



Winfried Schröder:
Athen und Jerusalem.
Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit.
Stuttgart-Bad Cannstatt:
frommann-holzboog Verlag
2011, 291 S., 68,00 €
(*Quaestiones, Themen und Gestalten der Philosophie, Bd. 16, Hrsg. von Eckhart Holzboog*)
ISBN 978-3-7728-2567-5

Athen und Jerusalem, diese Abwandlung der Formel des philosophiekritischen Kirchenvaters Tertullian weist auf ein zentrales Problem hin, das die europäische Traditionsbildung immer wieder zu lösen hatte:

Neben der Bestimmung des Verhältnisses von Orient und Okzident in dem historischen Zusammenhang der Hochkulturen vom Indus bis zum Atlantik, der Überwindung des eurozentrischen Tunnelblicks, der von allen Hochkulturen der Menschheit absieht, die außerhalb dieses orientalisch-okzidentalen Kulturzusammenhanges gestanden haben, und der (modernen) Ausgliederung der „islamischen Welt“ aus diesem Zusammenhang, steht jede europäische Traditionsbildung und Traditionspflege vor der besonderen Herausforderung, die Übertragungsverhältnisse zu begreifen, welche die Kultur der Römer mit der der Griechen und die der Christen mit der der Ju-

den verbunden hat – und vor allem, wie sich diese beiden Stränge der europäischen Traditionsbildung zueinander verhalten, wie sie sich einander entgegengesetzt und miteinander verbunden haben.

Athen und Jerusalem – Der Autor Winfried Schröder begreift diesen Titel als Frage nach den Beziehungen zwischen den beiden Strängen und geht dieser Frage am konkreten Stoff nach. Sein Buch ist klar und genau geschrieben und beruht auf umfassender gelehrter Kenntnis dieses durch seine Darstellung geradezu überschaubar gemachten Stoffs. Die einleitende Entwicklung der behandelten Problematik setzt ganz behutsam an einem zentralen Thema an: „Die Synthese aus antiker Philosophie und Christentum gilt seit jeher als eine identitätsstiftende Besonderheit der westlichen Kultur.“ (S. 1)

Winfried Schröder hält zunächst fest, was daran „tatsächlich“ der Fall gewesen ist: „in mancher Hinsicht [ist es] zu einer Verschmelzung dieser geistigen Welten – ‘Athen’ und ‘Jerusalem’ – gekommen“ (ebd.),

(a) „bereits die frühen Kirchenväter [begannen], christliche Glaubensinhalte mit den Mitteln philosophischer Begrifflichkeit und Theorie zu erläutern, zu verteidigen oder zu begründen“ (ebd.)

(b) „diese am Anfang der christlichen Ära geschlossene Allianz von Religion und Philosophie ist ein im interkulturellen Vergleich singulärer Vorgang“; Schröder verweist hier kontrastierend auf „den Abbruch der Rezeption der griechischen Philosophie im islamischen Mittelalter“ (ebd.), der in denselben orientalisches-okzidentalisches Kulturzusammenhang gehört; es wäre aber ebenso möglich, das dauerhafte Auseinanderklaffen von religiösen Traditionen und Ansätzen hochabstrakten Philosophierens in der indischen Tradition oder die Marginalisierung von Religion und Philosophie durch die chinesischen Staats-Doktrinen dieser europäischen Allianzbildung kontrastierend entgegenzuhalten

(c) „der [noch bemerkenswertere] Umstand, dass sie [die „Allianz von Religion und Philosophie“] jene Krise überstand, die sie zu Beginn der Moderne aufs äußerste [sic] bedrohte: Das Christentum hat es anscheinend vermocht, die Transformation durch den Modernisierungsprozess der Aufklärung zu bestehen.“ (ebd.) Es werde sogar behauptet, es habe „Elemente aufgeklärter Rationalität in sich aufgenommen“ (ebd.), so dass letztlich „unter den Bedingungen der in der Aufklärung beginnenden Moderne die an-

fänglich in der Spätantike gestiftete Synthese aus Christentum und Philosophie bekräftigt und konsolidiert worden“ sei (S. 1 f.).

Diesen „Topos“ (S. 2), diesen „Gemeinplatz“, lässt Schröders wichtiges Buch nicht als solchen stehen. Der Autor konstatiert nicht nur, dass er wichtige „Fragen“ aufwirft (ebd.), und ihm gegenüber „Zweifel“ geweckt werden (ebd.). Ohne zu bestreiten, dass „[u]nser Selbst- und Weltverständnis ...] auch heute noch vielfach durch das Christentum geprägt [ist], das die europäische Kultur mehr als eineinhalb Jahrtausende beherrscht hat“ (ebd.), dekonstruiert Schröder die immer noch anhaltenden Fernwirkungen dieser Herrschaft, indem er sorgfältig „zwei durch mehrere Epochengrenzen voneinander getrennte philosophisch-ideologische Konfrontationen“ (ebd.) rekonstruiert und vergleicht, die Christentumskritik der spätantiken paganen Philosophen – Kelsos, Porphyrios und „Julian Apostata“ (ebd.) – und „die Spannungen zwischen Christentum und Philosophie in der Neuzeit und ihr[en] Konflikt in der Aufklärung“ (ebd.).

Er arbeitet die Problematik der „Unverträglichkeit von Christentum und Philosophie“ (ebd.) ebenso heraus, er fördert sie gleichsam ans Licht, wie er den „Verdacht“ (ebd.) begründet, „dass die Vorstellung jener [abendländischen] Synthese [von Philosophie und Christentum] auf Missverständnissen beruht“ (S. 2 f.). Zugleich legt Schröder damit „die Zäsur ... in der Geschichte der Ethik, Anthropologie und Metaphysik“ (S. 3) wieder frei, welche die bis heute fortwirkenden „Geschichtskonstruktionen Hegels und Nietzsches ... verdeckt haben“ (ebd.).

Während Nietzsche aufgrund eines „stark normativ aufgeladenen Begriff[s]“ (S. 4) des „Heidentums“ (ebd.), dessen „Aristokratismus“ und „Vitalismus“ Schröder deutlich anspricht (ebd.), in Bezug auf das „Verhältnis des Christentums zur klassischen Philosophie der Antike“ (S. 5) nur zu einer „Variante der Kontinuitätsthese“ gelangt sei (ebd.), „ist die bis heute einflussreiche teleologische Geschichtsspekulation Hegels“ (ebd.), der auch noch der junge Marx verhaftet blieb (S. 7, Anm. 32), ihr „Prototyp“ (S. 5), bis hin zum heutigen Papst: „Die Überzeugung, dass das ‘Christentum ... die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist’ (Josef Ratzinger) ist, wird vielfach, und nicht nur von Theologen, geteilt.“ (S. 7)

Wer Schröders Buch gelesen und wirklich verstanden hat, wird sich von dieser Ausgeburt einer Geschichtsschreibung aus der Perspektive der Sie-

ger (vgl. Schröder S. 8 f. zur verblüffenden „Bekennnisfreudigkeit“ sonst durchaus „eminenter“ Forscher), und damit der „Zählebigkeit dieser spekulativen Geschichtskonstruktion“ (S. 9) befreit haben – mit dem Ergebnis, dass er auch den „ideologischen Beschwörungen eines christlichen Abendlandes“ (ebd.) widerstehen kann und zugleich entdeckt, dass die „frühe[] philosophische[] Opposition gegen das Christentum“ (ebd.) völlig zu Unrecht marginalisiert worden ist.

Schröder betont nicht nur die „sachliche Relevanz“ der „seit Kelsos sich philosophisch artikulierenden Christentumskritik“ (ebd.), sondern arbeitet vor allem „die Vitalität der paganen antichristlichen Einwände“ heraus (ebd.), „die in ihrer bemerkenswerten neuzeitlichen Rezeption zum Ausdruck kommt“, die er in diesem Buch zum ersten Mal (S. 9, vgl. Anm. 44) umfassend und gründlich, vermutlich sogar erschöpfend, aufgearbeitet hat.

Zu diesem Zweck hat Schröder zunächst „die weitgehend unbekannte Präsenz der spätantiken Christentumskritik in Frühneuzeit und Aufklärung“ dokumentiert (S. 10, 14-47), dann insbesondere untersucht, wie die „platonische[] Orientierung der drei Protagonisten der antiken Christentumskritik“ (S. 11), also Kelsos, Porphyrios und Julian (S. 10 u.ö.), „in der Spätrenaissance noch auf ein positives Echo stoßen“ (S. 11), dann aber „im 18. Jahrhundert ... ein beträchtliches Hindernis [für die Rezeption] darstellte“ (ebd., S. 47-69).

Darüber hinaus kann Schröder materialreich zeigen, wie die „philologischen und exegetischen Argumente in der Hinterlassenschaft von Kelsos, Porphyrios und Julian“ (S. 11) – analog zur Hinterlassenschaft von Philon von Alexandria und Origines in der Geschichte der Hermeneutik, wie sie Paul Ricoeur (*Le conflit des interpretations. Essai d'herméneutique*, Paris 1969 [dt. als „Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen“, 2 Bde., München 1982]) rekonstruiert hat – „Aufklärern wie Collins oder Reimarus“ (S. 11) dabei halfen, „einer freien philosophischen Diskussion allererst Raum zu verschaffen“ (ebd.) und die der „modernen Bibelkritik wesentliche Anstöße“ gaben (ebd., S. 71-84).

Inhaltlich arbeitet Schröder als „philosophische Dimension der spätantiken und der neuzeitlichen Konfrontation“ (S. 11) dann „drei philosophisch relevante Streitpunkte“ (ebd., S. 85-220): die „Frage ..., was eine Lehre als *wahr* auszeichnet“ (S. 11), d.h. die Rolle von „Gründe[n]“ (ebd.) im Hinblick auf Zustimmung und die Möglichkeit der Tolerierung von „Abweichungen“;

der „mit dem Begriff des Wunders“ verbundene „Fragenkomplex“ (ebd.); sowie der „schroffe[] Gegensatz ... in der Frage ..., was es heißt, 'gerecht' zu sein bzw. gut und richtig zu handeln“ (ebd., S. 190-220).

In dieser reichhaltigen und sorgfältig kritischen Erörterung verdient ein Befund – auch bei diesem knapp gehaltenen Durchgang – besonders hervorgehoben zu werden, die Feststellung nämlich, welcher Gegensatz in der Behandlung des „Wunderglauben[s]“ (S. 219), der „von den paganen Philosophen einer kritischen Analyse unterzogen“ wird (ebd.), und der „Grundsätze der christlichen Morallehre“, die „vielmehr a limine zurückgewiesen“ werden (ebd.): „Vor allem[,] was das zentrale Lehrstück, die Rechtfertigungslehre, angeht, lassen sie es bei dem Hinweis auf deren Unvereinbarkeit mit anerkannten Prinzipien bewenden.“ (ebd.)

Die „Reservierung moralisch wertender Begriffe für freiwillige Handlungen und erworbene Dispositionen war in der Antike für viele eine schlichte Trivialität; umgekehrt konnte Cicero feststellen, dass die gegenteilige Sicht, wonach Tugend und rechtes Handeln ein Geschenk Gottes bzw. der Götter sind, 'noch niemandem' in den Sinn gekommen ist“ (ebd.) – außer in Gestalt einer Fehlinterpretation der „Worte[] des Sokrates am Ende des Menon“ (99e), die in der Patristik aufgekommen zu sein scheint (S. 205 f., Anm. 618) –, wurde aber „durch kanonische Texte des Neuen Testaments, namentlich die Briefe des Paulus[,] in das Zentrum der christlichen Vorstellung von einem richtigen, lobenswerten, 'gerechten' Leben und Handeln gerückt“ (S. 205 f.).

Auf diese Weise sichert Schröder am historischen Material „das Verständnis und die Bewertung jenes Bruchs mit der christlichen Tradition ..., mit dem die Aufklärung den Beginn der Moderne einleitete“ (S. 11). Insbesondere kann er zeigen, dass die weit verbreitete These völlig unbegründet ist, der gemäß „die Religionskritik der Aufklärung ihrem Gegenstand“ nicht „gerecht geworden ist“ (S. 11 f.) bzw. dass „ihre Abkehr vom Christentum auf Missverständnissen und gewaltsamen Verzerrungen beruhte“ (S. 12). Insofern ist die von Schröder bearbeitete Aufgabe, wie er selber anmerkt, „nicht nur eine historiographische“. Zum einen vindiziert seine sorgfältige Bearbeitung ganz eindeutig die „Legitimität der neuzeitlichen Religionskritik“ (S. 12); zum anderen erneuert er die Frage, „ob das in der vorchristlichen Welt wurzelnde, seit der Aufklärung zur Geltung gebrachte Welt- und Menschenbild der Moderne mit zentralen christlichen Lehren verträglich ist – und was dem-

gemäß dann von der „Vorstellung der ‘abendländischen Synthese’“ (ebd.) zu halten ist.

In seinem prägnanten Schlussteil (S. 221-230) fasst Schröder selber „den Ertrag der vorliegenden Untersuchung“ auf die „knappe Formel“ zusammen, dass „man die Bemerkung des Paulus im ersten Korintherbrief, die christliche Lehre sei ‘den Griechen eine Torheit’ (1,23), zitieren und mit dem Zusatz versehen [könnte], dass die neuzeitlichen Kritiker des Christentums es nicht anders als ihre antiken Vorläufer gesehen haben“ (S. 221).

Insbesondere die „doktrinale Besonderheit“ des Christentums, „sein voluntaristischer Glaubensbegriff, die Verkündigung des auferstandenen Jesus sowie die Verheißung der nicht minder miraculösen leiblichen Auferstehung der Toten und die Gnadenlehre“ (ebd.) als dessen „identitätsstiftender Kern“ (ebd.) wurden von den „Philosophen, die die christlichen Antworten auf diese Fragen [„Wie erwerben wir Überzeugungen? {durch Willensakt?} Können die Gesetzmäßigkeiten der Natur suspendiert werden? {durch Wunder?} Was heißt es, moralisch gut / ‘gerecht’ zu sein?“ {Aussage über ein zu begründendes Attribut oder über ein grundloses ‘Gottesurteil’?}] ... Anschläge auf den philosophischen *common sense*“ (S. 221 f.).

Das hat sich auch in der Gegenwart nicht verändert: „Die Abwegigkeit eines voluntaristischen Verständnisses des Fürwahrhaltens gehört zu den Selbstverständlichkeiten der Erkenntnistheorie. Nichts außer den Dekreten der Heiligen Schrift spricht für, vielmehr alles gegen die Fundamentalrevision des Moralverständnisses, zu der die christliche Gnadenlehre zwingen würde. Die Annahme, Wunder wie Totenerweckungen seien möglich, ist mehr als einem stichhaltigen Einwand ausgesetzt.“ (S. 222) Im Hinblick auf die „Wahrheit der christlichen Lehren wäre dergestalt eine „rein systematische Prüfung“ zu leisten (ebd.).

Schröder besteht allerdings darauf, „dass der Blick zurück auf die historischen Kontroversen“ ergänzende „Aufschlüsse liefert“ (S. 222) – Hinweise nämlich „auf die Risse in den vermeintlich monolithischen Fundamenten des Abendlandes“ (S. 223), auf die Wiederanknüpfung der neuzeitlichen Aufklärer „Collins, Holbach, Reimarus und viele andere“ (S. 224) und auf deren „Einsicht“ (ebd.), aufgrund derer „sie die Zäsuren, die das Christentum im abendländischen Welt- und Moralverständnis herbeigeführt hat, rückgängig zu machen trachteten“ (ebd.), und derart „wieder an basale Vorstellungen der vorchristlichen Philosophie an[knüpften], die auch für die

heutige, durch die Aufklärung hindurchgegangene Philosophie maßgeblich sind“ (ebd.).

Auch wenn sich bei den „epochenprägenden Gestalten der Aufklärung“ (ebd.) – Schröder nennt insbesondere „Diderot oder Rousseau, Wolff oder Thomasius, Locke oder Hume“ (S. 224) – „keine Spur einer Auseinandersetzung mit ihnen [„Kelsos, Porphyrios und Julian“]“ findet (ebd.) und sie eher „an den Rändern der Aufklärung: bei Freidenkern, Deisten und den radikalen Köpfen der Untergrundliteratur“ (S. 225) auf ein „produktives Echo“ stießen (ebd.), trifft sich doch die „Stoßrichtung der Haupteinwände, die [sie] ... gegen das Christentum vorgebracht haben“ (ebd.), „unverkennbar mit Tendenzen auch der gemäßigten Religionsphilosophie der Aufklärung“ (ebd.), wie Schröder es an Kants „Religionsschrift von 1793“ plastisch nachvollziehbar macht (S. 225 f.), mit dem Ergebnis, dass sich „Kants kritische Kommentare ... genau mit den Einwänden [treffen], die diese [„Kelsos, Porphyrios und Julian“] gegen die christliche Moralvorstellung erhoben hatten“ (S.227).

Schröder stellt sich auch dem „nahelgende[n] und grundlegende[n] Zweifel“ von „Kelsos, Porphyrios und Julian“, der sich darauf bezieht, dass für „die gegenwärtige Reflexion über das Verhältnis von Philosophie und Christentum“ (ebd.) eventuell deswegen nichts mehr „zu lernen ist“, weil das Christentum sich „doktrinal weiterentwickelt“ habe (ebd.), indem es „sich in der Moderne Konzessionen an das aufgeklärte Welt- und Menschenbild“ habe abringen lassen – und zwar „gerade in den Fragen, über die in der Spätantike und in der Frühen Neuzeit so erbittert gestritten worden war“ (ebd.).

Dieser „Sicht, derzufolge es immerhin zu einer späten Verwirklichung der ‚abendländischen Synthese‘ gekommen“ sei (S. 228), tritt Schröder jedoch „als oberflächlich“ entgegen (ebd.). Denn das „Christentum“ hat „keinesfalls die ganze Strecke des Weges zurückgelegt ... ,der es wie man sagt, in der Moderne hat ankommen lassen“: das Bestehen auf der „Faktizität der Auferstehung Jesu“ (ebd.) und die christliche Gnadenlehre, der gemäß eine „konsequente Anerkennung des Grundsatzes, dass ein Urteil über das moralische Gutsein oder die ‚Gerechtigkeit‘ eines Menschen sich allein auf dessen Handlungen und Willensentscheidungen beziehen kann“ für Christen unmöglich ist (ebd.).

Schröder betont, dass es hier letztlich um eine einfache Alternative geht: Entweder hält das Christentum „an der Auszeichnung des Glaubens als Heilsbedingung, der Faktizität der Auferstehung und an dem Bedeutungskern des Gnadenbegriffs“ fest (S. 229), dann kann es nicht beanspruchen, es „habe sich *wesentlich* weiterentwickelt und damit gegen Einwände immunisiert, die in der Aufklärung und schon in der Spätantike gerade gegen diese Doktrinen gerichtet worden waren“ (ebd.) – oder aber diese „bislang stets anerkannten Kernelemente“ würden „aufgegeben“: „Dann wäre allerdings auch nicht mehr zu verstehen, worin das christliche Profil einer derart transformierten Theologie bestehen könnte.“ (ebd.)

Bei aller Distanzierung von „großformatigen und allzu einfachen Thesen“ und aller Anerkennung für die „Komplexität“ der „Beziehungen zwischen antiker Philosophie und Christentum“ (S. 229), den „vielfältigen Austausch“ und die unbestreitbare Tatsache, dass „[k]eine andere Religion dem Erbe der antiken Philosophie *dauerhaft* einen Platz in den von ihr geprägten Kulturen gesichert“ (ebd.), „während es im Islam zu einem Abbruch der Antikenrezeption kam“ (ebd.) – Schröder kommt doch zu klaren Befunden: die „Tiefe der Gegensätze“ (ebd.) zwischen den „spätantiken Konfliktparteien“ (ebd.) wird dadurch in keinem Punkt aufgehoben, auch nicht deren Wiederholung im „16. Jahrhundert“ (S. 230), als die Philosophen „an denselben fundamentalen Lehren Anstoß nahmen, die im Zentrum der antiken Debatten gestanden hatten“ (ebd.). Ganz unabhängig davon, ob sie ihren Blick durch die Christentumskritiker der Spätantike hatten schärfen lassen (ebd.), ging es dann für alle „Aufklärer“ schlicht „darum, rationale Positionen wieder zur Geltung zu bringen, die durch das Christentum für Jahrhunderte verstellt worden waren“ (ebd.).

Mit anderen Worten ging es doch darum, nicht nur die „Risse in den Fundamenten des Abendlandes“ (S. 229) zu beleuchten, wie dies Tertullian mit seiner „Entgegensetzung von ‘Athen’ und ‘Jerusalem’“ getan hatte (ebd., vgl. S. 1, Anm. 1) und wie sie „auch die pagane Opposition gegen das Christentum hervortreten lässt“ (S. 229). Sondern im Sinne „rationaler Positionen“ die „Verstellungen“ zu korrigieren, welche das Christentum jahrhundertlang bewirkt hatte. In der Konsequenz bedeutet dies offenbar, sich jedenfalls nicht mehr von der „Vorstellung der ‘abendländischen Synthese’“ (12) das systematische Denken und die historische Aufarbeitung blockieren zu lassen.

Frieder Otto Wolf