

**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:** Die "Hellenisierung des Christentums" - ein Irrweg : zur Begegnung von Christentum und Hellenismus in J. Habermas' Philosophiegeschichte

**Autor:** Kobusch, Theo

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1047488>

### **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:** 16.01.2026

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

THEO KOBUSCH

## Die „Hellenisierung des Christentums“ – ein Irrweg.

### Zur Begegnung von Christentum und Hellenismus in J. Habermas' Philosophiegeschichte

Im IV. Kapitel seiner *Philosophiegeschichte* wirft J. Habermas erneut die alte Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Philosophie auf.<sup>1</sup> J. Habermas sieht die Konstellation von „Athen“, „Jerusalem“ und „Rom“ – gut nachvollziehbar – als eine entscheidende Beziehung für sein Projekt einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens.<sup>2</sup> „Athen“ steht in diesem Zusammenhang für Wissen, Rationalität, Philosophie, d.h. griechisches Erbe, „Jerusalem“ für den Glauben, für Theologie, für jüdisches Erbe. Wofür aber steht „Rom“? Mit Recht sieht Habermas das *ius civile*, d.h. das Privatrecht als die große zivilisatorische Leistung des römischen Reiches. Auch darin ist ihm zuzustimmen, daß das Römische Recht noch keine subjektiven Rechte kennt, die „das einzelne Rechtssubjekt zum freien Tun und Lassen“ ermächtigen (I 525). Habermas scheint mit dieser Einschätzung Roms den Vorstellungen Hegels zu folgen, der einerseits darauf hinweist, daß die „Römer die Erfinder des Privatrechts“ sind, wodurch sie „weltgeschichtliche“ Bedeutung erlangt haben, andererseits sich aber auch dessen bewußt ist, daß es sich um einen „Rechtsformalismus“, um „abstrakte Freiheit“ handelt, angesichts derer z.B. die Sklavenverhältnisse der Kinder eine „Kränkung der Sittlichkeit“ genannt werden müssen.<sup>3</sup> Was die subjektiven Rechte betrifft, die auch Hegel im Römischen Recht vermißt, so werden sie nicht, wie Habermas zu unterstellen scheint, erst in der Neuzeit als Grundlage des Rechtssystems verstanden, sondern lange vorher, nämlich bei den Kanonisten und Dekretisten des 12. Jh. als solche entdeckt, wie B. Tierney, der große Kenner der Naturrechtstradition, schon vor Jahrzehnten nachgewiesen hat. Und das kommt nicht von ungefähr. Denn hier entsteht erstmals ein Bewußtsein von dem, was außerhalb der objektiven Dingwelt zu denken ist, was somit auch dem aristotelischen Kategorienschema entzo-

<sup>1</sup> HABERMAS, J.: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Kap. IV 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, 516–545.

<sup>2</sup> HABERMAS, J.: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I / II, hier: I 483.

<sup>3</sup> Cf. HEGEL, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 175, hg. von K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann (= GW 14,1). Hamburg: Meiner 2009, 154, ferner die verschiedenen Nachschriften zu *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, z.B. GW 27,2, hg. von W. Jaeschke, R. Paimann. Hamburg: Meiner 2019, 730 oder GW 27,3, hg. von W. Jaeschke. Hamburg: Meiner 2019, 1074.

gen ist. In diesem Zusammenhang wird das *ius* ausdrücklich ein „extra-*praedicamentale*“ genannt. Später heißt es „*ens morale*“ – im weiten Sinne des „Moralischen“ – weil es ein Freiheitsding und kein Naturding ist.<sup>4</sup> Das müßte eigentlich denjenigen, der auf der Suche nach der Genealogie des Postmetaphysischen ist, interessieren.

Was in unserem Zusammenhang der Bedeutung „Roms“ jedoch zur philosophiegeschichtlichen Verwunderung Anlaß gibt, ist die Tatsache, daß Habermas die eigentliche Errungenschaft des Römischen Rechts, auch seine Bedeutung für den Gang der Philosophie, gar nicht erwähnt, wo doch Hegel in aller Deutlichkeit auf sie hingewiesen hatte: nämlich, daß Voraussetzung jeder Rede von Rechten ein Personbegriff ist. Hegel sagt (an der zit. Stelle): „Das Privatrecht nämlich ist dies, daß die Person als solche gilt, in der Realität, welche sie sich gibt“. Darin scheint das eigentlich weltgeschichtlich Bedeutsame des Römischen Rechts zu liegen, daß hier erstmals in einem kodifizierten Rechtsbuch der Begriff der „Person“ im Gegensatz zum Begriff einer „Sache“ und auch zum Begriff der „Handlung“ bzw. – wie wir im Deutschen seit dem 18. Jh. unterscheiden – der „Tat“ verstanden und dokumentiert ist. Von dieser Trias *persona* – *res* – *actio* sind noch fast alle Naturrechtsentwürfe der Neuzeit bestimmt.

„Erstmals“ bedeutet freilich nicht, daß das Römische Recht auch den Ursprung dieses Personbegriffs darstellte. Vielmehr ist er aus einer großen, bedeutenden Rhetoriktradition in das Gesetzbuch übernommen worden, von wo aus er konstitutiv für die Entwicklung des modernen Person-Begriffs wurde, jedenfalls soweit er im Rahmen der praktischen Philosophie thematisch behandelt wird. In dieser Rhetoriktradition, die durch Hermagoras von Temnos (2. Jh. v. Chr.) begründet und von Hermogenes von Tarsos (2. Jh. n. Chr.) und seinen berühmten Kommentatoren Sopatros und Syrian im griechischen Bereich fortgeführt wurde, ist der Mensch, der sich vor Gericht wegen einer bestimmten Tat zu verantworten hat, der Hauptgegenstand.<sup>5</sup> Er, der Mensch als Angeklagter, d.h. er als ganzer, nicht nur ein Teil von ihm, wird hier erstmals überhaupt Person, griech.: *Prosopon* genannt und von dem, was er getan hat, d.h. von der „Handlung“, griech.: *Pragma*, unterschieden. Im lateinischen Bereich sind die Idee und auch Terminologie (*persona* – *negotium*) zuerst von Cicero in seinem Werk *De inventione*, aber auch in späteren Werken, sowie von dem Auctor ad Herennium übernommen worden. Durch die Cicero-Kommentare von Marius Victorinus und Thierry von Chartres ist dieser rhetorische bzw. juridische Personbegriff ins Mittelalter und damit auch in den Zusammenhang des christlichen Denkens transportiert worden, wo er sich neben dem

<sup>4</sup> Cf. dazu KOBUSCH, T.: *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. <sup>2</sup>Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997, 32–36.

<sup>5</sup> Zum Folgenden vgl. KOBUSCH, T.: *Selbstwerdung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck 2018, Kap. XVI.

spekulativen Personbegriff der Trinitätslehren durchaus behaupten kann. Peter Abaelard hat im 12. Jh. eine grammatische, rhetorische und theologische Bedeutung des Personbegriffs unterschieden und sich für die rhetorische Bedeutung auf Boethius' Topikkommentar berufen, wo es heißt: „Person ist das, was vor Gericht gerufen wird, dessen Gesagtes oder Getautes Gegenstand der Anklage ist“. John Locke scheint diese Tradition des rhetorischen Person-Begriffs gekannt zu haben, wenn er in seiner bekannten Analyse der praktischen Identität der Person diesen Begriff einen „forensic term“ nennt.<sup>6</sup>

Was hier, in dieser rhetorischen Tradition, aber auch im Römischen Recht bewußt wird, ist von fundamentaler Bedeutung nicht nur für alle künftige Rechtsprechung, sondern auch für die praktische Philosophie: Nur in einem praktischen Kontext kann der Unterschied zwischen der Person und einer Sache, zwischen einem „Wer“ und einem „Was“ wahrgenommen werden, „Wer“ als das praktische Subjekt, das sich verantwortlich weiß für sein Handeln, das, wie Kant später sagen wird, „imputabel“, schuldfähig ist, „Was“ aber als die Handlung, die getan oder unterlassen wird.<sup>7</sup> Wenn das Römische Recht daneben auch die „Res“ noch von „Persona“ und „Actio“ unterscheidet, so handelt es sich auch da um „Sachen“, mit denen man in der Lebenswelt in praktischem Sinne zu tun hat, also z.B. mit „Besitz“. Es ist eben diese Unterscheidung zwischen „Wer“ und „Was“, deren sich auch gerade die moderne Philosophie wiedererinnert, wie das sichtbar wird etwa an der eigentlichen Leitfrage in Heideggers *Sein und Zeit*, nämlich wie die Einheit von „Werheit“ und „Washeit“ denkbar sei oder auch an R. Spaemanns Personenbuch.<sup>8</sup>

## II. „ATHEN“ UND „JERUSALEM“

Die Metonymie „Athen“ und „Jerusalem“ stammt von Tertullian, dem wortgewaltigen „Vater der lateinischen Christenheit“, der sich, wie sein jüngerer Zeitgenosse Origenes auf der östlichen Seite, in Karthago als Kritiker der „Gnosis“ einen Namen gemacht hat. Berühmte Zeilen unterstreichen diesen Denkgegensatz: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Was die

<sup>6</sup> Zur Theorie des rhetorischen Person- und Handlungsbegriffs s. KOBUSCH, T.: *Person und Handlung. Von der Rhetorik zur Metaphysik der Freiheit*, in: GRÖSCHNER, R./KIRSTE, St./LEMBCKE, O.W.: *Person und Rechtsperson. Zur Ideengeschichte der Personalität*. Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 1–29.

<sup>7</sup> Cf. z.B. MARIUS VICTORINUS: *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam* I 26,7, ed. A. Ippolito (= CCL 132). Turnhout: Brepols 2006, 116: „Atque haec ipsa Cicero propriis et apertioribus et ad rem vicinioribus nominibus appellavit ‚quis‘ enim personam dixit, ‚quid‘ negotium vocavit.“

<sup>8</sup> Cf. HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hg. von P. Jaeger (= GA 20). Frankfurt a.M.: Klostermann 1979, 325–345; *Sein und Zeit*, 45.114.375; SPAEMANN, R.: *Personen. Versuche über den Unterschied von „etwas“ und „jemand“*. <sup>3</sup>Stuttgart: Klett-Cotta 2019.

Akademie mit der Kirche? Was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Vorhalle Salomons, der auch selbst gelehrt hatte, daß der Herr in der Einfachheit des Herzens gesucht werden müsse“.<sup>9</sup> Man hat aus diesem Text einen grundsätzlichen, d.h. artmäßigen Gegensatz von Christentum und Philosophie ablesen wollen. Doch Tertullian, der eine teilweise Übereinstimmung der christlichen Lehre mit der Philosophie ausdrücklich eingeräumt (*De anima*, c. 2) und das Christentum auch selbst eine „Philosophie“ genannt hat (*De pallio*), ist weit davon entfernt, eine prinzipielle Unverträglichkeit des Christentums mit der Philosophie feststellen zu wollen. Vielmehr paßt seine antiphilosophische Polemik gut zur weitverbreiteten patristischen Aversion gegenüber bestimmten Philosophien bzw. bestimmten Charakterzügen derselben. So gehört das obige Zitat in den Kontext der Kritik an der aristotelischen und stoischen Dialektik, an anderen Stellen ist es die theoretische „Neugierde“ der Philosophen, die alles ergründen, und das heißt auch: begründen zu können meint, wo doch – und das sollte ein allgemeiner Topos der patristischen Kritik werden – das Wichtigste der Philosophie nicht ihre theoretische Ausrichtung ist, sondern das „Gesetz der Philosophie“ zu erfüllen, d.h. sie praktische Wirklichkeit werden zu lassen. Es ist die aus der Weisheit Salomos stammende christliche Philosophie, die hier Teile der antiken Philosophie sonst kritisch aufs Korn nimmt. Es ist die „wahre Philosophie“, die den Philosophen als den „Verfälscher der Wahrheit“ anklagt (*Apologeticum* c. 46).

Das neuzeitliche Denken aber hat aus dem Gegensatz von „Athen“ und „Jerusalem“ die Unverträglichkeit von Vernunft und Glauben, von Philosophie und Theologie abgeleitet. In L. Šestovs Werk *Athen und Jerusalem* verkörpern Sokrates und Jesus den Beginn zweier Denkrichtungen, die sich gegenseitig ausschließen, das rationalistische Denken, das auch durch Aristoteles, Plotin, Augustin, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel repräsentiert wird und das vernunftkritische Denken, für das Luther, Shakespeare, Dostoevskij, Kierkegaard, Ibsen und Nietzsche stehen.<sup>10</sup> In L. Strauß' Vorlesungsreihe über *Jerusalem and Athens* (1950) ist der unvermeidbare Konflikt zwischen den beiden inkompatiblen Lebenswegen des biblischen und philosophischen Denkens das Thema.<sup>11</sup> *Athen und Jerusalem* ist auch der Titel eines Buches von W. Schröder. Hier steht „Athen“ für Rationalität und Aufklärung, „Jerusalem“ für das aus dem Judentum entstandene Christentum. Während L. Šestov und L. Strauß vom Boden der jüdischen Offen-

<sup>9</sup> TERTULLIAN: *De praescriptione haereticorum* c.7, ed. R.Fr. Refoulé (= SC 46). Paris: Ed. du Cerf 1957, 98; cf. *Apologeticum* c.46, 18, hg., übers. und erl. von C. Becker. <sup>2</sup>München: Kösel 1961, 206/207.

<sup>10</sup> ŠESTOV, L.: *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz 1994.

<sup>11</sup> STRAUSS, L.: „Jerusalem and Athens“ (1950): *Three Lectures Delivered at Hillel House*, Chicago, ed. D. Kretz, H. Kerber, L. Denker, in: *Journal of the History of Modern Theology = Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 29 (2022), 133–173.



barung aus kritische Anfragen an die moderne Rationalität stellen, versucht W. Schröder, mit Hilfe philosophischer Rationalität die Irrationalität des Christentums aufzuzeigen. Für alle drei Autoren bedeutet so die Zusammenstellung von „Athen“ und „Jerusalem“ auf je eigene Weise die Unverträglichkeit von Philosophie und Christentum, von Vernunft und Glaube oder auch von Vernunft und Offenbarung, schließlich von Philosophie und Theologie.<sup>12</sup>

Mit Recht bringt J. Habermas an dieser Stelle seiner Philosophiegeschichte, wo es um die „Begegnung von Christentum und Hellenismus“ geht, auch die seit A. von Harnack geführte Kontroverse um die „Hellenisierung des Christentums“ ins Spiel. Es ist eine unselige Kontroverse, denn sie dreht sich um einen angeblichen Vorgang, den es gar nicht geben konnte. Doch zunächst muß man sich die Konstellationen dieser Kontroverse klarmachen, um verstehen zu können, dass die „Hellenisierung“ in der Tat, wie Habermas sagt (I 538), ein „Reizwort“ ist. Denn die Positionen in dieser Frage gehen unendlich weit auseinander. Während für Adolf von Harnack die Hellenisierung des Christentums eine Art Abfallbewegung bezeichnet, in der sich das Christentum von einem Ursprünglichen entfernt und verfremdet, ist für Papst Benedikt die Hellenisierung eine gelungene Synthese von biblischem Glauben und rationalem Denken, eine geglückte „Begegnung zwischen Glaube und Vernunft“, ein „Zusammentreffen von christlicher Offenbarung und griechischem Denken“.<sup>13</sup> Gegenüber beiden Positionen ist aber zu überlegen, ob das Christentum nicht in Wirklichkeit die Fortsetzung, d.h. die Vollendung des antiken (griechischen und jüdischen) Denkens darstellt, wie es auch die Selbstbezeichnung „vera philosophia“ ausdrückt – die gleichwohl ursprünglich ein platonischer Ausdruck ist.

Bei einigen Experten des spätantiken Denkens ist zwar nicht von einer Abfallbewegung die Rede, aber doch von einem Gegensatz von Christentum und Philosophie. Einen speziellen Gegensatz glaubte vor über 40 Jahren der Altphilologe H. Dörrie entdeckt zu haben – auf den sich W. Schröder öfter beruft –, indem er das Christentum als „Gegenplatonismus“ charakterisierte.<sup>14</sup> Kann man das wirklich meinen, wo doch nach einigen Kirchenvätern nur ein Geringes fehlte, um Sokrates als einen Christen ansehen zu können?

Neben der „Hellenisierung des Christentums“ gibt es auch die Vorstellung einer „Enthellenisierung“, durch die das Christentum auch in seiner Frühzeit schon – z.B. durch die Konzilien – von falschen philosophischen

<sup>12</sup> Cf. meine Rezension des Buches von W. Schröder in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 266 (2014), 132–150.

<sup>13</sup> Cf. RATZINGER, J.: *Glaube, Vernunft und Universität*, in: *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Freiburg: Herder 2006, 17–19.

<sup>14</sup> DÖRRIE, H.: „Was ist ‚Spätantiker Platonismus‘? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum“ (1972), in: *Platonica Minora*. München: Fink 1976, 508–523.

Lehren gereinigt worden sei oder noch gereinigt werden müsse, um zum Denken der Bibel zurückzukehren.<sup>15</sup> Auch der „Enthellenisierung“ liegt somit die Vorstellung einer Zweiheit des Denkens zugrunde, nämlich des philosophischen und des biblischen. Für die Kirchenväter aber ist, um das schon hier dem entgegen zu halten, auch die Bibel ein philosophischer Text.

Quer sowohl zur Abfall-, Entstellungs- oder Verratstheorie auf der einen als auch zur Synthese-, Symbiose- oder positiven Inkulturationstheorie auf der anderen Seite steht ein Beitrag von G. Essen, in dem von der weiteren Verwendung des Begriffs Hellenisierung abgeraten wird vor allem aus dem Grunde – der auch hier ein Leitmotiv darstellt –, weil es den unterstellten „Hiatus zwischen ursprünglicher biblischer Botschaft und nachfolgender Hellenisierung nicht gab“.<sup>16</sup> Das Kontinuierliche ist freilich – wie hier zu zeigen ist – nicht eine „Theologie“, sondern eine Philosophie.

In diese verwirrende Gemengelage der Deutungen der „Hellenisierung des Christentums“ gehört auch Habermas' Erzählung von der Begegnung von Christentum und Hellenismus, deren Eigenart es ist, einerseits Polarisierungen vermeiden zu wollen, andererseits jedoch die Unterschiedlichkeit, ja grundlegende Andersheit der theologischen Offenbarung gegenüber der hellenischen Philosophie so hervorzuheben, dass die Rezeption der letzteren zu einer „falschen Fragestellung“ führte (I 545). Es kommt in der Habermasschen Annäherung an dieses Thema noch etwas hinzu, was dem Gegensatz von Glauben und Wissen eine besondere Schärfe verleiht. Mit Berufung auf die Ausführungen von Johann B. Metz versteht Habermas die Hellenisierung des Christentums als die durch die Metaphysik bewirkte „Entstellung des bundestheologischen Rettungsversprechens“. Offenbar wird dabei die „Metaphysik“ im Heideggerschen Sinne genommen, demgemäß schon der Platonischen Metaphysik – „als das Sein unter das Joch der Idee geriet“ –, besonders aber der Metaphysik der Aristotelischen Tradition jener Verdinglichungs- und Verobjektivierungscharakter anhaftet, der sie dieser Vorstellung gemäß zur Wegbereiterin der modernen Technik stempelt. Durch solche Verobjektivierung vollzieht sich, wie Habermas sagt, die „Aushöhlung des Kerns der urchristlichen Erfahrung vom nahen-

<sup>15</sup> Cf. etwa WELTE, B.: *Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer „Enthellenisierung“ des Christentums*, in: GS IV 1 (hg. von der B. Welte-Gesellschaft unter Leitung von B. Casper). Freiburg: Herder 2006–2009; SCHEFFCZYCK, L.: *Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernem Problemaspekt*, in: Münchener theol. Zs. 33 (1982), 195–205; HÜBNER, R.M.: *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel: Zur Frage der Hellenisierung des Christentums* (= Eichstätter Hochschulreden 16). München: Minerva-Publ. 1979. Auch M. Lutz-Bachmann hat in dem informativen Artikel „Hellenisierung des Christentums?“, in: COLPE, C./HONNEFELDER, L./LUTZ-BACHMANN, M. (Hgg.): *Spätantike und Christentum*. Berlin: Akademie Verlag 1992, 77–98, hier: 93–95 sehr sorgfältig abwägend das Konzil von Nizäa eine „Enthellenisierung“ genannt, ohne die hellenische Inkulturation leugnen zu wollen.

<sup>16</sup> Cf. ESSEN, G.: *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*, in: *Theologie und Philosophie* 87 (2012), 1–17, hier: 10.

den Gottesreich“ (I 538). Es ist die „Ontologie“, d.h. die Perspektive des theoretischen Beobachters, die dem eigentlichen Christusgeschehen nicht gerecht werden kann, die es vielmehr „verfälscht“ (I 544). Da jedoch die Theologie – wie Habermas, in den Fußstapfen Metz', ihr zugesteht – zugleich auch die Wahrheit der Glaubenserfahrungen bewahrt und die Philosophie beeinflusst hat, hat sie den Erkenntnishorizont der Philosophie erweitert. So ist nach Habermas alles in schönster Harmonie, und das aus dieser Verbindung von Theologie und Philosophie hervorgehende Kind ist nichts Anderes als das sog. postmetaphysische Denken (I 545). Doch diese Sicht der Dinge ist zu schön, um wahr zu sein.

Die Hellenisierung des Christentums kann gar nicht stattgefunden haben. Denn sie setzt die Zweiheit von Theologie und Philosophie voraus, von Glauben und Vernunft, von Offenbarung und Rationalität, oder wie sonst die doppelte Erkenntnisquelle genannt werden mag. Es ist jedoch daran zu erinnern, wie ich es schon öfter im Sinne eines „ceterum censeo“ getan habe, dass es in den ersten zwölf Jahrhunderten des Christentums keine von der Philosophie unterschiedene Theologie gibt, kein von der Vernunft unterschiedener Glaube, keine Offenbarung, die eine zweite Erkenntnisquelle neben der Vernunft darstellte. Vielmehr gibt es für das Christentum von Justin bis Abaelard, von Origenes bis Bernhard von Clairvaux, von den Kappadoziern bis zur Schule von Chartres, von Augustinus bis zu den Viktorinern nur eine Theologie im Rahmen der Philosophie, also eine philosophische Theologie, die bisweilen auch „mystische Theologie“ genannt wird, für sie alle gibt es nur den Glauben als vernunftimmanentes Element, also gewissermaßen einen Vernunftglauben *avant la lettre*, und was offenbart genannt wird, sind Inhalte der philosophischen Vernunft, nicht einer davon verschiedenen theologischen.

Um das jeweils zu erkennen, genügt es, sich das Selbstverständnis dieses einzigartigen geistigen Kontinuums der ersten zwölf christlichen Jahrhunderte vor Augen zu halten. Nirgendwo bezeichnet irgendein Autor dieser Epoche sein eigenes Werk oder das eines Anderen als „Theologie“, die von der Philosophie unterschieden wäre. Bezeichnenderweise kann sich Bernhard von Clairvaux, als er zum erstenmal von den Buchtiteln Abaelards „*Theologia Christiana*“ oder „*Theologia Scholarium*“ hört – beide müssen, wohlgemerkt, im philosophischen Sinne verstanden werden – über diese Kennzeichnung seines Gegenspielers nur wundern. Was hätte er dann wohl erst zu der Anmaßung der Theologen im 13. Jh. gesagt, die ein eigenes theologisches Wissen neben dem philosophischen für sich beanspruchten!

Nirgendwo in den Texten der ersten zwölf Jahrhunderte n. Chr. findet man das Bewußtsein von einer „zunehmenden Polarisierung von Glauben und Wissen“, die schließlich Theologie und Philosophie auseinandergerissen habe, wie das Habermas behauptet (I 485). Gewiß, Glauben und Wissen sind in gewissem Sinne gegensätzlich, so im griechischen Bereich



die *pistis* und die *episteme* bzw. *apodeixis*, im lateinischen *fides* und *ratio*, aber niemals handelt es sich in dieser Epoche um einen sich gegenseitig ausschließenden Gegensatz. Vielmehr ist Glauben eine notwendige Vorstufe des Wissens. Es ist vernünftig zu glauben. In seltener Einmütigkeit haben Origenes und Augustinus versucht, die innere Vernünftigkeit des Glaubens, sowohl im Sinne einer lebensweltlichen Gewißheit als auch einer religiösen, aufzuweisen. Alles Geglaubte, auch die sog. Geheimnisse des christlichen Glaubens, sind daher – und dies im Unterschied zu den im bzw. ab dem 13. Jh. der sog. Offenbarungstheologie vorbehaltenen Inhalten – prinzipiell der natürlichen Vernunft einsehbar und verstehbar.

Um das auszudrücken, ist in der Patristik der klassische Satz des Isaias unzähligemale zitiert worden: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen“. Man hat dieser Übersetzung der Septuaginta bescheinigt, daß an ihr der vieldiskutierte Hellenisierungsprozeß geradezu beispielhaft beobachtet werden könne. Denn so sei das ursprünglich Biblische des Satzes verlorengegangen, das in Luthers schöner Übersetzung: „Gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ noch zu erkennen ist. Denn Glaube bedeute alttestamentlich, so gibt dieser Einwand richtig zu bedenken, das feste Stehen auf einem Grund, das vertrauende Sichstellen auf den Boden des Wortes Gottes. Schon der frühe J. Ratzinger hatte das zu bedenken gegeben: „Stehen, wie es im Hebräischen als Inhalt des Glaubens angegeben wird, hat durchaus auch mit Verstehen etwas zu tun“.<sup>17</sup> Wer allerdings deswegen die erwähnte Septuaginta-Übersetzung des Isaias-Satzes als eine typisch griechische Intellektualisierung und damit Vereinseitigung eines biblisch Ursprünglichen auffassen wollte, der hätte wohl selbst eine etwas einseitige Sicht der Dinge. Denn das hellenische Bewußtsein scheint beim Begriff des „Glaubens“ dasselbe empfunden zu haben wie das jüdische. Jedenfalls verbindet Clemens von Alexandrien mit dem Begriff der „Pistis“ die Vorstellung eines Stehens auf festem Boden, eines Standfassens, einer sicheren Gewißheit (ohne Evidenz), auf die schon die Etymologie des Wortes „Pistis“ hindeute, denn darin, wie auch in „Episteme“, stecke das Wort „Histasthai“, und das heißt: feststehen.<sup>18</sup>

Wenn man zudem bedenkt, dass auch die angeblich „theologischen“ Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe nicht nur im Christentum wichtig, sondern auch für den Christentumskritiker Porphyrios von erheblicher Bedeutung sind (*Ad Marcellam*), dann wird man wohl kaum „Glauben“ als ein dem philosophischen „Wissen“ Entgegengesetztes bzw. als ein Fürwahrhalten einer theologischen Vernunft auffassen können, sondern es, wie die patristische Philosophie, der Neuplatonismus, die karolingische Epoche und das 12. Jh. es auch getan haben, als einen Schritt der natürlichen Ver-

<sup>17</sup> Cf. RATZINGER, J.: *Einführung in das Christentum*. <sup>8</sup>München: Kösel-Verlag 1968, 44.

<sup>18</sup> Cf. CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata* IV 22,143,2,1, hrsg. von O. Stählin, L. Frühtel. Berlin: Akademie-Verlag 1960.

nunft – im Christentum als den ersten, im Neuplatonismus als den letzten – hin zur Erkenntnis begreifen müssen.

Ähnlich problematisch steht es mit dem von Habermas im Anschluß an Metz genannten Thema der Naherwartung als eines biblisch Ursprünglichen, das dann durch die Metaphysik „entstellt“ worden sei (I 538)<sup>19</sup>. Denn dieses Thema gehört, wie alle Äußerungen im NT, die davon sprechen, dass der Herr zu einer Stunde komme, da wir es nicht erwarten, dass wir „wachsam“ sein müssen u.ä., in den Zusammenhang der Rezeption der stoischen Philosophie des „Als-Ob“ – die auch in anderen Teilen des NT, z.B. in 1 Kor 7,29–31 zu beobachten ist –, so dass der Sinn dieses angeblich biblisch Inkommensurablen ist: Verhaltet euch so, als ob der Herr im Augenblick oder morgen erschiene. Die Stoa (Seneca, Epiktet, Mark Aurel) hat diesen Gedanken des „Als-Ob“ zu einem Kernstück ihrer Ethik gemacht.<sup>20</sup>

Schließlich ist dieser Epoche die Vorstellung von einer göttlichen Offenbarung als einer zweiten Wahrheitsquelle neben den Vernunftwahrheiten ganz fremd. Natürlich knüpfen die Kirchenväter, wenn sie von Offenbarungen sprechen, an die griechischen Vorstellungen und Modi göttlicher Offenbarung an, besonders auch der platonischen und neuplatonischen Tradition, aber immer handelt es sich um die Offenbarung von Vernunftwahrheiten. Justin, der die Philosophie als das größte und wertvollste Geschenk Gottes an alle Menschen betrachtet, hat die christliche Lehre als eine Art der Offenbarungsphilosophie verstanden.<sup>21</sup> Deswegen ist in diesem Denkraum bis zum 12. Jh. die Vorstellung von einem inneren Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung nirgendwo nachweisbar. Weit-sichtig formulierte das schon im 19. Jahrhundert Sebastian Drey, einer der führenden Köpfe der sog. Tübinger Schule: „Die Kirchenväter wissen nichts von einem inneren Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung, vielmehr erklärten sie [...] das Christentum für die wahre Philosophie, also Vernunft und Offenbarung im schönsten Einklange“.<sup>22</sup>

Wenn das stimmt, was hier zu zeigen das Ziel war, nämlich dass die christliche Epoche bis zum 12. Jh. keine Theologie neben der Philosophie, sondern nur innerhalb der Philosophie anerkannte, dass Glauben nicht ei-

<sup>19</sup> Cf. METZ, J.B.: *Athen versus Jerusalem? Über die Verbergung der anamnetischen Grundverfassung des europäischen Geistes*, in: *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg i.Br.: Herder 2006, 236–244.

<sup>20</sup> Cf. dazu KOBUSCH, T.: *Selbstwerdung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck 2018, Kap. IX: *Leben und Denken im Als-Ob*. Cf. auch BROX, N.: *Von der apokalyptischen Naherwartung zur christlichen Tugendlehre*, in: COLPE, C.: *Spätantike und Christentum* (s.o. Anm. 14), 229–248, hier 233.

<sup>21</sup> JUSTIN: *Dialogus cum Tryphone* 3,3, ed. M. Marcovich. Berlin: de Gruyter 1997, 74. Zur These von der Philosophie als einer Uroffenbarung s. VAN WINDEN, J.C.M.: *An Early Christian Philosopher*. Leiden: Brill 1971.

<sup>22</sup> VON DREY, J.S.: *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, Bd. I. Mainz: Druck und Verlag von Florian Kupferberg 1838 (ND Frankfurt a.M. 1967), 278.

nen Platz getrennt von der oder neben der Vernunft, sondern nur als Vernunft beanspruchen kann, dass schließlich die göttliche Offenbarung nicht als Quelle sog. „Offenbarungswahrheiten“ neben den Vernunftwahrheiten gedacht werden kann, sondern nur als Quelle von Vernunftwahrheiten – dann ist diese Epoche durch eine einzigartige Ehrung der natürlichen Vernunft gekennzeichnet.

Der Epochenbruch vollzieht sich im 13. Jh., wenn Aristoteles mit seiner ganzen Philosophie, d.h. hier: auch mit dem Wissenschaftsideal der *Zweiten Analytiken*, ins Spiel kommt. Im Zuge der Rezeption dieser Wissenschaftsidee etabliert sich die Theologie als Wissenschaft neben der Philosophie. Wilhelm von Auxerre und Thomas von Aquin haben diese Verselbständigung der Theologie vorwärts getrieben, indem sie ihr eigene Prinzipien (*die articuli fidei*) und eigene Ziele zuteilten, die sie zur Wissenschaft eigener Prägung neben der Philosophie mit ihren eigenen Prinzipien (Widerspruchsprinzip u.a.) und Zielen machten.<sup>23</sup> Man darf sich durch den ersten Anschein der Interdependenz beider nicht täuschen lassen: Obwohl die nunmehr für theologisch gehaltenen Inhalte wie die Schöpfungslehre, die Sakramentenlehre, die Christologie, das Trinitätsthema usw. gar nicht ohne Philosophie verstanden und verständlich gemacht werden können und andererseits, so besonders bei Bonaventura, die philosophische Vernunft ihre Ergänzung durch die Theologie erfährt, sind von nun an Philosophie und Theologie streng getrennt, so dass es auch einen Widerstreit zwischen beiden geben kann. Die Trennung war so streng, dass wir seitdem und bis heute an den Universitäten voneinander getrennte Fakultäten der Theologie und Philosophie haben.<sup>24</sup> Über andere, soziologische, machtpolitische oder auch ideologische Konsequenzen dieses Epochenbruchs nachzudenken, ist hier kein Platz.

Ist nun, um wenigstens dies zu überlegen, on the long run gesehen, die Etablierung der Theologie als strenger? Wissenschaft – die *articuli fidei* sind ja nicht für uns selbstevident! – eine Errungenschaft oder eher ein Verlust? Hält man sich vor Augen, dass die christliche Epoche bis ins 12.

<sup>23</sup> Vom Standpunkt des Thomismus aus hat L. Honnefelder in seinem Artikel *Christliche Theologie als „wahre Philosophie“* in C. Colpe (s. Anm. 14) 55–75 diese Dinge auf den Kopf gestellt. Durch die „vera philosophia“ verliere die Philosophie ihre Eigenständigkeit, werde zum Durchgangsmoment der Theologie, entmündige die Theologie die Philosophie (73): schon logisch sehr schwer nachzuvollziehen; Justin betreibe – so heißt es gegen das Selbstverständnis des Autors und gegen alle Texte, die wir haben – ganz und gar Theologie (63): im Gegenteil, wenn er und die Kirchenväter auch von Gott reden, dann philosophieren sie; es sei der „christliche Glaube“, der in Überbietung der philosophischen Einsicht das Heil vermittele (58): im Gegenteil, es ist die natürliche Vernunft, die in der Figur des Porphyrios, des Christengegners, dem christlichen Philosophen Augustinus die Idee des „universalen“ Heilsweges vermittelt hat (cf. BIDEZ, J.: *Vie de Porphyre*. Hildesheim: Olms 1964 [ND der Ausgabe Gent 1913], fr.12, 42\* und 95).

<sup>24</sup> Zum Ganzen vgl. KOBUSCH, T.: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*. München: Beck 2011, 216–217; 249–252.

Jh., die die Epoche der „christlichen Philosophie“, der „vera Philosophia“, aber auch der „vera religio“ ist, die sich allein an der Vernunftwahrheit orientierte, dann erscheint es so, dass durch die Etablierung der Theologie als Wissenschaft – um es sportlich auszudrücken – der natürlichen Vernunft die rote Karte bzw. zumindest die gelbe gezeigt wird. Man braucht nur an 1277 zu erinnern, also an ein Jahr, in dem – paradoxerweise – gerade die Aristoteliker, auch Thomas selbst, die Einschränkungen seitens der höheren Vernunft der Theologie hinzunehmen hatten. Der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, dass spätere Epochen, wie z.B. die Renaissance, aber auch die beginnende Aufklärung, die Cambridge Platonists, die Deisten, die Klassische deutsche Philosophie und so manche philosophische Richtung im 19. Jh. wieder von der „christlichen Philosophie“ als der wahren Philosophie sprechen, und das geschieht jeweils, um anzudeuten, dass die problematische hochscholastische Trennung von Offenbarungstheologie und Philosophie nicht zu halten ist.

Die Theologie als universitäre Wissenschaft versteht sich bis heute als eine Offenbarungstheologie, deren eigentliche Gegenstände nicht die Gegenstände der Philosophie seien. Sie hat mit dem aus dem 13. Jh. stammenden Schema, hier Offenbarung – da Vernunft, hier Glauben – da Rationalität, hier Theologie – da Philosophie, hier Biblisches – da Griechisches auch ihre eigene Geschichte zu erschließen gesucht. Wenn dieses Schema jedoch auch für das Verständnis einer Epoche benutzt wird, deren Selbstverständnis gar nicht mit dem Schema übereinstimmt, dann kommt es zu solchen verfälschenden Verstehensversuchen, wie es die „Hellenisierung des Christentums“ oder auch die „Enthellenisierung“ darstellen. Nicht die Metaphysik hat das Christentum „verfälscht“ oder desavouiert bzw. kompromittiert, wie Habermas mit Metz unterstellt, sondern „verfälscht“ wurde die Sicht auf diese Dinge, d.h. auf die Epoche der „christlichen Philosophie“ durch die Anwendung jenes Schemas, das heutzutage fast jedermann für eine ewige Wahrheit hält, das aber in Wahrheit im 13. Jh. entstanden, also bedingter Natur ist.

### III. WAS IST DAS CHRISTENTUM?

Nach all dem bleibt die Frage mit Blick auf die hier besonders ins Auge gefaßte Epoche der „christlichen Philosophie“ oder „wahren Philosophie“ (die aufgrund ihrer einheitlichen Denkweise und Terminologie das patristische und karolingische Denken, aber auch das Denken des 12. Jh. umfaßt): Was ist das Christentum? Es ist auch die Frage dieser Epoche selbst (*ti esti christianismos*). Interessanterweise wird sie nicht etwa beantwortet durch Hinweise auf typisch christliche Glaubenssätze wie die Auferstehung der Toten, die Inkarnation oder die Trinität, sondern durch den aus dem platonischen *Theaitetos* stammenden Ausdruck der „Verähnlichung



mit Gott“ (*homoiosis theo*)<sup>25</sup>. Die aber besteht schon nach Platon, aber auch nach Gregor von Nyssa in der moralischen Reinheit, Leidenschaftslosigkeit und der „Entfremdung“ gegenüber allem Bösen. Sie ist es, wodurch das Leben, wie Gregor sagt, „geformt“ wird.<sup>26</sup> Das also ist das Christentum und darum ist es ihm vorrangig zu tun: Es ist und versteht sich selbst als die „vera philosophia“ und als solche ist es ihm um die Formung des Lebens zu tun. Das Christentum versteht wie fast die gesamte antike Philosophie die Philosophie selbst als Lebensform.<sup>27</sup> Das ist die Absage an alle Arten der abstrakten Theorie. Auch die Metaphysik wird in dieses Lebensformdenken einbezogen, so dass sich das – antiaristotelische – Konzept einer „praktischen Metaphysik“ ergibt. Sie ist auf das Innere des Menschen bezogen, auf den „inneren Menschen“, sie ist Metaphysik der Subjektivität und kann als solche gar nicht das Anliegen des Christentums „entstellen“.<sup>28</sup> Es ist deswegen kein Zufall, dass, nachdem schon Origenes den Primatsanspruch der aristotelischen Wesensmetaphysik zurückgewiesen hatte, die kappadozische Philosophie im Stile eines J. Locke der Antike die Möglichkeit der Wesenserkenntnis überhaupt, nicht nur des Wesens Gottes, in Frage stellt und einen praktischen Weg zur Gotteserkenntnis eröffnet.<sup>29</sup> Die Grundlage für diese christliche Philosophie der Subjektivität hatte Origenes gelegt durch seine Freiheitsphilosophie, nach der Freiheit nicht ein Vermögen oder ein Teil des Menschen ist, sondern ein universales Prinzip, auf dem die Welt beruht. Deswegen nennt Origenes, gleichsam ein Schelling der Antike, Gott nicht einen unbewegten Beweger, sondern die „Freiheit“ selbst, die nichts Anderes will als Freiheit – das „A und O aller Philosophie“. In diesem Zusammenhang sind die bewundernswerten Forschungsarbeiten zur Wirkungsgeschichte des Origenes zu erwähnen, die in der von A. Fürst und Chr. Hengstermann herausgegebenen Reihe „Adamantiana“ erschienen sind. Sie zeigen, dass die Freiheitslehre des Origenes es ist, die das Freiheitsbewußtsein aller Jahrhunderte, besonders aber der Neuzeit

<sup>25</sup> Cf. GREGOR NYSS.: *De creatione hominis*, ed. H. Hörner (= GNO Suppl.). Leiden: Brill 1972, 33.

<sup>26</sup> Cf. GREGOR NYSS.: *De hominis opificio* (= PG 44), 137.

<sup>27</sup> Cf. HADOT, P.: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes 1981 (deutsch: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*. Berlin: Gatzert 1991); *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard 1995 (deutsch: *Wege zur Weisheit – oder was lehrt uns die antike Philosophie?* Frankfurt a.M.: Eichborn 1999); ferner KOBUSCH, T.: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: WBG 2006, II. Kapitel.

<sup>28</sup> Cf. KOBUSCH, T.: *Christliche Philosophie*, XVI. Kap.; *Metaphysik als Lebensform. Zur Idee einer praktischen Metaphysik*, in: *Die Metaphysik und das Gute*, hg. von W. Goris (= FS J.A. Aertsen zum 60. Geburtstag). Leuven: Peeters 1999, 29–56.

<sup>29</sup> Cf. KOBUSCH, T.: *Practical Knowledge in 'Christian Philosophy'. A New Way to God*, in: *Studia Patristica LXXXIV*, Vol. 10, ed. by I. Ramelli. Leuven: Peeters 2017, 157–164.



angeregt und die schwere Hypothek des augustinischen Gnadedenkens zu überwinden geholfen hat.<sup>30</sup>

Für die Tradition der „vera philosophia“ stellen die Worte der Bibel natürlich die höchste Autorität dar. Sie werden sogar als „gottinspiriert“ (*theopneusta*) angesehen. Gleichwohl werden sie wie philosophische Texte behandelt. Die christlichen Autoren beziehen sich auf die Bibel und kommentieren sie, wie die Neuplatoniker sich auf Platons Dialoge beziehen und Kommentare schreiben. Was Simplicios, der letzte Leiter der Akademie in Athen, von seiner Kommentierung des Aristoteles gesagt hat, würden auch alle christlichen Autoren von ihrer Bibelerklärung sagen: Kommentieren ist Gottesdienst.

Das philosophische Verständnis der Bibel erkennt man u.a. daran, dass seit Origenes die einzelnen Bücher des Alten und Neuen Testaments der (*stoischen*) Einteilung der Philosophie unterworfen werden. Dementsprechend ist das Buch der Sprüche (*Proverbia*) als die Ethik, das Buch des Predigers und das Buch Genesis als die Physik und schließlich das Hohelied (*Canticum Canticorum*) als die Epoptie – das ist der aus dem Mittelplatonismus stammende Name für die Einweihung in die Mysterien – d.h. als die Metaphysik der „christlichen Philosophie“ aufzufassen. Später werden auch die Evangelien und Schriften des NT entsprechend aufgeteilt. Um nur das wichtigste Detail in diesem Zusammenhang zu erwähnen, sei darauf hingewiesen, dass das Johannesevangelium als die Metaphysik der christlichen Philosophie gilt. Deswegen hat es so große Bedeutung erlangt in der Geschichte der Philosophie, etwa bei Johannes Scotus Eriugena oder bei Meister Eckhart oder in der Neuzeit bei J.G. Fichte. Ein für Mediävisten rätselhafter, nur vor dem Hintergrund des Metaphysikbegriffs der „christlichen Philosophie“ verständlicher Satz im Johanneskommentar Meister Eckharts lautet: „Evangelium (sc: Iohannis) contemplatur ens in quantum ens“<sup>31</sup>. Wie man sehen kann, ist dieses philosophische Schriftverständnis nicht nur in der gesamten Patristik verbreitet, sondern auch im Hochmittelalter und darüber hinaus bekannt.<sup>32</sup>

Dem philosophischen Schriftverständnis der „vera philosophia“ – Tradition entspricht auch eine eigene Hermeneutik, nach der nicht die Worte der Schrift Ausgangspunkt und Grundlage des Denkens sind. Vielmehr ist es nach dem von Gregor von Nyssa repräsentativ für die gesamte Patristik formulierten hermeneutischen Prinzip notwendig, zuerst einen philosophi-

<sup>30</sup> Cf. z.B. FÜRST, A./HENGSTERMANN, Ch.: *Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit* (= Adamantiana 2). Münster: Aschendorff 2012.

<sup>31</sup> MEISTER ECKHART: *Expositio s. Evangelii sec. Iohannem* n. 444 (= LW III 380).

<sup>32</sup> S. KOBUSCH, T.: *Metaphysik als Lebensform bei Gregor von Nyssa*, in: GREGORY OF NYSSA: *On Beatitudes*, ed. by. H.R. Drobner, A. Viciano. Leiden: Brill 2000, 472f.

schen Gedanken zu haben, einen „Sinn“, an den die von Gott inspirierten Worte der Schrift adaptiert werden sollten, nicht aber umgekehrt!<sup>33</sup>

Was also ist das Christentum nach all dem? Es ist die auf dem Boden der natürlichen Vernunft, der theoretischen wie auch der praktischen, stehende „wahre Philosophie“, deren Anliegen es ist, die Freiheit als die Wahrheit des Lebens aufzuzeigen und vorzuleben. „Freiheit“ aber ist im Christentum – zum ersten Mal überhaupt bei Origenes belegt (in Lev. Hom. 16,6) – der philosophische Name für Gott.

### *Zusammenfassung*

*Für das in J. Habermas' Philosophiegeschichte verfolgte Projekt einer Genealogie des postmetaphysischen Denkens ist die Konstellation von „Athen – Jerusalem – Rom“ von besonderer Bedeutung. „Rom“ repräsentiert die große zivilisatorische Leistung des Römischen Reichs: das Privatrecht. Allerdings fehlt ein Hinweis auf die eigentlich epochale Errungenschaft der ersten Aufnahme des Personbegriffs in ein kodifiziertes Rechtsbuch, d.h. das Römische Recht. „Athen“ und „Jerusalem“ dagegen stehen für den Unterschied von Vernunft und Glauben, von Philosophie und Theologie. Die „Hellenisierung des Christentums“ versteht Habermas als die durch die Metaphysik bewirkte „Entstellung“ eines Ursprünglichen. Es ist eine Fehldeutung, da biblisches Christentum und Philosophie bis ins 12. Jh. eine Einheit darstellen.*

### *Abstract*

*The constellation of “Athens – Jerusalem – Rome” is of particular importance for the project of a genealogy of post-metaphysical thought, pursued in J. Habermas' history of philosophy. “Rome” represents the great civilizing achievement of the Roman Empire: private law. However, there is no reference to the epoch-making achievement of the first inclusion of the concept of person in a codified legal book, i.e. in that of Roman law. “Athens” and “Jerusalem”, on the other hand, stand for the difference between reason and faith, philosophy and theology. Habermas understands the “Hellenisation of Christianity” as the “distortion” of a primary phenomenon, caused by metaphysics. This is a misinterpretation, since biblical Christianity and philosophy were one until the 12<sup>th</sup> century.*

<sup>33</sup> GREGOR NYSS.: *In Cant.* 6 (= GNO VI) ed. Langerbeck, 173,3–5; 175,7f.; 183,16–18.