

Carl-Friedrich Geyer: Religion und Diskurs. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1990, 185 S. Kart.

Die 1988 in Bochum abgeschlossene Habilitationsschrift beschäftigt sich mit einem Thema, das gerade auch für die Theoriebildung des Glaubens im Modus des Denkens entscheidend ist und nicht mit einem historisierenden Verweis auf die »Alte Kirche« abzutun ist; vielmehr gehe es — so Vf. — um eine nicht abgelöste Synthese von Platonismus und Christentum, »die den philosophischen Diskurs über die Religion wie den aus deren Selbstdeutungen erhellenden Anspruch auf Wissensförmigkeit seit der Spätantike bestimmt hat« (10). Zurecht stellt Vf. in methodischer Hinsicht fest, daß die Tatsache der Transferierung ontologischer Fragestellungen in das jüdisch-christliche Verständnis von Gott und Welt nicht den Schluß zuläßt, jenseits des hellenisierten Christentums gebe es eine autochthone Überlieferung (10); aber ebenso wenig folge daraus eine Irreversibilität des hellenisierten Christentums aufgrund irgendeiner historischen Notwendigkeit (10f.). Dies forderte seit der Reformation, dem Humanismus und der Renaissance die Kritik heraus (11 ff.). In der Forschung (17–36) wurde der Prozeß der Hellenisierung mit Hilfe der Kategorien Verfall oder Fortschritt beschrieben, zumal wenn er mit Interessen der Kirchengeschichtsschreibung oder einer Geschichtstheologie verbunden wurde. Die Thesen vom Ende des 19. Jh.s sind sehr wohl präzisiert, nicht aber revidiert worden. Es sei das Verdienst Bultmanns gewesen zu zeigen, daß es ein Christentum als *reine* religionsgeschichtliche Form nicht gegeben habe (19f.). Besonders die Entwicklung in der Gnosisforschung habe ergeben, daß der terminus a quo für die Hellenisierung zurückverlegt werden müsse; zugleich sei deutlich geworden, daß es unmöglich ist, ein sog. authentisches Christentum zu rekonstruieren, das dann in einem zweiten Schritt der Maßstab für die Frage der Hellenisierung sein sollte. Ein solches zirkuläres Konstrukt könne bestenfalls heuristischen Wert besitzen (32 f.).

In einem weiteren Schritt zeigt Vf., wie sich das Hellenisierungstheorem in verschiedenen Ausprägungen darstellt, angefangen mit F. Chr. Baur, der die Dogmen in einer entwicklungsgeschichtlichen Perspektive und dabei die Philosophie als notwendige Systematik betrachtet: nur so werde (nach Baur) aus dem objektiv Geschehenen ein subjektiv Gewußtes. Aufgrund ausschließlich *philosophischer* Gründe werde so die Hellenisierung gerechtfertigt und zugleich relativiert (38). Baur's Sichtweise nötige dazu, Leben und Lehre Jesu als Allgemeines und Prinzipielles spekulativ auf die Dogmengeschichte zu beziehen, d. h. philosophisch zu validieren, entsprechend dem Vorbild der Religionsphilosophie Hegels (40). Die absolute Wahrheit des Dogmas lasse sich nicht sichern, wenn man sagt, das Dogma bleibe ungeachtet aller Entwicklung mit sich selbst identisch; es läßt sich aber ebensowenig retten, wenn man wie im Rationalismus die substantielle Einheit des Dogmas in die Vielheit individueller Vorstellungen untergehen läßt (42). Für Baur ist die Hellenisierung ein Modell des kontinuierlichen Übergangs von der Offenbarung über den Glauben zur Philosophie.

Demgegenüber versucht A. Ritschl die Neutralität des Christentums über eine Distanzierung von der Philosophie zu gewinnen (48–55). Die Differenz von Theologie und Metaphysik ergebe sich daraus, daß das Christentum gegenüber verschiedenen Erkenntnistheorien invariant sein soll. Metaphysik, die bei Ritschl bis zu einer Gesamtanschauung von der Welt ausgeweitet wird (Anspruch auf Allgemeinheit und Vernünftigkeit), sei identisch mit dem hellenisierten Christentum, wobei Ritschl die Unterscheidungsinstanz in den Gottes-»Begriff« selbst verlegt. Mit I. Kant insistiert Ritschl auf der Bewährung der Religionsurkunden in einer moralischen Interpretation, denkt aber das Verhältnis von Sittengesetz und Offenbarungsglaube nicht wie Kant konsekutiv, sondern explikativ, um so die dogmatischen Formeln zu retten. Nach C.-F. Geyer übersieht aber die Kritik Ritschls an bestimmten Ausformungen des Platonismus die das hellenisierte Christentum

erst ermöglichende Voraussetzung einer Identität von religiösem und philosophischem Diskurs (55).

Ähnlich wie Ritschl ist auch A. v. Harnack als Historiker von der Notwendigkeit der Hellenisierung überzeugt; ansonsten werde jedoch die unmittelbare Religion durch die Hellenisierung zu einer vermittelten herabgesetzt und der Glaube mit komplizierten theologisch-philosophischen Formeln belastet. Der Ursprung des Dogmas sei in der griechischen Philosophie zu suchen und sei zugleich das Ergebnis einer Art Verselbständigung für die verstandesmäßige Durchdringung dessen, was das religiöse Gefühl bestimmt (60). Nicht dem Faktum der Hellenisierung gilt die Kritik, sondern einer Theologie, die mit den Mitteln der griechischen Philosophie arbeitet (62). Bei Harnack fehlt aber eine eindeutige Identifizierung mit der platonischen Metaphysik wie bei Ritschl. Die Lösung sucht Harnack durch den Gedanken, daß das Dogma durch die Geschichte selbst zu läutern sei (etwa durch die Reformation). Nach C.-F. Geyer übersieht jedoch Harnack dabei, daß die »Synthese, die das hellenisierte Christentum bezeichnet, gerade jenen umfassenden Konsens von Religion und Kultur zur Voraussetzung hat, den er selber anstrebt« (69). Dies führt Harnack zu einem Entwurf des Christentums jenseits des Dogmas. Bei Harnack bleiben historische Versatzstücke religiöser Überlieferung bestehen, von denen nicht auszumachen ist, warum gerade sie von einem historischen Nivellement ausgenommen werden und nicht andere (71).

Viel radikaler als die Thesen von Ritschl und Harnack ist die Ansicht von F. Overbeck, der den Geschichtsprozeß in Analogie zum menschlichen Alterungsprozeß deutet; entsprechend nimmt das Christentum auch nur noch eine marginale Größe ein (76). Overbeck begründet dies zunächst mit einem formalen Kriterium, nämlich der Unterscheidung von christlicher Urliteratur und patristischer Literatur griechisch-römischen Bekenntnisses. Die Patristik müsse als Gegenteil zu der vom Evangelium geforderten Verchristlichung der Welt angesehen werden. Weil Religion und Geschichte amalgamieren, vergehe mit der Geschichte auch diese Religion (78). Overbeck verbindet diesen Gedanken von Religion und Geschichte mit dem der Kultur: die Weitergabe der ursprünglichen Impulse des Christentums könne nur dort geleistet werden, wo die Kultur in einem expliziten Sinne gelehnet werde; die Religion als Lebensmacht der Moderne sei unmöglich (81). Dabei verzichtet Overbeck auf jegliche »Religions-Äquivalente«, wie dies Harnack ausgeführt hat; denn für diesen bestand eine Kongruenz von moderner Kultur und enthellenisierten Christentum, das dogmatisiert die Christologie ausgeschieden hat (83). »Offenbarung« könne nach Overbeck aber nur als dramatisches oder epideiktisches Tun Gottes aufgefaßt werden, das sich menschlich gebärdet. Damit orientiert sich Overbeck an Schopenhauer und Kant, wobei für letzteren die Unterscheidung von dogmatischen und symbolischen/polemischen Anthropomorphismus maßgebend ist. Für die Religion stellt Overbeck fest, daß zwar philosophische Aussagen möglich seien, der materiale Gehalt verschleie sich aber der Philosophie; Religion sei nur im Raum jenseits von Geschichte authentisch und lebensfähig (85). Die historische Fragestellung, die Vereinbarkeit von Religion und Kultur, wird systematisch aufgehoben in kontextfreie Urwahrheiten, die auch jenseits aller literarischen Gestaltungen liegen. Religion müßte dann aber, um sie selbst bleiben zu können, gänzlich unvermittelt sein, was einen Widerspruch in sich darstellt (90).

Philosophisch betrachtet, ist das Hellenisierungstheorem, wie es Ende des 19. und Anfang des 20. Jh.s entwickelt worden ist, ein Sonderfall und Modell der möglichen Zuordnung von Religion, Philosophie und Wissenschaft (91). Vf. versucht nun in einer Replik die dargestellten Positionen besonders von Baur, Ritschl, Harnack und Overbeck in das moderne Weltanschauungsdenken einzuordnen, wie es sich seit dem »Ältesten Systemprogramm« des deutschen Idealismus bis zu W. Dilthey u. a. entwickelt hat (92 und 96 ff.). Die Hellenisierungsthese kann als wesentliche Problematisierung auch der modernen religionsphilosophischen Forschung im Rahmen der Frage nach Religion und Diskurs angesehen werden (96 f. und 103 ff.).

Damit ist durch Vf. auch der Blick geöffnet worden für die modernen Fragestellungen und Modellbegriffe, die sich mit der traditionellen Metaphysik auseinandersetzen, und zwar einerseits aufgrund des Verlustes der Weltbildfunktion der Philosophie, andererseits aufgrund der aufgezeigten reduktiven Synthese, d. h. des Versuches, diesen Verlust durch ein Weltanschauungswissen zu eta-

blieren (107). Dies könne nach Meinung des Vf. durch einen erweiterten Rationalitätsbegriff geschehen, in der die Möglichkeit von Metaphysik einmündet in eine begründete Kritik am absoluten Geltungsanspruch einer *universal* konzipierten Rationalität; im Diskurs werden die Grenzen des Diskurses aufgezeigt (115–118). Dies versucht Vf. durch vier mögliche Antworten heutiger Philosophie darzulegen (J. Habermas, N. Luhmann, E. Lévinas und P. Ricœur; 118–131); das Problem bestehe jedoch darin, daß trotz des theoriekonstitutiven Rückgriffs auf die Lebenswelt bei diesen Autoren der Gesichtspunkt der universellen Gültigkeit (Habermas) bzw. eines einzelwissenschaftliche Paradigmen generalisierenden Weltanschauungswissens (Luhmann) dominiere oder ein Unmittelbarkeitspathos konstruiert werde (Lévinas, Ricœur; 131). Vf. plädiert im Anschluß daran für ein Verständnis möglicher Orientierung, Symbol und Diskurs anstelle der griechischen Logos-Metaphysik (149). Denn eine postulierte Identität von vermeintlich kulturellem Konsens und einem ihm entsprechenden Wesenskern der Religion repetiere lediglich noch einmal das hellenisierte Christentum. Auch die Rede von einem christlichen Platonismus, auf den man in der Forschung oft verweise, nämlich daß ein Theologe sich nur der platonischen Sprache bedient hätte, ist lediglich unter der Voraussetzung einer neutralen Übernahme bestimmter Sprachformen einsichtig, d. h. ohne inhaltliche Determination (137). Versprachlichung sei zugleich eine Auslegung durch die Philosophie, die von ihr selbst her eine Neubegründung erfahre (138).

Vorliegende Arbeit endet mit einem Blick auf die Postmoderne (153–162), einem Literaturverzeichnis (163–177) und dem Personen- (178–180) und Sachregister (181–185). Diese Habilitationsschrift befindet sich auf einem hohem Abstraktionsniveau; trotzdem sei auf einige (mehr formal gehaltene) Aspekte aufmerksam gemacht: wenn Vf. auf einige Fragen z. B. der antiken Problematik eingeht, verweist er summarisch auf die Sekundärliteratur unter Verzicht auf Quellenbelege, auch bei umfangreichen Werken (z. B. 29 Anm. 62; 32 Anm. 74 usw.); zudem müßte beim Zitieren von Kirchenvätern auf kritische Ausgaben zurückgegriffen werden und nicht auf die *Patrologia Graeca* oder *Latina* (z. B. 21 Anm. 25). Ein besonderes Problem stellt m. E. das Literaturverzeichnis dar: es werden viele Titel aufgenommen, auf die in den Ausführungen aber nicht rekurriert wird, andere allerdings weggelassen wie z. B. L. Scheffczyk: *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1982. Auf der anderen Seite ist nicht ganz verständlich, wie bedeutende Autoren lediglich in eine einzige Anmerkung verbannt werden (z. B. W. Pannenberg; 18 Anm. 7), andere wiederum nur im Literaturverzeichnis auftauchen wie A. J. Bucher und J. Hick. Gerade letzterer ist für die breitere Frage der kontextuellen Theologie maßgebend geworden. Insgesamt läßt sich also feststellen, daß trotz der wesentlichen Einsichten in die heutige Problematik der Hellenisierungsfrage und möglicher Überwindungen derselben Fragestellungen ausgeklammert werden, die nicht nur marginal sind und mit denen sich eine Auseinandersetzung gelohnt hätte.

Thomas Böhm