

MARKSCHIES, CHRISTOPH, *Hellenisierung des Christentums*. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie (Theologische Literaturzeitung. Forum; 25). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 141 S., ISBN 978-3-374-03058-3.

Es gibt wissenschaftliche Abhandlungen, die nicht weniger spannend zu lesen sind als ein Kriminalroman. Die 2012 in Leipzig erschiene Untersuchung des Berliner Kirchengeschichtlers Christof Marschies (= M.) zum Begriff „Hellenisierung“ zählt dazu. Spätestens mit der „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. vom 12. September 2006 war der Begriff aus dem Schatten der akademischen Diskussion heraus getreten – vertrat der Papst doch seinerzeit die Auffassung, die Verschmelzung von biblisch-orientalischer und philosophisch-griechischer Denkform in der Alten Kirche stelle – anders als dies etwa Adolf von Harnack an der Wende vom 19. zum 20. Jhd. dargestellt habe – keinen „Abfall“ von den jesuanischen Wurzeln des Christentums dar. Vielmehr sei diese Verschmelzung von Neuem Testament und „Griechentum“ geradezu providentieller Natur. Jedenfalls offenbare sie die innere Einheit von Glaube und Vernunft.

Vor diesem Hintergrund und angesichts anhaltender Diskussionen um die These Papst Benedikts kann sich die vorliegende Untersuchung zu Begriffsgeschichte und Gebrauch des Begriffs „Hellenisierung“ gesteigerter Aufmerksamkeit mindestens im katholischen Raum sicher sein. Und die hoch gesteckten Erwartungen werden nicht enttäuscht. Schon die in der einleitenden „Vorbemerkung“ (5–12) skizzierte Entstehungsgeschichte der gut einhundert Seiten umfassenden Studie, die in mehreren Redaktionen aus einem 2010 in Jerusalem gehaltenen Vortrag hervorgegangen ist, eröffnet faszinierende Perspektiven auf die internationale Forschungslandschaft.

Die Abhandlung umfasst drei Kapitel. Im Anschluss an eine „Einführung“ in die Problemstellung, die auch terminologische Präzisierungen bietet (15–32), rekonstruiert M. die Semantik des Begriffs „Hellenisierung“ von ihren Anfängen in der Antike bis ins frühe 20. Jhd. (33–61). Das zweite Kap. ist dem Gebrauch des Begriffs im 20. Jhd. bis in die unmittelbare Gegenwart hinein gewidmet (63–97). Im dritten Kap. schließlich erörtert M. die Frage, ob der Begriff „Hellenisierung“ geeignet ist, Transformationsprozesse in der Spätantike angemessen zu beschreiben, und ob er als ein nützlich Forschungsparadigma für historische und religionsgeschichtliche Forschungen gelten kann (99–125). Dazu unterbreitet der Autor einen eigenen Vorschlag. Das Buch schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (127–141).

Im Anschluss an den Berliner Persönlichkeitspsychologen Jens Asendorpf unterscheidet M. eine doppelte Bedeutung von „Hellenisierung“: Einmal wird „Hellenisierung“ als „Grundbegriff“ der Erforschung der Religionsgeschichte des antiken Judentums und Christentums verwandt, einmal als „Forschungsparadigma“, das Leitsätze, Fragestellungen und Methoden der historischen Forschung beinhaltet (15 f.). Die Beobachtung, dass sowohl die oft unklare Unterscheidung beider Bedeutungen als auch die mangelnde Bestimmtheit in unterschiedlichen Forschungskontexten den Begriff „Hellenisierung“ zu einer „umstrittenen Deutungskategorie“ macht, rechtfertigt nach M. eine archäologische Betrachtung seiner Bedeutungsherkunft und seiner forschungsgeschichtlichen Verwendungen. Vor allem aber ist es der naheliegende Verdacht, komplexe historische Zusammenhänge unzulässig zu essentialisieren, der eine begriffsgeschichtliche Analyse fordert. Von ihr her hofft M., zu einem verantworteten Gebrauch des in der Vergangenheit „in mehrfacher Hinsicht kontaminierten Grundbegriffs“ (24) zu gelangen.

Mit diesem Anliegen wendet sich der Verf. gegen Vorschläge von Althistorikern wie Glen Bowersock und von katholischen Theologen wie Gerda Riedl oder Georg Essen, auf den umstrittenen Begriff in der Erforschung der spätantiken Religionsgeschichte und ihrer Transformationsprozesse gänzlich zu verzichten. Stattdessen schlägt M. am Ende seiner Studie vor, den Begriff „Hellenisierung“ in dem präzisen Sinne zu verwenden, dass mit ihm „eine spezifische Transformation der alexandrinischen Bildungseinrichtungen und der dort praktizierten Wissenskulturs in der theologischen Reflexion des antiken Christentum“ (121) bezeichnet ist. Von einer solchen Begriffsbestimmung her erhofft sich der Autor eine erkennbare Abgrenzung gegenüber anderen „großen Debatten“, die oft ebenfalls unter dem Stichwort „Hellenisierung“ verhandelt werden – daran-

ter etwa die Fragen nach dem Verhältnis von Christentum und Platonismus, Glaube und Vernunft, Metaphysik und Theologie (32).

Die zahlreichen Bedeutungszuschreibungen von „Hellenisierung“, die M. in seiner historischen Analyse identifiziert, müssen hier nicht im Einzelnen wiedergegeben werden. In der Rückschau auf namhafte Forscher des 19. und 20. Jhdts., wie Johann Gustav Droysen, Adolf von Harnack oder Reinhold Seeberg, aber auch im Blick auf weniger bekannte Gelehrte, tritt eine verblüffende Bedeutungsvielfalt von „Hellenisierung“ mit teils gegenläufigen Tendenzen zutage. M. schließt aus alledem, dass unterschiedliche Wissenschaftler mit dem Begriff „sehr Unterschiedliches“ bezeichnen konnten (47).

Die anhaltende Diskussion um die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. wird dabei künftig wohl den von M. im Anschluss an Eginhard Meijering formulierten Hinweis in Rechnung stellen müssen, dass von Harnack „immer von der historischen Notwendigkeit dieser Entwicklung“ – der Hellenisierung des Christentums – „überzeugt war“ (51 f.). Anders als bereits 1912 von Walter Glawe, einem Schüler von Reinhold Seeberg, behauptet, vertritt von Harnack demnach weder eine „Abfallstheorie“ des Christentums noch unterscheidet er streng zwischen einem „enthellenisierten“ Evangelium und der „hellenisierten“ Theologie der antiken Christenheit (55 f.). Die Unausweichlichkeit der Hellenisierung des Christentums schließt freilich deren Korrektur nicht aus. Von Harnack sieht sie bei Augustinus und Luther anfanghaft vollzogen, betrachtet sie jedoch zugleich als bleibende Aufgabe auch für die Gegenwart.

Innerprotestantisch war von Harnacks Position keineswegs unumstritten – vielleicht auch deshalb, wie M. vermutet, weil der Begriff „Hellenisierung“ bei von Harnack „im Blick auf den Inhalt merkwürdig unterbestimmt und im Blick auf seine chronologische Ausdehnung diffus“ bleibt (56). Jedenfalls wurde der Begriff in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. eher selten verwendet, und wenn dies geschah, dann meist in einer Bedeutung, die dem jeweiligen Forschungsinteresse entsprang. M. belegt anhand einschlägiger Beiträge von Althistorikern wie Victor Tcherikover, Arthur Darby Nock, Wilfred L. Knox und Henry Chadwick. Zugleich konstatiert er eine große Zurückhaltung bei katholischen Althilologen und Historikern. Der katholische Byzantinist Andre von Ivánka beispielsweise vermeidet den Begriff, macht aber zugleich in seinen Untersuchungen zu „Platonismus und Christentum“ den von Harnack als „Hellenisierung“ identifizierten Transformationsprozess verantwortlich für eine Reihe von Häresien in der Alten Kirche.

M. betont die bemerkenswerte Tatsache, dass in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. – vermutlich unter dem noch bei Wolfhart Pannenberg spürbaren Einfluss Adolf von Harnacks – der Begriff „Hellenisierung“ mehrheitlich durch protestantische Theologen beansprucht wurde, neuere Beiträge hierzu hingegen fast ausnahmslos der katholischen Theologie entstammen. Nach dem Zweiten Weltkrieg versuchten katholische Theologen wie Alois Grillmeier, Friedo Ricken oder Reinhard Hübner, den Konflikt zwischen biblischem Offenbarungsglauben und griechischer Philosophie als „Enthellenisierung“ zu beschreiben. M. sieht in ihren historischen Rekonstruktionen geradezu eine „Protestantisierung“ der römisch-katholischen Perspektive (88 f.).

Zu solchen Bemühungen kann nach M. die „Regensburger Vorlesung“ Benedikts XVI. als Gegenentwurf gelesen werden, insofern hier der Zusammenhang von Hellenisierung und Evangelisierung als providentiell gewertet wird. Die Kritik von M. an dem von Benedikt – und auch von anderen Theologen – verwendeten Hellenisierungsbegriff muss hier nicht referiert werden; sie läuft aber nicht zuletzt auf den für seinen eigenen Vorschlag bedeutsamen Vorwurf hinaus, durch eine unpräzise Verwendung des Begriffs einer „Engführung des Kulturbegriffs“ das Wort zu reden (96).

Dieser Vorschlag wird im dritten Kap. der Untersuchung zur Diskussion gestellt (99–125). Statt auf den vieldeutigen Begriff „Hellenisierung“ zu verzichten, plädiert M. für eine Präzisierung seiner Bedeutung, um ihn auf diese Weise wissenschaftspragmatisch operationalisierbar zu machen. Hierzu wendet er sich noch einmal den semantischen Ursprüngen des Begriffs zu. Dabei zeigt sich, dass der Begriff im Kontext des spätantiken Bildungsideals seinen ursprünglichen „Sitz im Leben“ hatte, und zwar in der als „Helle-

nismus“ zu kennzeichnenden Epoche zwischen Alexander dem Großen und der Schlacht von Actium (336 v. Chr. bis 31 v. Chr.). Entsprechend will M. „Hellenisierung“ verstanden wissen „als die Ausbreitung derjenigen Zivilisationsform, die für die Epoche des ‚Hellenismus‘ charakteristisch ist, durch Bildung“ (112). Denn in dem genannten Zeitraum führte griechische Bildung zu einer Transformation von „Lebens- und Denkformen, die für die Epoche des Hellenismus charakteristisch sind“ (116 f.). „Hellenisierung“ wird auf diese Weise als ein Begriff für kulturelle Transformationsprozesse in einem präzise bestimmten Zeitraum eingeführt.

Den hier entscheidenden Begriff der „Transformation“ bestimmt M. im Anschluss an den Berliner Sonderforschungsbereich „Transformationen der Antike“ in dreifacher Hinsicht: In den Medien der Transformation wird das transformierte Objekt stets neu hervorgebracht; der Akt der Rezeption ist stets auch ein konstruktives Handeln; Transformationsprozesse generieren immer auch eine neue Gestalt der Selbstreflexivität. Kurz: „Transformationen sind [...] bipolare Konstruktionsprozesse, in denen die beiden Pole einander wechselseitig konstituieren und konturieren“ (117). Auf dieser begrifflichen Grundlage versteht M. „Hellenisierung“ als „Transformation“, in der das rezipierte Objekt jeweils neu konstruiert wird“ (122). Beides verändert sich darin: die Referenzkultur ebenso wie die Aufnahmekultur, konkret: die griechische (nach M. insbesondere durch Alexandrien geprägte) Bildungskultur ebenso wie das Christentum. Eine Charakterisierung von „Hellenisierung“ als Abkehr von den „reinen Ursprüngen“ verbietet sich deshalb schon im Ansatz. Vielmehr trägt der Begriff der geschichtlichen Verfassung von Glaube, Theologie und Kirche Rechnung.

Letztlich wird man M. nur zustimmen können, wenn er abschließend konstatiert: „In der Debatte um die ‚Hellenisierung‘ des Christentums werden die ganz großen Fragen zum Thema bearbeitet, die sich in jeder Geschichte des antiken Christentums stellen“ (125). Als solche waren zuvor bereits das Verhältnis von Christentum und Platonismus, Glaube und Vernunft, Metaphysik und Theologie benannt worden (32). Ob sich angesichts des Gewichts dieser „ganz großen Fragen“ die von M. vorgeschlagene Begriffsbestimmung von „Hellenisierung“ in der Forschung wird durchsetzen können, bleibt abzuwarten.

D. ANSORGE

OLSZEWSKI, MIKOŁAJ (ED.), *What is „Theology“ in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th–15th Centuries) as reflected in their Self-Understanding* (Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology. Subsidia; 1). Münster: Aschendorff 2007. XII/733 S./Ill., ISBN 978-3-402-10211-4.

Mutig und mit großen Zielen geht die *Internationale Gesellschaft für Theologische Mediävistik* (IGTM) als „konfessionsübergreifende wissenschaftliche Gesellschaft“, so *Rainer Berndt SJ* in seinem Vorwort (V), die Erforschung der „Geschichte des Christentums im Mittelalter“ (ebd.) an. Neben dem Jahrbuch *Archa Verbi* hat sie die Reihe der *Subsidia* ins Leben gerufen, deren erster Band die Akten einer Tagung in Warschau im Juni 2004 enthält – organisiert von der IGTM mit der Polnischen Akademie der Wissenschaften und dem Warschauer Thomas-Institut.

In seiner Einführung knüpft der Herausgeber *Mikołaj Olszewski* an die Tagung 1997 in Erfurt an, die die programmatische Frage zum Thema hatte: „Was ist Philosophie im Mittelalter?“, ruft kurz die wesentlichen Unterschiede der beiden Wissenschaften Philosophie und Theologie in Erinnerung und skizziert die theologische Forschung der letzten zehn Jahre in ihren Entwicklungen und neuen Perspektiven.

Stanisław Wielgus postuliert in seiner grundsätzlichen Betrachtung „Die Bedeutung der mittelalterlichen christlichen Theologie und Philosophie für die Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft und für die Entwicklung der modernen Gesellschaften“ (9–15), dass die Entstehung der zweckfreien modernen Wissenschaften „in der europäischen Zivilisation“ (10) möglich war, weil sie grundgelegt wurde durch die philosophisch-theologische Deutung der Welt als einer guten Ordnung. Im Umfeld der *calculatores* des Merton College in Oxford konnte Johannes Buridanus im 14. Jhd. seine Impetus-Theorie entwickeln, die theologisches und naturwissenschaftliches Forschen in neue Bahnen lenkte.