

Antike und Christentum – keine seriös belegbare Synthese Zu Winfried Schröder, Athen und Jerusalem (2011)¹

Kirchenvertreter und leider auch Politiker beschwören „das christliche Abendland“, kämpfen um Aufnahme oder Beibehaltung des Gottesbegriffs in Verfassungen; Gebildete hingegen sprechen eher von „einer“ oder gar von „der christlich-antiken Synthese“; geistesgeschichtlich oder philosophisch nicht ahnungslose Aufklärungsorientierte, die beruflich nicht mehr allzuviel zu verlieren haben, bezweifeln oder bestreiten zunehmend auch öffentlich die Seriosität der Annahme – und zumal die in ihr suggerierte Rangordnung – einer „christlich-antiken Synthese“; und nur vereinzelt etikettieren Autoren wie Nietzsche Christentum als bisher größtes Unglück der Menschheit. Der Dissens ist massiv und betrifft nicht weniger als konstitutive Prämissen ‘abendländischer Identität’.

Nun hat der zumal in Aufklärerkreisen durch wichtige Veröffentlichungen bekannt gewordene Philosophiehistoriker Winfried Schröder eine weitere maximal problembezogene, quellenmäßig wohlbelegte und argumentativ dichte, selbstverständlich modeunabhängige, klar strukturierte und in erfreulich jargonfreier Diktion ausformulierte Untersuchung vorgelegt, die eine verantwortbare Urteilsbildung auch hier wenn nicht ermöglicht so doch erleichtert:

Winfried Schröder: Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit. Stuttgart: fromann-holzboog, 2011, 291 S., Euro 69.

Meine Skizze gliedere ich nun so, dass ich zuerst Aufbau, Argumentationsführung und die wohl wesentlichen Thesen des Bandes weitestgehend in der Sprache des Autors vorstelle (in 1.), damit der Leser einen deutlichen Eindruck gewinnt; erst anschließend berücksichtige ich den spezifischen Ansatz der Untersuchung sowie Schröders spezielle Kompetenzen (in 2.), um schließlich ein Fazit zu ziehen und dabei auch mein eigenes Urteil nicht zurückzuhalten (in 3.).

1. Argumentationsführung und wesentliche Thesen

Wie geht Schröder vor? Einleitend skizziert der Band (in *I. Philosophie und Christentum: die abendländische Synthese*, S. 1-12) entsprechende Kontinuitäts- und Diskontinuitätsthese und präsentiert einige ihrer Vertreter. Insbesondere die Zählbarkeit spekulativer Geschichtskonstruktionen, ideologische Beschwörungen eines christlichen Abendlandes und zumal Marginalisierung von Gegenstimmen wie der frühen philosophischen Opposition gegen das Christentum machten es zu einer dringlichen Aufgabe, „den in der Spätantike ausgetragenen Konflikt neu zu beleuchten“, „die in philosophischer Hinsicht zutage getretenen Gegensätze herauszuarbeiten“ und die „Wiederentdeckung des argumentativen Arsenal der spätantiken Heiden“ als wichtigen „Stimulus der Religionskritik der Aufklärung“ (S. 9) nachzuweisen.

Deshalb informiert *II. Die Wiederkehr der Verfemten* (S. 13-69) über die Präsenz antiker Christentumskritiker bzw. von deren

Texten in der Neuzeit mit dem Ergebnis, dass von den zahlreichen, wenigstens ihrem Namen nach bekannten frühen Kritikern infolge nicht endender – Inferioritätsgefühle signalisierender? – dogmatisch legitimierter Vernichtungsaktionen, die sogar Widerlegungsschriften ihrer christlichen Gegner kaum einmal verschonten, nur noch von Kelsos aus dem 2. Jh. und von Porphyrios sowie Kaiser Julian aus dem 4. Jh. informationshaltige und argumentativ verwertbare Fragmente eruiert werden konnten. Deren Rezeption stieß dabei auf die spezifische Schwierigkeit, dass diese drei als Platoniker bzw. Neuplatoniker seit dem späten 17. Jh. in Aufklärerkreisen mit starken Vorbehalten konfrontiert waren, so dass die Stichhaltigkeit ihrer christentumskritischen Argumente nicht nur seitens orthodoxer Apologeten verschärfter Prüfung ausgesetzt war.

Der Hauptteil des Bandes bietet prämissenorientiert und in vielen instruktiven Details komprimierte Kritik der drei spätantiken Kritiker sowie ihrer wichtigsten neuzeitlichen Rezipienten (und führt zahlreiche Überlegungen Schröders aus *Ursprünge des Atheismus*, 1998, weiter).

Zuerst gilt spätantike Kritik der Autorität der Bibel (in *III. Der Angriff auf die Heilige Schrift*, S. 71-84), die theologischerseits meist mit Verweis auf das wundertätige Wirken Jesu und die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen im Neuen Testament zu sichern gesucht wurde. Doch der Weissungsbeweis konnte bereits durch den Nachweis des Porphyrios suspendiert werden, dass das Buch *Daniel*, auf dessen Prophezeiungen Jesus sich mehrfach entscheidend berief, nicht von dem gleichnamigen exilischen Propheten verfasst sein kann, sondern eine Fälschung erst aus der Makkabäerzeit darstellt. Be-

reits damit war jedoch nicht nur Jesu Ankündigung des Weltendes und die Vorhersage seiner eigenen Wiederkunft suspendiert, sondern auch Jesu Autorität erschüttert, da dieser von der Authentizität der Daniel-Prophetien überzeugt war (S. 75). Dass in der „typologischen Ausdeutung der Tora durch die Christen exegetische Willkür am Werk ist, haben auch die anderen paganen Kritiker des Christentums gesehen“ (S. 79); folglich konnte „nicht ausbleiben, dass die hermeneutische Bedenkenlosigkeit der christlichen Exegeten den Spott der Heiden provozierte“ (S. 80). So brach bereits „eine der beiden tragenden Säulen des Wahrheitsanspruchs des Christentums weg“ (S. 82).

Nach Destruktion des durch den Weissungsbeweis geschützten biblischen Authentizitätsanspruchs wendet sich Schröder (in *IV. Die philosophisch-theologischen Diskurse*, S. 85-220) in drei unterschiedlich umfangreichen Kapiteln für das Christentum spezifischen, konstitutiven *und* jeweils eine Zäsur antiken Denkens darstellenden Konfrontationen zu: dem Streit über religiöse Wahrheitsansprüche (in *1. Glaube*, S. 87-138), der Wunderdiskussion bzw. dem ‘Wunderbeweis’ (in *2. Wunder*, S. 138-190) sowie der Kontroverse um die christlichen Moralvorstellungen (in *3. Moral*, S. 190-220). Dazu nun etwas genauer:

1. „Selbstdenken, Zweifel an Autoritäten, die Begründungspflicht für Behauptungen und Normen – zu allen diesen Programmideen der Aufklärung fanden die neuzeitlichen Leser die entschiedensten Gegenpositionen in dem Bild des Christentums, das in den Schriften von Kelsos, Porphyrios und Julian überliefert ist: Die Christen wurden als Fanatiker wahrgenommen, die absurde Lehren ohne Gründe für wahr

halten“ (S. 87); und deren Apologeten zwar den Anspruch erhoben, auch über stringente Beweisverfahren zu verfügen, dabei jedoch ein theoretisches Niveau demonstrierten, dessen noch „subkulturelles Gepräge“ (S. 96) schon in diesen Jahrhunderten für Kritiker unstrittig ist. So wiesen argumentative Rechtfertigungen des christlichen Wahrheitsanspruchs „derart eklatante Defizite auf, dass sie von den paganen Adressaten nur als unseriös angesehen werden konnten.“ (S. 106) Kaum minder provokativ und in deutlichem Gegensatz zum antiken *common sense* ein voluntaristisches Glaubensverständnis, das durch die wiederholte biblische Forderung zu glauben nahegelegt wird und, theoretisch ausformuliert, bei zahlreichen apostolischen Vätern des 2. bis 4. Jahrhunderts anzutreffen ist. So konnte ein neuzeitlicher Leser, „der den Irrationalismusvorwurf der drei Heiden“ anhand patristischer Quellen überprüfte, „dort Material in Fülle finden, das ihn untermauerte“ (S. 107).

Das von den antiken Kritikern attackierte nicht erkenntnis-, sondern willensbestimmte Glaubensverständnis der Christen hatte eine Praxis zur Folge, deren Überwindung vorrangiges Anliegen von Philosophen der Aufklärung war: „Glaubenszwang und die Beseitigung der für die vorchristliche Kultur der Antike selbstverständlichen Religions- und Denkfreiheit“. Die repressive Praxis war konsequente Folge klarer Anweisungen in den Offenbarungstexten und diente – in Voraussetzung christlichen Glaubensverständnisses – dem Schutz christlicherseits anerkannter hochrangiger Güter (S. 110). So musste religiöse und kultische Vielfalt auf Grund des christlichen (staatlicherseits gestützten) Wahrheits- und Heilsmonopols zu

Makulatur werden: Es gab nur noch einen einzigen Hafen des Heils (S. 110f.).

Bezeichnenderweise beschränkten sich lt. Schröder die paganen Kritiker nicht auf Destruktion christlicher Ansprüche, sondern entwickelten und übermittelten ihrerseits eine religionsphilosophische Konzeption, die auf wenigen basalen Aussagen über Götter basiert, die nicht zu bezweifeln seien, ein darüber hinausgehendes Wissen jedoch mit dem Effekt ausschließt, dass Uniformität nicht herstellbar, sondern dass Pluralität religiöser Überzeugungen (und Kultformen) keineswegs Übelstand, vielmehr aus religiöser Perspektive wertvoll, von den Göttern sogar gewollt sei, da dadurch Gottesverehrung bereichert und gesteigert werde (S. 116f.).

2. Wie erinnerlich galt bis noch in die jüngere Vergangenheit neben dem sog. Weissungsbeweis der Wunderbeweis als hochrangiger Garant der Autorität Jesu und damit des Christentums. Da Wunderglaube in der Spätantike ubiquitär war und selbst die antiken Kritiker wundergläubig waren, wurden deren Argumente gegen den Wunderbeweis apologetischerseits nicht sonderlich ernst genommen. Schröder arbeitet jedoch heraus, dass der Wunderglaube der paganen Christentumskritiker sich auf außerordentliche, göttlicher- oder dämonischerseits bewirkte Naturphänomene bezieht, dass ihre Zurückhaltung jedoch, „was die Möglichkeit einer Durchbrechung der kosmischen Ordnung durch Wunder“ angeht, „groß“ war (S. 140f.). Ganz anders im Christentum. Zwar geben die Erzählungen der Bibel „ein facettenreiches Bild von dem außergewöhnlichen Eingreifen Gottes in den Naturlauf“ (S. 148); doch die Bibel berichtet auch von Wundern, die diesen Rahmen sprengen: Totenerweckungen und vor allem die Auferste-

hung Jesu, deren Faktizität – „als reale Taten“ – „durch die christliche Theologie bis weit in die Neuzeit ausnahmslos anerkannt“ worden sei (S. 149f.). Schließlich sollten sie Außenstehende zum Glauben bewegen. Das Teilkapitel „Argumente gegen den christlichen Wunderglauben“ (S. 154-190) diskutiert deshalb „Wunder in komparatistischer Perspektive“ (S. 156ff.), „Die Bezeugung von Wundern“ (S. 164ff.), „Wunder und Naturordnung“ (S. 170ff.), schließlich und als Höhepunkt „Die Auferstehung Jesu“ (S. 183ff.), denn: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel.“ (Paulus, 1 Kor 15,17).

Schröders Fazit: Antike und neuzeitliche Kritiker stimmten darin überein, dass es keinen stichhaltigen Grund gibt, der für den Glauben an die Auferstehung spricht: „Denn den einzigen gangbaren Weg, die ohne weiteres arrangierbare multiple Bezeugung durch unabhängige Informanten, hat Jesus nicht eingeschlagen. So verliert die Auferstehung den Status eines harten Faktums, wenn sie als Kreditiv des Glaubens fungieren soll. Schließlich ließ der Umstand, dass nicht erst neuzeitliche Leser der Heiligen Schrift, sondern bereits die antiken Adressaten dem biblischen Bericht von der Auferstehung mit Gründen – unter Hinweis auf die Mängel seiner Bezeugung – den Glauben verweigerten, diese tragende Säule des Christentums ganz wegbrechen“ (S. 189f.).

3. Angesichts der „bekannten inhaltlichen Heterogenität der Bibel“ besteht eine Schwierigkeit, präzise den Lehrbestand zu fassen, den die paganen Kritiker ins Visier genommen haben (S. 190). „Die Unschärfe des Etiketts ‘christliches Moralverständnis’ bleibt aber auch bestehen, wenn man die Positionen in der patristischen Literatur heranzieht.“ (S. 191) Den anti-

ken Kritikern sei dennoch nicht entgangen, „dass mit der christlichen Moral etwas Neues in die Welt getreten ist“. So stechen vor allem Kommentare zu zwei Besonderheiten der christlichen Moralvorstellung hervor, „die mit dem jüdischen wie paganen *common sense* radikal brechen: zum einen (a) die Zuspitzung geläufiger moralischer Normen und Ideale und (b) die Neubewertung der aktiven Bemühungen des Menschen um eine moralische Lebensführung.“ (S. 196) Exemplarisch führen Kelsos, Porphyrios und Julian die Zuspitzung und Vergrößerung anerkannter Normen und Ideale anhand der Weisungen Jesu (1) bezüglich des Stellenwertes vor, der äußeren Glücksgütern und insbesondere materiellem Reichtum in der Lebensführung zukommen sollte (S. 197). (2) Jesu Gebot (vgl. Lk 6,29), sich gegen den, der einen misshandelt, nicht zu wehren, gilt als weiteres Beispiel für abwegige Transformationen, die längst anerkannte moralische Grundsätze in der Bibel erfahren. (3) Besonders drastisch offenbart „die Krönung der christlichen Tugenden, die Demut, dass die Christen jedes Maß und den Blick für das psychisch Zuträgliche vermissen lassen.“ (S. 202)

Als „die Wurzel“ dieser und vergleichbarer Praktiken gilt „eine Doktrin, die zum Kernbestand der christlichen Lehre gehört“: die durch „die Gnadenlehre geprägte christliche Anthropologie (und die in ihr implizit enthaltene Handlungstheorie), die es verbietet, das, was wir selbst geleistet zu haben meinen, uns selbst zuzuschreiben, und so die Eigenaktivität des Menschen radikal abwertet.“ (S. 203f.). So divergent christliche Positionen auch ausfielen, so wurde die Ansicht, es komme *allein* auf uns, auf unsere Willensentscheidungen und aktiven Bemühungen an, ob

wir für gerecht befunden werden, von christlicher Seite einhellig als Irrtum verurteilt. Selbst noch die Pelagianer hielten daran fest, dass die Menschen auf Gottes Gnade angewiesen sind, und waren weit davon entfernt, den Gedanken humaner Selbstbestimmung konsequent zur Geltung zu bringen (S. 204). Lt. Cicero (*De natura deorum/Vom Wesen der Götter* 3, 86f.) kann man die Götter zwar um Reichtum und andere äußere Glücksgüter bitten, doch noch niemand habe seine eigenen Tugenden Gott angerechnet; genau dies aber wurde durch kanonische Texte des Neuen Testaments, namentlich die Briefe des Paulus, in das Zentrum der christlichen Vorstellung von einem richtigen, lobenswerten und gerechten Leben und Handeln gerückt. Nun werden trotz Paulus von voraugustinischen Vätern Heilssuchende zwar immer wieder zur Eigeninitiative aufgerufen, doch bildet „die paulinische Rechtfertigungslehre den spezifischen Kern des christlichen Moralverständnisses. Denn *sie* ist es, die es von der jüdischen Gesetzmoral unterscheidet“ (S. 208). Lässt man sich nämlich „ernsthaft auf den Gedanken ein, dass die Erlösung der Sünder unabhängig von ihren moralischen Leistungen erfolgt, tritt die mit basalen moralischen Standards unvereinbare ‘Bevorzugung der Sünder’ hervor“ (S. 213). So musste jedem Leser der klassischen antiken Texte klar sein, dass das Christentum mit seiner Gnadenlehre aus dem Konsens der Philosophie und der Alltagsmoral der Antike ausscherte. Und so ist vielleicht verständlich, warum die antiken Kritiker sich damit begnügten, auf die Unvereinbarkeit der Rechtfertigungslehre mit anerkannten Prinzipien zu verweisen; außerdem genügten die Christen ihrer Begründungspflicht für ihre radikale Revision all-

gemein geteilter Annahmen nicht. Neuzeitlichen Gegnern des Christentums lieferten Kelsos, Porphyrios und Julian „die Verge-
wässerung, dass dieses in eklatanter Weise bereits von dem *common sense* der antiken Philosophie abgewichen und ihr Einspruch gegen das christliche Moralverständnis somit von einem epochenübergreifenden Konsens getragen war.“ (S. 220) Wollte man (in *V. Schluss*, S. 221-230) mit Schröder den Ertrag seiner Untersuchung auf eine knappe Formel bringen, so könnte es genügen, die Bemerkung des Paulus im ersten Korintherbrief, die christliche Lehre sei ‘den Griechen eine Torheit’ (1,23), zu zitieren und mit dem Zusatz zu versehen, „dass die neuzeitlichen Kritiker des Christentums es nicht anders als ihre antiken Vorbilder gesehen haben. Dieser epochenübergreifende Konsens ist freilich weder selbstverständlich noch in der Sache gering zu veranschlagen“ (S. 221). Nun geht Christentum nicht in seinen doktrinalen Besonderheiten auf. Doch „was die christliche Botschaft von der paganen Philosophie und vom Judentum unterscheidet, ist ein voluntaristischer Glaubensbegriff, die Verkündigung des auferstandenen Jesus sowie die Verheißung der nicht minder miraculösen leiblichen Auferstehung der Toten und die Gnadenlehre.“ Diesen Lehrgehalten als identitätsstiftenden Kern von Christentum galt die besondere Aufmerksamkeit paganer *und* neuzeitlicher Kritiker. Schon deshalb ist „der Anachronismusvorwurf und der Topos vom mangelnden historischen Bewusstsein der Aufklärer“ nicht mehr aufrecht zu erhalten (S. 223). Doch selbst neuzeitliche Philosophen wie bspw. I. Kant, die die Thesen der paganen Kritiker nicht kannten, kritisierten oder modifizierten in der Stoßrichtung der antiken Hauptein-

wände² (vgl. S. 225ff.). So stellte sich den Aufklärern „die christliche Neubestimmung des Glaubens-, Wunder- und Moralverständnisses als ein Irrweg in der Geschichte des Abendlandes dar. Für sie, aber auch für die mit der spätantiken Christentumskritik nicht vertrauten Aufklärer ging es darum, rationale Positionen wieder zur Geltung zu bringen, die durch das Christentum für Jahrhunderte verstellt worden waren.“ (S. 230).

2. Ansatz und Kompetenzen

Geht es um eine Beurteilung der Angemessenheit der Behauptung einer Synthese von Antike und Christentum oder, konkreter gefasst, von Athen und Jerusalem, so ist der vom Autor gewählte Ansatz überraschenderweise hochgradig spezifisch. Während ein geistesgeschichtlich Interessierter der älteren Generation wie der Vf. bei „Antike“ bspw. an ‘Homer’, attische Tragödie, Exekias und Pheidias, Thukydides und Hippokrates, an frühgriechische Philosophen, Sophisten und Atomisten, an Sokrates, Platon, Aristippos, Aristoteles, Epikur, frühe Stoiker, Cicero, Ovid, Seneca, Epiktet sowie Sextus Empiricus denken dürfte und mit Teilen von deren Hinterlassenschaft dann Texte der Bibel, patristischer Autoren oder Augustins vergleicht, um wohl in Sekundenschnelle den Eindruck weitestgehender Inkommensurabilität zu gewinnen, wählt Schröder einen sehr viel engeren und scheinbar riskanteren Ansatz. Er schränkt seine Fragestellung wenigstens fünffach ein:

1. auf eine nur philosophiehistorische Perspektive;
2. auf lediglich drei Autoren, von denen zwei als Verfasser hochrangiger philosophischer Literatur kaum anerkannt waren (Kelsos und Kaiser Julian);

3. auf Autoren außerhalb der griechischen und römischen kulturellen ‘Glanzzeiten’;
4. auf größtenteils nicht in sich abgeschlossene Texte, sondern (z.T. mit Ausnahme Julians) auf mühsam eruierte und weiterhin kontrovers diskutierte Fragmente dreier Autoren des 2. und 4. Jh.s, die sich jeweils mit zeitgenössischem Christentum kritisch auseinandergesetzt haben; schließlich
5. (wiederum z.T. mit Ausnahme Julians) nur auf Fragmente, die lediglich aus Schriften ihrer christlichen Gegner stammen, deren Ansprüche auf interpretative Seriosität jedoch von diesen selbst in ihren Interpretationen nach Kräften desavouiert worden waren, so dass auch die Authentizität der jeweils als Zitat präsentierten Texte ihrer Gegner keineswegs zweifelsfrei ist.

Was spricht dennoch für diese immense Perspektivenreduktion bzw. was mag der Autor intendiert haben? Um aufzulisten:

- (1) Gewinn einer Textbasis, die von ‘gegnerischer Seite’ kaum mehr seriös in Frage gestellt werden kann bzw. voll zu respektieren ist;
- (2) Informationen über philosophisch relevante *und* consensussprengende Charakteristika christlicher Auffassungen (z.T. als Zitate) sowohl aus dem 2. wie dem 4. Jh., die
- (3) zum Gegenstand fundamentaler Kritik durch Philosophen gewählt wurden, welche
- (4) auch nicht einem breiten Spektrum spätantiker Philosophie entstammen, sondern wie Kelsos Platoniker oder Porphyrios und Julian Neuplatoniker sind; was
- (5) bedeutet, dass angesichts der z.T. massiv artikulierten religiösen Intentionen dieser drei Autoren es sich bei ihrer Form von Christentumskritik z.T. um Versionen innerreligiöser Kritik handelt; dass schließlich

(6) für den Fall, christentumskritische Argumente dieses spätantiken Trios wären in der Neuzeit von relevanten Christentumskritikern wie bspw. Aufklärungsphilosophen rezipiert worden, damit *eine immense Kontinuität christentumskritischer Urteile von der Spätantike bspw. bis in die Aufklärung* und in die Gegenwart ohnedies belegt werden könnte. Was wiederum impliziert, dass

(7) weiterhin aufrecht erhaltene Anachronismusvorwürfe bspw. gegen aufklärerische Christentumskritik von der Sache her obsolet und allenfalls deren Verfechter desavouierend ist.

Damit wird nochmals deutlich, dass Schröder eine sorgsam durchgeplante und, wie oben angeführte Formulierungen als Annahme nahelegen, erfolgreiche Strategie 'fährt'.

So richtet sich der Fokus auf den solcherart strukturierenden Autor. Schröder ist brillanter Kenner auch weniger bekannter Autoren der Aufklärung inkl. zahlreicher Clandestina, also von in der Regel religionskritischen Texten, die dank ihrer Brisanz lediglich in Abschriften kursierten. Im Anhang seiner Habilitationsschrift *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1998, sind S. 395-526 davon die 37 wohl Wichtigsten vorgestellt. Er ist u.a. Herausgeber der Buchreihen *Freidenker der europäischen Aufklärung*, 1995ff., von der fünf Bände vorliegen, von *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*, 1999ff., und von: Anonymus, *Traktat über die drei Betrüger. Traité des trois imposteurs (L'esprit de Mr. Benoit der Spinoza) 1719 bzw. 1768*. Frz.-dt. Hamburg, 1992 (²1994), war Mitherausgeber des *Historischen Wörterbuchs der Phi-*

losophie, ist schließlich Autor von *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, 1987, und von *Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, Stuttgart, 2002 (als Reclam-Tb dann 2005). Der letztgenannte Titel belegt, dass Schröder sein Kompetenzfeld von der neuzeitlichen Philosophie mit Schwerpunkt Aufklärung bereits spezifisch erweitert hatte, bevor er *Athen und Jerusalem* konzipierte. Anders wäre der Brückenschlag vom 2. bzw. 4. Jh. zur neuzeitlichen Aufklärung weniger überzeugend möglich gewesen. So fährt dieser spezialistisch erscheinende, in der Sache zentrale Band auf überzeugende Weise die Ernte vieler Jahre ein.

3. Fazit

Dem in 1. weitestgehend Referierenden bleibt neben einem Hinweis auf das editorisch und drucktechnisch vorbildliche Niveau dieses hochrangigen Bandes mit knapp 1.200 z.T. informationsgespickten Anmerkungen und (s)einem vorläufigen Urteil nur noch die Präsentation (s)einer mehrschichtigen Antwort auf die obige Titelfrage: Angesichts christlichen Schwelgens in Gegensätzen, das zeitübergreifend³ auf nahezu „allen Gebieten symptomatisch“⁴ war sowie blieb, verantwortbare Diagnosen also zu verunmöglichen scheint, wirkt die Annahme einer griechisch-christlichen Synthese oder auch nur einer Synthese von Athen und Jerusalem weniger als eine seriös belegbare denn als fast schon abenteuerlich deplazierte, irritierend dreiste apologetische Behauptung. Eine Religion, in ihrer Entwicklung changierend zwischen weitestgehenden – biblisch nicht gedeckten – Okkupationen bspw. neuplatonischen Gedankenguts⁵ ausdrücklich selbst im Kernbereich von

Glaubensaussagen einerseits bei z.T. krassesten Diabolisierungen philosophischen Denkens andererseits, konstituiert und legitimiert seit nahezu 2000 Jahren einen Denk- und Argumentationsstil, der – aus weltanschauungskritischer Perspektive geurteilt – maximalistische Wahrheitsansprüche mit flexibelster Hermeneutik zu kombinieren weiß, in der Sache eine Zäsur bereits mit basalen Traditionen antiken Denkens darstellt und seitdem nicht nur philosophische, sondern auch wissenschaftliche Argumentation zumindest belastet wenn nicht korrumpiert. Aus weltanschauungskritischer Sicht positiv belegen oder gar bewerten lässt sich die These einer antikchristlichen Synthese jedenfalls nicht.

Leider widerspricht diese Diagnose nicht nur hierzulande üblichen Auffassungen, sondern steht auch im Gegensatz zu Sichtweisen hochrespektabler zumal älterer Autoren, die nicht müde wurden, zu betonen, dass bereits Worte wie „Christus“ und „Christentum“ schließlich nicht jüdisch seien, sondern auf die hellenistische Antike verwiesen; dass die kanonisierten Texte des NT bereits in der damaligen griechischen Umgangssprache formuliert und Texte des AT in der Septuagintafassung gelesen wurden; dass erste große Missionserfolge weniger in Jerusalem oder im engeren Palästina, sondern bezeichnenderweise im stärker hellenistisch geprägten Kulturraum wie in Kleinasien erzielt werden konnten usw. usw. Dem ist zuzustimmen. Doch in welchen Interpretationen wird *nicht* marginalisiert oder sogar konsequent ausgeklammert, dass die Texte des NT ebenso wie Schriften selbst renommiertester apostolischer Väter qualitativ als subkulturell zu beurteilen sind? Und dass es bei der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von „Athen“ und „Jerusalem“ wohl

kaum ernsthaft darum geht, wie bspw. galiläische Fischer und Athener Stadtsklaven samt Ehefrauen empfunden und geurteilt haben mögen, sondern dass mit der Frage nach einer „Synthese Athen und Jerusalem“ unumgebar auch *Rangfragen* zur Beurteilung anstehen? Folglich ist bei „Athen“ an das immense Ensemble kultureller und wissenschaftlicher ‘attischer’ Höchstleistungen zu denken, von denen Kultur und Wissenschaft noch gegenwärtig zehren, dem bei „Jerusalem“ qualitativ und quantitativ selbst in wohlwollendster Perspektive weit weniger entspricht.

Diese ungleichgewichtige Konstellation ist bei einer Ausweitung des Vergleichs auf „Antike“ und „Christentum“ wenigstens dann von kaum mehr problematisierbarer Eindeutigkeit, wenn bei „Christentum“ längst nachgewiesene vor- und außerchristliche griechische und römische Einflüsse, Anregungen usw. in Abzug gebracht würden: Schon dass dies nur in seltensten Fällen trennscharf durchführbar ist, weil dann von „Christentum“ nur noch wenig an Relevantem verbliebe, beweist *immense einseitige Abhängigkeit* aller Versionen von Christentum; *und* wenn des weiteren nicht völlig außer Acht gelassen würde, dass der vielzitierte „Sieg des Christentums“ erst nach einem zumal den westlichen Mittelmeerraum jahrzehntelang heimsuchenden politisch teils nur tolerierten teils gedeckten teils stimulierten teils sogar angeordneten fundamentalistischen Vernichtungsturm⁶ im Dienste jeweiligen – insbes. trinitarischen – wahren Glaubens erfolgte, der Tempel samt Inventar, Kunstwerke und Bibliotheken ebenso vernichtete wie mehr als 98 % der antiken Literatur, sekundiert durch eine Serie Christianisierung aufoktroyierender kaiserlicher Erlasse, d.h. aber, dass eine bestimmte Version von

Christentum einer noch Ende des 4. Jahrhunderts mehrheitlich paganen Bevölkerung aufgezwungen und bis in die Neuzeit mittels Schwertmission, Gesinnungsterror, Pogromen, Scheiterhaufen, Analphabetismus usw. abzusichern gesucht wurde. Sahen und sehen seriös belegte Synthesen nicht vollkommen anders aus?

So waren und sind in der Öffentlichkeit dominierende gegenteilige Auffassungen wohl eher als Folgen jahrhundertealter Repression, historischer Blindheit, positionaler Treueverpflichtung oder prochristlicher Karriere- und Publikationsselektion denn als sachkompetente, historisch angemessene Urteile zu werten.

Und so wird nochmals deutlich, wie überlegt Winfried Schröder angesetzt hat: Kelsos, Porphyrios und Julian richteten ihre Kritik⁷ auf für Christentum spezifische und konstitutive bzw. unaufgebbare Prinzipien, die in von Schröder belegter historischer Kontinuität Objekte der Kritik auch neuzeitlicher Aufklärer und anderer Autoren blieben. Da aber bei einer Diskussion über den Rang einer „Synthese“ prinzipientheoretische Fragen auch dann entscheiden, wenn ansonsten zigtausendfache einbahnstraßenartig erfolgte Assimilationen außer Frage stehen, kann ein erbrachter Nachweis perennierender und stichhaltiger philosophischer Prinzipienkritik an basalen, konstitutiven christlichen Auffassungen mit ausreichender Wahrscheinlichkeit als berechtigte Diagnose sichern, dass es sich bei der Annahme einer Antike und Christentum oder Athen und Jerusalem beinhaltenden Synthese um bisher keine seriös belegte, stichhaltige Behauptung handelt, ja handeln kann.

Dem eine wichtige Diskussion anstoßenden Band ist eine große und gründliche Leserschaft zu wünschen. Dem steht noch

etwas entgegen, dass der Autor davon auszugehen schien, dass seine Leser nicht nur die englisch- und französischsprachigen, sondern auch die zahlreichen altgriechischen und lateinischen Belege präzise zu übersetzen vermögen, da es ja jeweils auf deren genauen Wortlaut ankommt. Deshalb lassen sich zahlreiche Anmerkungen wohl nur von einem kleineren Teil jüngerer Leser optimal nutzen. Ein argumentationstheoretisch nicht Desinteressierter hingegen fragt sich des öfteren, warum der so sorgsam formulierende und reflektiert argumentierende Autor in eigenen Urteilen zuweilen auch dann einen bestimmten Artikel verwendet, wenn er sich damit eine Argumentationslast aufbürdet, der meistens weder er selbst noch irgend jemand sonst zu entsprechen vermag; damit aber Kritikern, denen es um Abwehrmanöver und nicht um Erkenntnis geht, jeweils in die Hand spielt. Das gilt schon für den Untertitel der Untersuchung.

Mein Fazit: thematisch Interessierte, die seriöse Informationen sowie beeindruckend klare, historisch tiefenscharfe Argumentationen schätzen, könnten in diesem Band einen Lieblingstext entdecken.

Anmerkungen:

¹ Eine Kurzfassung (*Antike und Christentum – keine Synthese?*) am 18.11.2011 als Nr. 12327 in hpd – humanistischer pressedienst.

Schröders Monographie verfügt über eine zeitnahe Parallellaktion in dem hochinformativen, komprimierten Beitrag von Armin Pfahl-Traughber: *Antike Philosophen als Kritiker des Christentums. Eine Fallstudie zu Celsus, Porphyrios und Julian*. In: *Aufklärung und Kritik* 17, 4/2010, S. 133-146, und <http://www.gkpn.de>. Pfahl-Traughber handelt sein Thema in 14 Punkten ab: 1. Einleitung und Fragestellung; 2. Biographische Kurz-Portraits; 3. und 4. Kritik am Originalitäts- und Auserwähltheitsanspruch; 5. und 6. Kritik des Alten und des Neuen Testaments; 7. bis 11. Kritik an der Gottessohnschaft,

den Wundertaten, den Aposteln, der Glaubensfixierung und den Moralvorstellungen; 12. Weitere Hintergründe der Kritik; 13. Inhaltliche Aktualität der Kritik; 14. Schlusswort und Zusammenfassung. Fast sämtliche Zitate von Kelsos usw., die ich gerne noch in die Anmerkungen gesteckt hätte, finden sich bereits in Pfahl-Traughbers Beitrag, dessen im Druck entfallene Anmerkungen 20 (Rest) bis 44 die Internetfassung bietet.

² Als Geste elementarer historischer Gerechtigkeit ist nachdrücklich hinzuweisen insbes. auf den schon vor 60 Jahren erschienenen Schröders Argumente aus umfassenderer Perspektive fundierenden Beitrag von Wilhelm Nestle: *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*. In: Archiv für Religionswissenschaft 37, 1941, sowie in: ders., Griechische Studien. Stuttgart, 1948, S. 567-96. Zum religiösen sowie religionskritischen Hintergrund von Nestles Sicht vgl. ders., *Griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos*. Bd. I-III, Berlin, Leipzig, 1930, 1933 und 1934, und ders., *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt*. Stuttgart, 1944, (1956).

³ So verbinden wohl nur Argumentationsartisten bruchlos die Etikettierung einer Religion als „Religion der Liebe“ oder sogar als „Religion der Feindesliebe“ mit den zahlreichen Drohungen ewiger Verdammnis durch Jesus in den Evangelien, Waffensegnungen durch Priester nahezu aller Konfessionen usw.

⁴ Carl Schneider: *Das Christentum*. In: Golo Mann und Alfred Heuß (Hg.): Propyläen Weltgeschichte. Bd. 4. Rom Die römische Welt. Frankfurt am Main / Berlin, 1963, S. 483.

⁵ Selbst im Zentrum des nicaeanischen Glaubensbekenntnisses steht mit der von Konstantin diktierten origenistischen Formel *homoousios* ein Begriff der griechischen Philosophie, der im Neuen Testament nirgendwo vorkommt. Vgl. Carl Schneider: Ebenda, S. 468. Das Urteil Schneiders ist als dasjenige eines profunden Hellenismus- und Christentumkenners ernstzunehmen; vgl. dessen *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Band I/II. München, 1967 und 1969, 2.057 Seiten (über hellenistische Religion insbes. Bd. II, S. 765-959, und über Hellenistische Kultur und Judentum Bd. I, S. 864-901), sowie *Geistesgeschichte des antiken Christentums*. Band I/II. München, 1954, 1.167 Seiten. Der

für unseren Zusammenhang vielleicht aufschlussreichste Schwerpunkt dieser beeindruckend kenntnisreichen *Geistesgeschichte* liegt in Schneiders Aufweisen u.a. tausendfacher christlicher Übernahmen insbes. platonischer, stoischer und neuplatonischer Gedanken, alexandrinischer Interpretationsmethoden usw. (einiges zusammengefasst in Bd. II, S. 282ff.) sowie seinem Versuch, den Sieg des Christentums trotz aller dabei erfolgten Barbarismen als berechtigt – als „Erfüllung“ (S. 344) – aufzuweisen. So kann man die Bände als Härtetest meiner Skizze lesen, sollte dabei aber nicht übergehen, dass Schneiders *Kulturgeschichte* in ihrer breiten, peniblen Schilderung hellenistischer, sensibler Humanität die wohl meisten prochristlichen Argumente der *Geistesgeschichte* freundlich unterläuft. Ob Schneider zwischen 1954 und 1967ff. nur dazugelernt hat oder ob ihm erst das freiere Klima der späten 60er Jahre ermöglichte, seine Sichtweise deutlicher zu artikulieren, möge der Leser bedenken.

⁶ Vgl. Rolf Bergmeier: *Requiem für die antike Kultur*. In: Aufklärung und Kritik, 2/2009, S. 170-180; und nun ders.: *Schatten über Europa. Der Untergang der antiken Kultur*. Aschaffenburg, 2012.

⁷ Die noch erhaltenen Fragmente der drei Kritiker liegen auch in dt. vor. In sogar zwei Übersetzungen Kelsos: *Wahres Wort*, übers. v. Theodor Keim. Zürich, 1873 (Reprint: Aalen, 1969, und: *Gegen die Christen*. München, 1991, S. 47-200), und: *Die Wahre Lehre*. Übers. u. erkl. v. Horacio E. Lona. Freiburg; Basel; Wien, 2005; Porphyrios: *Gegen die Christen*. Auszüge aus Makarios Magnes' „Apokritos“. Übers. v. Adolf von Harnack. Bearbeitet und neu hgg. v. Detlef Weigt. Leipzig, 2004; schließlich Julian: *Stieropfer gegen das Christentum*. Ausgewählte philosophische Werke. Hgg. u. bearb. v. Detlef Weigt. Leipzig, 2009 (Gegen die Galiläer, S. 7-49).