

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1982, HEFT 3

LEO SCHEFFCZYK

Tendenzen und Brennpunkte
der neueren Problematik
um die Hellenisierung
des Christentums

Vorgetragen am 3. Juli 1981

MÜNCHEN 1982

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1515 8

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1982
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei, Nördlingen
Printed in Germany

Zu den vorrangigen Problemen, die sich gegenwärtig der historischen wie der systematischen Theologie stellen, gehört auch die Frage nach der Hellenisierung des Christentums. Sie ist im Zuge der schärferen Reflexion über das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte aufs neue in Bewegung geraten¹. Die Bewegung soll hier auf einige beherrschende Tendenzen und Brennpunkte hin untersucht werden.

Um die Eigentümlichkeit der gegenwärtigen Problemlage zu treffen, erscheint zunächst ein kurzer Rückblick auf die bisherige Forschung angebracht, deren vierhundertjährige Geschichte für die Erkenntnis des gegenwärtigen Standes der Fragestellung nicht ohne Belang ist.

1. Motive und Verstehenskategorien

Es kann sich dabei nicht um eine material-inhaltliche Wiedergabe des Forschungsganges² handeln, sondern nur um den Ausweis der Motive dieses wissenschaftlichen Bemühens und – damit zusammenhängend – um die Bestimmung der Verstehenskategorien, in welche die Inhalte jeweils gefaßt, und um die Kenntlichmachung der Maßstäbe, nach denen sie beurteilt wurden.

¹ Das steigende Interesse dokumentiert eine reiche Literatur: E. Kiessling (Hrsg.), *Der Hellenismus in der deutschen Forschung 1938–1948*, Wiesbaden 1956. A. Grillmeier, *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas: Mit ihm und in ihm*, Freiburg 1975, 423–428; H. Dörrie, Was ist „spätantiker Platonismus?“ Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, in: *Theologische Rundschau* 36 (1971) 285–302; E. P. Meijering, *Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter*: ebda., 303–320; H. Wagenhammer, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Mainz 1972; H.–J. Schmitz, *Frühkatholizismus bei A. v. Harnack, R. Sohm und E. Käsemann*, Düsseldorf 1977; Kl. Kremer (Hrsg.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980; C. J. de Vogel, *Greek Cosmic Love and the Christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the fourth Gospel*, in: *Vigiliae Christianae* 35 (1981) 57–81.

² Dieser ist bis zum Anfang des Jahrhunderts nachgezeichnet und interpretiert von W. Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis zur Gegenwart*, Berlin 1912; vgl. dazu A. Grillmeier, *Hellenisierung*, 424.

Für den Charakter dieser Entwicklung ist schon der Beginn und Ansatz im Reformationszeitalter nicht ohne Bedeutung, in dem sich die Frage nach der ursprünglichen christlichen Wahrheit als wesentliche Antriebskraft des theologischen Denkens erwies. So wurde hier die erste Kritik an der Verbrämung der schlichten evangelischen Lehre mit der griechischen Philosophie laut³. Sie erfolgte merkwürdigerweise ohne Hervorkehrung des konfessionellen Gegensatzes und wurde von Erasmus, dem Katholiken, genauso geübt, wie von Melanchthon, dem Lutheraner. Auch wenn die kritischen Bedenken zuerst nur sporadisch auftauchten (wie übrigens das ganze 16. Jh. hindurch), so war doch mit ihnen ein Motiv angeschlagen, das später noch stärker durchdringen sollte, nämlich die Beurteilung nach dem klassizistischen Kanon von ursprünglicher Einfachheit und späterer philosophischer Kompliziertheit der christlichen Wahrheit. Allerdings verhinderte es die starke humanistische Neigung der Zeit⁴ zunächst noch, daß dieser Kanon als Instrument einer tiefergreifenden Kritik benutzt wurde⁵. Für Luther reichte die „reine Zeit der Kirche“, die unangetastet blieb, noch bis zu Konstantin. Eine durchgreifende kritische Einstellung findet sich auch bei dem mit neuen Materialien aus der Geschichte des Kultes aufwartenden Johannes Casaubonus⁶, dem reformierten Philologen († 1614), noch nicht, der nur beiläufig eine gewisse Trübung der Reinheit der christlichen Religion durch den Einstrom der griechischen Philosophie vermerkte.

Um der im 17. Jh. stärker werdenden Kritik am Einfluß der griechischen Philosophie zu begegnen, zog Dionysius Petavius († 1652)⁷ unter Konzentrierung des Blickes auf die Trinitätslehre das apologetische Urteilschema „Häresie – Orthodoxie“ zur Deutung des vor allem als Platonisierung verstandenen Vorganges der Hellenisierung heran. Er verwandte das Schema aber so, daß die Hellenisierung als negatives Ferment und als Wurzel der Häresie (vor allem der ariani-

³ W. Glawe, 12ff.; A. Grillmeier, 426ff.

⁴ W. Glawe, 12f.

⁵ Zum Humanismus des Reformationszeitalters vgl. M. J. Congar, *Theologie: DThC XV*, 1. 413ff.

⁶ Isaaci Casauboni, *De rebus Sacris et Ecclesiasticis, Exercitationes XVI*, 1, London 1614.

⁷ *Dogmata theologica Dionysii Petavii e S. J.*, ed. nova J. B. Fournials t. II (1865), 253–278.

schen) gekennzeichnet wurde, während die Orthodoxie sich diesem Einfluß entzog, und zwar auf Grund der von dieser Entwicklung angeblich unabhängigen Kraft der Tradition und der kirchlichen Glaubensregel. Allerdings konnte Petavius trotz dieser seiner apologetischen Interessensrichtung nicht umhin, die vornizänischen Väter wegen des bei ihnen allzu starken Einflusses griechischer Philosophie als Traditionszeugen für die Trinitätslehre aufzugeben. Diese Konzession machte ihn wider seinen Willen zum Schöpfer der Theorie vom „Platonismus der Kirchenväter“⁸. Den Gedanken, daß solcher Platonismus auch in die authentische Lehre und in die orthodoxe Theologie eingedrungen sein könnte, vermochte er in dem Schema „Häresie – Orthodoxie“ verständlicherweise nicht unterzubringen. In der Nachfolge des Petavius hat besonders Petrus Dan. Huetius (†1721) an diesem apologetischen Schema festgehalten⁹, das er vor allem am Beispiel des Origenes und seiner Irrtümer erprobte.

Die Benutzung des Schemas „Häresie – Orthodoxie“ bot freilich auch die Möglichkeit, je nach dem vertretenen Glaubensstandpunkt, die Wertung umzukehren. Wenn man, wie die Sozinianer des 17. Jh.s, die orthodoxe Trinitätslehre ablehnte, war es möglich, den hellenistischen Einfluß gerade bei der alten Orthodoxie nachzuweisen und ihren Gegnern, etwa den Arianern, eine nur geringe Beeinflussung durch die hellenistische Philosophie zu bescheinigen¹⁰.

Das unternahm erstmals der Sozinianer D. Zwicker († 1678)¹¹, der aber offenbar erkannte, daß die Ableitung der Häresie allein aus dem Platonismus nicht möglich war, weshalb er hier den stärkeren, aber noch unbestimmteren Begriff der „Paganisierung“ des Christentums einsetzte. In Ausführung dieses Ansatzes konnte dann die Abhängigkeit der christlichen Lehrentwicklung speziell vom Platonismus als weniger bedeutsam angesehen werden. Um die Unschädlichkeit des Platonismus zu erweisen, wurde danach von Christophorus Sandius in seinem „Nucleus Historiae Ecclesiasticae“ vom Jahre 1668 sogar die These vom hebraisierenden Platon in die Erklärung aufgenom-

⁸ W. Glawe, 29; A. Grillmeier, 429.

⁹ W. Glawe, 24–36.

¹⁰ A. Grillmeier, 429f.

¹¹ D. Zwicker, *Irenicum Irenicorum, seu Reconciliatoris Christianorum, hodiernorum Norma triplex, Sana omnium hominum Ratio, Scriptura Sacra, et Traditiones*, Amstelodami 1658; vgl. dazu W. Glawe, 39ff.; A. Grillmeier, 429f.

men¹². Daran zeigt sich, daß die begriffliche Bestimmung des Hellenisierungsvorgangs noch weithin unscharf und in der Schwebe blieb.

Dagegen verlieh dem Begriff der Arminianer Jean Le Clerc¹³ (Joannes Clericus) in dem 1688 erschienenen zehnten Band seiner „Bibliothèque universelle et historique“ wieder eindeutiger Konturen, wenn er ihn mit dem Einfluß Platons und Philos verband und ihn interessanterweise schon im Neuen Testament ansetzen ließ. Im Ergebnis erbrachte dieser Prozeß der Platonisierung für das Christentum den Verlust der „simplicitas primaevae Christianae religionis“, wie das Aufkommen der Lehrstreitigkeiten und Spaltungen zeigte.

Ganz entschieden wurde diese Paarung „Platonismus und Häresie“ in dem i. J. 1700 posthum erschienenen Werk des Anglikaners N. Souverain durchgeführt: „Le Platonisme dévoilé“, das wegen des reichen, aber nicht eigentlich verarbeiteten Inhalts und des entschiedenen Tones epochenmachend wirkte und den Begriff der Hellenisierung für lange Zeit auf die Verfälschung der ursprünglichen christlichen Lehre durch die platonische Philosophie festlegte¹⁴.

Verständlicherweise führte die so interpretierte These zu einer scharfen Reaktion auf seiten der Orthodoxie, die daraufhin einen Vorgang der Hellenisierung gänzlich in Abrede stellte. So wurde aus der apologetischen Entgegensetzung von Häresie und Orthodoxie die polemische Negation jeder Hellenisierung, die am Anfang des 18. Jh.s von Autoren wie Fr. Baltus und D. R. Ceiller vertreten wurde¹⁵.

Um diese Zeit schien die negativ gewandte Hellenisierungshypothese den endgültigen Sieg über ihre Widersacher davongetragen zu haben, ohne jedoch dieses Erfolges recht froh werden zu können; denn der in den ersten Jahrzehnten des 18. Jh.s zur vollen Blüte gelangte Deismus, der die Umformung des Christentums zur „natürli-

¹² Secunda editio, ab Authore locupleta et emendata, Coloniae 1676; W. Glawe, 41 ff.; A. Grillmeier, 429 f.

¹³ Ebenso in dem Werk: *Priora Commata capituli primi Evangelii S. Joannis paraphrasi et animadversionibus illustrata*, Amstelodami 1669; vgl. W. Glawe, 47 f.

¹⁴ N. Souverain, *Le Platonisme dévoilé, ou Essai touchant le Verbe Platonicien*, Amsterdam 1700; vgl. W. Glawe, 115 ff.; A. Grillmeier, 430; eine deutsche Übersetzung des Werkes von J. Chr. Löffler, 1782.

¹⁵ Fr. Baltus, *Défense des SS. Pères accusez de Platonisme*, Paris 1711; D. R. Ceiller, *Apologie de la Morale des Pères de l'Église*, Paris 1718; W. Glawe, 144 ff.; A. Grillmeier, 431 ff.

chen Religion“ intendierte, mußte die Aufmerksamkeit von einer so speziellen innerchristlichen Problematik, wie sie das Hellenisierungsproblem darstellte, ablenken. So schienen zu dieser Zeit auch die Akten über den Fall der Hellenisierung geschlossen.

Das Verfahren konnte eigentlich nur von einer Seite wiedereröffnet und in Gang gebracht werden, die an der genuinen christlichen Wahrheit festhalten und sie dem neuen Naturalismus nicht opfern wollte. Das geschah bezeichnenderweise im Pietismus des 18. Jh.s, der der Problematik neue Aktualität verlieh, ihr aber zugleich auch neue Impulse vermittelte, was selbst dann zuzugeben ist, wenn man die vom Pietismus vorgeschlagene Lösung des Problems aus sachlichen Gründen nicht annimmt.

Die Wendung vollzog sich mit Gottfried Arnolds „Unparteiischer Kirchen- und Ketzergeschichte“ (1699/1700). Die unter einem apologetischen Zwang entstandene Beurteilung am Maßstab Orthodoxie – Heterodoxie wich hier einer neuen geschichtlichen Betrachtungsweise, die den humanistischen Kanon der „tria optima saecula“ nicht mehr anerkannte, sondern den christlichen Gedanken vom Ursprung her in eine Entwicklung einbezogen sah, die allerdings tragischerweise schon in der Nähe des Ursprungs in einen Abfall überging. So war G. Arnold der Inaugurator einer geschichtlichen „Abfallstheorie“, die verständlicherweise nur vom Standpunkt eines neuen religiösen Selbstbewußtseins entworfen werden konnte, näherhin von der Religion der Innerlichkeit her, zu welcher sich das Christentum im Pietismus durchgerungen hatte.¹⁶

Damit war freilich, ohne daß G. Arnold darüber reflektierte, in Auseinandersetzung mit dem negativ bewerteten, als Abfall angesehenen Hellenismus implizit die Idee vom Fortschritt in die Geschichte des Christentums eingebracht, zunächst einmal eines Fortschritts, der sich in der eigenen Zeit ereignete, der aber nach seinem Selbstverständnis wieder an die Urzeit anknüpfte.

Dieses geschichtliche Denken von Abfall und Aufstieg führte folgerichtig bei J. W. von Mosheim († 1755)¹⁷, dem Vater der modernen Kirchengeschichtsschreibung, wiederum auch zur Anerkennung

¹⁶ Zu G. Arnold vgl. E. Seeberg, Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, Darmstadt 1964 (Nachdruck).

¹⁷ J. L. v. Mosheim, Institutiones Christianae Maiores. Saeculum primum, Helmstadii 1739; vgl. W. Glawe, 150 ff.; A. Grillmeier, 437 f.

der positiven legitimen Ansätze im Hellenismus, so daß diese Geistesbewegung nun nicht einfach mit dem groben Raster des Abfalls eingefangen wurde, sondern auch Momente des Aufstiegs in ihr erkannt wurden. So war Mosheim der Überzeugung, daß die Verwendung der Philosophie innerhalb der christlichen Lehre auch positive Wirkungen zeigte und zur Klärung der Doktrin beitrug. Damit war tatsächlich einer neuen unvoreingenommenen und tendenzfreien Erforschung des Phänomens der Weg gebahnt.

So war eine neuerliche Wendung nicht unvorbereitet, die sich am Ende des 18. Jahrhunderts bei J. J. S. Semler († 1791) vollzog, der den Hellenisierungsprozeß als ganzen im Sinne der aufgekommenen Fortschrittsidee optimistisch als eine Erscheinung deutete, die der Entfaltung des lebendigen Wesens des Christentums entsprach und ihr dienlich war¹⁸. Es handelte sich freilich um ein Christentum, das der allgemeinen religiösen Menschheitsgeschichte und der natürlichen Religion stark verhaftet blieb.

Aber das immer mögliche Schwanken zwischen „Abfallstheorie“ und „Fortschrittsidee“ erschien auf der Höhe des 19. Jh.s einem von G. Fr. W. Hegel beeinflussten historischen Denken unangemessen, das an einer Totalauffassung der Geschichte und in ihr auch des Hellenisierungsprozesses interessiert war. In der Schule Ferdinand Christian Baur († 1860)¹⁹ nahm deshalb die christliche Lehrentwicklung den Charakter eines dialektischen Prozesses von der Subjektivität des Glaubens zur Objektivität des Dogmas und, darüber hinausgehend, zum absoluten Bewußtsein an. Innerhalb dieses Prozesses erfuhr auch die Hellenisierung des Christentums eine positive Wertung. Sie galt als ein Markstein auf dem Weg zur Universalisierung des christlichen Geistes. In der Darstellung der inneren Zusammenhänge dieses Vorganges, der immer wieder dialektisch aus den Spannungen zwischen Judentum und Griechentum, zwischen petrinischem und paulinischem Christentum unter Heranziehung der Ver-

¹⁸ Vgl. u. a. *Historiae ecclesiasticae selecta capita. Sex seculorum*, Hallae 1767; W. Glawe 258 ff.; A. Grillmeier, 441; zu Semler vgl. G. Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Methode. J. S. Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, Göttingen 1961.

¹⁹ Ferd. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung I*, Tübingen 1841–43; vgl. W. Glawe, 299; A. Grillmeier, 451 ff.

mittlungsversuche erklärt wurde, fand sich viel Erhellendes und das Verständnis Förderndes, aber auch vieles, was der nachfolgenden, positiv orientierten Dogmengeschichtsschreibung als konstruiert erscheinen mußte.

So lenkte am Ende des Jahrhunderts vor allem die „Religionsgeschichtliche Schule“²⁰ zu einer realgeschichtlichen, genetischen Erklärung des Christentums aus dem Zusammenhang aller antiken Religionen hin, in welcher auch der hellenistischen Religiosität und den Mysterienkulten ihr legitimer Platz zugewiesen wurde. Die damit gegebene Blickerweiterung entlastete die Problematik insofern, als das Interesse nun nicht mehr einseitig vom Hellenisierungsvorgang fixiert und die Bedeutung der palästinensischen Urgemeinde für das sich entfaltende Christentum stärker gewertet wurde. Aber die Erklärung des Christentums aus dem antiken Synkretismus barg auch die Gefahr in sich, die Originalität der christlichen Religion und ihres Stifters aufzugeben²¹.

Es war das Verdienst A. v. Harnacks, daß er sich im Übergang vom 19. zum 20. Jh. dem hier vorliegenden Problem, wie aus der Religionsgeschichte die Wahrheit des Christentums zu gewinnen sei, beherzt stellte und eine Lösung fand, die durch den historischen Rückgang auf den Kern der Verkündigung Jesu gekennzeichnet war. Harnack folgte hier der Devise historisch-kritischer Forschung, nach der aus der Geschichte selbst die Normen ihrer Beurteilung erhoben werden müssen. Die konkrete Ausführung dieses Programms verfolgte die Absicht, die Erscheinungen der Geschichte des Christentums am Evangelium zu kontrollieren, das Evangelium aber umgekehrt mit den geschichtlichen Ausbildungen in Vergleich zu setzen²². Aus solchem historischen Vergleich sollte sich das ursprüngliche und „zeitlose“²³ Evangelium ergeben, das von allen geschichtlichen Einflüssen frei gedacht wurde – eine Annahme, die eigentlich von der hier eingeschlagenen Bahn geschichtlichen Denkens abwich, insofern

²⁰ Vgl. W. Schneemelcher, Das Problem der Dogmengeschichte, in: ZThK 48 (1951) 71; A. Grillmeier, 459f.

²¹ Vgl. L. Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Gütersloh 1954, 8.

²² H.-J. Schmitz, 47–93.

²³ A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900 (neu hrsg. mit einem Geleitwort von R. Bultmann, Stuttgart 1950), 95.

auf ihre ein Zeitloses nicht festgestellt werden kann. Trotzdem beharrte Harnack bei diesem im Grunde ungeschichtlichen systematischen Ansatz und hob aus dem „Wesen des Christentums“ drei grundlegende Elemente hervor, die von ihm so genannten drei Kreise: das Kommen des Gottesreiches, die Botschaft vom Vater und vom unendlichen Wert der Menschenseele und das Gebot der Liebe²⁴. Von diesen drei Kreisen aber hieß es, daß sie letztlich auch wieder miteinander zur Deckung kämen und in eins fielen. Dies geschah in der Wahrheit vom ewigen und barmherzigen Gott²⁵.

Von dem so vorhandenen „Kern“ und „Wesen“ des Christentums kann Harnack alles abstrahieren, was über eine schlichte Anerkennung des Vatergottes und die daraus kommende Ehrfurcht vor dem Humanum hinausgeht. Es ist aber nicht nur an dem, daß hier das Christentum seine Originalität verliert und mit „Humanität“ auswechselbar wird, sondern daß es darüber hinaus eine ungeschichtliche Erscheinung zu werden droht und mit dem bleibenden Wesen menschlicher Religiosität gleichgesetzt wird. So gesehen, ist es allen menschlichen Gegensätzen überhoben. „Es ist erhaben über allen Gegensätzen und Spannungen von Diesseits und Jenseits, Vernunft und Ekstase, Arbeit und Weltflucht, Jüdischem und Griechischem“²⁶. Damit sind auch alle geschichtlichen Haftpunkte und Ausdrucksformen des Christentums als belanglos erklärt, so daß die Vorentscheidung gegen die Gräzisierung des Christentums gefallen ist und man sich höchstens wundert, daß sie nachfolgend so ausführlich mit dem Einsatz aller historischen Mittel belegt wird.

Mit diesem Unternehmen hat Harnack freilich die Hellenisierungsthese auf einen wissenschaftlich zuvor nie erreichten Stand gebracht. Er diagnostizierte nicht nur die dem Prozeß zugrunde liegenden historischen Kräfte nach einer gewissen historischen Gesetzmäßigkeit (Schwinden des Enthusiasmus nach der Ursprungszeit; Entstehen eines ideellen Vakuums; der sich daraus ergebende Sog nach synkretistischen Ersatzformen), sondern er bestimmte auch die sich daraus ergebenden Baugesetze für das hellenisierte Christentum, das er wesentlich mit dem Katholizismus identifizierte. Als die tragenden Pfei-

²⁴ Zur Problematik der „drei Kreise“ vgl. G. Voigt, Gespräch mit Harnack, Berlin 1954, 17–53.

²⁵ Das Wesen des Christentums, 54.

²⁶ So H.-J. Schmitz, 64.

ler dieses Baus galten ihm: das Dogma, die nahezu vergöttlichte Tradition, das Recht und die Institution. Das aus diesen Bauelementen gefügte hellenisierte Christentum offenbarte aber seine Depravation vor allem im Dogma, das Harnack als illegitime Verquickung von Glauben und wissenschaftlichem Erkennen verstand, welche durch den mit dem Dogma notwendig zusammenhängenden Unfehlbarkeitsanspruch zum Ausdruck von „Heteronomie und Superstition“ des Geistes wurde²⁷.

In der Nachfolge Harnacks erfuhr die erneuerte Verfallstheorie durch Fr. Loofs († 1928) noch eine Verstärkung, der zwischen dem Ursprung des Christentums und der nachapostolischen Zeit einen direkten Bruch wahrnehmen will, von dem sogar Gestalt und Lehre Jesu verschlungen werden²⁸. Hier macht der Dogmenhistoriker freilich auch auf Grenzen der historischen Forschung und des geschichtlichen Wissens aufmerksam, die ihn dazu bestimmen, die dogmengeschichtliche Forschung erst mit der Ausbreitung des Christentums in der heidnischen Welt des 2. Jahrhunderts beginnen zu lassen, wo nun allerdings der Einfluß griechischer Philosophie und des direkten Paganismus dem kritischen Forscher so überstark erscheint, daß er den Apologeten sogar „die Verkehrung des Christentums in eine offenbarte Lehre“²⁹ anlastet. Dabei handelt es sich freilich (wie sich besonders am Logosbegriff zeigt) im Grunde nur um eine Aufbereitung des vulgären Heidenchristentums. So hätten die Apologeten Gedanken der Polularphilosophie als christliche Lehre ausgegeben³⁰.

Allerdings wurde diese von Loofs verschärfte „Verfallstheorie“, die Harnack nach einigen Interpreten in den Vorlesungen des Jahres 1926 zurückhaltender vorgetragen haben soll³¹, nicht als Lösung der Problematik anerkannt. Hier urteilte der andere einflußreiche Vertreter einer kritischen Dogmengeschichtsforschung, R. Seeberg († 1935), schon weitsichtiger, wenn er feststellte: „Nicht die Hellenisierung, Romanisierung oder Germanisierung an sich korrumpieren

²⁷ A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bd. e, Tübingen ⁴1909–1910 (Neudruck Darmstadt 1964) I, 18; zum Hellenisierungsprozeß vgl. auch I, 337–353; II, 3–14; III, VII.

²⁸ Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle ⁵1951, 52.

²⁹ Ebda., I, 97.

³⁰ Ebda., I, 87.

³¹ A. Grillmeier, 455.

das Christentum. Diese Formen bezeugen an sich nur, daß die christliche Religion in den betreffenden Epochen selbständig durchdacht und angeeignet worden und daß sie Bestandteil der Kultur der Völker geworden ist³². Hier wurde „Hellenisierung“ offenbar als spezieller Fall einer für eine geschichtliche Religion wie das Christentum notwendigen Eingestaltung in das epochale Zeitbewußtsein verstanden, die als Produkt der historischen Situation legitimiert werden kann, wenn damit auch Gefährdungen nicht ausgeschlossen waren, die freilich nach Seeberg überwunden werden konnten. So kann es beispielhaft bezüglich der kritischen Phase der Entwicklung des Christentums im 2. Jahrhundert heißen: „Allein die gnostischen Mythen und Mysterien zerstörten das Christentum in seinem Kern, die Apologeten betteten diesen Kern in eine harte und drückende Schale“³³.

In dieser ausgewogenen Beurteilung findet sich bereits auch ein Hinweis darauf, daß das Problem der Hellenisierung nicht isoliert werden darf, sondern in größeren Zusammenhängen gesehen werden muß, welche die Assimilierung des Christentums auch mit anderen geschichtlichen Epochen ausweisen und sein Verhältnis zur Geschichte im ganzen.

So nachhaltig das Harnacksche Konzept nach Inhalt und Methode auf die Folgezeit auch wirkte, so hat es sich die neuere Forschung auch protestantischerseits nicht zu eigen gemacht. Das Konzept, das mit der Kritik am sog. Frühkatholizismus ebenso das Dogma der Reformation verwarf, stieß auch aus wissenschaftlichen Gründen auf Widerstand. Die hier vorgeschlagene Lösung erschien zu glatt, zu theoretisch und zu wenig der geschichtlichen Wirklichkeit angepaßt, die einen solchen Purismus in der Scheidung von echt und unecht nicht kennt. Zudem erkannte man, daß Harnack das Wesen des Christentums und damit die Ablehnung des Hellenismus nicht eigentlich auf geschichtlichem Wege gewann, sondern unter der Einwirkung eines subjektiven Apriori, nämlich der Idee von einem zeitgemäßen, kulturbestimmenden Christentum. So verhielt sich die Folgezeit gegenüber der Harnackschen Theorie doch reserviert.

³² R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Berlin ³1922 (Nachdruck Darmstadt 1965), I, 3.

³³ Ebda., I, 357f.

Es war kein Geringerer als R. Bultmann († 1976), der, selbst von der religionsgeschichtlichen Schule herkommend und der historisch-kritischen Methode (zumal in der Weise der „Formgeschichte“) verpflichtet, die Aporetik einer reinen Geschichtsforschung aufdeckte, welche die Wahrheitsfrage des Christentums zu entscheiden suchte; denn die Wahrheitsfrage könne bezüglich einer Religion nicht vom Historiker beantwortet, sondern müsse durch eine persönliche Stellungnahme entschieden werden³⁴. Deshalb war ihm die Historie nicht unwichtig. Sein Werk bezeugt im Gegenteil das unablässige geschichtswissenschaftliche Bemühen, die Verquickung und Abhängigkeit des jungen Christentums mit dem Geflecht der antiken Religionen (besonders der gnostischen Bewegung, deren Einfluß er am Ende doch wohl überschätzte) aufzudecken.

Aber damit lenkte er, der die Hellenisierung des jungen Christentums und seine synkretistische historische Gestalt nicht geringer ansetzte als Harnack, doch nicht in die Bahnen des großen Vorgängers ein. Er warf ihm im Gegenteil eine Art von „Geschichtspantheismus“³⁵ vor, insofern er aus der Geschichte mit Hilfe der Wissenschaft eine göttliche Kraft und Wirklichkeit (in Jesus) zu erfassen suchte. Da dies unmöglich sei, müsse der Historie in der Theologie eine andere Funktion zugewiesen werden: sie müsse die Phänomene der vergangenen Geschichte (auch der Hellenisierung) „aus den Möglichkeiten menschlichen Existenzverständnisses zu interpretieren“ suchen und „damit diese zum Bewußtsein zu bringen (suchen) als die Möglichkeiten auch gegenwärtigen Existenzverständnisses“³⁶. Solche Übereinstimmungen im Existenzverständnis lassen sich im jungen Christentum (wie wohl in allen geschichtlichen Bildungen) auch unter der hellenistischen Verbrämung ausfindig machen. Damit verliert aber die Frage nach der theologischen Bedeutung des Hellenismus wie aller geschichtlichen Formen des Christentums an Gewicht. Sie alle sind gleichsam nur das Material, an dem das Prinzip „Existenzverständnis“ seine selektive Kraft entfaltet. Die damit an Harnack geübte Kritik in bezug auf die theologische Bedeutung der Geschichte

³⁴ R. Bultmann, *Das Christentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949, 8.

³⁵ *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung: Glauben und Verstehen I* (Tübingen ³1958), 5.

³⁶ *Das Christentum im Rahmen der antiken Religionen*, 8.

nimmt der Hellenismusdebatte ihre Schärfe. So kann von dieser Seite her auch die Forderung nach „Enthellenisierung“ nicht gut gestellt werden. Das Programm geht nun auf eine „existenziale Interpretation“ oder auf eine Entmythologisierung der mythischen hellenistischen Einkleidungen.

Freilich hat Bultmann mit seiner Kritik an Harnack und der Relativierung der Hellenisierungsdebatte die weitere Problemerkörterung nicht abschneiden können. Das lag wohl daran, daß er die Bedeutung des Geschichtlichen doch wieder zu gering veranschlagte. Mit seiner Verlagerung der Geschichte auf das Moment der existenzialen Interpretation und der Entscheidung deutet er aber auf die Notwendigkeit einer Vermittlungsinstanz zur Erschließung der Geschichte oder eines Verifikationsprinzips hin, das selbst nicht der Geschichte entnommen sein konnte, sondern ein „systematisches“ Apriori darstellte. Damit bestätigte er indirekt, daß die Lösung der Problematik nur in einer bestimmten Zuordnung von geschichtlichem und systematischem Denken gefunden werden könne.

Man könnte die Reserviertheit der theologiegeschichtlichen Forschung selbst gegenüber der von Harnack vorgetragenen modernsten und exaktesten Lösung als ein Eingeständnis ansehen, daß die vierhundertjährige Erforschung des Hellenisierungsproblems im Ausweglosen geendet habe. Aber die neuere Theologiegeschichtsschreibung überließ sich dieser resignierenden Auffassung nicht, sondern zog aus der bisherigen Forschungsgeschichte gewisse Konsequenzen, welche die heutigen Bemühungen auf diesem Feld bestimmen.

2. Neuere Tendenzen im Spannungsfeld von historischer und systematisch-hermeneutischer Problemerkörterung

Als eine solche grundsätzliche Konsequenz scheint sich aus dem Befund der inzwischen um ein Vielfaches vermehrten und methodisch verfeinerten patristischen Studien die Erkenntnis zu ergeben, daß die Forschung in der Vergangenheit nicht zuletzt durch die systematischen und apriorischen Schemata um den Erfolg ihres Bemühens gebracht wurde. So macht sich in der neueren Problemerkörterung eine generelle Tendenz bemerkbar, die dahin geht, die histori-

sche Betrachtung strenger von der systematisch-hermeneutischen zu trennen, welche den apriorischen Deutemustern einen zu starken Einfluß gewährte. Man kann deshalb den heutigen Stand der Problemgeschichte in der Weise charakterisieren, daß in ihm eine schärfere Trennung zwischen Historie und Systematik stattfindet. Sie zeitigt zunächst den positiven Effekt, daß das Phänomen der Hellenisierung in einer mehr neutralen, von religiös-theologischen Vorentscheidungen freien Weise erörtert wird.

Das zeigt sich erstlich in der Anwendung neuer Interpretationsmuster und Deutekategorien. Harnack selbst hatte gelegentlich für die vergangene Theologiegeschichte die Forderung formuliert, daß die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit nur mit geschichtlichen Mitteln zu beantworten sei³⁷. Die neuere Forschung hielt sich an dieses Axiom eigentlich noch pünktlicher als Harnack und nahm Abstand von den vorschnellen Schematisierungen und Kategorialisierungen, die zuletzt unter dem Einfluß eines überstarken systematischen Ansatzes standen, der, wie zurecht gesagt wird, oftmals nur zu einem „ideologischen Stellungskrieg“ führte³⁸.

In dieser formal-methodologischen Hinsicht war man bemüht, anspruchslosere Deutekategorien zu gewinnen, die den Texten und den historischen Befunden angemessener erschienen. So unterscheidet man z. B. schärfer zwischen formaler Beeinflussung durch das griechische Denken und material-inhaltlicher Übernahme der hellenistischen Philosophie. Man differenziert zwischen der nachweislichen Übernahme griechisch-philosophischer Gedanken etwa bei den frühchristlichen Apologeten und der Umformung solcher übernommener Gedanken, wie sie sich z. B. in der Trinitätslehre bei Aufnahme der neuplatonischen Trias ereignete. Man stellt die Aneignung von Motiven fest unter gleichzeitiger Transponierung auf eine neue geistige Ebene, wie etwa an Gregor von Nyssa und seiner Einführung des griechischen Paideia-Gedankens erkennbar wird³⁹. Man spricht, den Höchstfall anvisierend, von einer Synthese zwischen neuplatoni-

³⁷ A. v. Harnack, Reden und Aufsätze I, Giessen 1904, 291 f.

³⁸ A. Grillmeier, 432.

³⁹ Darüber informiert W. Jaeger, Die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit durch Natur und Gnade nach Gregor von Nyssa: Das frühe Christentum und die griechische Bildung (übersetzt von W. Eltester), Berlin 1963, 65–76; E. v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter,

schem und christlichem Denken etwa in der Lehre Augustins vom Aufstieg der Seele zum Einen, ohne draufhin schon eine reibungslose Harmonie behaupten zu wollen⁴⁰. Man trägt an die Deutung einzelner Autoren die hermeneutische Differenz heran zwischen dem, was ein Autor bei der Übernahme der griechischen Elemente beabsichtigte und dem, was dabei wirklich gelang und zum Austrag kam. So präzisiert man z. B. in der immer noch divergierenden Origenesforschung mit H. Koch die kritische Einstellung des Origenes zur Philosophie und stellt ihr den faktisch überstarken Einfluß gegenüber⁴¹. E. v. Ivánka hat dazu die Unterscheidung zwischen Denkabsicht und Denkverfahren eingeführt, mit dem Ergebnis, daß im Denkverfahren des Origenes der griechische Einfluß die christlichen Inhalte an bestimmten Stellen doch alterierte⁴².

Aus dieser Grundtendenz zur Distanzierung von vorangehenden systematischen Optionen ergibt sich im einzelnen die Möglichkeit eines differenzierteren Verständnisses des Hellenisierungsprozesses, der daraufhin sogar als umfassender und tiefgreifender erkannt werden kann, als ihn die frühere globale Kritik deutete. Sein Beginn kann so schon – anders als bei Harnack – im Neuen Testament vorgefunden werden⁴³, sein Verlauf erhält (unter Abgehen von der zu stark veranschlagten Position der frühchristlichen Apologeten) eine stärkere Profilierung nach seiner Mitte hin, im christlichen Neuplatonismus des vierten und fünften Jahrhunderts, seine Auswirkung wird nach einer Forderung von E. v. Ivánka bei jedem Autor eigens und gesondert untersucht⁴⁴.

Der Einblick in die Differenziertheit und Vielschichtigkeit des Prozesses bestimmt die theologiegeschichtliche Forschung auch zu einer

Einsiedeln 1964, 151–188; M.-B. v. Stritzky, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa, Münster 1973.

⁴⁰ Vgl. K. Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 286–291.

⁴¹ H. Koch, Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin 1932, 55; 180.

⁴² A. a. O., 143f.

⁴³ Zum „Hellenismus“ des Paulus vgl. O. Kuss, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg 1971, 314ff; über Charakter und Begrenzung dieses Einflusses vor allem in der Christologie vgl. M. Hengel, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975, 137–144.

⁴⁴ A. a. O., 23.

größeren Zurückhaltung bezüglich einer definitiven Begriffsbestimmung der „Hellenisierung“. In der Vergangenheit wurden mit einer gewissen Unbekümmertheit Wesensdefinitionen des historischen Vorgangs vorgenommen etwa in der Art des Jean Le Clerc: Hellenisierung ist Entstellung der reinen Lehre Jesu durch den Platonismus⁴⁵; oder in Antithese dazu die Bestimmung des reformierten Theologen P. Jurieu im 17. Jh.: Hellenisierung ist Illustrierung und Erläuterung gewisser Glaubenssätze mit Hilfe griechischer Philosophie⁴⁶; oder nochmals anders bei Harnack: Hellenisierung ist die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit dem apostolischen Erbe⁴⁷. Diese Bestimmungen zeigten aber nur die Vieldeutigkeit des Begriffes an, dem sich die Vielschichtigkeit der geschichtlichen Phänomene offensichtlich entzog. Die neuere Forschung trägt der Vielschichtigkeit des Vorgangs dadurch Rechnung, daß sie sich mit einer deskriptiven Umschreibung begnügt, die nicht mehr besagt, als daß „Hellenisierung“ die Begegnung der christlichen Botschaft mit dem Geist der Kultur der Antike ist, über deren inneren Charakter und deren Merkmale nicht in einer Wesensdefinition entschieden werden kann, sondern nach historischen Kriterien jeweils spezifisch geurteilt werden muß⁴⁸.

Deshalb ist es ein charakteristisches Anliegen der neueren Forschung, die Art und den Grad des Einflusses griechisch-philosophischen Denkens bei den einzelnen Autoren der Patristik festzustellen, wobei auch mit Kritik nicht gespart wird, etwa bei dem noch wenig ins Christentum eingedrungenen Lateiner Lactantius († nach 317)⁴⁹, dem christlichen Cicero, oder bei dem „einsamen Denker“ Marius Victorinus († nach 362)⁵⁰ oder bei dem Bischof Synesius von Cyrene († 413/414)⁵¹. Im Verfolg der Verpflichtung zu solcher ge-

⁴⁵ W. Glawe, 47.

⁴⁶ Ebda., 81.

⁴⁷ Das Wesen des Christentums, 125.

⁴⁸ Vgl. A. Grillmeier, 424.

⁴⁹ B. Studer (unter Mitarbeit von Br. Daley), Soteriologie in der Schrift und Patristik: Hdb. d. Dogmengeschichte (hrsg. von M. Schmaus – A. Grillmeier – L. Scheffczyk – M. Seybold) III, 2a, Freiburg 1978, 110–115.

⁵⁰ A. Ziegenaus, Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus, München 1972, 1.

⁵¹ Vgl. Synesius, Ep. 105: PG 66, 1485 A–B; E. v. Ivánka, a. a. O., 473.

naueren Bestimmung des griechischen Einflusses, dessen Ergebnisse hier an einigen Beispielen kurz aufgeführt werden sollen, stellt die neuere Forschung z. B. beim römischen Clemens um die Wende zum zweiten Jahrhundert fest, daß dessen Brief an die Gemeinde von Korinth, der lange Zeit nur von seinen alttestamentlichen Bindungen her beurteilt wurde, starke stoische Einflüsse nach Inhalt und Stil zeigt. Sie geben aber trotzdem keinen Anlaß zur Annahme einer synkretistischen Vermischung, sondern sprechen mehr für einen weiterentwickelten Paulinismus, der sich der römischen Tradition adaptierte⁵².

Was weiterhin die vieldiskutierte Einstellung der Apologeten angeht, die nach Harnack die Schleusen zur Hellenisierung geöffnet haben, so wird bezüglich ihrer Logospekulationen festgestellt: Sie sind tatsächlich vor der Kritik nicht zu schützen, daß sie mit dem stoischen Schema von den zwei Phasen der Existenz des Logos die christliche Lehrauffassung nicht trafen, sondern zum Subordinatianismus neigten⁵³. Aber schon Tertullian, der die Zwei-Phasen-Existenz auch noch kennt, wehrt doch den Gedanken von einem minderen Rang des Logos und damit das neuplatonische Stufenschema ab⁵⁴.

Was bei den Apologeten noch in der Art tastender und fehlerhafter Versuche einer Angleichung ausfällt, das nimmt bei den griechischen Kirchenvätern die Gestalt einer bewußten Verbindung an, die sich das philosophische Erbe der Antike unterwirft, nach dem berühmten Wort des Basilius in seinen „Mahnworten an die Jugend“, daß sie das geistige Auge an der klassischen Literatur schärfen solle, damit es fähig werde, den tieferen Sinn der Schrift zu erfassen. Am Hauptwerk des Basilius läßt sich ersuchen, daß hier zwar Aussagen aus den Enneaden Plotins aufgenommen sind, so u. a. über die Weltseele und

⁵² E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster 1979, 93 f.

⁵³ Vgl. dazu H.-J. Vogt, *Sohn Gottes – Logos des Schöpfers. Verwertung hellenistischer Gedanken bei den Kirchenvätern*, in: *ThQ* 154 (1974) 254 ff; vgl. auch R. Hübner, *der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums* (Eichstätter Hochschulreden, 16) München 1979.

Zum Gottesproblem nimmt auch differenziert Stellung W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie: Ges. Aufsätze*, Göttingen 1967, 298–308.

⁵⁴ Vgl. dazu K. Adam I, 165 ff.

ihr Wirken auf den Kosmos, daß sie aber doch inhaltlich umgedeutet sind. Basilius versteht den Geist nicht mehr als physische Lebenskraft, sondern als Heiligungskraft der Menschen. Auch wird geklärt, daß die Plotinschen Elemente nicht unmittelbar übernommen werden, sondern in der Beleuchtung durch Gregor Thaumaturgos und Origenes⁵⁵.

Wie differenziert die Adaptierung philosophischer Elemente geschieht, zeigt auch das neuerlich aufgenommene Beispiel des Hofbischofs Eusebius von Caesarea, der dem griechischen Geist besonders geöffnet und in starker Abhängigkeit sowohl von den Apologeten wie auch von Origenes stand. So hat Eusebius in seiner „Praeparatio evangelica“ die neuplatonische Hypostasenlehre und Ontologie in vielen Einzelzügen übernommen⁵⁶. Aber er bemüht die platonische Ontologie gerade dazu, die starke Abgrenzung des christlichen Denkens von den Religionen zu markieren und die wesentliche Unterschiedenheit von Gott und Welt zu betonen. Freilich gerät er damit auch in die Gefahr – und das zeigt die Ambivalenz des Gebrauches der griechischen Philosophie – den Logos als Mittelwesen und d. h. subordinatianistisch zu verstehen. Aber die Betonung der Einzigkeit des Logos, die ihn auch als einzigartiges Abbild des Urbildes, des Vaters, anerkennt, bedeutet bereits einen ersten Ansatz zur Überwindung des arianischen Subordinatianismus. Sie wird weiter durch den Gedanken gefördert, daß diesem Logos bereits vor der Erschaffung der Welt eine eigene Subsistenz zukommt. Man kann nicht leugnen, daß hier einerseits eine weitgehende Adaption griechischer Vorstellungen durch das trinitarische christliche Denken erfolgt. Aber man kann doch andererseits nicht von einer synkretistischen Mischung sprechen. Was diese eigentümliche Form von Hellenisierung betrifft, so ist sie mit dem Modell wiederzugeben: Angleichung durch Auswahl kompatibler Elemente, die zusammengeht mit der Kritik der fremden Elemente. So gesehen darf man dann gewiß von einem eklektischen Vorgehen der christlichen Autoren gegenüber der griechischen Philosophie sprechen, das aber nicht vorschnell zugunsten

⁵⁵ H. Dehnhard, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchung zu seinen Schriften *De Spiritu Sancto*, Berlin 1964, 87.

⁵⁶ Fr. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebius von Kaisarea, Arcios und Athanasios: *Metaphysik und Theologie* (hrsg. von K. Kremer), Leiden 1980, 95–110.

eines reinen Glaubenspurismus abgelehnt werden kann, weil das theologische Denken aus der Notwendigkeit seiner denkerischen Vermittlung im Grunde immer so verfuhr⁵⁷.

Am Ende der hochpatristischen Periode bezeugt nochmals einen anderen Typus des Geschehens der gegenseitigen Einflußnahme der spekulativste Kopf der Kappadokier, Gregor von Nyssa († 394), der neuerdings – wohl wegen der Spannungen in seinem theologischen Denken – ein besonders beachtetes Objekt der Forschung geworden ist, in dem sich eine ganze Reihe von Einflüssen zusammenfinden, Platon, Philon, Plotin und Origenes. Man findet hier den eigentümlichen Fall, in dem ein anerkannter patristischer Autor auf Grund des philosophischen Einflusses in einem Bereich die christliche Wahrheit verwässert: das geschieht in der Apokatastasis-Lehre, die er von Origenes übernimmt. Diese Ansicht ruht auf dem tieferen Grunde des Paideia-Gedankens, von dem W. Jaeger sagt, daß er bei dem Nyssener eine „Fortsetzung in kosmische Maßstäbe“ gewinnt⁵⁸, die dem platonischen Mythos nähersteht als dem christlichen Gerichtsgedanken. Deshalb konnte der resolute Epiphanius von Salamis behaupten, daß alle Irrtümer Gregors von seinem griechischen Paideia-Begriff herrührten⁵⁹. So kann man sagen, daß bei ihm der christliche Gnadenbegriff in den Rahmen des griechischen Paideia-Begriffes eingefügt ist. Und doch gibt es ein Moment, das diesen griechischen Rahmen sprengt: es ist der Hinweis auf das Wesen der Paideia als Erziehung durch Christus und als „imitatio Christi“. So ist selbst bei dem Nyssener, der die gegenseitige Durchdringung mit der relativ größten Bewußtheit anstrebte, das Griechische das formale Muster, dem er das Christliche nachgestaltet, aber dabei mit christlichen Inhalten füllt.

Im Westen aber verwirklicht Augustinus einen ähnlichen Typ der Zusammenführung von griechischem und christlichem Denken. Wenn man wegen ihrer Nachwirkung die Gnadenlehre als besonders repräsentatives Lehrmoment hernimmt, kann man feststellen, daß bei allem Einfluß des Neuplatonismus wie auch des Manichäismus in der Auffassung von der Sünde die Gnadenlehre doch etwas Neues zum Austrag bringt. So urteilt ein neuerer Kritiker: „Die Gnaden-

⁵⁷ Ebd., 106.

⁵⁸ W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, 67.

⁵⁹ Epiphanius, *Panarion* c. 64, 72, 9 (ed. Holl II), Leipzig 1922, 523 ff.

theologie ist nur durch ein Zurückdrängen der platonisch verfaßten Vernunft-Metaphysik der Frühschriften möglich geworden“⁶⁰. Und über die Gesamtauffassung urteilt der evangelische Dogmenhistoriker A. Adam: „... sein Glaube war nicht manichäisch, sondern Überwindung des Manichäismus, nicht neuplatonisch, sondern denkerische Verwendung des Neuplatonismus“⁶¹. Die hier bestimmende Form ist zu bezeichnen als ein Gerüst philosophischer Denkmittel, das der christlichen Wahrheit einen Halt bietet für ihre denkerisch verantwortete Aussage.

Der Nachdruck, den die neuere Theologiegeschichte auf die Erforschung des Details und der verschiedenen Ausdrucksformen des Hellenisierungsprozesses legt, läßt verständlicherweise die Antwort auf die Frage nach der Gesamtbeurteilung des Prozesses zurücktreten. So finden sich abschließende, generelle Beurteilungen des Prozesses im Hinblick auf sein Verhältnis zur christlichen Botschaft selten, obgleich sich aus der Zusammenschau der Einzelurteile ein gewisser Richtungssinn auf ein Allgemeinurteil hin erkennen läßt. Dieses ist jedenfalls nicht mehr von den gegensätzlichen Begriffen „Aufstieg – Abfall“ oder „Läuterung – Verfälschung“ des Christentums bestimmt, sondern differenzierter gehalten, dabei aber doch einer positiven Wertung zugeneigt.

Diese Beurteilung geschieht nicht unabhängig von der profanen Geschichtsschreibung und von der Altertumskunde, die den Prozeß ohne wesentlich theologische Interessensrichtung genetisch und pragmatisch zu verstehen lehrt und damit der Theologiegeschichte wertvolle Hilfen bietet. Die Ergebnisse dieser Forschung⁶² vermitteln, weitab von jeder Verfälschungstheorie, die Einsicht in die Unumgänglichkeit und Notwendigkeit dieses Prozesses, so daß er auch in diesem Bereich nicht als ein tragischer Unfall verstanden werden kann. Von daher ergibt sich eine grundsätzlich positive Beurteilung dieses historischen Phänomens, das u. a. W. Jaeger als ein Geschehen bezeichnete, „von dem die Zukunft des Christentums als einer Welt-

⁶⁰ So K. Flasch (vgl. Anm. 40) Augustin, 183.

⁶¹ A. Adam I, 271.

⁶² J. G. Droysen, Geschichte des Hellenismus, Hamburg 1836–1843; ders., Briefwechsel (hrsg. von R. Hübner), Leipzig 1929, I, 70; vgl. auch H. Bengtson, Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit, München 1969, 554f.

religion abhing⁶³. Ähnlich urteilt C. Schneider, der den Hellenismus insgesamt als das Medium versteht, ohne welches die Christianisierung nicht gelungen wäre⁶⁴.

Solche Urteile bezeugen eine deutliche Konkordanz mit den Ergebnissen der theologiegeschichtlichen Forschung, die sich im ganzen der Harnackschen Korruptionstheorie nicht anschloß. Schon zu Zeiten Harnacks wurde von seinem Fachkollegen E. Peterson die Gegenthese vertreten: „Die Hellenisierung des Christentums bzw. der Kirche ist vielmehr ein Faktum, das Gott ebenso gewollt hat, wie die Berufung der Hellenen selber“⁶⁵. Freilich geht das Urteil in dieser Form sichtlich über das Metier des Historikers hinaus. Aber es ist in seinem sachlichen Kern weithin aufgenommen worden, so etwa von W. Elert⁶⁶, H. v. Campenhausen⁶⁷, W. Maurer⁶⁸, A. Grillmeier⁶⁹ u. a. Das mag ein Wort H. von Campenhausens beleuchten, das wie ein Resümee seiner eigenen Forschungen erscheint: „Das Christentum ist keine hellenistische Religion; aber es findet gleichwohl in der hellenistischen Welt und im griechischen Sprachraum seine geistige Gestalt“⁷⁰.

Die hier herausgestellten weiterführenden Forschungstendenzen sind letztlich, wie angedeutet, durch eine Verselbständigung der historischen Betrachtungsweise ermöglicht worden und durch eine Distanzierung von einer systematischen Sicht. Diese blieb freilich weiter in Kraft und entfaltete ein gewisses Eigenleben. Seine Entfaltung

⁶³ W. Jaeger, 7.

⁶⁴ C. Schneider, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München 1970, 597.

⁶⁵ E. Peterson, *Theologische Traktate*, München 1951, 412.

⁶⁶ W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit* (aus dem Nachlaß hrsg. von W. Maurer und E. Bergsträsser), Berlin 1957, 14, 67; 262 ff; 227.

⁶⁷ H. v. Campenhausen, *Die theologische Eigenart der lateinischen Kirchenväter: Römische Welt und lateinische Sprache* (Veröffentlichungen der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg 31), Karlsruhe 1977, 47–56.

⁶⁸ W. Maurer, *Hellenisierung – Germanisierung – Romanisierung: Kosmos und Ekklesia*. Festschr. f. W. Stählin (hrsg. von H.-D. Wendland), Kassel 1953, 55 ff.

⁶⁹ A. Grillmeier, 487; vgl. auch W. v. Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, Witten ²1956, 431; positiv urteilt auch W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *ZKG* 70 (1959) 1–45; ebenso M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, St. Ottilien ²1980, IV, 1, 33 f.

⁷⁰ H. v. Campenhausen, 47.

wurde durch ein neu hinzugekommenes hermeneutisches Interesse gefördert, dessen Anliegen dahin geht, die christliche Wahrheit von den vergangenen Denk- und Aussageformen zu befreien und sie in neue Ausdrucksformen oder in eine zeitgemäße Sprache zu kleiden, die nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft bestimmend sein soll. Bei Berücksichtigung dieses systematisch-hermeneutischen Zweiges innerhalb der modernen Hellenisierungsfrage erfährt das Gesamtbild eine nicht unwesentliche Ergänzung.

3. Die systematisch-hermeneutische Richtung und ihre Konzentrierung auf Einzelprobleme

Daß sich auch die theologische Systematik mit der Frage befaßt, ist nicht illegitim, zumal wenn man das wichtige hermeneutische Interesse an der Übersetzung der Wahrheit in das moderne Bewußtsein in Rechnung stellt. Aber im Verfolg dieses Interesses kommt es doch, manchmal unmerklich, zu einer anderen Wertung des Hellenisierungsprozesses als in der Darstellung der Geschichtsforschung. Dabei zeichnet sich wiederum eine kritische Beurteilung des Hellenisierungsprozesses ab, die Hand in Hand geht mit der programmatischen Forderung nach Enthellenisierung des Christentums. Es wird dabei vorausgesetzt, daß der Einfluß der Hellenisierung vom Altertum über die Scholastik bis in die Neuzeit nachwirkt und daß diese Wirkung das Aufkommen eines modernen Ausdrucks des Christlichen verhindert.

So gibt es einen ganzen Literaturzweig, der die globale Hellenisierung des Christentums kritisiert und sie in ihren Wirkungen aufheben möchte. Als repräsentative Vertreter dieser Auffassung, die, quer durch die Konfessionen hindurchgehend, nach dem Zweiten Weltkrieg eine erhöhte Bedeutung gewann, seien u. a. genannt: J. Hessen⁷¹, Th. Boman⁷², W. Kamlah⁷³, L. Dewart⁷⁴, E. Schillebeeckx⁷⁵.

⁷¹ J. Hessen, Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung, Leipzig 1956, 161 ff.

⁷² Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1954, 162 ff.

⁷³ W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“, Stuttgart 1951.

Dabei ist freilich die Einstellung zum ursprünglichen Hellenisierungsprozeß differenzierter, als die erste Charakterisierung, die von der kritischen Beurteilung ausging, erkennen läßt. Der Prozeß wird zunächst, was dem modernen Verständnis der Geschichtlichkeit entspricht, als historisch legitim und unumgänglich erkannt und manchmal sogar als ein Glücksfall für das Christentum bezeichnet⁷⁶. Aber dieses historisch positive Urteil steht gleichsam unter dem negativen hermeneutisch-systematischen Vorzeichen, das besagt: sein Ergebnis ist für das moderne religiöse Bewußtsein unbrauchbar und unannehmbar. Es ist jedoch zu sehen, daß dieses von der Hermeneutik kommende negative Urteil dann doch auch auf das historische Urteil abfärbt und die uneingeschränkt positive Wertung z. T. wieder zurücknimmt, so wenn es z. B. vom Konzil von Nikaia, das vielfach als Prototyp einer amtlich sanktionierten Hellenisierung verstanden wird, heißt: es habe sich um eine einseitige Entscheidung gehandelt und es hätte dazu Alternativen, konkret: nicht-hellenistische Alternativen geben können⁷⁷. Hier wird deutlich, daß schließlich doch auch die historische Legitimität und Notwendigkeit bezweifelt wird. In dem Gefälle dieser Kritik aber werden dann nicht nur die Begriffe, die Aussageweisen und Denkformen kritisiert, sondern auch die Inhalte und die Sache selbst, wie ja tatsächlich die formale Prägung und die ausgedrückte Sache nicht voneinander vollkommen getrennt werden können. Die Kritik erfolgt unter dem Einfluß einer neuen Idee vom Christentum, wobei meist nicht gefragt wird, ob sie mit der ursprünglichen Idee, die sich auch im Ausdruck der Hellenisierung durchhielt, übereinstimmt. So ergibt sich eine für die gegenwärtige Situation charakteristische Spannung zwischen geschichtlicher Forschung und systematischem Interesse. Das zeigt sich an den Punkten, an denen sich das systematische Interesse in der Hellenisierungsfrage besonders konzentriert.

Es ist die Gottesvorstellung, ferner die Vorstellung von der Person Jesu, wie besonders auch die Leib-Seele-Problematik. Was die Got-

⁷⁴ L. Dewart, *Die Grundlagen des Glaubens*, 2 Bde., Zürich 1971, 122ff.

⁷⁵ E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg, 1974, Cl. Tresmontant, *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung*, Düsseldorf 1956, 154ff.

⁷⁶ L. Dewart, I, 94.

⁷⁷ So E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, 505.

tesvorstellung betrifft, so geht die von der Systematik erhobene Kritik dahin, daß der Platonismus, um den es sich hier vorwiegend handelt, der nur den unberührt über der Welt schwebenden Gott als die „Idee des Guten“ kennt, den christlichen Gottesbegriff verfälscht habe. Aber die Erkenntnisse der neueren Philosophiegeschichte verwehren es, den neuplatonischen Gott in solcher Weise als absolut statisches und weltabgewandtes Wesen zu deuten. Dagegen steht die Auskunft F. P. Hagers, daß zumal der Gott Plotins „kein totes weltfernes Abstraktum, noch ein bloß subjektiver, in sich notwendiger Gedanke ist“⁷⁸ und daß die Emanationslehre das „bonum sui diffusivum“ jedenfalls nicht als ein rein statisches Sein versteht. Zudem haben die Kirchenväter in diesen Gottesbegriff allein schon durch den dem Griechentum wesentlich unbekanntem Schöpfungsgedanken eine neue Bewegtheit hineingebracht, die durch den Gedanken der Menschwerdung gesteigert wurde und dies in einem gänzlich ungriechischen Sinne. Deshalb wird der Gedanke vom unbeweglichen griechischen Gott als hellenistisches Erbe im Christentum heute nicht mehr so allgemein vorgetragen. Die Kritik wird subtiler und weist auf die *ἀπαθεία* des griechischen wie des christlichen Gottes hin. Man postuliert dann unter teilweiser Übernahme der Prozeßtheologie eine reale Leidensgeschichte Gottes, die mit der Entzweiung in Gott beginnt, welche schon allen Aufruhr der Geschichte in sich enthält⁷⁹. Diese Enthellenisierung des angeblich leidlosen Gottes versucht Gedanken Böhmers, Hegels und Blochs in das Christliche einzubeziehen, gelangt aber gerade so wieder in die Nähe zum griechischen Mythos⁸⁰. Es ist hieran zweierlei zu ersehen, daß nämlich der Befund der Geschichte nicht ernst genommen wird, nach welchem auch die Patristik das Leiden Gottes auszudrücken vermochte⁸¹, und daß die Vernachlässigung dieses geschichtlichen Beispiels wiederum zu einem unbiblischen Gott der Philosophen führt.

⁷⁸ F. P. Hager, Begriff, Gestalt und Bedeutung griechischer Metaphysik: Metaphysik und Theologie (hrsg. von K. Kremer), 53.

⁷⁹ Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, 233.

⁸⁰ Vgl. dazu H. Urs v. Balthasar, Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung, in: MThZ 32 (1981), 98 ff.

⁸¹ Vgl. dazu die orthodoxe theopaschitische Formel: „Unus ex trinitate crucifixus est“; vgl. J. Lebon, La christologie du monophysisme syrien: Das Konzil von Chalcedon (hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht), Würzburg 1951, I, 425–580.

Aus einer ähnlich hyperkritischen Deutung des Hellenisierungsprozesses kommt es heute besonders in der Frage nach der Person Jesu zu problematischen Antworten. Der für das Denken gewiß paradoxe Anspruch, der im Titel „Gottessohn“ hervortritt, wird als ein Ergebnis griechischer Mythologie wie auch griechischer Metaphysik ausgegeben, das in der Sache schon damals irrig war, das aber erst recht dem modernen Denken unangemessen ist. Auf einem populären Niveau der Diskussion wird die hellenistische Verfremdung etwa mit dem Einwand abgetan: „Es laufen keine Gespenster oder verkleidete Götter in unserer Geschichte umher“⁸². Dabei wird freilich nicht bedacht, daß bei der Beurteilung der hellenistischen Religiosität auch der Unterschied zwischen Volksfrömmigkeit und philosophischem Geist zu machen ist. Für jene mag das Wort von den „verkleideten Göttern“ gelten, nicht aber für das philosophische Denken, das etwa durch Celsus, Porphyrius und Proklos repräsentiert wird, mit denen sich die christliche Theologie auseinandersetzen hatte. Ihnen gegenüber aber war die Behauptung einer Inkarnation etwas völlig Unangemessenes, weil griechisch-neuplatonischem Denken völlig zuwiderlaufend.

Auf einer höheren Stufe der Diskussion wird eingewandt, daß das griechische Christentum in seiner Hellenisierungsabsicht zu einer solchen ontologischen Fassung des Personenverständnisses gezwungen war, weil es angeblich keine Möglichkeit besaß, von Jesus und seinem Gottverhältnis in Beziehungsbegriffen oder in funktionalen Begriffen zu denken, wie sie dem biblisch-hebräischen Denken verständlich waren und dem unsrigen wiederum naheliegen. So sei es dann auch durch die hellenistisch-metaphysische Begriffssprache zu einer Apotheose des Menschen Jesus gekommen.

Die historische Theologie und die Dogmengeschichtsschreibung können jedoch zeigen⁸³, daß der Theologie damals für Jesus durchaus funktionale Bezeichnungen zur Verfügung standen wie etwa vicarius, repraesentator (bei Tertullian) oder hýparchos, oikonomos, ór-

⁸² E. Schillebeeckx, 28.

⁸³ Vgl. A. Grillmeier, Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn. Unwandelbare Lehre im Wandel der Verkündigung: Zur Sache. Theologische Streitfragen im „Fall Küng“ (hrsg. von L. Bertsch und M. Kehl), Frankfurt 1980, 71.

ganon (bei Eusebius von Caesarea)⁸⁴. Sie wählte sie aber nicht, weil sie auf einer bestimmten Stufe der Erkenntnis dem erkannten Sachverhalt nicht mehr angemessen waren. Deshalb kann auch bezüglich der entscheidenden christologischen Konzilien und ihren Formeln, etwa dem *homousios*⁸⁵, nicht von einer verfremdenden Hellenisierung gesprochen werden. Diese Formeln waren in Texte der Verkündigung eingeschlossen, und nicht so sehr „aristotelice“ gemeint, sondern „piscatorie“⁸⁶, d. h. für das einfache Verständnis der Menschen bestimmt. Da diese Begriffe einen christlichen Gehalt zum Ausdruck bringen wollten und auch zum Ausdruck brachten, läuft ihre heutige Auswechslung Gefahr, den Inhalt zu verändern. Wie deshalb die damaligen Theologen bei Verwendung der philosophischen Begriffe eine Wahrheitsentscheidung fällten, so stehen die Verfechter einer systematisch-hermeneutischen Rücknahme dieser Begriffe oft auch vor einer Entscheidungssituation. Es geht dann nicht mehr um das Anliegen einer Enthellenisierung allein, sondern in ihm um die Setzung neuen Sinnes und neuer Gehalte. Formal gesehen aber beginnt das Unzureichende mit einer falschen historischen Einschätzung des Hellenisierungsvorganges, der an den genannten Punkten unter Verwendung hellenistischer Termini doch das christliche Kerygma befestigen wollte und den Sinn getroffen hat.

Am meisten Berechtigung scheint die These von der verfremdenden Hellenisierung und damit von der Notwendigkeit einer radikalen Enthellenisierung bezüglich des Leib-Seele-Problems zu gewinnen. Denn es ist offenkundig, daß das biblisch-hebräische Denken das zweifaltige Menschenbild und ein Äquivalent für den griechischen Ausdruck „Seele“ (psyche) nicht kannte⁸⁷. Von daher scheint sich für die Patristik ein Dualismus in der Menschenlehre zu ergeben, der eine weitere Stütze in einer Minderbewertung des Leiblichen findet.

Aber schon der bei Platon vorhandene Dualismus ist differenzierter

⁸⁴ Fr. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebius von Kaisareia, Areios und Athanasios: Metaphysik und Theologie, 97 ff.

⁸⁵ Vgl. B. Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart 1963, 57 ff.

⁸⁶ A. Grillmeier, „Piscatorie“ – „Aristotelice“. Zur Bedeutung der „Formel“ in den seit Chalkedon getrennten Kirchen: Mit ihm und in ihm, 283–302.

⁸⁷ G. Greshake – G. Lohfink, Näherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit (Quaest. disp. 71), Freiburg ³1978, 82 ff.

zu beurteilen als es das gebräuchliche Schema tut. Im Spätdialog „Timaios“ wird die Vereinigung der Seele mit dem Leib als Vollendung der Schöpfung gewertet. Auch bei Aristoteles läßt sich nicht von einem strengen Dualismus sprechen, wenn man bedenkt, daß er die Seele als lebendige Entelechie, als Form anerkennt, die mit dem Leib untergeht, wobei freilich nur der unpersönlich verstandene *nous* bestehen bleibt⁸⁸. Daß aber auch dies von den christlichen Theologen anders gedacht wurde, zeigt sich an zwei ungriechischen Momenten, nämlich an der individuellen Unsterblichkeit der Seele, die z. B. bei Aristoteles nicht erfaßt ist, und an dem Gedanken von der Auferwekung des Leibes. Solche Gedanken konnten in der griechischen Welt nur auf der Grundlage einer Seelenauffassung entstehen, die aus anderen Quellen kam und die mit dem Seelenbegriff eine neue Innerlichkeit, Subjektivität und einen Transzendenzbezug verband, d. h. Seele als personales Prinzip verstand⁸⁹, wie schon bei Augustinus sichtbar wird⁹⁰, für den die „Seele“ des Menschen austauschbar wird mit dem „Ich“⁹¹. Auch hier deuten sich also Unterschiede an, die einer negativen Auffassung von Hellenisierung widersprechen.

Sie haben zur Konsequenz, daß auch die Forderung nach Enthellenisierung in ihre Grenzen gewiesen werden muß. Zu dieser Begrenzung gehört auch die Zurückhaltung gegenüber der Forderung nach Eliminierung der angeblich allein vom Hellenismus herkommenden Metaphysik (bei welchem Vorwurf genauer zwischen historischer Herkunft und wesenhaftem Ursprung zu unterscheiden wäre) aus dem Bereich der Theologie, die heute vielfach erhoben und mit der ametaphysischen Einstellung des modernen Denkens begründet wird, freilich ohne sachliche Berechtigung; denn weder Kant noch Heidegger (am Endpunkt der neuzeitlichen Denkgeschichte) sind trotz ihrer Metaphysikkritik als Feinde der Metaphysik zu verstehen, insofern jener sie als System der Vernunftideen in einem *mundus intelligibilis* wiederzugewinnen trachtete⁹², dieser aber in „den

⁸⁸ Vgl. J. Auer, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Regensburg 1979, 36ff; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973.

⁸⁹ Q. Huonder, *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*, Stuttgart 1970, 30ff.

⁹⁰ *Ebda.*, 44.

⁹¹ *De Trinitate* XV, 22.

⁹² Vgl. dazu neuestens A. Dempf, *Was ist Metaphysik?: Sitzungsberichte der Baye-*

Grund der Metaphysik⁹³ zurückzugehen suchte. Ohne Anhalt an der Metaphysik als dem Inbegriff des Wissens um die Strukturen und Dimensionen des Seins und seiner höchsten Formation im personalen Sein vermöchte die Theologie nicht, ihre objektive Geltung auszuweisen. Sie geriete daraufhin in die Gefahr, ihre Wissenschaftlichkeit an das Gefühl, an den Enthusiasmus oder an die subjektive Erfahrung preiszugeben, die stets dem Zufall unterworfen bleibt.

Versteht man, unter dem formalen Aspekt betrachtet, die Hellenisierung als das Unternehmen, die christliche Wahrheit auf dem Boden der alten Welt in die Strukturen des menschlichen Denkens zu fassen und sie mit den zeitgemäßen Denkmitteln auszudrücken, so ist „Hellenisierung“ nur der Prototyp eines Prozesses, den das Christentum beständig neu vollziehen muß, gemäß der programmatischen Aussage des Zweiten Vatikanums: „Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie (die Kirche) gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellung und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen“⁹⁴. Diese Indienstnahme der Weisheit der Philosophie zum Ausdruck der Botschaft wird sogar als ein „Gesetz aller Evangelisation“⁹⁵ bezeichnet. Dabei muß die Theologie freilich darauf achten, daß die Botschaft, die sich zu ihrem gedanklichen Ausdruck philosophisch-metaphysischer Denkmittel bedient, nicht in ein bestimmtes philosophisches System eingespannt wird und nicht selbst zu einer religiös verbrämten Metaphysik wird. Sie muß sich als Heilswahrheit im gleichen Zusammenhang, in dem sie sich der metaphysischen Ausdrucksmöglichkeit bedient, dem Totalitätsanspruch eines metaphysischen Vernunftsystems immer auch entwinden, so daß ihre Beziehung zur Metaphysik niemals zur Identität werden darf. Es muß ein Verhältnis der Begegnung bleiben, das in seiner Bewegtheit sowohl Anziehung wie Abstoßung kennt.

rischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 1980, Heft 3, München 1980.

⁹³ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, Frankfurt 1955, 7–10. Die Frage, ob Heidegger dieser Rückgang in den Grund gelungen ist, kann hier nicht verfolgt werden; vgl. dazu u. a. J. Fellermeier, Heidegger – der Begründer einer neuen Metaphysik?, in: MThZ 22 (1971) 234–251; H. Kuhn, Der Weg vom Bewußtsein zum Sein, Stuttgart 1981, 180ff u. a.

⁹⁴ Gaudium et spes, 44.

⁹⁵ Ebda., 44.

Von der beiden Denkbewegungen eignenden Ausrichtung auf die Wahrheitsfrage und auf die letzten Begründungen, kann das Verhältnis auch als zunächst gemeinsamer Weg beschrieben werden, auf dem die Theologie allerdings an einem bestimmten Punkte den Überschritt in eine neue Transzendenz vornimmt, wie er sich im Übergang vom Wissen zum Glauben auch ereignet. Er markiert eine Diskontinuität, die doch eine bleibende Kontinuität nicht verleugnet. Diese besteht darin, daß der denkende Glaube als ermöglichende Bedingung und Disposition die Erfassung des Sinns des menschlichen Daseins immer bei sich hat.

Die Forderung nach einer solchen Verwendung der Metaphysik als Ausdrucksgestalt des Glaubens ist aber nicht identisch mit der Rückkehr zu ihrer hellenistischen Form oder einer ihrer Ausprägungen, sei es der der Vorsokratik, des Platonismus, des Aristotelismus, des Neuplatonismus oder der mittelalterlich-scholastischen Mischform. Das Verständnis für die Geschichtlichkeit dieser Formen erlaubt auch der Theologie die Suche nach einer neuen Ausdrucksgestalt, die sich heute auch die Elemente der Subjektivität und der modernen Bewußtseinsphilosophie aneignen wird. Andererseits wird die Theologie diese ihre neue metaphysische Denkform nicht unter völligem Absehen von den vorangegangenen Ausprägungen bis hin zu den ersten Bildungen des griechischen Geistes mißachten können. Sie wird das Gültige von ihnen wie in einem Erbe bewahren, es aber beständig wachsen lassen.

Mit der kritischen Begrenzung einer totalen Enthellenisierung auch gewisser historischer Elemente aus dem Bereich griechischer Metaphysik ist auch einer einseitig hermeneutisch-systematischen Tendenz der Theologie gewehrt, die das Christentum allein auf eine gegenwärtig herrschende Vernunft- oder Humanitätsidee hin auslegen möchte. Da dieses Anliegen im Prozeß der Vermittlung des Glaubens auch seine Bedeutung hat, wird es bei der Bewältigung des Hellenisierungsproblems bzw. bei der Forderung nach Enthellenisierung nicht ohne Spannungen abgehen.

Zuletzt beruht die verbleibende Spannung zwischen der historischen und der hermeneutisch-systematischen Betrachtungsweise der Texte und Fakten auf einem mangelnden Ausgleich zwischen dem geschichtlichen Horizont und dem von der Systematik vornehmlich bedachten Gegenwartshorizont. Daraus ergibt sich als Desiderat für

die weitergehende wissenschaftliche Aufgabe die Zusammenführung des Gegenwartshorizontes mit dem historischen Horizont⁹⁶. In ihrer Konsequenz wäre es auch gelegen, daß weder die Inhalte noch die Begriffe des geschichtlichen Hellenisierungsprozesses völlig aufgegeben werden, sondern daß sie durch lebendige Entwicklung zu einer einheitlichen Geltung gebracht werden. Konkret gleicht das der Forderung, die schon J. I. Döllinger für die Theologie erhob, wenn er sagte: die Theologie müßte immer mit zwei Augen sehen, mit dem geschichtlichen und dem systematischen⁹⁷.

⁹⁶ Vgl. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 219.

⁹⁷ J. I. Döllinger, *Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie: Kleinere Schriften* (hrsg. von F. H. Reusch), Stuttgart 1890, 161–196.