

# Alte Kirche

Carl Schneider: Geistesgeschichte des antiken Christentums. München (C. H. Beck) 1954. Bd. I: LI, 743 S. Bd. II: XI, 424 S. geb. DM 65.—.

Die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur Antike ist nicht mehr zur Ruhe gekommen, seit sie im 18. Jahrhundert historisch gestellt wurde; Historiker, Altphilologen und Theologen haben sich um eine Antwort bemüht; die Zahl der Einzelmonographien dazu allein aus den letzten 30 Jahren ist kaum noch zu übersehen. Aber eine umfassende Behandlung des Problems hat es bisher jedenfalls in deutscher Sprache noch nicht gegeben. Sie liegt nun in dem hier anzuzeigenden Werk vor. Es erhebt den hohen Anspruch, „wieder an die abgerissene Tradition der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts anzuknüpfen“ (Vorwort), ohne geschichtsphilosophische, metaphysische oder dogmatische Voreingenommenheit. Aber das heißt natürlich nicht, daß der Verf. auf eine Interpretation der Phänomene verzichtete; wir werden sogar sehen, daß er sehr pointierte Deutungen vorlegt und sich intensiv um ein Verstehen bemüht. Dies zweibändige Werk ist der Ertrag jahrzehntelanger Arbeit und beweist in jedem Fall eine staunenswerte Vertrautheit des Verf. mit den Quellen der nichtchristlichen wie der christlichen Antike samt der einschlägigen Sekundärliteratur. Ein kurzer Inhaltsabriß zeigt, in welcher Weite Verf. seine Aufgabe angefaßt hat: Nach einer kurzen Einleitung (I) behandeln ca. 130 S. den Stoff, der sonst in einer Neutestamentlichen Theologie dargestellt wird (II. Die Grundlagen, I 29—156). Dann sucht Sch. in betonter Unterscheidung von den Methoden der Kirchen- und Dogmengeschichte durch eine religionspsychologische Analyse aufzuzeigen, wie sich die christliche „Welt der Gefühle“ („Denn das Entscheidende religiöser Epochen liegt im Gefühlsleben ihrer Menschen“ I 157) in „Mystik und Enthusiasmus“ ausdrückt, die in „Mythos und Gnosis“ ihre erste gedankliche Formung erhalten, um schließlich in „Lehre und Dogma“ fixiert zu werden (S. 303—485 gibt einen Überblick über die ganze altchristliche Theologiegeschichte in Längsschnitten). Neben dieser Entfaltung des Gefühls zum Dogma steht das „Ethos“ und die Depravation in „Zauber und Aberglaube“ (III. Die Grundlagen, I 157—547). Ein neuer Durchgang (IV. Die Gliederung, I 549—743) zeigt die Differenzierung des Christlichen zunächst bei den einzelnen Völkern des Mittelmeergebietes — daß dabei auch die Randgebiete, Persien, Indien, Arabien, Nubien, Äthiopien eigens behandelt werden, verdient besonders hervorgehoben zu werden —, dann in den Ständen und Berufen. Der nächste Teil behandelt die Formen der christlichen Literatur, Kunst, Liturgie und Kirchenverfassung (V. Darstellung, II 1—271). Am Ende wird die Grundfrage noch einmal aufgenommen (VI. Die Durchsetzung, II 273—307) in der bezeichnenden Zuspitzung: „Wie hat das Christentum die Antike bestimmt und wie hat es sich selbst dabei gewandelt? und mit welchen Methoden hat es sich durchgesetzt?“ und ein Versuch unternommen, das Resultat zu fixieren (VII. Das Ergebnis, II 307—333); in der schließlich erkämpften Synthese beider sieht Sch. den Ertrag der „Geistesgeschichte des antiken Christentums“.

Dieser Titel könnte nun allerdings falsche Erwartungen wecken. Sch. will nicht eine Geschichte des christlichen Geistes in der Antike schreiben, nicht einmal eigentlich eine Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum, sondern er versucht, das Verhältnis des christlichen zum antiken Geist problemgeschichtlich darzustellen; denn: „Es gehört zum Wesen einer Epoche, daß sie nicht nach Jahren fragt. . . . Und die Zeit bis 529 ist eine Epoche. . . . Es könnte doch sein, daß eine platonisierende Interpretation das Christentum in Ägypten bereits im 3. Jahrhundert umformt, während das im westlichen Nordafrika oder in Rom erst im 5. Jahrhundert geschieht. Das ist historisch bedeutsam, für eine Wesensschau aber ist die Frage wichtiger, warum es noch nach Jahrhunderten in Afrika zu demselben Phänomen kommen mußte wie Jahr-

hunderte früher in Ägypten — trotz ganz anderer Voraussetzungen“ (I 158, vgl. 371). Der Rezensent gesteht schon hier, daß er dieser Methode mit starkem Mißtrauen gegenübersteht; denn meist führt der Verzicht auf die als Chronologie verschriene Historie zum Verzicht auf ein wirklich geschichtliches Verstehen einzelner Männer und Zeiten. In unserem Fall gewinnt Sch. die Einheitlichkeit der Epoche dadurch, daß er die gesamte Antike fast ausschließlich vom Griechentum her deutet und wertet, und in diesen Rahmen auch das Christentum mit einzeichnet als den Höhepunkt der hellenistischen Religionsgeschichte. Das ist für den Verf. offenbar nicht nur eine Frage der Perspektive — etwa wie K. D. Schmidt die Christianisierung der Germanen vom Standpunkt der germanischen Stämme aus beschrieben hat —, sondern fast ein Glaubenssatz. Darüber ist hier nicht zu rechten. Die Frage ist nur, ob sich diese These geschichtlich durchführen läßt.

Für das Neue Testament ergibt sich folgendes Bild: Als den „unableitbaren Kern der Lehre des synoptischen Jesus“ (I 30 f.) und damit die „Grundlehren, mit denen das Christentum stand und fiel“ (II 273) sieht Sch. mit Harnack die Verkündigung von der schrankenlosen Vaterliebe Gottes und die daraus resultierende Forderung zu ebenso uneingeschränkter Liebe zum Mitmenschen als Bruder an. Im Unterschied zu Harnack kann aber Sch. bereits dies nur als Steigerung und Überbietung von Mysterienglauben und Popularphilosophie verstehen und setzt es weit vom Alten Testament und Judentum ab. Denn der Galiläer Jesus war tief vom Hellenismus geprägt, folgte dem Vorbild kynisch-stoischer Wanderprediger und war deshalb auch griechischem Götterkult gegenüber durchaus unbefangen. Diese Konsequenz muß man jedenfalls aus der zu Mt 16 gebotenen Auslegung ziehen: „Jesus fragt im Angesicht des schimmernden Pantempels (bei Caesarea) auf dem Felsen, an dessen Fuß eine Grotte war, die als einer der Eingänge zur Unterwelt galt, was die Jünger von ihm halten.“ Auf das Petrusbekenntnis antwortet er dann sinngemäß: „So wie dieser schimmernde Pantempel auf seinem Felsen über der Hadespforte steht, wird . . . meine Gemeinde unerschütterlich stehen . . .“ (I 67 f.). Auch die Jünger stehen Philosophenschülern näher als Rabbinenschülern. Deshalb ist es kein Zufall, daß der Grieche Lukas das uns wertvollste Quellenmaterial überliefert hat, während das jüdischchristliche Matthäusevangelium ein verfälschtes Jesusbild gibt. In demselben Sinne werden auch Paulus und ‚Johannes‘ interpretiert.

Nun ist diese Sicht ja nicht in allem neu; es ist deshalb im Rahmen dieser Besprechung wohl auch nicht nötig, in eine Auseinandersetzung über Einzelheiten der Exegese oder der religionsgeschichtlichen Zuordnung einzutreten. In jedem Falle wird die alttestamentliche Wurzel des Christentums fast völlig abgeschnitten — Sch. sieht immerhin, daß hier eine Frage vorliegt (I 78. 104) —; andererseits hat die fortschreitende Umwandlung in eine Mysterienreligion nichts mit dem ‚Kern der Lehre Jesu‘ zu tun. So steht schon im Neuen Testament der Hellenismus eigenständig neben der Botschaft Jesu (und bekommt eine Art Kirchenvater in Timotheus aus dem Athener Priestergeschlecht der Eumolpiden, von dem Sch. ganz Erstaunliches vermutet, bis hin zum Einfluß auf die Septuaginta-Übersetzung, I 17 f. 78. 600. Man vgl. damit die zurückhaltenden Bemerkungen etwa bei Wilamowitz-Moellendorf, der Glaube der Hellenen<sup>2</sup> II 336 oder Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II 89 f.). Ein besonderes historisches oder gar theologisches Problem sieht Sch. darin offenbar nicht. Die Folgen zeigen sich bei der Darstellung der nachapostolischen Jahrhunderte. An sich finden sich gerade hier immer wieder glänzende Schilderungen und ausgezeichnete Beobachtungen. Aber daneben stehen Abschnitte, die eine seltsame Hilflosigkeit gegenüber grundlegenden Erscheinungen oder Kontroversen der Alten Kirche zeigen. So bleibt die ‚Intoleranz‘ der Christen für Sch. ein dunkles Rätsel (I 511 ff.), ohne Analogie im Hellenismus, die einzige (!) Stelle, an der sich jüdischer Einfluß zeige. Dabei versteht er als intolerant jeden Kampf gegen einen anderen Kult oder eine falsche Lehrmeinung. Und tatsächlich ist diese Haltung weder aus dem angeblichen ‚Kern der Lehre Jesu‘ noch von der Mysterienfrömmigkeit abzuleiten. Aber

sie ist doch offenbar grundlegend für das Selbstverständnis und Kirchenbewußtsein der Christen; noch die abstoßendsten Entartungserscheinungen lassen das erkennen. Einer der wesentlichsten Charakterzüge der alten Kirche ist also von Sch.'s These nicht zu erfassen. Ähnlich unbefriedigend bleibt die so farbige Schilderung der trinitarischen Kämpfe (I 399 ff.). Niemand wird ihren typisch griechischen Charakter bezweifeln. Aber Sch. bestreitet darüber hinaus jeden Zusammenhang mit der „christlichen Erlösungsfrömmigkeit“. „Denn der Glaube, daß Gott auf die Erde kommt, um Menschen zu erlösen, erzeugt weder eine Trinitätslehre noch erfordert er sie.“ Dieser Satz scheint mir von griechischen Voraussetzungen her völlig richtig zu sein. Es ist nur konsequent, wenn Sch. dann die Lehrdifferenzen aus der verschiedenen philosophischen Grundlage der einzelnen Theologen ableitet. Alle Begeisterung über die „echte Renaissance der griechischen Volksseele“ („Wer könnte je dem griechischen Charakter der trinitarischen Streitigkeiten ganz gerecht werden und damit ihren verborgenen Reiz und ihr strahlendes Leben erfassen?“ „glänzende Heerschau aller griechischen Denkmöglichkeiten in christlichen Uniformen“) kann nun aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Streit historisch unverständlich bleibt. Denn vorher prügelten sich eben weder Marktweiber noch Philosophen wegen Plato oder Aristoteles; und Verf. schreibt selbst, daß dieser Streit noch die „blühendsten Zeiten des athenischen Ostrakismus“ übertrumpfe. Ein drittes Beispiel: „... nachweisbar seit der Orestie war dem Griechentum etwas Neues aufgegangen, das zu den unerhörtesten geistesgeschichtlichen Entdeckungen gehört. Gerechtigkeit verträgt sich nicht mit Erlösung. Das haben nur die Griechen und die Christen gefunden, und die Christen haben es zuletzt von den Griechen“ (I 358). Ganz abgesehen davon, ob diese Erkenntnis tatsächlich christlich ist oder nicht — paulinisch ist sie sicher nicht, dagegen rabbinisch und markionitisch, letzteres führt Sch. auch an —, wird es bei dieser These zum „Rätsel, warum die (griechische) Philosophie dieses Problem der Tragödie überlassen hat“, und vor allem, warum die Christen sich dann in diesem Fall ausgerechnet an die sonst so mit Mißtrauen betrachteten Tragödien gehalten haben und nicht an die Philosophen. Das eigentliche geschichtliche Problem der Rezeption des Hellenismus durch das Christentum im Neuen Testament und in der Alten Kirche scheint mir noch nicht einmal gesehen, geschweige denn gelöst, wenn man nur die Gemeinsamkeiten notiert und Abhängigkeiten erkennt — wie weit sie in all den genannten Fällen wirklich vorliegen, kann unerörtert bleiben. Es geht darum, die Funktion dieses griechischen Gutes im Leben oder Denken der Christen zu erkennen, wie es in vorbildlicher Weise zuletzt etwa H. Langerbeck für Gregor von Nyssa getan hat (ThLZ 82, 1957, 81—90). Dazu braucht man allerdings als Gegenüber und kritischen Maßstab einen anderen Begriff des ‚Christlichen‘ als ihn Sch. aus dem Neuen Testament erhoben hat. Sch. möchte deshalb im Grunde das Verhältnis des Christentums zur Antike umgekehrt sehen, als Rezeption des ‚Kernes der Lehre Jesu‘ durch den Hellenismus. Deshalb braucht er weder das Alte Testament noch die Kirche. Aber seine eigene Darstellung zeigt die geschichtlichen Aporien auf, in die man damit gerät.

Noch an einer anderen Stelle trübt m. E. die einseitige Liebe zum Griechentum Sch. den Blick für geschichtliche Phänomene, bei der an sich so begrüßenswerten Übersicht über die „frühchristlichen Völker“. Allerdings ist schon diese Bezeichnung problematisch, samt der These, daß sich die Mission nicht an Einzelmenschen, sondern an die ‚Völker‘ gewendet habe (I 551; darin sieht Sch. ein Erbe des Alten Testamentes). Eigentümlich ist aber vor allem die Wertung. Reicht es beim gegenwärtigen Forschungsstand (etwa Vööbus, Adam u. a.) wirklich aus, die Bedeutung der Syrer für die Kirche darin zusammenzufassen, daß sie den Schimpftorn eingeführt und die glühendsten Marienlieder gedichtet hätten? Nicht weniger schlecht kommen Römer und Afrikaner weg, sie haben alles verdorben durch ihre juristischen Kategorien bzw. ihren Machtanspruch. Aber hinter diesen schwerlich befriedigenden Aussagen steht eine wesentliche Beobachtung. Tatsächlich gilt zumindest im Osten: Je weniger tief der Hellenismus gedungen ist, um so schwieriger wurde es dem Christentum, Fuß zu fassen (I 595). Sch. sieht

darin verständlicherweise eine Bestätigung seiner Grundthese. Und wer sie ablehnt, wird sich um eine andere Erklärung bemühen müssen. Ich kann nur andeuten, worin ich sie sehe. M. E. ist die Verbindung zwischen Christentum und Hellenismus in Byzanz im Vorfeld des Reiches und erst recht bei den Sassaniden beiden Partnern zum Schicksal geworden; dabei spielte die soziologische Struktur dieser Räume eine wesentliche Rolle, da sie Einzelbekehrungen weithin ausschloß. Ich habe diesen Punkt herausgegriffen, um zu zeigen, wie sich aus Sch.s Ansatz, auch dann, wenn man ihn für verfehlt hielt, immer wieder fruchtbar weiterführende Fragestellungen ergeben.

Überhaupt soll diese Kritik nicht den Dank mindern für die Belehrung, die dies Werk nun doch zu geben vermag. Daß Versehen in Einzelheiten öfter unterlaufen, ist bei Umfang und Geschichte des Buches verständlich; ich sehe deshalb von Beispielen ab. Die Aufgabe, die Sch. sich stellte, kann ich aber nicht als gelöst ansehen. Im Gegenteil meine ich gerade in diesem Versuch eine Bestätigung dafür zu finden, daß es nicht nur theologische („dogmatische“) Gründe sind, die uns heute in der neutestamentlichen Arbeit vom Kerygma statt vom Kern der Lehre Jesu reden lassen, die etwa zu der von Sch. abgelehnten Formgeschichte führten und uns dazu bringen, dem Alten Testament neben Spätjudentum und Gnosis sehr viel mehr Bedeutung beizumessen, als es die Exegeten taten, deren Tradition Sch. wiederbeleben möchte. Entsprechendes gilt von der kirchenhistorischen Arbeit. Der Zwang, Texte und Geschichte besser zu verstehen, fordert eine neue Betrachtungsweise, wie er immer wieder zur historischen und theologischen Revision alter Bilder zwingt.

Hamburg

G. Kretschmar

Walter Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Fünfte, verbesserte und stark vermehrte Auflage, 1.—2. Lieferung: A — *διερεύω*. Berlin (Töpelmann) 1957. Je 7.80 DM.

Der unermüdlchen Schaffenskraft von Walter Bauer verdanken wir nunmehr bereits nach fünf Jahren eine neue, unzweifelhaft „verbesserte und stark vermehrte Auflage“ seines Wörterbuches, von der hier die ersten beiden Lieferungen angezeigt werden sollen. Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man den Verfasser und sein Lebenswerk vorstellen, das für jeden, der sich intensiv mit „den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur“ beschäftigt, zum unentbehrlichen Rüstzeug gehört, an dem aber auch keiner vorbeigehen kann, der die profanen Quellen der Zeit interpretieren will. Die Richtung, die B. in der Nachfolge der Arbeiten Adolf Deißmann's mit dem Wörterbuch anstrebt, hat er selbst in seiner kurzen Betrachtung „zur Einführung“<sup>1</sup> am besten mit der Feststellung gekennzeichnet, daß gegenüber der Neigung, bisher unbekannte sprachliche Erscheinungen der urchristlichen Literatur mit ihrer Herkunft aus dem jüdischen Bereich zu erklären, dadurch ein Ausgleich zu erfolgen habe, „daß wir nach besten Kräften das profane Griechentum zum Reden bringen, es weit gesprächiger machen, als es bisher gewesen ist“ (S. 20). Die Zeit für ein solches Unternehmen ist günstig, da ein fast überreiches Material für die Beurteilung der *ζωνή* in den immer noch zahlreicher werdenden Papyruspublikationen zur Verfügung steht. Seine Auswertung aber erfordert eine Arbeitsleistung, die nach modernen — nun auch immer stärker von der Wissenschaft

<sup>1</sup> Diese Einführung, die der 2. Aufl. (1928) vorangestellt war und dann in der folgenden Aufl. aus Platzmangel leider wegfallen mußte, liegt jetzt in erweiterter Fassung unter dem Titel „Zur Einführung in das Wörterbuch zum Neuen Testament“, *Coniectanea Neotestamentica* XV (1955) wieder vor. Auf diese Schrift, die hier besonders empfohlen sei, beziehen sich die nachfolgenden Zitate.