

Die Christlichkeit der dogmatischen Theologie K. Barths

Im Hinblick auf Barths Kritik am Idealismus⁽¹⁾

Magistro suo, Clarissimo
Doctori Wataru Mizugaki
Nunc Septuagerario,
hanc lucrationem
grato pioque animo dedicat auctor.

Tomiyasu Kakegawa

1. Voraussetzung der Betrachtung: Themenorientierung im Hinblick auf das Barth-Idealismus-Problem

Jedes Objekt kann erst in einer angemessenen Zeitspanne sinnvoll, schön und sachgemäß betrachtet werden. Vor allem können geistige Gegenstände erst in einer angemessenen Zeitspanne sachgemäß und sinnvoll gewürdigt werden. So entzieht sich auch Barths Theologie wegen ihres inklusiv christologisch geprägten Charakters unmittelbarem Zugriff. Ihre Betrachtung benötigt nicht nur unter sachlichen, sondern auch unter historisch-zeitlichen Gesichtspunkten einen entsprechenden "Anmarschweg". Sie benötigt einen "langen Umweg", wie ein Schüler des griechischen Philosophen Sokrates von einem solchen Denkprozeß gesagt hat. Der im weiteren Sinn des Terminus verstandene Idealismus beschränkt sich nicht auf seine neuzeitliche von Barth terminologisch aufgenommene Gestalt. Im Hinblick auf die in der Barthschen Theologie enthaltenen umfassenden Implikationen lohnt es sich, den Idealismus nach seinem ursprünglichen Sinn zu befragen⁽²⁾.

Deutschsprachige Systematiker wie *Karl Barth* (1886-1968), *Paul Tillich* (1886-1965), *Emil Brunner* (1889-1966) usw., die zu den Vertretern der "Dialektischen Theologie" gehört hatten, haben nach ihrer Spaltung, die in der Mitte der dreißiger Jahre durch dogmatische Uneinigkeit verursacht worden war, ihre Theologie jeweils zu einem eigenen System umgewandelt und sind dann bereits in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts auf je verschiedene Weise zum Gegenstand dogmengeschichtlicher Betrachtung geworden. Barths Theologie, vor allem der in der KD entwickelte dogmatische Kosmos, ragt unter anderen inzwischen von den obenerwähnten Theologen erreichten Leistungen als Leuchtturm für theologie-dogmengeschichtliche Orientierung heraus. Besonders in den sechziger Jahren

richtete sich der Blick der Systematiker nicht auf anthropologische, ethischen Themen, sondern auf Barths Gotteslehre.

Unter vielen Publikationen, die Barths vor allem in der KD geäußerte dogmatische Theologie entsprechend unserem Anliegen in ihrer weiteren Perspektive betrachtet haben und deren Fülle ein abschließendes Urteil grundsätzlich erschwert, sollen hier wenigstens die beiden von *G. Hornig* (1984) und *M. Beintker* (1999) kurz gewürdigt werden:

Bei Hornig, einem guten Kenner der evangelischen Theologie seit der Epoche der Aufklärung, läßt sich eine bemerkenswerte Interpretation von Barths Kirchlicher Dogmatik finden. Hornig hat in der Zeit nach den sechziger Jahren besonders beachtet, daß in der KD Barths Theologie im evangelischen Bereich nicht nur neben anderen Systematikern, sondern auch im Blick auf Barths eigene Entwicklung eine unvergleichliche Stellung und Höhe erreicht und eingenommen hat. Hornig vollzieht seine dogmengeschichtliche Analyse von Barths KD nicht auf der Grundlage der zwar textgetreuen, aber in der Perspektive beschränkten Deutung der in der KD zur Vollgestalt entwickelten Barthschen systematischen Welt, sondern von den vulgären, d. h. von außen herangetragenen, Kategorien her wie der Trinitätslehre, der Christologie, der Prädestinationslehre, der Tauflehre usw. Während Hornig an Barths KD deren ökumenischen Charakter und so auch die "gegenseitige Annäherung in Protestantismus und Katholizismus" hervorhebt, stellt er bei Barths Tauflehre deren Grenze, ja Untauglichkeit, und bei Barths Denken überhaupt dessen Geschichtslosigkeit heraus. Zwar hat Hornig eine endgültige und letzte Bewertung der dogmengeschichtlichen Stellung, die Barths Systematik einnehmen kann, zurückgestellt. Er hat aber einen unumkehrbaren Einfluß vor allem der Barthschen KD herausgestellt. Er hat nämlich beobachtet und gewürdigt, wie stark sich die evangelischen Systematiker plötzlich auf die Gotteslehre konzentriert haben, die von Barths in der KD systematisch überprüften Trinitätslehre geprägt ist⁽³⁾.

RGG-4. Aufl. Artikel: Barth, Karl, von M. Beintker (RGG): Neuerdings hat M. Beintker in seinem Artikel "Barth, Karl (1886-1968)" in der neuesten Auflage der RGG (1999) eine auch als dogmengeschichtliches Urteil aufzunehmende Interpretation der Barthschen Theologie zusammengefaßt vorgelegt⁽⁴⁾. In diesem knappen Artikel hat Beintker sich auf die inzwischen veröffentlichten bis dahin unbekanntenen Barthschen Materialien wie die Göttinger Dogmatik-Vorlesung und andere in den zwanziger Jahren gehaltene Vorlesungen Barths gestützt.

Zu unserer Frage, welche Implikationen Barths Wendung von der CR über die CD zur KD gehabt hat und welche Bedeutung dieser Wendung beim Problem der Idealismuskritik zukommt, hat Beintker durch sein bereits veröffentlichtes Werk

über die Dialektik von Barths vordogmatischem Denken einige für unser Erkenntnisinteresse bemerkenswerte Einsichten überliefert⁽⁵⁾. Indem Beintker sich in seiner Barth-Interpretation für die sogenannte Kontinuitätsthese ausspricht, d. h. für die These, daß zwischen dem frühen Barth und dem Barth seit seiner dogmatisch-gestaltenden Aktivität kein sachlich-theologischer Bruch vorliegt, hat Beintker Barths weitere Entwicklung angemessen gewürdigt⁽⁶⁾. Dabei hat Beintker aber vor allem beachtet, daß Barth aus seinem im "Römerbrief" konzipierten theologischen Ansatz, den Barth selbst als "Korrektiv" bezeichnet, im "Lernprozeß der CR/1/2/3/ und der CD" "maßgebliche Grundentscheidungen" der Barthschen Dogmatik geformt hat. Dabei hat Beintker diese "maßgebliche Grundentscheidung" mit der "trinitätstheol[ogischen] Vertiefung des offenbarungs[theologischen] Denkansatzes und weiterhin diesen offenbarungs[theologischen] Denkansatz mit den drei Gestalten des Wortes Gottes gleichgesetzt⁽⁷⁾. Indem Beintker Barths methodische Konzentration auf Anselm und die Eigenart der Barthschen Erwählungslehre, wie sie die vorangehenden Barth-Interpreten herausgearbeitet hatten, gewürdigt hat, hat er den anschließenden Ansatz an der Versöhnungslehre "in jeweils strenger Bezogenheit auf das Werk und Wirken Jesu Christi" entwickelt. Beintker hat Barths "Lichterlehre" positiv aufgenommen, die als Annäherung an die natürliche Theologie zu interpretieren ist; so hat Beintker auch den Heilsuniversalismus herausgestellt⁽⁸⁾.

Barth-Luther-Problem: Wenn wir nach dem möglichen dogmengeschichtlichen Stellenwert der Barthschen Theologie fragen, kommt das Luther-Barth-Problem in unser Blickfeld. Wir kommen zu der Überzeugung, daß die Frage nach der möglichen Erneuerung und kritischen Bestätigung und Fortführung der reformatorischen Theologie durch Barths dogmatische Intention eine der wesentlichen Anfragen sei, die gegenwärtig und zukünftig an die Barthsche Theologie gerichtet werden können, Anfragen, welche die Bedeutung der neuzeitlich-gegenwärtigen theologischen Entwicklung deutlich herausstellen und bestimmen sollten.

In dem vorliegenden Abschnitt wird aber die dogmatische Stellung von Barths Theologie versuchsweise und partiell, d. h. mit klarer Beschränkung auf unseren Zusammenhang, herausgestellt. Wir beachten dabei nicht die Eigenart von Barths Theologie im Vergleich mit der Reformation, die in den meisten evangelischen Dogmengeschichten eine zentrale und axiomatische Stellung einnimmt, sondern wir würdigen anhand von Barths Systematik die kritische Auseinandersetzung der christlichen Tradition mit dem in seiner ursprünglichen Gestalt verstandenen Platonismus und mit dem damit wesensverwandten neuzeitlichen Idealismus. Der Platonismus, dem in der Geschichte des abendländischen Denkens, auch in dessen neuzeitlich-gegenwärtiger Gestalt, eine stetige sachlich-systematische Wirkung zugemessen werden muß, muß aus guten Gründen Gesprächspartner bei der

Diskussion über die Gotteslehre sein, wie sie nach den sechziger Jahren geführt worden ist. Damit wird klar, daß im Hinblick auf *das Idealismus-Problem das Barth-Luther-Problem*, das innerhalb der evangelischen Theologie dogmatisch und historisch nach verschiedenen Gesichtspunkten thematisiert worden ist, bei Barth keine primäre Frage, sondern ein Sekundärproblem darstellt.

Im Rückblick auf die Entwicklung der Barthschen Theologie und gleichzeitig damit auf die politische Situation, in der diese Theologie getrieben und entwickelt wurde, scheint das Luther-Barth-Problem zwar eine dogmatisch und theologiegeschichtlich bedeutsame Frage zu sein. Das wurde im Jahre 1986 anlässlich von Barths hundertstem Geburtstag deutlich, als die ZThK viele bemerkenswerte Abhandlungen von G. Ebeling, E. Jüngel, C. Gestrich ... vorgelegt hat⁽⁹⁾. Im Hinblick auf Barths kritisches Verhältnis zum Idealismus - auch wenn der Idealismus nicht nur in seiner neuzeitlichen, sondern auch in seiner ursprünglichen Gestalt verstanden wird - muß aber festgestellt werden: dieses Luther-Barth Problem entspricht nicht der Frage nach dem Verhältnis von Barths dogmatischem Denken zum Idealismus.

Wenn wir indes auch Barths Bejahung der Scholastik einerseits und seine Kritik an der Glaubenslehre andererseits beachten - diese beiden Themen können aus der systematisch-historisch kritischen Verifikation des Wortes Gottes hervorgegangen sein - oder wenn wir von Barths innerer systematischer Welt ausgehen oder uns auf die von Barths dogmatischer Welt legitimierte Notwendigkeit beziehen, kommen wir zum Urteil, daß das Luther-Barth-Problem keine primäre, sondern eine sekundäre Frage ist⁽¹⁰⁾.

Wenn wir das Barth-Luther-Problem bedenken, wird uns auch klar: das Barth-Luther-Problem bezieht sich eigentlich, d. h. wenn wir Barths dogmatische Darstellungen angemessen würdigen, nicht auf das Idealismus-Problem, sondern auf das Problem der historisch-systematischen kritischen Prüfung, die dem Ursprung der sog. Glaubenslehre gilt. Die Glaubenslehre bedeutet aber bei Barth das anthropologisierte Christentumverständnis, in dem der den Glauben transzendierende objektive Grund dieses Glaubens selbst zu wenig berücksichtigt, ja außer acht gelassen, wurde. Nach Barth liegt der Keim dieser Glaubenslehre bereits in Luthers Offenbarungsverständnis, wie es im Großen Galaterkommentar deutlich wird. Die Glaubenslehre wurde dann bei den deutschen Neologen, vor allem bei Baumgarten, ausdrücklich zum Programm erhoben und dann bei Schleiermacher in ihrer Vollgestalt fortgeführt und systematisiert und zuletzt dann bei Bultmann und seinen Schülern als "Nachfahren" der Neologen radikalisiert⁽¹¹⁾. Wenn wir gegenüber dem Barth-Luther-Problem unseren Blick auf Barths Verwandtschaft mit der Scholastik, auf die Kritik an dem paulinisch-lutherischen Dualismus und an der Glaubenslehre seit den deutschen Neologen richten, kommen wir zum Urteil: Die dogmengeschichtliche Bedeutung von Barths Theologie erschließt sich nicht aus deren

Auseinandersetzung mit den Reformatoren, sondern aus Barths Kritik an dem Idealismus, wenngleich diese Kritik nur in besonderem Ausmaß explizit thematisiert wird.

Demgegenüber ist *der Idealismus* selbst, nicht nur in seiner neuzeitlichen Gestalt, sondern auch in seiner historisch ursprünglichen hellenistischen Erscheinung, in positiver oder negativer Funktion ein bemerkenswerter Diskussionspartner des Christentums in dessen Dialog mit anderen, profanen Weltanschauungen, wie wir in den vorangehenden Kapiteln der vorliegenden Arbeit gesehen haben⁽¹²⁾. Das Barth-Idealismus-Problem bedeutet ein Problem, das sich durch Barths ganze Theologie hinzieht und dennoch nicht dominant in Barths dogmengeschichtlichen, theologiegeschichtlichen Büchern thematisiert wurde. Daher stellt sich beim Blick auf die Entwicklung des Idealismus von dessen antikem Ursprung bis zu seiner neuzeitlichen Ausformung die Frage, wie sich Barths dogmatische Systematik von diesem Idealismus unterscheidet.

Wie oben erwähnt, wird deutlich, daß die mittelplatonische Ideenlehre bereits viele wesentliche Aussage enthält, die für die gegenwärtige Diskussion über die Gotteslehre wichtig sind. Andererseits wird auch klar, daß diese seit den sechziger Jahren fortgeführten innerevangelischen Diskussionen über Gotteslehre stark von Barths Trinitätslehre und von der darauf aufbauenden Barthschen Systematik angeregt worden sind. Es ist also sinnvoll, Barths dogmatisches Denken in dieser kritischen Auseinandersetzung mit der neuzeitlich-idealistisch und platonisch geprägten Theologie retrospektiv auf die ursprüngliche Gestalt des platonisch-idealistischen Denkens hin zu befragen⁽¹³⁾.

Unter der Voraussetzung dessen, was in den vorangehenden Kapiteln erarbeitet worden ist, soll in diesem vorliegenden letzten Kapitel entsprechend dessen Intention, also im kritischen Vergleich und in Auseinandersetzung des Barthschen dogmatischen Denkens mit dem im Rückblick auf seine ursprüngliche und hellenistische Gestalt verstandenen Idealismus, der Versuch unternommen werden zu bestimmen und zu lokalisieren, worin die Christlichkeit der dogmatischen Aussage Barths liegt. In den vorangehenden Paragraphen haben wir bereits betrachtet, in welchen Elementen die Christlichkeit in der philosophischen Theologie von Augustin und Thomas von Aquino gefunden werden kann.

Aber im Vergleich zu der philosophisch geprägten Theologie von Augustin und Thomas von Aquino scheint die Christlichkeit der Barthschen dogmatischen Theologie, wenn der Terminus "Christlichkeit" hier im obenerwähnten Sinn verwendet wird, gleich eindeutig zu sein. Wir möchten aber den Terminus "Christlichkeit" auch darum auf Barths dogmatische Theologie als hermeneutischen Terminus anwenden, weil im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis von Barths Theologie zum Idealismus die beiden großen Beispiele der philosophischen, d. h.

idealistisch geprägten, Theologie bei Augustin und Thomas von Aquino gefunden und ausgewählt und deren Christlichkeit herausgestellt worden sind⁽¹⁴⁾.

Bei Barth muß man die Christlichkeit der Theologie anscheinend in den Begriffen "Glaubensakt" oder "Anerkennung" des Wortes Gottes, d. h. in subjektiv klingenden "dogmatischen" Begriffen, suchen. Nur müssen im vorliegenden Zusammenhang bei Barth diese subjektiv, daher willkürlich klingenden Termini nicht subjektiv-willkürlich im schlechten Sinne, sondern objektiv interpretiert werden, wie die Anerkennung des Wortes Gottes nicht von der persönlichen Entscheidung des einzelnen, sondern objektiv von diesem Wort selbst begründet wird⁽¹⁵⁾. Gegenüber dieser theologisch unzureichenden Antwort darauf kann hier der Grund der Christlichkeit von Barths Theologie aber in der Definition der Offenbarung als Selbstinterpretation Gottes gesucht werden⁽¹⁶⁾. Wie die dogmatisch-methodische Gipfelhöhe in der Lehre von der Analogie, d. h. in der Lehre von der "analogia relationis", zu finden ist, besitzen Barths dogmatische Systematik und deren Gedankenwelt ebenfalls eine, wenn auch auf der Offenbarung fußende, aber rational geprägte, reflektierte Systematik, wie T. Ariga die christliche Theologie als "Hajantologia" bezeichnet hat⁽¹⁷⁾. Bei unserer Frage nach der Christlichkeit von Barths dogmatischer Theologie werden indes immer der Vergleich mit der philosophischen, "idealistisch" geprägten Theologie bei Augustin und Thomas von Aquino und die Bedeutung des Zusammenhangs mit dieser hilfreich sein⁽¹⁸⁾.

Aus dem obenerwähnten Grund ist hier die Frage sinnvoll, wie "die Christlichkeit" des dogmatischen Denkens und Systems Barths herausgestellt werden kann. Dieser Begriff "Christlichkeit" ist aber hier nicht als abstrakter kritischer Begriff gegenüber der Positivität des Christentums aufzunehmen und zu verstehen, wie es bei *F. Overbeck* und *M. Heidegger* der Fall ist, sondern als Kriterium und Norm des dogmatischen Denkens und Systems als Glaubensaktes. Der Glaubensakt bedeutet dasjenige Verfahren, in dem der christliche Glaube nicht als theoretische Reflexion, sondern als Bekenntnis zum positiv vorausgesetzten Glaubensgegenstand angesehen wird⁽¹⁹⁾. D. h., die Dogmatik und das systematische Denken bedeuten bei Barth keine rein oder unmittelbar wissenschaftliche Reflexion und Äußerung der Wahrheit, sondern eine in ihrem besonderen Sinne verstandene mittelbare rationale Reflexion und Äußerung eines Glaubensaktes und der Positivität des Christentums⁽²⁰⁾.

Wie in der Gliederung dieses Kapitels bereits angekündigt, ist diese Frage nach der Christlichkeit von Barths dogmatischem Denken in fünf Absätze gegliedert; (2) Dogmengeschichtliche Stellung der dogmatischen Theologie K. Barths (a): Ein Versuch der Kontrastierung der beiden dogmengeschichtlichen Linien Ignatius-Athanasius und Origenes-Augustinus gegeneinander zu kontrastieren, (3) Dogmengeschichtliche Stellung der dogmatischen Theologie K. Barths (b): Ein

Versuch, Offenbarung und Weltanschauung gegeneinander zu kontrastieren, (4) Eigenart der Barthschen Kritik am Idealismus: Zur Kritik des hebräisch-christlichen Denkens am Idealismus.

Im Hinblick auf die Christlichkeit des Barthschen dogmatischen Denkens können und müssen zu den obenerwähnten Fragen noch andere Fragen aus unterschiedlichen Blickwinkeln und von anderem erkenntnisleitenden Interesse her gestellt werden. Wir untersuchen aber diese drei Fragen im Hinblick auf die Bestätigung derjenigen Christlichkeit der Barthschen Theologie, die den letzten Grund und die fundamentale Basis des dogmatischen Denkens und Systems als eines Glaubensaktes bedeutet, der von dem neuzeitlichen Subjektivismus befreit ist.

2. Dogmengeschichtliche Stellung der dogmatischen Theologie K. Barths (a):

Ein Versuch, Offenbarung und Weltanschauung gegeneinander zu kontrastieren

In diesem Absatz soll zuerst versucht werden, Barths dogmatische Theologie unter dogmengeschichtlicher Perspektive zu befragen. G. Hornig stellt in seiner "Dogmen- und Theologiegeschichte" einerseits die weithin anerkannte Leistung und Bedeutung von Barths dogmatischer Theologie heraus, läßt aber andererseits sein letztes Urteil über diese bezeichnenderweise letztlich offen. In dieser Weise wird Barths dogmatische Theologie auch künftighin immer verschieden gewertet werden, positiv oder negativ. Die theologie- und dogmengeschichtliche Bedeutung der Barthschen Theologie wird auch thematisch immer unter verschiedenen umfassenden Perspektiven betrachtet werden, z. B. "*Barth und die Neuzeit*", aber vor allem "*Schleiermacher, Barth und Luther*", "*Barth und die Scholastik*" oder "*Barth und der römische Katholizismus*", "*Barth und das Dritte Reich*", und "*Offenbarungstheologie und 'natürliche Theologie'*"⁽²¹⁾.

Bevor wir uns hier dieser dogmengeschichtlichen Betrachtung von Barths dogmatischer Theologie zuwenden, möchten wir das in den vorangehenden Paragraphen dieses Kapitels bereits Gesagte und Betrachtete im Hinblick auf den im folgenden zu behandelnden Gegenstand zusammenfassen. Wir haben Barths dogmatische Theologie als ein gutes Beispiel für das hebräische Gottesverständnis im voraus methodisch-hermeneutisch bewertet und eingeordnet. Damit haben wir versucht, diese Theologie mit der griechischen, vor allem mit der mittelplatonischen, Ideenlehre als dem Gottesverständnis zu vergleichen, das den späteren, neuzeitlichen Idealismus beeinflusst hat⁽²⁾. Ferner stützen wir uns auf Balthasars Abhandlung (1956), in der er die Ansicht vertritt, Barths dogmatische Theologie sei mit der voraugustinischen Patristik verbunden. Wir wollen diese Ansicht und einige ihrer Implikationen beachten und herausstellen⁽³⁾. Zuletzt haben wir die Lehre von der

“*analogia relationis*” als Eigenart des Barthschen dogmatischen Denkens herausgearbeitet und charakterisiert⁽⁴⁾. Diese Lehre von der “*analogia relationis*” ist einerseits wesentlich mit Barths trinitarischem Gottesverständnis verbunden; andererseits läßt sie sich als das Offenbarungsverständnis charakterisieren, in dem das hebräisch-christliche Denken sachgemäß rational in seinem besondern Sinne interpretiert worden ist⁽²²⁾.

Unter diesem Vorverständnis dieser drei verschiedenen Momente, d. h. der mittelplatonischen Ideenlehre als des Gottesverständnisses, der Lehre von der “*analogia relationis*” und dann der theologiegeschichtlichen Verwandtschaft Barths mit der voraugustinischen Patristik, ist hier die Frage zu stellen: Wie kann die dogmengeschichtliche Stellung des Barthschen dogmatischen Denkens aus dem Rückblick auf die Dogmengeschichte seit dem zweiten Jahrhundert und auf seine Kontinuität mit diesem und den darauf folgenden Jahrhunderten unter angemessener historischer Perspektive betrachtet werden?

Wir rücken die theologische Strömung des zweiten Jahrhunderts deshalb ins Blickfeld, weil im zweiten Jahrhundert das Problem, wie sich der Idealismus in seiner hellenistisch-ursprünglichen Gestalt und die christliche Offenbarung zueinander verhalten, zum ersten Mal mit wissenschaftlicher, d. h. apologetischer, Reflexion und Konzentration ins Bewußtsein getreten ist⁽²³⁾. Demgegenüber entspricht es aber unter dogmen- wie geistesgeschichtlichen Gesichtspunkten weder historischen noch sachlichen Anforderungen, wenn man bei Barth die theologische Überwindung bloß des neuzeitlichen Idealismus berücksichtigt: Dieses Vorgehen ist deshalb historisch nicht hinreichend, weil Barths Theologie im ganzen die umfassenden Objekte der Patristik, Scholastik, Reformation, der protestantischen Orthodoxie und der neuzeitlichen Theologie von Schleiermacher bis zu Bultmann und seinen Anhängern in seine eigene Systematik aufgenommen und kritisch integriert hat⁽²⁴⁾. Sachlichen Anforderungen genügt das genannte Vorgehen deshalb nicht, weil der Idealismus als Weltanschauung im eigentlichen und ursprünglichen Sinne dieses Terminus befragt werden sollte. Barth hat sich vor allem Schleiermacher und W. Herrmann als Vertretern des Idealismus kritisch gegenübergestellt. Der Idealismus ist aber darüber hinaus ein permanenter Grundzug der Dogmengeschichte, wie er denn auch gleichzeitig damit in den abendländischen Weltanschauungen bis heute eine ununterbrochene konstitutive Rolle gespielt hat und spielt⁽²⁵⁾. Darauf gehen wir im Schlußteil dieses Kapitels ein.

Wie in den meisten Veröffentlichungen zu Barth gezeigt wird, ist es von der chronologischen Einordnung und der sachlichen Angemessenheit her zwar sinnvoll, Barths Theologie in kritischer Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Theologie zu betrachten, zumal mit der lutherischen Tradition oder mit dem Deutschen Idealismus als der neuzeitlichen, endlich-subjektiven Form des Idealismus im Hinblick auf die

damit verbundene und darauf folgende Tradition. In diesem Kapitel (in den vorangehenden Abhandlungen) haben wir aber bereits mit Rücksicht auf die historische und sachliche Angemessenheit dafür plädiert, bei der Untersuchung von Barths Theologie im Dialog mit der idealistischen Tradition Barths theologiegeschichtlich mit umfassender Perspektive aufgebaute Systematik nicht unmittelbar mit der Tradition des neuzeitlichen Idealismus, d. h. mit dem Deutschen Idealismus, sondern mit dem mittel- und neuplatonischen Idealismus zu konfrontieren, zumal mit dessen Ideenlehre als dem wirkungsgeschichtlich wesentlichen Bestandteil der philosophischen und theologischen Gotteslehre.

Der Grund für diese Ausrichtung liegt darin: Wenn man den Begriff "Idealismus" in dessen ursprünglichem Sinn nicht nur unter historischer Perspektive, sondern auch nach sachlichen Gesichtspunkten verstehen will, ist zu beachten, daß der nachplatonische Idealismus, nämlich der Mittelplatonismus, völlig maßgebend für Gottesverständnis und Gotteslehre seit dem jüdischen Philosophen Philon von Alexandrien geworden ist⁽²⁶⁾. Diese Frage kann und muß nicht nur dogmen- und theologiegeschichtlich, sondern auch philosophie- und geistesgeschichtlich angemessen und einleuchtend sein, wenn wir den Grundzug der Dogmengeschichte seit dem zweiten Jahrhundert nicht nur unter dem bloß zeitlich eingegrenzten Aspekt, sondern von der sachlich bedingten Thematik her betrachten, der die Apologeten gegenübergestanden sind.

Der Erlanger Dogmengeschichtler *Karlmann Beyschlag* hat in seiner Dogmengeschichte mit neuer dogmengeschichtlicher Konzeption versucht, die dogmengeschichtliche Leistung des Athanasius in seinem Logosverständnis zu finden. Bei Athanasius ist unabhängig von der platonischen Ideenlehre das Sein Gottes "offenbarungsintensiv" auf der Grundlage der Gottheit Jesu, d. h. auf der Grundlage des historisch-einmaligen Faktums, angenommen⁽²⁷⁾. Beyschlag hat die Dogmengeschichte mit folgenden beiden voneinander verschiedenen Entwicklungslinien interpretiert und programmiert. Einerseits ist es die Linie von Ignatius über Irenäus zu Athanasius⁽²⁸⁾. In dieser Entwicklungslinie wird der Logosbegriff ohne Einfluß des platonischen, kosmologischen und weltanschaulichen Logosbegriffs auf der Grundlage der Gottheit Jesu verstanden und angenommen. Diese Strömung ist die mit der Offenbarung verbundene Linie, m. a. W. die "offenbarungsintensive" Linie diesem Problem gegenüber. Andererseits wird die Linie von den Apologeten im zweiten Jahrhundert über Origenes zu den drei großen Kappadoziern weitergeführt. Bei dieser mit der damaligen Ausprägung der platonischen Philosophie verbundenen Linie wird der Logosbegriff mit der zweiten Weltseele der platonischen Prinzipienlehre gleichgesetzt⁽²⁹⁾. Aus diesem dogmengeschichtlichen Kontrast der beiden Strömungen erhellt: Bereits seit Philo von Alexandrien und Marius Victorinus haben die christlichen philosophisch-

theologischen Denker durch die Assimilation und Verschmelzung des zweiten Prinzips mit dem Logos "die Ideen" des Geistes Gottes im johanneischen Logos, d. h. in dem Sohne des Vaters, eingeschlossen. Dieser mittelplatonisch geprägten christlichen Gotteslehre können wir, wie in den vorangehenden Paragraphen gezeigt, von der frühen Patristik über die mittelalterliche Scholastik, zumal bei Bonaventura und Thomas von Aquino, zum säkularisierten, endlich-subjektiven Idealismus in der Neuzeit seit *Descartes* (1596-1650) nachspüren⁽³⁰⁾.

Gegenüber dieser platonisch-idealistisch geprägten ununterbrochenen Wirkungsgeschichte ist, wie im vorangehenden Kapitel (bes. § 4. 2-4) betrachtet, klar und bemerkenswert: der Ansatz oder der Ausgangspunkt der "analogia relationis" als Barths Offenbarungserkenntnis ist nicht mit Hilfe philosophischer Kategorien konzipiert und aufgebaut worden, sondern durch das personal-dialektische Gegenüber, m. a. W. durch die eine besondere "diskursive" Beziehung zwischen Menschen und Glaubensgegenstand. Wenn wir diese von Beyschlag erarbeiteten beiden dogmengeschichtlichen Linien im Auge haben, wird verständlich: diese logisch-"diskursive" Schließung als Eigenart des dogmatischen Denkens, die der "analogia relationis" entspricht, ist theologisch verwandt mit der von der Offenbarung geprägten "offenbarungsintensiven" Linie, die vom Johannes-Evangelium über Ignatius und Irenäus zu Athanasius führt, während die von der Ideenlehre geprägte zweite dogmengeschichtliche Linie von den Apologeten über Origenes zur Scholastik reicht⁽³¹⁾. Die theologische Situation, der Barth seit der Mitte der zweiten Dekade des zwanzigsten Jahrhunderts gegenübergestanden hatte, ist darin wesentlich mit dem zweiten, dritten und vierten Jahrhundert vergleichbar, daß damals jeweils der christliche Glaube dem Idealismus gegenübergestellt wurde⁽³²⁾.

Von diesem dogmengeschichtlichen Kontrast zwischen Barth und den auf das Johannes-Evangelium und Ignatius folgenden offenbarungsintensiven Linien her, zumal der auf Athanasius einerseits und die Apologeten folgenden Linie und der darauf folgenden Linie andererseits, läßt sich die Eigenart von Barths Prädestinationslehre sachlich und historisch angemessen betrachten. Was Barth in der Prädestinationslehre systematisch-dogmatisch entwickelt und gezeigt hat, wird im vorliegenden Zusammenhang als wesentlich kongenial mit der ersten Linie vom Johannes-Evangelium und Ignatius zu Athanasius im Vergleich zur zweiten, weltanschaulich geprägten Linie dogmatisch nachgeprüft⁽³³⁾.

Barths Prädestinationslehre stellt sich in den Mittelpunkt seiner Systematik. Die sogenannte Doppeldestination gibt bereits der Barthschen Systematik eine eigene dogmengeschichtliche Prägung und Stellung. Hier möchten wir nach Barths Darstellung aber nicht unmittelbar die Originalität dieser christologisch begründeten Prädestinationslehre, sondern sein Logosverständnis herausstellen. Dabei vergleichen wir Barths Prädestinationslehre mit dem "subordianistisch" scheinenden

Logosverständnis des Thomas von Aquino. Wir möchten je eine besondere Ansicht aus dem dazu benötigten Paragraphen im ganzen hier zitieren.

Erstens zu Athanasius: "Athanasius hat, das dürfte deutlich sein, mit großer Kraft eben jenes Dritte gesehen zwischen dem Sein des ewigen Wortes oder Sohnes als solchem und der Wirklichkeit des erwählten Menschen Jesus samt der in seiner Erwählung beschlossenen Erwählung der an ihn Glaubenden. Er hat die Erwählung des Menschen Jesus und unsere Erwählung samt aller Gnade und Gnadengabe, die diese in sich schließt, wie er immer wieder sagt, «begründet» gesehen in der Ewigkeit des Wortes oder Sohnes, die von der des Vaters nicht verschieden ist. Er hat also diesem ewigen Wort oder Sohn Gottes selbst seiner Ewigkeit unbeschadet eine Bestimmung in der Richtung auf den erwählten Menschen Jesus und auf die Erwählung der in ihm beschlossenen an ihn Glaubenden zugeschrieben. Er hat im Unterschied zu Thomas nicht nur den Gedanken des reinen Seins der dreieinigen Gottheit auf der einen Seite und nicht nur den Gedanken der konkreten, von Gott gewollten und vollbrachten zeitlichen Heilsgeschichte auf der anderen Seite, sondern darüber hinaus den Gedanken des im Schoße der dreieinigen Gottheit gefaßten konkreten Heilsratschlusses und also den Gedanken jenes johanneischen Logos, der, mit Jesus identisch, im Anfang bei Gott war und damit den echten, christlichen Begriff des göttlichen Dekretes gedacht. Das ist bei Athanasius das göttliche Dekret, die Praedestination, die Erwählung: die am Anfang aller Dinge, im Anfang alles Verhältnisses zwischen Gott und der von ihm verschiedenen Wirklichkeit gefallene Entscheidung, deren Subjekt der dreieinige Gott - mit dem Vater und dem Heiligen Geiste also auch der Sohn Gottes - deren Objekt aber im besonderen der Sohn Gottes ist in seiner Bestimmung zum Menschensohn, der praexistierende Gottmensch Jesus Christus, der als solcher der ewige Grund aller göttlichen Erwählung ist"⁽³⁴⁾.

Zweitens zu Thomas: "Es genügt also nicht, mit Thomas von Aquino zu sagen: *ipsa unio naturarum in persona Christi cadit sub aeterna Dei praedestinatione: et ratione huius Christus dicitur esse praedestinatus (S. theol. III qu. 24 art. 1 c)*. Das ist zwar auch wahr: Jesus Christus ist nach seiner Gottheit wie nach seiner Menschheit in der Tat auch praedestinatus, der erste Erwählte. Thomas wollte aber die Erwählung Christi auf dieses passive Verhältnis und auf die menschliche Natur Christi beschränkt wissen: *Praedestinatio attribuitur personae Christi non quidem secundum se vel secundum quod subsistit in divina natura sed secundum quod subsistit in humana natura (ib. ad. 2). Dicitur lumen praedestinationis et gratiae, in quantum per eius praedestinationem et gratiam manifestatur nostra praedestinatio (ib. art. 3 s. c)*. Die Beschränkung, die in diesen Sätzen liegt, wird man vor allem im Blick auf das johanneische Zeugnis von dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn nicht

gutheißen können. Daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist, das beruht freilich nicht auf Erwählung, wohl aber dies, daß er eben als solcher auch Mensch, daß er als solcher nach dem johanneischen Begriff «gesendet», daß er als solcher Träger des Gottesnamens des Vaters in der Welt ist. Es gibt ein von Thomas übersehenes Drittes zwischen der ewigen, keiner Erwählung bedürftigen Gottheit Christi und seiner erwählten Menschheit, und das ist eben jenes Sein Jesu am Anfang bei Gott, jener Akt des göttlichen Wohlgefallens, in ihm die Fülle der Gottheit wohnen zu lassen, jener von Gott mit sich selbst geschlossene und also ewige Bund, jener Schwur, den Gott bei sich selbst geschworen hat zugunsten des Menschen. eben dieses Dritte fällt aber nicht nur passiv unter die aeterna Dei praedestinatio. [...] Sind aber er und der Vater eins in jener konkurrenzlosen Einheit des göttlichen Namens und der göttlichen Herrlichkeit, dann ist offenbar auch der Sohn aktives Subjekt der aeterna Dei praedestinatio zum Menschensohn, selber der erwählende Gott und nur so, und also in uneingeschränkt göttlicher Souveränität dann auch der Erwählte, der der Göttlichen Praedestination Unterworfenen, der in Freiheit dem Vater gehorsame Sohn - nur so und daraufhin dann auch der den Willen Gottes in der Welt ausrichtende und erfüllende Menschensohn. Sagt man nur das, was Thomas sagen wollte, weiß man nur um die Erwählung des Menschen Jesus als solchen, nicht aber um das Erwähltwerden und eigene Erwählen des Sohnes Gottes, das jener Erwählung vorangeht, dann hat man die Gnadenwahl doch wieder zu einem von der Person Jesu Christi gelösten göttlichen Geheimnis gemacht, um dessen Wirklichkeit wir gar nicht wissen....⁽³⁵⁾. In den oben zitierten Sätzen hat es sich eigentlich um die zuletzt subordinistisch bestimmte Erwählungslehre des Thomas gehandelt. Wir können dieses subordinistische Verständnis zur Erwählung in dem seit Origenes feststellbaren, von der platonischen Prinzipienlehre nicht befreiten, idealistischen Sinne verstehen.

3. Dogmengeschichtliche Stellung der dogmatischen Theologie K. Barths (b):

Ein Versuch der Kontrastierung von Offenbarung und Weltanschauung

Balthasars These: Unter der Voraussetzung der oben betrachteten Erkenntnisse möchte hier weiter die These des Barthkenners und Barthfreundes Hans-Urs von Balthasar beachtet werden. Unter dem kirchengeschichtlich perspektivvollen symbolischen Terminus "*christlicher Universalismus*" hat Balthasar Barths kirchengeschichtliche Stellung und Bedeutung, wie in der folgenden These, zusammengefaßt⁽³⁶⁾: der These, daß Barth, kirchengeschichtlich gesehen, mit der voraugustinischen Patristik verbunden und in dogmatischer Kontinuität mit der Augustin vorangehenden Epoche gestanden ist. Dies ergibt sich für Balthasar aus zwei Tatsachen: einmal hat sich Barth in seiner Prädestinationslehre auf der Grundlage des "bis in den ursprünglichen Schöpfungsratschluß Gottes hinein

wirksamen Primates der Christologie" von der Prädestinationslehre Calvins selbst und der reformierten Tradition losgesagt. Gleichzeitig damit hat Barth ein gemeinsames Augenmerk für die weltgeschichtlichen Ereignisse und für die Bibel. Mit anderen Worten, Barth hat sich nicht nur für die von der Bibel kritisch gesehene Welt, sondern auch für das profane Weltgeschehen positiv engagiert⁽³⁷⁾. Und zwar läßt sich nach Balthasar bei Barth die evangelische Theologie erkennen, die in der Kirchengeschichte zum ersten Mal "ohne Konzession an den Liberalismus (der sich natürlich von Berufs wegen ›universal‹ und konzilient geben kann, aber nur durch Preisgabe der Differenz von ›Spitze‹ und ›Basis‹) eine innere Katholizität der theologischen Vernunft zu erreichen und damit in einen wahrhaften Dialog mit den ›Weltanschauungen‹ einzutreten" sucht⁽³⁸⁾. Nach unserem Verständnis und Interesse läßt sich in diesen Balthasarschen Gedanken keine Verwandtschaft mit dem sogenannten Idealismus finden. Wenn wir die enge Verbindung der Lehre von der analogia relationis, die in Barths Systematik eine wesentliche methodische Rolle spielt, mit den christologischen Methoden beachten, die nach Beintker vor allem in Barths Versöhnungslehre wirksam sind, kann und muß geurteilt werden: Barths Gottes- und Offenbarungsverständnis besitzt eine dogmatische Kontinuität mit demjenigen von Athanasius⁽³⁹⁾.

Athanasius gehört zu den Theologen, die sich in der schöpferischen Epoche an Gestaltung und Formulierung der Trinitätslehre beteiligt haben. Demgegenüber ist Augustin einer der Theologen, die auf dem geschichtlichen Boden, auf dem die Trinitätslehre bereits festgestellt worden ist, von philosophischer Subjektivität aus versucht haben, die Implikation dieses zentralen Dogmas zu überprüfen, welche der Legitimierung bedarf. Augustin ist also nicht Schöpfer der Trinitätslehre, sondern bloßer Interpret, wie sich gerade aus seiner Deutung der Trinitätslehre erkennen läßt, einer Deutung mit neuplatonisch-psychologischem Einschlag, wie er dem Gottesverständnis des Athanasius fast fremd ist⁽⁴⁰⁾.

Auch aus den obigen Paragraphen läßt sich die Gedankenlinie erkennen, entlang der das historische Faktum der Fleischwerdung Christi unabhängig von den hellenistisch-platonischen Weltanschauungen in Richtung der Trinitätslehre konkretisiert und gedeutet worden ist. Der Ansatz zu dieser auf die Trinitätslehre ausgerichteten Konkretisierung dieses Faktums wurde von Barth als "Wurzel der Trinitätslehre" bezeichnet. Unter der "Wurzel der Trinitätslehre" versteht Barth die Aussage "Gott offenbart sich als Herr". Im Hinblick auf die Trinitätslehre als explizit geäußerten Ausdruck hat Barth diesen als "Wurzel" verstandenen Satz weiter so umschrieben: "Offenbarung bedeutet in der Bibel die Menschen zuteil werdende Selbstenthüllung des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes".

Während diese trinitarisch geprägte Paraphrase der dogmengeschichtlichen Entwicklung vom Johannes-Evangelium über die Christologie des Ignatius und Irenäus zu Athanasius entspricht, blieb die von der hellenistisch-platonischen Weltanschauung geprägte Entwicklung auf der Bühne der Dogmengeschichte immer umstritten⁽⁴¹⁾.

Barths christologische Rekonstruktion der Trinitätslehre ist die Trinitätslehre, die auf der Grundlage des obenerwähnten Satzes von der "Wurzel" der Trinitätslehre einerseits und des diese Wurzel paraphrasierenden dreigliedrigen Satzes andererseits systematisch-historisch überprüft und legitimiert wurde⁽⁴²⁾, unabhängig von und außerhalb der platonischen Ideenlehre rekonstruiert wurde. Diese Barthsche systematisch-historische Rekonstruktion und Bestätigung der Trinitätslehre zeigt und bedeutet, daß Barths Gottesverständnis der aus ihrer hellenistischen Tradition entwickelten idealistischen Tradition fremd ist, und erhellt gleichzeitig damit eine enge wesensmäßige Verwandtschaft mit der voraugustinischen Patristik, die vor allem durch die Linie von Ignatius zu Athanasius deutlich wird. Der Aufweis dieser Verwandtschaft durch Balthasar impliziert eine klare Idealismuskritik, auch wenn Balthasars in seiner Abhandlung über den christlichen Universalismus geäußerte Ansicht und Intentionen nicht unmittelbar mit Idealismuskritik verbunden sind⁽⁴³⁾.

Wie können wir Balthasars oben herausgestellte Äußerung über den "Christlichen Universalismus" im Hinblick auf das Barth-Idealismus-Problem fruchtbar machen? Ansätze zu einer positiven Aufnahme in einem freilich apologetisch motivierten Dialog, der von der jüdisch-christlichen Seite aufgenommen wurde, lassen sich bei dem jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien erkennen⁽⁴⁴⁾.

Zu Barths gesamter Konzeption paßt es, daß der Grund für Barths Kritik am Idealismus in seiner Lehre von der Prädestinationslehre liegt, die deren traditionelles Verständnis umprogrammiert hat⁽⁴⁵⁾. Diese Prädestinationslehre Barths, die er auf der Grundlage der methodisch-dogmatisch hervorgehobenen Christologie konzipiert hat, entspricht wesentlich der Überwindung des platonisch geprägten Christologieverständnisses, wie es im Arianismus zu finden ist. Die Kongenialität und enge Verbindung des Arianismus mit der platonischen Weltanschauung läßt sich daraus ersehen, daß der platonische Weltlogos die oberste Mittlerstellung "zwischen der transzendenten Gottheit und der (von Gott durch den Logos) geschaffenen Welt" einnimmt. Dabei muß es um die Gottheit der Person Jesu gehen. Denn nach dem platonischen Weltbild wird die Gottheit des historischen und irdischen Jesus in Frage gestellt. Die Problematik und Fragwürdigkeit des Platonismus für den christlichen Glauben liegt in der Unmöglichkeit, das transzendente Weltprinzip mit dem historisch-irdischen Jesus zu identifizieren. Das

läßt sich deutlich verstehen, wenn wir die dogmengeschichtliche Bedeutung der Logoschristologie beachten; diese ist ursprünglich aus dem Kampf gegen den Platonismus und gegen die platonisch geprägte Christologie erwachsen. D. h., mit der Konzeption der Logoschristologie wurde das dogmengeschichtlich entscheidende neue Christologieverständnis festgestellt: "die Identifikation einer geschichtlich-personalen Gestalt mit dem Wesen des transzendenten Vaters"⁽⁴⁶⁾.

Aus dem oben Betrachteten und Erwähnten geht als bemerkenswertes Ergebnis hervor: Balthasars besondere Beachtung der Prädestinationslehre Barths harmoniert im wesentlichen mit der Barthschen Überwindung des Idealismus. Diese Überwindung erstreckt sich nicht nur auf den Idealismus des zweiten bis vierten Jahrhunderts, sondern auch auf den Idealismus in dessen neuzeitlicher Gestalt.

Was Balthasar als Grund für Barths Verbindung und Kontinuität mit der voraugustinischen Patristik aufgezeigt hat, ist eigentlich in Barths Aktualismus zu suchen, d. h. in Barths positivem, leidenschaftlichem Blick auf die Bibel und gleichzeitig damit auf die profane Welt. Daraus ergibt sich als theologie-philosophiegeschichtliche Schlußfolgerung: Der Grund für Barths Aktualismus liegt auch nach Balthasars Darstellung nicht unmittelbar darin, daß Barth den, in seiner ursprünglichen Gestalt verstandenen, Idealismus vermieden hat. Er ist vielmehr darin zu suchen: Wie zur Zeit der Entstehung des Königreiches im alten Israel die profane Welt "rationalisiert" wurde⁽⁴⁷⁾, so hat Barths Theologie ihr kontinuierliches, spontanes Interesse für die profanen Geschehnisse als wesentliches Moment seines theologisch-dogmatischen Denkens in sich eingeschlossen. Diese Barthsche theologische Einstellung und seine Aufgeschlossenheit für die profane Welt finden ihre systematische Darstellung auch in der Dimension des dritten, "prophetischen" Amtes Christi, der göttlichen Versöhnungstat, entsprechend der dogmatischen Konzeption der KD. Dieser Blick auf die Dimension des dritten, "prophetischen" Amtes Christi stammt aus der reformierten Tradition. Er ist über die irdische Dimension hinaus auf die diesen Bereich transzendierende dritte Dimension und die Prädestinationslehre als solche gerichtet. Demgegenüber muß, wie oben erwähnt, beachtet werden: Die Eigenart der Barthschen Konzeption und Intention der Prädestinationslehre liegt in ihrer durch die Konzentration auf das Wort Gottes begründeten ontologischen Implikation, in der Barths Engagement ermöglichenden praktischen Implikation, die Barths Verständnis des Wortes Gottes und der Prädestinationslehre zu eigen ist.

Indem Barth denselben Weg mit der im Johannes-Evangelium, vor allem in dessen Prolog, einsetzenden, bei Ignatius aufgenommenen und dann bei Athanasius dogmatisch festgestellten "offenbarungsintensiven" Entwicklung gegangen ist, wenn

er dabei auch seine Idealismuskritik nicht explizit thematisiert hat, ist Barth den theologie-dogmengeschichtlichen Weg gegangen, der als dessen wesentliche Implikation die Kritik am Idealismus in sich einschließt. Wie von M. Hengel und K. Beyschlag herausgestellt worden ist, läßt sich die ausschließliche Konzentration auf das Wort Gottes, die für Barth wegweisend ist, auch in der theologie- und dogmengeschichtlichen Linie von dem Johannes-Evangelium über Ignatius bis zu Athanasius aufzeigen. Bei Balthasars Einschätzung von Barths Theologie als einem "christlichen Universalismus" muß der auf die profane Welt gerichtete dynamische Charakter des Barthschen dogmatischen Denkens nachhaltig beachtet werden, und zwar auf der Grundlage der Barthschen Konzentration auf das Wort Gottes und gleichzeitig damit auf der Grundlage der mit dieser Konzentration auf das Wort Gottes verbundenen und dadurch erneuerten Prädestinationslehre.

Der primäre Ausgangspunkt für Idealismuskritik, die das eigentliche Thema der vorliegenden Arbeit bildet, ist daher nicht in der von Balthasar behaupteten Verbindung Barths mit der voraugustinischen Patristik zu suchen. Diese Verbindung ist vielmehr als mittelbarer, sekundärer Grund für Barths Kritik am Idealismus anzusehen, ein Grund freilich, der von dem primären Ausgangspunkt abhängig ist⁽⁴⁸⁾.

Ergebnis dieses Paragraphen:

Als Fazit ergibt sich für Barths theologie-dogmengeschichtliche Stellung: Barths Theologie ist durch seinen Aktualismus, d. h. durch seine Aufgeschlossenheit und seinen Einsatz für das profane Geschehen, mit der voraugustinischen Patristik verbunden. Grundlage für seine Idealismuskritik ist dabei seine theologische Konzentration auf das Wort Gottes und auf die damit verbundene Prädestinationslehre. Wie in der Alten Kirche die Trinitätslehre eine wesentliche Kritik an dem platonisch geprägten Gottesverständnis bedeutet, hat Barths auf der Grundlage der Trinitätslehre aufbauende dogmatische Systematik am neuzeitlich-idealistischen Gottesverständnis und an der diesem gemäß konzipierten Theologie Kritik geübt.

Anmerkungen

- (1) Hier spricht der Verfasser *Herrn Dr. Reinhard Breymayer* (Tübingen) seinen aufrichtigen Dank für die sprachliche Überarbeitung aus. - Die vorliegende Abhandlung schließt eigentlich an den vorangehenden Paragraphen innerhalb einer früheren Abhandlung (*T. Kakegawa*, 1987, §1-§6) an und mit dem vorliegenden Paragraphen ab; die Abhandlung im ganzen, d. h. §1-§7, behandelt und betrachtet die dogmatische Systematik Barths im kritischen Vergleich mit der platonischen, vor allem mittel-platonischen, Tradition. Wenn wir das Christentum im Dialog mit der platonisch-idealistischen Tradition, der sich Barth selbst auch gegenübergestellt gesehen hat, kritisch betrachten wollen, wird diese Frage am sachgemäßen gestellt. Wenn im Hinblick auf die seit den sechziger Jahren akut gewordenen

innerevangelischen Diskussionen über Gotteslehre der sog. Mittelplatonismus betrachtet wird, mit dem das frühe Christentum in seiner Erscheinungsepoche sich auseinanderzusetzen hatte, und wenn wir auch den Idealismus in seiner neuzeitlichen Gestalt, deren Terminologie Barth in seine Systematik aufgenommen hat, beachten, können die theologischen Implikationen, die Barths Systematik besitzt, nicht hinreichend herausgestellt werden. Unter dieser Voraussetzung wird in der obenerwähnten Abhandlung (§1-§6) versucht, im Hinblick auf Barths dogmatische Systematik danach zu fragen, worin die Christlichkeit des auch von der platonischen Tradition geprägten Denkens von Augustin und Thomas von Aquino liegt. Als Ergebnis unserer oben ausgeführten Betrachtung (bes. §6, S. 55-60) können wir festhalten: Bei Augustin begründet seine Rezeption der Heilsgeschichte Israels die Christlichkeit seines Denkens. Demgegenüber bildet bei Thomas die Grundlage dafür einerseits sein aristotelisches Verständnis von Gott als "actus purus essendi", andererseits seine Auffassung von der durch Analogie begründeten Ähnlichkeit von scientia Dei und scientia hominis. Indem wir daran anschließend dann nochmal auf die am Anfang der Abhandlung gezeigte eigentliche Aufgabe, d. h. auf die Frage, wie Barth dem idealistischen Denken im sachlich ursprünglichen Sinn gegenübergetreten ist, zurückgekommen sind, ist uns die Aufgabe, die Christlichkeit der Barthschen dogmatischen Theologie wie im Fall von Augustin und Thomas von Aquin zu suchen, gestellt. - Wem Barths Theologie bekannt ist, dem scheint im Blick auf Barths dogmatische Theologie diese Frage der "Christlichkeit" wenig sachgemäß zu sein. Gegenüber dieser möglichen Undeutlichkeit ist unten (§7) unsere Antwort gegeben. Unter unserer oben erwähnten Voraussetzung und Zielsetzung könnten aber die Gründe für unsere Frage verständlich werden.

- (2) Als Denker, der den Idealismus in dessen historisch-ursprünglichen Sinn zu verstehen versucht hat, vgl. *Seiichi Hatano* (1969), S. 78 ff.
- (3) Vgl. dazu *G. Hornig* (1984), S. 284-287; *E. Jüngel* (1966, 1967); *H.-G. Geyer* (1966, 2003), S. 12-148.
- (4) Vgl. dazu *T. Kakegawa* (2002), S. 21-24.
- (5) *Beintker* gehört zu den Systematikern, die von Barths erster, Göttinger Dogmatik - deren erster Band 1985 behandelt die Prolegomena, deren zweiter Band 1990 behandelt die Lehre von Gott und die Lehre vom Menschen und deren dritter Band 2003 behandelt die Lehre von der Versöhnung und die Lehre von der Erlösung - angeregt worden sind und die Frage nach der Barthschen Wendung mit umfassender Kenntnis der Quellen- und Forschungslage betrachten können.
- (6) Zur Kontinuitäts-These vgl. *T. Kakegawa* (2002), S. 5 ff.
- (7) Hier möchten wir gegenüber der hier geäußerten Beintkerschen Gleichsetzung des trinitarischen Ansatzes mit den drei Gestalten des Wortes Gottes einwenden: Diese beiden Dinge, d. h. der trinitarisch geprägte Ansatz einerseits und die drei Gestalten des Wortes Gottes oder das dieser entsprechende Offenbarungsverständnis andererseits sind voneinander zu unterscheiden, in dem Sinne, daß Barths dreigliedriges Offenbarungsverständnis wie die Auffassung von den drei Gestalten des Wortes Gottes eigentlich der von Barth selbst modifizierten, aber ursprünglich reformierten Hermeneutik entstammt und daß die Eigenart der Barthschen dogmatischen Systematik darin besteht, daß dieses dreigliedrige Offenbarungsverständnis in ein analoges Verhältnis zur Trinitätslehre gesetzt wurde (*K. Barth*, KD I/1, S. 124). Vgl. dazu ferner *T. Kakegawa* (1994), S. 163 ff.
- (8) Zu Barths "Lichterlehre" vgl. *Barth*, KD IV/3, S. 122-188.
- (9) Vgl. dazu ZThK, Beiheft 6. Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstags.
- (10) Hier muß *B. Klapperts* bemerkenswertes Werk "*Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth*" (Göttingen, 1976) erwähnt werden. In diesem Werk scheint Luthers theologische Position auf der Grundlage des von Barths bundestheologisch-trinitarischen Denken geprägten Denkens vorwiegend schematisch behandelt zu sein. Wir sind der Ansicht, daß der Schematismus des Klappertschen Denkens vom Rationalismus des

Barthschen dogmatischen Denkens (*T. Kakegawa*, 2004/a, 2004/b) begründet wird.

- (11) Vgl. dazu *K. Barth* (1981), S. 34 f.; *ders.* (1947), S. 142 ff.; *ders.* (1968), S. 301 f.; *ders.* KD I/1, S. 128-136.
- (12) Barths Kritik an dem Idealismus, die eigentlich als Grundlage seines dogmatischen Denkens in den theologischen Themen wie Trinitätslehre, Christologie und das Verständnis des Wortes Gottes in der ganzen Teilen der KD vorausgesetzt ist, läßt in der thematisch konkretisierten Form im Teil der Anthropologie des zweiten Teilbandes der Versöhnungslehre finden (*K. Barth*, KD IV/2, S. 74-129; *ders.* 1927, S. 213-239, bes. S. 229 ff.). Hier ist der Deutsche Idealismus, der von Barth als "Wunderblume" (*K. Barth*, KD IV/2, S. 90) bezeichnet wurde, als das negative Ergebnis der dem Luthertum eigenen Subjektivierung der objektiven Geschichte zwischen der Gottheit und der Menschheit in der einen Person Jesu Christi geurteilt und erklärt (vgl. dazu *T. Kakegawa* 1982; *ders.* 1996; *H. Gollwitzer* 1937; 1988). – Im evangelischen Bereich sind die Publikationen zur Idealismuskritik von *W. Lütgert* (1923) und *D. Bonhoeffer* (1956) zu bemerken. Zu Lütgerts Einstellung um Idealismus vgl. *W. Neuer* (1996), S. 628. Zur innertheologischen systematischen Literatur, die das von Mittelplatonismus angeregte Problem im Blick hat, vgl., abgesehen von *H. Dörries* Leistung, *E. Mühlenberg* (1966); *W. Pannenberg* (2000). Zu Bonhoeffers Werk vgl. ferner *Christiane Tietz-Steiding* (1999), Tübingen.
- (13) Hier können zwei Erkenntnisse beachtet werden: Einerseits ist es die sog. mittelplatonische Philosophie, die in der historisch erstmaligen Begegnung des christlichen Glaubens mit der hellenistischen Welt dem Christentum gegenübertrat. Andererseits ist es die auf diese mittelplatonische Philosophie folgende neuplatonische Philosophie, die den Grundzug der neuzeitlichen Philosophie und Theologie, wie es bei G. W. F. Hegel (1770-1831) zu finden ist, geprägt hat. In diesem Zusammenhang sind die Veröffentlichungen von *H. Dörrie* (1976), *H.-J. Krämer* (1964) und *W. Beierwaltes* (1972) zu beachten.
- (14) Vgl. dazu *T. Kakegawa* (1987), bes. S. 55 ff. Wie oben erwähnt, liegt bei Augustin der Grund der Christlichkeit seines Denkens in seiner Rezeption der Heilsgeschichte Israels, während bei Thomas der Grund dafür in des Thomas aristotelischem Verständnis von Gott als "actus purus essendi" einerseits und in seiner Auffassung von der auf Grundlage der Analogie begründeten Ähnlichkeit von scientia Dei und scientia hominis liegt.
- (15) Vgl. dazu *K. Barth*, KD I/1, S. 194; *ders.* GA (1981), S. 50; *T. Kakegawa* (2004), Anm (15) auf der Seite 28 f.
- (16) Die Frage nach der Selbstinterpretation Gottes kann und muß hier nicht weiter erwähnt werden. Vgl. dazu *T. Kakegawa* (2002), S. 4 und Anm. (15) auf der Seite 28 f.
- (17) Vgl. dazu den Paragraphen 5 auf S. 54 f. der vorliegenden Arbeit.
- (18) Dieser Begriff "Christlichkeit" scheint zuerst von dem Basler Kirchengeschichtler *Franz Overbeck* (1903, 1981) verwendet und dann von *Martin Heidegger* (1970) und weiter terminologisch von *Rudolf Bultmann* (1984, S. 12) aufgenommen worden zu sein. Bultmann hat den Terminus der "Christlichkeit" als "dasjenige, was das Christentum erst zum Christentum macht" und "die Theologie selbst konstituiert" bezeichnet; "Rechnet man mit der Möglichkeit, daß das für die Theologie zutrifft, so kann doch jedenfalls der Ausweis nicht durch eine vorher feststehende Voraussetzung ersetzt werden, sondern in der Theologie selbst muß sich zeigen, ob sie ein Gegenstandsgebiet hat oder nicht. Ihr Gegenstand ist nicht das Christentum als historische Erscheinung, sondern dasjenige, was das Christentum erst zum Christentum macht und so das Christentum und die Theologie selbst konstituiert, formal gesprochen: die Christlichkeit" (*R. Bultmann*, 1984, S. 12). Bei den oben erwähnten Denkern wird dieser Terminus der Christlichkeit darum als abstrakte, kritische Norm gegenüber dem Terminus des "Christentums als eines Bestandes akzeptiert, weil das eigentlich Christliche keine historische Erscheinung und kein Bestand in der geschichtlichen Wirklichkeit sei... D. h. dieser Terminus der "Christlichkeit" stellt sich der Positivität des bestehenden Christentums kritisch gegenüber. Zum Begriff der Positivität bei Barth vgl. *K. Barth* (GA II, 1981), S. 25 ff. Hier hat Barth die der christlichen Theologie wesentliche Positivität unter den "Bedingungen

- der Theologie" in der Betrachtung des theologischen Programms von Anselm von Canterbury behandelt.
- (19) Zu Barths Begriff des "Glaubensaktes" vgl. *K. Barth*, KD I/1, S. 16 ff.; zum Begriff "Christlichkeit" vgl. dazu *M. Heidegger* (1970) und *F. Overbeck* (1989).
- (20) Vgl. dazu ferner *K. Barth*, KD I/1, §1, §2 ; zum Begriff der Positivität der Theologie vgl. *K. Barth*, GA II (1981), S. 25 ff.
- (21) Zu den hier erwähnten Themen vgl. jeweils folgende Literatur: *C. Gestrich* (1977); *D. Schellong* (1973); *B. Klappert* (1976); *G. Ebeling* (1985; 1986); *H. Scholl* (Hrsg., 1995); *H. U. v. Balthasar* (1962); *H. Küng* (1987); *K. Scholder* (1986/1988); *E. Jüngel* (Hrsg., 1986); *E. P. Meijering* (1993). Zur Veröffentlichung von *E. P. Meijering* vgl. auch *A. H. Armstrong* (1995). In dieser Rezension von Meijerings Publikation zeigt Armstrong: Meijering hat gut herausgearbeitet, daß der von Barth verwendete Begriff "Natürliche Theologie" bei den Kirchenvätern viel eher als notwendig vorausgesetzt denn als problematisch eingestuft wird, während die theologische Absicht bei Barth und den Kirchenvätern in die gleiche Richtung weise. Dazu möchte der Verfasser zeigen, daß bei Barth überhaupt viele Termini von großer Bedeutung wie "Natürliche Theologie" und "Religion" in spezifischen zeitgeschichtlich bedingter Situationen verwendet worden sind. Vgl. dazu *K.-J. Kuschel* (1994), S. 1 ff. Der Verfasser selbst möchte darauf dringen, daß demsprechend solche als dogmatisch angesehenen Termini wie "Natürliche Theologie" und "Religion" auch in ihrem zeitgeschichtliche Kontext verstanden werden. Aus diesem Interesse heraus hat der Verfasser den Begriff "Religion" bei Barth betrachtet (*T. Kakegawa*, 1995).
- (22) Daß das hebräische Denken in seiner besonderen Rationalität verstanden wurde, entspricht Arigas "Haja-ontologia". Vgl. dazu *T. Kakegawa* (1998), S. 40 ff.
- (23) In diesem Punkt stehen Barths theologische Konzeption und die herkömmlichen, dogmenkritischen Historiker (*A. v. Harnack*, *Fr. Loofs*) paradoxerweise vor einer gemeinsamen Frage; vor der Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Offenbarung. Während Barth der idealistisch orientierten neuzeitlichen Theologie gegenübergetreten war, waren die Historiker der Theologie im 2. Jahrhundert, wo das Problem des Verhältnisses von Idealismus und Offenbarung theologiegeschichtlich zum ersten Mal zum Gegenstand theologischer Reflexion von seiten der Apologeten geworden ist, mit ihren eigenen, d. h. abstrakt-negativen, Urteilen konfrontiert. Von diesem Zusammenhang unseres Problems her gesehen, muß die Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Offenbarung an Beispielen von Barth und den oben erwähnten Historikern "hermeneutisch" orientiert sein. Zum Problem vgl. *E. P. Meijering* (1978).
- (24) Für Barth hat die christliche Theologie nicht erst mit der Reformation angefangen. Vielmehr hat Barth die noch bei den Reformatoren unerledigten, offengelassenen Fragen dadurch kritisch in sich aufgenommen und ihnen die tiefer als dort durchdachte Antwort gegeben, daß er vor allem die Trinitätslehre durch seine Rückfrage nach ihrem Ursprung als "das hermeneutische Prinzip" rezipieren konnte. Hier ist es bemerkenswert, daß, wie er (*K. Barth* GA II, 1981, §2, §8, §24, §25) schon von der anfänglichen Zeiten der Systembildung angedeutet hat, Barth der "regulären Dogmatik" (KD I/1, S. 292 ff.) verwandt sei, die auch als "theologia scholastica" (KD I/1, S. 293) bezeichnet wird, und er unter Perspektive dieser formell "regulären" Dogmatik die Theologiegeschichte von der Patristik über die mittelalterliche Scholastik und die protestantische Schuldogmatik sowie die damalige Schulphilosophie auch bis zu Schleiermachers Dogmatik kritisch überprüft hat (vgl. *G. Sauter*, *Barth* GA II, 1982, S. XXI). Es ist unverständlich oder einseitig, daß Barth (GA II 1981, S. 1, Anm. 1) das Werk *M. Grabmanns*, das zu nennen sich in diesem Kontext lohnt, nicht positiv aufgenommen hat, auch wenn Barth (KD I/1, S. 292 ff.; KD I/2, S. 865) die "reguläre Dogmatik" oder "theologia scholastica" positiv beurteilt.
- (25) Anders als Barth hat auch *W. Lütgert* (1923; 1925) den Deutschen Idealismus kritisch betrachtet. Zu *W. Lütgert* vgl. die vielen Erwähnungen in *W. Neuer* (1996).
- (26) Es ist theologiegeschichtlich sinnvoll und notwendig zu zeigen, daß die Gotteslehre von

beiden Betrachtern, Barth und der mittelalterlichen Scholastik, verglichen wird. Dabei muß man beachten, daß die Gotteslehre in der mittelalterlichen Scholastik einerseits wesentlich von der mittelplatonischen Ideenlehre, die als Vorgeschichte für den Platonismus des Mittelalters zu charakterisieren ist, bestimmt ist (*W. Beierwaltes*, 1969). Weiterhin ist zu zeigen, daß bereits *S. Hatano* (1968/b) die Geistesverwandtschaft des neuzeitlichen Idealismus mit der plotinischen Philosophie geschichtlich so sachgemäß wie die heutigen Philosophiehistoriker zeigen konnte.

(27) Wenn wir hier die wichtigsten Darstellungen unter den neuen dogmengeschichtlichen Veröffentlichungen wie *A. Adam* (1970), *C. Andresen* (Hrsg., 1982) bemerken, lassen sich die Darstellungen nicht finden, in denen die von Beyschlag gezeigte beiden Linie in der gleichen Konzeption und entsprechenden Intention herausgestellt ist (vgl. *K. Beyschlag*, 1987, S. 129, Anm. 162). Folgende Sätze von Harnack bestätigen, daß Athanasius ebenso wie nachmals Barth von der platonisch orientierten Strömung im vierten Jahrhundert entfernt war. Aber der Satz muß, wie in dieser Anmerkung unten gezeigt, in dem weiteren Kontext der Harnackschen Dogmengeschichte verstanden werden. *Beyschlag* (1987, S. 258) hat paradoxerweise den Satz von Harnack als seiner Ansicht entsprechend zitiert. Harnack, DG I, S. 703 (Hervorhebung durch den Verfasser, *T. Kakegawa*). "Denn die volle Gottheit mussten letztlich die in dem Erlöser anschauen wollen, die sich durch ihn in die wirkliche Gottesgemeinschaft gebracht wussten und auf ihre eigene Vergottung rechneten. Erst Athanasius hat ihnen das durch seine Deutung des Logos ermöglicht, aber damit zugleich auch den Begriff selbst seines ursprünglichen kosmischen Inhaltes zu entleeren begonnen. Und die Geschichte der Christologie von Athanasius bis Augustin ist die Geschichte der fast vollständigen Verdrängung des Logosbegriffes durch den alles kosmischen Inhaltes entbehrenden Begriff des Sohnes - zugleich die Geschichte der Substitution der immanenten und absoluten Trinität an Stelle der ökonomischen und relativen. Die volle Gottheit des Sohnes war damit gewonnen, aber in der Form einer complicierten und künstlichen Speculation, die weder vor dem Forum der damaligen Wissenschaft ohne Vorbehalt zu bestehen vermochte, noch als Theologie den Schutz einer alten Ueberlieferung für sich hatte." (Vgl. *K. Beyschlag*, 1987, S. 258 und ebenda Anm. 120.) N. B.: Harnacks Ansicht über dieses Problem muß aber in seiner ganzen theologischen Konzeption überprüft werden. *M. Hengel* (1975) hat die Harnacksche und die sich der Harnackschen Ansicht anschließenden Thesen der "religionsgeschichtlichen Schule" in Frage gestellt.

(28) Unter den Lehrbüchern der Dogmengeschichte besteht die wissenschaftliche Leistung des "Lehrbuches" von *K. Beyschlag* darin, daß er die eigentliche Implikation der Trinitätslehre als das vermittelnde Ergebnis des Gegensatzes zwischen zwei verschiedenen Typen deuten wollte, indem er die "offenbarungsintensive" Linie seit dem Johannes -Evangelium einerseits und die platonisch orientierte Weltanschauung, d. h. die Dreiprinzipienlehre von Gott, Geist, Idee andererseits, in eine sinnvolle und zugleich spannungsvolle Einheit gesetzt hat. Dieser von beiden entwickelte Streit hat den eigentlichen Sinn des "arianischen" Streites gebildet. *K. Beyschlag* (1987, S. 60, S. 99, S. 196 f., S. 258 f., S. 276-283, S. 291 ff., S. 305 f. et al.) hat diese beiden verschiedenen Linien öfters als seine dogmengeschichtliche Perspektive bezeichnet. Dabei bedeutet die Trinitätslehre das im positiven Sinn des Wortes zu verstehende dialektische letzte Ergebnis der Vermittlung von beiden unter der Voraussetzung der Priorität der ersten Linien. D. h. erste Linie: von Ignatius über Irenäus zu Athanasius; zweite Linie von den Apologeten im zweiten Jahrhundert über Origenes zu dessen Nachfolgern: "Während sich einerseits die erkenntnistheoretisch-weltanschauliche Linie vom 'nachapostolischen Zeitalter' über die Apologeten des 2. Jahrhunderts bis zu Origenes und seinen geistigen Nachfolgern entwickelt, erscheint andererseits die offenbarungsintensive Auffassung in der vom Johannes(-)Evangelium über Ignatius und Irenäus bis zu Athanasius reichenden Tradition. Erst im trinitarischen Dogma ruhen beide Seiten im Gleichgewicht" (S. 60). "Dieses Modell (der

origenischen Theologie) bestand, vereinfacht gesagt, in einer spekulativen Synthese zwischen dem hypostatisch durchkonstruierten göttlichen Prinzip im Sinne der 'natürlichen Theologie' (vgl. *Harnack*, DG II, S. 116 f.) und der damit verbundenen Glaubensdreiheit von Vater, Sohn und Geist. Dabei verhielten sich die drei göttlichen Wesenheiten wie theologisches, kosmologisches und spirituelles Prinzip. Die Stärke dieser griechisch-christlichen Weltanschauung lag zweifellos in deren Differenzierungsfähigkeit des göttlichen Wesens in eine hypostatisch gestaffelte Zwei- und Dreiheit, ihr offenkundiger Mangel dagegen darin, daß sie das grundsätzliche Gegenüber von Gott und Welt im Zuge der göttlichen Wesensentfaltung ad extra (d. h. nach außen) in einen gleitenden Übergang verwandelte: Die Mittler-Hypostase des Logos sollte sowohl 'wahrer Gott' als auch kosmologisches Weltprinzip sein. Indessen stand die spekulative Auffassung nicht allein, vielmehr wurde sie von Anfang an von einer zweiten, mehr glaubensgebundenen Richtung begleitet und kontrastiert, die die göttliche Dreiheit nicht in erster Linie hypostatisch differenzierend, sondern monotheistisch-identifizierend zu erfassen suchte. Die Stärke dieser zweiten Richtung - ihre Hauptvertreter sind Irenäus und Athanasius - lag nicht im Bereich metaphysischer Spekulation, wohl aber in der Konzentration auf die personale Gottheit, ihre notorische Schwäche dagegen in der relativen Hilfslosigkeit, mit der sie dem weltanschaulichen Problem der 'monotheistischen Pluralität' gegenüberstand. Irenäus (...) hatte das Verhältnis von Einheit und Dreiheit in den Unterschied von Wesen und Wirken Gottes gekleidet; Athanasius (...) hatte beides identifiziert, aber dadurch den Weltzug des Christentums in den puren Heilsbezug aufgehoben ..." (S. 292 f.).

- (29) Gleichzeitig ist das Motiv der "*Ideen im Geist Gottes*", wie schon betrachtet, mit christlicher Modifikation in die Gotteslehre aufgenommen. *W. Beierwaltes* (1981, S. 9-88) hat ausführlich darüber im Kommentar zur Plotinischen Geist-Ideenlehre (Enneade III/7) gehandelt.
- (30) Zum Logosbegriff Philo vgl. vor allem auch *Y. Hiraishi* (1991), Erster Teil. Der Logosbegriff bei Philo von Alexandrien, S. 3-304. Hiraishi hat versucht, mit der historisch-hermeneutischen Methode der "Motivforschung" (S. 8 ff.) die eigentlich hebräisch-religiöse Intention in der geistigen Spannung zwischen der griechisch-idealistischen Einstellung und der hebräischen herauszuarbeiten. Dazu vgl. Anm. 17 in diesem Kapitel.
- (31) *K. Beyschlag* hat sich theologisch wegen seines lutherischen Selbstbewußtseins nicht notwendigerweise mit der theologischen Intention Barths auseinandergesetzt. Die vergleichende Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen den beiden verschiedenen Strömungen der Dogmengeschichte entspricht paradoxerweise schon im obigen Sinne der dogmatisch-wissenschaftlichen Denkrichtung der Barthschen Darstellung in der KD. Unter den Dogmengeschichtlern, die auch in dogmengeschichtlicher Hinsicht sich auf gleicher Linie mit der Barthschen dogmengeschichtlichen Einstellung befinden, sind *Alfred Adam* und *Wilhelm Schneemelcher* zu nennen. *Adam* (1970, S. 39 ff.) aber sieht den geschichtlichen Ursprung beim Spätjudentum oder der spätjüdischen Apokalyptik so wie *Georg Kretschmar* (1956, S. 182 ff.; vgl. *K. Beyschlag*, 1987, S. 80). Bei Adam muß der Gedanke des "Sprachdenkens" als seine dogmengeschichtlich-hermeneutische Methode beachtet werden. Zur Kritik an dieser hermeneutischen Methode für die Dogmengeschichte vgl. *K. Beyschlag*, 1987, S. 43 f. Auf jeden Fall müßte die dogmengeschichtliche Stellung der Barthschen Systematik als offene Frage betrachtet werden, die für jetzt nicht explizit thematisiert ist. Indem *E. P. Meijering* (1993) Barths Zitate in der KD aus den Vätern historisch-systematisch zitiert und analysiert hat, ist seine Monographie wissenschaftlich-hermeneutisch nicht ausreichend fundiert, sondern positivistisch geprägt. Der 1956 veröffentlichte Beitrag *H. U. v. Balthasars* ist in vielen Punkten lehrreich und hat gezeigt, daß Barth mit der voraugustinischen Tradition, nämlich mit den griechischen Vätern, verbunden ist. Der Verfasser hat hier in der vorliegenden Arbeit (Kap. V; § 6) den Namen *H. U. v. Balthasar* genannt. Aber die von Balthasar gezeigte Verbundenheit Barths mit der voraugustinischen Strömung, dort ist bei Balthasar Origenes gemeint, ist in unserem Kontext nicht gleich rezipierbar und anwendbar. Der "christliche(r) Universalismus", der zumal im kosmologisch-ontologischen Sinne in der Verbindung mit dem der östlichen Kirche bekannten

herkömmlichen Begriff "theologia" verstanden werden muß, dürfte nicht gleich auf das Problem des Verhältnisses der "offenbarungsintensiven" Theologie und der von der platonischen Prinzipienlehre beeinflussten Theologie angewandt werden. Daß Balthasar die bemerkenswerte Kontinuität der Barthschen dogmatischen Theologie mit den griechischen Vätern gezeigt hat, basiert auf dem beiden, d. h. den griechischen Vätern und Barth selbst, gemeinsamen "scholastischen" Charakter, mit dem die theologischen Gegenstände "universal", d. h. ohne existenziell anthropologisch verengt und beschränkt zu werden, in der weitesten dogmatischen Perspektive von der Gotteslehre zur Anthropologie hin, zumal mit der nicht anthropologisch beschränkten, objektiven Gotteslehre und -auffassung, verstanden und konzipiert sind. D. h., unsere Fragestellung, nämlich die Frage nach dem dogmengeschichtlichen Kontrast zwischen der im christlichen Gottesverständnis aufgenommenen Ideenlehre und der "offenbarungsintensiven" Theologie, ist also auch im deutschsprachigen Raum nicht ausreichend thematisiert. Diese Erkenntnis, daß Barth nicht ausreichend unter patristischer Perspektive thematisiert ist, verdanke ich dem Gespräch (anlässlich der 12th International Conference on Patristic Studies am 22. Aug. 1995 in Oxford) mit Prof. Dr. W. Bienert (Bonn). Weiter ist zu beachten, daß die im Balthasarschen Sinne verstandene Scholastik, die Barth und den griechischen Vätern gemeinsam ist, schon bei Origenes bekannt war. Dazu vgl. die positive Einschätzung vom Grabmanns Werk bei Beyschlag (1987, S. 223. Anm. 56).

- (32) In diesem Kontext ist zu beachten, um wissenschaftsgeschichtlichen Anachronismus zu vermeiden: während die Apologeten und die darauf folgenden Denker sich in dem vortrinitarischen Zeitalter betätigt haben, ist Barths theologische Einstellung im voraus trinitarisch bestimmt.
- (33) Es ist klar, daß Barths Konzentration auf das vierte Evangelium eine wesentliche Verwandtschaft mit der in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts akut gewordenen "Biblischen Theologie" in sich einschließt. Vgl. dazu H. Gese (1983).
- (34) Vgl. dazu K. Barth, KD II/2, S. 117 f.
- (35) Vgl. dazu K. Barth, KD II/2, S. 114 f.
- (36) Hier soll unsere Interpretation von Balthasars Beitrag auf die unser vorliegendes Anliegen betreffende Seite beschränkt werden. Vgl. dazu T. Kakegawa (1994), S. 196-206, bes. S. 202 f.
- (37) Der Verfasser hat diese Balthasarsche These wiederholt bemerkt und betrachtet; T. Kakegawa (1987), S. 51 f.; ders. (1994), S. 196-206, bes. S. 201 ff.
- (38) Vgl. dazu H.-U. v. Balthasar (1956), S. 264. In Barths zur Neuausgabe von H. Heppes Lehrbuch der reformierten Dogmatik beigesteuerten Sätzen (K. Barth, 1958) können wir die Bedingungen, unter denen die Dogmatik, die die obenerwähnte "innere Katholizität" erreicht hat, ermöglicht wird, von Barth konzeptionell erläutert finden.
- (39) Vgl. dazu K. Barth, KD II/2, S. 113 ff.; T. Kakegawa (1987), S. 46-56; K. Beyschlag (1987), A. Adam (1970), S. 278 ff.
- (40) Vgl. dazu M. Schmaus (1927); R. A. Markus (1967), S. 331-419.
- (41) Wie in unserer anderen Darstellung des vorliegenden Kapitels folgen wir in diesem Punkt der Ansicht des Erlanger Dogmengeschichtlers K. Beyschlag. Vgl. dazu K. Beyschlag (1987), S. 59 f.
- (42) Vgl. dazu K. Barth, KD I/1, §10, §11, §12.
- (43) Vgl. dazu K. Beyschlag (1987), S. . Barth hat in einem den Johannesprolog behandelnden, in unserem hier erwähnten Zusammenhang entscheidenden Kontext Barths eigenes Verständnis des Johannesprologs in der Weise aufgezeigt, daß Barths Auffassung hier der Linie von Athanasius gegenüber Thomas von Aquino entspricht. Vgl. dazu T. Kakegawa (1994), S. 178 ff.
- (44) Vgl. dazu vor allem H. Chadowick (1967); Y. Hiraishi (1991).
- (45) Vgl. dazu H.-U. v. Balthasar (1951, 1976), S. 229 ff.
- (46) Vgl. dazu K. Beyschlag (1987), S. 119: "Ihre [= der Logoschristologie] dgl [= dogmengeschichtliche] Bedeutung besteht vor allem darin, daß sie die bis dahin noch immer am Rande des Glaubens stehende Vorstellung von der wesenhaften Göttlichkeit Christi i. S.

der Präexistenz vor aller Schöpfung mit einem Schlag ins Zentrum aller theologischen Aussagen rückte. Und zwar setzt die Logoschristologie zunächst das platonisch-philonische Erkenntnisthema fort, wonach der Weltlogos die oberste Mittlerstellung zwischen der transzendenten Gottheit und der (von Gott durch den Logos) geschaffenen Welt einnimmt [...]. Aber indem sie das spekulative Logoswesen mit dem Wesen des geschichtlichen (und erhöhten) 'Sohnes' Christus eins setzte, entstand zugleich etwas Neues, von keiner philosophischen Spekulation je Vertretenes: die Identifikation einer geschichtlich-personalen Gestalt mit dem Wesen des transzendenten Vaters: Christus als "zweiter selbständiger Gott".

(47) Zur Ansicht, daß die Entstehung des Königreichs im alten Israel als Rationalisierung des jüdischen Glaubens bezeichnet wird, vgl. *M. Sekine* (1947); *T. Kakegawa* (2004). Für Barth bedeutet der König Israels den König der ganzen Welt und umgekehrt. Vgl. dazu *K. Barth*, KD III/3, S. 200 ff.

(48) Wie K. Barth an den verschiedenen Stellen (KD I/1, S. 352 ff. über *vestigia trinitatis*; KD I/2, S. 50 ff. über *Zeitverständnis*; KD IV/2, S. 258, mit einiger Kritik an Augustins anthropologisiertem Verständnis des Reiches Gottes; *T. Kakegawa* [1987], 40 ff., S. 46 ff.) geäußert hat, bedeutet bei Barth Augustin eine bemerkenswerte, problematische Figur in dem Sinne, daß bei Augustin das abendländische Christentum im Vergleich zum morgenländischen Christentum einseitig anthropologisiert ist. Barths Urteil über Augustin in der KD ist in diesem Punkt vorwiegend eindeutig. In diesem Zusammenhang muß beachtet werden, daß die Aufnahme der platonischen Ideenlehre nicht nur in den jüdischen Glauben wie bei Philo von Alexandrien, sondern auch in den christlichen Glauben wie bei Justin dem Märtyrer usw. nicht eigentlich von vornherein anthropologisiert, wie es der Fall bei Augustin oder nachmals bei Descartes in der neuzeitlichen Situation gewesen war, sondern objektiv geprägt worden war. R. A. Markus hat gezeigt, daß bei Marius Victorinus (281/91-365/86), d. h. bei einem Vorläufer Augustins, die in den christlichen Glauben aufgenommene platonische Ideenlehre nicht subjektiv oder anthropologisch, sondern objektiv geprägt war. Vgl. dazu *R. A. Markus* (1980), S. 331-340, bes. S. 339 f.; *E. Benz* (1932), S. 39-76; *T. Kakegawa* (1987), S. 39 f.

Inhaltsverzeichnis

Die Christlichkeit der dogmatischen Theologie K. Barths Im Hinblick auf Barths Kritik am Idealismus

1. Voraussetzung der Betrachtung: Konkretisierung des Themas im Hinblick auf das Barth-Idealismus-Problem
2. Dogmengeschichtliche Stellung der dogmatischen Theologie K. Barths (a): Ein Versuch der Kontrastierung der beiden dogmengeschichtlichen Linien (Ignatius-Athanasius gegen Origenes-Augustinus)
3. Dogmengeschichtliche Stellung der dogmatischen Theologie K. Barths (b): Ein Versuch der Kontrastierung von Offenbarung und Weltanschauung

(Fortsetzung folgt)

Quellen und Literatur

Liste der Abkürzungen der Werke von Karl Barth:

GA = Karl Barth Gesamtausgabe, 1973 ff., Zürich.

CR/1 = «Unterricht in der Christlichen Religion», Bd. 1. Prolegomena, GA II ([1923-1924], 1985), hrsg. v. *Hannerotte Reiffen*, Zürich

CR/2 = «Unterricht in der Christlichen Religion», Bd. 2. Die Lehre von Gott, die Lehre vom Menschen 1924/1925, GA II ([1924/1925], 1990), hrsg. v. *Hinrich Stoevesand*, Zürich

CR/3 = «Unterricht in der Christlichen Religion», Bd. 3. Die Lehre von der Versöhnung, die Lehre von der Erlösung 1924/1925, GA II ([1924/1925], 1990), hrsg. v. *Hinrich Stoevesand*, Zürich

KD = Ders. (1932-1968), Die Kirchliche Dogmatik, Band, I/1-IV/4, Zürich.

Quellen:

- Karl Barth (1927, 1982), *Christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band. Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, jetzt Karl Barth GA (1982), hrsg. v. *Gerhard Sauter*, Zürich.
- Ders.* (1931, 1981), *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, jetzt in: Karl Barth GA (1981), hrsg. v. *Eberhard Jüngel* und *Ingolf Ulrich Dalferth*, Zürich.
- Ders.* (1932 ff.), KD I/1 (1932); KD I/2 (1938); KD II/2 (1948); KD IV/3/1 (1959/a); KD IV/3/2 (1959/b).
- Ders.* (1935, 1958), *Zum Geleit*, in: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt von Dr. Heinrich Heppe*. Neu durchgesehen und herausgegeben von *Ernst Bizer*, Neukirchen-Vluyn, S. VII-X.
- Ders.* (1947), *Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich.
- Ders.* (1968), *Nachwort*, in: *Schleiermacher-Auswahl*, hrsg. v. *Heinz Bolli*, Hamburg, S. 292-312.

Literatur:

- Alfred Adam* (1965, 1970), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, Gütersloh.
- Carl Andresen* (Hrsg., 1982), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band. I: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen.
- A. Hilary Armstrong* (1995), *Karl Barth, The Fathers of the Church, and 'natural Theology'*, *The Journal of Theological Studies*, vol. 46, S. 191-195.
- Hans Urs von Balthasar* (1951, 1962. 3), *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln.
- Werner Beierwaltes* (1972), *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main.
- Ernst Benz* (1932), *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart.
- Karlmann Beyschlag* (1987), *Grundriß der Dogmengeschichte*, 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage, Darmstadt.
- Dietrich Bonhoeffer* (1956), *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, München.
- Rudolf Bultmann* (1984), *Theologische Enzyklopädie*, hrsg. v. *Eberhard Jüngel* und *Klaus W. Müller*, Tübingen.
- Henry Chadwick* (1967), *Philo and the Beginning of Christian Thought*, in: *A. H. Armstrong* (Hg., 1967), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, S. 133-192.
- Heinrich Dörrie* (1976), *Platonica Minora*, München.
- Gerhard Ebeling* (1985), *Karl Barths Ringen mit Luther*, in: *ders.* (1985), *Lutherstudien*, Bd. III, S. 428-573.
- Ders.* (1986), *Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths*, in: *ZThK Beiheft 6. Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstags*, S. 37-75.
- Hartmut Gese* (1983.2), *Der Johannesprolog*, in: *ders.*, (1983), *Zur biblischen Theologie*, Tübingen, S. 151-201.
- Ders.* (1991), *Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie*, in: *ders.* (1991), *Alttestamentliche Studien*, Tübingen, S. 218-248.
- Christoph Gestrich* (1977), *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, BHTH 52, Tübingen.
- Hans-Georg Geyer* (1966, 2003), *Gottes Sein als Thema der Theologie*, in: *VnF 11* (1966/2), S. 3-37, jetzt in: *ders.* (2003), *Andenken. Theologische Aufsätze*, hrsg. v. *Hans Theodor Goebel*, *Dietrich Korsch*, *Hartmut Ruddies* und *Jürgen Sein*, S. 112-148.
- Helmut Gollwitzer* (1937, 1988), *Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus, dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie mit einer Einführung zur Neuausgabe von Dietrich Braun*, München.

- Adolf von Harnack* (1903, 1983), Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehung des christlichen Dogmas I, Darmstadt.
- Ders.* (1909, 1983), Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweiter Band. Die Entwicklung des christlichen Dogmas I, Darmstadt.
- Seiichi Hatano* (1935, 1969), Religionsphilosophie, Gesammelte Werke Bd. 4, S. 3-280.
- Martin Heidegger* (1970), Phänomenologie und Theologie, Frankfurt a. M.
- Martin Hengel* (1975, 1977), Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Tübingen.
- Yoshimori Hiraishi* (1991), Philo-Studien, Tokio.
- Eberhard Jüngel* (1966, 1967), Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei KARL BARTH. Eine Paraphrase, 2., verbesserte Auflage, Tübingen.
- Ders.* (Hrsg., 1986), ZThK, Beiheft 6. Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstags.
- Tomiyasu Kakegawa* (1987), Hebraic and Greek Moments in the Doctrine of God in Christian Theology - The Problem of the Relationship between Karl Barths Theology and Idealism, in: International Christian Publication IV-B, Institute for the Study of Christianity and Culture 21 (ICU), S. 27-78.
- Ders.* (1982), Das Problem der hermeneutischen Zirkels im dogmatischen Denken, Journal of Christian Studies, 1982, p. 90-107.
- Ders.* (1994), Geschichtserkenntnis als Praxis. Zwischenbetrachtung zur Eigenartigkeit der theologischen Einstellung zur Geschichtserkenntnis bei Karl Barth, in: Academic Journal of Ibaraki Christian College, Bd. 28, S. 153-212.
- Ders.* (1995), Zum Vergleich des Religionsbegriffs bei F. Schleiermacher und K. Barth, in: Journal of Religious Studies, Japanese Association for Religious Studies, Vol. LXVIII-6, No. 303, S. 164-165.
- Ders.* (1996), Deutscher Idealismus als Anthropologie, in: Journal of Religious Studies, in: Japanese Association for Religious studies, Vol. LXVIII, No. 303, S. 74-75.
- Ders.* (1998), "Hajathologia als die wissenschaftliche Konzeption Tetstaro Arigas. Zum Problem der Interpretation von Ex. 3, 14 f. als theologisch-hermeneutischer Methode für die Theologiegeschichte, in: Journal of Christian Studies, Band 18, S. 21-72.
- Ders.* (2000), "Dogmatik und Hermeneutik" bei Karl Barth: Im Blick auf Gültigkeit und Notwendigkeit dieser Fragestellung in der Wissenschaftsgeschichte, in: Journal of Ibaraki Christian University, Bd. 34, S. 1-40.
- Ders.* (2002), Über die Einheitlichkeit der theologischen Entwicklung K. Barths: Zur Frage nach der Voraussetzung der Barth-Interpretation. Unter besonderer Berücksichtigung der Publikation der Gesamtausgabe K. Barths, in: Journal of Ibaraki Christian University, Bd. 34, S. 1-46.
- Ders.* (2004), Diskursives Denken und seine Rationalität: Zur Interpretation der Wendung K. Barths von der CR über die CD zu den KD-Prolegomena als "diskursiver Rationalisierung" in: Journal of Ibaraki Christian University, Bd. 37, S. 65-95.
- Ders.* (2005), Diskursives Denken und seine Rationalität (2): Zur Interpretation der Wendung K. Barths von der CR über die CD zu den KD-Prolegomena als "diskursiver Rationalisierung" in: Journal of Ibaraki Christian University, Bd. 38, S. 15-47.
- Bertold Klappert* (1976), Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth, Göttingen.
- Hans-Joachim Krämer* (1964, 1967), Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam.
- Hans-Joachim Kraus* (1970), Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen-Vluyn.
- Ders.* (1977), Logos und Sophia. Biblisch-theologische Grundlegung und Konkretisierung zum Thema «Das Licht und die Lichte», in: ThSt 123, S. 4-29.
- Georg Kretschmar* (1956), Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, BHTH21, Tübingen.

- Karl-Joseph Kuschel* (Hrsg., 1994), *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*, Darmstadt.
- Wilhelm Lutgert* (1923 ff.), *Geschichte des Deutschen Idealismus und ihr Ende*.
- R. A. Markus* (1967), *Marius Victorinus and Augustine*, in: *A. H. Armstrong* (Hrsg., 1967), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, S. 328-419.
- E. P. Meijering* (1978), *Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschuls Einfluss auf von Harnack*, Leiden.
- Ders.* (1993), *Von den Kirchenvätern zu Karl Barth: Das Altkirchliche Dogma in der 'Kirchlichen Dogmatik'*, Amsterdam.
- Ekkehard Mühlenberg* (1966), *Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, FKDG 16, Göttingen.
- Werner Neuer* (1996), *Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche*, Stuttgart.
- Franz Overbeck* (1903, 1981), *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Reprographischer Nachdruck der 2., um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrten Auflage, Leipzig/Darmstadt.
- Wolfhart Pannenberg* (2000), *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland: von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, UTB 1979, Göttingen.
- Niklaus Peter* (1992), *Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur "Christlichkeit unserer heutigen Theologie"*, Stuttgart.
- Dieter Schellong* (1973),
- Michael Schmaus* (1927), *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster.
- Klaus Scholder* (1986/1988), *Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. I: Vor geschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934 (gerigfügig erg. Aufl.); Bd. II: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom (geringfügig erg. und korr. Aufl.)*, Frankfurt an Main/Berlin.
- Hans Scholl* (Hrsg., 1995), *Karl Barth und Johannes Calvin. Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1922*, Neukirchen-Vluyn.
- Masao Sekine* (1954, 1979), *Die Rationalität der alttestamentlichen Religion*, in: *ders.* (1979), *Gesammelte Werke, Bd. 5*, Tokio, S. 129-179.
- Christiane Tietz-Steiding* (1999), *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, BHTH 112, Tübingen.
- Max Weber* (1920), *Das antike Judentum*, Tübingen.

K.バルトの教義的神学のキリスト教性 —そのイデアリスムス批判を考慮しつつ—

掛川 富 康

拙論は、論文「キリスト教神論におけるヘブライズムとヘレニズム—K.バルトの神理解とイデアリスムスの問題—」(1987年)の最終部に位置づけられ、その結論を構成する。1987年論文においては、イデアリスムスの原型を中期プラトン主義の神論にみいだし、「神の精神におけるイデア」という中期プラトン主義の根本モチーフを、バルトの神論と批判的に対論させた。その結果、バルトの神理解及びいわゆる「関係のアナロギア」を中心とした啓示理解は、初期キリスト教以来このモチーフに疎遠であったイグナティオス—アタナシオスの系譜につらなることを論じた。一本論においては、エルランゲンの教義史家K.バイシュラーク(1987)が初期から4世紀に至るキリスト教史に対して区別・設定した二つの線、イグナティオス—エイレナイオス—アタナシオスという線および弁証論者—オリゲネス—カッパドキア教父という線とその区別の意味に注目し、バルトの神論は、前者に連なること、また、H. U. v.バルタザール(1956)が、バルトの神学的姿勢がアウグスティヌス以前の神学に連なるという指摘に注目し、バルトの神論の有する反イデアリスムスのインプリケーションを抽出しようと努めた。バイシュラークの設定したイグナティオス—エイレナイオス—アタナシオスの線は、世界観としてのプラトニズムに係わりなく「啓示に集中した」(offenbarungsintensiv)神理解を

維持・進展させ、バルタザールは、バルトの思索の実践的性格の中に、とりわけオリゲネスなどに代表されるアウグスティヌス以前のキリスト教思想との連続性を見出している。