

# Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas

Von Aloys Grillmeier S.J.

Das genannte Thema umschließt eine Problemgeschichte von über 400 Jahren. Dies gilt wenigstens für das Stichwort „Hellenisierung“<sup>1</sup>. Die Frage nach der „Judaisierung“ hat als wissenschaftliches Thema eine kürzere Geschichte, gewinnt aber heute an Bedeutung — nicht zuletzt als Vervollständigung und Vertiefung der anderen Fragestellung.

Was zunächst unter „Hellenisierung des Christentums“ zu verstehen ist, scheint im Sinne einer Wortdefinition leicht zu bestimmen sein: eben jener Prozeß der Vermischung der christlichen Uroffenbarung und Urbotschaft mit den Ideen und Lebensformen des hellenischen Raumes, den das Christentum — von Palästina herkommend — betrat und eroberte, um offensichtlich zu gleicher Zeit dem hier herrschenden Klima zu erliegen<sup>2</sup>. „Graecia capta ferum victorem cepit“: dieses politisch-kulturgeschichtliche Bonmot hat seine religions-

<sup>1</sup> Für den I. Teil dieser Studie wurden in erster Linie herangezogen: W. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, Berlin 1912 (zit. Glawe) (mit ausgezeichnete Bibliographie). Die sachlichen Analysen stellen den Wert des Buches dar. Die geistesgeschichtliche Einordnung und die theologische Behandlung des Problems, in einzelnen Fällen auch die Erfassung des Stoffes, bedürfen der Ergänzung. Bedeutend weiter, aber in engerem Rahmen führt: E. Seeberg, Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik, Meerane 1923 (zit. Seeberg I; im Ggs. zu: Ders., Gottfried Arnold. In Auswahl herausgegeben, München 1934 = Seeberg II). Zur Gesamtwürdigung des Problems: W. Maurer, Hellenisierung-Germanisierung-Romanisierung. Bemerkungen zu den Perioden der Kirchengeschichte, in: H. D. Wendland (Hrsg.), Kosmos und Ekklesia, Kassel 1953, 55—72. — Zum geistesgeschichtlichen Gesamtrahmen: Fr. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. I Freiburg 1929, 185—203; Bd. III, 1934 (für die Hegelzeit); Bd. IV, 1937, 3—276 (Katholizismus), 279—577 (Protestantismus); H. U. v. Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele, Bd. I, Salzburg-Leipzig 1937 (= Prometheus, Heidelberg 1947); K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon-Zürich 1947 (zit. Barth); E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, 5 Bände, Gütersloh 1949—1954 (zit. Hirsch I usw.). Wichtige Anregungen zum Thema verdanke ich mehreren Aussprachen mit E. Peterson, Rom, Herbst 1956.

<sup>2</sup> Vgl. die Definition bei W. Glawe, 4: Hellenisierung des Christentums ist „das Eindringen griechischer Philosophie und weiterhin religiöser Anschauungen der hellenistischen Antike in die überkommenen Wahrheiten des Christentums zu der Zeit, wo dieses seine ersten entscheidenden Schritte in die weitere Welt tat...“ Damit überschreitet Glawe den Rahmen seiner im Grunde nur referierenden Themastellung. Die in seinen Ausführungen mitschwingende Deutung ist als solche nicht näher begründet — und auch durch die weitere Entwicklung in Frage gestellt worden.

geschichtliche Abwandlung gefunden. In diesem Sinne verstanden, scheint „Hellenisierung“ von vornherein ein negatives Vorzeichen für die Geschichte des kirchlichen Dogmas zu sein. Diese war in der gesamten Breite der Entwicklung eine allmählich fortschreitende, also „chronische“ Infizierung durch den hellenischen Geist, während in dem Eindringen der Gnosis sich die „akute Hellenisierung“ des Christentums vollzog: das war A. v. Harnacks Diagnose, wodurch die Entwicklung des kirchlichen Glaubens zu einer Krankheitsgeschichte gestempelt wurde. Bekannt ist Fr. Nietzsches Schlagwort: Christentum ist „Platonismus fürs Volk“<sup>3</sup>.

Wenn wir solche Urteile, die nicht die ersten und nicht die radikalsten, vielleicht aber wegen ihrer Einprägsamkeit die wirksamsten waren, voranstellen, so soll damit nur dies deutlich gemacht werden: Mit unserem Thema geht es um das Ganze des Christentums. Es geht auch um eine Frage, die sich mit jedem Schritt des Christentums in einen neuen Kulturraum von neuem stellt. Denn mit den genannten zwei Stichworten haben wir nur die ersten Begegnungen des Christentums mit seiner Umwelt erfaßt. Das Judentum ist dabei gleichsam der Mutterboden, in dem das neue Leben aufkeimen konnte; das Griechentum oder besser, der römisch-griechische Kulturraum ist die Stätte der ersten Entfaltung und der krisenhaften Gefährdung des selbständig gewordenen jungen Wesens. Dieses aber entwickelt sich weiter und betritt neue Lebensräume: die Welt des romanisch-germanischen Abendlandes und des slawischen Ostens, die Welt des afrikanischen, amerikanischen und fernöstlichen Menschen und seiner Kultur<sup>4</sup>. Immer soll die von Raum zu Raum schreitende Größe „Christentum“ Uroffenbarung, Urbotschaft, Stiftung Jesu sein, die dem jüngsten Volkstum genau so ursprünglich begegnen soll wie dem ältesten. Was ist aber das Ergebnis, wenn das kaum vom Mutterschoße gelöste Leben schon in seinem ersten Lebensraum unheilvoll beeinflusst wurde? — wenn es vielleicht gar schon im Mutterschoße selbst den Infektionskeim empfang — wenn die „Offenbarung“ also vor ihrer „Hellenisierung“, „Romanisierung“ usw. schon „judaisiert“ wurde? Was soll am Ende der Räume und Zeiten vom „Ur-Christentum“ noch übrig sein? Wir stehen vor der Schicksalsfrage des Christentums. Sie ist in den letzten Jahrzehnten für uns neu akut geworden. Die Theologie wird von ihr noch lange nicht, vielleicht nie mehr loskommen.

Darum ist eine Besinnung auf den Stand der Frage und die Möglichkeiten und Aufgaben der weiteren Forschung am Platz. Wir wol-

<sup>3</sup> Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede (nach Glawe 2).

<sup>4</sup> Vgl. W. Maurer, a. a. O. Anm. 1.

len zunächst im I. Teil versuchen, uns die vielen Wandlungen und Wendungen der Problemstellung und der Antwort von der Reformation bis zu A. v. Harnack bewußt zu machen. Der Versuch kann auf engem Raum nur deshalb gewagt werden, weil für diese Periode schon brauchbare monographische Untersuchungen vorliegen, die uns die Last abnehmen, umfangreiches Material erstmals aus den Quellen zu erheben (vgl. Anm. 1). Von dieser so gewonnenen Basis soll im II. Teil ein Überblick über die neueste Entwicklung erarbeitet werden, die ihrerseits auch das bis A. v. Harnack Erreichte in neuem Lichte zeigt.

### I. Teil

#### „Hellenisierung“ — „Judaisierung“ als Motive der Kritik am Christentum von der Reformationszeit bis zu A. v. Harnack

#### 1. Die Echtheitsfrage an das kirchliche Christentum

Daß die Frage nach der Hellenisierung des Christentums oder seiner Verbildung überhaupt sich erst in der Neuzeit einstellen und im Gefolge der Reformation ihr volles Gewicht erhalten konnte, ist leicht verständlich<sup>5</sup>. Gewiß wurde zu verschiedenen Zeiten vorher das „heutige“ Christentum zur „Urkirche“ (negativ oder auch positiv) in Vergleich gesetzt, wie die verschiedenen spiritualistischen und rigoristischen Bewegungen vom Montanismus bis zu Joachim von Fiore bezeugen. Aber nie wurde das Bewußtsein der christlichen Öffentlichkeit in solcher Stärke auf den allgemeinen Zustand der Kirche gelenkt wie zur Zeit der Reformation. Und dieser Zustand erschien als heillosener „Abfall“. Damit ist ein erstes Motiv gekennzeichnet, das für die Idee der Hellenisierung und ihre Ausgestaltung seine Geltung behält bis in unsere Zeit. Dieses stand bei Luther im Vordergrund. Er sah in der Papstkirche die unmittelbare Ursache aller Verbildung des reinen Evangeliums. Dennoch beschwor diese „Abfallsidee“ als solche die Anklage auf Hellenisierung noch nicht herauf. Dazu brauchte es ein neues Element, das der Humanismus und die Renaissance lieferte. Die Antike wurde nochmals durchlebt und wiederum Gegenwart. So wurde die Vergleichsgröße ins Bewußtsein gerufen, an der das Christentum, näherhin seine Lehre, aber auch sein Kult und sein Leben ge-

<sup>5</sup> Die Themastellung scheint zum erstenmal gegeben zu sein bei dem katholischen Humanisten G. Budé, *De transitu Hellenismi ad Christianismum*, Paris 1535; Nachdruck in *Omnia Opera Guilelmi Budaei I*, Basileae 1557, 130—240. „Hellenismus“ ist darin als religiös-sittlich-erschlafte Gesamthaltung seiner Zeit gemeint, von der B. zur Besinnung ruft. Immerhin taucht der historische Hellenismus als Vergleichsgröße schon in etwa auf. Vgl. M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, 55, mit Bibliographie zum Thema (ohne Hinweis auf Glawe, der seinerseits G. Budé nicht zitiert).

messen werden könnte. Luther war zu sehr vom religiösen Gedanken beherrscht und wohl zu wenig Humanist, um sich den ganzen Prozeß der geistigen Entwicklung des Christentums in seinem Verhältnis zur griechischen Umwelt zum Problem machen zu können. Eher taucht bei ihm die Idee von einer „Judaisierung“ des reinen Evangeliums in eben dieser Papstkirche auf. Denn sein Verständnis von Werkfrömmigkeit und kirchlichen Zeremonien ist mehr unter diesem Begriff zu fassen als unter dem anderen der Hellenisierung<sup>6</sup>. Seine Nachfahren werden denselben Sachverhalt freilich auf andere Weise deuten (s. u.). Obwohl bei Luther zum Kampf gegen das Papsttum die Idee vom reinen Biblizismus kam, behielt die Lehrentwicklung in der alten Kirche für ihn ein positives Vorzeichen. Dazu trug auch seine Auffassung bei, die ihn die Geschichte als Mittel der Gottesoffenbarung verstehen ließ. So konnte die Hochschätzung der *Ecclesia primitiva* mit den Jahren wachsen. Die „reine Zeit der Kirche“, die für Luther bis zu Konstantin ging, wurde durch sein Wettern gegen den Aristotelismus der Scholastik nicht betroffen.

Doch mag in dieser Bewertung der kirchlichen Frühzeit durch Luther auch ein humanistisches Motiv mitschwingen, die Idee der „simplicitas“, die Vorstellung von einer „christlichen Klassik“, welche wir etwa bei Erasmus von Rotterdam (Glawe 16—20) finden. Diese Frühzeit ist bei ihm, dem Katholiken, sogar noch mehr eingeschränkt als bei Luther. Und ihr Untergang ist einer Hellenisierung der Theologie zugeschrieben, deren Ursprung freilich — wenigstens zum Teil — in apologetischen Notwendigkeiten gesehen wird: „Einst war der Glaube mehr gelebt als in Artikeln bekannt. Bald kam die Notwendigkeit, Artikel vorzuschreiben. Es waren aber wenige und solche von apostolischer Nüchternheit.“<sup>7</sup> Mit der Zahl der Glaubensartikel aber sei der Streit gewachsen und die Lehre Christi in Abhängigkeit von der Philosophie geraten. „*Doctrina Christi . . . coepit a philosophiae praesidiis pendere*“, so schrieb der Humanist in der Einleitung zu seiner Hilariusausgabe vom Jahre 1523. Origenes war nach ihm der platonischen Philosophie erlegen und Augustinus hatte starke Zugeständnisse an den Platonismus und geringere an den Aristotelismus gemacht. Die theologische Kritik der altkirchlichen Überlieferung hat begonnen. Merkwürdig ist, wie wir bei deren Verfolgung über die Grenzen der eben sich bildenden Konfessionen hinweggeführt werden — ein Zeichen dafür, daß „Kritik“ eine Gesamthaltung der Zeit war.

<sup>6</sup> Seeberg I, 433, Anm. 6. Zu Luther überhaupt, ebd. 431—438.

<sup>7</sup> Erasmus im Jahr 1522 an D. J. Carondileus, Archiep. Panormitan. (in der Einleitung zu seiner Hilariusausgabe von 1523; Glawe 18). Zu Erasmus u. zum Humanismus vgl. M.-J. Congar, Art. „Théologie“, in: *DicrThCath* XV, 1, 413 ff.

Wie schon in Luther zwei Tendenzen miteinander gerungen hatten — hier die Ablehnung der kirchlichen Vergangenheit und dort die Scheu vor einem radikalen Bruch mit der Geschichte — so auch bei Ph. Melanchthon (Glawe 18—20). Wie Luther war er ursprünglich Biblizist und schritt von da aus zur Kritik an bestimmten kirchlichen Dogmen weiter: an der Lehre von der Sündenvergebung und Rechtfertigung, deren Verflachung Origenes zu Lasten geschrieben wird. Der Pelagianismus sei die Folge einer Infektion mit platonischen Elementen gewesen, die Augustin zwar weithin mit Erfolg, aber doch nicht vollständig bekämpft habe. Ja, in seinen *Loci communes* vom Jahre 1521 ließ Melanchthon den Platonisierungsprozeß bereits mit den Anfängen des Christentums einsetzen: „Nam perinde atque his posterioribus ecclesiae temporibus Aristotelem pro Christo sumus amplexi, ita statim post ecclesiae auspicia per Platoniam philosophiam Christiana doctrina labefactata est.“<sup>8</sup> Wie seltsam, daß Melanchthon dabei in einer sehr reaktionären Weise dem aristotelisch-platonischen Weltbild verhaftet bleiben und zu einem der Hauptförderer des „Aristotelismus“ der lutherischen Orthodoxie werden konnte<sup>9</sup>. Mehr und mehr hat er das „Verfallsprinzip“ aufgegeben und die Prinzipien der traditionellen Theologie angenommen, so daß die ökumenischen Konzilien als normgebende Deutung der Schrift Anerkennung fanden. Neben die Bibel trat die „confessio purae antiquitatis“ (Seeberg I, 446) — eine Abwandlung der humanistischen Liebe zur Klassik, aber schon nicht mehr die Idee der „simplicitas“ des Erasmus. Der *praeceptor Germaniae* hat sich im Kreise bewegt.

Von „hellenistischen Elementen“ in der christlichen Überlieferung zu sprechen, brauchte nicht notwendig im negativen Sinne gemeint zu sein oder überhaupt zur Kritik an den Grundlagen der kirchlichen Lehre zu werden. Das beweist die Haltung des berühmten reformierten Philologen I. Casaubonus (Glawe 21—24) und einiger seiner katholischen Schüler. Casaubonus, der Kritiker des Kardinals Baronius, bringt in einem ausführlichen Kapitel die christlichen Sakramente mit den griechischen Mysterien in Verbindung<sup>10</sup>. Später sollte ihm — in ganz anderer Einstellung — der englische Deist J. Toland folgen<sup>11</sup>. Stufung der Initiation und des Bußverfahrens, Verwendung des Glaubenssymbols als eines Erkennungszeichens, Arkandisziplin, überhaupt verschiedene Riten und Zeremonien hätten die Christen

<sup>8</sup> Glawe 20.

<sup>9</sup> Hirsch I, 113—128; vgl. II, 100 (Aristotelismus der luther. Orthodoxie und die Reaktion des Pietismus).

<sup>10</sup> Isaaci Casauboni *De Rebus Sacris et Ecclesiasticis, Exercitationes XVI*, 1. ed. London 1614; hier nach ed. Genevae, 1655, 477—500.

<sup>11</sup> J. Toland, *Christianity not mysterious*. Vgl. Hirsch I, 295—306. Toland war ursprünglich katholisch.

dem Heidentum entlehnt, um freilich allem eine neue Deutung und Bedeutung zu geben: „pia adhibita interpretatione omnia in melius versa“<sup>12</sup>. Die Hellenisierungsidee ist damit auf ein neues Objekt ausgedehnt — die christliche „Lehre“ überprüft Casaubonus nicht unter diesem Gesichtspunkt —, aber unter Wahrung einer geradezu katholischen Sakramentsauffassung.

Der reformierte Philologe wurde in Paris zum persönlichen Förderer und Mentor des genialen D. Petavius S. J. und beeinflusste über diesen auch P. D. Huetius, den bekannten Origenesforscher (Glawe 24—36). Mit Erasmus und dem um 1594 schreibenden J. B. Crispus S. J. sind sie die ersten Katholiken, die den Versuch machen, die Hellenisierungsidee in das geschichtliche Verständnis der christlichen Theologie einzubauen. Crispus führte vor allem die Häresien auf „Platonismus“ zurück, sah ihn aber auch in manchen rechtgläubigen Vätern wirksam. Petavius holte bedeutend weiter aus. Im 2. Band seines damals fünfbändigen großen *Opus de Theologicis dogmatibus*, in dem er mit zu einem Begründer der Dogmengeschichtsschreibung wurde, nahm er zur Frage des „Platonismus“ im Christentum Stellung<sup>13</sup>. Auf ihn sind alle trinitätstheologischen Irrtümer subordinatianistisch-arianischer Art zurückzuführen (II, 281—287 318 bis 329). Die sabellianistische Seite dagegen vertritt den „reinen Judentum“ (II, 320f.) und zu Unrecht übernommenen Aristotelismus. Manche Apologeten auch (wie Justin, Athenagoras, Theophilus von Antiochien; ebd. II, 291—300) hätten sich — trotz Wahrung der christlichen Substanz — allzusehr auf Platonismus eingelassen. Andere (wie Irenäus, Gregor Thaumaturgus, Methodius) hätten nur äußerlich die Redeweise der Philosophen übernommen. Origenes aber wird zu einem reinen Platoniker und Vorläufer des Arius (II, 300 bis 306 259 269f.). Petavius hatte den Mut, allgemeinere Reflexionen über die Einwirkung des Hellenismus auf die christliche Religion anzustellen und seine Aussagen an bestimmten Beispielen darzulegen, die vor allem die vornizänische Theologie und die Logoschristologie betreffen. Diese Hellenisierungsidee hatte aber ihr Gegengewicht in der Annahme der kirchlichen Tradition (II, 253ff. 260ff.) und des kirchlichen Lehramtes in Papst und Konzilien. Das Nicaenum gab dafür den Schulfall ab (II, 326—328).

<sup>12</sup> Is. Casaubonus, op. cit. 480. Glawe 24 meint, daß diese Parallele „Mysterien—Sakramente“ bei Casaubonus den Anstoß gegeben habe, im 18. Jahrhundert den Hellenisierungsbegriff zum „Ethisierungsbegriff“ auszubauen (J. L. v. Mosheim, s. u.). Hier hat inzwischen die neuere Diskussion um die „Mysterientheorie“ O. Calsels die geschichtliche Lage in neuem Licht gezeigt.

<sup>13</sup> *Dogmata theologica Dionysii Petavii e S. J.*, ed. nova J. B. Fournials T. II (1865) 253—278. Vgl. die Apologie des Petavius durch Fournials, S. 279ff. überhaupt, und für einzelne Väterdeutungen im besonderen, z. B. für Justin 239—299.

Wenn Petavius wirklich mit dem Zugeständnis einer teilweisen Hellenisierung der frühchristlichen Theologie den Protestanten die Möglichkeit nehmen wollte, sich auf die ältesten Väter zu berufen (so ohne Beweis Glawe 30f. mit Jurieu), so gab er ungewollt den Unitariern und Sozinianern eine Handhabe zu ihrer Leugnung der überlieferten Trinitätslehre. In der Vorrede zum 2. Band seines Werkes suchte er selbst die Grenze zu ziehen (II, 253—278; die Apologie des Herausgebers, ebd. 279f.). Dennoch war die Frage in Bewegung gekommen. Wider Willen ist Petavius „der eigentliche Rufer zum Streit über den Platonismus der Kirchenväter geworden, der immer größere Dimensionen annehmen und zu einem für die gesamte christliche Kirche folgenschweren Kampf anwachsen sollte“<sup>14</sup>. Diese Ausdehnung lag nicht in den Prinzipien der „Dogmata Theologica“.

Petavius gewann seine besondere Aktualität in den zu seiner Zeit anhebenden trinitätstheologischen Kämpfen. Von nun an wurde bei Verteidigern und Leugnern des trinitarischen Dogmas der Hellenisierungsgedanke heftig diskutiert, dabei vielfach gewandelt, radikalisiert, aber auch geklärt. Der Sozinianer D. Zwickler (Glawe 38—41) leitete die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi nicht nur mehr aus einem „Platonismus“ der Väter ab, sondern sah darin einen allgemeinen, tiefgreifenden heidnischen Einfluß (Polytheismus, Apotheose Heroenkult). Neuzzeitliche Motive klangen auf. Chr. Sandius, der 1668 seinen Nucleus Historiae Ecclesiasticae exhibitus in Historia Arianorum herausgab (Glawe 41—47), kehrte erstmals das Verhältnis von Orthodoxie und Häresie um. Er wollte die Lehre des Arius als die ursprüngliche kirchliche Tradition erweisen und darum alle Kirchenväter zu Vertretern des Arianismus machen. Um diese These zu begründen, suchte er einen consensus in der Auffassung der Gottessohnschaft Christi zu erweisen, der Juden, platonische Philosophen, vornizänische Väter und Arianer umfassen sollte. Die Klammer bot ihm der „Hebraismus“ Platos — eine These, die schon manche Väter vertreten hatten — und der mit hebraistischen Elementen durchsetzte Platonismus der Väter und des Arius. Die Hellenisierungsidee wurde hier — zum ersten Male — mit dem Motiv der Judaisierung bereichert. Der Arminianer J. le Clerc (Glawe 47—60) wies dagegen auf die Hellenisierung des Judentums hin. Dieser Hellenismus wird somit auch zum Erbe der Apostel und der ersten christlichen Generation gemacht. Philo bekommt eine besondere Rolle zugewiesen. Freilich soll es sich bei allem nur um einen formalen, nicht aber um einen inhaltlichen Einfluß handeln. Für die Väterzeit aber betrifft die Hellenisierung die ganze Breite der christlichen Überlieferung: Logos- und Trinitätslehre, Askese, Zeremonien und Arkandisziplin.

Die Entwicklung wirkte alarmierend. In der Abwehr dieses Angriffes auf die Grundlagen des christlichen Glaubens, insbesondere das Trinitätsdogma, trafen sich damals „Mitglieder der katholischen, anglikanischen, reformierten, lutherischen Kirche, Anhänger der Orthodoxie und des Pietismus“ (Glawe 61). Die Standpunkte waren freilich sehr verschieden. Die einen reagierten gegenüber der Hellenisierungsidee völlig negativ (so der Anglikaner G. Bullus; gemäßigter

<sup>14</sup> Glawe 33; Seeberg I, 298 Anm. 5; 301.

der Reformierte P. Allix, der wiederum vom „Hebraisieren Platos“ spricht); andere bezogen eine Mittelstellung (so der reformierte Franzose P. Jurieu und der katholische Abbé Faydit; dieser war selber von Descartes beeinflusst und Gegner der Scholastik; er führte die trinitarischen Häresien auf den Einfluß des Aristoteles zurück, sprach aber die Väter von jeder Art von Hellenisierung frei. Plato wurde nur eine Art formaler Einwirkung zugeschrieben. Petavius hätte zuviel zugegeben). Aber weder die moralische Autorität dieser Männer noch die wissenschaftliche Methodik genügte, um einem Prozeß Halt zu gebieten, der immer schneller und komplexer wurde. Die Hellenisierungsidee wurde zu einem Instrument der Polemik (besonders bei G. J. Vossius, Jacob Thomasius, Theophilus Gale). In Angriff und Abwehr wurden die äußersten Positionen bezogen, und so war die Auseinandersetzung zunächst zur Unfruchtbarkeit verurteilt.

## 2. Radikalisierung

Im Jahre 1700 erschien — anonym und posthum — die Schrift des ehemaligen Reformierten, aber dann zum Anglikanismus übergetretenen Souverain: *Le Platonisme dévoilé, ou Essai touchant le Verbe Platonicien* (Glawe 115—132)<sup>15</sup>. Das Werk, das eigentlich die erste Monographie ist, die der „Platonisierung“ des Christentums gewidmet ist, weist nach rückwärts und vorwärts. Nach rückwärts: weil in etwa eine erste Synthese dessen versucht wird, was bisher schon — besonders durch Le Clerc — von der Hellenisierung der kirchlichen Glaubenslehre gesagt worden ist. (Wir wollen nicht näher untersuchen, ob damit wirklich auch der „quantitative Höhepunkt“ oder die größte materiale Ausdehnung der nach dem „Hellenismus“ der Väter fahndenden Polemik gegeben ist, wie Glawe meint.) — Nach vorwärts: weil die Bewegung unaufhaltsam weitergeht, hin zum Nullpunkt der „rein natürlichen Religion“ und der völligen Humanisierung des Christentums. Noch ist es nicht soweit. Wohl ist Souverain Antitrinitarier und Leugner der kirchlichen Lehre von Christus, dem göttlichen, fleischgewordenen Logos. Wie keiner zuvor stellt er Trinitätsglauben und Logoslehre als Paganisierung des Christentums hin (die durch Platonisierung gewonnene kirchliche Trinitätslehre unterscheidet sich von dem Pleroma der Gnostiker nur durch die geringere Anzahl der Äonen). Aber noch bleibt der traditionelle Standpunkt einer Offenbarungsreligion sichtbar. Schrift und Apostolicum sind —

<sup>15</sup> J. Fr. Chr. Löffler gab 1782 eine (ungenügende) deutsche Übersetzung heraus: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Der 2. Aufl. von 1792 fügte Löffler eine „Kurze Darstellung über die Entstehungsart der Dreyeinigkeitslehre“ bei (Glawe 213 f., der sich 129 f. sehr negativ über die Methode Souverains äußert).

freilich im Sinne Souverains gedeutet — noch anerkannte Glaubensquellen. Noch gilt christliche „Überlieferung“, wenn sie auch am falschen Ort und in völlig verkümmelter Form gesucht wird. Souverain sucht nämlich im Judenchristentum den Hort der eigentlichen christlichen Überlieferung. Indem dies mit der Vertreibung der (Juden und) Judenchristen aus Palästina unterging, sei erst der Weg für die Entfaltung des platonisierenden Heidenchristentums frei geworden. Mit diesem Rest von „Tradition“ und Offenbarungsglauben war jedoch echtes Christentum nicht mehr festzuhalten. Bald sollte es nicht mehr bloß um „Quanten“ echten Christentums hier und hellenistischer Elemente dort, also um Grenzverschiebungen noch innerhalb eines traditionalistisch verstandenen Christentums gehen, sondern um eine völlig neue Religionsbegründung. Solange es aber noch um „Grenzverschiebungen“ ging, hatte die „Hellenisierungsidee“ ihre große und selbständige Bedeutung.

Das zeigte sich in der Reaktion auf Souverain. Von protestantischer Seite kämpfte der Pietist J. W. Zierold gegen die neuen Tendenzen. Er schrieb in den Jahren 1700 und 1703, ohne Souverain zu kennen (Glawe 133—138). Zum eigentlichen Gegentyp des Anglikaners wurde aber der Jesuit Fr. Baltus, der im Jahre 1711 seine *Défense des SS. Pères accusez de Platonisme* erscheinen ließ. Wohl ist diese direkt gegen Le Clerc gerichtet; indirekt ist auch Souverain davon betroffen. Das Thema war: Keiner von jenen Vätern, die als Träger der kirchlichen Tradition gelten, war ein Platoniker. Wir haben die zwei Gegenpole der Polemik um den Hellenismus der Kirchenväter. Der Kampf war schlecht geführt. Er hatte keineswegs mehr die Höhe eines Petavius, der ein inneres Verständnis für die tatsächliche Quellenlage hier und die kirchlichen Positionen dort hatte. Besser schlug sich D. R. Ceillier, der im Jahre 1718 gegenüber J. Barbeyrac die Moral der Kirchenväter verteidigen mußte — auch dieses Gebiet war also unter die Sicht der Hellenisierung einbezogen worden. Aber auch er konnte bei der gegebenen Lage nicht überzeugen. Die katholische Forschung als ganze stand gewiß nicht schlecht. Gerade damals war der Höhepunkt umfassender patristischer Arbeit erreicht: Le Nain de Tillemont (mit seinen 16 Bänden kirchengeschichtlichen „Mémoires“ über die ersten 6 Jahrhunderte), Mabillon, die Mauriner überhaupt, Christianus Lupus waren glänzende Namen, deren Bedeutung heute noch fortwirkt — während niemand mehr von Souverain redet. Aber mit dieser historischen Arbeit wurde die innere Logik und Tendenz der Entwicklung nicht getroffen. Es war ideologischer Stellungskrieg — bis der antitraditionalistischen Seite der große Durchbruch gelang.

Der englische Deismus des 18. Jahrhunderts, in gewisser Hinsicht

der Ausläufer der unitarischen Theologie des 17. Jahrhunderts, wurde schließlich zum besonderen — wenn auch nicht einzigen — Erben des Souverainschen Radikalismus (Hirsch I 292—359).

Der obenerwähnte erste Vertreter dieser Bewegung, J. Toland (siehe Anm. 11), hatte schon 1696 Christentum und *natürliche* Religion in eins gesetzt. Für ihn war das ganze kirchliche Christentum eine Vermischung von ursprünglich Christlichem und Heidnischem, unter Einschluß auch judaistischer Elemente. Ähnlich griff J. Priestley in seinem zweibändigen Werk „A History of the Corruptions of Christianity“<sup>16</sup> nicht nur die zentralen Dogmen, sondern den gesamten Kult und das sakramentale Leben der katholischen Kirche an. Auch die von den Protestanten noch positiv festgehaltenen Grundlehren der Kirche wurden in die umfassende Hellenisierungs-idee miteinbegriffen. Für Priestley ist der hellenisch-anthropologische Dualismus von Seele und Leib der Ausgangspunkt der ganzen Verbildung der von ihm als „ursprünglich“ gedachten Lehre. Auch E. Gibbon<sup>17</sup> landete beim Radikalismus Souverains. Seine von vornherein bezogene deistische Position gewann solchen Einfluß auf seine Darstellung, daß eine objektive Auswertung der Quellen immer mehr zurücktrat und sein Werk so mehr zu einem Bild seiner Zeit als der Urgeschichte des Christentums werden konnte. Die ausschließlich religionsgeschichtliche Betrachtung des Christentums, und dies unter Einbeziehung der europäischen wie der asiatischen Religionen, war zur Methode erhoben. Nicht umsonst konnte E. Troeltsch die grundlegende Bedeutung des Gibbonschen Ansatzes für die Entwicklung der religionsgeschichtlichen Methode hervorheben<sup>18</sup>. Wir stehen im Zeitalter D. Humes, „des unerbittlichsten Zerstörers der Metaphysik, den das neuere europäische Denken kennt“ (Hirsch III, 29—57). Für ihn war die Religionsgeschichte nichts anderes als eine Geschichte von Irrtum und Wahn.

Mit Recht betont Paul Hazard, daß damit um 1700 eigentlich schon die extremen Positionen in der Wertung des Christlichen und Kirchlichen bezogen sind. Sie werden auch durch die nachfolgende Aufklärung nicht überboten: „Weder Voltaire noch Friedrich II. haben die antiklerikale, antireligiöse Raserei eines Toland erreicht.“ „Die entscheidende Ideenschlacht findet vor 1715 und sogar vor 1700 statt.“<sup>19</sup> Zu einer ähnlichen Deutung des Verhältnisses des 17. und 18. Jahrhunderts kommt — unter öfterer Berufung auf P. Hazard — die neueste Studie über die Aufklärung<sup>20</sup>. Ihr Anliegen ist es, die eigentliche theologische Gestalt der Frühaufklärung vom nachfolgenden Wolffianismus abzuheben. Ein starker Akzent wird auf die Barockepoche (1600—1700) als der Grundlegung der Aufklärungszeit gesetzt. Mit der kopernikanischen Wende (De revolutionibus 1543) zerbricht der Kosmos der ptolemäisch-scholastischen Welt. Der „heliozentrische Chok“ löst den barocken Welt-pessimismus und kosmologischen Nihilismus des 17. Jahrhunderts aus (ebd. 78—82). Beide Konfessionen suchen in dieser Zeit durch umfangreiche dogmatische Werke die Auflösung zu meistern. Es ist das „Zeitalter der Orthodoxie“ (83. Vgl. oben Melancthon). „Die Theologia naturalis aller Konfessionen hat im Hochbarock

<sup>16</sup> Hirsch III, 25—28; das obengenannte Werk erschien 1785 deutsch: Geschichte der Verfälschungen des Christentums in zween Bänden von J. Priestley, wo Priestley in den Anmerkungen bekämpft wird.

<sup>17</sup> E. Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (1776 bis 1788), worin das Christentum als Hauptursache des Verfalls hingestellt wird.

<sup>18</sup> Vgl. Glawe 246—252. In Hauck-Herzogs Realencycl., 3. Aufl., 4. Bd., 549.

<sup>19</sup> P. Hazard, Die Krise des europäischen Geistes 1680—1715 (aus dem Französischen übertragen v. H. Wegener), Hamburg 1939, 524 ff. Zu Toland ebd. 184—190 u. ö. Vgl. auch H. de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott, Salzburg 1950.

<sup>20</sup> W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957. Zur neueren kathol. Bewertung der Aufklärung, ebd. 178.

ihre große Zeit. Die Naturphilosophie erfindet immer neue Hilfskonstruktionen, um restaurativ das alte Weltbild zu retten... Ungeachtet aller geistreichen, betriebsamen, beschwörenden oder rücksichtslosen Bemühungen (oder gerade um ihretwillen) greift das kosmische Erschrecken offensichtlich um sich, populärer Pantheismus und Materialismus, aus den Konsequenzen, die Spinoza und Hobbes denkend gezogen haben, entwickelt, kommen zur Wirkung“ (ebd. 84).

In der Bewältigung dieser Auflösungserscheinung gibt W. Philipp nicht der Orthodoxie der beiden Konfessionen die führende Rolle, sondern der Physiko-Theologie, welche den Umschwung vom barocken Weltpessimismus zum Weltoptimismus des 18. Jahrhunderts bedeutet. Sie wird als die tragende theologische Bewegung der Frühaufklärung hingestellt. Ihre Bedeutung sei darin zu suchen, daß sie zu einem neuen, spezifischen Transzendenzerlebnis geführt hat, nämlich zur Erfahrung (!) der Herrlichkeit (Kabōd — Doxa) des Schöpfers und Herrn der Welt in allen Bereichen der Natur. Sie dürfe nicht mit dem naturtheologischen Rationalismus eines Christian Wolff und seiner Anhänger verwechselt werden, da sie nicht eigentlich auf Vernunftkenntnissen beruhe, sondern eben Erfahrung sei, Gottes- und Christuserfahrung. Darin liege eine „ganzheitliche Begegnung mit der Transzendenz“. (In diesem Zusammenhang werden die neue Wertung des A. T. und der Einfluß des Judentums im Spätbarock betont [120—122]. Für uns bedeutet dies, daß die Kategorien zur Beurteilung judaistischer Einflüsse im Werden des Christentums damals bewußter wurden. Das neue kosmische Erleben dagegen brachte eine tiefere Berührung mit hellenistischen Ideen, wie uns sofort G. Arnold zeigen wird.) W. Philipp stellt diesen „kosmologischen Durchbruch zu einem neuen Weltoptimismus“ neben den „soteriologischen Durchbruch der Reformation“, die beide eine theonome Zielsetzung gehabt hätten (169). Die Etiketten, welche seit Cassirer, Dilthey und Troeltsch der Aufklärung angehängt würden (nämlich Rationalismus, Autonomie der Vernunft, Vernichtung des Supernaturalen, Anthropozentrik), würden jedenfalls für die Frühaufklärung nicht gelten, wenn sie auch sonst an ihrem Platz belassen werden sollten.

Mag auch die Eigenart dieser Epoche so noch nicht eindeutig genug umschrieben sein<sup>21</sup>, so bestätigt sich auch von unseren Quellen her eine grundlegende Beobachtung, nämlich die einer Wende vom „Pessimismus“ zum „Optimismus“. Wir stellen nämlich in der Geschichte der Hellenisierungsidee eine merkwürdige Umkehr und Gegenbewegung fest, die sich im Laufe des 18. Jahrhunderts vollzog. Man konnte von einer Hellenisierung als „Abfall“ und von einer solchen als „Fortschritt“ reden. Die Kurve der Wertung schwingt dabei um einen „Nullpunkt“ in der Einschätzung des Offenbarungsmäßigen und Positiven, des Institutionellen und Kirchlichen im Christentum. Dabei werden wir einem neuen Wertmesser des Religiösen begegnen, dem Gefühl, dem Erlebnis, der Erfahrung, der neben die Fides der Orthodoxie und die Ratio der Aufklärung tritt.

<sup>21</sup> Mit G. Gloege, ThLitZtg 83 (1958) 286—289, darf man wohl an W. Ph. die Frage stellen, ob die theologische Eigenart der „Physiko-Theologie“ gegenüber der „natürlichen Theologie“ und dem „offenbarungsmäßigen Heilsglauben“ klar genug gezeichnet ist. Was ist die Stellung Christi in dieser Physiko-Theol. streng als solcher (111 bis 113)? Von daher wird sich auch entscheiden, was es mit dem „Lichtsinn“ (enlightenment, éclairance, Aufklärung) an sich hat. W. Ph.s außerordentlich reichhaltige Studie ist zu komprimiert, als daß sie über diese schwerwiegenden Fragen voll Auskunft geben könnte.

### 3. Hellenisierung des Christentums — Abfall oder Fortschritt?

Souverains Radikalismus schien nicht übertroffen werden zu können. Weil er aber innerhalb einer vorwiegend quantitativen Betrachtung der Hellenisierung blieb, wurde diese Idee für ihn nicht eigentlich zu einem dynamischen Geschichtsprinzip. Ein solches aber wurde die „Abfallsidee“ G. Arnolds, wie er sie in seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzergeschichte“ (Frankfurt a. M. 1699—1700) vertrat<sup>22</sup>. Schon sein berühmtes Erstlingswerk „Die erste Liebe“ (Frankfurt a. M. 1696) hatte gegen den Anglikaner William Cave die sonst als Blütezeit gerühmte Ära Konstantins als Zeit des vollen Verfalls hingestellt. Die vorausgehenden Jahrhunderte dagegen konnten noch ihren alten, von den Humanisten eingeräumten Ehrennamen der „*tria optima saecula*“ behaupten. Mit H. Grotius und G. Calixt hielt der damalige Arnold sie noch für die klassische und verpflichtende Epoche des Christentums. In der „K. u. K.-G.“ (I. Teil, Seite 37, nr. 9) aber setzte er den Verfall schon mit dem Tode der Apostel an. Nur das apostolische Urchristentum selber, das Zeitalter des dogmenfreien Enthusiasmus und einer des Rechts nicht bedürftigen Liebeskirche, kann beanspruchen, die Idealzeit zu sein.

Arnold selber ist Vertreter eines radikalen Pietismus, der vom gemäßigt-kirchlichen Pietismus zu unterscheiden ist (Seeberg II, 4). Als solcher wandte er sich gegen alles „sichtbare“ Kirchenwesen in allen Konfessionen: „Jede Konfession ist in ihrer geschichtlichen Eigenart eine Versündigung gegen den Geist und eine Verunstaltung der idealen unsichtbaren Kirche im Geist und in der Wahrheit“ (ebd.). Hinter dieser Abfallsidee steckt ein positives Motiv: der Wille nämlich zu einem „einfachen Christentum“. Es ist die Idee der „*simplicitas*“, die wir als humanistisches Wunschziel kennengelernt haben (Erasmus). Sie wurde besonders bei den Halleschen Pietisten gepflegt (Hirsch II, 161). Bei der Leidenschaftlichkeit, mit der Arnold sie übernahm, wurde er zu einem der radikalsten Wegbereiter der deutschen Aufklärung. Wie seltsam, daß gerade Pietismus und Aufklärung so nahe beieinanderliegen! Mit Recht stellt K. Barth fest, daß diese sich nicht wie zwei Antipoden zueinander verhalten, sondern zwei Gestalten ein und desselben Wesens sind (Theologie des 19. Jahrhunderts, 64 f.). Als radikaler Pietist ist Arnold zugleich „Spiritualist“ oder „Individualist“, dem in der Religion nur das innere, individuelle Erlebnis der Begegnung zwischen Gott und der Seele wichtig und gültig ist. Dogma, Kirche, Kultus werden zu Figur und Symbol. An J. K. Dippel (1673—1734) wird dann deutlich sichtbar, daß auch die Schrift nicht mehr als objektive Lehrnorm gilt, sondern nur noch als Wegweisung zur göttlichen (inneren!) Offenbarung (Hirsch II, 295). Die eigentliche, zeitlose Realität ist das Erlebnis,

<sup>22</sup> Vgl. die beiden in Anm. 1 angegebenen Werke von Seeberg; Hirsch II, 260 bis 274. Mit dem Pietismus Arnolds berühren wir wenigstens am Rande den ganzen Komplex enthusiastisch-schwärmerischen Religionsverständnisses, der sein eigenes Verhältnis von Religion und Geschichte hat. Vgl. R. A. Knox, Christliches Schwärmertum, Köln-Olten 1957 (nach dem Englischen: Enthusiasm 1949). Vgl. auch W. Philipp, a. a. O. 93 f.

das aber nicht etwa im Sinne paulinischer Christumystik gefaßt werden darf. Wenn Arnold vom „inneren Licht“, vom „Seelengrund“ des „Erleuchteten“ spricht, so kann dies schon im Sinne des Rationalismus vom „Gewissen“ und der „Moralität“ verstanden werden. Der Pietismus baut gewiß mehr auf den „Willen“, die Aufklärung dagegen auf die „Vernunft“, beide aber letztlich auf naturalistisch-religiöse Seelenvermögen. Beide sind sich auch eins im „gleichen Haß gegen das klerikale, juristische und institutionelle Christentum und durch die gleiche Auffassung der Religion als eines metaphysisch-psychologischen, aber letztlich geschichtsfreien Vorgangs“ (Seeberg II, 5). Von diesem Haß wird auch Luther und die ganze Reformation mitbetroffen. Obwohl Arnolds „Erlebnis“, wie gesagt, im Grunde Rationalismus ist, wird dennoch Melancthon der Vorwurf gemacht, „der Vernunft und dem Naturlicht“ gefolgt zu sein und so die evangelische Wahrheit rationalisiert und systematisiert (weil objektiviert) zu haben. Seine eigentliche Sünde gegen das Evangelium sei aber die Deutung der Wiedergeburt als eines opus operatum im Sakrament der Taufe. Nach solchem Verständnis des Christentums kann die äußere Kirchengeschichte nichts anderes darstellen als eine einzige Katastrophe. Die eigentliche „Kirchengeschichte“ vollzieht sich in der inneren, unsichtbaren Kirche, die über allen Parteien, d. h. Konfessionen, steht. Daß sich Arnold damit in einem offenen Widerspruch befand, wenn er die verborgene Innerlichkeit als Maß- und Zielpunkt der Kirchengeschichtsschreibung hinstellte, hat als unverdächtiger Zeuge F. Chr. Baur hervorgehoben (Hirsch II, 269 f. 273).

Wir können uns dessen entheben zu schildern, wie Arnold den „Abfall“ gerade in der Hellenisierung sich vollziehen sieht. Er nimmt hierin das Erbe, das im Protestantismus wirksam war, auf, um es eben in seiner Weise zu radikalieren<sup>23</sup>. Die Verhältnisse kehren sich um. Konsequent zu den Ansätzen Luthers findet er Leiden und Demut, die Zeichen Gottes, grundsätzlich bei den Gegnern der altkirchlichen Orthodoxie, die Macht und Reichtum vertritt. Bei den Bekennern dieser mystischen Theologie des Leidens ist die „Substanz“ des Christentums oder der „inneren“ Kirchengeschichte. Die Widersprüche bleiben nicht aus. Arnold kann Pelagius, dem Vertreter des von den Reformatoren so verdammten Menschenwerkes, seine Hochachtung zuteil werden lassen — von seinem eigenen „Naturalismus“ aus gesehen freilich auch wiederum mit Recht. Denn darin kommen beide schließlich wirklich überein<sup>24</sup>. Ja Arnold ist, ohne es wohl selbst zu merken, einer tiefgreifenden Hellenisierung zum Opfer gefallen. Dies einmal darum, weil seine spiritualistischen Quellen, etwa J. Acontius aus Trient († nach 1567) und S. Franck (1499—1542/43) von der Stoa beeinflusst sind. Das stoische *gnothi seauton*, die Einkehr in sich selbst, ist der Beginn der „Wiedergeburt“ und der Anfang der Religion. Umfassender aber ist die Hellenisierung unter neuplatonischem Vorzeichen. Seit Paracelsus, Weigel, Böhme, Pordage und

<sup>23</sup> Vgl. Seeberg II, 15 f.; I, 257—263. In der K.- u. K.-G I. Teil S. 41, nr. 12 tadelt er das Eindringen von Judaismus (Pharisäismus), stoischen, aristotelischen u. platonischen Lehrsätzen.

<sup>24</sup> Seeberg I, 219—226; II, 17; Glawe 105—107; zur pietistischen Ethik vgl. Barth 99.

Fludd ist der Gedanke lebendig, daß der Mensch ein „Mikrokosmos“, ein Abbild des „Makrokosmos“ ist. Die Seele des Menschen und ihr ewig sich gleichbleibendes Erleben wird der Mittelpunkt der Geschichte, ihr Thema und ihr bewegendes Motiv. Kosmologische Spekulationen, so typisch für den Hellenismus, verbunden mit Psychologie, sollen den Menschen anleiten, sich als einen Fall des allgemeinen Menschseins, und dieses wiederum als einen Fall des kosmischen Seins zu verstehen. Nichts ist hellenistischer und unbiblicher als dies<sup>25</sup>. Nur durch ein Element wurde Arnold vor einem völligen Abgleiten in den Pantheismus bewahrt — und darin liegt gewiß ein Ansatz zu echt Christlichem —: Er hat nicht wie die Griechen (und die Aufklärung) das eigentliche Wesen des Menschen in der Vernunft, im Logos, sondern im Willen gesucht. So konnte er einerseits auch in der Geschichte das Handeln Gottes sehen — und brauchte sie nicht bloß als Katastrophe zu betrachten — und andererseits im freien und verantwortlichen Menschen einen individuellen und moralischen Faktor der Geschichte erkennen. So wurde er schließlich davor zurückgehalten, die Geschichte völlig in Gleichnis und Schemen aufzulösen. Dennoch reichen diese Einflüsse der neuplatonisch-paracelsischen Mystik und Theosophie hin, das individuelle Erleben in den Mittelpunkt zu stellen und so eine zum mindesten formale, dafür aber alles umgreifende Hellenisierung zu bewirken. Der „Teufel“ war durch Beelzebub angetrieben.

<sup>25</sup> Seeberg I 308; 410—431. Zur näheren Kennzeichnung dieses Hellenismus, vgl. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949, 200—218. — Beachtenswert ist die Parallele zwischen G. Arnold, dem Mystiker und Theosophen, und Chr. Thomasius, dem Rationalisten und Humanisten, hinter denen Franck u. Paracelsus stehen (Seeberg I, 498—516; Hirsch I, 94—110). Zu Arnold — Seb. Franck: vgl. Seeberg I, 516—534. Die Genannten sind beherrscht von der humanistischen Auffassung von der Geschichte als der Wissenschaft vom Individuellen. Bei Arnold wie Thomasius ist der Glaube ganz von der objektiven Wahrheit gelöst und in den Willen verlegt, der den Primat vor dem Verstand hat. Auch für Franck beginnt alle Spekulation bei der eigenen Seele (unter Verzicht auf das Kosmologische). Geschichte als Feld lebendigen Wirkens Gottes ist Auslegerin der Schrift, worin pantheistische Anschauungen stecken, die im deutschen Idealismus und bei F. Chr. Baur zur Auswirkung kommen (Seeberg I, 522). Jede Religion ist darum unabhängig von institutionellen Formen. Das Christentum ist auch kein *Novum* in der Geschichte. Es bringt nur zum Leuchten, was immer schon da ist (Seeberg I, 523, bes. Anm. 5). Für Franck ist die Heilsgeschichte *Symbol* und *Mythos*, Ausdruck des ewigen Erlebnisses der Menschenseele, die ihren Gott sucht und findet und deshalb in der Welt verfolgt und verketzert wird, was dann eingekleidet wird in die Form der Erzählung eines einmaligen Geschehnisses oder Dogmas. Die Religion ist keines Ausdruckes in der Ordnung des Objektiven fähig oder bedürftig. Partei und Dogma, Ort und Zeit sind für sie gleichgültig. Alles ist auf die innere Erfahrung gebaut, und auf einen Gottesbegriff, der Gott ganz im Gegensatz zur Welt sieht (Seeberg I, 529). Man kann wohl von hier ausgehen und mit K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I*, 1<sup>6</sup>, S. 19 f., die Linie über Schleiermacher (s. u.) bis zum „Existentiellen theologischen Denkens und der Anthropologisierung der Theologie heute“ ziehen.

Solch extremen Positionen gegenüber wirkt die Gestalt eines anderen Vertreters der „Abfalltheorie“ bedeutend traditionsgebundener und gemäßiger. J. L. von Mosheim (1694/95—1755), der Vater der modernen, von der Theologie losgelösten Kirchengeschichtsschreibung, führt nach der Interpretation Glawes die Hellenisierungsidee ihrem „qualitativen“ Höhepunkt zu<sup>26</sup>. Dieses Urteil würde nur dann zutreffen, wenn es Mosheim gelungen wäre, alle mit dieser Idee verbundenen Fragen zu klären — eine zu optimistische Voraussetzung. Immerhin bietet Mosheim brauchbare Ansätze. Die Notwendigkeit, das griechische Geistesleben in das Verständnis der Entwicklung der christlichen Lehre mit einzubeziehen, wurde durch ihn tiefer begründet. Seine konkreten Auffassungen führen jedoch nicht wesentlich über das bereits Bekannte hinaus. Neu ist in etwa, daß auch die Einwirkungen des orientalischen Geistes auf das Christentum in Betracht gezogen werden. Auf diese „Orientalisierung“ des Christlichen führt Mosheim die Gnosis und die ersten christlichen Sekten zurück. Dabei werden jedoch nur nebensächliche Erscheinungen des Christlichen erwähnt.

Mosheim versuchte eine erste Synthese dessen, was die Vergleichung zwischen Griechentum und Christentum vor ihm ergeben hatte. Der Geist der Synthese verrät sich auch in der Bewertung des „Platonismus“ der Väter: er ist nicht mit Souverain als ein Verhängnis in jedem Sinn verstanden und nicht mit Baltus einfachhin als ungeschichtlich abgelehnt. In dieser Fassung bleibt Raum für eine Offenbarungsreligion und echt christliche Überlieferung. Gegenüber Arnold ist also „Hellenisierung“ nicht mehr einfachhin Abfall oder Verderbnis<sup>27</sup>. Soweit sie letzteres bewirkt hat, ist für Mosheim „Katholizismus“ gegeben. Dies zeigt den konfessionell bedingten Standpunkt, den sich auch Nachfolger Mosheims, wie etwa Jakob Brucker und schließlich sein Beurteiler W. Glawe (192 f.) zu eigen machen.

Über diese Synthese und gewiß anzuerkennende Mäßigung ist die Entwicklung hinweggegangen. Wohl mußte noch 1821 der Leipziger Theologe und Gegner Mosheims, C. A. Th. Keil, feststellen, daß sich seit dem Erscheinen von dessen Werken alles Schrifttum über die Alte Kirche damit auseinandergesetzt hätte. Aber auch anfangs treue Schüler, wie etwa S. G. Lange und J. Chr. Fr. Wundemann (Glawe 230) gingen den Weg von Mosheim zu Souverain. Dessen Auf-

<sup>26</sup> Glawe 150—176; Seeberg I, 579—597; Hirsch II, 354—370. Mosheim stützt sich auf die platonisierenden Theologen von Cambridge. Das bedeutendste Werk dieser Richtung hat er ins Lateinische übersetzt und mit Anmerkungen versehen: Radulphi Cudworthi Systema intellectuale huius universi, Jena 1733. In Bd. II hat M. eine wichtige eigene Abhandlung: De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia commentatio.

<sup>27</sup> Vgl. Seeberg I, 588, der einerseits an Glawe aussetzt, daß er den Zusammenhang zwischen „Verfallsidee“ und „Hellenisierung“ nicht beachtet habe, andererseits aber doch selber die Verbindung etwas zu eng nimmt.

fassungen kamen nun auch im deutschen Raum erst recht zur Geltung, als J. Fr. Löffler den Platonisme dévoilé übersetzte und in Vorrede, Anmerkungen und einer der 2. Auflage eigens angefügten Abhandlung (1792) die Gedanken des Autors propagierte. Auch der auf deutschem Boden entstandene radikale Pietismus erreichte mit J. Chr. Edelmann (1698—1767) seinen Höhepunkt (Hirsch II 411 bis 414). Souverains und G. Arnolds Radikalismus waren ineinandergeflossen: „Noch niemals war in deutscher Sprache ein Buch erschienen, das wie Edelmanns Moses den gesamten Bibelglauben und dazu das christliche Dogma von vorne bis hinten verneinte, das sich offen zur spinozischen Lehre von Gott und Welt bekannte und die üblichen Vorstellungen von Wunder, Vorsehung und Gebet so rücksichtslos zu Boden stieß“ (Hirsch, ebd. 413). Die Hellenisierungsidee war nur noch ein Nebenmotiv in der Kritik des Christentums.

Die Bewegung zum „Nullwert“ positiv-offenbarungsmäßigen Christentums hin wird am deutlichsten sichtbar in der Gestalt von J. J. Rousseau<sup>28</sup>. Im Jahre 1762 erschien sein *Émile ou de l'éducation*, der schon 1763 ins Deutsche übertragen wurde und die stärkste Wirkung erlangte. In seinem 4. Buche ist das „Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars“ enthalten, in welchem die „natürliche Religion“ als das neue Evangelium verkündet wird<sup>29</sup>. Das Verhältnis des deutschen Protestantismus zum biblischen Evangelium und zum kirchlichen Dogma wurde nachhaltig davon bestimmt. Rousseau selbst sah in diesem „Bekenntnis“ die beste und nützlichste Schrift seiner Zeit. Aber schon vorher war ein anderes bedeutsames Werk aus seiner Feder erschienen: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755, deutsch 1756). Darin entwickelte Rousseau eine vollständige Geschichtsphilosophie, die nichts anderes ist, als die Anwendung der Verfallsidee auf die allgemeine Geschichte der Menschheit. Das Menschengeschlecht schreitet von der Kindheit des Naturzustandes durch die Reifungen und Vergreisungserscheinungen hindurch zum Alter der wieder zerfallenden Gesellschaft. Ebenso erscheint unter der Schilderung des „Savoyardischen Vikars“ das ganze kirchlich-traditionelle Christentum als eine ungeheuerere Last, als Schutt von Jahrtausenden, durch den hindurch der „Christ“ zu seinem Gott zu gelangen hat<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Barth 152—207; Hirsch III, 98—143.

<sup>29</sup> J. J. Rousseau, *Émile* . . ., Classiques Garnier, éd. nouv. 309—347; ausführliche Wiedergabe bei Barth 174—181.

<sup>30</sup> J. J. Rousseau, *Émile*, S. 352 f.; *Considérez, mon ami, dans quelle horrible discussion me voilà engagé; de quelle immense érudition j'ai besoin pour remonter dans les plus hautes antiquités, pour examiner, peser, confronter, les prophéties, les révélations, les faits, tous les monuments de foi proposés dans tous les pays du monde, pour en assigner les temps, les lieux, les auteurs, les occasions! . . .* Der ganze Ballast „wissenschaftlicher“ Theologie wird massiert angeführt und dabei die Voraussetzung gemacht, als müsse er in den „Glaubensakt“ miteingehen. Nachdem so die Spannung übergroß gemacht ist, kann Rousseaus Evangelium von der natürlichen Religion wie eine große Befreiung wirken.

Von dieser Last will Rousseau sich und die Christen befreien. Er führt damit auch die durch den Protestantismus ins Leben gerufene Bewegung weiter, wie er selbst bekennt. „In der Tat stellt seine von Kirchengesetz und Theologenlehre sich befreiende Laienreligion eine Fortbildung des subjektiv-persönlichen Moments dar, ohne das der evangelische Glaube auch im Altprotestantismus niemals gewesen ist“ (Hirsch III, 126 f.). Der Autor des *Émile* hat freilich eine einseitige Auswahl aus dem altprotestantischen Gut getroffen. Denn dort war der Individualismus, zu dem er sich bekennt, noch immer in Spannung zu einer objektiven, in der Bibel und auch in der Kirche niedergelegten Offenbarung, wengleich dieses Objektive eben „ungesichert“ war. Rousseau löst diese Spannung zugunsten des subjektiven Prinzips, dem das Objektive untergeordnet und völlig geopfert wird — nicht anders wie bei Arnold, nur mit anderer Begründung. So wird er zum Wegbereiter des „Neuprotestantismus“. Er macht den ersten großen Versuch, „unter vollem Vorübergehen an Dreifaltigkeits-, Menschwerdungs- und Versöhnungslehre die dem Christentum eigne Beziehung aller Frömmigkeit und Sittlichkeit auf Jesus lebendig festzuhalten“<sup>31</sup>. Alle Religionen treffen sich in dem einen Kern der „natürlichen Religion“. In ihrer positiven Form sind sie im Grunde alle gleich zweifelhaft und darum auch gleichberechtigt. Der „Mensch als Natur“, das „Gewissen“ allein gilt. Das Christliche ist zum rationalen „Humanismus“ gemacht. Es ist nun sowohl „enthellenisiert“, wenn man darunter positive Offenbarung und Überlieferung versteht, als auch wiederum zutiefst „hellenisiert“, weil paganisiert. Nichts mehr vom Glauben an Erbsünde, auch nicht mehr das „Sündenbewußtsein“ im Sinne Luthers, sondern „pelagianischer Humanismus“ (Barth 154).

Weil hier nun der „Nullpunkt“ erreicht ist, kann auch die Wende kommen. Die Kurve steigt nach oben. Die „Abfallsidee“ wurde vom „Fortschrittsglauben“ abgelöst. Die „Religion“ des 18. Jahrhunderts ist gestiftet. Ihre große Blütezeit ist von 1740 bis etwa 1850, der „Goethezeit“! Menschheit und Christentum erscheinen nun beide als vervollkommnungsfähig, als „perfektibel“. Menschheit und „Offenbarung“ sind eine innere Einheit. „Die Geschichte ist die Offenbarung, das ist der Satz, der durch das protestantische Schrifttum geleugnet, durch Lessing, den Ratgeber der lutherischen Kirche aber behauptet wird. Wobei unter Offenbarung im Sinne Lessings zu verstehen ist: die sukzessive oder gleichzeitige Herausarbeitung der der geschichtlichen Menschheit eigenen und innewohnenden Möglichkeiten. Offenbarung ist die „Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist

<sup>31</sup> Hirsch III, 132 f.; dies zeigt das eben genannte Glaubensbekenntnis des Vikars und dessen weitere Ausdeutung (éd. Garnier 367).

und noch geschieht“ (Barth 235). Soweit in den „Vernunftglauben“ oder in das „Erlebnis“ integrierbar, werden in dieser fortschrittsfreudig eingestellten Generation auch die positiven Größen des überlieferten Christentums anerkannt, wie Lessing, Kant und Herder zeigen<sup>32</sup>. Der Übergang vom altprotestantischen Geschichtspessimismus zum historischen Optimismus des Neuprotestantismus ist von dem Begründer des Pietismus, Ph. J. Spener (1635—1705), vorbereitet worden. E. Hirsch betrachtet ihn als den ersten lutherischen Theologen, der einen Ausblick auf eine Besserung und Vervollkommnung der geschichtlich gegebenen Gestalt des Christentums hat (Hirsch II 154).

J. S. Semler (1725—1791) war es vorbehalten, die „geschichtliche Wende von der altprotestantischen zur neuprotestantischen Theologie“ vollends durchzuführen (Seeberg I 598—611; Hirsch IV, 48 bis 89; Glawe 258—271). Seine Fortschrittsidee ist von Leibniz her beeinflusst. Er wollte dem Christentum die geistige Führungsrolle dadurch sichern, daß er es in Harmonie mit der Vernunft zum Motor aller lebendig fortschreitenden Entwicklung erhob. So bezog er eine Mittelstellung zwischen den radikalen Kritikern des Christentums und einer auf starres Erhalten gerichteten Orthodoxie. Selbst der gemäßigte Mosheim und dessen Werk *De turbata per recentiores Platonicos ecclesia* mußte sich eine Ablehnung gefallen lassen. Die christliche Religion hat eine innere Unerschöpflichkeit und Unendlichkeit. Das NT bietet zwar eine unvollkommene Anfangsgestalt der christlichen Lehre, die durch weitere Entwicklung überwunden werden muß. Die darin gemeinte Wahrheit muß aus der orientalisch-jüdischen Sprech- und Anschauungsweise herausgelöst — wir würden heute sagen „entmythologisiert“ — werden. „Lehrart“ und „Sachinhalt“ sind darin zu unterscheiden. Zugleich muß die Auffassung von einer abgeschlossenen Heilsgeschichte aufgegeben werden. An ihre Stelle muß das Bild einer religiösen Menschheitsgeschichte treten, die nach vorne vollkommen offen ist. Ähnlich ist für Lessing in diesem „vorne“ die unbekannte Wahrheit verborgen (Barth 228—232).

Auch die „Hellenisierung“ des Christentums ist für Semler ein positiver Prozeß. Schon das vorchristliche Judentum hat sich ihr in weitgehendem Maße erschlossen (LXX!) und das NT wie die weitere kirchliche Überlieferung steht unter ihrem Einfluß. „Sie ist eine naturgemäße Erscheinung, welche die Elastizität und Lebensfähigkeit der neuen Religion erweist“ (Seeberg I, 603). Darum nahm Semler auch gegen Mosheim Stellung, der in dem Einfluß des Neuplatonismus die Verderbnis des Christlichen sah. Nach Semler übersieht Mosheim „die Mannigfaltigkeit und die ‚Stufen‘ in der Geschichte des Christentums und auch die Schönheit der heidnischen Philosophie, die ein Christentum *ohne den historischen Christus* ist

<sup>32</sup> Barth 226 u. 234 (Lessing, dessen System dem katholischen Verhältnis von ratio und fides zu Unrecht angenähert wird); 256—260 (Kant); 290 (Herder). Siehe Anm. 41 (Pfaff — Buddeus).

(Hervorhebung von mir), und die — anders als der Aberglaube — das Christentum nicht geschädigt hat“ (Seeberg I, ebd.). Das bessere Verständnis des Christlichen ist freilich bei Mosheim zu suchen. Dieser baut eben nicht auf den Begriff der „natürlichen Religion“, sondern geht von positiver Offenbarung und sogar von „sichtbarer Kirche“ aus (Hirsch II, 356—360). Wenn Semler für die von Mosheim ausgeschalteten Einflüsse offen ist, dann auf Grund seines Subjektivismus und Relativismus, in denen das Prinzip von der doppelten Wahrheit steckt. In der Nachfolge von Gottfried Arnold und der englischen Deisten trennt er die „innere“ oder die „private“ Religion von der „öffentlichen“ (Seeberg I, 604). In der privaten, persönlichen Religion sind alle Christen, ja alle Menschen eins. Alle Verschiedenheiten des Positiv-Christlichen nach Ort und Zeit sind für ihn unerheblich. Denn die innere Frömmigkeit geht auf die Verehrung Gottes und hat allein absolute Geltung. Die äußere Form ist sekundär. Darum kann nach Semler das Christliche auch von den partikulären vorchristlichen Religionen des Judentums und Heidentums in gleicher Weise vorbereitet werden, insofern sie nämlich auf die Erkenntnis einer allgemeinen und innerlichen Religion hinzielt. Die öffentliche Religion, deren Ordnung dem Landesherrn ausgeliefert wird, hat aber ihren Wert in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und dies vor allem in sozialer Hinsicht. So sehr kann Semler die äußere Form des Christlichen zu allen Zeiten bejahen, daß er sogar zu einer positiven Würdigung der Scholastik kommt. Sie hat nach ihm das Christentum davor bewahrt, zu einer Parallelerscheinung des Mohammedanismus zu werden, wozu die Mystiker und Asketen es machen wollten.

Die Grundabsicht Semlers war bei allem, den einzelnen von der Gewissensbindung an Dogma und Bekenntnis zu befreien und das geschichtliche Verständnis der Bibel von Kanon und kanonischer Deutung zu lösen. Seine Scheidung von „innen“ und „außen“ ist so radikal, daß auch die Lehre Jesu, die der Apostel und das Apostolicum nicht auszunehmen sind. Sie werden der „öffentlichen“ Religion, d. h. dem Unverbindlichen zugeordnet. Dabei besteht zwischen AT und Christentum nur ein zufälliges Verhältnis, kein innerer Zusammenhang von Vorbereitung und Erfüllung. Das Judentum ist der zufällige Boden für den geworden, den Gott gesandt hat, Retter und Heiland und Bringer der vollkommenen Religion zu werden. Die Religion Jesu ist in sich eine geistige Religion mit hohen Ansprüchen an Geist und Willen des Menschen. Diese Höhe aber mußte einer Anpassung geopfert werden. Die Massen schätzen die aus der niederen, jüdischen und heidnischen Religion stammenden Einkleidungen und Hülsen des innerlich Christlichen höher als den Kern mit seiner Wahrheit und moralischen Kraft. Daraus erklärt sich auch das Bestreben der äußeren Religion, diese Einkleidungen zu vermehren. Ist Semler nicht unvermerkt wieder in das Arnoldsche Abfallsprinzip zurückgefallen? Jedenfalls bedeutet sein Entwicklungspositivismus nur eine akzidentelle Korrektur des Ansatzes von Arnold, und seine Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Christentum gleicht dem Zustand des Menschen im Tode: Seele und Leib sind getrennt.

Semlers Optimismus wurde — im Zuge der Zeit — von der nachfolgenden Theologengeneration aufgenommen und zu der Idee von

der „unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit oder Perfektibilität des Christentums“ gesteigert (Hirsch IV, 86). Der „eigentlich vollmächtige Erbe Semlers“ ist F. D. E. Schleiermacher geworden (Barth 379—424; Hirsch IV, 88 490—582; V, 281—364).

Jedoch wäre hier zunächst noch J. G. Herder zu nennen. Religion wird nun nicht mehr wie bei Kant und der Aufklärung auf den „Autonomismus der Vernunft“ gebaut, sondern in Gefühl, Erfahrung, Erlebnis gefunden. Wie der „Fortschritt“ das Gesetz der „Natur“ ist, so ist er auch die Dynamik der „Geschichte“. Trotz einer gewissen Ahnung von einer von oben her an den Menschen ergehenden Offenbarung bleibt es bei Herder wohl doch bei „der eiligen Vereinerleung von Offenbarung und Geschichte, Offenbarung und Erlebnis“, und von einer prinzipiellen Überwindung der Aufklärung kann nicht die Rede sein (Barth 296 f.). Ja K. Barth schreibt mit Recht dem Rationalisten Kant ein tieferes Verständnis von Gnade und Kirche zu als Herder, wenn Kant auch von diesem Verstehen keinen Gebrauch gemacht habe. Bei dem Einfluß Herders und der Bedeutung des von ihm abhängigen Schleiermacher für das 19. Jahrhundert ist die weitere Entwicklung zu erahnen. Für uns ist auch noch bedeutsam, daß Herder i. J. 1782 die kleine Schrift herausgab: „Vom Geist der ebräischen Poesie“. Vielsagend ist ein anderer Titel: „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen“.

Bei Schleiermacher wird aus der „allgemeinen, natürlichen Religion“, nach der noch Semler suchte, eine „individuelle Größe“: Es gibt schlechthin nur positive Religion. Natürliche Religion ist nichts als eine künstliche Reflexion und ein abstraktes Gebilde. Die Individualitätsphilosophie beginnt den Wahrheitsbegriff aufzulösen. Die Parole zur Beurteilung der geschichtlichen Erscheinung des Religiösen hatte — neben Herder — Fichte gegeben: alle mythologisch-theologische Durchmischung der Religion mit Lehre und Meinung ist etwas Nachträgliches und Unechtes. Wo sollte aber Schleiermachers Wertung des Positiven und Individuellen der Religion verankert werden? Nur das religiöse Erlebnis kam in Frage. Von hier aus allein konnte für Schleiermacher die Antwort auf eine so umfassende Frage gegeben werden, wie sie die berühmte, von ihm nicht erstmals geprägte, aber so kräftig hervorgehobene Formel vom „Wesen des Christentums“ in sich enthält<sup>33</sup>. Denn dieses Wesen besteht in den „Tatsachen des frommen Selbstbewußtseins“<sup>34</sup>. Indem Schleiermacher mit diesem seinem Ansatz wichtige Begriffe der Tradition verbindet wie Kirche, Priestertum, Laientum, Fall und Erlösung, Mittlertum und Gottheit Christi<sup>35</sup>,

<sup>33</sup> Dieser Ausdruck scheint sich zum erstenmal bei J. J. Spalding (1714—1804) zu finden (Hirsch V, 320).

<sup>34</sup> Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube I<sup>2</sup>* (Nachdruck) 2. K. § 29; vgl. § 22 nr. 2.

<sup>35</sup> Bemerkenswert ist, daß weder von einem „persönlichen“ Gott noch von der Unsterblichkeit die Rede ist, was aber nach W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung* S. 97 nicht als Pantheismus ausgelegt werden darf. Vgl. Hirsch IV, 537. Zur Stellung Christi in seiner Theologie: Barth 385 f.; J. Ternus, *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu: Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg 1954, 186—189; Hirsch V, 331—343; M. Huber, *Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie*,

schafft er das ihm eigene System. Dies alles hatte die Aufklärung beiseite gelegt<sup>36</sup>. Er holt es wieder herbei, transponiert es aber auf die Ebene seiner naturalistisch verstandenen Gefühlsreligion. Von einer Erneuerung des orthodoxen, objektiven Glaubens kann daher keine Rede sein.

Dies alles ist vor Augen zu halten, wenn die konkrete Schleiermachersche Deutung des geschichtlichen Christentums und seiner Stellung zur Hellenisierungsidee und zum Fortschrittsgedanken erfragt werden soll. Das Christentum ist für ihn die bisher höchste Erscheinung auf dem Gebiete der Religionsgeschichte. Der Grund liegt darin, daß mit seinem Erscheinen die Geschichte der Religion selbst zum Grund und Mittelpunkt der Anschauung des Universums gemacht wird. Wir haben damit die „Religion der Religionen“ — d. h. auf anderer Ebene doch wohl wieder die „allgemeine Religion“ Semlers. Die christliche Religion ist also nicht etwa bloß vom Judentum her zu bestimmen, obwohl das Verhältnis des Urchristentums zum Jüdischen und überhaupt zum Orientalischen für Schleiermacher eine der schwersten und wichtigsten Fragen ist<sup>37</sup>. Denn das Judentum ist eine völlig andersartige Religion, die zur Zeit Jesu schon ganz erstorben und von ihrer großen lebendigen Vergangenheit abgefallen war. Christentum ist — soweit ursprüngliche Schöpfung — von jeder besonderen Beziehung zum Judentum gelöst. Was sein „geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft“, so „verhält es sich zu Judentum und Heidentum gleich“ (Der christliche Glaube § 12, S. 66 f.). Denn sein Wesen hat allein im Verhältnis Jesu zur „Gottheit“ seinen Grund — ein Ansatz, den wohl A. v. Harnack in seinem „Wesen des Christentums“ (!) aufnimmt. Dies Wesen des Christlichen glaubt nun Schleiermacher so genau umschreiben zu können, daß jedes judaisierende und hellenisierende Mißverständnis (in der Gestalt der geschichtlichen Verwirklichung des Christentums) erkannt werden kann: „Sieht man . . . darauf, daß, was nicht aus dem Wesen des Christentums kann begriffen werden, durch fremdartige Einflüsse muß entstanden sein, und daß in jeder Periode der ursprünglichen Lehrentwicklung das Christentum fast nur mit jüdischem und hellenisch-heidnischem in Berührung kam: so scheint eher manichäisches und nazoräisches zusammenzugehören als judaisierend . . ., doketisches aber und pelagianisches scheint zu hellenisieren, indem die Mythologie zum ersten führte, die ethische

Winterthur 1956, 13—64. Zum Ganzen: W. Schultz, Schleiermacher und der Protestantismus, Hamburg 1957.

<sup>36</sup> Barth 282 f.

<sup>37</sup> Hirsch V, 352. Zu den unentbehrlichsten Hilfswissenschaften der ntl. Forschung rechnet Schleiermacher auch die auf die Kenntnis der Grundsprache und aller semitischen Sprachen überhaupt aufgebaute Wissenschaft vom AT und vom Judentum. Dabei ist der gesamte Aufbau der Theologie bei Schleiermacher zu beachten.

Richtung der Mysterien aber zum letzten“ (ebd. nr. 3, S. 109). Die Trennung von „religiösem Selbstbewußtsein“ als dem Kern des Christlichen und der objektiven Offenbarung macht die Frage nach der Hellenisierung oder Judaisierung zu einer zweitrangigen Angelegenheit. Das Wesen des Christentums wird davon nicht berührt. Trotz der Betonung der „Geschichte“ seit Herder, ist Christentum in dieser Fassung in keinem wirklich inneren Verhältnis zur Geschichte, soweit nicht eben wieder der Arnoldsche Begriff von der „inneren“ Geschichte zugrundegelegt wird.

In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, daß „die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte... als göttliche Offenbarung<sup>38</sup> weder etwas schlechthin übernatürliches noch etwas schlechthin übervernünftiges“ ist (Der christliche Glaube § 13, S. 68). Christus ist unser Erlöser, indem er der „Anfang“ geworden ist „der höchsten Entwicklung der menschlichen Natur auf dem Gebiet des [frommen] Selbstbewußtseins“ (ebd. § 14, S. 79). „Die ganze Wirksamkeit des Erlösers selbst war [aber] mitbedingt durch die Mittelbarkeit seines Selbstbewußtseins vermöge der Rede, und auf dieselbe Weise hat sich immer und überall das Christentum ausgebreitet allein durch die Verkündigung“ (ebd. § 15, S. 85). „Christliche Glaubenssätze [aber] sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt“ (ebd. § 15, S. 84). Sie entspringen nur der „logisch geordneten Reflexion“ auf die unmittelbaren Aussagen des „frommen Selbstbewußtseins“ (ebd. S. 89).

In dieser äußeren Hülle des christlichen Kernes vollzieht sich also der Prozeß der Hellenisierung. Er ist ebenso sekundär, wie diese Hülle selbst. Sein Hauptergebnis ist das trinitarische Dogma, das bei Schleiermacher im Nebengebäude der Dogmatik untergebracht wird. Seine Formeln stammen aus einer Zeit, „wo die Christenheit sich noch in Masse aus dem Heidentum erweiterte (ebd. § 112, S. 451). Diese so geborgten Formeln können damit unmöglich der Ausdruck des Seins Gottes in sich sein, also jenes Seins, mit dem wir es hier zu tun haben, nämlich „mit dem in unserm Selbstbewußtsein uns mit dem Weltbewußtsein gegebenen Gottesbewußtsein“ (ebd.).

Wir könnten die Beziehung der Hellenisierungsidee sowohl zum Abfalls- als auch zum Fortschrittsprinzip noch weiter durch das 19. und 20. Jahrhundert verfolgen, bis wir über Fr. Chr. Baur, A. Ritschl, A. v. Harnack zu M. Werner und Carl Schneider<sup>39</sup> als Antipoden kämen. Was thematisch herausgestellt werden könnte, wird im folgenden indirekt und implizit zur Sprache kommen. Der größte Aus-

<sup>38</sup> Zum Begriff der Offenbarung bei Schleiermacher vgl. Hirsch IV, 533: „Offenbarung ist jede Anschauung des Universums, sofern sie von dem darin anschauenden Einzelnen als ursprünglich und neu erlebt wird.“

<sup>39</sup> M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern-Leipzig 1941; 2. Aufl. Bern-Tübingen 1954; ders., Der protestantische Weg des Glaubens I, Bern-Tübingen 1955; C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums I—II, München 1954.

schlag des Pendels zwischen „Abfall“ und „Fortschritt“ ist schon in Gottfried Arnold und Friedrich Schleiermacher erreicht. Der eine braucht die abwertende „Enthellenisierung“ noch, um das innere Erleben in den Mittelpunkt stellen zu können; beim anderen ist das „christliche Selbstbewußtsein“ schon in possessione, so daß auch „Hellenisches“ zu seinem Ausdruck werden kann. Christentum als „objektive, von oben herabkommende Wahrheit“ ist bei beiden nicht gefragt.

#### 4. Hellenisierungsidee und „Dogmengeschichte“

Die Entwicklung des Hellenisierungsgedankens mündet schließlich in den Begriff der „Dogmengeschichte“ ein. Mehr und mehr wurden die Begriffe der „Platonisierung“ oder „Hellenisierung“ des Christentums nicht mehr bloß auf einzelne Väter oder Häretiker, sondern auf das eigentliche christliche, d. h. katholische Dogma angewandt. Hierauf ging die Stoßrichtung der polemisch-antikatholisch eingestellten Vertreter dieser Idee. Zuerst wurden einzelne Lehren oder Dogmen als Werk des griechischen Geistes hingestellt; allmählich wurde der Umfang dieser Betrachtung erweitert und auf das ganze katholische Christentum (als Lehre und Institution), ja schließlich auf das ganze geschichtliche Christentum überhaupt bezogen, bis sich eben in Arnold, Schleiermacher und anderen das subjektive, innere Erlebnis oder Selbstbewußtsein als eigentlich über Christentum Entscheidendes und das Objektive von „Dogmen“ und „Institutionen“ gegenüberstanden. Je mehr aber dieses Objektive der christlichen Religion in den Begriff der „Geschichte“ einbezogen wurde, um so leichter mußte sich der Begriff der „Dogmengeschichte“ ergeben. „Hellenisierung“ hat nun die Chance, als Gesamtgeschehen erfaßt und dargestellt zu werden. Je nach Auffassung kann damit die Dogmengeschichte einfachhin oder einer ihrer Aspekte gemeint sein. Die Aufklärung, welche diesen Begriff geschaffen hat, mußte diese Gleichstellung ohne weiteres vollziehen. Die katholische Theologie hatte es schwer, ihr den Alleinbesitz der neuen Wortbildung streitig zu machen und selber im wirklichen und doch kirchlich tragbaren Sinn von einer „Geschichte des Dogmas“ zu sprechen oder gar den Faktor der Hellenisierung darin einzubauen. Wir stehen vor einem der schwierigsten Begriffe der Theologiegeschichte. Was man sich an je Verschiedenem unter „Dogma“ und unter „Geschichte“ dachte, floß darin zusammen.

Zum erstenmal scheint der Ausdruck „Dogmengeschichte“<sup>40</sup> von

<sup>40</sup> Für die bis 1898 erschienenen Werke haben wir eine gute Übersicht bei Fr. Loofs, Art. Dogmengeschichte: Realencyclopädie der protestantischen Theologie Bd. 4<sup>3</sup>, 752—764. Einzelne Autoren auch bei Glawe 288—296.

Chr. M. Pfaff (1686—1760) geprägt worden zu sein<sup>41</sup>. Sachlich gab es schon vor ihm die Verbindung von dogmen- und theologiegeschichtlichen Ausführungen mit der eigentlichen Dogmatik. Wir brauchen bloß an Petavius zu denken. Vom neuen Titel bis zur thematischen Durchführung des darin Ausgesagten war freilich noch ein langer Weg. S. G. Lange wagte als erster eine „Ausführliche Geschichte der Dogmen“ (1796). W. Münscher von Marburg (gest. 1814) gilt manchen als der eigentliche Begründer dieser Disziplin<sup>42</sup>. Lange kam in seiner Darstellung nicht über Irenäus hinaus, Münscher selbst (im Gegensatz zu seinen Bearbeitern) nur bis zu Gregor d. Gr. Im Jahre 1805 erschien dagegen das erste, den ganzen Stoff umfassende „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte“, verfaßt von J. Chr. W. Augusti. Vor diesen Autoren waren jedoch schon andere mit mehr oder minder umfassenden Darstellungen der „Geschichte“ der „christlichen Lehre“ hervorgetreten<sup>43</sup>. Bei allem ist gewiß Münscher für viele der Anreger für eine geschlossene Dogmengeschichte geworden. Er geht von den Auffassungen Semlers aus (Lehrbuch I, 8) und entwickelt sich als gemäßigter Rationalist auch zum Gegner Mosheims, und dies, indem er zum Verteidiger der Kirchenväter wird. Die Dogmengeschichte ist für ihn aber die Geschichte der „unzähligen Veränderungen“, welche die Gesamtheit der christlichen Glaubenslehren (d. h. das Christentum als Lehre und Dogma) erfahren hat (ebd. I, 2). F. Loofs nennt Münschers Methode eine „rationalistisch-pragmatische“ und spricht ihm wirkliches Verständnis für die Perioden und die geistige Gestalt der einzelnen Väter ab. Münscher selbst betrachtet den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Glaubenslehre in materieller und formeller Hinsicht als eine Notwendigkeit. Ohne theologische Spekulation würde der christliche Glaube zu einem gedankenlosen Wiederholen von bloßen Formeln. Er leugnet aber, daß die Kirchenväter die Absicht gehabt hätten, die Philosophie zur obersten Richterin

<sup>41</sup> Chr. M. Pfaff ist nämlich der erste, der von christlicher oder theologischer Seite „Dogmengeschichte“ (*historia dogmatum Christianorum oder theologorum*) als einer besonderen theologischen Aufgabe spricht und sie nicht mehr unter die „Polemik“ einordnet. Erst die Aufklärung aber hat diese Disziplin als solche geschaffen. Buddeus und Walch haben sie vorbereitet. Vgl. Hirsch II, 349 f.; A. F. Stolzenburg, *Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff*. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland, Berlin 1926, 53—89, bes. 58.

<sup>42</sup> W. Münscher, *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, 1797—1809*; ders., *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Marburg 1811*; 5. Aufl. von D. v. Cölln [I u. II, 1] und Ch. Neudecker [II, 2]; obige Wertung Münschers nach Fr. Loofs, PRE 4, 754; Hirsch V, 523 möchte dagegen F. Chr. Baur als den eigentlichen Schöpfer dieser Wissenschaft u. ihres Verfahrens bezeichnen.

<sup>43</sup> Chr. G. Heinrich; J. Chr. Fr. Wundemann (der übrigens bes. die Bedeutung des hellenisierten Judentums für die Hellenisierung des Christentums betont); Glawe 233 f.

des Christentums zu machen. Sachlich gesehen, seien freilich „unechte Zusätze“ hinzugekommen, die wieder ausgeschieden werden müßten. Beachtenswert ist, daß Münscher in der Bestimmung des platonischen Anteils etwa an der Trinitätslehre vergleichshalber auf das Judentum, insbesondere Philo, zurückgreift und dort die Grundzüge dieses Dogmas entdeckt, dem Platonismus aber nur die Rolle formeller Ausschmückung zuschreibt (Handbuch I<sup>2</sup>, 429; Lehrbuch I, 174). Auch die Ansichten der palästinensischen Judenchristen werden nach den Worten Christi und der Apostel eigens behandelt. Das Ergebnis war freilich eine Deutung, die die Erscheinung des Christentums wesentlich auf Orts- und Zeitverhältnisse, auf die subjektiven Dispositionen der handelnden „Individuen“ zurückführt, also — wie gesagt — pragmatisch vorangeht. Hier kennt selbst der katholische Begriff der Dogmengeschichte eine tiefer greifende „Geschichtlichkeit“, auch wenn Offenbarung etwas Vorgegebenes und als solche eine „vollendete“ Größe (completa) ist. Der Blick für echte „Geschichte“ war der Aufklärung nicht gegeben.

Die Entwicklung drängte auf eine Darstellung der Geschichte der christlichen Lehre nach Art eines logischen und organischen Prozesses. Juristen wie H. Grotius und Pufendorf (Seeberg I, 325 f.), ferner vor allem Herder, Schleiermacher, die Romantik, die Frömmigkeit der Erweckungszeit hatten den Blick für die Zusammenhänge, das Bleibende und Gemeinsame und zugleich das Gefühl für Entfaltung und Dynamik in den verschiedenen Epochen der christlichen Religion geschärft — jeder freilich in seiner Weise. Hegel gab das Prinzip der dialektischen Entwicklung hinzu. Ja, er hat für das Bewußtsein seiner Zeit den ganzen Prozeß der Entwicklung überhaupt eingefangen in seinem System des Wissens, das als Selbstentfaltung zugleich Geschichte ist.

„Wissen um Geschichte und Geschichte des Wissens, Geschichte der Wahrheit, Geschichte Gottes, wie Hegel sagen konnte: Geschichtsphilosophie. So gründlich ist hier die Geschichte in die Vernunft eingegangen, so grundsätzlich ist hier die Philosophie Geschichtsphilosophie geworden, daß die Vernunft, der Gegenstand der Philosophie selber ganz und gar Geschichte geworden ist, daß sie sich selber nicht anders verstehen kann, denn als ihre eigene Geschichte, und daß sie umgekehrt in der Lage ist, in aller Geschichte sich selbst in irgendeinem Stadium ihres Lebensprozesses und, sofern das Studium das Ganze erraten läßt, auch in ihrer Ganzheit wieder zu erkennen. Es geht um die Produktion der Selbstbewegung des gedachten Inhalts im Bewußtsein des denkenden Subjektes“ (Barth 358). Nun schien der „Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen einem rein weltlichen Kulturbewußtsein und dem Christentum, zwischen dem Gott in uns und dem Gott in Christus zu einem höchst befriedigenden Abschluß gebracht“ zu sein (Barth 366). Theologie und Philosophie sind nun identisch und all das jahrhundertelange Mühen um das Ausschneiden des zu Unrecht in das Christentum Eingedrungenen ist überflüssig. Die Entwicklung rechtfertigt sich in ihr selbst, im unendlichen Sich-selbsterfassen der Vernunft. So ist von Hegel aus Dogmengeschichte gleich Philosophie-

geschichte und umgekehrt. In dieser Philosophie wird der Verlust an christlicher Substanz, der durch voreiliges Kapitulieren der Theologen eintrat, gerettet: „Nicht allein, aber doch vornehmlich die Philosophie ist es, die jetzt wesentlich orthodox ist, die Sätze, die immer gegolten haben, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.“<sup>44</sup>

Wenn so Offenbarung, Glaube und Geschichte in Beziehung gesetzt sind, mußte sich eine dogmengeschichtliche Konzeption von einzigartiger Geschlossenheit ergeben. K. Barth müht sich, die Möglichkeiten aufzuzeigen, die der Theologie durch Hegels Synthese gegeben waren und sind, wie er der Theologie seines Jahrhunderts gegenwärtig war, auch wo sie ihn ablehnte (Barth 366—378). Welches Bild zeigt die protestantische Dogmengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts?

Zuerst stoßen wir auf einen entschlossenen Hegel-Gegner, A. Neander, den zum Protestantismus konvertierten Juden. Er knüpft mehr bei Schleiermacher an, verarbeitet aber kraft seines gründlichen Quellenstudiums und nüchternen Sinnes das altkirchliche Traditionsgut in großem Umfang. Er versucht das Christentum als eine übernatürliche Offenbarungsreligion zu verstehen, seine „äußere Geschichte“ aber als einen „Entwicklungsprozeß von innen heraus, als das Bild der inwendigen Geschichte“ zu deuten. In seiner „Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche“ (um 1825 begonnen) betrachtet er zuerst die geschichtliche Entwicklung der Kirche als einer „übernatürlichen Kraft“. Erst der vierte Abschnitt ist der Geschichte der Auffassungen und der Entwicklung der Lehre gewidmet (Allgemeine Geschichte 3, 185—396). Wie schon die Kirchengeschichte als solche (1. Teil), so gestaltet sich auch die christliche Lehrgeschichte aus der Auseinandersetzung einer innerlich wirksamen übernatürlichen Größe mit den heidnisch-jüdischen Lehranschauungen (ebd. 186). Wo die Einmischung der Umwelt das rechte Maß überschreitet, kommt es zu häretischen Verzerrungen des genuin Christlichen. Die Häresien sind „die Reaktionen der verschiedenen Standpunkte der alten Welt, welche in das Christentum selbst eindringen und sich neben demselben zu behaupten suchen“ (ebd. 186 f.). Jüdisch-orientalisch-hellenische Geisteselemente sind in vielfachen Mischungen in ihnen wirksam.

Neander ließ sich also nicht dazu verleiten, das kirchliche Dogma als solches aus dem Hellenismus abzuleiten. Wie wohl kein anderer vor ihm, gab er dem auf die Häresie bezogenen Element der Hellenisierung ein starkes Gegengewicht in der Betonung judaisierender und auch orientalischer Einflüsse. Dies gilt insbesondere auch für seine Beurteilung der Gnosis, zu deren Erforschung er noch heute Gültiges beigetragen hat<sup>45</sup>. Nach allen Seiten war er bemüht, die verschiedenen Kräfte und Gegenkräfte, die zum Verständnis der christlichen Lehre führen können und

<sup>44</sup> G. W. Fr. Hegel, Philosophie der Religion II (Glockner 16, 207).

<sup>45</sup> A. Neander, Allgemeine Geschichte 201—263; ders., Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818.

deren echte Geschichtlichkeit ausmachen, aufzuspüren. Seine Vorbemerkungen zur Darstellung der christlichen Lehre, die sich stets in der Auseinandersetzung mit den Häresien gebildet und verdeutlicht habe, sprechen eine tiefe Einsicht aus: Er beobachtet nämlich eine „weltbekämpfende“ und eine „weltaneignende“ Richtung des christlichen Geistes<sup>46</sup>. Es würde sich lohnen, diese Unterscheidung auch auf das Thema der „Hellenisierung“ anzuwenden. Neander hat hier Kategorien, die auch die biblische Lehre von einem gottfeindlichen Prinzip, das sich in der Geschichte und im einzelnen auswirken kann, miteinfassen. Der Protest Goethes gegen Kant, der von einem solchen bösen „Prinzip“ sprach, schreckt ihn nicht (vgl. Barth 262). Er hat sich einen offenen Blick für die gesamte Wirklichkeit bewahrt: „Das Christentum ruht auf einer übernatürlichen Offenbarung, aber die Offenbarung will durch das Organ einer sich ihr hingebenden Vernunft angeeignet und verstanden werden, wie sie nicht etwas bloß Außerliches dem menschlichen Geiste bleiben soll“ (Allgemeine Geschichte 279). Dementsprechend sieht er in der Theologie die Spannung zwischen einem supranaturalistischen und einem rein naturalistischen, rationalistischen Verständnis der christlichen Lehre gegeben. Zu dieser sachgegebenen Spannungseinheit kommen noch die „Volkseigentümlichkeiten“, denen das Christentum begegnet: die spekulative Begabung der Griechen und der Traditionalismus der Römer. „Es war daß Ersprößlichste, daß sie einander das Gegengewicht hielten und gegenseitig einander beschränkten“ (ebd.)<sup>47</sup>.

So wertvolle Ergebnisse Neanders Objektivität und Gründlichkeit gezeigt hatte, der neu erwachenden Kritik war sie von sich aus nicht gewachsen. Er hatte es gewagt im Jahre 1837 D. Fr. Strauß „Das Leben Jesu Christi“ entgegenzustellen, worin er wohl die Einebnung der Botschaft Jesu ins Natürliche vermeidet, aber durch Wunderabschwächungen Strauß entgegenkommen wollte. Er erntete nur bitteren Spott. Trotz Herder, Schleiermacher, Hegel erwachte nun erst recht die Kritik am Christentum und seiner Dogmengeschichte. Im Jahre 1840/41 erschien, von Strauß verfaßt, „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt (Hirsch V, 492—518). Für seine Zeit hatte dieses Werk wohl eine ähnliche Wirkung wie Schleiermachers Glaubenslehre, wenn es auch heute ganz vergessen ist. Strauß ist davon überzeugt, daß das letzte Wort über das kirchliche Dogma schon von der Geschichte gesprochen ist: „Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte“ (ebd. 513 f.). Dogma steht in direktem Gegensatz zu Wissenschaft und Philosophie. Denn diese sind konse-

<sup>46</sup> Allgemeine Geschichte, 278—282. Neander neigt gewiß zu einer starken Schematisierung, die nicht die gesamte Entwicklung einzufangen vermag. In Vergleich zu anderen Versuchen kommt Neanders Werk bei F. Chr. Baur relativ gut weg: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Stuttgart 1847, 50—55; ders., Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Leipzig 1865, 37—40 (wo Neander vom hegelianischen Standpunkt Baus aus kritisiert wird). Vgl. Barth 452 f., über Baus Kritik der Dogmengeschichte, unter die auch noch das Werk A. v. Harnacks falle.

<sup>47</sup> Weder Neanders Schüler K. R. Hagenbach noch der „Historiker des religiösen Geistes“, L. Fr. O. Baumgarten-Crusius, vermochte bei aller Offenheit für den übernatürlichen Charakter der Offenbarung ein gleichwertiges Gesamtbild zu entwerfen.

quent monistisch. Das kirchliche Dogma aber durchsetzt den ursprünglich christlichen Monismus mit dualistischen Auffassungen und verurteilt sich damit selbst. Hegel hat seine Antwort. Obwohl der Zusammenhang unverkennbar ist, vollzieht Strauß seine Kritik nicht mehr von Fichte oder Hegel aus. Er hat die idealistische Geschichtsbetrachtung, die noch 1835 seinem „Leben Jesu“ zugrundelag, zugunsten einer historisch-kritischen Methode aufgegeben. Nach ihr stellt er nun die Geschichte eines jeden Dogmas dar. Was er aber in den einzelnen dogmatischen Aussagen noch an Wahrheitsgehalt entdeckt, hat nichts eigentümlich Christliches mehr an sich. „Strauß hat sich selbst aus dem Christentum herauskritisiert“ (Hirsch V, 518). Er braucht zur Kritik des Dogmas nicht auf den alten Vorwurf der „Hellenisierung“ zurückzugreifen. Es geht ihm um das Verhältnis von *neuerer* Wissenschaft und Philosophie zur christlichen Religion und Theologie. Wo ihm aber das alte Schlagwort dient, benützt er es. Im Leben Jesu wird die Leugnung der Gottheit Christi mit „Hellenismus“ — wie üblich — motiviert. Sein „geschichtlicher Jesus“ ist nach seiner Auffassung unfähig, in das „hellenistische“ Gewand des „Gottmenschentums“ gesteckt zu werden, ebensowenig wie er noch der „Erlöser“ im Sinne des frommen Bewußtseins Schleiermachers sein kann. In seinem Schlußwerk von 1872, „Der alte und der neue Glaube“, leugnet er schließlich alle Beziehung des von der neueren Wissenschaft bestimmten Menschen zum Christentum. Nicht einmal ein „enthellenisiertes“ Christentum versucht er herauszukristallisieren. Nur insofern bleibt auch bei ihm die Möglichkeit, das Problem der Hellenisierung wissenschaftlich zu behandeln, als er den Kampf um die christliche Lehre in den Bereich der Geschichtsforschung verlegt hat. Seine Forschungsprinzipien können aber dem Wesen des Christlichen nicht gerecht werden<sup>48</sup>.

Nicht D. Fr. Strauß, sondern F. Chr. Baur gilt als der eigentliche Urheber der historisch-kritischen Theologie (Barth 450—458; Hirsch V, 518—571). Er wird auch zum Neugestalter der Dogmengeschichtsschreibung. Hegels Philosophie gab ihm das Instrument und Schema, um sein eigenes Anliegen durchzuführen, sich der ganzen Bewegung des christlichen Geistes zu bemächtigen (vgl. Barth 450). Sein Ziel ist es, die Dogmengeschichte aus einer reinen Sammlung von Lehrformeln und Konzilsbeschlüssen in die Einheit eines organisch wachsenden Ganzen zu verwandeln. Philologisch-historische Methode muß hier mit Systematik, d. h. mit Philosophie, verbunden sein. Nur so kommt der Forscher zur „Totalanschauung des Gesamtprozesses“. Von der alten protestantischen Orthodoxie weg ist Baur über Schleiermachers Lehre von der Entfaltung des frommen Bewußtseins zum Dogmen-

<sup>48</sup> Zu D. Fr. Strauß vgl. Barth 490—515; J. Ternus: Chalkedon III, 165 f. 169 f.; M. Huber, Jesus Christus als Erlöser (s. Anm. 35), 78—109.

historiker auf hegelianisch-idealistischer Grundlage geworden. Die Fortschrittsidee taucht in idealistischer Form wieder auf. Das dialektische Schema ist nach Baur fähig, die ganze Masse der Veränderungen zu erfassen, welche das in sich „Eine Dogma“ von der apostolischen Grundlegung bis zu seiner Zeit erfahren hat. „Die[se] Veränderung des Dogmas besteht nicht darin, daß es von Periode zu Periode quantitativ wächst, sondern darin, daß in jeder Periode alles, auch das schon Vorhandene, anders wird“ (Vorlesungen I, 1, S. 46). Dogma ist organische Einheit in der Vielfalt (Lehrbuch 5—7; Vorlesungen 8 bis 11). Um das Dogma zu begreifen, muß man aus dessen innerem Wesen nachweisen, warum es gerade diesen geschichtlichen Weg genommen hat; daß der konkrete geschichtliche Verlauf seinem ganzen Wesen entspricht (Lehrbuch 50). Dogmengeschichte ist die Entfaltung des „subjektiven christlichen Bewußtseins“ zur „Objektivität“ des Dogmas.

Von Hegels Schema her gewinnt Baur die Periodisierung der ganzen Entwicklung (Lehrbuch 13): Die Zeit der alten Kirche ist die Periode des sich selbst produzierenden Dogmas und des im Dogma sich selbst objektivierenden und sich unmittelbar mit ihm eins wissenden christlich-religiösen Bewußtseins, oder der Substantialität des Dogmas. Die Zeit des Mittelalters und der Scholastik ist die Periode des aus der Objektivität des Dogmas sich in seine Subjektivität zurücknehmenden und mit dem Interesse der Verstandesreflexion dem Dogma sich gegenüberstellenden Bewußtseins. Die Zeit seit der Reformation ist die Periode des mit dem Dogma zerfallenen und über dasselbe sich stellenden absoluten Bewußtseins. Hier ordnet sich nun unsere Fragestellung ein. Judentum (= jüdische Religion) und Hellenismus (=heidnische Philosophie) sind für Baur partikuläre Formen der Existenz des Geistes in der vorchristlichen Zeit, die durch das Christentum zur Universalität aufgehoben wurden, so daß dieses zur absoluten Religion werden konnte (Lehrbuch 15). Auch das christliche Dogma selbst ist nur eine Phase in der Entwicklung des Geistes. Es ist in seinem Wesen begründet, daß dieser sich auf einem bestimmten Punkt seiner Geschichte in „Dogma“ entfaltet. Aber die „Dahingebung (des subjektiven Denkens) an den Glauben [sollte] nur eine periodische Form des Bewußtseins sein“<sup>49</sup>. Dogmengeschichte ist ein kontinuierlicher Übergang von „Offenbarung“ und „Glaube“ in Philosophie und umgekehrt<sup>50</sup>. Neuplatoniker, Philo, Kirchenväter können in gleicher Weise zum Ansatz dieses Prozesses werden (Vorlesungen 90f.).

Zu diesen allgemeinen Vorstellungen hat sich Baur eine konkrete Deutung der Entwicklung zurechtgelegt<sup>51</sup>. Aus Judentum und Griechentum kristallisiert sich (auf philosophischem Wege) jene Idee heraus, die „Jesus“ heißt. Als „jüdische Messiaserwartung“ nimmt sie greifbare Gestalt an (Lehrbuch 60). Zunächst wird diese

<sup>49</sup> F. Chr. Baur, Lehrbuch 17. — B. macht z. B. dem von ihm geschätzten Petavius den Vorwurf, daß er nur an der patristischen Entfaltung des Dogmas Interesse habe und keine innere Entfaltung des Geistes kenne: Lehrbuch 31f.; Vorlesungen 14.

<sup>50</sup> Ders., Vorlesungen 50 (Offenbarung); 72 (Glaube); 78—80 (Dogmengeschichte und Geschichte der Philosophie).

<sup>51</sup> Eine auffallende Ähnlichkeit besteht zwischen Baur und dem englischen Deisten Th. Morgan († 1743), The moral philosopher. Vergl. Hirsch I, 331—337. Zu Baur—Schleiermacher—Hegel vgl. H. Liebing, F. Ch. Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre, in: ZThK 54 (1957) 225—243.

Erwartung als eine äußere Form wirksam, die Urapostel und Urgemeinde zusammenschließt. Erst Paulus vermag die Idee von der Form zu lösen und das Prinzip des religiösen Universalismus und der sittlichen Autonomie rein darzustellen. Damit hat sich das Christentum zunächst in Judaismus (für Baur = Ebionitismus) und Paulinismus aufgespalten, wie aus den echten Paulinen (Gal, 1 u. 2 Kor, Röm) zu ersehen sei. Apok und Ps.-Klementinen bezeugen das Fortbestehen des Judaismus, das Lk.-Ev. dagegen das Weiterleben des Paulinismus. Zugleich bestimmte sich das christliche Bewußtsein immer stärker in der Antithese zur Gnosis (Lehrbuch 62—69; vgl. Hirsch V, 521 f. Gnosis!). Nun bilden sich Mittelparteien, greifbar von „paulinischer“ Seite her in Apg, Kol, Eph, Past, Barn, Past Herm (Lehrbuch 73 f.). Die volle Synthese heißt „Katholizismus“, die sich mit Justin bildet. Ihr theologischer Ausdruck ist das Joh.-Ev. mit seiner anti-ebionitischen, von Alexandrien bestimmten Logoslehre und seinem Bekenntnis zur Gottheit Christi, das gnostischem Überschwang gegenüber das Gleichgewicht hält. Die sichtbare Verwirklichung dieser Synthese ist die Kirche Roms, die Petrus und Paulus als Patrone vereinigt<sup>52</sup>.

Nach Baur war es der Fehler der früheren Untersuchungen über den Platonismus der Kirchenväter, „alles, was das christliche Dogma in seinem zeitlichen Verlauf Spekulatives aus sich entwickelt hatte, als etwas demselben an sich Fremdartiges, erst von außen Hereingekommenes, nur mit Willkür und Gewalt Aufgedrungenes darzustellen“<sup>53</sup>. Baur sieht mit Hegel die Dinge anders: Die christliche Religion hat das Prinzip des platonischen Aufstiegs in das Reich des Übersinnlichen verallgemeinert und zu einer geistigen Welt organisiert. Dies ist freilich nur die eine Seite des Christlichen. Dazu kommt die „absteigende Linie“: Das Göttliche ist in seiner Einheit mit dem Menschen erkennbar und anschaulich. Nur so wird die Wahrheit volle, konkrete Wahrheit: für Plato geschah dies in Sokrates, für den Christen geschieht es in Christus<sup>54</sup>.

Baur überzeugte ebensowenig wie Hegel. Um ihn herum entstand eine große Einsamkeit. Als einer aus wenigen Schülern suchte sein Schwiegersohn E. Zeller — selbst aus der Theologie auf das Gebiet der Philosophie (= Geschichte) abgedrängt — nach einem ähnlichen Schema auf die judaistischen und hellenistischen Wurzeln des Christentums hinzuweisen<sup>55</sup>. O. Pflieger — vor Adolf v. Harnack der bedeutendste freie Theologe Deutschlands<sup>56</sup> — legte noch einmal eine historische und systematische Gesamtansicht von Religion und Christentum auf den Grundlagen Baur vor. Judentum und Griechentum stehen sich selber gleichwertig gegenüber und finden im NT nur eine konnaturale, wenn auch vollendende Weiterführung (Hirsch V, 567). Ein anderer Schüler Baur, A. Ritschl, brach in der 2. Auflage

<sup>52</sup> F. Chr. Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1860<sup>2</sup>, 172. Zum Ganzen 22—174.

<sup>53</sup> Ders., Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung I. T., 116.

<sup>54</sup> Ders., Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, Tübingen 1837 in: Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie, hrsg. v. E. Zeller, Leipzig 1876, 228—376.

<sup>55</sup> E. Wechsler, Hellas im Evangelium, Hamburg 1947, 22; Hirsch V, 553.

<sup>56</sup> Hirsch V, 562—571; Glawe 301—303. Pflieger ist mit Baur Fortschrittsidee gegen Harnacks Abfallstheorie.

seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche“ (1857) mit seinem Lehrer und dessen Schule, in deren Bereich auch noch das Werk von A. Hilgenfeld: *Judentum und Judenchristentum* (1886), gehört. Die geschichtlichen Nachwirkungen des Judenchristentums werden geringer angesetzt als in der Konzeption Baur's. Wegen der Ungunst des Bodens war es zum Absterben verurteilt, während das Heidenchristentum das Übergewicht gewann. Von da ab war der „wesentlich heidenchristliche Charakter der altkatholischen Kirche“ das Schema, unter dem man das Werden des Christentums zu fassen versuchte<sup>57</sup>.

In den Bahnen A. Ritschl's ging dann M. von Engelhard (*Das Christentum Justin des Märtyrers*, 1878) und vor allem A. v. Harnack. Zur Loslösung vom Schema Baur's trug mehr und mehr der historisch-kritische Liberalismus bei, wie ihn Heinrich J. Holtzmann begründet hatte. An die Stelle hegelianischer Dialektik trat hier die philologische Kleinarbeit und der Einfluß der allgemeinen geistesgeschichtlichen Strömungen<sup>58</sup>.

Nach A. v. Harnack ist das christliche Dogma „das Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“<sup>59</sup>. Mit weitausholenden Formulierungen sucht er zu beweisen, daß die begrifflichen Mittel, die zum Verständnis des Evangeliums in der antiken Zeit dienten, mit seinem Inhalt verschmolzen und so zum Dogma erhoben wurden. Zu den wichtigsten Prämissen der katholischen Glaubenslehre und ihrer Sakramente gehört nach ihm ein Element, das man in den ntl. Schriften als durchschlagendes nicht zu erkennen vermag: der hellenische Geist<sup>60</sup>. Der Katholizismus von heute ist nichts anderes als „das Christentum im Verständnis der Antike“ (*Dogmengeschichte* I, 21). So ist die Geschichte des Dogmas nur die Geschichte des Gegensatzes zwischen „Evangelium“ und „Dogma“. Aber was ist das Evangelium? Auch die Lehre Jesu selber ist nicht so originell zu nehmen, wie dies im Sinne des übernatürlichen Offenbarungsglaubens geschieht.

<sup>57</sup> A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn 1850<sup>1</sup>; hier 1857<sup>2</sup>, 336 ff. 473—477; 580 ff.; ders., *Über die Methode der älteren Dogmengeschichte* (1871), abgedruckt in: *Gesammelte Aufsätze*, hrsg. v. O. Ritschl, 1893, 147 ff. Im II. Teil werden wir auf diesen Ansatz zurückzugreifen haben.

<sup>58</sup> Als Ausläufer dieser Richtung ist das hier oft zitierte Werk von Hirsch zu nennen, sowie sein übriges Schrifttum zur alten Kirche. Vgl. L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954, 5 Anm. 3. Zum Ganzen ebd. 1—15.

<sup>59</sup> A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I<sup>5</sup>, 20. Bei Harnack tritt der Hellenisierungsgedanke so stark in den Vordergrund, daß ihn manche bei ihm anheben lassen: vgl. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1954, 2 S. 11. — Zu H. vgl. W. Schneemelcher, *Das Problem der Dogmengeschichte*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48 (1951) 63—89; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* 3—15; E. Peterson, *Theologische Traktate*, München 1951, 293—321.

<sup>60</sup> A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 55.

Jesus Christus hat keine „neue Lehre“ gebracht, sondern er hat ein heiliges Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person vorgestellt, um seine Brüder für das Reich Gottes zu werben<sup>61</sup>. Alles, was darüber hinaus ist, ist hellenistische Epigenese und „Abfall“ vom „Wesen des Christentums“. Was Harnack in der 13. Vorlesung über das „Wesen des Christentums“ über den griechischen Katholizismus sagt, erinnert an G. Arnold und J. S. Semler: „... dieses offizielle Kirchentum mit seinen Priestern und seinem Kultus, mit allen den Gefäßen, Kleidern, Heiligen, Bildern und Amuletten, mit seiner Fastenordnung und seinen Festen hat mit der Religion Christi gar nichts zu tun. Das alles ist antike Religion, angeknüpft an einige Begriffe des Evangeliums, oder besser, das ist die antike Religion, welche das Evangelium aufgesogen hat...“ (Wesen des Christentums 150)<sup>62</sup>. So reiht Harnack die Ostkirche einfachhin in die „griechische Religionsgeschichte“ ein, den römischen Katholizismus dagegen in die „Geschichte des römischen Weltreiches“ (ebd. 14. Vorl., S. 163). Möglich, daß Harnack diese Schärfe später in etwa gemildert hat. In seinen 6 Bonner Vorlesungen vom Jahre 1926 über „Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas“ kehrt die oben zitierte Formel vom „kirchlichen Dogma als Werk des griechischen Geistes...“ nicht mehr wieder. Auch die Abfallsidee scheint aufgegeben zu sein. Nun wird sogar die positive Bedeutung der Philosophie für das Christentum unterstrichen<sup>63</sup>.

Doch Harnacks alte Konzeption hat Schule gemacht. H. Lietzmann, Fr. Loofs, W. Köhler, M. Werner (als Nebenprinzip zum anderen der „Enteschatologisierung“) und C. Schneider haben sie — je mit entsprechenden Abwandlungen — übernommen. Für Fr. Loofs ist mit dem Übertritt des Urchristentums in den hellenischen Raum etwas so grundsätzlich Neues gegenüber dem Alten gegeben, daß für ihn zwei disparate Entwicklungsreihen nebeneinanderlaufen. Darum beschränkt sich für ihn die Dogmengeschichte auf die „Darstellung des Hellenisierungsprozesses, die die vorausgehende Entwicklung des Urchristentums ignoriert“<sup>64</sup>. Das bedeutet einen Rückschritt. Einen viel weiteren Blick und angemessenere Beurteilung des ganzen Problems verrät R. Seeberg: „Nicht die ‚Hellenisierung‘, ‚Romanisierung‘ oder

<sup>61</sup> Ebd. I, 48; ders., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1899/1900; Jubiläumsausgabe Stuttgart 1950; hier nach Ausgabe 1906, 187.

<sup>62</sup> K. Barth 453 betont denn auch, daß Harnack bewußt auf das 18. Jahrhundert zurückgegriffen habe.

<sup>63</sup> Nach J. Hessen, *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, Leipzig 1956, 95 f.

<sup>64</sup> M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* 20; Fr. Loofs, *Leitfaden zum Studien der Dogmengeschichte*, 5. Aufl., hrsg. v. K. Aland 1. T., Halle 1951, 8—11.

„Germanisierung“ an sich korrumpiert 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 ist.“<sup>65</sup>

In diese Richtung weist auch die katholische Interpretation des ganzen, 400 Jahre lang so heiß diskutierten Vorgangs der Begegnung von Christentum mit Judentum, Griechentum usw. Freilich wollte man der katholischen Theologie die Möglichkeit einer echten „Dogmengeschichtsschreibung“ verweigern. Nach dem Zeugnis von F. Chr. Baur protestierten die katholischen Theologen seiner Zeit „bei jeder Gelegenheit gegen die Voraussetzung, daß die Dogmengeschichte vorzugsweise eine protestantische Wissenschaft sei“. Und er hält ihnen entgegen: „... bis jetzt aber spricht die Tatsache gegen sie, und so lange es bei dem alten Grundsatz der Stabilität und schlechthinnigen Identität des Dogmas mit sich bleibt, kann es nicht anders sein. Kann denn der Katholik, wenn er konsequent bleiben will, der Entwicklung des Dogmas nachgehen?“<sup>66</sup> Selbst von katholischer Seite her erklärte Hermes im 1. Band der Bonner „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie“ (S. 99—126): eine Dogmengeschichte sei von dieser Seite aus unmöglich. Die ersten Versuche einer Synthese katholisch interpretierter Dogmengeschichte sind denn auch im 19. Jahrhundert spärlich und gewiß nicht auf der Höhe der früheren Leistungen auf dem Gebiete der historischen Theologie, die übrigens weiterhin eine wertvolle Quelle blieben<sup>67</sup>. Aber die Aufgabe der katholischen Theologie lag wohl in der Zeit der Auflösung aller festen Positionen vor allem darin, die Substanz des Christentums zu retten<sup>68</sup>. Zur dogmengeschichtlichen Synthese war die Zeit noch nicht gekommen.

<sup>65</sup> R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I<sup>3</sup>, 3. Vgl. W. Maurer, Hellenisierung (oben Anm. 1).

<sup>66</sup> F. Chr. Baur, Vorlesungen 132; vgl. C. v. Schüzler, Die Bedeutung der Dogmengeschichte vom katholischen Standpunkt aus erörtert (posthum hrsg. v. Th. Esser), Regensburg 1884. Schüzler war ehemals Protestant gewesen.

<sup>67</sup> So kann denn auch K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866, nur wenige Namen für diese Disziplin aufzählen (S. 584—586). Er nennt lediglich H. Klee, J. Zobl, J. Schwane. Zobl seinerseits bezeichnet als erstes katholisches dogmengeschichtliches Werk den von B. Schnappinger verfaßten „Entwurf der katholisch-christlichen Religions- und Dogmengeschichte“, Karlsruhe 1807. In diesen Werken kommt das Thema der Hellenisierung nur in zaghafter Weise zur Sprache. H. Klee wagt nicht einmal mehr zu den von Petavius oder Huetius bezogenen Positionen zurückzukehren. Er sieht von vornherein Judentum und Heidentum nur als „feindliche Umwelt“ des Christentums.

<sup>68</sup> Vgl. W. Maurer, Hellenisierung (oben Anm. 1), 68 72. Nach ihm ist die katholische Kirche für die Restauration des 19. Jahrhunderts im Vorteil, weil sie mit Dogmen, Kultur und Institutionen fast intakt aus der Aufklärung und Französischen Revolution ins 19. Jahrhundert hinübergekommen ist. Dabei sollen die Konzessionen der kath. Theologie an den Wolfianismus und ihr Tiefstand zu Beginn des

## Zusammenfassung

Am Ende dieser Übersicht stehen wir vor einer verwirrenden Fülle von Namen, Problemstellungen und Lösungsvorschlägen. Keiner der letzteren hat sich definitiv das Feld erobert. Das ungeheuerere Bemühen hat bis zur Ära Harnack zu keiner echten Bewältigung der mit der Hellenisierungsidee aufgeworfenen Fragen geführt.

Die Ursache dafür lag in der Komplexität des Problems. Es geht nicht bloß darum, ein mehr oder minder von platonischen, stoischen, aristotelischen Ideen bei diesem oder jenem Kirchenschriftsteller oder der Gesamtüberlieferung zu entdecken. Auch diese materiale, mit aller Energie angegriffene Vergleichsangelegenheit ist zu keinem befriedigenden Ende geführt. Die Entwicklung der Origenesforschung allein ist eine Illustration der Schwierigkeit unserer Frage. Wie weit ein Kirchenschriftsteller sich wirklich dem Hellenismus ausgeliefert habe, erfordert eine Erfassung seiner Gesamthaltung und -lehre. In der Eiligkeit globalen Vergleichens wurden große Fehlurteile gefällt — nicht bloß für den einzelnen, sondern für ganze Epochen. Darum hat sich die Notwendigkeit herausgestellt, die einzelnen Positionen neu zu überprüfen, wenn auch unter Verwertung der Erkenntnisse und Erfahrungen der vergangenen 400 Jahre.

Eines steht fest: die Problemstellung selbst hat sich als gültig und unumgänglich herausgestellt. Die eine große Erkenntnis wurde in dieser theologischen Krisis mit immer neuen Aspekten herausgestellt: Die christliche Offenbarung und Überlieferung hat eine „Geschichte“. Sie schwebt nicht als „*revelatio pura*“ über uns und den Jahrhunderten. Sie geht ein in die menschliche Geistesgeschichte. Überall wird sie nach den je wechselnden Voraussetzungen menschlichen Daseins aufgenommen.

Hier aber beginnen die eigentlichen formalen, die materiale Sicht ganz und gar durchdringenden Probleme. Hier fallen die Entscheidungen über die Auffassung von „Hellenisierung“, „Judaisierung“ und alle anderen Formen der Begegnung von Christentum und Volkstum, Offenbarung und Geisteshaltung. Das schwierigere Ringen geht um die Grundfragen: Offenbarung und Geschichte, Glaube und Vernunft, Religion und Institution, Gotteswort — Überlieferung — Dogma — Kirche. In der Vermengung von materialer und formaler Fragestellung lag die Ursache für die Undurchsichtigkeit des theologischen Ringens in der vergangenen Epoche und seiner weithin gegebene-

19. Jahrhunderts nicht verschwiegen werden (vgl. W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg 1953<sup>5</sup>, 440 f. nr. 151 f.; E. Hocedez, *Histoire de la Théologie au XIX<sup>e</sup> Siècle I*, Bruxelles-Paris 1949; M. -J. Congar, *DictThCath XV*, 1, 431 ff.

nen Unfruchtbarkeit. Aber auch die völlige Trennung beider Aspekte würde zu keinem Ziele führen. Nur wer die Notwendigkeit einer „geschichtlichen“ Existenz der Offenbarung erfaßt hat, wird „Judaisierung“, „Hellenisierung“ nicht von vornherein schon als „Abfall“ verstehen; nur wer die Zuordnung von „subjektiv“ und „objektiv“ im Christentum zugibt, wird auch die „Geschichtlichkeit“ der Offenbarung voll zu erfassen vermögen. Nur wer in der Frage nach der geschichtlichen Verwirklichung des Wortes auch wirklicher „Hörer des Wortes“ bleibt, d. h. wenigstens offenbleibt für die Möglichkeit des Wortes von oben, kann ein Urteil über die irdische Form des Wortes fällen.

Fortsetzung folgt.

## Naturphilosophische Erwägungen zum Menschenbild des Schöpfungsberichtes und der modernen Abstammungstheorie

Von Adolf Haas S. J.

1959 werden es 100 Jahre sein, seit Darwin sein epochemachendes Werk „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl“ erscheinen ließ. Leider haben sich damals im Zeitalter der beginnenden Industrialisierung und eines ungezügelten Fortschrittsglaubens fast ausschließlich positivistische oder gar materialistische Wissenschaftler die Idee einer Stammesentwicklung zu eigen gemacht. So wurde schließlich in der Haeckelschen Ära der Entwicklungsgedanke geradezu zu einem Monopol des materialistischen Monismus. Das Wort „Entwicklung“ wurde zu einer Zauberformel, mit der man alle Welträtsel zu lösen hoffte<sup>1</sup>. Der Umbruch des Denkens von der christlichen Weltanschauung eines persönlichen Schöpfers, der die Welt plant und erschafft, zur Weltanschauung des monistischen Evolutionismus wurde als die größte Geistestat der Geschichte gefeiert<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> E. Haeckel schreibt im Vorwort zu seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“ (1886): „Entwicklung heißt von jetzt ab das Zauberwort, durch das wir alle uns umgebenden Rätsel lösen oder wenigstens auf den Weg ihrer Lösung gelangen können.“

<sup>2</sup> G. J. Romanes schreibt (zit. nach R. E. D. Clark, Darwin und die Folgen, 1954, 105): „Dann aber kam das Ende, mit einer Plötzlichkeit, die nur von seiner Vollständigkeit übertroffen wurde. Die Brunnen dieser großen Tiefe brachen auf durch die Kraft eines einzelnen Mannes, und noch nie hat in der Geschichte des menschlichen Denkens ein Umschwung stattgefunden, der diesem an Größe vergleichbar ist.“