

Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernem Problemaspekt

Von Leo Scheffczyk, München

Die folgenden Überlegungen zum heute vielerörterten Problem der Hellenisierung des Christentums haben ein historisches Phänomen zum Gegenstand. Daraufhin könnte der Eindruck entstehen, als ob es sich bei diesen Erwägungen um eine historische Spezialfrage handelte, die kein aktuelles Interesse beanspruchen könne.

Das wäre jedoch ein Mißverständnis, das schon durch die Formulierung des Themas ausgeschaltet werden sollte. Tatsächlich läßt sich unschwer zeigen, daß der aktuelle Aspekt dem historischen Geschehen der Hellenisierung, worunter man allgemein das Eingehen der christlichen Wahrheit in die griechische Kultur und Geisteswelt versteht, nicht künstlich und nur von außen angetragen ist.

Diese Behauptung aber kann mit der Wirkungsgeschichte der Hellenisierung begründet werden, die heute als so durchgreifend angesehen wird, daß sie die Theologie bis zur Gegenwart hin bestimmt und beeinflusst. Deshalb wird ja auch die Forderung nach Enthellenisierung laut, die rechtmäßig nur erhoben werden kann, wenn vorausgesetzt wird, daß die bisherige abendländische Theologie im ganzen ein hellenistisches, griechisches Gepräge angenommen hat.

Daran zeigt sich, daß der Begriff der Hellenisierung eine große Ausweitung erfahren hat, so daß in ihn auch die Theologie des Mittelalters und der Neuzeit einbezogen wird.

Aus dem Mittelalter wird vor allem die thomasische Theologie unter das Vorzeichen der Hellenisierung gestellt. Tatsächlich gehört Thomas von Aquin aufgrund seiner Übernahme der aristotelischen und platonischen Philosophie in die große geistige Bewegung mit hinein, die durch den in der Antike beginnenden Prozeß der Begegnung der beiden Geisteswelten angeleitet wurde und die dann in der Geistesgeschichte verschiedene Kennzeichnungen annahm. So tritt sie einmal unter dem Namen der Hellenisierung auf, später unter dem Kennwort der scholastischen Aristotelisierung und neuerdings unter dem Stichwort der metaphysischen Verfremdung von Christentum und Theologie. Daß sich bei Thomas ein solcher Vorgang auch abspielt, wird von ihm sogar bestätigt in dem bekannten Wort, daß man die Philosophie wie eine Beutesklavin übernehmen und aus der Moabitin eine Israelitin machen solle¹.

Das Wort ist an eine entsprechende Aussage in einem Hieronymusbrief² angelehnt und liefert damit schon den Beweis dafür, daß sich Thomas der genannten Bewegung, die in der Väterzeit vor allem zum Zuge kam, zugehörig weiß. Er sieht sie allerdings wie Hieronymus positiv unter der genannten Bedingung, daß man sich die Sklavin

¹ In Boeth. de trinitate 2, 3; vgl. dazu M. Grabmann, Die theol. Erkenntnislehre... des hl. Thomas, 1948, 152 f und G. Söhngen, Die Einheit in der Theologie, München 1952, 14.

² Ep. ad Pamachium (de dormitione Paulae): PL 22, 44.

wirklich unterwirft. Ganz anders hat den Sachverhalt in der neueren Zeit Fr. Nietzsche in dem bekannten scharfen Wort beurteilt, in dem er im Hinblick auf die ursprüngliche Entwicklung des Christentums feststellte: »Christentum ist Platonismus fürs Volk«³.

An der Gegenüberstellung dieser Zitate läßt sich ersehen, wie unterschiedlich die Frage nach dem Hellenisierungsprozeß beurteilt wird, wie sie aber auch über ein rein historisches Tatsacheninteresse hinausgeht und eine hohe Gegenwartsbedeutung annimmt. Sie ist so aktuell, daß A. Grillmeier sagen kann, ohne eine falsche Dramatik einzuführen: die Frage sei heute so bedeutsam, daß es in ihr um die Entscheidung über das Schicksal des Christentums schlechthin gehe⁴.

Trotzdem soll der historische Aspekt bei Hervorhebung der Aktualität nicht vernachlässigt werden. Darum sollen im folgenden beide Aspekte zur Geltung kommen: 1. Der Blickwinkel der historischen Tatsachenfrage, d. h. die Fragestellung, ob eine Hellenisierung stattgefunden hat und – was noch wichtiger ist – wie sie verlaufen ist; und 2. der Aspekt des Gegenwartsinteresses, der auf die Konsequenzen dieses geistesgeschichtlichen Phänomens für den gegenwärtigen Stand von Theologie und Kirche Bedacht nimmt.

1. Zur Tatsachenfrage

Da es inzwischen eine schon vierhundertjährige Erforschung des Hellenisierungsphänomens gibt, das erstmals von dem Gräzisten J. Casaubonus († 1614) diagnostiziert wurde, darf das Ergebnis dieser Forschung nicht unbeachtet bleiben. Es erbrachte die Erkenntnis, daß an der Tatsache der Hellenisierung des jungen Christentums nicht zu zweifeln ist, was in neuerer Zeit besonders A. von Harnack in einer allerdings zugespitzten These herausgestellt hat⁵. Obgleich die These auf alle christlichen Konfessionen herausfordernd wirkte – tatsächlich ist sie in ihrer Polemik gegen das christliche Dogma und gegen seine Originalität gerichtet – so wird die Tatsache einer Hellenisierung von der neueren dogmengeschichtlichen Arbeit im Grundsätzlichen bestätigt. Ja, es läßt sich sagen, daß sie in Einzelheiten noch weiterging, als Harnack und seine Anhänger es taten. Harnacks These war, wie ein neuerer Kritiker bemerkt, doch zu generell, zu lapidar und knapp⁶ gehalten, um den Vorgang vollumfassend erfassen zu können.

Neuere Einzeluntersuchungen vermochten sie genauer zu fassen und zu bestätigen. So konnte man zeigen, daß Einflüsse des Hellenismus oder des griechischen Denkens schon im Neuen Testament vorhanden sind, in den authentischen Paulusbriefen und im vierten Evangelium. Wenn Paulus etwa in Röm 5, 12–21 und 1 Kor

³ Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede.

⁴ A. Grillmeier, *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 425.

⁵ A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde., Tübingen 1909–1910 (Neudruck Darmstadt 1964) I, 496–796.

⁶ H.-J. Schmitz, *Frühkatholizismus bei A. v. Harnack*, R. Sohm und E. Käsemann, Düsseldorf 1977, 52.

15 die für seine Heils- und Gnadenauffassung wesentliche Adam-Christus-Parallele verwendet, so geschieht das auf dem Hintergrund spätjüdisch-hellenistischer Vorstellungen vom Urmenschen, die sich danach noch verstärken. Das gilt besonders für die frühchristlichen Apologeten und ihre Logoslehre, die hier (wie besonders Justin) Gedanken des sogenannten Mittelplatonismus aufnahmen, um den Logos als Mittelwesen zwischen der absoluten Jenseitigkeit Gottes und der materiellen Welt zu erklären⁷. Ganz deutlich wurde der neuplatonische Einfluß in der ersten christlichen Theologenschule der Alexandriner festgestellt, etwa in ihrer christologischen Abstiegs- und Aufstiegslehre, genauso bezüglich der Vergöttlichungslehre und – direkt in die Irre gehend – in der Allversöhnungslehre des Origenes⁸. Solche genauere Einzelheiten wurden auch an Stellen ausfindig gemacht, wo man sie nicht vermutete, z. B. selbst bei dem der Philosophie so abgeneigten Tertullian, der etwa in der Trinitätslehre nur an einen für die Schöpfung bestimmten Ausgang der Dreiheit aus der Einheit denkt und an eine schließliche Rückkehr zur alleinigen Einheit in Gott⁹, worin er stoischen Gedanken Raum gibt.

Vielfältig sind solche Einflüsse vor allem bei den griechischen Kirchenvätern herausgehoben worden, besonders bei ihrem spekulativsten Vertreter, Gregor v. Nyssa, der etwa die Erschaffung einer menschlichen Gesamtnatur vor dem Hervortreten einzelner Individuen annimmt, einer Natur, die nach ihm geschlechtslos erschaffen war, woran man die vom Platonismus herrührende Minderbewertung des Leiblichen deutlich erkennen kann¹⁰. Aber selbst bei einem mit einem so praktischen Sinn für das wesentlich Katholische und Kirchliche ausgestatteten Kirchenmann wie Ambrosius v. Mailand († 397) ist der Einfluß des Platonismus in der von Philo von Alexandrien übermittelten Form deutlich zu spüren, vor allem wieder in der Lehre von der doppelten Erschaffung des Menschen, eines himmlischen Idealmenschen und des irdischen Adam mit seiner Bindung an die Materie¹¹.

Im Zuge dieser Vertiefung der Geschichtskenntnisse wurde besonders auch die Verflechtung mit dem antiken Geisteserbe bei Augustinus nachgewiesen, der trotz seiner späteren heftigen Gegnerschaft gegen den Manichäismus nicht ganz frei von dessen unterschweligen Einflüssen blieb¹². Bei seinem großen Zeitgenossen Marius Victorinus († nach 362), dessen Konversion damals größeres Aufsehen erregte als die Augustins, kann man ersehen, wie stark er sich z. B. in der Trinitätslehre der neuplatonischen Trias bedient, wenn er etwa den Vater als status, den Sohn als progressio, den Geist als regressus bestimmt¹³.

Faßt man solche Einzelmomente zusammen und bereichert sie noch um die im Bereich der Liturgie und der Kirchenverfassung gelegenen Elemente, so kann man

⁷ Vgl. E. v. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 80.

⁸ Vgl. U. Berner, *Origenes (Erträge der Forschung, Bd. 147)*, Darmstadt 1981, 30f.

⁹ A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Gütersloh 1965, 167.

¹⁰ P. Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, München 1970, 137 ff.

¹¹ W. Seibel, *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius*, München 1958, 12 ff.

¹² K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, 32 ff.

¹³ A. Ziegenaus, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972, 273 ff.

leicht den Eindruck gewinnen, daß der von Harnack behauptete förmliche Kompromiß zwischen Christentum und Griechentum durchgehend geschlossen wurde und zwar zum Schaden der biblischen Originalität des Christlichen, um die es heute in dieser Problematik immer auch geht.

Aber das tiefere Eindringen in die historischen Zusammenhänge hat auch das Gespür für die Art und Weise dieses angeblichen Kompromisses gefördert. Deshalb ist von der Tatsache des materiellen Einflusses weiterzugehen und zu fragen, in welcher Weise sich dieser Einfluß vollzog oder in welcher Form er vor sich ging, ob in der Form innerer, wesentlicher Abhängigkeit oder nur in der Art der Heranziehung von Hilfsvorstellungen und Erklärungsgrößen zum Ausdruck der biblischen Wahrheit. Hier stellt sich dann die tiefer in die Problematik hineinreichende Frage nach

2. der Art und Weise der Übernahme der griechischen Elemente in das Christentum

Dabei ist zunächst die landläufige Meinung zu korrigieren, daß die christlichen Theologen sich gänzlich unbedacht und zwanghaft einer geistigen Strömung hätten überlassen müssen, die von einer einheitlichen griechischen Philosophie oder Weltanschauung geprägt gewesen wäre. Die neuere Geistesgeschichtsforschung hat zunächst die Auffassung von einer kompakten Einheit des »Griechentums« oder des Hellenismus abgetan und das Gespür für die Vielgestaltigkeit und die Verschiedenartigkeit innerhalb des Hellenismus geweckt¹⁴. Wenn man z. B. generell sagt, das Insistieren auf der theoretischen Wahrheit sei ein hellenistischer Wesenszug und als solcher vom Christentum übernommen worden, so ist dem entgegenzuhalten: es gab im Hellenismus auch die starke Schule der Skeptiker oder der Pyrrhoniker (benannt nach Pyrrhon von Elis), die überhaupt keine Wahrheit anerkannten und die doch deshalb nicht weniger zum Griechentum gehörten als die Platoniker. In Wirklichkeit gab es eine Reihe konkurrierender und sich widersprechender Richtungen im Hellenismus, die die Christen nicht einfach alle übernehmen oder rein synkretistisch ausklauben konnten.

Daß sie hier zu einer Wahl und Auswahl gezwungen waren, zeigt instruktiv das Beispiel des Philosophen Justin († nach 165). Dieser erste Christ aus dem Philosophenstande hatte in drei Philosophenschulen seine geistige Heimat zu finden gesucht, in der Stoa, bei den Aristotelikern und unter den Pythagoreern, ohne längere Zeit bei einer dieser Richtungen bleiben zu können. Schließlich aber fand er in der Schule Platons die ihm passender erscheinende Bildungsform, bei der er aber nur blieb, um, ähnlich wie später Augustinus, von ihr aus den Weg zum Christentum zu nehmen, zur »wahren Philosophie«, wie man das Christentum damals nannte. Justin hat sich also nicht einfach dem Geist einer Zeitströmung überlassen, ähnlich wie man heute vom »Geist der Moderne« spricht, dem man sich öffnen müsse. Er hat vielmehr

¹⁴ Vgl. dazu u. a. *Cornelia J. de Vogel*, Neue philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie, in: *MThZ* 29 (1978), 134–159.

eine bewußte Wahl getroffen, wie später Origenes oder Gregor von Nyssa oder Augustinus.

Die christlichen Geistesmänner gingen also mit Bedacht und Bewußtheit zu Werk, wenn sie sich einer Philosophie anschlossen; sie akkommodierten sich nicht etwa der Übermacht des Zeitgeistes. Man kann sich aber auch erklären, warum diese ihre Wahl vorzugsweise auf den Neuplatonismus¹⁵ fiel. Das lag nicht nur an der besonderen religiös-mystischen Gestimmtheit dieser Philosophie, sondern vor allem an ihrer Entsprechung zu einem christlichen Grundbedürfnis, zu einem Grundanliegen der biblischen Offenbarungsreligion, das in der Anerkennung der Transzendenz Gottes gelegen war. Diese für die Reinheit des Gottesbegriffes so wesentliche denkerische Voraussetzung war weder im aristotelischen Materialismus noch im stoischen Monismus noch in der wissenschaftlichen Welterklärung Epikurs zu finden.

Aber selbst dieser einen ausgewählten Denkform, der die christlichen Denker den Vorzug erteilten, überließen sie sich nicht unbesonnen und sklavisch. Man spricht heute oft vom Platonismus¹⁶ oder vom Neuplatonismus der Kirchenväter und unterstellt dabei mehr oder weniger deutlich, daß die betreffenden christlichen Theologen in allem Neuplatoniker gewesen wären und aus dem Christentum eine Spielart des Neuplatonismus gemacht hätten. Demgegenüber ist festzustellen, daß sie diese Philosophie doch mehr als Denkform, als geistige Ausdrucksgestalt, als denkerisches Gefäß zum Ausdruck christlicher Gedanken für das Verständnis der damaligen Welt wählten und methodisch einsetzten.

Auch bei dieser Verwendung der Philosophie, die nicht das System als solches übernahm, sondern nur gewisse Elemente und einen gewissen Denkraum oder einen Denkstil, einen gewissen Rhythmus in der Abfolge der Gedanken, also etwa den neuplatonischen Ausgang aller Dinge von Gott und ihre Rückkehr zu Gott, konnte es natürlich zu Fehlern und zu Verunstaltungen der christlichen Wahrheit kommen. Das geschah stellenweise tatsächlich, so etwa in der Annahme einer ewigen Materie bei Justin; in der Theorie von den immer wieder neuen Schöpfungen bei Origenes oder in der Auffassung von der Apokatastasis bei Gregor von Nyssa. Aber bezeichnenderweise wurden diese fehlerhaften Anpassungen von der christlichen Theologie bald überwunden und dieser Überhang beschnitten¹⁷. So haben die Theologen der Patristik den neuplatonischen Emanationismus in der Weltentstehung durch die Schöpfungswahrheit ersetzt; den subordinatianistischen Gedanken vom Logos (nous) als verminderter Ausstrahlung des göttlichen Urwesens durch die Wahrheit von der Gleichwesentlichkeit des Sohnes; die Lehre von der Vergottung des Menschen (durch das Freisetzen der in der Seele angeblich liegenden göttlichen Anlage) durch die Wahrheit von der Erlösung und Begnadung. Dabei haben sie auch in Einzelheiten, etwa bei der Übernahme von einzelnen Begriffen, nicht einem anonymen Zwang nachgegeben. In der heute schwelenden Auseinandersetzung um die Formel

¹⁵ Ebda., 137.

¹⁶ So E. v. Ivánka, a.a.O., 19 ff, aber mit genauer Differenzierung seines Einflusses auf die Väter, vgl. 485 ff.

¹⁷ Vgl. dazu W. A. Bienert, Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im 3. Jh., Berlin 1978, 222 ff.

von Nikäa (das homoousios) wird gelegentlich behauptet, daß die Verantwortlichen solche Begriffe wählen mußten, weil ihnen andere, dem menschlich-geschichtlichen Sein Jesu Christi passendere Begriffe nicht zur Verfügung standen. Aber dem kann begründet entgegengehalten werden, daß sie die heute empfohlene Formel von Jesus als dem Stellvertreter oder Botschafter des Vaters oder als Anwalt der Menschen sehr wohl zur Verfügung gehabt hätten. Eusebius v. Cäsarea, der mit dem Arianismus sympathisierte¹⁸, nennt in seiner »Laus Constantini« den Kaiser den hyparchos theou, d. h. den Vikar oder Stellvertreter Gottes. Das hätten die Väter des Nizänums auf Christus auch übertragen können, wie auch die Begriffe oekonomos, vicarius, repräsentator. Es war aber gerade dies, was sie nicht wollten, um der Einzigartigkeit Jesu Christi willen, d. h. um seiner wahren Gottessohnschaft willen. An dieser Stelle nahmen sie sogar die Gegnerschaft des Hellenismus in seiner neuplatonischen Form in Kauf; denn für das griechische Denken war es unvorstellbar, daß ein wahrer Gott Mensch werden könne. Diese denkerische Unmöglichkeit haben Celsus und der Neuplatoniker Porphyrius († um 305), der in seiner Schrift gegen die Christen einen Großteil der modernen Vorwürfe gegen das Christentum vorwegnahm, den Christen entgegengehalten. Wenn dagegen die Christen unbedacht und substantiell hellenisiert hätten, wären solche Vorwürfe nicht zu erklären. Das Beispiel zeigt, daß mit den aus der damaligen Philosophie entlehnten Begriffen doch neue Inhalte verbunden wurden und daß die christliche Theologie hier den Hellenisten nicht entgegenkam, sondern ihren Widerspruch erregte.

Mit dem letztgenannten Beispiel ist bereits schon die Gegenwartsproblematik berührt, in der es um die Beurteilung des Hellenisierungsprozesses geht.

3. Die Beurteilung des Hellenisierungsprozesses heute

In der Beurteilung hat sich heute allgemein eine nüchtern-positive Einschätzung durchgesetzt, die gegen die von Harnack aufgestellte Behauptung steht, daß das Christentum vom Hellenismus verfälscht worden sei. Das bedeutet eine deutliche Abwendung von der extremen Auffassung, die katholischerseits noch etwa in den fünfziger Jahren vorherrschte und die durch Arbeiten u. a. von Joh. Hessen, Cl. Tresmontant, P. E. Persson gestützt wurde. Heute wird man von einer allgemeinen Verfremdung der biblischen Botschaft durch die griechische Philosophie nicht mehr sprechen. Aber damit hat sich der Blick schärfer auf einzelne Tatbestände gerichtet und die Diskussion auf wenige wesentliche Belange gelenkt, auf die die Auseinandersetzung sich nun konzentriert. Es scheint sich um Spezialprobleme zu handeln, von denen aber bei genauerem Hinblick nochmals das Ganze in Frage gestellt wird. Es sind die Fragen um die Veränderlichkeit bzw. Leidensfähigkeit Gottes, es ist die schon angerührte Frage nach der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus und es ist das Problem des Verhältnisses von Leib und Seele.

¹⁸ Vgl. Fr. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebius von Kaisereia, Areios und Athanasios: Metaphysik und Theologie (hrsg. von K. Kremer), Leiden 1980, 105 ff.

Ein wesentlicher Vorwurf, der heute im Raum steht, ist an die Adresse des angeblich statischen griechischen Gottes gerichtet, der in seiner Unveränderlichkeit verharre und der deshalb als absolut in sich stehende *Monás* keine Beziehung zur Geschichte gewinnen könne. Die Christen, so heißt es dann, hätten diese Auffassung vom statischen Gott übernommen. So sei das christliche Gottesbild bis heute ein statisches und geschichtslos geblieben. Nun müßten hier schon die Griechen anders beurteilt und vor einer verfälschenden Interpretation geschützt werden; denn schon dem aristotelischen Gottesbegriff vom »unbewegten Bewegter« kommt eben doch das Bewegen zu, freilich aus der vollendeten Seinsfülle, die selbst alle Bewegung setzt. Man kann schon diesen Gott nicht als »starre, naturhafte, tote Unbeweglichkeit« bezeichnen; erst recht kann man dem neuplatonischen Gott keine Unbeweglichkeit zuschreiben, wo er ja das »*bonum sui diffusivum*« ist und das ausstrahlende Wesen, das zwar in sich selbst ruhend bleibt, aber in seiner Ausstrahlung abgestufte, niedrigere Wesenheiten entstehen läßt. Wenn man schon den hier vor allem in Frage kommenden neuplatonischen Gottesbegriff kritisieren will, dann darf man das nicht wegen seiner Unbeweglichkeit, sondern wegen seiner Transzendenz tun, in der er gleichsam gefangen bleibt oder die er nur indirekt durch Schaffung von Mittelwesen überbrücken kann. Gegenüber dem christlichen Gottesbegriff aber ist auch dieser Vorwurf nicht aufrechtzuerhalten, erstlich weil Gott keine starre *Monas* ist, sondern das höchste innerliche Leben der Trinität; schließlich weil er in der Schöpfung und in der Menschwerdung eine Geschichte mit der Welt eingegangen ist, freilich so, daß er als Gott zugleich über der Geschichte bleibt. Aber dieses Vorrecht muß ihm belassen werden, wenn man nicht die Geschichte, das Werden, zum Absoluten erheben will. Um die Geschichte, das Werden, halten zu können, bedarf es eines Seins, das in allem Werden das Bleibende ist. Das sagt aber auch, daß man vom göttlichen Sein und Wesen formell nicht das Leiden aussagen kann, obgleich das Christentum im Hinblick auf den Gottmenschen Jesus Christus tatsächlich sagen kann: Gott hat gelitten. Das ist eine für das Griechentum ungeahnte Möglichkeit. Es meint aber nicht eine Gott direkt affizierende Seinsminderung, wohl aber, daß sich Gott im Menschen Christus des menschlichen Leidens in besonderer Weise angenommen hat. An dieser Stelle dürfte man sogar zur Kritik der Kritik sagen: Die heute in den Vordergrund geschobene Idee vom werdenden und leidenden Gott hat sehr viel Ähnlichkeit mit dem gnostischen Mythos vom erlösten Erlöser, der eine irrationale Vorstellung vom Erlösungsgeschehen vertritt, die schon im Griechentum nur im mythologischen Zweig des Hellenismus beheimatet war, den sich das Christentum nie zu eigen machte.

Was aber die zweite zentrale christologische Frage nach der Einheit von Göttlichem und Menschlichem angeht, so ist schon gesagt worden, daß diese christliche Konzeption, die aus Gründen der Heilssicherung und der Festigung des christlichen Erlösungsgedankens formuliert wurde, in ihrem Gehalt von allem, was der Hellenismus für möglich erachtete, weit entfernt ist. Darum ist das heute von einem Theologen gegen die christliche Herkunft der Menschwerdung gerichtete Wort, das die Abhängigkeit dieser Vorstellung vom Hellenismus insinuieren möchte, völlig unbegründet, das Wort E. Schillebeeckx: »Es laufen keine Gespenster und verkleideten

Götter in unserer menschlichen Geschichte umher«¹⁹. Hier ist gleich zweierlei verkannt oder mißverstanden: einmal nämlich, daß die Glaubenswahrheit von der Menschwerdung etwas anderes meint als einen verkleideten Gott, nämlich das Geheimnis des Gottmenschen; zum zweiten setzt sich das Wort in Widerspruch zu der Tatsache, daß die Griechen, etwa Celsus und Porphyrios, gerade diese Wahrheit bekämpften. Wenn sie mit den Göttermythen identisch gewesen wäre, hätten die Griechen sie ja annehmen müssen. In Wirklichkeit gingen die altchristlichen Konzilien mit der Formulierung der Wahrheit vom Gottmenschen auf den schärfsten Gegenkurs zur griechischen Philosophie, wobei sie auch die Verringerung ihrer missionarischen Chancen in Kauf nahmen.

Allerdings scheint der an dritter Stelle erhobene Einwand bezüglich des Leib-Seele-Problems am schwersten zu wiegen und den Verdacht einer korrumpierenden Hellenisierung des Christentums zu bestätigen.

Es ist hinreichend bekannt, daß das biblisch-hebräische Denken die Teilung von Leib und Seele nicht kennt und kein Äquivalent für den uns vertrauten Begriff der »Seele«, der griechischen *psychē*, hat. Dagegen kennt das Denken Platons und Aristoteles' diese Unterscheidung, von der man zugeben muß, daß sie über diesen philosophischen Weg in die christliche Theologie Eingang fand²⁰. Sie wird daraufhin des Dualismus in der Anthropologie, der Lehre vom Menschen, geziehen. Aber wenn der Dualismus als Lehre von zwei unabhängigen, heteronomen und einander entgegengesetzten Prinzipien verstanden wird, dann ist die Unterscheidung von Leib und Seele schon bei den Griechen nicht dualistisch gemeint.

An dieser Stelle ergeht wiederum von der Philosophiegeschichte her an die Verfechter einer undifferenzierten Hellenisierungshypothese die Mahnung, die griechische Philosophie doch genauer zu beurteilen und nicht von vornherein auf eine Gegensatzposition zu bringen²¹. Wenn man sich diese Mahnung zu eigen macht, braucht man den Unterschied zwischen griechischem und biblisch-christlichem Denken noch lange nicht aufzuheben, wie es auch Thorleif Boman in seinem bekannten einflußreichen Werk über das »hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen«²² nicht tut. Aber es ist bemerkenswert, daß er am Ende nicht von einer Gegensätzlichkeit beider Denkweisen spricht, sondern von ihrer Synthetisierbarkeit und ihrer Ergänzungsfähigkeit²³. Wendet man diesen Grundsatz auf das hier anstehende Leib-Seele-Problem an, so wird der Blick frei für die Erkenntnis, daß schon Platon nicht bei dem förmlichen Dualismus der Jugenddialoge bleibt, in denen der Leib als Fessel oder Kerker der Seele bezeichnet wird. Im *Timaios*, der auf die patristische Schöpfungstheologie Einfluß ausübte, wird der Abstieg der Seele und ihre Vereinigung mit dem Leib als Vollendung der Schöpfung ausgegeben²⁴.

¹⁹ E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1974, 28.

²⁰ Q. Huonder, *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*, Stuttgart 1970, 22 ff.

²¹ K. Kremer, *Metaphysik und Theologie*, a. a. O., 10

²² Göttingen 1954.

²³ Ebda., 168.

²⁴ Vgl. Q. Huonder, a. a. O., 22.

Freilich ist nicht zu verkennen, daß die im Christentum angelegte Hochschätzung des Geistigen und die Unterordnung des Materiellen vielfach den Eindruck von einer dualistischen Zweiteilung von Seele und Leib bei den Kirchenvätern favorisierte. Trotzdem war bei der hier besonders auffallenden Übereinstimmung im Denkstil und in der Auffassungskategorie der Doppelung die inhaltliche Wertung der Leib-Seele-Zweiteilung eine andere. Beide wurden ja vom Christentum als füreinander bestimmte Schöpfungswirklichkeiten anerkannt, die also vom Ursprung her als Einheit aus Gott verstanden wurden und die auch vom Ziel her zur Einheit bestimmt waren. Der den Griechen völlig unverständliche Gedanke von der Auferstehung des Fleisches gab schließlich dieser Dualität eine ganz andere, positive Bewertung. Gerade aber der Bezug auf Gott und Jesus Christus eröffnete das Verständnis für etwas, was die Prinzipien von Leib und Seele überformte, nämlich für die Wirklichkeit der Person, die etwas Neues gegenüber der Seele als »*forma corporis*« oder als bloßer Entelechie darstellt²⁵. Augustinus, der wegen seines angeblichen Dualismus besonders kritisiert wird, setzt die Seele mit dem Ich identisch, das über der als Kronprinzip verstandenen Entelechie steht. Indem das Christentum langsam den Personbegriff entwickelte, trug es dazu bei, den Gegensatz von Leib und Seele in diesem höheren Prinzip zu übersteigen²⁶.

Trotz dieser aus dem idealgeschichtlichen Vergleich der verschiedenen Wahrheitsgehalte zu ersehenden Unterschiede, die auch an diesen drei Punkten den Vorwurf der hellenistischen Verfremdung ungerechtfertigt erscheinen lassen, kann der Ruf nach Enthellenisierung nicht zum Schweigen gebracht werden. Man darf sogar hinzufügen: Er soll auch nicht unterdrückt werden. So darf dann die heutige aktuelle Problematik an den Gedanken angeknüpft werden:

4. *Recht und Grenzen der Forderung nach der Enthellenisierung*

Wenn man, wie dieser Überblick gezeigt haben könnte, unter der Hellenisierung keinen schlechthin einfachen Vorgang versteht²⁷, also nicht eine förmliche innere Verschmelzung zwischen antiker Philosophie und christlichem Kerygma als einzige Möglichkeit annimmt, sondern wenn man von diesem Prozeß differenziert denkt und seine verschiedenartigen Gestaltungen berücksichtigt, dann wird man auch die Forderung nach Enthellenisierung der christlichen Wahrheit differenzierter vortragen und ihr eine verschiedenartige Bedeutung beimessen müssen.

Um das zu verdeutlichen, darf man, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, folgende drei Fälle unterscheiden: Wenn man unter Hellenisierung etwa die Aufnahme unchristlichen Gedankengutes in die christliche Theologie versteht, wie z. B. die Lehre von der Präexistenz der Seelen oder der Apokatastasis aller Geschöpfe, dann darf

²⁵ Vgl. J. Ratzinger, *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, 122.

²⁶ J. Auer, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Regensburg 1979, 37 ff.

²⁷ Deshalb fordert E. v. Ivanka mit Recht, daß der Einfluß des griechischen Denkens bei jedem patristischen Autor eigens untersucht werden muß: a. a. O., 23.

und muß man sogar inhaltlich enthellenisieren. Man muß dann z. B. die heute wieder auftauchenden Elemente einer Allversöhnungslehre eliminieren.

Wenn man den Hellenisierungsvorgang in der Geschichte dagegen als zu starke Angleichung zwischen griechischem und christlichem Denken versteht, etwa in der Leib-Seele-Lehre, dann darf man diese zu starke Angleichung auch zurücknehmen und, wenn auch in anderer Weise, »enthellenisieren«, nämlich derart, daß man den Neuansatz des Personalen im christlichen Verständnis verstärkt und verdeutlicht. Wenn man schließlich unter »Hellenisierung« in einer dritten Form, die heute als die weitaus häufigste gemeint ist, den Ausdruck der christlichen Wahrheit im griechischen Verstehenshorizont, in griechischer Denkform und in griechischen Begriffen versteht, dann darf man auch diese Aussageformen oder die Begriffe ändern²⁸; denn wir glauben nicht an Denkformen und Begriffe, sondern an die bleibenden Inhalte.

Das scheint eine ganz legitime und leicht erfüllbare Forderung zu sein, hinter der sich jedoch das eigentliche und schwere Problem in der gegenwärtigen Diskussion verbirgt. Man merkt den Problemgehalt etwa angesichts der schon erhobenen Forderung, daß man die christliche Wahrheit nicht mehr in griechischer ontologischer Begrifflichkeit aussagen solle, sondern mit Hilfe der Philosophie Hegels, Schellings oder Fichtes²⁹. Das Problematische drängt sich aber genauso in der viel anspruchsloseren und scheinbar ganz einsichtigen Forderung auf, daß wir neue Begriffe und Worte finden sollten, aber diese Suche und diese Auswechslung der Begriffe mit viel Geduld und Verantwortungsbewußtsein betreiben müßten. Aber »Geduld« und »Verantwortungsbewußtsein« sind keine sachbezogenen Kategorien für die Normierung eines solchen hermeneutischen Vorgangs einer Neuformulierung der alten Wahrheit. Was hier, genau genommen, gemeint ist, das ist der Ersatz oder die Auswechslung von Worten und Begriffen durch neue Worte und Begriffe. Dabei wird aber eines nicht bedacht: Da die Aussageformen von den Aussageinhalten nicht zu trennen sind, muß eine Auswechslung von Worten allein auch eine Änderung der Inhalte mit sich bringen. Dieser Vorgang läßt sich tatsächlich an vielen Autoren demonstrieren. So will etwa L. Dewart nur den statischen griechischen Gottesbegriff durch einen dynamischen ersetzen, endet aber bei der Entpersonalisierung Gottes und bei seiner Bestimmung als »offener Hintergrund unseres Bewußtseins«³⁰.

Aus diesem und anderen möglichen Beispielen (etwa auch bei P. Tillich³¹) darf man folgern, daß ein Auswechseln von Begriffen und Ausdrucksformen hermeneutisch kein gangbarer Weg zur Neufassung der bleibenden christlichen Wahrheit ist. Dagegen scheint sich ein anderer Weg zu eröffnen, der dem, was wir heute das historische Bewußtsein nennen, entspricht. Es ist dadurch gekennzeichnet, daß es sich – als historisches Bewußtsein – in andere Welten und Verstehenshorizonte versetzen kann, daß es in vergangene Situationen eingehen kann, aber dies, ohne sein eigenes Zeitbewußtsein und seinen eigenen Verstehenshorizont preiszugeben. Geschichtli-

²⁸ Vgl. dazu B. Welte, Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer »Enthellenisierung« des Christentums: Metaphysik und Theologie, 88 f.

²⁹ So W. Kasper, Jesus und der Glaube (Theolog. Meditationen 32), Einsiedeln 1973, 12 f.

³⁰ L. Dewart, Die Zukunft des Glaubens, Einsiedeln 1968, 171.

³¹ Vgl. L. Scheffczyk, Gott-loser Gottesglaube? Regensburg 1974, 113–152.

ches Verstehen kann dann immer nur so geschehen, wie H. G. Gadamer plausibel gemacht hat, daß man den eigenen Horizont ausweitet, bis er den alten geschichtlichen Horizont umgreift³². Man muß den eigenen und den fremden Horizont zu einem größeren Ganzen zusammenschließen.

Weil nun zu diesem Verständnishorizont auch die jeweiligen sprachlichen Ausdrucksformen, die Begriffe und Worte gehören, besagt diese Ausweitung des Horizontes auch die Ausweitung unserer Begriffe – in der Weise, daß sie das unter den alten Begriffen Gemeinte in sich schließen, es entfalten und es in einem größeren Zusammenhang verstehen lassen. Das besagt der programmatische Satz: »Zum wirklichen Verstehen gehört (dagegen), die Begriffe einer historischen Vergangenheit so wiederzugewinnen, daß sie zugleich unser eigenes Begreifen mit enthalten«³³. D. h. in noch konkreter Anwendung: wir können selbst solche Begriffe wie Natur, Substanz, Person nicht einfach abstoßen und durch andere ersetzen. Wir müssen vielmehr diese anderen neuen Begriffe, wenn wir sie haben, so konzipieren, daß sie die alten in sich einschließen und diese tiefer erklären. Deshalb können wir z. B. an keiner Stelle der Theologie auf den Personbegriff verzichten³⁴. Wir können ihn aber so erweitern und vertiefen, daß er in das traditionelle »Selbstsein« auch das relativ neue Moment des »Mitseins« aufnimmt.

Mit dem Gesagten ist auch schon eine grundsätzliche Entscheidung über die notwendige Einbeziehung der Metaphysik in die Theologie gefällt. Sie kann als Grundlegung der natürlichen Voraussetzung der Offenbarung und als Kontext des menschlichen Seinsverständnisses für das Wort der Offenbarung nicht entbehrt werden, wenn dieses Wort nicht in eine Leere fallen und so im Grunde nur auf sich selber treffen soll³⁵. Es ist damit freilich nicht gesagt, daß dieser Kontext von der griechischen Metaphysik als solcher dargeboten werden müßte. Es will nur gesagt sein, daß er auch nicht von der Wirkungsgeschichte der griechischen Metaphysik, der wir uns, wie keiner Geschichte, entziehen können, gänzlich unabhängig sein kann.

Darin kommt das allein gültige Gesetz geschichtlicher Erkenntnis und des historischen Bewußtseins zur Geltung: Es wächst nur die Ausdehnung des eigenen Gesichtsfeldes auf das Vergangene hin und die Angleichung des Vergangenen an das Gegenwärtige. Nur so ist auch wahrer Fortschritt beim Festhalten am Bleibenden gewährleistet.

³² H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965.

³³ Ebda., 336

³⁴ J. Auer, a. a. O., 11f.

³⁵ P. F. Hager, *Begriff, Gestalt und Bedeutung griechischer Metaphysik: Metaphysik und Theologie*, 53.