

## K. Barths Gottesverständnis und das Problem des Idealismus:

Unter der besonderen Berücksichtigung der mittelplatonischen  
Ideenlehre und ihrer Wirkung auf die Gotteslehre der christlichen Theologie<sup>(1)</sup>

Für Prof. Hans-Joachim Krämer  
in Verehrung und Dankbarkeit

Tomiyasu Kakegawa

### § 1. Zur Deutung des frühen Christentums

#### 1. These der "Hellenisierung des Christentums"

Der christliche Glaube, der mit der Begegnung der Apostel mit Jesus begonnen hat, mußte sich verschiedenartig mit der hellenistischen Gedankenwelt berühren. Dieser Glaube konnte erst später das Selbstverständnis als eine sozial-politisch anerkannte Religion "Christentum", d. h. "*religio licita*", erreichen<sup>(2)</sup>. Wenn man diesen historischen Prozeß vom Standpunkt der Theologiegeschichte oder Geistesgeschichte aus betrachten möchte, muß man die dafür angemessene Methode kennen<sup>(3)</sup>. Als die in diesem Sinne geleisteten großen Darstellungen können wir die Werke Adolf von Harnacks: "*Lehrbuch der Dogmengeschichte*" (1909. 4. Aufl.), "*Die Entstehung der christlichen Theologie und des christlichen Dogmas*" (1927) und "*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*" (1924) nennen<sup>(4)</sup>. Die dort dargestellte Auseinandersetzung zwischen Offenbarung und Vernunft, der man in der geschichtlichen Entwicklung von der *Logos-Christologie* der Apologeten im zweiten Jahrhundert zur Entstehung der Trinitätslehre im vierten Jahrhundert nachspüren könnte, wird bei Harnack als Prozeß des "Abfalls" verurteilt<sup>(5)</sup>. Wir können dieses negative Urteil über "*die Hellenisierung des Christentums*" in Harnacks folgendem Satz finden: "Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums." <sup>(6)</sup> Nach Harnack kann "*die Hellenisierung des Christentums*" bereits in der *Logos-Christologie* der Apologeten im zweiten Jahrhundert gefunden werden: "[...] unbehens von den Apologeten gestellt worden, indem sie behaupteten, dass das Christentum die Verwirklichung des absolut sittlichen Theismus sei."<sup>(7)</sup> Auch F. Loofs, der im wesentlichen hinsichtlich dieses Problems "der Hellenisierung des Christentums" den gleichen Weg gegangen ist, hat über die Leistung der Apologeten folgendermaßen wie A. v. Harnack ausgesprochen negativ geurteilt: "daß ersteres [= das Christentum] auf das Niveau des letzteren [= des philosophischen Wissens oder

Meinens] herabgezogen wurde: man versuchte es rational zu beweisen und verband es als gleichartig mit Gedanken der damaligen Welterkenntnis." (8)

## 2. "Antike und Christentum"

Gegenüber diesen negativen Urteilen über die Apologeten und über deren Lehre können wir uns der neuen Konzeption für die Dogmengeschichte zuwenden und damit das frühe Christentum, zumal in unserem vorliegenden Kontext, hinsichtlich seiner Entwicklung bis zum zweiten Jahrhundert nicht nur historisch, sondern auch sachlich-systematisch betrachten. In den deutschsprachigen theologischen Lexika seit den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts können wir die Artikel "Antike und Christentum" finden. Diese Artikel haben jeweils den Grundzug aufgezeigt: in bezug auf das Problem "Antike und Christentum" hat man in der Auseinandersetzung mit der vorangehenden dogmenkritischen historischen Konzeption, in der man im negativen Schlagwort "Hellenisierung des Christentums" "Antike und Christentum" hatte interpretiert finden können, jetzt vielmehr mit offenen Augen und auf der Grundlage der mit den neuen historischen Wissenschaften gewonnenen noch objektiveren Erkenntnisse der "Antike" und dem "Christentum" noch sachgemäßer gegenüberzutreten versucht (9). Dabei wird die Entwicklung des Christentums bis zum vierten Jahrhundert vor allem als das aus "Antike und Christentum" bestehende historische Kompositum interpretiert. In der dritten Auflage der RGG können wir den einschlägigen Artikel "Antike und Christentum" von *Heinrich Kraft*, wie folgt, formuliert finden: "Eine Reihe von Begegnungen zwischen Morgen- und Abendland haben den Eingang des Christentums in die antike Welt vorbereitet. Sie haben den ursprünglichen Abstand zwischen orientalischem und griechischem Denken so weit verringert, daß es nun zur fruchtbaren Vereinigung kommen konnte. Man darf sich die Verbindung von Antike und Orient in der Geschichte des Christentums nicht als Abgleichung oder Mischung vorstellen. Das Christentum hat, indem es die antike Kultur in sich aufnahm, eine tiefgreifende Unwandlung erfahren; es ist selber Antike geworden." (10)

Aus diesem historisch und sachlich angemessenen Urteil Krafts können wir richtig einsehen: während man die geschichtliche Verbindung des Christentums oder des christlichen Glaubens mit der antiken Welt, zumal im zweiten Jahrhundert, als historisches Faktum anerkennt, muß man den darauf gegründeten kritischen Vorbehalt gegen die historische Konzeption oder die historische Einstellung, diese geschichtliche Verbindung beider Elemente als einen Abfallsprozeß für den christlichen Glauben negativ zu betrachten und zu beurteilen, im Auge haben(11). In seinem ebenso betitelten Artikel "Antike und Christentum" in *der TRE* (1978) hat *Carl Andresen* zuerst einerseits den Begriff "Antike" als geschichtlichen Begriff und diesen dann auch als sachlichen Normbegriff zu verstehen versucht, indem er den

Begriff "Antike" in zwei voneinander getrennten Inhalten betrachtet hat(12). Dabei wird einerseits unter der "Antike" als geschichtlichem Begriff jene bestimmte Epoche, "die Spätantike", die selbst in der Geschichte des christlichen Glaubens oder des Christentums eine so bemerkenswerte Rolle gespielt hatte, verstanden. Andererseits wird unter der "Antike" als sachlichem Normbegriff die Ebene oder die Perspektive, die unter dem Stichwort "Kultur und das Christentum" figuriert, verstanden, nämlich im weiteren Sinne der betreffenden Terminologie. Entsprechend diesem Urteil könnten wir unter der "Antike" als Normbegriff die Ebene oder Perspektive verstehen, die der christlichen Offenbarung gegenübergestellt ist und gleichzeitig den allgemeinen Grundzug der abendländischen Bildungstradition charakterisiert und bezeichnet. Die sachgemäße Erklärung und Darstellung C. Andresens — bei seiner Darstellung von "Antike und Christentum" hat Andresen den Begriff "Antike" in zwei verschiedene Sachbereiche eingeteilt, d. h. in den geschichtlichen Begriff und in den Normbegriff — zeigt, daß bei dem historisch-sachgemäßen Verständnis des antiken Christentums einerseits die Forschungsmethode und die Wertschätzung klar von dem geschichtlichen Faktum unterschieden werden müssen und daß andererseits zugleich vor der unreflektierten Vermischung der Methode und der Wertschätzung mit dem historischen Faktum oder vor der auf der Basis der bestimmten historischen Konzeption aufgebauten "Konstruktion" der Historie (*H.-I. Marrou*) gewarnt werden muß(13).

Daß diese Historiker im weiteren Sinne des Wortes lehr- und dogmenkritisch geprägt worden sind — deren Hauptvertreter waren A. v. Harnack und F. Loofs, wie oben erwähnt — und in ihren Urteilen vor allem über die sog. Apologeten des zweiten Jahrhunderts von den modernen Historikern abgelehnt werden, bedeutet, daß vor allem die "Methode" dieser dogmenkritischen Historiker oder die hermeneutischen Voraussetzungen dieser Methode in historischer Betrachtung und Darstellung in Frage gestellt worden waren. Hier können wir auch den Anlaß zu diesen neukonzipierten historischen Erkenntnissen auch aus anderen Bereichen herausstellen und einige wichtige einschlägige Punkte im Auge haben(14). Erstens muß man die noch genaueren, historisch-sachgemäßen Erkenntnisse über das frühe Christentum berücksichtigen und zweitens, abgesehen davon, die innerkatholische Einstellung zur Heilsgeschichte und die neuen protestantisch-theologischen Bewegungen seit den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts im Auge haben. Wenn wir hier einige Möglichkeiten für unsere vorliegende Fragestellung, nämlich für die Neubegründung oder den Neuansatz zur sachgemäßen historischen Erkenntnis zumal des Verhältnisses des frühen Christentums zur spätantiken Umwelt, sinnvoll und bemerkenswert einschätzen können, dann können wir die theologische Intention und Entwicklung K. Barths im Auge haben(15). Im Hinblick auf dieses Problem, d. h. auf die kritische Reflexion über das Verhältnis von historischer und systematischer

Position im Problemfeld der frühen Jahrhunderte der Dogmengeschichte, lohnt es sich darum, K. Barths Neuansatz im systematischen Gebiet seit dem Ende des Ersten Weltkriegs zu betrachten, weil Barth auf unwiderstehliche Weise das Dogma der Trinitätslehre als wesentliche Methode und Voraussetzung für sein theologisch-dogmatisches Denken und für die Systembildung aufnehmen und diesem Dogma die hermeneutische Hauptrolle zuweisen konnte(16). Wir müssen beachten, daß es hinter dieser positiven Rezeption des trinitarischen Dogmas das diese positive Rezeption ermöglichende neue Gottesverständnis und zugleich auch andere entsprechende hermeneutische Voraussetzungen für das Verständnis der Geschichte des frühen Christentums als bei den Vorgängern gibt. Auf jeden Fall muß beachtet werden, daß sich diese neuen Ansätze Barths zum hermeneutisch-sachgemäßen Verständnis des Trinitätsdogmas auf die Schätzung der Apologeten, das Problem des Ursprungs des Johanneischen Prologs und auf die anderen diese Probleme betreffenden Fragen eingehend und kritisch beziehen sollten(17). Barths neuer Ansatz zum Gottesverständnis hat, wie bekannt, in den folgenden Dekaden das Gesamtgebiet der evangelischen Theologie überlagert(18). Um diese mit Barth beginnende kritische Überprüfung der oben erwähnten Probleme zu beurteilen und zu verwirklichen, muß man einerseits die hermeneutisch-kritische Reflexion auf die Methode für das richtige Verständnis des "historischen Faktums", das im Sinne von Andresen (1978) zu verstehen ist, und andererseits die Bestrebungen zur objektiven Rekonstruktion dieses historischen Faktums voraussetzen. Hier möchten wir aber vor allem beachten, daß die folgende Frage den Prüfstein für diese o. g. Probleme bedeuten sollte, nämlich die Frage: "Wie kann und muß >>die *philosophische Theologie*<<, die seit dem zweiten und dem dritten Jahrhundert als geschichtliches Kompositum von "Vernunft" und "Offenbarung", zumal unter dem Einfluß des damaligen Platonismus, entstanden ist, anders als bei den großen Vorgängern geschätzt und beurteilt werden?" (19) Die damalige Theologie hat durch die Begegnung der Apologeten mit dem damaligen Platonismus die Möglichkeit gewonnen, die Offenbarung terminologisch vor allem auf der mit der damaligen geistigen Umwelt kommunikablen Ebene aufs neue zu äußern, und der damalige Platonismus, der an sich wesentlich als religiöses Suchen zu charakterisieren ist, hat durch die Begegnung mit dem christlichen Glauben und durch die Kritik, die vom christlichen Glauben her geübt worden ist, auf dem Wege der Selbsterkenntnis seine vollendete ursprüngliche Gestalt wiederentdeckt. Die auf diese Weise herausgearbeitete Problemsituation der philosophischen Theologie, die aus "Offenbarung" und "Vernunft" bestanden und sich als geschichtliches Kompositum gestaltet hat, wirft die eigene Frage auf: Wie kann und muß diese philosophische Theologie als eine Resultante aus zwei Elementen, d. h. Offenbarung und Vernunft, verstanden werden? (20) Die Antwort auf diese Frage sollte davon abhängig sein, mit welchem Prinzip, z. B. offenbarungsintensiv oder weltanschaulich,



man diese philosophische Theologie aufnimmt. Je nach diesem Prinzip kann diese philosophische Theologie anders interpretiert werden. Es gehört zur dabei vorauszusetzenden grundlegenden Erkenntnis über dieses Problem, daß die philosophische Theologie wesentlich aus zwei sich voneinander unterscheidenden historischen Elementen entstanden war, d. h. aus der jüdisch-christlichen Tradition einerseits und vor allem aus dem damaligen *kaiserzeitlichen* Platonismus, der auch *Mittelplatonismus* genannt wird(21). Von diesen damaligen geistigen Wechselwirkungen aus gesehen, muß man diese philosophische Theologie als geschichtliches Kompositum aus "Offenbarung" und "Vernunft" bezeichnen.

### *3. Zwei Typen der philosophischen Theologie — Philosophiegeschichte und Dogmengeschichte*

Aus dem oben erwähnten Zusammenhang können wir eine merkwürdige Tendenz in der gegenwärtigen Patristik bezüglich der Forschungslage beim frühen Christentum ins Auge fassen. D. h., die patristischen Schriften und Forschungen haben in vieler Hinsicht anders als im vorangehenden Zeitalter ihre eigenen Gegenstände mit vorurteilsfreier und historisch noch exakterer Erkenntnis weiter beschrieben. Unter anderen sind hier einige diesbezügliche Tendenzen zu beachten: Auf der einen Seite wird das frühe Christentum nicht vom bloßen theologiegeschichtlichen Standpunkt, sondern vom Standpunkt der Philosophiegeschichte als rein rationalistisch-wissenschaftlichem Standpunkt aus zu rekonstruieren und zu betrachten versucht. Auf der anderen Seite versucht man das frühe Christentum als *>Judéo-Christianisme<* vom historischen Hintergrund der Judenchristen her zu charakterisieren (22). Die obenerwähnte erste Tendenz kann eine nicht innertheologische, sondern allgemeine wissenschaftliche dogmenkritische Geschichtsschreibung des frühen Christentums genannt werden. Diese Tendenz wurzelt in der antik-mittelalterlichen Philosophie. Demgegenüber kann die zweite Tendenz als Versuch bezeichnet werden, die Christlichkeit des frühen Christentums als des historischen Faktums von der Seite des jüdischen Hintergrundes aus zu begründen. Durch diese Einsicht über die neue Tendenz und Bewegung in der Patristik bezüglich der Forschungslage bei der Geschichtsschreibung des frühen Christentums können wir zwei einander gegenüberstehende Tendenzen bemerken: eine Tendenz, die geschichtliche Entwicklung des frühen Christentums soweit wie möglich auf die allgemeine Philosophiegeschichte zu reduzieren, eine andere Tendenz demgegenüber, die Dogmengeschichte im neuen und weiteren Sinn des Wortes aufgrund der auch durch *>Judéo-Christianisme<* erhaltenen Christlichkeit zu begründen. Auf jeden Fall ist es wichtig, den Unterschied der beiden einander gegenüberstehenden Züge zu berücksichtigen, nämlich die Dissoziation als solche von Philosophiegeschichte und Dogmengeschichte im Hinblick auf das frühe Christentum

als historisches Faktum zu beachten, die historischen Veränderungen und Übergänge der christlichen Theologie zur "philosophischen Theologie" — der christliche Glaube besteht aus der pneumatologischen Erinnerung an das Faktum und aus der Verbindung mit dem Faktum der Offenbarung der Menschwerdung Gottes. — Dieser Glaube wurde erst unter dem Einfluß des damaligen Platonismus auf Wahrnehmung dieses Faktums zur "philosophischen Theologie" verwandelt. Auf diese Weise kann die philosophische Theologie einerseits als Gegenstand der Philosophiegeschichte oder andererseits als Gegenstand der Dogmengeschichte verstanden werden. Mit anderen Worten, die philosophische Theologie als historisches Kompositum kann je nach dem Blickwinkel des Interpreten jeweils anders interpretiert werden(23).

Wie ist denn eigentlich diese "philosophische Theologie" zu deuten und zu charakterisieren, wenn wir sie als ein historisches Kompositum anerkennen, und zwar im Hinblick auf die heutige Situation der methodischen Trennung zwischen der Philosophiegeschichte und der Dogmengeschichte? Angesichts dieser Forschungslage besteht unsere Aufgabe nicht darin, diese beiden Standpunkte möglichst früh zu versöhnen, sondern darin, die "philosophische Theologie" als historisches aus "Offenbarung" und "Vernunft" bestehendes Kompositum jeweils nach ihren Bestandteilen historisch und sachlich zu analysieren. Auf jeden Fall aber muß das Problem der methodischen oder sachlichen Trennung von Philosophiegeschichte und Dogmengeschichte beantwortet werden. Denn es ist letztlich von der Wertschätzung der "philosophischen Theologie" abhängig, wie diese Trennung methodisch oder sachlich beurteilt werden kann und muß. Und wir möchten hier die Frage in diesem Kapitel sachgemäß dahin gehend äußern, daß sich das Problem der philosophischen Theologie — wie entstand die philosophische Theologie und wie kann und muß diese philosophische Theologie eingeschätzt werden? — wesentlich auf das Problem des Verhältnisses von "Christentum" und "Idealismus", m. a. W. von "Offenbarung" und "Vernunft", beziehen sollte (24).

## **§ 2. Zum Problem der Interpretation des Platonischen Timaios**

### **27 A — 52 B**

#### *1. Die Ideen als die Gedanken Gottes*

Die "Hellenisierung des Christentums" als historisches Faktum kann unabhängig davon nicht verleugnet werden, ob sie als geschichtlicher Begriff (Carl Andresen) oder als Äußerung der Einschätzung, daß das Christentum durch diesen historischen Prozeß der Hellenisierung substantiell und inhaltlich degradiert werde, verstanden sei. In den Gedankenwelten, in denen das Christentum erwachsen ist, lassen sich drei verschiedene Strömungen nennen, nämlich der Platonismus, der Gnostizismus und der Stoizismus. Aber der damalige Platonismus ist in unserem Zusammenhang ein

vorrangig zu betrachtendes, wichtiges Element im Blick auf seinen Einfluß auf das Christentum. Unter den obenerwähnten drei Strömungen ist der damalige kaiserzeitliche Platonismus als wirkungsvollste und einflußreichste Strömung zu charakterisieren, wenn man hier die Wichtigkeit der auf das Christentum ausgeübten Einflüsse und die Bedeutung der ihm gestellten Frage selbst beachten möchte(25).

Wenn man aber den Einfluß des Platonismus auf das frühe Christentum historisch richtig betrachten möchte, muß nicht der Platonismus der klassischen Zeit, sondern der kaiserzeitliche Platonismus, nämlich der Mittelplatonismus, der nach dem Tod Platons innerhalb der Akademie auf verschiedene Weise entwickelt worden ist, historisch und sachlich beachtet werden. Dieser Platonismus der hellenistischen Zeit hat nicht einfach oder kritiklos Platons Lehre übernommen, sondern darüber hinaus in verschiedene Richtungen hin diskutiert, was eigentlich die echte Lehre des großen Lehrers sei (26). Bei dieser Diskussion handelte es sich um das Verhältnis von  $\theta \epsilon \acute{o} \varsigma$  (Gott) ( $\delta \eta \mu \iota \omicron \upsilon \rho \gamma \acute{o} \varsigma$  [Demiurg]),  $\psi \lambda \eta$  (Materie),  $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha$  (Idee) ( $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$  [Paradigma]) in der im Platonischen Timaios 27 A – 52 B gezeigten Kosmogonie(27). Die von den Schülern Platons gegebene Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von  $\theta \epsilon \acute{o} \varsigma$  (Gott), ( $\delta \eta \mu \iota \omicron \upsilon \rho \gamma \acute{o} \varsigma$  [Demiurg]),  $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha$  (Idee) ( $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$  [Paradigma]) bedeutet philosophiegeschichtlich eine neue Interpretation des Verhältnisses von Gott als letzter Wirklichkeit und dem Denken überhaupt, nämlich zwischen Sein und Denken, das seit Parmenides im griechischen Denken bekannt und thematisiert worden war(28). In der nachplatonischen, d. h. in der Älteren Akademie, wird das Verhältnis von  $\theta \epsilon \acute{o} \varsigma$  (Gott), ( $\delta \eta \mu \iota \omicron \upsilon \rho \gamma \acute{o} \varsigma$  [Demiurg]),  $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha$  (Idee) und ( $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$  [Paradigma]) zwischen den Schülern Platons, d. h. zwischen Speusipp und Xenokrates, diskutiert und weiterhin im dritten Jahrhundert bei Plotin mit gewisser Modifizierung akzeptiert und entwickelt und zuletzt in die Gotteslehre der christlichen Theologie der mittelalterlichen Scholastik aufgenommen(29). D. h., die platonische Ideenlehre wird so früh innerhalb der Akademie nach dem Tod ihres Lehrers in die Problematik der "Ideen im Geist Gottes" verwandelt und modifiziert und daher als Schulmeinung vertreten. Indem diese neue Ideenlehre sich in dem hellenistischen Zeitalter unter Vermittlung von Philon von Alexandria mit der jüdisch-christlichen Tradition berührt hat, hat sie sachlich und inhaltlich der christlichen Theologie wichtige Motive überliefert, so die positive Charakterisierung der Schöpfungstat des biblischen Gottes, die Ebenbildlichkeit des Menschen, die Intelligibilität des geschöpflichen Seins und die natürliche Gotteserkenntnis usw(30). "The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy" (Hrsg. v. A. H. Armstrong, Cambridge 1967) hat die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie dargestellt, die von dem obenerwähnten Standpunkt aus, nämlich unter der Betonung und Beachtung des Einflusses des (mittleren) Platonismus auf die darauf folgende

Philosophiegeschichte konzipiert wurde. Dieses epochale philosophiegeschichtliche Werk beginnt seine Darstellung mit der Älteren Akademie bis Anselmus von Canterbury und endet dann mit der islamischen Philosophie, die der Philosophie von Thomas von Aquino wichtige Impulse gegeben hat. Das heißt, "The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy" ist nach ihrer Konzeption eindeutig und wesentlich viel eher von dem vorplotinischen Platonismus als vom Neuplatonismus Plotins bestimmt(31). Es wird daher verständlich, daß das Werk darum mit der Älteren Akademie einsetzt, weil der philosophische Ursprung und die Quelle der philosophischen Theologie, so wie sich sie bei Marius Victorinus und Augustin konkretisieren läßt, vor allem in dieser Epoche, d. h. in der Zeit des "Platonismus zwischen Platon und Plotin", gefunden werden kann.

## 2. Demiurgos — Hyle — Idea (Paradeigma)

Wie oben betrachtet, ist die Frage, wie die Kosmogonie im Platonischen "Timaios" 27 A — 52 B interpretiert werden soll, erst innerhalb der Älteren Akademie gestellt worden und hat danach auf Philon von Alexandrien und auf die nachphilonischen christlichen Denker wesentlichen und fortdauernden Einfluß ausgeübt (32). Hier muß diese Fragesituation konkret noch einmal zusammengefaßt, aber noch detaillierter dargestellt werden. — Wie kann und muß das Verhältnis von  $\theta \epsilon \acute{o} \varsigma$  (Gott), ( $\delta \eta \mu \iota \omicron \upsilon \rho \gamma \acute{o} \varsigma$  [Demiurg]),  $\psi \lambda \eta$  (Materie),  $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha$  (Idee) und ( $\pi \alpha \rho \alpha \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$  [Paradigma]) verstanden werden? Platon läßt "Timaios" 29 A, wie folgt, sagen: " $\tau \acute{o} \delta \epsilon \delta ' \omicron \psi \nu \pi \acute{\alpha} \lambda \iota \nu \acute{\epsilon} \pi \iota \sigma \kappa \epsilon \pi \tau \acute{\epsilon} \omicron \nu \pi \epsilon \rho \iota \alpha \upsilon \tau \omicron \upsilon \pi \rho \delta \sigma \pi \acute{o} \tau \epsilon \rho \omicron \nu \tau \acute{\omega} \nu \pi \alpha \rho \alpha \delta \epsilon \iota \gamma \mu \acute{\alpha} \tau \omega \nu \acute{o} \tau \epsilon \kappa \tau \alpha \iota \nu \acute{o} \mu \epsilon \nu \omicron \varsigma \alpha \upsilon \tau \acute{o} \nu \acute{\alpha} \pi \eta \rho \gamma \acute{\alpha} \zeta \epsilon \tau \omicron$ ,  $\pi \acute{o} \tau \epsilon \rho \omicron \nu \pi \rho \delta \sigma \tau \acute{o} \kappa \alpha \tau \grave{\alpha} \tau \alpha \upsilon \tau \acute{\alpha} \kappa \alpha \iota \acute{\omega} \sigma \alpha \upsilon \tau \omega \varsigma \acute{\epsilon} \chi \omicron \nu \eta \pi \rho \delta \sigma \tau \acute{o} \gamma \epsilon \gamma \acute{o} \nu \omicron \varsigma$ .  $E \iota \mu \acute{\epsilon} \nu \delta \eta \kappa \alpha \lambda \acute{o} \varsigma \acute{\epsilon} \sigma \tau \iota \nu \acute{\omicron} \delta \epsilon \acute{o} \kappa \acute{o} \sigma \mu \omicron \varsigma \acute{\omicron} \tau \epsilon \delta \eta \mu \iota \omicron \upsilon \rho \gamma \acute{o} \varsigma \acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \acute{o} \varsigma$ ,  $\delta \eta \lambda \omicron \nu \acute{\omega} \sigma \pi \rho \delta \sigma \tau \acute{o} \acute{\alpha} \iota \delta \iota \omicron \nu \acute{\epsilon} \beta \lambda \epsilon \pi \epsilon \nu \epsilon \iota \delta \acute{\epsilon}$ ,  $\acute{o} \mu \eta \delta ' \epsilon \iota \pi \epsilon \tau \iota \nu \tau \iota \nu \iota \theta \acute{\epsilon} \mu \iota \varsigma$ ,  $\pi \rho \delta \varsigma \tau \acute{o} \gamma \epsilon \gamma \omicron \nu \acute{o} \varsigma$ ." ("Folgendes aber müssen wir ferner hinsichtlich desselben erwägen, nach welchem der Vorbilder sein Werkmeister es auferbaute, ob nach dem stets ebenso und in gleicher Weise Beschaffenen oder nach dem Gewordenen. Ist aber diese Welt schön und ihr Werkmeister gut, dann war offenbar sein Blick auf das Unvergängliche gerichtet; ist sie aber — was auch nur auszusprechen frevelhaft wäre, dann war sein Blick auf das Gewordene gerichtet.") Und weiter sagt Timaios: " $\Pi \alpha \nu \tau \iota \delta \eta \sigma \alpha \phi \acute{\epsilon} \varsigma \acute{\omicron} \tau \iota \pi \rho \delta \sigma \tau \acute{o} \acute{\alpha} \iota \delta \iota \omicron \nu \acute{o} \mu \acute{\epsilon} \nu \gamma \acute{\alpha} \rho \kappa \acute{\alpha} \lambda \lambda \iota \sigma \tau \omicron \sigma \tau \acute{\omega} \nu \gamma \epsilon \gamma \acute{o} \nu \tau \omega \nu$ ,  $\acute{o} \delta ' \acute{\alpha} \rho \iota \sigma \tau \omicron \sigma \tau \acute{\omega} \nu \alpha \iota \tau \acute{\iota} \omega \nu$ .  $\omicron \psi \tau \omega \delta \eta \gamma \epsilon \gamma \epsilon \nu \eta \mu \acute{\epsilon} \nu \omicron \varsigma \pi \rho \delta \varsigma \tau \acute{o} \lambda \acute{o} \gamma \omega \kappa \alpha \iota \phi \rho \omicron \nu \eta \sigma \epsilon \iota \pi \epsilon \rho \iota \lambda \eta \pi \tau \acute{o} \nu \kappa \alpha \iota \kappa \alpha \tau \grave{\alpha} \tau \alpha \upsilon \tau \acute{\alpha} \acute{\epsilon} \chi \omicron \nu \delta \epsilon \delta \eta \mu \iota \omicron \upsilon \rho \gamma \eta \tau \alpha \iota$ " ("Jedem aber ist doch deutlich, daß er auf das Unvergängliche gerichtet war; denn sie [die Welt] ist das Schönste unter dem

Gewordenen, er der Beste unter den Ursachen. So also entstanden, ist sie nach dem durch Nachdenken und Vernunft zu Erfassenden und sich Gleichbleibenden aufbaut")(29 A). Aus den hier zitierten Sätzen können wir drei Elemente, die die Kosmogonie im "Timaios" konstruieren, herausarbeiten: erstens den "Werkmeister" (ὁ τεκταίνουμένος), zweitens "das stets ebenso und in gleicher Weise Beschaffene" (τὸ κατὰ τὰ ὑτά καὶ ὡσαύτως ἔχον) und drittens "das Gewordene" (τὸ γεγονός)(33). Diese der Platonischen Kosmogonie konstitutiven drei Elemente bezeichnen je, erstens den (1) "Werkmeister" (δημιουργός), (2) das "stets sich selbst Gleiche" (αἰκατάταυτόν), "das also durch verstandesmäßiges Denken zu Erfassende" (τὸ μὲν δῆλον ὡς εἰ μετέλλογόν περὶ ληπτόν, 28 A), d. h. die Ideen, und (3) das "Werdende und Vergehende, nie aber wirklich Seiende" (γίγνόμενον καὶ ἀπολλόμενον ὅντως δὲ οὐδέποτε ὄν) oder "das ... durch bloßes mit vernunftloser Sinneswahrnehmung verbundenes Meinen zu Vermutende" (τὸ δ' αὖ δόξῃ μετέλλει σθησεὺς ἀλόγον δόξα στόν), d. h. die Materie. Aus diesem kosmogonischen Zusammenhang ist das Schema: Gott / Demiurgos (θεός, δημιουργός) — Materie (ύλη) — Idee/Paradeigma (ιδέα, παράδειγμα) erarbeitet(34).

Gott/Demiurgos (θεός, δημιουργός)

Materie (ύλη)

Idee/Paradeigma (ιδέα, παράδειγμα).

### 3. Eigenart des griechischen Gottesverständnisses: Theos und Noein

Im historischen Zusammenhang mit der oben skizzierten Platonischen Kosmogonie ist es sachgemäß und sinnvoll, die Eigenart des griechischen Gottesverständnisses im Hinblick auf die vorsokratischen Denker im folgenden zu betrachten. Bruno Snell hat in dem Kapitel XIII, "Menschliches und göttliches Wissen", seines bekannten Buches "Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen" (1955) die Eigenart der griechischen Grunderfahrung des Gottesverständnisses betrachtet. Den historisch aufweisbaren guten Ansatz dazu hat Snell bei Parmenides und Xenophanes gefunden (35). Hier möchten wir uns auf Xenophanes, nach Snell, konzentrieren. Es ist heutzutage allgemein anerkannt, daß Xenophanes innerhalb der Geschichte des griechischen Gottesverständnisses die epochale Rolle zuzugestehen sei, den rationalen Übergang vom anthropomorphen zum philosophischen Gottesverständnis stattfinden zu lassen, nämlich die rationale Rolle der "Entmythologisierung" des Anthropomorphismus (36). "Ein Einziger ist Gott" (εἷς θεός, Fr. 23) sagt Xenophanes (37). Es ist aber hier zu beachten, daß nach Snells Analyse Gott "allein durch die Fähigkeit seiner

(Gottes) Einsicht" (  $\nu \acute{o} o \nu \phi \rho \epsilon \nu \acute{\iota}$  , Fr. 25) wirkt, d. h. daß der Ausgangspunkt der Xenophaneischen theologischen Spekulation nicht mit der Allmacht Gottes, sondern mit Gottes "wahrnehmendem" Wesen angesetzt ist; "Gott 'erschüttert' alles ohne Mühe durch sein Denken"(38). Diese ontologische Identifikation oder Parallelisierung von "Gott" und "Wissen" (  $\nu o \tilde{\nu} \varsigma$  ) ist bei der "Theologie der griechischen Denker" stets auffindbar. Die historischen Belege dafür lassen sich finden: im Begriff "das wahrhaft Seiende" (  $\tau \acute{o} \pi \alpha \nu \tau \epsilon \lambda \tilde{\omega} \sigma \acute{\omicron} \nu$  ) in Platons "Sophistes" 248 E — 249, der Wissen oder Leben in sich hat, bei den "Ideen (  $\pi \alpha \rho \alpha - \delta \epsilon \acute{\iota} \gamma \mu \alpha \tau \alpha$  )"(39) im Geist Gottes (  $\epsilon \nu \tau \acute{o} \tau \sigma \nu o \acute{\eta} \mu \alpha \sigma \iota$  ,  $\epsilon \nu \tau \tilde{\eta} \delta \iota \alpha - \nu o \acute{\iota} \alpha \tau o \tilde{\theta} \epsilon o \tilde{\theta}$  )", die in der nachplatonischen Akademie entwickelt worden sind, und dann in der "Metaphysik" XII, 1072 b — 1075 a 10, des Aristoteles beim bekannten Begriff "das Denken des Denkens" (  $\acute{\eta} \nu \acute{o} \eta \sigma \iota \varsigma \nu o \acute{\eta} \sigma \epsilon \omega \sigma$  ) oder in der Plotinischen Systematik bei dem Gedanken des "Denkens (  $\nu \acute{o} \eta \sigma \iota \varsigma$  ) des Wissens (  $\nu o \tilde{\nu} \varsigma$  )", d. h. bei der zweiten Hypostase, die eigentlich immer in den mittelpatonisch-philosophischen Anschauungen überhaupt mit "Sein" (  $\tilde{\epsilon} \iota \nu \alpha \iota$  ) ontologisch gleichgesetzt wird(40). Von diesem historischen Sachzusammenhang her können wir als Eigenart des Gottesverständnisses oder der Gotteserfahrung bei den Griechen die historische Tatsache, daß "Gott" das wesentliche Moment des "Wissens" (  $\nu o \epsilon \tilde{\iota} \nu$  ) zugeschrieben sei, bestätigen(41).

### § 3. Grund als Denken und Grund als Über-Denken

#### 1. Vom Demiurgos zum "intellectus divinus" (a): "Grund als Denken"

Wenn man die Gestaltung und Entwicklung der griechischen Gotteslehre oder des Gottesverständnisses beachtet, wie muß dann das Schema  $\theta \epsilon \acute{o} \sigma$  (Gott),  $\delta \eta \mu \iota o \nu \rho - \gamma \acute{o} \sigma$  (Demiurg) —  $\tilde{\nu} \lambda \eta$  (Materie) —  $\acute{\iota} \delta \acute{\epsilon} \alpha$  (Idee),  $\pi \alpha \rho \alpha \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$  (Paradigma) in Platons Timaios 27 A — 52 B analysiert und beurteilt werden? Wie können das Verhältnis dieser drei Elemente zueinander einerseits und deren ontologische Lokalisierung andererseits beurteilt werden? In der Älteren Akademie wurde darüber diskutiert, wie überhaupt Gott und das Denken in der letzten oder höchsten Wirklichkeit sich zueinander verhalten. Die Antworten, die in der Älteren Akademie zu diesem Problem gegeben worden sind, sind zweierlei gewesen. Die beiden Antworten haben, philosophiegeschichtlich gesehen, prinzipielle Grundmodelle und Möglichkeiten für das Verhältnis von Sein, Gott oder Grund einerseits und Denken andererseits vorgelegt (42). Wenn man weiterhin die ununterbrochene Wirkung der nachplatonischen Ideenlehre in der Geschichte der christlichen Theologie betrachtet, muß beachtet werden, daß diese in der Älteren Akademie gegebenen Antworten die philosophischen Hintergründe der christlichen Theologie nach dem zweiten und dritten Jahrhundert gestaltet haben (43). Dabei

handelt sich es vor allem um das Verhältnis von "  $\theta \epsilon \acute{o} \sigma$  " (Gott), "  $\delta \eta \mu \iota \omicron \upsilon \rho \gamma \acute{o} \sigma$  " (Demiurg), "  $\acute{o} \omicron \nu \tau \tilde{\omega} \sigma \ddot{o} \nu$  " (der wahrhaftig Seiende) und "  $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha$  " (Idee), "  $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$  " (Paradigma). Der Text des Timaios wird, wie folgt, dargestellt: "dann war offenbar sein Blick (d. h. der Blick des  $\delta \eta \mu \iota \omicron \upsilon \rho \gamma \acute{o} \sigma$ ) auf das Unvergängliche gerichtet (  $\xi \beta \lambda \epsilon \pi \epsilon \nu$  ) (F. D. Schleiermacher) (29 A). Aus diesem kurzen Satz können wir wissen, daß "  $\theta \epsilon \acute{o} \sigma$  " (Gott) und "  $\delta \eta \mu \iota \omicron \upsilon \rho \gamma \acute{o} \sigma$  " (Demiurg) mit "  $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha$  " und "  $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$  " durch das Verbum "  $\beta \lambda \acute{\epsilon} \pi \epsilon \iota \nu$  " (sehen/blicken/bemerken) verbunden sind. Die eigentliche Bedeutung dieses Verbums "  $\beta \lambda \acute{\epsilon} \pi \epsilon \iota \nu$  " müssen wir aus dem Hintergrund des antiken Spiritualismus verstehen, nach dem der "  $\nu \omicron \tilde{\nu} \varsigma$  " (Geist) der Werdegrund des Kosmos ist und in dem daher der "  $\nu \omicron \tilde{\nu} \varsigma$  " als Werdegrund des Kosmos das Subjekt des "kosmologisch-ontologischen" Denkens oder Intellekts bedeutet (44). Wenn wir daher hier die Gegenstände des göttlichen "Denkens", d. h. die "  $\iota \delta \epsilon \alpha$  " (Idee), das "  $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$  " (Paradigma) den "Grund" nennen und das Verhältnis von "Grund" und "Denken" zueinander auf der kosmologisch-ontologischen Ebene unter historischer Perspektive betrachten, können die beiden verschiedenen Typen in bezug auf das Verhältnis zueinander von göttlichem Denken = "intellectus divinus" einerseits und den "  $\iota \delta \epsilon \alpha \iota$  " (Ideen) andererseits herausgearbeitet und schematisiert werden — diese "  $\iota \delta \epsilon \alpha \iota$  " (Ideen) sind die "  $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$  [  $\tau \alpha$  ]" (Paradigmen) der sensiblen Welt und bedeuten zugleich die Gegenstände des göttlichen Denkens (45). Der erste Typ heißt "Grund als Denken". Im ersten Typ wird der "Grund" der sensiblen Welt auf die ontologisch gleiche Ebene mit dem göttlichen Denken ("intellectus divinus") gestellt und wird daher selber in die Gegenstände des göttlichen "Denkens" verwandelt. Das heißt, das ontologisch-mythologische Subjekt der Kosmogonie im "Timaios", nämlich der "  $\delta \eta \mu \iota \omicron \upsilon \rho \gamma \acute{o} \sigma$  " (Demiurg), wird auf die "  $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha$  " (Idee)/ das "  $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$  " (Paradigma), d. h. auf "  $\tau \delta \mu \acute{\epsilon} \nu \delta \eta \nu \omicron \acute{\eta} \sigma \epsilon \iota \mu \epsilon \tau \acute{\alpha} \lambda \delta \gamma \omicron \upsilon \pi \epsilon \rho \iota \lambda \eta \pi \tau \delta \nu$  " ("auf das, ... das durch verstandesmäßiges Denken zu erfassen ist, ..", Timaios 28 A) gestellt, auf die ontologisch gleiche Dimension oder Hypostase wie die "  $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha$  " (Idee) oder das "  $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$  " (Paradigma) lokalisiert. Mit anderen Worten, das mythologische Subjekt, d. h. der Demiurg, wird entmythologisiert, indem der Demiurg zum Subjekt des Gegenstandes, d. h. der "  $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha$  " (Idee) oder des "  $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$  " (Paradigma) der göttlichen Denktätigkeit wird. Diese Möglichkeit, den Demiurgen zu entmythologisieren, bestand schon innerhalb des platonischen Denkens selbst und wurde nachher jenseits des Platonischen "Timaios", nämlich aufs neue und erst innerhalb der Älteren Akademie thematisiert und sachlich herausgearbeitet. Dieses Denkschema bedeutet eine andere, neue Möglichkeit, das Verhältnis von "Sein" und "Denken" zu verstehen, als bei Parmenides selbst. Aus dieser neuen Möglichkeit, die ontologische Stellung der drei verschiedenen Elemente in der Platonischen



Kosmogonie zu verstehen, ist nachher das neue Gottesverständnis des Aristoteles, nämlich "das Denken des Denkens" (noesis noeseos), erwachsen(46).

## 2. Vom Demiurgos zum intellectus divinus(b): "Grund als Über-Denken"

Der zweite Typ heißt "Grund als Über-Denken" oder "Grund über Denken". In diesem zweiten Typ nimmt die letzte Wirklichkeit ihren eigenen Platz jenseits und oberhalb des göttlichen "Denkens" ( $\nu \circ \tilde{\nu} \varsigma$  = intellectus divinus) ein. Der "Grund", d. h. die letzte Wirklichkeit, transzendiert den " $\lambda \acute{o} \gamma \circ \varsigma$ " (Vernunft) und den " $\nu \circ \tilde{\nu} \varsigma$ " (Geist), unabhängig davon, ob der " $\lambda \acute{o} \gamma \circ \varsigma$ " (Vernunft) und der " $\nu \circ \tilde{\nu} \varsigma$ " (Geist) zur endlichen Subjektivität (des Menschen) oder zur unendlichen Subjektivität (des göttlichen Seins, nämlich des hier gezeigten "Grundes" als der letzten Wirklichkeit) gehört.

Wenn wir den platonischen Einfluß auf die Gestaltung der philosophischen Theologie in und nach dem zweiten Jahrhundert in der nachchristlichen Epoche beachten, hat der erste Typ, d. h. der "Grund als Denken", eine noch wichtigere Rolle als der zweite gespielt, indem dieser Typ, "Grund als Denken", die christliche Trinitätslehre von der griechisch- und römisch-philosophischen Theologie aus rekonstruiert und indem er als primäres Schema in der philosophischen Gotteslehre der mittelalterlichen Theologie durch Marius Victorinus und Augustin hindurch gewirkt hat (47). Andererseits kann der zweite Typ, "Grund als Über-Denken", in dem der "Grund" selbst "das Denken" transzendiert, bei dem berühmten Satz Platons in der "Res Publica" (509 B) über die Idee des Guten, " $\epsilon \pi \acute{\epsilon} \kappa \epsilon \iota \nu \alpha \tau \tilde{\eta} \sigma \circ \upsilon \sigma \acute{\iota} \alpha \varsigma \pi \rho \epsilon \sigma \beta \epsilon \acute{\iota} \alpha \kappa \alpha \grave{\iota} \delta \upsilon \nu \acute{\alpha} \mu \epsilon \iota \upsilon \pi \epsilon \rho \acute{\epsilon} \chi \omicron \nu \tau \omicron \varsigma$ " (es [= das Gute] steht noch jenseits des Wesens und übertrifft es an Würde und Macht) seinen eigenen klassischen Ausdruck finden. Der zweite Typ, "Grund als Über-Denken", hat über die Ältere Akademie (Speusipp) und vor allem beim Gedanken über das "Eine" ( $\tau \delta \text{ "E} \nu$ ) bei Plotin seine vollständige Gestalt gefunden(48). Der zweite Typ, "Grund als Über-Denken", ist, wie bekannt, in der Geschichte der christlichen Theologie der Grundzug der negativen Theologie (49).

Wie oben beschrieben, hat die Auffassung über das Verhältnis zueinander von " $\acute{o} \varsigma \epsilon \acute{o} \sigma$ " (Gott) / " $\delta \eta \mu \iota \omicron \upsilon \rho \gamma \acute{o} \sigma$ " (Demiurg) einerseits und " $\grave{\iota} \delta \acute{\epsilon} \alpha$ " (Idee) / " $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$ " (Paradigma) andererseits im "Timaios" 27 A – 52 B die beiden sich voneinander unterscheidenden Interpretationsmöglichkeiten in bezug auf die ontologische Stellung von "Denken" und "Grund" hervorgerufen. Und es ist der erste Typ, d. h. der Typ "Grund als Denken", der auf die trinitarische Gotteslehre in der christlichen Theologie den wesentlichen Einfluß ausgeübt hat. Dabei handelt es sich darum, wie das göttliche "Denken" (" $\nu \circ \tilde{\nu} \varsigma$ " = intellectus divinus) charakterisiert werden könnte. Das heißt, die " $\grave{\iota} \delta \acute{\epsilon} \alpha \iota$ " (Ideen) / " $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha \tau \alpha$ " (Paradigmen), die sich dabei auf der ontologisch gleichen Ebene wie Gott / Demiurgos

befinden, sind die Gegenstände und Inhalte (  $\nu \acute{o} \eta \tau \alpha$  ) des "Denkens" ( "  $\nu \omicron \tilde{\nu} \varsigma$  " = intellectus divinus) geworden.

In der Systematik des Thomas von Aquino werden die Ideen als die "rationes" Dei definiert. Während Gott selbst sich denkt, produziert Gott die Ideen als seine rationes. (50) Auf diese Weise hat das göttliche "Denken" ("intellectus divinus") durch seinen Denkkakt eine solche polarisierte Struktur wie "  $\nu \acute{o} \eta \sigma \iota \varsigma$  " (Denken) und "  $\nu \omicron \eta - \tau \acute{o} \nu$  " (Gedachtes) ergeben. Und durch die Produktion des "  $\nu \omicron \eta \tau \acute{o} \nu$  " (des Gedachten) und der "  $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha \iota$  " (Ideen) durch den göttlichen Denkkakt sind im "Denken" selbst die Differenzierung und der Unterschied geschehen und provoziert worden. Das griechische Denken, wenn man es unter allgemeiner Perspektive illustrieren möchte, hat zwei philosophische Grundzüge und Themenkreise, nämlich "das Problem der Arche, des Ursprungs" und "das Problem des intellectus divinus, des Denkens (Geistes) als metaphysischer Entität" (51). In der Geschichte der griechischen Philosophie, besonders vom Tod Platons bis Plotin sind das Denken des Gottes selbst, "intellectus divinus" = "  $\nu \omicron \tilde{\nu} \varsigma$  " und die "Ideen im Geist Gottes" ( "  $\xi \nu \tau \omicron \tilde{\iota} \varsigma \nu \omicron \acute{\eta} \mu \alpha \sigma \iota$  ", "  $\acute{\epsilon} \nu \tau \tilde{\eta} \delta \iota \iota \alpha \nu \omicron \acute{\iota} \alpha \tau \omicron \tilde{\nu} \theta \epsilon \omicron \tilde{\nu}$  "), der Grundzug neben dem uns schon bekannten Problem des Ursprungs. Die Ideen als Paradigmen der sensiblen Welt werden schon innerhalb des göttlichen Denkens als die Gedanken Gottes, und zwar außerhalb des christlichen Denkens, gesetzt (52).

Frühe Beispiele für dieses Schema können bei Seneca (4 v. Chr. — 65 n. Chr.) Ep. 65, gefunden werden. Hier werden die "exemplaria" als die Gedanken Gottes, wie folgt, beschrieben: "haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum, quae agenda sunt, et modos mente complexus est: plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat, immortales, immutabiles, infatigabiles" (53). Der Philosoph Albinos im zweiten Jahrhundert sagt: "Idea ... perfectus intellectus dei"(54).

### 3. Der "intellectus divinus" im Urteil der Dogmen-Theologiegeschichte

Von ihrer Geburt an ist die christliche Theologie in der hellenistischen Welt aufgewachsen. Daher mußte sich das Christentum durch die Berührung mit der hellenistischen Gedankenwelt, vor allem mit der mittelplatonischen Ideenlehre, d. h. mit dem Gedanken "der Ideen im Geist Gottes(>>intellectus divinus<<)", entwickeln. Diese Berührung der christlichen Theologie mit dem obigen mittelplatonischen Motiv ist ein bloßer Aspekt der Berührung des frühen Christentums mit den hellenistischen Weltanschauungen(55). Auf der anderen Seite muß diese historische und sachliche Begegnung der beiden Strömungen hinreichend bemerkenswert werden, wenn man die sachliche Bedeutung, die einflußvolle Wirkungsgeschichte und die maßgebende Rolle in der modernen und gegenwärtigen Gedankenwelt beachtet (56).

Im folgenden möchten wir einigen Aspekten der vom mittelplatonischen Motiv der

"*Ideen als der Gedanken Gottes*" ausgehenden Einflüsse auf *Philon von Alexandria* (13 [?] v. Chr. – 45 / 50 n. Chr.), *Marius Victorinus*, *Augustin* und *Thomas von Aquino* nachspüren.

Philon von Alexandria ist die erste Persönlichkeit, die den jüdischen Glauben mit der griechischen Philosophie zu versöhnen versucht hat. Wenn man sehen möchte, wie "*die Ideen im Geist Gottes*" in sein Denken integriert sind, dann muß man den Logos im Zusammenhang mit den Ideen im Geist Gottes ins Auge fassen. Bei Philon entstammt der Logos, der mit der Weisheit im hellenistischen Judentum "verschmilzt" (K. Beyschlag), einerseits der stoischen Tradition, ist aber von der göttlichen Dynamis nicht innerhalb Gottes (Demiurgos), sondern außerhalb gestellt (57). In diesem Logos sind die Ideen, die jedoch die Paradigmen der sensiblen Welt bedeuten, eingeschlossen. Der Logos ist aber schon Geschöpf durch Gott selbst: Die irdische sensible Welt liegt auf der zweiten Stelle, von Gott aus gesehen. Die Ideen im Geist Gottes sind die geschöpflichen Dinge wie der Logos und transzendieren weder den Demiurgen, wie es im Platonischen Timaios der Fall ist, noch die Gegenstände des Denkens des Demiurgen, wie es der Fall in der Akademie ist (58). Marius Victorinus ist bereits bekannt als ein römischer Philosoph (59), der einerseits durch seine Konversion von der römischen Religion zum Christentum auf die Konversion Augustins Einfluß ausgeübt hat und andererseits als Übersetzer der griechischen "*libri Platoniorum*" ins Lateinische bekannt worden war (60). Wenn man diesen Mann im Zusammenhang mit der Geschichte des Motivs der "*Ideen im Geist Gottes*" sieht, muß beachtet werden, daß bei Marius Victorinus anders als bei Philon von Alexandria die religionsphilosophische Verschmelzung der Motive "*der Ideen im Geist Gottes*" mit der christlichen Gotteslehre im historischen Prozeß des arianischen Streites geleistet wurde, bei dem die christliche Trinitätslehre als Dogma noch nicht historisch fixiert worden war (61). Bei Marius Victorinus werden "*die Ideen*", anders als bei Augustin, als objektiv, d. h. "*im Geist Gottes*" liegend, angenommen. Bei Augustin wäre also der Geist Gottes bereits in der Analogie zu dem menschlichen Geist verstanden und daher psychologisch subjektiviert verstanden (62).

Das Gottesverständnis Augustins ist vor und nach seiner Konversion durch seinen Lehrer, *Ambrosius*, merkwürdig neuplatonisch geprägt worden. In seiner um 400 n. Chr. vollendeten Autobiographie "*Confessiones*" (I 6) lesen wir die Sätze über die Schöpfung der Welt: "... et apud te rerum omnium instabilium stant causa et rerum omnium mutabilium inmutabiles manent origines et omnium irrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes, ..." (63). Die hier erwähnten "*sempiternae rationes*" bedeuten "*die Ideen im Geist Gottes*", die aus dem Mittelplatonismus, d. h. aus der Älteren Akademie, erwachsen sind. In Augustins späterer Schrift "*De diversis Quaestionibus* LXXXIII", die vor den "*Confessiones*" geschrieben wurde, finden wir das Kapitel 46, "*De ideis*", wo, wie folgt, geschrieben ist: "... Sunt namque ideae

principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo esse habentes, quae in divina intelligentia continentur .... "(64) In seiner anderen späteren Schrift "De Trinitate" (VI 10) steht geschrieben: " ... tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium ..."(65) Aus der Geschichte der Rezeption dieses Motivs, d. h. der augustinischen Ideenlehre, gehen wir weiter auch Pseudo-Dionysius Areopagites, Bonaventura und Thomas von Aquino nach. In seiner Schrift "De divinis nominibus" (I 5) hat Dionysius gesagt: "Gott, Demiurg wird >>der Schöpfer aller Dinge<< (>> π ο ι η τ ῆ σ π ᾶ ν τ ω ν <<) durch sein Selbstdenken (66). In seinem Kommentar "Sententiae in IV Libris Distinctae", welcher die bekannten "Sententiae" des *Petrus Lombardus* kommentiert, hat Bonaventura über die in die christliche Theologie aufgenommene Ideenlehre gehandelt (67).

Thomas von Aquino hat in verschiedenen Schriften, so in der frühen Schrift: "*Quaestiones Disputatae de Veritate*", q. 3, in der "Summa Theologiae" I, q. 15, "*Scripta super Libros Sententiarum*", q. 36, und "*In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*", d. 15, sein eigenes, originales Verständnis für die in die christliche Theologie aufgenommene Ideenlehre entwickelt. Es zeigt den wesentlichen Einfluß auf das Denken des Thomas, daß er bereits in den frühen Schriften "Quaestiones Disputatae de Veritate" (De Ideis) neben "De Scientia Dei" behandelt hat (68). In der Summa Theologiae, q. 15, a. 1 (Utrum ideae sint), wird darüber diskutiert, ob die Ideen überhaupt existieren. Hier zeigt sich die allgemeine Definition der Ideen als "formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes ..."(69) Und in seinem Leitsatz in der "Summa Theologiae" I, q. 15, a. 1 c, heißt es: " ... unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes ... Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ... necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae."(70) Weiter wird in den "Quaestiones Disputatae de Veritate" (*De Veritate*, q. 3, a. 1 c) gesagt: " Sed Deus est agens per intellectum, et non ignorans quod agit. Ergo apud ipsum sunt rationes rerum quae ideae dicuntur"; *ibid.* "(71). Und weiter in derselben Schrift, q. 3, ad 7, sagt er: "Sed arca in mente artificis est per suam similitudinem et ideam. Ergo omnium rerum ideae sunt in Deo".

#### § 4. Der "intellectus divinus" als Wirkungsgeschichte und hermeneutische Methode

##### 1. Der "intellectus divinus" als Wirkungsgeschichte

Welche Bedeutung hat denn das Schema "*Die Ideen im Geist Gottes*", welches das wesentliche Moment nicht nur für die Platoninterpreten nach Platon selbst, sondern

auch für die danach folgende Geschichte der Philosophie formuliert hat, in der Geschichte der Philosophie überhaupt? Erst können und müssen hier die Tiefe und die Kontinuität der Einflüsse dieses mittelplatonischen Schemas bemerkt werden. Klaus Oehler bemerkt dazu: "Der neuzeitliche Glaube an ein absolutes Fundament des Wissens im Selbstbewußtsein ist nur die Konsequenz einer Entwicklung, die ihren Ursprung in einer früheren Form der Reflexion bei den Griechen hat. Auch der Eintritt des Christentums in die Geschichte hat diese Entwicklung nicht initiiert, sondern lediglich die schon in Gang befindliche Entfaltung des philosophischen Selbstbewußtseins beschleunigt." (72) Das Schema "die Ideen im Geist Gottes", das hier "das philosophische Selbstbewußtsein" genannt wird, hat zumal in der Gotteslehre der mittelalterlichen Scholastik eine unverkennbare Rolle gespielt. Die Wirkungsgeschichte dieses Schemas kann auch in der neuzeitlichen enttheologisierten Philosophie bei den "ideae innatae" von Descartes, bei dem "Bewußtsein", "der transzendentalen Ästhetik" und "den Ideen in der reinen Vernunft" von Immanuel Kant und zumal bei dem "Geist" in der Philosophie Hegels, nämlich in der "endlichen Subjektivität", gefunden werden, wenn hier die Subjektivität der neuzeitlichen Menschen der plotinischen antiken unendlichen Subjektivität gegenübergestellt wird (73).

## 2. Der "intellectus divinus" als hermeneutische Methode(a): Zu deren positiver Seite

Wenn wir weiter unter der Voraussetzung der zum Teil oben erwähnten geschichtlichen Kontinuität der im Mittelplatonismus wurzelnden philosophischen Gedanken den Blick auf die Geschichte der christlichen Philosophie oder der Theologie richten, wie können und müssen wir dann die christliche Philosophie und die philosophische Theologie als diese historischen Komposita einschätzen? Diese historischen Komposita sind aus der biblischen Offenbarung einerseits und den vernünftig-idealen Elementen der unendlichen oder endlichen Subjektivität andererseits in ihrer mehrschichtigen Struktur entstanden (74). Dieser Frage nach der Qualität der philosophischen Theologie können die Antworten aus zwei verschiedenen Richtungen, d. h. aus positivem oder negativem Blickwinkel, gegeben werden. Erstens: aus der positiven Richtung: die "philosophiegeschichtlichen" Studien und die historischen Forschungen, welche die unverkennbaren Einflüsse vom mittelplatonischen Schema der "Ideen im Geist Gottes" auf das in den folgenden Zeitalter programmierte Gottesverständnis bestätigen wollen, zeigen, daß die wissenschaftliche Einstellung, diese "philosophische Theologie" als historisches Kompositum positiv aufzunehmen, der weltanschaulichen Sympathie des Subjektes dieser historischen Erkenntnis mit dem Platonismus als Weltanschauung entspringt (75). Diese Art von historischen Forschungen über die damalige und in den folgenden Epochen konkretisierte "philosophische Theologie" haben die Absicht, den

Entstehungsgrund der "philosophischen Theologie" als des aus der Offenbarung und der Vernunft entstandenen Kompositums durch die "Geistesverwandschaft" oder Sympathie des Subjekts dieser Forschung mit den Gegenständen, d. h. mit der in jeder Epoche konzipierten philosophischen Theologie, historisch-positivistisch zu bestätigen(76). Nach dieser Ansicht ist zu urteilen: diese historischen Komposita sind aus der Verschmelzung des Platonismus und der aus der jüdischen Tradition stammenden christlichen Gedanken entstanden. Diese Einstellung zur philosophie- und geistesgeschichtlichen Interpretation, die das mittelplatonische Schema "der Ideen im Geist Gottes" als hermeneutisches Prinzip rezipiert und in den entsprechenden Epochen die Bestätigung seines Einflusses zu finden beabsichtigt, steht in Verwandtschaft mit der Tradition der abendländischen "Bildung" (Paideia) und dieser Tradition in den neuzeitlichen, nachchristlichen Epochen (77). Nach der abendländischen Bildungstradition wollen und können die Möglichkeiten zu Selbsterkenntnis und Selbstbildung in der römisch-griechischen Welt maßgebend gefunden werden. In diesem Sinne schreibt der Philosoph Hans-Georg Gadamer: "Was das Abendland, was Europa, die sogenannte >westliche Welt<, von den hieratischen Kulturen der asiatischen Länder unterscheidet, ist ja gerade dieser neue Aufbruch des Wissenwollens, der mit der griechischen Philosophie, mit der griechischen Mathematik, ... verbunden ist. So ist für das moderne Denken die Konfrontation mit dem griechischen Denken eine Art Selbstbegegnung"(78).

### *3. Der "intellectus divinus" als hermeneutische Methode (b): Zu deren negativer Seite*

Wenn wir auf der anderen Seite unseren Blick dem Einfluß des Platonismus auf das Christentum zuwenden, bemerken wir die methodisch-kritische Seite dieses mittelplatonischen Schemas in der Geschichte des Christentums im Gegensatz zu der ersten positiven Ansicht. Das heißt, wir können die Theologie- und Philosophiegeschichte kritisch und hermeneutisch analysieren, indem wir dieses Denkschema "intellectus divinus" als kritisch-hermeneutischen Schlüssel für die Betrachtung der Theologie- und Philosophiegeschichte ansehen. Denn innerhalb der theologischen Gedanken ist dieses mittelplatonische Schema immer als konstitutiver Bestandteil des theologischen Denkens vom anfänglichen Zeitalter der Theologie- und Dogmengeschichte an bemerkenswerterweise auffindbar (79).

Das heißt, unter der Voraussetzung und Anerkennung der Kontinuität und des beträchtlichen Einflusses des mittelplatonischen Schemas der "Ideen im Geist Gottes" auf die philosophische Konstruktion vor allem der christlichen Gotteslehre kann und muß die von diesem Denkschema unabhängige, befreite Möglichkeit für die Begründung der christlichen Theologie, vor allem ihrer Gotteslehre, gesucht werden(80). "In welchem Maße die philosophischen Implikationen christlicher Theologien früher auch jetzt (in manchem noch viel vehementer) ihr eigenes, auf ein

geschichtliches Ereignis bezogenes Prinzip verdeckt oder gar dessen Sinn destruiert haben, ist eine bisher weder intensiv genug gestellte, noch zureichend beantwortete Frage." (W. Beierwaltes) (81) Diese Äußerung des Philosophen W. Beierwaltes zeigt paradoxerweise die ununterbrochene Kontinuität des mittelpatonischen Schemas "der Ideen im Geist Gottes" in der Geschichte des christlichen Denkens und der Philosophie einerseits und zugleich die kritische Anfrage an die Möglichkeit der von jenem Schema unabhängigen, m. a. W. "offenbarungsintensiven", Begründung der christlichen Theologie andererseits. In diesem Kontext bedeutet "ihr (= der christlichen Theologie) eigenes, auf ein geschichtliches Ereignis bezogenes Prinzip" nichts anderes als das Faktum der Inkarnation als den die christliche Theologie eigenständig begründenden Grund (82). Das heißt, es handelt sich hier um eine "offenbarungsintensive" Möglichkeit für christliche Theologie. (Fortsetzung folgt.)

### Anmerkungen

- (1) Der vorliegenden Arbeit liegen zwei Vorträge zugrunde: (1) *"Hebraism and Hebraism in the Systematic Theology"*, gehalten am 5. Okt. 1985 auf der Tagung der Gesellschaft für Vergleichende Religionsforschung am Institut für Christentum und Kultur der International Christian University (Tokio), (2) *"Zwei Typen der Gotteslehre — Versuch eines kritischen Vergleichs der Geistmetaphysik und der Offenbarungstheologie"*, gehalten am 29. Juni 1987 auf der Tagung der Gesellschaft der Systematischen Theologie in Japan am Internationalem Kulturzentrum Tokio. — Den folgenden Ausführungen liegen zwei Lehrveranstaltungen zugrunde: (1) das im Jahr 1978 gehaltene Seminar über die Gotteslehre in des Origenes Werk *De Principiis* von Professor W. Mizugaki. (2) die Vorlesung über die Ideenlehre im Mittelalter, die im Jahr 1973 von Professor A. Yamada gehalten wurde; diese Vorlesung konnte der Verfasser zwar nicht besuchen, sie wurde ihm aber nachträglich in schriftlicher Form zugänglich. In dieser Vorlesung wurde die Ideenlehre von Platon bis zu Thomas Aquino behandelt. Und hier soll erwähnt werden, daß der Verfasser in seiner Tübinger Zeit seinen ergiebigen Dialog mit Prof. Hans-Joachim Krämer führen konnte, dessen Werk "Der Ursprung der Geistmetaphysik" (1964, 1967. 2) dem Verfasser beim obenerwähnten Seminar von Prof. W. Mizugaki bekannt wurde.
- (2) Zum Begriff "Christentum" vgl. vor allem Prof. W. Mizugaki (1987, S. 1 ff.). Prof. W. Mizugaki (1987, S. 1 ff.) hat gezeigt, daß der Begriff "Christentum" erst im vierten Jahrhundert in der Alexandrinischen Schule entstanden ist. Darum muß man in unserem Kontext eigentlich historisch sachgemäßer noch vom "christlichen Glauben" reden.
- (3) Geschichtserkenntnis wird üblicherweise in zwei verschiedene Kategorien eingeteilt, d.h. in die "Geschichte als Sein" (*res gestae*) und die "Geschichte als Logos" (*historia rerum gestarum*) (Historie oder Historiographie) (vgl. T. Yuge, 1986; G. W. F. Hegel, 1967 Bd. 11, S. 97). Dieser öfters in Deutschland herrschenden Geschichtsanschauung, die die "Historie" durch "logos" konstruieren wollte, hat der französische Historiker H.-I. Marrou (1973, S. 66) die folgenden Sätze gegenübergestellt: "Der Historiker konstruiert nicht Geschichte, sondern entdeckt sie"; E. R. Curtius (1954, S. 385) hat auch die ähnlichen Sätze geschrieben: "Die leichtfertig konstruierende >>Geistesgeschichte<<, die sich in Deutschland seit dem ersten Weltkrieg an Stelle der Philologie setzte, war ein Symptom wissenschaftlichen Verfalls, ..." Der deutsche Romanist E. R. Curtius warnt vor der Tendenz bei den deutschen Philologen am Beispiel der Mediävisten: "Entscheidend ist die in allen Philologen des Mittelalters zu beobachtende Loslösung von dem tragenden Grunde der



*Geschichte: die Neigung, unbekannte Konkretheiten durch inexistente Abstraktionen zu ersetzen."*

- (4) *Adolf von Harnack* (1909 4); *ders.* (1927); *ders.*(1924).
- (5) *Adolf von Harnack* (1904 4), S. IX.
- (6) *Ders.* (1904 4), S. 20. Um diesen öfters zitierten Satz von Harnack der Absicht Harnacks entsprechend zu verstehen, muß man diesen Satz im Kontext, in dem der obige Satz geschrieben ist, genau lesen. Harnack sagt im Kontext: "Demgemäss wurde die Religion sehr schnell zu einer *L e h r e* , welche an dem Evangelium zwar ihre Gewissheit, aber nur zum Theil ihren Inhalt hatte, und demgemäss auch von solchen ergriffen werden konnte, welche mehr nach Erkenntnis als nach Religion suchten. Nun folgt zwar aus dem Angedeuteten, dass eine denkende Erfassung der christlichen Religion an sich gefordert war und von Anfang an begonnen hat, aber weder ist z. B. die paulinische Gnosis von *P a u l u s* selbst mit dem Evangelium schlechthin identificirt worden (I Cor 3<sub>11</sub>f. 12<sub>3</sub> Phl 1<sub>18</sub>), noch ist sie dem späteren Dogma analog, geschweige mit ihm identisch. (S. 19) ...Das Dogma: d. h. die begrifflichen Mittel, durch welche man sich in der antiken Zeit das Evangelium verständlich zu machen versucht hat, sind mit seinem Inhalt verschmolzen und zum Dogma erhoben worden. Dieses Dogma ist neben der Kirche als realer Weltmacht der Angelpunkt in der Geschichte der christlichen Religion geworden. Die Umbildung des christlichen Glaubens zum Dogma ist freilich kein >>Zufall<<, sondern hat ihren Grund in dem *g e i s t i g e n* Charakter der christlichen Religion, der zu allen Zeiten die Aufgabe einer wissenschaftlichen Apologetik nahe legen wird. Aber hier handelt es sich nicht um ein Bestimmtes, allgemeines, sondern um das bestimmte Dogma, wie es sich in den ersten Jahrhunderten innerhalb der griechischen Welt gebildet hat und noch eben gültig ist. ..." (S. 20 f.) Schon im Harnackschen Sinne hatte der im 17. Jahrhundert lebende Jesuit *Dionysius Petavius* (Denis Petau, gest. 1652) "die Hellenisierung des Christentums" gezeigt. Vgl. *F. W. Kantzenbach* (1959), S. 45 ff.; *G. Glawe* (1912); *F. C. Baur* (1979), S. 32 ff. Als Dogmengeschichte, die sich mit Harnacks Konzeption kritisch auseinandergesetzt hat, könnte man die neue Dogmengeschichte von *K. Beyschlag* (1982, 1987), Bd. I, nennen. Vgl. dazu auch *T. Kakegawa* (1997), S. 171-195, bes. S. 172 ff.
- (7) *A. v. Harnack*, DG I (1983), S. 502. Vgl. *E. P. Meijering* (1978), S. 18.
- (8) *Friedrich Loofs* (1968), S. 88 ff.; vgl. *W. Pannenberg* (1959), S. 1 ff. Als ein gutes Beispiel für ein neues dogmengeschichtliches Verständnis kann man die Dogmengeschichte von *K. Beyschlag* (1982, 1987) anführen; vgl. bes. S. 110 ff. u. 116 ff. Hier ist auch zu beachten, daß bei den beiden großen Dogmengeschichtlern die Urteile gegen die Apologeten und ihre Lehre im wesentlichen ihrer einseitigen kritischen Einstellung gegen den Gnostizismus als "akuter Hellenisierung des Christentums" entstammen (*Harnack*, DG I, 1983, S. 250: " ... eine Reihe von Unternehmungen, denen in gewisser Weise die katholische Ausprägung des Christenthums in Lehre, Sitte und Cultus analog ist. der grosse Unterschied hier besteht aber wesentlich darin, dass sich in den gnostischen Bildungen die acute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christenthums darstellt (mit Verwerfung des A. T.), in dem katholischen System dagegen eine allmählich gewordene (mit Conservierung des A. T. [Im Original gesperrt]). Demgegenüber heißt die Lehre der Apologeten "allmähliche Hellenisierung des Christentums als Glaubenslehre" (*Harnack*, DG I, 1893, S. 496 ff.). Die Urteile über die Apologeten und über die Lehre der Apologeten sind jeweils in den alten und neuen Dogmengeschichten zu finden: *A. v. Harnack* (1983), S. 496-550, bes. S. 507-513; *F. Loofs* (1968), S. 85-97; *R. Seeberg* (1953), S. 331-356, bes. 334-336; *A. Adam* (1959), S. 136-141; *C. Andresen* (1982/a), S. 73-79; *K. Beyschlag* (1987), S. 105-130.
- (9) *L. Zscharnack* (1927), Sp. 378-390; *H. Kraft* (1957), Sp. 436-439; *C. Andresen* (1978), S. 50-99; vgl. *P. Henry* (1986), Sp. 215-222. In der RGG, 4. Aufl., Bd. 4 (1998), läßt sich der *Artikel Antike und Christentum* von *H.-D. Betz* finden. Betz hat hier diesem seit langem bekannten Artikel einige neue Punkte beigelegt, indem er über die Konzeption von Franz J. Dölger und

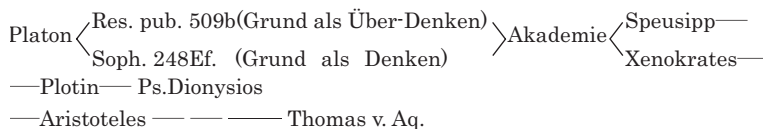
- den Begriff "Spannung" informiert hat. Zur Konzeption von Franz J. Dölger vgl. *E. Dassmann* (1999), den Art. *F. J. Dölger* in der RGG, 4. Aufl., Bd. 2 (1999), Sp. 928 mit Lit.; *G. Schöllgen* (1993); zum Begriff "Spannung" vgl. *T. Ariga* (1973, 1981), S. 173-184; *T. Kakegawa* (1998), S. 52 ff. u. Anm. (77) auf S. 67.
- (10) Zum Begriff vgl. *H. Kraft* (1957), Sp. 436 ff.; *Werner Jaeger* (1961); *W. Mizugaki* (1987), S. 1 ff.
- (11) Vgl. *W. Pannenberg* (1959); *A. Adam* (1965, 1970.2).
- (12) *C. Andresen* (1978), S. 57 ff., S. 96 ff.
- (13) *H.-I. Marrou* (1954, 1973), S. 66 ff.; *ders.* (1948/b, JÜ. 1985), S. 380 f. Vgl. auch Anm. (77) und Anm. (83) im Kapitel V dieser Arbeit.
- (14) Als Beispiel für dieses Problemfeld "*Antike und Christentum*" kann die wissenschaftliche Situation der Trennung von Philosophiegeschichte und Dogmengeschichte angeführt werden (vgl. § 1. 3. in diesem Kapitel). Vgl. *C. Colpe* (1979), S. 89-107, bes. S. 89 ff. Seitens der Philosophiegeschichte haben *Hans-Joachim Krämer* (1967 2), *A. H. Armstrong* (Hrsg., 1967) und *Heinrich Dörrie* (1976) diese Problemlage gezeigt, seitens der Dogmengeschichte hat sie *C. Andresen* (Hrsg., 1982) gezeigt. Zur Kritik an Harnacks These von der "*Hellenisierung des Christentums*" vgl. *Alois Grillmeier* (1979), S. 226-257.
- (15) Einer der neu orientierten Dogmenhistoriker der letzten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, *K. Beyschlag* (1987, S. 42 ff.), hat gezeigt: *K. Barth* hat zwar keine neue Dogmengeschichte verfaßt, aber seine dogmatische Intention hat etwas Wesentliches zum Problem der Dogmengeschichte im Nach-Harnackschen Zeitalter beigetragen (vgl. dazu auch *A. Adam* [1965, 1970. 2], S. 27 ff., und die im Zusammenhang hier vorgestellte Literatur. Hier hat *Adam* "Neuere Überlegungen innerhalb der evangelischen Theologie" über die Dogmengeschichte vorgestellt). Aus den historischen Bereichen vom Urchristentum bis zum vierten Jahrhundert haben wir viele geschichtswissenschaftlichen Forschungsleistungen kennengelernt, die in Kontinuität mit Barths Intention stehen: *W. Schneemelcher* (1950/51); *ders.* (1951); *ders.* (1981); *ders.* (1984); *A. Gilg* (1955); *C. Andresen* (1982, Nachwort). Hier kann auf die in diesem Sinne anzuführende Literatur über die Neuzeit und Gegenwart nicht eingegangen werden. Zur Leistung von *C. Andresen* vgl. *W. Schneemelcher* (1984), Anm. 16, auf S. 187.
- (16) *F. W. Kantzenbach* (1959), S. 251-310; *H. Jedin* (1962), S. 1-62. Zur neuen Problemlage vgl. die verschiedenen Berichte in: *K. Beyschlag* (Hrsg., 1984).
- (17) Zum Verständnis des Johannes-Evangelium, zumal zu dessen Prolog, vor allem *K. Barth*, GA II (1976), S. 12-163. Das gegen die Religionsgeschichtliche Schule gerichtete Verständnis des Prologs bei Barth hat die ausschlaggebende Rolle bei seiner Systembildung gespielt, was forschungsgeschichtlich bedeutsam ist. Z. B. vgl. *K. Barth*, KD I/2, S. 145 ff.; KD, II/2, S. 102 ff.; viele andere einschlägige Stelle in der KD. Vgl. auch *Adolf von Harnack* (1892), S. 189-231.
- (18) Besonders ist zu beachten, daß sich Barths Theologie seit einigen Dekaden der Konzeption der "*Biblischen Theologie*" annähern läßt. Heutzutage besitzt das Thema der "biblischen Theologie" auf dem alt- und neutestamentlichen Gebiet eine zentrale Bedeutung.
- (19) Zur Bedeutung der "philosophischen Theologie" vgl. bes. *W. Beierwaltes* (1985), alle Seiten, bes. 13; *ders.* (1972), bes. S. 8 ff. u. ö.; *K. Beyschlag* (1988), S. 104 f., S. 118.
- (20) Den Terminus "philosophische Theologie" verwenden wir in unserem Zusammenhang hier in solchem Sinne, wie in *K. Beyschlags* Darstellung, 1987, S. 110 f.
- (21) *K. Beyschlag* (1987, S. 107 f.) hat gezeigt, daß es hinter der Entstehung oder dem Aufschwung der philosophischen Theologie der Apologeten im zweiten Jahrhundert drei verschiedene geistigen Strömungen gab: die "nachapostolische" Gemeindefradition, die der christlichen vorausgehende jüdische Apologetik und den Mittelplatonismus als Vorläufer des Neuplatonismus Plotins.
- (22) *C. Colpe* (1979), S. 89 ff. Colpe behauptet, daß die erste Stellungnahme bei Hans-Joachim Krämer (1964, 1967 2), *H. Chadwick* (1967), in: *A. H. Armstrong* (Hrsg., 1967) und *H. Dörrie*

- (1976), die zweite Stellungnahme bei *J. Daniélou* (1958) und die dritte Stellungnahme bei der Auffassung, welche die Einflüsse des im Nag-Hamadi-Codex erhaltenen Gnostizismus auf die Kirchenväter betont, gefunden werden könnten. Wir können aber noch die erste Stellungnahme in der völlig neu bearbeiteten Auflage von *Ueberweg-Praechter-Geyer* durch *Hellmut Flashar* (1983), bes. S. IX-XXII, und die dritte bei *Sasagu Arai* (1971) finden.
- (23) Der Erlanger Dogmengeschichtler *K. Beyschlag* hat die mehrschichtigen Elemente und Strukturen der "philosophischen Theologie", die hier mit der Theologie der Apologeten gleichzusetzen ist, mit folgenden Sätzen sachgemäß ausgedrückt. Diese Sätze lassen sich auch als Zusammenfassung der Ansicht von C. Andresen aufnehmen, der mit seiner wegweisenden philologisch fundierten Justin-Abhandlung (*C. Andresen*, 1952/53) die komplizierten Schichten, aus denen die philosophische Theologie bei Justin dem Martyrer entstanden ist, und die dynamischen Beziehungen der verschiedenen weltanschaulichen Strömungen damals sachgemäß analysiert und damit die dogmenkritische, anti-apologetische Ansicht von A. v. Harnack usw. aus guten Gründen in Frage gestellt hat: "Tatsächlich haben aber die frühchristlichen Denker weder einfach ganze philosophische Systeme, vielmehr stets nur ganz bestimmte mit dem christlichen Glauben konvergierende Strukturen daraus übernommenen, noch stand es so, >>daß das Christentum sich nur zu hellenisieren brauchte, um Hellenen verständlich zu werden<< (*H. Dörrie*)" (*K. Beyschlag*, 1987, S. 129).
- (24) *Ernst Benz* (1932), S. VII und S. 2 ff.; *Pierre Hadot* (1971); ders. (1968). Nach *E. Benz* (1932, S. 71) kann der Ursprung der Lehre von der "*analogia entis*" bei Victorinus erkannt werden. Zur Geschichte der Victorinus-Forschung einschließlich von Benz vgl. *P. Hadot* (1968), S. 11-41. Zur Begriffsbestimmung von Idealismus vgl. *H. Zeltner* (1976), Sp. 30 ff.; *W. Janke* (1987), S. 1-20.
- (25) *J. H. Waszink* (1957), S. 139 ff.; *P. Dörrie* (1976), S. 229-263; *K. Beyschlag* (1988), S. 117 f.; *Willy Theiler* (1930).
- (26) Zur geschichtlichen Entwicklung und dem Problem in der Akademie vgl. *Eduard Zeller* (1909 4), III 1, S. 609 ff., 831 ff.; ders., III 2, S. 175 ff. *Hans-Joachim Krämer* (1964, 1967); *K. Gaiser* (1963, 1968 2); 1. Kapitel. Die Ältere Akademie v. Hans-Joachim Krämer, in: *Hellmut Flashar* (1983), S. 1-174.
- (27) *Hans-Joachim Krämer* (1967), S. 21 ff.; ders. (1971), S. 108-187; *Akira Yamada* (1970/a, 1970/b); *Matthias Baltes* (1976); ders. (1978). Zum Aufsatz von *Matthias Baltes* (1976); ders. (1978) vgl. die Rezension von *Kouichi Yauchi* (1979), S. 212-218; ders. (1980), S. 163-169.
- (28) Die These von Parmenides, daß die erste Realität (Wirklichkeit) identisch mit dem Denken sei (  $\tau \omicron \gamma \alpha \rho \alpha \upsilon \tau \omicron \nu \omicron \epsilon \tilde{\nu} \epsilon \sigma \tau \acute{\iota} \nu \tau \epsilon \kappa \alpha \grave{\iota} \epsilon \tilde{\nu} \alpha \iota$ , Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Hamburg 1957, 1963<sup>2</sup>, 28A), wird (zeitlich) nach Platon in anderem Sinne als im originalen Parmenideischen Kontext verstanden. In dem ursprünglichen Parmenideischen Kontext haben das Denken (  $\nu \omicron \epsilon \tilde{\nu}$  ) und das Sein (  $\epsilon \tilde{\nu} \alpha \iota$  ) je einen Terminus konstruiert, der sich auf gegenseitiges Verhältnis bezieht. In diesem Prozeß werden die beiden Größen, nämlich das Denken und das Sein, in die letzten Elemente verwandelt, welche die erste Realität (Wirklichkeit) konstruiert habe (vgl. Platon, Sophist, 248 E ff.). Zum Bedeutungs- und Funktionswandel bei beiden Kategorien vgl. *W. Beierwaltes* (1967 1, 1981 3), S. 22. 25. 165. 177 f.; *Klaus Kremer* (1971), S. 79-160; *Vincenzo Cilento* (1964), S. 194-203; *E. R. Dodds* (1968), S. 129-142. Zur historisch-sachlichen Interpretation der Parmenideischen These vgl. *Julius Stenzel* (1931); *Karl Reinhardt* (1977 3); *Ernst Heitsch* (1974), S. 55-129, u. S. 143 ff., S. 148-152; *Uvo Hölscher* (1986), S. 68-129; *W. Schadewaldt* (1978), S. 9-46 u. S. 311-348.
- (29) Die folgenden beiden Sammelbände sind lehrreich zum Überblick über das ganze Problemfeld und die Erwägungen der Problemgeschichte zu nennen. *C. Zintzen* (Hrsg., 1981) und *W. Beierwaltes* (1969). Vgl. auch *Raymond Klibansky* (1950 2).
- (30) *Leo Scheffczyk* (1960), Sp. 603 f. Vgl. *H.-J. Krämer* (1984), Sp. 871 ff.

- (31) Vgl. *Klaus Riesenhuber* (Hrsg., 1985). In: *H. Flashar* (Hrsg., 1983) hat *H.-J. Krämer* (1983) im ersten Kapitel des Bandes die Entwicklung der Akademie beschrieben.
- (32) Eine andere wichtige Stelle des Platonischen Textes ist, wie bekannt, "Theaitetos" 176 B "ὁ μ ο ί ω σ ι σ θ ε ῶ τ ο κ α τ ᾽ α τ ὸ δ υ ν α τ ὸ ν".
- (33) "Tim." 29 A B: "τ ὸ δ ε δ' ο ὃ ν π ᾶ λ ι ν ἐ π ι σ κ ε π τ ἔ ο ν π ε ρ ῖ α ὕ τ ο ὕ , π ρ ὸ ς π ὅ τ ε ρ ο ν τ ῶ ν π α ρ α δ ε ι γ μ ᾶ τ ω ν ὁ τ ε κ τ α ι ν ὁ μ ε ν ο ς α ὕ τ ὸ ν ἄ π η ρ γ ᾶ ζ ε τ ο , π ὅ τ ε ρ ο ν π ρ ὸ ς τ ὸ κ α τ ᾽ α τ ὸ τ ᾽ α ἰ ὡ σ α ὕ τ ω ς ἔ χ ο ν ἧ π ρ ὸ ς τ ὸ γ ε γ ο ν ὸ ς ε ἰ μ ε ν δ ῆ ἡ κ α λ ὸ ς ἐ σ τ ι ν ὁ δ ε ὁ κ ὀ σ μ ο ς ὁ τ ε δ ῆ μ ι ο υ ρ γ ὸ ς ἄ γ α θ ὸ ς , δ ῆ λ ο ν ὡ ς π ρ ὸ ς τ ὸ ἄ ἰ δ ι ο ν ἔ β λ ε π ε ν ... ο ὅ τ ω δ ῆ γ ε γ ε ν ἡ μ ἔ ν ο ς π ρ ὸ ς τ ὸ λ ὅ γ ω κ α ἰ φ ρ ο ν ἡ σ ε ι π ε ρ ῖ λ η π τ ὸ ν κ α ἰ κ α τ ᾽ α τ ὸ τ ᾽ ἔ χ ο ν δ ε δ ῆ μ ι ο ὕ ρ γ γ τ α ι ." ("Folgendes aber müssen wir ferner hinsichtlich desselben erwägen, nach welchem der Vorbilder sein Werkmeister es auferbaute, ob nach dem stets ebenso und in gleicher Weise Beschaffenen oder nach dem Gewordenen. Ist aber diese Welt schön und ihr Werkmeister gut, dann war offenbar sein Blick auf das Unvergängliche gerichtet; .... So also entstanden, ist sie nach dem durch Nachdenken und Vernunft zu Erfassenden und sich Gleichbleibenden auferbaut." (Platon, Werke in acht Bänden. Übersetzt von F. Schleiermacher, Bd. 7, S. 34 f.)
- (34) *H.-J. Krämer* (1972), bes. S. 117 ff.; *ders.* (1964, 1967) bes. S. 21 ff.
- (35) *B. Snell* (1955 3), S. 190. Als Darstellung von bleibendem Wert für die Geschichte der griechischen Religion möchte ich hier *S. Hatanos Darstellung* (1968/a, S. 1-167) nennen.
- (36) *H. Fränkel* (1962), S. 371-384, bes. S. 378 (11); *W. Schadewaldt* (1989), S. 293-311, bes. S. 304 ff.
- (37) *Diels-Kranz* (1957, 1963 2), Fr. 23.
- (38) *B. Snell* (1955 3), S. 190; *Hans-Georg Gadamer* (1970), S. 397-414; jetzt in: *H.-G. Gadamer* (1985), S. 154-170; *W. Jaeger* (1953); *Martin P. Nilsson* (1974), S. 395-466.
- (39) *H.-J. Krämer* (1964, 1967 2), S. 127 ff.; *Werner Jaeger* (1923), S. 366-392; *W. Schadewaldt* (1978), S. 258 ff., S. 453 ff.; *W. Beierwaltes* (1981), S. 9-49.
- (40) *H.-J. Krämer* (1964, 1967 2), S. 21 ff.
- (41) Plotin, *Enneades* V 1. V 4; *W. Beierwaltes* (1981), S. 11-88, bes. S. 11-34. Wie schon bekannt, hat das System bei den Plotinischen Enneaden eine ontologische Hierarchie wie  $\epsilon \nu \rightarrow \nu \circ \theta \varsigma \rightarrow \phi \nu \chi \eta \rightarrow \vartheta \lambda \eta$ . Dazu vgl. *H.-J. Krämer* (1964, 1967 2), S. 295.
- (42) Vgl. Anm. (20). *H.-J. Krämer* (1964, 1967 2), bes. S. 371-403. 45. 59 f., 118. 121; *ders.* (1959), S. 542-551. Zum historischen Überblick über dieses Problem vgl. *Josef Hochstaffl* (1976) und zur neuzeitlichen Problemsituation vgl. *Walter Schulz* (1957).
- (43) Zu diesem Problem vgl. bes. *W. Beierwaltes* (1980), bes. S. 57-96; *ders.* (1972), S. 5-82.
- (44) *W. Schadewaldt* (1978), S. 258 ff., S. 453 ff. Vgl. *Kurt von Fritz* (1971), S. 576 ff.
- (45) In seinem grundlegenden Buch über die Vorgeschichte des mittelalterlichen Platonismus, nämlich über die Ideenlehre im Mittelalter, hat *H.-J. Krämer* (1964, 1967 2) den Gegenstand des göttlichen "Denkens", nämlich die Ideen/Paradigmen "Grund" genannt und das Verhältnis beider auf der kosmologisch-ontologischen Ebene in die beiden verschiedenen Typen "Grund als Denken" und "Grund als Über-Denken" kategorisiert (zusammengefaßt bes. S. 371-403). Nach Krämer gehören *Xenokrates* und *Aristoteles* zum ersten und *Speusipp* und *Plotin* zum zweiten Typ. Vgl. Anm. (41). Vgl. auch *Philip Merlan* (1968), S. 97-110. Philip Merlan hat auch "Greek Philosophy from Plato to Plotinus" als Part 1. zu: *A. H. Armstrong* (Hrsg., 1967), S. 11-132, beigetragen.
- (46) *H.-J. Krämer* (1964, 1967. 2), S. 45, S. 59 f. Zur philosophiegeschichtlichen Stellung von *Xenokrates* als dem Urheber des Schemas "Grund als Denken" vgl. *H.-J. Krämer* (1964, 1967. 2), S. 59 f., S. 119-126; *ders.* (1969), bes. S. 486-496.
- (47) Was die philosophiegeschichtliche Stellung des ersten Schemas, "Grund als Denken", betrifft, kann das Schema "Grund als Denken" von *Xenokrates* nicht direkt mit dem Schema "Denken des Denkens" (noesis noeseos) (Met. 1072 b) identifiziert werden. Zwischen

Xenokrates und Aristoteles steht Porphyrios. Zum Problem s. *W. Beierwaltes*, 1972, S. 25 f.; *H.-J. Krämer* (1984), Sp. 871 f.

- (48) Platon, Res publ. 509 b 6 f.: "καὶ τοῖς γιγνώσκουσιν οἱ σπουδαιοὶ μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεισθαι φάναί, ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τῇ νοῦσιν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι οὐκ οὐσίᾳς ὅντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ ἔτι ἐπέκεινται τῇ οὐσίᾳς πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντες" ("So gibt er [= *Timaos*] auch zu, daß das Erkannte vom Guten nicht nur das Erkanntwerden bekommt, sondern daß es ihm auch sein Dasein und sein Wesen verdankt. Und doch ist das Gute nicht Wesen, sondern es steht noch jenseits des Wesens und übertrifft es an Würde und Macht." [Platon, *Der Staat*, übersetzt von R. Rufener, in: *O. Gigon*, eingel., 1974, S. 348]).
- (49) *H.-J. Krämer* (1964, 1967 2), S. 393; *ders.* (1959), S. 543 ff. In den Platonischen Texten sind nach *Krämer* (1964, 1967 2, S. 543 ff.) die beiden Möglichkeiten von "Grund als Denken" und "Grund als Über-Denken" vermischt. Hier werden, wie folgt, die Platonischen Texte, welche die beiden Möglichkeiten anführen, und die geschichtliche Entwicklungslinie dieser beiden Schemata gezeigt:



Zum Problem der negativen Theologie s. *E. Jüngel* (1977), S. 307-408.

Hier hat Jüngel die "Sagbarkeit Gottes" erwähnt und damit der geschichtlichen Entwicklung der negativen Theologie nachgespürt.

- (50) Der christliche Glaube begreift die göttliche Schöpfungstat als von seinem Willen abhängig, anders als bei den Gnostikern. Daher gibt es in jedem christlichen Denken zwei verschiedene Polaritäten, d. h. die Polarität, die dem trinitarischen Wesen Gottes innewohnt, und die andere Polarität, die den Unterschied zwischen Gott dem Schöpfer und den geschaffenen Dingen zeigt. Nach Thomas gehört die erste Polarität zur göttlichen "res" und die zweite zur göttlichen "ratio". Hier können wir auf dieses Problem nicht weiter eingehen. Vgl. dazu *A. Yamada* (1979), S. 19-156. Bei Augustin, dem die Aristotelischen Kategorien "res" (οὐσία) und "ratio" (λόγος) unbekannt gewesen waren, läßt sich folgender Satz als Definition der "idea" finden: "... et apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium mutabiles manent origines et omnium irrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes ... [Augustin, *De Confessione*, I 6]; "De ideis, ... >>Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo esse habentes, quae in divina intelligentia continentur ...<<" [Augustin, *De diversis Quaestionibus* LXXXIII, 46, S. 723 ff.]
- (51) Vgl. *H.-J. Krämer* (1967), S. 17, S. 21 ff. Demgegenüber hat *G. C. Stead* (1994, S. 66) die Eigenart des Mittelplatonismus darin gesehen, daß die folgenden fünf Punkten thematisiert werden: (1) *Our knowledge of God's existence*; (2) *The question where and how God can be described*; (3) *Unity and plurality in the divine nature*; (4) *The world as eternal or as created*; (5) *Human nature, spiritual and bodily*.
- (52) *Hans-Joachim Krämer* (1964, 1967 2), S. 45, S. 59.
- (53) *Seneca ad Lucilium Epistolae morales*, Oxford 1966, Ep. 65: "haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum, quae agenda sunt, et modos mente complexus est: plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat, immortales, inmutabiles, infatigabiles." Vgl. *H.-J. Krämer* (1964, 1967 2), S. 26.
- (54) *Albinos*, Isag. IX, hrsg. v. *K. F. Hermann*; Plato, vol. 163, 13; 27



- "Idea ... perfectus intellectus dei", zitiert nach *W. Beierwaltes* (1980), S. 89 (22).
- (55) Zum Überblick darüber s. *A. M. Ritter* (Hrsg., 1982), S. 111-116. Vgl. Anm. (51).
- (56) *H.-J. Krämer* (1964, 1967 2), S. 403-447; *E. Jüngel* (1977), S. 139 ff.; *A. Hilary Armstrong* (1968, 1973).
- (57) *K. Beyschlag* (1987), S. 113 ff.
- (58) Philo, *De Opificio Mundi*, IV-V: " τὸν αὐτὸν τὸν ῥόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κóσμος ἄλλ' οὐ ἄν ἐχόι τὸ πονῆ τὸν θεῖον λόγον τὸν τὰ ὅτα διὰ κοσμήσαντα ...; Leg. All. II 3 (*The Loeb Classical Library, Philo I*, S. 16 u. a: "even so the universe that consisted of ideas would have no other location than the Divine Reasons, which is the Author of this ordered frame ...."); *M. Heinze* (1984), S. 204-297; *H.-J. Krämer* (1964, 1967 2), S. 226-284, bes. S. 276 f., S. 279 ff.; *K. Beyschlag* (1987), S. 115 f.
- (59) *Augustinus*, Confessiones, VIII 2; *R. A. Markus* (1967), in: *A. H. Armstrong* (Hrsg., 1967), S. 331-340, bes. S. 339 f.; *W. Beierwaltes* (1980), S. 57-74.
- (60) *R. A. Markus* (1967), S. 339 f.; *Augustinus*, Confessiones, VII 9: "Et primo volens ostendere mihi, quam >>resistas superbis, humilibus autem des gratiam<< et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod >>verbum<< tuum >>caro factum est et habitat inter homines <<, procurasti mihi per quendam hominem inmanissimo tyfo turgidum quosdam Platoniorum libros ex Graeca lingua in Latinam versos ... "
- (61) Vgl. Anm. (59).
- (62) Vgl. dazu *M. Schmaus* (1927); *K. Barth*, KD I/1, S. 357
- (63) *Augustinus*, Confessiones I 6: "et apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium inmutabiles manent origines et omnium inrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes ..."
- (64) *Augustinus*, De diversis Quaestionibus LXXXIII, 46, De ideis: " ... Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo esse habentes, quae in divina intelligentia continentur ..." Vgl. *Œuvres de Saint Augustin* 10, X. Mélanges Doctrinaux, Paris 1952, S. 723-727.
- (65) *Augustinus*, De Trinitate, VI, 10, " ... tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium ..."
- (66) *W. Beierwaltes* (1980), S. 91(30).
- (67) Vgl. *Hisako Nagakura* (1986), S. 73-102.
- (68) Vgl. *K. Kremer* (1971). In dieser Arbeit habe ich das Schema "Die Ideen im Geist Gottes" = "intellectus divinus" benutzt. Bei der Gotteslehre von Thomas von Aquino gehört die Lehre vom intellectus divinus als realis (reale Sache) zum Wesen Gottes oder zur Realität Gottes, und andererseits sind die Ideen im Geist Gottes als rationale Sache, d. h. als der Rationalität Gottes zugehörig, charakterisiert. Dieses Problem der Realität und der Rationalität Gottes im göttlichen Wesen bezieht sich einerseits auf die Einheit und die simplicitas Gottes und andererseits auf die Pluralität der Ideen, die sich bei Gott finden (s. *Summa Theologiae*, I. q. 15, a. 2, ad 4). Auf dieses Problem können wir hier nicht weiter eingehen. Vgl. *T. Kakegawa* (1987), S. 41 u. Anm. 57 auf S. 68.
- (69) *Thomas von Aquino*, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 1 c: " ... unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes ... Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ... necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae."
- (70) Vgl. dazu Anm. (69)
- (71) *Thomas von Aquino*, *De Veritate*, q. 3, a. 1 c: "Sed Deus est agens per intellectum, et non ignorans quod agit. Ergo apud ipsum sunt rationes rerum quae ideae dicuntur; ibid."; ad 7. "Sed arca in mente artificis est per suam similitudinem et ideam. Ergo omnium rerum ideae sunt in Deo."

- (72) Klaus Oehler (1973), S. 45-59, bes. S. 58.
- (73) H.-J. Krämer (1964, 1967 2), S. 422 f., S. 426 ff., S. 434 ff.; *Descartes, Meditationes de prima philosophia*: " ... in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur", Meditatio Tertia: "Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur ..." I. Kant hat in der "Transzendentalen Dialektik" in der "Kritik der reinen Vernunft" (A 568 f.; B 596 f.) die Platonischen Ideen im Sinne der nachplatonischen Philosophie verstanden. Den nachplatonisch verstandenen Ideen hat Kant "das Ideale der reinen Vernunft" als "der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen" gegenübergestellt: " ... Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verständnisses, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Ursprung aller Nachbilder in der Erscheinung ... müssen wir gestehen, daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die platonischen, schöpferische, aber doch praktische Kraft (als regulative Prinzipien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grund liegen ..." In den oben zitierten Sätzen Kants können wir die neuzeitliche ethische Immanentisierung des "intellectus divinus" finden. Vgl. auch G. W. F. Hegel (1927-1932), Bd. 17-19; W. Beierwaltes (1972), bes. S. 3 f., S. 144-153; Seiichi Hatano (1925, 1969). Vgl. ferner Masao Matsumoto (1968), S. 63-100. Hier wird der geschichtliche Ursprung des Idealismus über den Neuplatonismus auf die altindische Atman-Philosophie zurückgeführt.
- (74) Historisch zutreffend hat K. Beyschlag (*K. Beyschlag*, 1987, S. 107 ff.) die drei verschiedenen Schichten der damaligen philosophisch-religiösen Welt, aus denen die hier gemeinte "philosophische Theologie" als historisches Kompositum besteht, analysiert. Mit dieser philosophischen Theologie können wir in diesem Kontext mit Beyschlag die Gedankenwelt der Apologeten gleichsetzen. Beyschlag hat diese drei Schichten als drei Strömungen, d. h. die "nachapostolische Gemeindefradition, die jüdische Apologetik und die Platorennaissance der römischen Kaiserzeit", aufgezeigt. Unsere Betrachtungen beschränken sich auf die dritte Phase der hier erwähnten drei Strömungen. Vgl. dazu W. Mizugaki (1984), bes. Kap. III, "Suchen und Logos", S. 83-203; T. Kakegawa (1995).
- (75) Es ist klar: auf der katholischen Seite gibt es viele Anhänger der mit der "philosophischen Theologie" sympathisierenden Forscher, zu denen z. B. Etienne Gilson (1884-1978) zählt. Im Hinblick auf die in die beiden Richtungen eingeteilten methodischen Tendenzen muß auch auf der katholischen Seite der Grund für die "philosophische Theologie" sachgemäß verdeutlicht werden.
- (76) W. Beierwaltes (1972), S. 1 ff. Der christliche Humanismus, der von W. Jaeger (1961) oder H.-I. Marrou (1948/a; 1948/b) verteidigt wurde, gehört dieser Richtung an. Zum Beispiel vgl. Marrou (1948/b; jap. Übers. 1985), S. 376 ff.
- (77) In diesem Zusammenhang soll E. Gilsons Ansicht (*E. Gilson*, 1930, 1976, S. 35 f.; 1933, 1976, S. 115 ff.) beachtet werden, daß Justin der Märtyrer zu den ersten christlichen Humanisten gehört, indem er den christlichen Glauben, den er als Bekenntnis bejaht hat, in der Verwendung der philosophischen Begriffe zu legitimieren versucht hat: Nach Gilson ist das philosophische Denken als Beweis der Humanität zu beurteilen. Erst F. Nietzsche hat diese Verbindung radikal in Frage gestellt. Vgl. dazu die Ansicht von E. R. Curtius (1960), S. 36. Hier hat sich Curtius gegen K. Reinhardts kritische Rezension des Jaegerschen Gedankens der "Paideia" (*W. Jaeger*, 1934; 1944; 1947) kurz, aber recht deutlich ausgesprochen. Reinhardt urteilt — wenn wir bemerken, daß Reinhardts Rezension erst 1942 publiziert wurde, ist klar: was Reinhardt hier geschrieben hat, bezieht sich auf den im Jahr 1934 erschienenen ersten Band von Jaegers dreibändigem Werke —, nach Jaegers schematisierter positiver Bewertung der griechischen Paideia müsse die Schattenseite des griechischen Geistes Dunkelheit des Verfessens anheimfallen " ... Mit dem Buch >Paideia< scheint der >dritte Humanismus< entweder zu stehn oder zu stürzen. Von dem Licht der Paideia neu erhellt, zieht die hellenische Gestaltenwelt in einem würdig stilisierten Zug



vorüber. Vieles tritt in diesem Licht heraus wie nie zuvor, und vieles andere bleibt dafür im Schatten. Das Verdienst des Buches ist eine Gesamtschau unter einheitlichem, pädagogisch hohem Blickpunkt. Dennoch bleibt die doppelte Frage, erstens: ob denn wirklich in der griechischen Paideia das Entscheidende am Griechentum gesehen ist, ob die >>Formung<< nicht zuletzt doch im Uneigentlichen bleibe; zweitens: ob wir selbst in unserer eigenen von der Ur-Paideia abgeleiteten Paideia, in unserem Paideia-Bewußtsein, das Entscheidende für uns und an uns selbst erleben. Beides kann verneint werden. ... " (K. Reinhard, 1948, S. 442.) Vgl. dazu auch Hans Georg Kippenberg (1997), Kapitel "Unter der Zivilisation das bedrohliche Reich der Magie" (S. 120 ff.); Kapitel "Das Unergründliche des Lebens im Spiegel hellenischer Religion" (S. 143 ff.)

- (78) Hans-Georg Gadamer (1978, 1985), S. 3-8. Zum Gebrauch des Wortes "Selbstbegegnung" in diesem Sinne vgl. E. R. Curtius (1932), Kap. 5., S. 103 ff.
- (79) Nach meinem Urteil hat das Buch von Hans-Joachim Krämer (1964, 1967. 2), S. 434 (210). 412. 264-292, bes. S. 280-292, diese kritische Rolle übernommen.
- (80) Der Dogmengeschichtler K. Beyschlag (1987, S. 60 u. ö.) hat die vom Mittelplatonismus unabhängige, auf die Offenbarung selbst konzentrierte Möglichkeit der Begründung der Theologie bei der Linie von Ignatius über Irenäus zu Athanasius gezeigt.
- (81) W. Beierwaltes (1972), S. 8.
- (82) Ders. (1985). S. 13; vgl. E. Benz (1932), S. 301 f., S. 306.

## K. バルトの神理解とイデアリスムスの問題

—とくに中期プラトン主義のイデア論及びその影響史を視野に入れて—

掛 川 富 康

4世紀に成立したキリスト教教義に批判的な判断を下したA.v. ハルナック, Fr. ローフスは, 2世紀以降の, 啓示と理性の歴史的複合体である, 弁証論者の思想にも否定的判断を下した。しかしながら, 弁証法神学あるいは新しい哲学史 (Hans-J. Krämer, A.H. Armstrong)・教義史 (C. Andresen) などの歴史的パースペクティヴィによれば, 四世紀までの初期キリスト教は, これを取り巻く思想的環境 (帝政期のプラトン主義, グノーシス主義, ストア派) から大きな影響を受けながらも, これに対して弁証の課題を果たしたと判断される。この思想環境の中でも, とりわけプラトンの後継者たちに於いて相互の論争の的となった師の著作『ティマイオス』(27A—52B)におけるコスモロジーから導出された, 哲学的神論における二類型 (Hans-J. Krämer, Kraemer, 1963), 「思考としての根拠」(Grund als Denken, クセノクラテス—アリストテレス) および「思考を超越するものとしての根拠」(Grund als Über-Denken, スペウシッポス—プロティノス), また「神の思惟内容としてのイデア」のモチーフは, スコラ神学, またこれを経由した近世における「有限的主観性」(Kant, Descartes)へと, 恒常的な影響を及ぼした。拙論では, とくに中期プラトン主義の「神の思惟内容としてのイデア」のモチーフの, 主にフィロンによるユダヤ教的受容, またアウグスティヌス, トマス・アクイナスにおけるキリスト教的受容を跡づけながら, 20世紀のK. バルトの神論を, 西洋哲学史・神学史にたいする中期プラトン主義の恒常的影響の圏外にあり, アタナシウスなどの系譜を引くものとして注目した。

(未完—本稿は, 国際基督教大学学報IV B「人文科学研究」(キリスト教と文化) 21, 1987年12月, 所収の拙論, 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—, の前半部のドイツ語訳であり, ドイツ訳への翻訳のさい, 一部を加筆・改稿した)。