Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 69 (2022)

Heft: 2

Artikel: Ein achsenzeitlicher Booster : das frühe Christentum in der Sicht von Jürgen Habermas

Autor: Vollenweider, Samuel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047487

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SAMUEL VOLLENWEIDER

Ein achsenzeitlicher Booster: Das frühe Christentum in der Sicht von Jürgen Habermas

Es geht vielen Zeitgenossen so: Man steht staunend vor dem gewaltigen Monument von Jürgen Habermas' Alterswerk: *Auch eine Geschichte der Philosophie* – und man versteht intuitiv, warum der Doppelband den zu ihm passenden Titel nicht gefunden hat.[1] Die Weite der Räume und Zeiten, die der gelehrte Verfasser durchschreitet, nötigt einem Bewunderung ab, mehr aber noch die Konzentration auf das denkerische Sachanliegen – die Fokussierung auf die spezifische Konstellation von Glauben und Wissen, in der sich die vielfältigen historischen und hermeneutischen Perspektiven des Buchs bündeln. Das Staunen steht, auch hier, am Anfang. Es verbindet sich damit aber flugs ein zweiter Impuls, der für Wege und Formen des Philosophierens nicht weniger charakteristisch ist: die Neugier. Wer sich davon bewegen lässt, gerät vom anfänglichen Eindruck des Monumentalen mitten hinein in die verzweigten Narrationen, die das Genus der Genealogie ausmachen und die schliesslich in die Neuzeit einmünden.

In den folgenden Zeilen beschäftige ich mich mit einem kleinen Abschnitt dieser Geschichte der Philosophie: mit der Darstellung des frühen Christentums (Bd. 1, IV.1 und 2). Wenn man den Blick auf das umfassende Ganze nicht verliert, liegt der Vorzug einer mikroskopischen Perspektive auf der Hand: Man kann den Zugriff des Verfassers auf seine Materialien exemplarisch mitverfolgen und prüfen, ohne ihm in alle anderen Regionen folgen zu wollen. Um den zwergischen Weitblick auf den Schultern eines Riesen kann es also gerade nicht gehen: Mein Interesse besteht darin, von H.' Sichtweise Impulse zu gewinnen, um die vertrauten Landschaften des frühen Christentums in nochmals anderem Licht wahrzunehmen. Die Verfremdungseffekte, die sich dann einstellen, wenn ein Philosoph etwa im Neuen Testament oder in den Werken Augustins liest, geben Anlass zu Fragen, die man sich sonst gar nicht stellen würde. Zu ihnen zählen selbstverständlich auch solche, die sich an den zu besprechenden Autor selber richten und die im besten Fall darauf zielen, seinen *case* noch plausibler zu machen.

[1] HABERMAS, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. 2 Bde. Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2019. – Im Folgenden geht die Abkürzung „H." auf den Verfasser des zu besprechenden Werks und schlichte Seitenzahlen verweisen auf den ersten Band.

Im Bannkreis der Achsenzeit

In der Architektonik der *Auch eine Geschichte* bildet das von Karl Jaspers eingeführte Modell der Achsenzeit eine tragende Säule (177–181). Wie jede historische Grosstheorie bringt auch dieses Modell viele Probleme mit sich, sobald man es an den einzelnen Phänomenen testet. Sein heuristischer Wert lässt sich freilich kaum überschätzen, allein schon deshalb, weil es erlaubt, Analogien zwischen mehreren genealogisch distinkten Kulturräumen zu entdecken, die sich mit dem Stichwort von markant zunehmender kultureller Ausdifferenzierung verbinden und in ihrer eigentümlichen Synchronizität durchaus erklärungsbedürftig sind. Ich folge H. an diesem Punkt also sehr gern und weite seine grossräumige Perspektive, womöglich allzu kühn, sogar noch aus: Die „achsenzeitliche Revolution" pflügt diejenige Konstellation tiefgreifend um, die sich mit dem kulturellen Übergang von den Jägern und Sammlern zur Landwirtschaft und damit zur Bildung städtischer Kulturen etabliert hat.[2] Im Blick auf die mediterrane Welt kann das Theorem der „Achsenzeit" für das Entstehen der kulturellen Symbolräume „Athen" und „Jerusalem" durchaus Plausibilität beanspruchen. Nun beobachtet H. selber, dass die Achsenzeit in Griechenland und in Israel jeweils neue Reflexionsschübe generiert, die deren Weichenstellungen nochmals intensivieren bzw. selbstreflexiv transformieren (479; 486f.; 490f.). Es spricht manches dafür, das Etikett Achsenzeit – durchaus spannungsvoll zu seiner Metaphorik – nicht nur für den zeitlich umgrenzten Vorgang eines irreversiblen Umbruchs, sondern für das *Initial* zu fortgesetzten Transformationsprozessen in Anspruch zu nehmen. Die griechische Aufklärung kommt dann auch als Auftakt zur Hellenisierung in Betracht, die zunächst die gesamte östliche Mittelmeerregion erfasst, um im Lauf der späteren Antike immer mehr gesellschaftliche und kulturelle Räume zu erschliessen. Ihr lässt sich die Romanisierung als weitere Globalisierungswelle zur Seite stellen. Schliesslich lässt sich auch die „Schwellenzeit" im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter in diesen Katalog einreihen. Ähnlich stellen sich die Verhältnisse im kleineren Raum, in Israel, dar (die ihrerseits von den eben genannten Bewegungen tangiert werden): Die Wende, die sich mit den Schriftpropheten verbindet (312f.; vgl. 327–382), steht im Schatten späterer, weit tiefgreifenderer Umbrüche, hervorgerufen durch Israels Katastrophenerfahrungen. Erst in persisch-frühhellenistischer Zeit entsteht die Figur des „biblischen Israel" und kommt es zur monotheistischen Transformation von Religion und Theologie.[3] Die Herausbildung des rabbinischen Judentums vollzieht sich ihrer-

[2] Anregend: VAN SCHAIK, Carel/MICHEL, Kai: *Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät*. Reinbek: Rowohlt 2016.

[3] Informativ: KRATZ, Reinhard: *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013, bes. 141–143. Demgegenüber stützt sich H.

seits nochmals über lange Zeiträume hinweg – auch wieder begleitet von geschichtlicher Traumatisierung –, vielfach in Wechselwirkung mit dem sich umgestaltenden frühen Christentum. Wir haben es also bei der achsenzeitlichen Weichenstellung mit einer Dynamik zu tun, die sich fortlaufend verstärkt und mutiert.

Jerusalem – Athen – und: Rom

Für die H. interessierende Genealogie des nachmetaphysischen Denkens ist die Epoche des frühen Christentums, und hier besonders des ersten und zweiten Jahrhunderts, von herausragender Bedeutung („eine einmalige Konstellation", 483):

> „Für die Genealogie nachmetaphysischen Denkens ist jene Konstellation von ‚Athen', ‚Jerusalem' und ‚Rom' entscheidend, die die westliche Kultur und das abendländische Denken bis auf den heutigen Tag prägt." (483)

Die frühen Christen haben sich zu zwei geistigen Weltmächten schlechthin zu verhalten, zu „Jerusalem" (von wo sie selber zunächst herstammen) und zu „Athen". H. zeichnet beide kulturellen Grössen idealtypisch und kontrastiv – der mosaische Monotheismus mit seiner Geschichte von Heil und Unheil bildet das Gegenüber zur kosmozentrischen Metaphysik mit ihrem epistemischem Zugang zum Göttlichen –, lässt beide aber achsenzeitlich in einem Fluchtpunkt konvergieren. Zu den beiden Städten – als einer traditionsreichen Kontrastfigur – fügt H. „Rom" hinzu: Es steht nicht nur Pate für die Herausbildung der institutionellen Gestalt der Weltkirche, sondern bildet auch den Ermöglichungsraum für den Aufstieg zur Weltreligion.[4] Es ist diese Epoche, in der sich „die Kreativität der Achsenzeit" fortsetzt (486), die von einer Abgrenzung von „‚starken' Traditionen" und von neuen Reflexionsschüben „im Verhältnis zu den ursprünglichen Achsenzeitreligionen" zeugt (490f.). Natürlich bricht damit die Frage nach dem Stellenwert der Hellenisierung des Christentums auf.

sehr stark auf die von Jan Assmann vorgenommene Rekonstruktion der Theologiegeschichte des antiken Israel.

[4] Man meint nahezu, in H.' Schilderung der Rolle Roms für die Entfaltung des Christentums (522–528) die von altchristlichen Autoren zelebrierte Synchronizität von Menschwerdung und Kaiserreich nachklingen zu hören. Historisch gesehen ist diese Figur, ungeachtet ihres apologetischen Profils, ja auch nicht abseitig. „Die Mobilität der Jesusbewegung, ihr überregionales Beziehungsnetzwerk und ihre missionarischen Aktivitäten wären ohne die herausragende Infrastruktur der frühen Kaiserzeit nicht denkbar.", SCHLIESSER, Benjamin: *Vom Jordan an den Tiber. Wie die Jesusbewegung in den Städten des Römischen Reiches ankam*, in: ZThK 116 (2019), 1–45, hier 11.

Das älteste Christentum – von Jesus zu Paulus

Der Abschnitt zum Urchristentum (492–515)[5] erstaunt in mancher Hinsicht. H. gibt nicht nur biblischen Textzitaten auffällig viel Raum (z.B. 510f.; 513f.), sondern offeriert auch eine recht konventionelle – durchaus sachkundige – Präsentation der wichtigsten historischen Geschehnisse.[6] Thema ist zunächst der Ursprung des Christentums in einer jüdisch-messianischen Reformsekte (490; 515; 619). H. trägt hier der neueren Forschung Rechnung, die die Jesusbewegung situiert in innovativen Diskursen frühjüdischer Gruppen, die sich um den Stellenwert des (wahren) Gottesvolks, um Israel, drehen. Jesus von Nazareth wird als Verkündiger präsentiert, der erst nachösterlich zum Verkündigten wird (495–503): Er hat einen Anderen verkündigt, den Messias-Menschensohn. Dass an diesem Punkt exegetische und historische Kontroversen aufbrechen, ist nicht überraschend. Das entsprechende Jesusbild entstammt einerseits der älteren deutschsprachigen Forschung, fügt sich aber auch neueren Sichtweisen ein, die Jesus im seinerzeitigen Frühjudentum situieren (und nicht selten einebnen). Demgegenüber kann man den Hoheitsanspruch des historischen Jesus akzentuieren, ohne damit die Zäsur, die der Osterglaube mit sich bringt, zu nivellieren: Verweisen lässt sich dann auf seine Deutung seiner Heilungen, seine Vollmacht zur Sündenvergebung, seine autoritative Tora-Auslegung und seine Überzeugung, dass sich an der Stellung zu ihm das Heil entscheidet. Während H. Jesu Sozialethos würdigt, geraten dessen Wundertaten an die Peripherie (498f.). Auch an diesem Punkt liesse sich eine Diskussion darüber führen, ob Jesu eigenes Verständnis seiner Heilungen und Exorzismen einem „selbstverständlichen Deutungsschema" entspricht – die enorme Wirkung des charismatischen Wundertäters hat offenbar gerade gemeinantike „Plausibilitäten, ja Selbstverständlichkeiten von Wunderberichten" ausgehebelt. Nicht zutreffend ist die Annahme, dass die Taufe in der frühen Jesusbewegung vom Meister selber, dem Täuferjünger, eingeführt worden sei (497f.) – ihr Ursprung ist nicht bekannt.[7]

Auf Jesus folgt Paulus (503–514). H. stellt Theologie und Bedeutung des Apostels in vier Punkten heraus: Opfertod und Gesetz / Universalisierung

[5] H. informiert sich hier und für die Zeit der folgenden drei Jahrhunderte v.a. im Sammelband von Graf, Friedrich Wilhelm/Wiegandt, Klaus (Hgg.): Die *Anfänge des Christentums*. Frankfurt/M.: S. Fischer 2009. Von Jesus handelt: Merz, Annette: *Der historische Jesus – faszinierend und unverzichtbar*, 23–56.

[6] Es mag den Gattungen Philosophiegeschichte und Genealogie geschuldet sein, dass die Historie nicht ausgeblendet wird, gelegentlich steht aber doch des Guten zuviel, etwa 626–628 zum Auseinandergehen von Westen und Osten. – H.' Fussnoten bieten hier und im folgenden Abschnitt gelegentlich ausführliche Zitate, deren argumentative Stossrichtung im Haupttext kaum eine Rolle spielt (etwa: S. 517; 520: 536). Ich deute sie als Fenster, die signalisieren, wo der Verfasser gern ‚an anderem Ort' eine Diskussion anstossen würde.

[7] H. könnte sich immerhin berufen auf Joh 3,22 und 4,1 – vom Evangelisten im gleich folgenden Vers 2 zurückgenommen.

und Israelfrage / Ostern als V-day und als Neuanfang in der Geschichte / Erbsünde und Gnadenlehre. Auch hier wird man H. gern in vielen Punkten folgen. Selbstverständlich gibt es auch Differenzierungsbedarf. Von „Erbsünde" im augustinischen Sinn lässt sich bei Paulus nicht sprechen; die Konformität des alten Menschen mit Adam ist partizipationistisch, d.h. im Sinn einer sphärischen (vielleicht sogar: mythischen) Teilhabe, nicht genealogisch oder sogar biologisch formatiert.[8] Beim „Opfertod" ist darauf hinzuweisen, dass das Theologumenon zwar von Paulus bezeugt und affirmiert wird (z.B. Röm 3,25f.; 4,25), aber seine Argumentation kaum je steuert. Der neutestamentliche Champion ist hier vielmehr der Hebräerbrief, der nicht von Paulus, sondern von einem grossen Unbekannten herstammt. Schon überkommener Tradition begegnen wir auch bei der Präexistenzchristologie. Paulus setzt zwar das Inkarnationsmodell voraus (z.B. Gal 4,4; 1 Kor 8,5f.; Phil 2,6–8),[9] aber den Angelpunkt seiner Christologie bildet die Verhältnisbestimmung von Gott und Kreuz (bzw. dem Tod). Diesen entscheidenden Punkt unterstreicht H. zu Recht.[10]

Aus spezialistischer Sicht gibt es einige Felder, wo Akzente anders zu setzen und wo andere Zusammenhänge ins Blickfeld zu rücken wären.

Das betrifft einmal die Forschung zum Heidenapostel, wo sich seit einiger Zeit mindestens zwei sehr unterschiedliche Paulusbilder gegenüberstehen. Auf der einen Seite macht man die Judaizität von Paulus stark und übt, damit zusammenhängend, „neue Perspektiven" ein, die den Apostel emphatisch aus reformatorischen Konfigurationen herauslösen. Das betrifft mindestens auch Aspekte des Paulusporträts von H., das diesen doch recht nahe an Augustin heranrückt (z.B. 625). Auf der anderen Seite entdeckt man Paulus als einen Wanderer zwischen den Kulturen und als einen Intellektuellen, der sich an nicht wenigen antiken Diskursen beteiligt. Er entwertet zwar die Weltweisheit (1 Kor 1,18–2,5), arbeitet aber seinerseits mit Figuren und Methoden zeitgenössischer Philosophie. Als subversiver Anti-Philosoph hebelt er die Fundamente der antiken Ontologie aus.

[8] Ein wichtiger Punkt ist die Fehldeutung von Röm 5,12 durch Augustin (*in quo omnes peccaverunt*).

[9] Vom „Gedanken der Dreieinigkeit" (504) spricht man besser nicht bei Paulus (obschon er trinitarische Formeln [2 Kor 13,13] und Arrangements [1 Kor 12,4–6] kennt). Auf den sehr wichtigen Punkt des Verhältnisses von Monotheismus und „Vater-Sohn-Dualismus" (504f., Anm. 26 – die Wortwahl scheint mir unglücklich) komme ich noch zu sprechen. Gegenüber der religionsgeschichtlichen Rückbindung an „die platonische Vorstellung von der Präexistenz der Seele" (ebd.) gibt man den Vorzug besser dem reichhaltigen Katalog an Präexistenzen, die das Frühjudentum offeriert (Weisheit, Engel, erhöhte Patriarchen u.a.m.).

[10] Vgl. 490; 494; 504 u.ö. Nicht klar ist mir, was H. mit der „Dialektik von Karfreitag und Ostern" (505) umreisst, zumal es sich um eine Relation mit eindeutigem Gefälle handelt: Paulus entwickelt gerade im Blick auf das „Wort vom Kreuz" (1 Kor 1,18–25) eine österliche Theologie.

Pauluslekü̈ren dieser Art[11] nehmen zwar wenig Rücksicht auf fachexegetische Standards, weisen aber auf Aspekte hin, die gerade auch für H.' Fragestellung interessant sein könnten – Paulus wird ja, nicht zu Unrecht, auch als Promotor der Hellenisierung vorgestellt (530f.: „ein Sprungbrett zur Aneignung der platonischen Weltweisheit").

Ein anderes Moment verdient ebenso Interesse: Es scheint einen reichen und fruchtbaren geschichtlichen Raum zwischen Jesus und Paulus gegeben zu haben. Hier ist besonders an griechischsprachige Judenchristen zu denken (etwa an die „Hellenisten" der Apostelgeschichte), die viele für die urchristliche Literatur charakteristische Figuren, Motive und Theologumena entwickelt und der sukzessiven Einwanderung des Christusglaubens in die griechisch-römische Welt zugearbeitet haben. Vieles von dem, was H. Paulus zuschreibt, ist hier entstanden.[12] Die Voraussetzung dafür waren die ihrerseits überaus vielfältigen Spielarten des Frühjudentums, die alle, auf diese oder jene Weise, die mit dem Stichwort Hellenismus und Hellenisierung umschriebenen kulturellen Transformationsprozesse dokumentieren. Ich habe den Eindruck, dass diese zwischen „Jerusalem" und „Athen" vermittelnden Welten bei H. zu wenig in den Blick geraten –[13] sie könnten aber helfen, Kontrastierungen zu problematisieren und aufzufächern. In diesem Zusammenhang weise ich auf einen Konvergenzpunkt hin, der mehr Aufmerksamkeit verdient: das Prinzip des *Einen*, das eine Brücke zwischen jüdischem Monotheismus und griechisch-hellenistischer Religionsphilosophie bildet. Zusammen mit dem prägnanten Ethos dürfte die Orientierung der jüdischen und, in der Folge, christlichen Religion am Einen zu den Hauptattraktoren für heidnische Interessenten und Sympathisanten gezählt haben.

Mit dem „mosaischen" Stichwort Monotheismus ist eine vitale Verwerfung im langwierigen Prozess des Auseinandergehens von Judentum und Christentum zu signalisieren, die bei H. wenig Berücksichtigung findet (vgl. aber 504f.): Im Zentrum der frühchristlichen Verkündigung findet sich eine eigentümliche Koexistenz von profiliertem Monotheismus und „hoher" Christologie, verbildlicht in der Throngemeinschaft des einzig-einen Gotts mit seinem Sohn. Wir haben es hier gleichsam mit der Keimzelle der nachmaligen Trinitätstheologie zu tun.[14] Das Johannesevangelium zeigt, wie

[11] Dazu etwa: HARINK, Douglas (Hg.): *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision. Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek and Others*. Eugene, Or.: Cascade 2010; ENGELMANN, Sebastian: *Paulus, Ereignisse und die Bildung. Eine Annäherung mit Badiou und Žižek*, in: JBTh 35 (2020), 241–259.

[12] Aus diesem Grund „zehren" weder das Johannesevangelium noch das Lukasevangelium von der paulinischen Theologie (so 496).

[13] Philon von Alexandria wird beiläufig notiert (334; 485; 522), andere Formationen des griechischsprachigen Diaporajudentums bleiben unberücksichtigt.

[14] Dazu mein Aufsatz: *Ein achter Tag. Jesu Auferstehung als ein Kristallisationspunkt neutestamentlicher Gotteslehre*, in: ZThK 116 (2019), 271–289.

dieser „christologische Monotheismus" eine erbitterte Kontroverse auslöst, noch innerhalb des Judentums: Gemessen an einem strengeren monotheistischen Gottesbild kommen die Christusanhänger auf die Seite der polytheistischen Heiden zu stehen (Joh 5,16–18; 10,33–36). Mit den hier aufbrechenden Differenzen befinden wir uns weitgehend noch im Gravitationszentrum von „Jerusalem".

Ein letzter Punkt: Die „okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen" bildet für H. die Leitfigur für seine philosophiegeschichtliche Genealogie. Im Schatten der grossen geistesgeschichtlichen Konstruktionen bekommen schlichtere quellensprachliche Erkundungen wenig Raum.[15] Dabei dokumentiert gerade das Neue Testament eine Entdeckung des Glaubens.[16] Es korreliert Glauben auf vielfältige Weisen mit kognitiver Terminologie, am prägnantesten im Johannesevangelium. Ein summarischer Blick auf die zeitgenössische Philosophie zeigt, dass die Verhältnisbestimmung von Glauben und Erkennen, von Pistis und Noēsis / Gnōsis, weit variantenreicher ausfällt als etwa nur in Gestalt eines Stufenmodells oder einer harten Antithetik.[17] So wäre etwa am Œuvre von Plutarch, dem Platoniker und delphischen Priester, der Status „der performativen, in Leben und Handeln orientierenden Kraft von Glaubenswahrheiten" (*fides qua*) zu überprüfen.

Freundliche und unfreundliche Begegnungen – „Christentum und Hellenismus in der gräkoromanischen Umgebung des Kaiserreichs"

Mit diesem knappen Abschnitt stossen wir in das Zentrum jener achsenzeitlichen Verdichtung von Reflexionsvorgängen vor, die das nachmalige christliche Europa hervorbringen (516–545). H. sieht dabei aus gut nachvollziehbaren Gründen davon ab, auch die Entwicklungen im byzantinischen und christlich-orientalischen Raum zu verfolgen. Zur Debatte steht das Theorem der Hellenisierung des Christentums (538–545). Ich konzentriere mich auf die „kognitive Dynamik der Achsenzeit", wie sie im Ver-

[15] Soweit ich sehe, handeln lediglich 623–625 (vgl. 716) im Grosskapitel über das christliche Europa „kursorisch" vom Problem der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen, im Blick auf die spätantiken christlich-paganen Kontroversen. H. unterstreicht, dass die philosophische „Polemik gegen den ‚blinden Glauben' [...] ein einseitiges, ja verständnisloses Bild vom christlichen Glauben entwirft".

[16] „Keine andere jüdische oder hellenistische Schrift vor oder nach dem Neuen Testament verwendet das Wortfeld ‚glauben' auch nur annähernd so häufig": WEDER, Hans: *Die Entdeckung des Glaubens im Neuen Testament*, in: DERS.: *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 137–150, hier 138.

[17] Eine breite Dokumentation bietet: FREY, Jörg/SCHLIESSER, Benjamin/UEBERSCHAER, Nadine (Hgg.): *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (= WUNT 373). Tübingen: Mohr Siebeck 2017.

hältnis von Christentum und Platonismus greifbar wird (ab 531).[18] H. ist grundsätzlich im Recht, wenn er die ausserordentliche hermeneutische Flexibilität des Christentums (gerade im Vergleich zu seinen Gegnern) unterstreicht: Die im Entstehen begriffene christliche Theologie hat die Herausforderung, sich zu einer zunächst überlegenen – und im Ansatz elitären – Bildungskultur zu verhalten, ergriffen und schliesslich gemeistert. Es erstaunt auch nicht, dass ihn die trinitarischen und christologischen Formationen nicht überzeugen – die Alte Kirche bleibt im metaphysischen „Begriffsuniversum befangen, welches sie hätte sprengen müssen, um den rettenden Akt der Menschwerdung Gottes als historisches Ereignis auf den Begriff zu bringen" (541). Was trotzdem als nachhaltiger Gewinn bleibt, ist doppelt bemessen: einerseits das Produkt in Gestalt einer wissenschaftlichen Theologie, andrerseits, und dies ist noch bedeutsamer, die Bereicherung der philosophischen Begriffssprache selber durch die Semantik der biblischen Glaubenserfahrungen (545). H. öffnet darüber hinaus – in äusserster, schon fast kryptischer Verdichtung – ein weiteres Fenster, wenn er dem Logosbegriff der christlichen Tradition die Symbolisierungsleistung sprachlicher Ausdrücke abgewinnt, die sich erst in der Teilnehmerperspektive erschliesst: Hiernach verkörpert das Leiden Christi Gottes eigenes Handeln (543–545). Auf altkirchlichem Terrain dürfte die Privilegierung des Logos als „Sprechen" gegenüber dem ontologischen Format (der Logos als Hypostase) kaum durchzuhalten sein. Attraktiver ist die Fragestellung für das Johannesevangelium selber (dem H. in seinem Buch kaum Beachtung schenkt): Der Logos des Prologs (Joh 1,1–18) bezieht sich ja *prima vista* auf das schöpferische Sprechen Gottes in Gen 1 zurück und präludiert die im Evangelium präsentierten grossen Reden des vom Vater gesandten Sohns an die Seinen.

Fragen lässt sich, ob die Antithese von Kosmozentrismus (/epistemischer Zugang zu einem anonymen Göttlichen) und Theozentrismus (/kommunikativer Zugang zu einem persönlichen Gott) für die Differenzbestimmung zwischen Platonismus und Christentum wirklich griffig ist.[19] H. selber deutet „Wege" an, die vom Platonismus zum Christentum führten (532f.). Wie geht man mit Redeweisen philosophischer Texte um, die ganz selbstverständlich eine Kommunikation mit Gott (bzw. den Göttern) beinhalten, zumal in Form von Gebeten oder Jenseitshoffnungen? Ich denke etwa an die *personal religion* eines Epiktet oder die Frömmigkeit eines Plutarch. Der Kontrast zwischen dem jüdisch-christlichen kommunikativen Zugang zu Gott und dem kosmozentrisch formatierten epistemischen Zu-

[18] H. unterschätzt den Stellenwert der Stoa, immerhin der führenden philosophischen Richtung in der frühen Kaiserzeit, für das Christentum des ersten und zweiten Jahrhunderts (530). Hinweise dafür finden sich etwa in: RASIMUS, Tuomas/ENGBERG PEDERSEN, Troels/DUNDERBERG, Ismo (Hgg.): *Stoicism in Early Christianity*. Grand Rapids: Baker 2010.

[19] So 532; 542f.; 484f. u.ö., offensichtlich in Abstimmung mit der von Jan Assmann entwickelten Terminologie.

gang zu einem apersonalen Göttlichen (etwa 476) bildet die variantenreichen Beziehungen zwischen Religion und Philosophie zumal in der Kaiserzeit nur unzureichend ab. An diesem Punkt scheint mir H. auch der zunächst ganz selbstverständlichen Bindung nichtchristlicher Philosophen an ihre überkommenen städtischen Kulte nicht gerecht zu werden – zumal wenn diese mit Einschränkungen und Verboten belegt wurden.[20]

Es geht schon eine eigentümliche Faszination aus von dem (von H. so nicht formulierten!) Gedanken, ausgerechnet das Trinitätsdogma als späte und reife Frucht sich gegenseitig verstärkender achsenzeitlicher Reflexionsschübe zu deuten. *In optimam partem* darf man vielleicht sogar die These wagen, die antiken christlichen Denker hätten die Möglichkeiten der griechischen Metaphysik bis hart an ihre Grenzen ausgereizt, um ihrer Glaubenserfahrung begriffliche Gestalt zu verleihen. Ein Zeichen dafür, dass das Verständnis von Gott als dreieinigem biblische und geschichtsbezogene, von „Jerusalem" herkommende Impulse bewahrt, ist seine Fortwirkung in den Feldern christlicher Theologie und Spiritualität auch dort, wo man sich weiträumig auf die Herausforderungen nachmetaphysischer Denkvoraussetzungen eingelassen hat.

Ich schliesse wieder einige mehr fachdisziplinäre Überlegungen an. Der Stellenwert der christlichen Intellektuellen, die als Gnostiker firmieren, wird bei H. niedrig taxiert (534f.; 537). Interpretieren liessen sie sich ja auch als Theologen, die das Experiment, „Jerusalem" und „Athen" in ein angemessenes Verhältnis zu bringen, riskieren. Die dogmengeschichtliche Verhältnisbestimmung von Subordinationslehre und Modalismus (539f.) ist m.E. irreführend; Arius zählt zu den Vertretern einer Logoschristologie, die sich charakteristisch von andern, nicht origenistisch formatierten monarchianisch-modalistischen Konzeptionen unterscheidet. Ein „Prozess gegenseitiger Assimilation" zwischen kaiserzeitlichen Christen und Nichtchristen (522) ist erst sehr spät zu beobachten, und dies leider meist im Zeichen von Rivalität und Konfrontation – beispielsweise hat die Septuaginta trotz ihres Status als uralte orientalische heilige Schrift in den ersten Jahrhunderten bei Heiden erstaunlich wenig Resonanz erzeugt. Überaus spannend nehmen sich H.' – erstaunlich spät platzierte – Hinweise auf die literarischen Überreste antichristlicher Philosophen aus (620–625), zumal bei der Beurteilung der Referenz auf Wunder (wo auch nichtchristliche Wundertäter in den Blick zu nehmen wären, von „Pythagoras" bis zu neuplatonischen Theurgen). In den überblicksartigen Darstellungen der späten Antike werden gelegentlich Phänomene zusammengerückt und einander zugeordnet, die man lieber getrennt sähe – so bei den (neben die Gnostiker ge-

[20] Vgl. 621, hier im Blick auf antichristliche Polemiker („Schon die religionspolitische Absicht einer Verteidigung des griechisch-römischen Götterkultes verrät eine Unempfindlichkeit gegenüber dem kognitiven Gefälle zwischen dem in die Transzendenz ausgreifenden Denkhorizont, der sich in der Achsenzeit aufgetan hatte, und einer wie immer auch fortentwickelten mythischen Vorstellungswelt").

stellten) Mysterienkulten aus dem Orient.[21] Schliesslich: Ist der Terminus „Glaubensmächte" angemessen für hellenistische Philosophenschulen? (537)

Unausgeschöpftes und Unerschöpfliches

Wir haben uns von H. am Christentum der frühen Kaiserzeit wie in einem Brennglas die kulturellen Weltmächte zeigen lassen, deren Beziehungsdynamik das Abendland bis heute bestimmt. Dabei ging es auch darum, gegenüber der Attraktion der idealtypischen Grosskonstruktion an die Widerständigkeit von Phänomenen und Texten zu erinnern. Als Ertrag bleiben für mich zwei bedeutsame Einsichten, die gleichsam nach mehr rufen. Erstens stellt der Verfasser der *Auch eine Geschichte der Philosophie* immer wieder heraus, wie sehr sich auch das philosophische Denken, zumal in seinen nachmetaphysischen Gestalten, von den biblischen Semantiken, vom Gott der Väter, sensibilisieren und bewegen liess. H. hat seine programmatische, im Gespräch mit J.B. Metz entwickelte These (15 Anm. 8) in seinem *opus magnum* genealogisch getestet:[22]

> „Die Spannung zwischen dem Geiste Athens und dem Erbe Israels hat sich innerhalb der Philosophie nicht weniger folgenreich ausgewirkt als innerhalb der Theologie."

Es wäre ein Erbe, „das über die Schwelle der methodischen Trennung von Glauben und Wissen hinaus zählt" (480). Für die Theologie selber ist sein darüber noch hinausführender Gedanke geradezu suggestiv: die Anschlussfrage, „ob sich eine Fortsetzung dieses Diskurses im Hinblick auf die Übersetzung möglicher unausgeschöpfter Wahrheitsgehalte religiöser Überlieferungen empfiehlt" (ebd.). Wenn sich die Theologie auf dieses hermeneutische Angebot einlassen will, tut sie es im Wissen darum, dass es sich bei dem ihr in denkerische Hut gegebenen Unausgeschöpften nicht um weiterhin schrumpfende Reservatsbestände handelt. Wer an den Ufern des Unerschöpflichen zeltet, fühlt sich nicht zuhause im Theotop.

[21] Ausgerechnet die genannten Kulte – Eleusis, Orphiker und Dionysos – (530) sind gut altgriechisch (vgl. 411f.); die Orphiker gehören nicht in diesen Katalog. Zur Parataxe von Gnosis und Mysterien vgl. 483; 514; 534.

[22] HABERMAS, Jürgen: *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft. Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt*, in: DERS.: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag 1997, 98–111, hier 104.

Anhang: Zuhanden einer künftigen Überarbeitung liste ich einige Korrekturwünsche auf.

- Passim: die häufige Falschschreibung von Origines muss korrigiert werden (z.B. 533f.).
- 493: „Christentum[s]"
- 516: Alexandria bleibt unter den von Christen bewohnten Grossstädten bis ins frühe 2. Jh. eine Leerstelle.
- 523: müsste hier nicht eher vom „Erbe der Republik" gesprochen werden?: „Das Christentum entfaltet sich zu einer Zeit, als das Kaiserreich das Erbe des Prinzipats [...] angetreten hatte."
- 526 Anm. 47: „Hercules, Dionysos, Kybele, Isis, Mitra und Adonai": Gemeint sind Mithras und (wohl) Adonis.
- 533: Beim zitierten Gregor handelt es sich nicht um den Nyssener, sondern um den „Wundertäter", einen Origenesschüler.
- 534: „Theologen wie Gregor von Nyssa und dessen Nachfolger, die sogenannten Kappadokier": Gregor ist selber einer von den (bekannten drei) Kappadoziern.
- 539: Der Denkprozess selber ist kaum „ironisch", sondern wird „ironischerweise" angestossen.
- 539: ist hier statt des „mittleren Plato" nicht eher der Mittelplatonismus gemeint?
- Der Umgang mit antiken Namen wirkt uneinheitlich. Auf der einen Seite stehen Philon, Epiktet, Kelsos, Klemens, Porphyrios (*graece*), auf der anderen Hercules, Plato, Marcion, Athanasius (*latine*). Manchmal liest man „platonistisch", manchmal „platonisch".

Zusammenfassung
Der Aufsatz beschäftigt sich mit der Darstellung des frühen Christentums in der Philosophiegeschichte von Jürgen Habermas. Die kulturellen Umbrüche, die mit der „Achsenzeit" ihren Anfang genommen haben, intensivieren sich im antiken Christentum (verfolgt an Jesus und Paulus, an der Trinitätslehre und an Augustin). Diskutiert wird die Frage, ob die Spannung zwischen „Jerusalem" und „Athen" kreative und nachhaltige Reflexionsprozesse ermöglicht hat. Der Aufsatz erinnert an den Widerstand, den die einzelnen antiken Texte der Attraktion von Grosstheorien entgegensetzen.

Abstract
This essay deals with the representation of early Christianity in the history of philosophy by Jürgen Habermas. The cultural upheavals that began with the "Achsenzeit" ("Axis Age") intensify in ancient Christianity (observed in Jesus and Paul, in the doctrine of the Trinity, and in Augustine). The question is discussed whether the tension between "Jerusalem" and "Athens" enabled creative and sustainable processes of thinking. This essay recalls the resistance of particular ancient texts to the appeal that grand design theories offer.