

³⁷ Siehe Anmerkung 33.

³⁸ *Pannenberg*, Aufnahme, 311.

³⁹ Vgl. *W. Maas*, *Unveränderlichkeit Gottes*. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, Paderborn 1974.

gen.⁴⁰ Dieser „zweite Anfang der Metaphysik“, wie die dramatischen Transformationen der Metaphysik im Mittelalter genannt werden⁴¹, ist zugleich ein geradezu paradigmatisches Beispiel dafür, dass die hellenistische Denkform insgesamt auf ihre Grenzen hin befragt werden und –, wenn notwendig – ein Neuanfang gewagt werden muss. Die nun anstehende, aber nicht mehr zu leistende Aufgabe bestünde darin, von diesem zweiten Anfang der Metaphysik aus die Brücke zur neuzeitlichen Philosophie zu schlagen. Im Vordergrund stünde dabei die Suche nach einer *theologischen Denkform*, die sich für ein zusammenhängendes Verstehen der christlichen Glaubenswahrheit als ebenso geeignet erweisen muss wie für ihre vernünftige Vermittlung. Der programmatische Schritt, die christliche Glaubenswahrheit unter den Bedingungen des neuzeitlichen Denkens zu explizieren, hat zunehmend zu der Einsicht geführt, dass dieses Denken gerade in seiner Konzentration auf die subjekthafte Freiheit, „noch in seiner Entgegensetzung zum christlichen Glauben, eine größere Affinität zu ihm aufweist als die Denkweisen früherer Epochen“.⁴² Besonders in ihrer Abgrenzung von einer auf den Kosmos gerichteten Vernunft wie in der Überwindung der traditionellen Substanzmetaphysik hat die neuzeitliche Philosophie wesentliche Grundmotive des Christentums in sich aufgenommen und zum geschichtlichen Durchbruch verholfen.⁴³ Gerade auf den von Kant und Fichte eröffneten Denkwegen lassen sich die Konturen eines philosophischen Konzepts profilieren, das sich für das vernünftige Verstehen der christlichen Gottesrede eignet: Schöpfung, Offenbarung und eschatologische Versöhnung sind das unverfügbar Gegebene, das sich der unerschöpflichen Innovationsmacht eines zur Offenbarung freien Gottes verdankt.

⁴⁰ Vgl. aus jüngster Zeit vor allem *M. Striet*, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003; vgl. *ders.*, *Den Anfang denken. Bemerkungen zur Hermeneutik des creatio ex nihilo-Glaubens: Biblisches Forum 1* (2000), 2–11 – www.bibfor.de/archiv/00-1.striet.pdf [Zugriff am 14.07.2011; G.E.].

⁴¹ *L. Honnefelder*, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in: *J. P. Beckmann [u. a.]* (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Wolfgang Kluxen zum 65. Geburtstag, Hamburg ²1996, 165–168.

⁴² *Tb. Pröpper*, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ³1991, 12. Vgl. jetzt auch *ders.*, *Theologische Anthropologie I-I*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011.

⁴³ Zur philosophiegeschichtlichen Einschätzung, dass die abendländisch-europäische Philosophie ihr Bestes der jüdisch-christlichen Überlieferung verdankt, vgl. *Habermas*, *Israel*.