

K. Barths Gottesverständnis und das Problem des Idealismus (2):

Unter der besonderen Berücksichtigung der mittelplatonischen
Ideenlehre und ihrer Wirkung auf die Gotteslehre der christlichen Theologie

Ad se ipsum
anno bis millesimo undecimo

Tomiyasu Kakegawa

Sprachlich bearbeitet von Reinhard Breymayer
(Tübingen, Allgemeine Rhetorik)

§ 5. Das Gottesverständnis bei Karl Barth

1. *Das Idealismusverständnis bei Karl Barth (a):*

Charakterisierung des Idealismus als >Anthropologie<

Die christliche Theologie hat sich durch ihre Verbindung mit dem mittelplatonischen Motiv "der Ideen im Geist Gottes" als "philosophische Theologie" entwickelt, die ein historisches Kompositum aus "Offenbarung" und "Vernunft" im weiteren Sinn des Wortes bedeutet.. Demgegenüber kann und darf die christliche Theologie als rational-wissenschaftliche Äußerung des christlichen Glaubens nicht von irgend einem dieser Religion fremden anderen Element ermöglicht werden (83). Der Grund für die Möglichkeit der christlichen Theologie muß vielmehr von der inneren Seite der Sache aus gesucht werden(84). Diese Theologie heißt Offenbarungstheologie in dem Sinne, daß diese Offenbarungstheologie ihren Grund nur bei dem historischen Faktum der Inkarnation des Gott-Menschen oder nur bei der Offenbarung selbst finden kann, "ohne jede spekulative Hilfskonstruktion" (*K. Beyschlag*) (85).

Der Grund der Offenbarungstheologie kann nicht nur sachlich, sondern auch historisch gesucht werden. Einerseits sachlich: indem diese Offenbarungstheologie ihren eigenen Grund durch das Inkarnationsfaktum hat gewinnen können; andererseits historisch: indem die Offenbarungstheologie aus dem historischen Prozeß verstanden wird, konkret gesagt, indem man genau betrachtet, wie die Logos-Christologie entstanden ist und wie sich der arianische Streit entwickelt, wie bei den meisten Lehrbüchern der Dogmengeschichte dargestellt.

Wenn wir aber hier auf die Theologiegeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts zurückblicken, können wir die Intention und Methode der Offenbarungstheologie bei

K. Barth mit Folgerichtigkeit wiederbelebt finden (86).

Wenn wir hier den Terminus, den wir bereits verwendet haben, verwenden dürfen, ist Barths dogmatisches Denken nicht idealistisch, sondern "diskursiv" geprägt, d. h. auf der Grundlage der Einheit der oben zitierten beiden christologischen Sätze, deren vorangehenden Satz Barths die "Wurzel der Trinitätslehre" genannt hat (87). Seine dogmatische Theologie kann und muß im obigen Sinne eben als Offenbarungstheologie bezeichnet werden, indem der Grund für die Entstehung der Theologie auf der Grundlage der unabhängig von damaligen Weltanschauungen wie dem Platonismus, gewonnenen "offenbarungsintensiven" Erkenntnis, d. h. aus Jesus Christus als dem historischen Faktum, abgeleitet ist (88). Die theologische Situation, aus der Barths Theologie erwachsen und entwickelt ist, war in höherem Maß von Kant und Schleiermacher oder dem Neukantianismus beeinflusst. Aus diesem Grund könnte man verstehen, daß die philosophischen und theologischen Termini, unter deren Verwendung Barth seine Systematik aufgebaut und erarbeitet hat, dem Deutschen Idealismus entstammen (89). Von dem bisher Gesagten aus gesehen, ist der Deutsche Idealismus, der wesentlich auf der endlichen Subjektivität des Menschen basiert, hervorgerufen worden, indem das platonische bzw. mittelplatonische Schema der "Ideen im Geist Gottes" und des "intellectus divinus" zum menschlichen Geist hin verschoben worden ist (90). In diesem Sinne hat der Deutsche Idealismus, wenn auch in seiner subjektivierten Form, Geistesverwandtschaft mit dem platonischen Schema der "Ideen im Geist Gottes" und des "intellectus divinus" (91)..

In Barths dogmatischer Systematik, in der die Christologie die thematische Priorität vor der Anthropologie hat, kann demgegenüber das Problem des Deutschen Idealismus — das ist vor allem eine bekannte mächtige Strömung der neuzeitlichen Philosophie — keinen eigenständigen thematischen Platz einnehmen, sondern wird als negatives mittelbares Ergebnis der Anthropologisierung der eigentlichen Christologie — Barth hat hier Luther selbst und dem zweihundert Jahre auf ihn folgenden Luthertum eine Anfrage, wie folgt, gestellt und darin die Wurzel der Entstehung dieses auf dem Boden des Luthertums erwachsenen Idealismus gezeigt, konkret in "Luthers eigentümliche(m) Pochen auf die Gegenwart und Wirksamkeit der Gottheit gerade in der Menschheit Christi" (92).

In Barths dogmatisch-theologischer Systematik ist es aber die Erwählung Jesu Christi, des besonderen Seins, des "ens concretissimum", welche die ontologische Bestimmung des Menschen überhaupt objektiv begründet hat. Das heißt, die Geschichte von Divinitas und Humanitas in Jesus Christus hat ihren eigenen ontologischen und objektiven Grund in der innergöttlichen "Erwählung"(dem *opus ad extra internum*) Jesu Christi. Mit anderen Worten, "die Geschichte" von Divinitas und

Humanitas in Jesus Christus bedeutet das Ergebnis der ontologischen Geschichtlichung, die auf dem innergöttlichen Willen begründet ist. Die Entstehung der sogenannten neuzeitlichen Subjektivität, auf der der Mensch selber ohne objektive Grundlage seine eigene Denktätigkeit entfaltet, kann bei Barth nicht positiv explizit thematisiert werden, so wie auch der Deutsche Idealismus nicht eigenständig thematisiert worden ist. Barth urteilt gegenüber diesem Sachverhalt, d. h. gegenüber der Erscheinung der im Deutschen Idealismus konkretisierten neuzeitlichen endlichen Subjektivität negativ, und zwar auf die Weise nur mittelbar, daß der Deutsche Idealismus das Ergebnis der Entgeschichtlichung der ontologischen und objektiven Bestimmungen der "Geschichte" von Divinitas und Humanitas Jesu Christi sei (93). Das heißt, hinter der Entgeschichtlichung der Geschichte oder des Geschehens, das in der Zweinaturenlehre als geschichtliche Identifizierung von Gottheit und Menschheit der Person Jesu Christi zu charakterisieren sei, ist, nach Barth, die neuzeitliche Subjektivität entstanden (94). Nach dieser neuzeitlichen Subjektivität wollte und mußte Jesus Christus vorwiegend als Gegenstand der historischen und pietistischen oder irgend einer subjektiv geprägten religiösen Betrachtung zu eigen gemacht werden., sei es der Historismus oder der Psychologismus. Auf jeden Fall hat die Entgeschichtlichung der Geschichte als der Christologie die Möglichkeit, die objektive Geschichte Jesu Christi subjektiv zu eröffnen, gegeben und nachher verwirklicht (95).

2. Das Idealismusverständnis bei Karl Barth (b):

Zum Problem der Augustinus-Interpretation

Wenn wir hier nach der Geschichte der in die christliche Gotteslehre aufgenommenen Ideenlehre in der Theologie- und Dogmengeschichte zurückblicken, können wir beachten, daß es Augustin ist, der eine große Rolle bei der innerchristlichen Rezeption dieses Schemas gespielt hat. Dogmengeschichtlich wird Augustin "der Vater des Abendlandes" genannt, wo das theologische Denken sich auf die subjektive Dimension des menschlichen Geistes hin ausrichtet, wie sie auch in der geschichtlichen Dimension als "Oikonomia" bezeichnet wird (96). Von diesem Zusammenhang her lohnt es sich, dem Augustinverständnis Barths nachzuspüren, damit wir, sei es auch nicht unmittelbar, verstehen, wie Barth den Platonismus im weiteren Sinne des Wortes verstanden oder beurteilt hat.

Indem wir Barths kritischen Blick auf Augustin und seine Rezeption der (neu-) platonischen Ideenlehre betrachten, können wir auch verstehen, wie Barth diese große Persönlichkeit der westlichen Kirche, kirchengeschichtlich oder dogmengeschichtlich gesehen, eingeschätzt hat (97).

Barths Augustinusverständnis hat, wie bei seinem Verhältnis zu Luther, zwei verschiedene Seiten, d. h. eine positive und eine negative Seite. Wenn wir das

Verhältnis Barths zum Idealismus im weiteren Sinne des Wortes betrachten wollen, bezieht sich das Problem auf die zweite Seite. Das kritische Verständnis Barths über Augustin könnten wir bei den folgenden beiden Punkten finden. Erstens bezieht sich das auf das Gottesverständnis Augustins und zweitens noch konkreter, auf Augustins Verständnis der Trinitätslehre.

Barth hat erstens deshalb Kritik an Augustinus geübt, weil Augustinus Gott nicht auf der objektiven Seite Gottes selbst, d. h., in der Terminologie der byzantinischen Theologie ausgedrückt, auf der Ebene der "Theologia", sondern auf der subjektiven Ebene des menschlichen Geistes, verstanden habe. Die "Theologia" muß sich, dogmengeschichtlich gesehen, wesentlich von der "Oikonomia", d. h. von der heilsgeschichtlichen Ebene, unterscheiden. Barth hatte den Eindruck, Augustin habe die Dimension der "Theologia" weniger beachtet als diejenige der "Oikonomia", und hat daher in dieser von Augustin geprägten westlichen Tendenz den historischen Grund dafür gesehen, daß in der westlichen Kirche die eigentliche Aufgabe der Theologie immer anthropologisiert worden sei, wie es bei Augustins psychologischer Analyse des menschlichen Geistes und der menschlichen Seele der Fall sei. Augustins religiöses Hauptanliegen können wir in dem Satz "Gott und die Seele begehre ich zu erkennen" ("Deum et animam scire cupio", *Soliloquia* I, 2, 7) finden. Die kritische Reflexion über das vom anthropologischen Anliegen geprägte subjektive Gottesverständnis in der westlichen Kirche seit Augustin hat Barth dazu geführt, die entsprechende geschichtliche Entwicklung negativ zu beurteilen. "Wie kam es, daß der Protestantismus im Ganzen — A u g u s t i n, dem >>Vater des Abendlandes<< nur zu getreu — sich so einseitig anthropologisch (am Problem der Busse, statt an deren Voraussetzung: dem Reiche Gottes!) orientieren, und das hieß dann im Resultat: zu einer so einseitig moralischen und darum so glanzlosen, der Frage nach dem Menschen selbst gegenüber so gleichgültigen und darum so unfreudigen Angelegenheit werden mußte?" (KD IV/2, S. 258)(98). Das heißt, indem Barth mit dieser Aussage die geschichtlichen Ansätze der theologischen Linie, in der das religiöse Anliegen weit überwiegend auf den "Geist" des Menschen als auf die objektive Dimension des Gottes selbst, nämlich auf die Dimension der "Theologia ($\theta \epsilon \omicron \lambda \omicron \gamma \acute{\iota} \alpha$)", ausgerichtet war, bei Augustinus gefunden hat, konnte Barth durch die kirchengeschichtliche Einsicht in die Dimension der "Theologia" Kritik an der zur Westkirche gehörenden geschichtlichen Entwicklungslinie üben, die über die Reformation, den Alt- und Neuprotestantismus hindurch, zu bestätigen ist (99). Dieselbe kritische Äußerung Barths gegen die neuzeitlich orientierte, d. h. anthropologisierte, christliche Theologie können wir auch in seinem Vortrag "*Ludwig Feuerbach*" (1926) finden. In diesem Vortrag hat Barth die totale Dimension des Menschen einschließlich der sinnlichen Dimension des Menschen zu verteidigen versucht. "Ihre [= der christlichen Theologie] bis auf die Reformation zurückgehende

Vernachlässigung der christlichen Hoffnung, ihre spiritualistische "Diesseitigkeit" hat sie vom wirklichen L e b e n von wirklichen M e n s c h e n entfernt und g e r a d e d a m i t a l l z u menschlich gemacht, gerade damit, in ihrem höchst menschlichen Idealismus in den Verdacht gebracht, ihr >>Gott<< bzw. seine Jenseitigkeit möchte eine menschliche Illusion sein, der gegenüber es am Platz sei, der Erde treu zu bleiben"(100). Während diese oben zitierten Sätze Barths die Kritik an der anthropologischen Tradition der Westkirche auf der Ebene des Gottesverständnisses bezeichnen und umfassen, bezieht sich das andere Moment der Barthschen Augustinkritik auf Augustins Trinitätslehre. Diese Kritik an dem Augustinischen Trinitätsverständnis ist wesentlich mit der zuerst genannten Kritik verbunden und parallelisiert. Barth hat das Augustinische Problem bemerkenswerterweise auch bei den philosophischen oder theologischen Grundzügen vom Beginn der Neuzeit bis zum 19. Jahrhundert hin gefunden. Wir können erkennen, daß Barth mit der dogmengeschichtlichen Perspektive die theologisch problematischen Grundzüge der westlichen Kirche bei dem Vater der Westkirche, Augustin, gefunden hat. Barth sieht in diesem Sinne die neuzeitliche Theologie in kontinuierlichem Zusammenhang mit der augustinischen Tradition.

Nach Barth bedeutet die Lehre vom "vestigium trinitatis": "ein Analogon der Trinität, also des trinitarischen Gottes der christlichen Offenbarung in dieser und dieser von ihm unterschiedenen, also geschöpflichen Wirklichkeit, e i n e s o l c h e g e s c h ö p f l i c h e W i r k l i c h k e i t, die nicht etwa als angenommene Gestalt Gottes in seiner Offenbarung, sondern ganz abgesehen von Gottes Offenbarung in ihrer eigenen schöpfungsmäßigen Struktur eine gewisse Ähnlichkeit mit der Struktur des trinitarischen Gottesbegriffs aufweist und also als e i n A b b i l d d e s t r i n i t a r i s c h e n G o t t e s s e l b s t z u b e t r a c h t e n i s t" (101). Das heißt, Barth hat sich Augustins Lehre von "vestigium trinitatis" kritisch gegenübergestellt und kritisch auf das Verhältnis von "vestigium trinitatis" und trinitarischem Gott selbst aufmerksam gemacht. Barth hat an Augustinus und der auf ihn folgenden mittelalterlichen Scholastik deshalb Kritik geübt, weil sie das "vestigium trinitatis" in der geschöpflichen Welt substanziell und statisch vorzufinden versucht hatten(102). "Indem wir sagen: aus dieser Wurzel stammt die Trinitätslehre, sagen wir kritisch polemisch: sie stammt n i c h t a n d e r s w o h e r. Eben dieses "Nicht anderswoher" ist nun noch besonders ins Auge zu fassen. Anlaß dazu gibt uns das durch die Geschichte des Trinitätsdogmas gestellte Problem des vestigium trinitatis"(103). Augustin behandelt diese Lehre in seiner Abhandlung "*De Trinitate*" (VI, 10): "Oportet igitur, ut creatorem per ea quae facta sunt intellectum conspicientes, trinitatem intelligamus, cuius in creatura, quomodo dignum est, apparet vestigium. In illa enim trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio ... Qui videt hoc vel ex parte, vel per speculum et in aenigmate, gaudeat

cognoscens Deum et sicut Deum honoret et gratias agat: qui autem non videt, tendat per pietatem ad videndum"(104). Barths Kritik an Augustin besteht vor allem darin, Augustinus habe das "vestigium trinitatis" oder das Abbild der Trinität substantiiert(105). Bei seiner Deutung der oben zitierten Sätze Augustins drückt Barth seine kritische Einstellung zu Augustinus so aus: "Es handelt sich (leider !) nicht um die in der Offenbarung einer geschöpflichen Wirklichkeit zuteil werdende Auszeichnung, vermöge welcher ein Mensch, ein Engel, ein natürliches oder geschichtliches Ereignis, menschliche Worte oder Handlungen, zuhöchst und zuletzt und zugleich als Inbegriff der ganzen so ausgezeichneten Kreatur: die humanitas Christi, zum göttlichen Organ oder Werkzeug oder Medium wird ..." (106). Auf derselben Grundlage hat sich Barth auch mit Augustins Auffassung von der Seele des Menschen auseinandergesetzt; Augustinus habe das "vestigium trinitatis" in der menschlichen Seele, >>mens — notitia — amor<< einerseits oder >>memoria — intellectus — voluntas<< im menschlichen Bewußtsein zur "Imago Dei" hin ontologisch erhöht und substantiiert(107). Nach Barth muß vielmehr das "vestigium trinitatis" in der dynamischen Bewegung des göttlichen Geschehens, d. h. in der Offenbarung, angenommen und verstanden werden: "Indem wir sie (= die Unterscheidung der "Offenbarung, der Trinität, von Sündenvergebung und ewigem Leben" von der "geschaffenen Welt" oder von "dem Vermögen des mit dieser Welt sich auseinandersetzen Menschen ...") vollziehen, werden wir ja zurückgeführt zu der Einsicht, daß das wirkliche "vestigium trinitatis" eben die in der Offenbarung von Gott a n g e n o m m e n e G e s t a l t ist ... Man kann aber mittels dieser Unterscheidung nachträglich verstehen, wie sie dazu kamen, einerseits den Gedanken der Wahrnehmbarkeit des vestigium trinitatis zu b e j a h e n, andererseits ihn doch sofort wieder einzuklammern mit der Erklärung, daß dessen wirkliche Wahrnehmung doch nur unter Voraussetzung der Offenbarung, trinitate posita, stattfinden könne. Sie (= "die Kirchenväter und Scholastiker") können tatsächlich etwas Anderes gemeint haben, als was sie scheinbar sagten: Sie waren auf der Suche nach der Sprache für das ihnen aus der Offenbarung und wie sie ja immer wieder sagten, nur aus der Offenbarung bekannte und allen Menschen nur durch die Offenbarung bekannt zu machende Geheimnis Gottes ..." (108) Barth hat dieses in der Offenbarung angenommene, zu bejahende vestigium trinitatis als das "wirkliche vestigium trinitatis" bezeichnet (109). Deshalb hat Barth, wie folgt, vor der statischen Substantiierung der vestigia trinitatis gewarnt und Augustins eigenen Satz zitiert: "cum invenerit in his aliquid et dixerit, non iam se putet invenisse illud, quod supra ista est incommutabile" (*Conf. XIII*, 11)(110).

3. *Die Trinitätslehre bei Karl Barth(a):
als Ergebnis der "analogia relationis"*

Wenn wir Augustins Rezeption der Trinitätslehre und Barths Kritik an dieser kennen, werden wir auch Barths kritische Einstellung zum Idealismus im weiteren Sinn des Wortes verstehen können. Hier möchten wir mit besonderer Berücksichtigung dieser Barth'schen Einstellung zum Idealismus betrachten, wie Barth selbst die Trinitätslehre verstanden und in seiner Systematik akzeptiert hat. Barth hat auf diese Frage der Trinitätslehre, wie folgt, geantwortet: "Die Lehre von Gottes Dreieinigkeit gibt Antwort auf die Frage nach dem

S u b j e k t der in der Heiligen Schrift bezeugten Offenbarung"(111). Das heißt, mit der Frage nach dem Subjekt der sich in der Inkarnation manifestierenden Offenbarung hat Barth versucht, nach dem Inhalt der biblischen Zeugnisse, der Fleischwerdung des Wortes Gottes als einem historischen Faktum, und nach dem Subjekt dieses Geschehens zu fragen. Als "die Wurzel der Trinitätslehre", als den Ansatz dazu und den Grund dafür hat Barth aus der Heiligen Schrift den folgenden Satz herangezogen: "Gott offenbart sich als Herr"(112). Weiterhin hat Barth seine Aussage über "die Wurzel der Trinitätslehre" in den noch ausführlicheren Satz umgewandelt. Dieser zweite Satz lautet: "Offenbarung bedeutet in der Bibel die Menschen zuteil werdende Selbstenthüllung des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes"(113). Aus diesem zweiten Satz können wir drei Momente herausstellen, die in der Fleischwerdung des Logos als einem historischen Faktum impliziert sind. Das heißt, (1) erhellt aus dem Partizipattribution "die Menschen zuteil werdende" Intentionalität Gottes zum Menschen hin; (2) weist "Selbstenthüllung" auf Gottes Selbstoffenbarung; (3) bekundet das Genitivattribut "des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes" die Ohnmacht des Menschen vor der Offenbarungsmächtigkeit (114). Wenn wir hier die dogmengeschichtlichen Implikationen des ersten und des zweiten Satzes im Hinblick auf die dogmengeschichtliche Entwicklung vom zweiten zum vierten Jahrhundert erkennen wollen, mit anderen Worten, wenn wir Barths Rezeption des trinitarischen Dogmas in den h i s t o r i s c h e n Prozeß der Entstehung dieses Dogmas einordnen, indem wir Barths Rezeption dieses Dogmas von seiner weniger historischen als dogmatischen Rekonstruktion befreien, dann können wir zwei Dinge verstehen: 1) Der erste Satz, "Gott offenbart sich als Herr", entspricht der Logos-Christologie der Apologeten des zweiten Jahrhunderts. 2) Der zweite Satz, "Offenbarung bedeutet in der Bibel die Menschen zuteil werdende Selbstenthüllung des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes", entspricht der Trinitätslehre im vierten Jahrhundert. Das heißt, die Logos-Christologie bedeutet die in der Differenz liegende Identifizierung des historischen Jesu Christi als "ratio cognoscendi" mit dem präexistierenden Logos (115). Auf der Grundlage dieser in der Differenz liegenden Identifikation Jesu Christi

mit dem Logos, können Doketismus und Adoptianismus aus der Trinitätslehre als unsachgemäß ausgeschlossen werden. Das heißt, indem Barth den ersten Satz, "Gott offenbart sich als Herr", in den zweiten Satz, "Offenbarung bedeutet in der Bibel die Menschen zuteil werdende Selbstenthüllung des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes", umgeschrieben hat, hat Barth versucht, die dogmengeschichtliche Entwicklung von der Logos-Christologie zur Trinitätslehre vom dogmatischen Standpunkt aus zu rekonstruieren.

Die drei Momente, die im zweiten Satz impliziert sind, unterscheiden sich voneinander, sind aber doch im ersten Satz, der ein Geschehen der Selbstoffenbarung des Gottes bedeutet, implizit eingeschlossen⁽¹¹⁶⁾. Indem Barth ferner jedes dieser im zweiten Satz erhaltenen drei Momente zuerst "historisch" und dann "logisch-sachlich" erklärt, wird von Barth die Implikation jedes Moments explizit herausgearbeitet. Erstens, "historisch" gesehen, wird es so erklärt: Gottes Selbstoffenbarung enthüllt dem Menschen in der "dem Menschen zuteil werdenden" Reihenfolge oder in der noetisch-intelligiblen Ordnung, d. h. in der Reihenfolge (2) "Selbstenthüllung" → (3) "des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes" → (1) "Menschen zuteil werdende"⁽¹¹⁷⁾. Zweitens, "logisch-sachlich" gesehen, wird die Selbstoffenbarung Gottes in der dem Wesen der Sache nach zu erklärenden Reihenfolge oder Ordnung so erklärt: Gottes Selbstoffenbarung geschieht in der Ordnung des Wesens Gottes, d. h. (3) "des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes" → (2) "Selbstenthüllung" → (1) "Menschen zuteil werdende"⁽¹¹⁸⁾.

Was bedeutet aber jedes dieser drei Momente konkret? Barth hat unter der "Selbstenthüllung" Gottes die göttliche Fähigkeit und den göttlichen Willen verstanden, sich von sich selbst differenzieren zu können. Das heißt, die Fähigkeit und der Wille zur Selbstdifferenzierung (*Cur Deus homo*) bedeuten nach Barth "ein Neues in Gott, ein sich Unterscheiden Gottes von sich selbst, ein Sein Gottes in einer seiner ersten, verborgenen Seinsweise als Gott gegenüber nicht untergeordneten, wohl aber anderen Seinsweise, nämlich einer solchen Seinsweise, in der er auch für uns seiend sein kann"⁽¹¹⁹⁾. Noch konkreter unter Verwendung der Begriffe "Gestalt" und "Doppelgänger" gesagt, bedeutet das, "daß er (= Gott) in seiner Offenbarung nach dem Zeugnis der Bibel Gestalt hat und daß eben dieses sein Gestalthaben seine Selbstenthüllung ist. Es ist ihm nicht unmöglich und es ist ihm nicht zu gering, in seiner Offenbarung sein eigener Doppelgänger zu sein ..." ⁽¹²⁰⁾ Das heißt, Selbstenthüllung als Selbstoffenbarung bedeutet die Fähigkeit und den Willen, konkret und historisch werden zu können. Und das Genitivattribut "des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes" weist auf "Gott den Vater" oder "*Deus absconditus*", der das Subjekt und die "*ratio essendi*" dieser Selbstenthüllung ist. Dieses Subjekt und diese "*ratio essendi*" können dadurch erkannt werden, daß "*Deus revelatus*" und der Gott der Selbstenthüllung, d. h. der Sohn Gottes, den beiden

die "ratio essendi" gegeben haben(121). Die Intentionalität Gottes, seine Hinwendung, zum Menschen, wie sie im Partizipattribut "Menschen zuteil werdende" zum Ausdruck kommt, bedeutet nichts anderes als eine "Geschichte" oder ein "Geschehen" zwischen Gott und dem Menschen, das sich auf der Grundlage der oben erwähnten vorangehenden beiden Momente ereignet (122). Wir können in diesem Sachzusammenhang Barths Trinitätsauffassung sehen, die das Subjekt oder die "ratio essendi" der Inkarnation durch die Rückschau von der "ratio cognoscendi", d. h. von dem historischen Faktum der Inkarnation des Jahwe Kyrios auf deren Subjekt hin, zu finden versucht(123). Indem wir auf diese Weise den ersten Satz, "Gott offenbart sich als Herr", in der Richtung des Entstehungsprozesses der Trinitätslehre interpretieren, können wir den Grundsatz der "analogia relationis" gewinnen; das Verhältnis von Gott zu dem Menschen Jesus entspricht den innergöttlichen Beziehungen. Noch konkreter gesagt: "Gott entspricht diesem seinem Ja-Sagen zu sich selbst, indem er in Jesus Christus zu dem Menschen erwählend Ja sagt"(124). Denn die Inkarnation bedeutet das historische Faktum(125) durch Gottes eigene Selbstdifferenzierung nach außen und hat zum Ergebnis, daß die innergöttliche Differenzierung zum Wesen Gottes nicht als akzidentiell, sondern als dem Wesen Gottes substantiell angehörig, zu verstehen ist und diese Möglichkeit zur Differenzierung von sich selbst in sich einschließt. Damit ist der Modalismus, der die innergöttliche Differenzierung als akzidenziell oder als bloß rational zu charakterisieren versucht, ausgeschlossen. Das heißt, die innergöttliche Selbstdifferenzierung muß als substantiell und real, aber nicht als absolut real-differenziert verstanden werden(126). Das innergöttliche Verhältnis ist nicht von der Selbstdifferenzierung des Denkens, d. h. vom "intellectus divinus", sondern vom logischen Ergebnis der Frage nach dem Subjekt der Inkarnation als des Faktums der Selbstoffenbarung Gottes(127) abgeleitet und dogmengeschichtlich bestätigt. Hier können wir die "analogia relationis" zwischen Gott und dem Menschen sehen. Das heißt: "Es verhält sich in Gott sein Ich zu seinem Du wie durch die Schöpfung der Gott zum Menschen"(128).

Von diesem Zusammenhang her ist hier weiter zu beachten: die dogmatische Rekonstruktion der Trinitätslehre durch Barth steht, dogmengeschichtlich gesehen, in Kontinuität mit der "voraugustinischen Tradition" (*Hans Urs von Balthasar*) (129). Barths dogmatische Rekonstruktion der Trinitätslehre bedeutet, daß die Trinitätslehre zum hermeneutischen Prinzip für die Offenbarungserkenntnis überhaupt erhoben worden ist, und zugleich, daß die Trinitätslehre auf diese hermeneutisch-methodische Weise der Möglichkeit der philosophischen Theologie, in der das Motiv des Platonismus oder des Idealismus impliziert ist, kritisch gegenüberstanden ist(130).

4. Die Trinitätslehre bei Karl Barth(b):

als Rationalisierung des Wortes Gottes(dabar)

Wir haben oben schon gesehen: der erste Satz als *"die Wurzel der Trinitätslehre"* entspricht der Logos-Christologie im zweiten Jahrhundert. Der zweite Satz, "Offenbarung bedeutet in der Bibel die Menschen zuteil werdende Selbstenthüllung des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes", drückt implizit die Trinitätslehre aus. Unter dieser Voraussetzung möchten wir fragen: Was sollte der Übergang vom ersten Satz zum zweiten Satz sachlich bedeuten? Zuerst ist dazu zu fragen: Was bedeutet "Gott offenbart sich als Herr"? Darauf können wir antworten: Die Selbstoffenbarung Gottes als des Herrn bedeutet das Geschehen des "Wortes Gottes" im positivsten Sinne des Wortes. Hier müssen wir auch beachten, daß das Geschehen des "Wortes Gottes" die Negation des ontologischen Zusammenhang des Denkens und seiner Gegenstände im alltäglichen Leben des Menschen bedeuten muß(131). Bevor wir nun die Destruktion des im menschlichen Logos des alltäglichen Lebens zu bestätigenden Verhältnisses von Denken und Sein betrachten, ist zu fragen, was denn das hier erwähnte alltägliche Verhältnis von Denken und Sein bedeuten sollte. Es ist "der Philosoph", d. h. Aristoteles, gewesen, der die dem Menschen ursprünglich inhärente Wirklichkeitserfahrung anhand des Begriffs "ὁ π ο κ ε ι μ ε ν ο ν" ("das Zugrundeliegende") aus der Ebene des Denkens und des Seins, nämlich aus den beiden Wissenschaften der Logik und der Ontologie, erforscht hat (132). Aristoteles (De Interpretatione 1) hat gesagt: "Die (sprachlichen) Äußerungen" (τ ᾶ ἐ ν τ ῇ φ ω ν ῇ) sind "ein Symbol für das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt" (τ ὃ ν ἐ ν τ ῇ ψ υ χ ῇ π α θ ῇ μ ᾶ - τ ω ν σ ὁ μ β ο λ α), und "das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt" (τ ᾶ ἐ ν τ ῇ ψ υ χ ῇ π α θ ῇ μ α τ α), diese seelischen Widerfahrnisse also, sind "Abbildungen" (ὁ μ ο ι ὡ μ α τ α) der Dinge (π ρ ᾶ γ μ α τ α)(133). Jede dieser drei Größen, d. h. "die (sprachlichen) Äußerungen" (τ ᾶ ἐ ν τ ῇ φ ω ν ῇ), "das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt" (τ ᾶ ἐ ν τ ῇ ψ υ χ ῇ π α - θ ῇ μ α τ α), und "die Dinge" (π ρ ᾶ γ μ α τ α), entspricht jeweils dem Namen (ὄ ν ο μ α), der "Definition" (λ ό γ ο ς), dem "Sein" (ὄ υ σ ί α) in der Aristotelischen Kategorienlehre(134). Das heißt, "die [dem Namen entsprechende] Definition des Seins" (ὁ [κ α τ ᾶ τ ο ὄ ν ο μ α] λ ό γ ο ς τ ῇ ς ο ὄ σ ί α ς) bezeichnet "das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt" (τ ᾶ ἐ ν τ ῇ ψ υ χ ῇ π α θ ῇ μ α τ α), und diese "seelischen Widerfahrnisse" sind wiederum Abbildungen" (ὁ μ ο ι ὡ μ α τ α) der Dinge (π ρ ᾶ γ μ α τ α). Dieses Abbildungsverhältnis, das zwischen den Dingen (π ρ ᾶ γ μ α τ α) und dem besteht, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt (τ ᾶ ἐ ν τ ῇ ψ υ χ ῇ π α θ ῇ μ α τ α), steht für die Identität von "Denken" und "Sein" in dem seit Parmenides bekannten ontologischen Schema. Wenn wir hier von der Negation des alltäglichen

Zusammenhangs des Verhältnisses von "Denken" und "Sein" durch "das Wort Gottes", d. h. durch den "dabar", reden, bedeutet diese Aussage: die Ähnlichkeit oder die Identität des " $\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma$ " als Ausdruck dessen, "was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt" ($\tau \grave{\alpha} \epsilon \nu \tau \tilde{\eta} \psi \upsilon \chi \tilde{\eta} \pi \alpha \theta \acute{\eta} \mu \alpha \tau \alpha$) und wiederum das Sein ($\acute{\eta} o \upsilon \sigma \acute{\iota} \alpha$) der Dinge ($\pi \rho \acute{\alpha} \gamma \mu \alpha \tau \alpha$) abbildet, muß negiert werden. Wenn Barth sagt, daß durch die Inkarnation des Gott-Menschen "die Intentionalität des Gottes zum Menschen" (vgl. "Menschen zuteil werdende") oder "die Geschichte zwischen Gott und dem Menschen" (vgl. "des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes") geschieht, hat diese "Geschichte zwischen Gott und dem Menschen" die ontologisch negative Rolle übernommen, den alltäglichen Zusammenhang zwischen Denken und Sein zu destruieren(135). Zugleich bedeutet diese Destruktion des alltäglichen Zusammenhangs der beiden Größen, daß die neue Verbindung oder Geschichte zwischen dem neuen Denken und den neuen Sein geschieht(136). Auf diese Weise wird der " $\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma \tau \tilde{\eta} \varsigma o \upsilon \sigma \acute{\iota} \alpha \varsigma$ " in den " $\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma$ " des "Wortes Gottes", d. h. des "dabars" oder des "Deus dixit", verwandelt, und von daher hat "das Wort Gottes" oder die Offenbarung das Wort oder die Sprache des Menschen angenommen. Das heißt, "non sermoni res, sed rei sermo subiectus est" (137). Das hebräische Wort "dabar" bedeutet im Unterschied zum griechischen " $\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma$ " die Anrede oder das Geschehen den Menschen gegenüber. Daher hat "das Wort Gottes" als "dabar" die notwendige Aufgabe, das Wirklichkeitsverständnis durch den menschlichen $\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma$, d. h. "die "[dem Namen entsprechende] Definition des Seins" ($\acute{o} [\kappa \alpha \tau \grave{\alpha} \tau o \upsilon \nu o \mu \alpha] \lambda \acute{o} \gamma o \varsigma \tau \tilde{\eta} \varsigma o \upsilon \sigma \acute{\iota} \alpha \varsigma$), philosophisch zugespitzt, die Identität von Denken und Sein in Frage zu stellen und zuletzt zu destruieren. Das auf der Identität von "Denken" und "Sein" gegründete Wirklichkeitsverständnis bedeutet " $\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma \tau \tilde{\eta} \varsigma o \upsilon \sigma \acute{\iota} \alpha \varsigma$ ". Dieses Wirklichkeitsverständnis muß durch das Geschehen des "Wortes Gottes" negiert werden. Diese Negation richtet sich auf die Möglichkeit des Wirklichkeits- und daher auch Gottesverständnisses durch das Denken als " $\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma$ ", das eigentlich auf der Ebene des alltäglichen Lebens funktioniert. Demgegenüber bedeutet diese Negation, positiv betrachtet, daß das Denken zum Ort geführt worden ist, an dem das Denken die Möglichkeit in sich gewonnen hat, Gott denken zu können (138). Auf diese Weise ist das Verhältnis von "Denken und Sein" in das Verhältnis von "Denken und Gott" umgesetzt worden, und das letztere Verhältnis ist aufs neue als Aufgabe des Denkens, d. h. die Wissenschaftlichkeit der Theologie, zu befragen. Hier ist daher zu beachten, daß das Denken, das zu dem neuen Ort geführt worden ist, an dem Gott gedacht werden kann, sich in der Totalität des Geschehens des "Wortes Gottes" betätigen und rationalisieren läßt. Dieses Denken kann daher weiter seine eigene Bedeutung, seine neue Stellung und seine eigene Struktur gewinnen. Das heißt, hier handelt es sich um das Geschehen des neuen Verhältnisses von "Denken und Gott"

und um die Präzisierung oder die "Rationalisierung" über die Implikation, die Stellung und die Struktur des Ortes, an dem das neue Verhältnis von "Denken und Gott" geschieht(139).

Hier möchten wir unseren Blick auf die KD I als die letzten Prolegomena richten. Barth hat mit § 8, "*Gott in seiner Offenbarung*", im zweiten Kapitel, "*Die Offenbarung Gottes*", in der KD I/1 und KD I/2 die dogmatisch-hermeneutische Rekonstruktion der Trinitätslehre begonnen. Vor dieser dogmatisch-hermeneutischen Rekonstruktion hat Barth aber in den drei Paragraphen, nämlich von § 4, "*Das Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt*", über § 6, "*Die Erkennbarkeit des Wortes Gottes*", zu § 7, "*Das Wort Gottes das Dogma und die Dogmatik*", "*das Wort Gottes*" auf verschiedene Weise betrachtet. Hier möchten wir bemerken: Dieser Entwicklung von der Reflexion auf das Wort Gottes (§4–§7) zu der dogmatisch-hermeneutischen Rekonstruktion der Trinitätslehre entspricht gerade, sachlich-dogmatisch gesehen, die Entwicklung vom Geschehen des neuen Verhältnisses von "Denken und Gott" zu der oben genannten Präzisierung oder "Rationalisierung" über die Implikation, die Stellung und die Struktur des Ortes, an dem das neue Verhältnis von "Gott und Denken" entsteht(140). Der Übergang vom ersten zum zweiten Satz, mit anderen Worten der Übergang von "der Lehre vom Worte Gottes" (§4–§7) zur Trinitätslehre (§8–§12)(141), entspricht dem Übergang von der Negation, die gegen die immanente Systembildung durch das Denken gerichtet ist, zur Präzisierung oder zur "Rationalisierung" des Geschehens "des Wortes Gottes", das die oben genannte vom Denken begründete immanente, subjektive Systembildung negiert(142).

Also schließt das neue Verhältnis von "Gott" und "Denken" die Negation desjenigen Wirklichkeitsverständnisses als des " $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma \tau \tilde{\eta} \varsigma \omicron \upsilon \sigma \acute{\iota} \alpha \varsigma$ " in sich ein, das auf der Grundlage der Identität von Denken und Sein im alltäglichen und auch noch im philosophischen Leben anerkannt und gegründet ist. Daher muß das neue Verhältnis von "Denken" und "Gott" die Möglichkeit zu der auf der Grundlage der Identität gegründeten Systembildung verneinen. Daher hat Barths dogmatische Theologie zuerst die Tendenz gegen die Systembildung, die subjektiv oder immanent zu intendieren wäre, nämlich den systemfeindlichen Charakter(143). Demgegenüber interpretiert dasjenige neue Denken im neuen Verhältnis von "Gott und Denken", das durch das Geschehen des "Wortes Gottes", d. h. durch die Anrede, den Akt "deus dixit" oder durch die Negation der "Identität von Denken und Sein" n e u b e l e b t ist, das Geschehen des "Wortes Gottes" selbst. Dabei strukturiert dieses neue Denken seinen neuen Raum mit der Trinitätslehre als totalitärem Gottesverständnis "rational" innerhalb des durch das Geschehen des Wortes Gottes" eröffneten neuen Ortes des Denkens.

In diesem Sinne hat das neue Denken im Verhältnis von "Gott und Denken" eine andere, neuartige Ausrichtung auf die Systematik oder zur Rationalisierung, die sich

von der auf der Identität von Denken und Sein fußenden Ausrichtung auf die Systematik unterscheidet (144). Die Offenbarungserkenntnis hat die Intention, die Notwendigkeit und die Möglichkeit zur Systematik im neuen Raum des Verhältnisses von "Gott und Denken" gewonnen. In diesem neuen Raum des neuen Denkens ist schon diejenige Möglichkeit zur Systematik ausgeschlossen, die auf der Grundlage der Identität von "Denken und Sein" geboten werden kann und dem Wirklichkeitsverständnis als der "[dem Namen entsprechenden] Definition des Seins" ($\acute{o} [\kappa \alpha \tau \grave{\alpha} \tau \omicron \upsilon \nu \omicron \mu \alpha] \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma \tau \grave{\eta} \varsigma \omicron \upsilon \sigma \acute{\iota} \alpha \varsigma$) entspricht. In diesem Sinne kann und muß Barths Denken eine Ausrichtung auf die Systematik haben und daher zugleich den in der Formel "*intellectus fidei*" zu erfassenden rationalistischen Charakter gewinnen(145).

Die ökonomische Trinitätslehre, die sich ihrem Wesen nach als die analoganda auf der Grundlage der "analogia relationis" versteht, kann erst dann zur richtigen, realen Wirklichkeitserkenntnis werden, wenn das Denken sich aus der Systemfeindlich-

keit in die Systemverwandtschaft verwandelt(146). Wenn der Satz "das Verhältnis von Gott zu dem Menschen Jesus entspricht den innergöttlichen Beziehungen" richtig ist und wenn dieser Satz der G r u n d-Satz der "analogia relationis" ist, dann besteht der G r u n d dieses Grund-Satzes in der Dynamik (dynamis), in der die Offenbarungserkenntnis notwendig zur ökonomischen Trinitätslehre und zugleich diese ökonomische Trinitätslehre notwendig zu den analogata der "analogia relationis" r a t i o n a l i s i e r e n sollte (147). Die analogata der "analogia relationis" werden, nur wenn diese analogata vom obigen Grund-Satz ausgehen, d. h. nur wenn diese analogata als Gegenstände des Geschehens des "Wortes Gottes" verstanden werden, legitimierte "analogata", die von der "analogia relationis" zu intendieren sind. "Das Wort Gottes" verwirklicht und verursacht dieses Geschehen seiner selbst, und in dieser Verwirklichung des Wortes Gottes kann das Geschehen des "Wortes Gottes" als das, was der Trinitätslehre entspricht, das heißt als das analogatum der "analogia relationis", theologisch rationalisiert (vgl. die Formel "*intellectus fidei*") oder systematisiert werden.

§ 6. Die Christlichkeit der philosophischen Theologie

1. Die Christlichkeit der philosophischen Theologie(a)

Bekanntlich hat sich der christliche Glaube bei seiner Verbindung mit den zeitgenössischen Philosophien vor allem im Zusammenhang mit ihren Kategorien entwickelt. Christliche Theologie heißt die Theologie, die nichts anderes als eine wissenschaftliche Äußerung des christlichen Glaubens ist, die sich mit philosophischen Kategorien verbunden und damit entwickelt hat. Die christlichen

Theologien, bei denen wir hier betrachten wollen, worin ihre Christlichkeit besteht, zeigen sich als eine Art von hochentwickelter Gestalt der christlichen Selbsterkenntnisse. Indem diese bei Augustin und bei Thomas von Aquino gestalteten Theologien irgendeine philosophisch-grundlegende Kategorie vorausgesetzt haben, haben sie versucht, auf der Basis dieser Grundkategorie den christlichen Glauben begrifflich zu bestätigen. Dieses wissenschaftliche Verhalten der Theologen, die diese philosophische Theologie betrieben haben, unterscheidet sich von der Form der Selbsterkenntnisse des christlichen Glaubens, der sich zum ersten Mal der philosophischen Welt gegenübergestellt hatte, d. h. von den Apologeten des zweiten Jahrhunderts. Innerhalb der protestantischen Theologie wurden bekanntlich deren Interpretationen und Bewertungen diskutiert (148). Es gehört zu den großen Themen der protestantischen Theologie, daß erst in der letzten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts Gegenstimmen gegen die bekannten dogmenkritischen Theologen geäußert wurden, die in der vom zweiten bis zum fünften Jahrhundert zu spürenden sog. Hellenisierung des Christentums eine qualitative Veränderung im negativen Sinne sehen wollten (149). Nach dem Erlanger Dogmengeschichtler können die sog. Apologeten als erste wissenschaftliche Theologen im strengen Sinne des Wortes angesehen werden. Beyschlag schreibt: "Allein ebenso unbestritten ist heute die Tatsache, daß die kritische DG [= Dogmengeschichts]-Schreibung das innere Ausmaß dieses Vorganges bei weitem überschätzt hat. Wer die antike Geistesgeschichte derart umfassend "über-blickt" wie die moderne Wissenschaft — die Väter der alten Kirche überblickten sie in dieser Weise keineswegs! — , wird immer versucht sein, die eigene wissenschaftliche Virtuosität in der Kombination geistesgeschichtlicher Sachverhalte mit den zu ermittelnden historischen Verhältnissen zu verwechseln. Tatsächlich haben aber die frühchristlichen Denker weder einfach ganze philosophische Systeme, vielmehr stets nur ganz bestimmte mit dem christlichen Glauben konvergierende Strukturen daraus übernommen, noch stand es so, >>daß das Christentum sich nur zu hellenisieren brauchte, um Hellenen verständlich zu werden<<, sagt *J. H. Waszink* in einem der wichtigsten Beiträge zum Thema, >>wurde unvermeidlich, sobald sich das Christentum mit der antiken Kultur konfrontiert sah; denn im Geistesleben der Zeit war der Platonismus das lebenskräftigste Element ... aber was wir wissen, gibt uns das Recht zu sagen, daß die altchristliche Gedankenwelt, wenn sie sich vom Platonismus belehren ließ, niemals aufgehört hat, eine christliche Gedankenwelt zu sein. [...] Der Gott des christlichen Glaubens konnte grundsätzlich kein anderer sein als der Gott der >>natürlichen Theologie<<, falls man die Gottheit Gottes nicht in gnostischer Weise aufs Spiel setzten wollte. Dann aber kamen als Anknüpfungspunkt des Christentums nur entweder der spätantike Synkretismus oder die philosophische Theologie in Frage. Indem die Apologeten von vornherein das letztere wählten, indem sie darüber hinaus jede auch nur andeutungsweise Verwechslung des Christlichen

mit einer der gängigen Religionen und ihrem folkloristischen Detail verwarfen, haben sie nicht nur die Einordnung Christi in die inferiore heidnische Götter- und Dämonenwelt verhindert, sondern zugleich auch den Anspruch des Christentums auf zeitübergreifende Wahrheit und Einzigart sichergestellt. Sie haben weiter verhindert, daß die Sache Christi zu einer sektenhaften Angelegenheit religiöser Schwärmer und Sonderlinge herabsank, d. h. aber, sie sind damit als die ersten christlichen *Theologen* im strengen Sinne zu betrachten." (150)

Wenn wir nun die Christlichkeit der bei Augustin und bei Thomas von Aquino verkörperten philosophischen Theologie bestätigen wollen, sollte beachtet werden: die Christlichkeit, d. h. die wesentlichen Bedingungen, auf deren Grundlage die betreffenden philosophischen Theologien als christliche Theologie bezeichnet werden können, unterscheidet sich von der Weise, wie die Apologeten ihrerseits die Christlichkeit ihrer wissenschaftlichen Apologie geäußert haben. Bei den Apologeten herrscht positivistische Auswahl, d. h. ein Prinzip, nach dem sich der christliche Glaube mit Elementen der in der Umwelt sich entwickelnden Gedankenwelt verschmelzen läßt.

Nach Barths trinitarischer Gotteslehre ist die "*analogia relationis*" als intelligible rationalistische Methode zur strukturierten Offenbarungserkenntnis zu bezeichnen und zu charakterisieren. Diese trinitarische Gotteslehre Barths bedeutet die Selbstinterpretation der Offenbarung, indem diese Gotteslehre das logische Ergebnis der Frage nach dem Subjekt (nach der *ratio essendi*) der Fleischwerdung des Wortes als des historischen Faktums enthält. In diesem konsequenten logischen Schluß der Frage nach dem Subjekt dieses im dogmatischen Sinne zu verstehenden historischen Faktums besteht der wesentliche Unterschied der Barth'schen dogmatischen Theologie zur philosophischen Theologie(151). Das bedeutet, daß das griechische Gottesverständnis als die Selbstinterpretation der Offenbarung für Barths Gottesverständnis nicht konstitutiv sein kann. Demgegenüber könnten wir den Grundzug der philosophischen Theologie in der Rezeption der mittel- und neuplatonischen Ideenlehre, d. h. des Schemas "der Ideen im Geist Gottes", sehen, wobei diese philosophische Theologie christlichen Charakter bewahrt (152). Der Grundzug der philosophischen Theologie läßt sich vor allem bei *Marius Victorinus* oder bei der vom damaligen Platonismus, d. h. dem Mittelplatonismus oder dem Neuplatonismus, beeinflussten Denkern, feststellen. Das heißt, die philosophischen Theologie birgt die beiden verschiedenen Gottesauffassungen, nämlich das griechische Gottesverständnis und das christlich-biblische Gottesverständnis in sich(153). Beim Augustinischen (neu-)platonischen Gottesverständnis läßt sich auch die Rezeption des (neu-) platonischen Gottesverständnisses feststellen, der Auffassung nämlich, daß die Bestandteile der neuplatonischen Trias, "esse", "vivere" und "intelligere", ontologisch pararellisiert sind und daß die Ideen (die *ratio*) als Gedanken Gottes in sich produziert

sind (154). Demgegenüber besteht die Eigenart der christlichen Gotteslehre darin, daß die Fleischwerdung des Logos als historisches Faktum auch bei dem theologischen Denken in den Mittelpunkt versetzt ist (155). Bei Augustinus wird das (Neu-) platonische Gottesverständnis durch die Fleischwerdung des Logos, die Inkarnation als historisches Faktum der temporalen Welt oder der Heilsgeschichte Israels, vermittelt. Der Unterschied zwischen diesen beiden verschiedenen Gottesauffassungen, nämlich dem platonischen und dem heilsgeschichtlich-christlichen Gottesverständnis, reflektiert die verschiedenen Auffassungen von Ex. 3, 14 f.. Das heißt, Gott als "ego sum qui sum" wird bei Augustinus auf der Grundlage der platonischen Ontologie als das unveränderliche, rechte, ewige Sein im Gegenüber zur veränderlichen Welt verstanden: "Est enim vere solus, quia incommutabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: >>Ego sum qui sum<<, et: <<dices ad eos. Qui est, misit me ad vos<<" (Ex. 3, 14 f.)(156). Demgegenüber wird Gott, der sich in der Heilsgeschichte Israels offenbart hat, wie folgt, erwähnt: "Dominus Deus patrum vestroum Deus Abraham Deus Isaac et Deus Iacob misit me ad vos ... " Nach dem oben Gesagten ist es der Gott, der sich in der Heilsgeschichte Israels offenbart hat, der Augustins Gottesverständnis die Christlichkeit, d. h. den christlich-biblischen Charakter, hat verleihen können(157).

2. Die Christlichkeit der philosophischen Theologie (b)

Im Lichte des oben Gesagten können wir die eigenartige Verbindung zwischen dem griechischen und dem christlich-biblischen Gottesverständnis bei der Gottesauffassung des Thomas von Aquin betrachten. Thomas hat in seiner Frühschrift "*De Veritate*" in q. 2 über das "Wissen Gottes" ("*De Scientia Dei*"), in q. 3 über die Ideen ("*De Ideis*"), in q. 10 über die Seele, in der eine "imago trinitatis" ist ("*De Mente, in qua est imago Trinitatis*") gehandelt. Diese Fragestellungen werden auch in der *Summa Theologiae*, I, q. 14 und q. 15 usw., in immer stärker systematisierterem Denken noch ausführlicher behandelt. Q. 2 in der Schrift "*De Veritate*", die ebenfalls zu den frühen Werken des Thomas gehört und in welcher der Einfluß des Platonismus bemerkenswerterweise deutlich wird, behandelt die folgenden Probleme: "Utrum in Deo sit scientia" (a. 1), "Utrum Deus cognoscat vel sciat seipsum" (a. 2) oder "Utrum scientia aequivoce praedicatur de Deo et nobis" (a. 11). Wir haben bereits die betreffenden Texte des Thomas und seine Auffassung von den Ideen erwähnt (158). Zwar wäre es durchaus angemessener, dieses Ideenverständnis des Thomas historisch zu analysieren. Aber indem wir die Themen und die Gegenstände auf einige Texte beschränken, möchten wir hier in unserem Kontext das Verständnis des Thomas von dem Wissen Gottes, d. h. von der "scientia Dei", das die Rezeption des Platonismus durch Thomas bezeichnet, und von der Priorität des "esse" als der Thomanischen Bestimmung Gottes vor der "scientia Dei",

sowie zuletzt den Gedanken der Analogie betrachten. Diese Priorität des "esse" Gottes vor der "scientia Dei", die ursprünglich der Tradition des philosophischen Gottesbegriffes entstammt, kann die Christlichkeit der Thomanischen Gotteslehre und des Thomanischen Gottesverständnisses bestätigen.

In der "*Summa Theologiae*" I, q. 14, wird zuerst die Existenz des Wissens Gottes befragt: "Utrum in Deo sit scientia". Darauf wird geantwortet: "Respondeo dicendum quod in Deo perfectissime est scientia"(159). Als Grund für diese Antwort äußert Thomas den Satz: "... Unde cum Deus est in summo immaterialitatis, ... sequitur quod ipse sit in summo cognitionis ..." (160) Indem Thomas auf diese Weise die "scientia Dei" oder das Wissen Gottes in Gott selbst bejahend bestätigt hat, behandelt Thomas weiter die Selbsterkenntnis Gottes in der "*Summa Theologiae*" I, q. 14, a. 3. (Vgl. "*De Veritate*", q. 2: "*De scientia Dei*", a. 2: "Secundo quaeritur utrum Deus cognoscat vel sciat seipsum", und weiter die Schöpfung als die Erkenntnis Gottes über das Andere in der "*Summa Theologiae*", q. 14: "*De scientia Dei*", a. 5: "Utrum Deus cognoscat alia a se"; vgl. "*De Veritate*", q. 2: "*De scientia Dei*", a. 4: "*Quarto quaeritur utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem, et determinatum*".) Das heißt, Thomas hat das Wissen Gottes (die "scientia Dei") auf zweierlei Art und Weise behandelt, einerseits als die Bestandteile des Wesens Gottes innerhalb der Gotteslehre, andererseits als die Bestandteile der Schöpfungsakte Gottes auch innerhalb der Gotteslehre(161).

Thomas fragt nach der Selbsterkenntnis Gottes. Thomas stellt dabei die Frage: "Utrum Deus intelligat se" ("*Summa Theologiae*" I, q. 14, a. 2). Darauf hat Thomas geantwortet: "Respondeo dicendum quod Deus se per seipsum intelligit"(162). Thomas findet den Grund für diese Selbsterkenntnis Gottes darin, daß Gott "die reine Aktualität" ("actus purus") ist (163). Das heißt, "Deus se per seipsum intelligit ... Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis ..." (164) Indem Thomas den Schöpfungsakt Gottes als die Erkenntnis Gottes über das Andere bestimmt, fragt er weiter: "Utrum Deus cognoscat alia a se" (a. 5). Darauf hat Thomas geantwortet: "necesse est Deum cognoscere alia a se ..." (a. 5)(165). Thomas führt den Grund dafür an: "Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supra dictis patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat." (a. 4, c)(166) Aus diesem Grund können wir sagen, daß die Erkenntnis Gottes über das Andere darum notwendig ist, weil die "potentia Dei" "prima causa effectiva" sei (vgl. q. 2, a. 3). Das heißt, die Erkenntnis Gottes über das Andere ist nichts anderes als die Schöpfungstat Gottes. Und über diese intelligible Erkenntnis Gottes über das Andere, d. h. über die Schöpfung, ist zu sagen: "... necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in

hoc consistit ratio ideae" (q. 15, c). Diese "forma, ad similitudinem cuius mundus est factus" heißt in den vorangehenden Sätzen "idea": "Idea enim graece, latine forma dicitur, unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes" (q. 15, c). Wie oben betrachtet, ist die "scientia Dei" in Gott selbst und im "actus purus essendi", und weiter entsteht die ganze Schöpfung, die außer Gott selbst gesetzt ist, dadurch, daß Gott diese mittels der "idea" als "formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes", durch das göttliche "intelligere" über das Andere, mit anderen Worten durch den Willen der Schöpfungstat, hervorbringt.

Hier müssen wir weiter über das Wissen Gottes, d. h. die "scientia Dei", in den Thomanischen Texten nachdenken. Das Wissen Gottes, das "intelligere" Gottes oder die "scientia Dei", bedeutet vor allem die philosophische Gottesbestimmung in der griechischen Geistesgeschichte. Darum muß die Frage gestellt werden: Wie lassen sich die Selbsterkenntnis Gottes und die Erkenntnis Gottes über das Andere als Schöpfungstat von der griechischen Emanationstheorie unterscheiden, die sich in tieferreichender Verbindung mit dem göttlichen "intelligere" entwickelt hat? Auf die Frage können wir zweierlei Antworten vorlegen. Erstens muß die ontologische Priorität des "esse" vor der "scientia Dei" beachtet und gezeigt werden. Wie bereits erwähnt, vollzieht sich die Denktätigkeit Gottes darum in der reinen Wirklichkeit, nämlich im "actus purus essendi", weil sich die Selbsterkenntnis Gottes wesentlich "in summo immaterialitatis" (q. 14, a. 1, c) befindet. Und das "intelligere" Gottes und die "essentia Dei" sind dasselbe. Diese Identität des göttlichen "intelligere" und der "essentia Dei" ist nach Thomas kraft der Identität des göttlichen "esse" und der "essentia Dei" auf der Grundlage von Gottes Bestimmung als "actus purus essendi" festzulegen (167).

Zweitens: Um zu betrachten, weshalb die Selbsterkenntnis Gottes nicht auf der Grundlage der griechischen Gottesbestimmung als Wissen, d. h. "scientia", sondern als die eigentliche christliche Bestimmung zu charakterisieren ist, möchten wir den Gedanken der Analogie ins Auge fassen, auf Grund deren die "scientia hominis" durch die "scientia Dei" erst unterbrochen worden sein muß, aber nachträglich theologisch mit dieser verbunden werden kann und muß. In der "*Summa Theologiae*" I, q. 12, a. 4, wird die Frage behandelt: "Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit". Darauf wird geantwortet: "Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso" (q. 12, a. 4, c) (168). Das heißt, die Erkenntnis des Wesens Gottes, d. h. der trinitarischen Personen, wäre eigentlich unmöglich, wenn nicht von Seiten Gottes die "scientia Dei" mit dem geschaffenen "intellectus" des Menschen verbunden wäre. Auf der Grundlage dieser prinzipiellen Unmöglichkeit der Erkenntnis des Wesens Gottes, d. h. der trinitarischen Personen, durch den Verstand kommen wir zur Lehre der Analogie von

"scientia Dei" und "scientia hominis". In der "Summa Theologiae" I, q. 13, a. 5, können wir den Analogiegedanken bei Thomas finden: "Utrum ea quae de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis." Auch in "De Veritate", q. 2: "De scientia Dei", a. 11, können wir dieselbe Fragestellung wahrnehmen: "Undecimo quaeritur utrum scientia aequivoce praedicetur de Deo et nobis." Darauf wird geantwortet: "Ergo creaturae ad eum est aliqua similitudo; non ergo pure aequivoce dicitur scientia, vel quidquid aliud dicitur, de creatura et de Deo"(169). Der Grund dafür heißt: die Vollständigkeit aller "genera" kann nur in Gott gefunden werden und "perfectiones aliorum generum non dicerentur inveniri in ipso, nisi aliqua similitudo esset perfectionis ipsius ad aliorum generum perfectiones"(170). Das heißt, die beiden verschiedenen Genera, Gott und der Mensch, haben beide zwar das Wissen, aber das kann nur auf der Grundlage der die Dimension der Genera transzendierenden Dimension, nämlich auf der Grundlage der Analogie, "κατα τὴν ἀναλογίαν" (gr), gesagt werden(171). "Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam ..." (172). Damit haben wir bestätigt: aus zwei Gründen konnte Thomas die Christlichkeit der philosophischen Theologie vor der Identifikation mit und der Absorption in die griechische Emanationstheorie, in der das Wissen allmächtig sein sollte, bewahren: auf der Grundlage der Priorität des "esse" vor der "scientia" und auf der Grundlage desjenigen analogen Verhältnisses der "scientia Dei" und der "scientia hominis", auf der es unmöglich wäre, daß mit der natürlichen Vernunft des Menschen das Wesen Gottes, d. h. die trinitarischen Personen, nicht erkannt werden könnte.

§ 7. Die Christlichkeit der dogmatischen Theologie K. Barths:

Im Hinblick auf Barths Kritik am Idealismus (173)

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(174).

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- und dogmengeschichtliche Orientierung heraus. Besonders in den sechziger Jahren richtete sich der Blick der Systematiker nicht auf anthropologische, ethische Themen, sondern auf Barths Gotteslehre.

Unter vielen Publikationen, die Barths vor allem in der KD geäußerte dogmatische Theologie entsprechend unserem Anliegen in ihrer umfassenderen 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 überprüfter Trinitätslehre geprägt ist. (175).

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 Barth'schen Theologie zusammengefaßt vorgelegt (176). In diesem knappen Artikel hat Beintker sich auf die inzwischen veröffentlichten bis dahin unbekannten Barth'schen 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 (177). 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-gestalteten Aktivität kein sachlich-theologischer Bruch vorliegt, hat Beintker Barths weitere Entwicklung angemessen gewürdigt (178). 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 Barth'schen 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 (179). Indem Beintker Barths methodische Konzentration auf Anselm und die Eigenart der Barth'schen 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 (180).

Barth-Luther-Problem: Wenn wir nach dem möglichen dogmengeschichtlichen Stellenwert der Barth'schen Theologie fragen, kommt das Luther-Barth-Problem in unser Blickfeld. Wir kommen zu der Überzeugung, daß die Frage nach der möglichen Erneuerung sowie kritischen Bestätigung und Fortführung der reformatorischen Theologie durch Barths dogmatische Intention eine der wesentlichen Anfragen sei, die

gegenwärtig und zukünftig an die Barth'sche Theologie gerichtet werden könnten, 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 Barth'schen 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 (181). 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 zu dem Urteil, daß das Luther-Barth-Problem keine primäre, sondern eine sekundäre Frage ist (182).

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 (183). 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 zu dem 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 (184). 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 antiken 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 Aussagen 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 Barth'schen Systematik angeregt worden sind. Es ist also sinnvoll, Barths dogmatisches Denken in dieser kritischer Auseinandersetzung mit der neuzeitlich-idealistisch und platonisch geprägten Theologie retrospektiv auf die ursprüngliche Gestalt des platonisch-idealistischen Denkens hin zu befragen (185).

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 (186).

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 (187). 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 (188). 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 "Haja-ontologia" bezeichnet hat (189). 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 (190).

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 (191). Das heißt, 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 (192).

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, die 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 erkenntnisleitendem 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 der Kontrastierung der beiden dogmengeschichtlichen Linien (Ignatius – Athanasius gegen Origenes – Augustinus)

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 abschließendes 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<*" (193).

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 (194).

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 (195). 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 (196). 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 (197). 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 unter 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 (198). 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 wird 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 (199). Beyschlag

hat die Dogmengeschichte mit folgenden beiden voneinander verschiedenen Entwicklungslinien interpretiert. Einerseits ist es die Linie von Ignatius über Irenäus zu Athanasius (200). 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 "offenbarungeintensive" 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 (201). Aus diesem dogmengeschichtlichen Kontrast der beiden Strömungen erhellt: Bereits seit Philon 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 (202).

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 jener mit der Offenbarung verbundenen "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 (203). Die theologische Situation, der Barth seit der Mitte der zweiten Dekade des zwanzigsten Jahrhunderts gegenübergestanden hatte, ist darin wesentlich mit der des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts vergleichbar, daß damals jeweils der christliche Glaube dem Idealismus gegenübergestellt wurde (204).

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 (205).

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 "subordinatianisch" scheinenden Logosverständnis des Thomas von Aquino. Wir möchten hier je eine besondere Ansicht aus dem dazu benötigten Paragraphen im ganzen 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 Praedstination, 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" (206).

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. T. III q. 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 ..." (207) In den oben zitierten Sätzen hat es sich im Kern um die zuletzt subordinatianistisch bestimmte Erwählungslehre des Thomas gehandelt. Wir können diese subordinatianische Auffassung der Erwählung in dem seit Origenes auftretenden, 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 soll hier weiter die These des Barthkenners und Barthfreundes Hans-Urs von Balthasar beachtet werden. Unter dem kirchengeschichtlich perspektivenreichen symbolischen Terminus "*christlicher Universalismus*" hat Balthasar Barths kirchengeschichtliche Stellung und Bedeutung, wie in der folgenden These, zusammengefaßt (208): 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 Schöpfungsrat-schluß 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 (209). 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" versucht (210). Nach unserer Auffassung 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 (211).

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 (212).

Auch aus den obigen Paragraphen läßt sich die Gedankenlinie erkennen, entlang der das historische Faktum der Fleischwerdung Christi unabhängig von der hellenistisch-platonischen Weltanschauung 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 (213).

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 (214) und 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 zugleich 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 seine Intentionen nicht unmittelbar mit Idealismuskritik verbunden sind (215).

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 Philon von Alexandrien erkennen (216).

Zu Barths gesamter Konzeption paßt es, daß der Grund für Barths Kritik am Idealismus in seiner Lehre von der Prädestination liegt, die deren traditionelles Verständnis umprogrammiert hat (217). 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 Logos-Christologie beachten; diese ist ursprünglich aus dem Kampf gegen den Platonismus und gegen die platonisch geprägte Christologie erwachsen. Das heißt, mit der Konzeption der Logos-Christologie wurde das dogmengeschichtlich entscheidende neue Christologieverständnis festgestellt: "die Identifikation einer geschichtlich-personalen Gestalt mit dem Wesen des transzendenten Vaters" (218).

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 im wesentlichen 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 theologiephilosophiegeschichtliche 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 Königreichs im alten Israel die profane Welt "rationalisiert" wurde (219), so hat Barths Theologie ihr kontinuierliches, spontanes Interesse für die profanen Geschehnisse als wesentliches Moment seines theologisch-dogmatischen Denkens in sich eingeschlossen. Diese theologische Einstellung Barths 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 vom Johannes-Evangelium über Ignatius bis zu Athanasius aufzeigen. Bei Balthasars Einschätzung von Barths Theologie als eines "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 (220).

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.

§ 8. Eigenart der Kritik K. Barths am Idealismus

1. Eigenart der Barth'schen Kritik am Idealismus: Zur Kritik der Wort-Gottes-Theologie am Idealismus

In diesem Abschnitt ist "der Idealismus" nicht im neuzeitlichen Sinne, sondern im nachplatonischen, zumal mittelplatonischen, Sinn gebraucht. Im letzten Sinne wird die Idee vielmehr nicht subjektiv, sondern objektiv, d. h. als "Gedanken im Geist Gottes" aufgenommen und verwendet. Barth hat aber den Begriff "Idealismus" nur wenig gebraucht, vielmehr "Anthropologie" benützt, weil neben anderen die Menschen behandelnden Problemen auch die subjektive, erkenntnistheoretische Fähigkeit des Menschen zentral in der "Anthropologie" thematisiert wird. Diese Anthropologie kann innerhalb des dogmatischen Systems ihre eigene Stelle haben. Den "Idealismus" hat Barth in den meisten Kontexten im neuzeitlichen Sinn gebraucht. Daher wird "Anthropologie", einerseits positiv, andererseits negativ, verwendet. In diesem Kapitel wird zwar der Begriff des Idealismus im Sinne der unendlichen Subjektivität, die in der antiken Hypostasenlehre dem Geist (noûs) als zweiter Hypostase entspricht, gebraucht. Die Perspektive und die Konzeption dieses Kapitels aber können nicht auf die mittel- oder neuplatonischen Richtungen beschränkt werden, sondern vielmehr unter der Voraussetzung dieses vorneuzeitlichen Idealismus sind sie thematisch auch auf den neuzeitlichen Idealismus gerichtet. Barth ist zwar der neuzeitlichen "anthropologisierten" Theologie entgegengetreten. Bei Barth, nämlich in der KD, werden aber thematisch viel ernster und gründlicher die Trinitätslehre, die Gotteslehre und der Johannes-Prolog als dogmatisch und formell zentrale Themen als Idealismus in der neuzeitlichen Form aufgenommen. Das heißt, Barth hat den neuzeitlichen Idealismus nicht direkt thematisiert und dessen Terminologie vielmehr als terminologische Quelle, wie H. U. v. Balthasar und H. Küng darüber abgehandelt haben, rezipiert. Die Hauptthemen und -gegenstände Barthscher Dogmatik im ganzen sind aber die Bundesgeschichte Gottes mit Israel, die Trinität, das Wort Gottes, die Christologie, d. h. seine Person und sein Werk, nämlich die traditionellen, scholastischen und dogmatische Themen im echten Sinn des Wortes (221). In diesem Sinne können die erkenntnistheoretischen Probleme die grundlegenden Rahmen oder Themenkreise für das dogmatische Denken Barths nicht konstruieren (222). Unter diesem Aspekt ist es theologisch legitim, wenn man Barths dogmatische Theologie auch im Zusammenhang mit dem neuzeitlichen Idealismus betrachten will, um Barths dogmatischer Theologie mit den Augen des vorneuzeitlichen, mittelplatonischen Idealismus gegenüberzutreten (223).

Wenn diese Fragestellung anzuerkennen ist, welche Fragestellung ist dann konkret zur Diskussion der Barthschen dogmatischen Theologie sachgemäß? Aus diesem Grund möchten wir Barths Auffassung des Johannes-Prologs beachten, und zwar auch darum, weil "das Wort" im Prolog die Stelle ist, wo der jüdische (Philo), christliche (Marius Victorinus und die darauf folgenden christlichen Denker) nicht neuzeitlich subjektiv begrenzte, sondern "objektiv" — und unendlich-subjektive Platonismus immer dem nicht aus sich abzuleitenden, nicht idealistischen, sondern hebräischen persönlichen Gegenstand gegenüberstanden (224), und gleichzeitig die Stelle, an der die "Ideen als die Gedanken Gottes" als "ratio" oder Potenzialität eingeschlossen sind, die als vom göttlichen Schöpfungswillen abhängige, daher nicht innergöttlich-wesentliche "reale", sondern "rationale" Möglichkeit zu charakterisieren ist (225). Es ist also hinreichend klar, daß Barths dogmatisches Denken idealismusfeindlich in dem oben erwähnten Sinn des Wortes orientiert ist.

Es ist auf der Grundlage des dogmengeschichtlich sachgemäßen und richtigen Verständnisses des Johannes-Prologs zu bestätigen, daß Barth seine Systembildung unter Ausschluß der platonischen Ideenlehre oder Prinzipienlehre ausgeführt hat.

Im folgenden möchten wir die Eigenart der Barthschen Kritik am Idealismus, nicht so sehr an dem neuzeitlichen Idealismus oder dem Deutschen Idealismus, als vielmehr an dem Idealismus überhaupt oder dem Idealismus im ursprünglichen Sinn des Wortes, betrachten, indem wir besonders dem Verständnis des Johannes-Prologs in der Entwicklungslinie der Barthschen Auffassung davon nachspüren (226).

Der Johannes-Prolog ist einer der theologischen Zentralgegenstände, dessen Verständnis seit dem Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts, nämlich seit der Religionsgeschichtlichen Schule bis zum Kommentar R. Bultmanns, der dieser Schule entstammt, im Brennpunkt der theologischen Themen gestanden ist (227). Barth hat schon gleich nach der Veröffentlichung des Römerbriefkommentars und nach der Göttinger Dogmatik (CR) in Münster (Wintersemester 1925/1926) und nach der Publikation der ersten Hälfte der Prolegomena der KD in Bonn (Sommersemester 1933) wiederholt Vorlesungen über das Johannes-Evangelium vorgehalten und nachher dieses Verständnis in den christologischen Abschnitt der KD systematisch integriert (228). Aber nicht nur bei den dogmatischen Schriften, sondern auch bei exegetischen Schriften Barths können wir der Entwicklungslinie der Auffassung des Prologs nachspüren (229). Schon bei Philon von Alexandrien und den an mittelplatonischen Ideenlehren orientierten frühchristlichen Denkern sind die Ideen als "Paradeigmata" der sinnlichen Welt im Logos oder der Dynamis eingeschlossen (230). Damit ist das philosophisch-religiöse Leben als ideal-religiös zu charakterisieren gewesen. Dieses Motiv, d. h. "die Ideen im Geist Gottes", ist, wie schon im vorangehenden Paragraphen betrachtet, eigentlich einerseits objektiv, aber andererseits auch subjektiv funktionell, wie man die Epiphanie der Ideen in den

platonischen Texten dargestellt sehen kann. Barths Verständnis des Johanneischen Logos im Prolog ist im Vergleich mit diesem platonisch-idealistischen Motiv vielmehr hebräisch und diesem Motiv völlig fremd. Hebräisch, weil bei Barth, die systematisch-religionsgeschichtliche Verbindung und Kontinuität des Johanneischen Logos mit der alttestamentlichen Weisheit bestätigt ist; wie die Alttestamentler oder Dogmatiker geklärt haben (231), ist diese Verbindung ohne Einfluß der platonischen Ideenlehre entstanden. Barths methodische Formel der "Christologie" kann in diesem Sinne verstanden werden. Nämlich, die "Christologie" als Barths dogmatische Methode bedeutet keine ideale, sondern die personale religiöse Einstellung zum transzendenten Personsein als dem präexistenten Gott-Menschen Jesus Christus, kosmologisch und ontologisch in der Weisheit konkretisiert gesehen.

Die konstitutive Bedeutung des Alten Testaments für Barths dogmatisches Denken ist klar zu bestätigen, indem man sieht, daß der Begriff des "Bundes" die dogmatisch zentrale Rolle für die Christologie der "Versöhnungslehre" gespielt hat. Die Lehre von Jesus Christus in seiner "Person" und seinem "Werk", d. h. die Christologie im weiteren Sinn des Wortes, ist das eigentliche Thema der göttlichen Versöhnungstat, die als "Erfüllung des gebrochenen Bundes" oder als diejenige der Bundesgeschichte Gottes mit Israel charakterisiert ist (232). Summarisch gesagt, ist hier der Gott des Bundes als die Voraussetzung der "Christologie" dogmatisch charakterisiert. Hans-Joachim Kraus hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, "daß die Logos-Theologie des johanneischen Prologs auf die alttestamentlich-jüdische $\sigma o \phi \acute{\iota} \alpha$ -Tradition rekurriert und damit Zusammenhänge erschließt, die, ..., auf das weite Feld der neutestamentlichen $\sigma o \phi \acute{\iota} \alpha$ bzw. der alttestamentlich-jüdischen Weisheit führen" (233).

Hartmut Gese hat sachgemäß anhand alttestamentlicher Zeugnisse Bestätigungen nachgewiesen: "Im Johannesprolog, diesem großartigen christologischen Dokument der johanneischen Tradition sehen wir die alttestamentliche Weisheitstheologie in ihrer vollen Ausbildung aufgenommen und zum Abschluß geführt" (234).

H. Gese hat als Alttestamentler diese heilsgeschichtliche Beziehung zwischen dem Johannes-Prolog und der jüdischen Weisheitstradition nicht so unmittelbar wie Kraus, d. h. mit der vorsichtigen, aber desto sichereren Betrachtung zur innerjüdischen Tendenzrichtung auf den Johannes-Prolog, gezeigt; nämlich er hat versucht, "gerade von der späten Weisheitsentwicklung her den Zusammenhang von Altem und Neuem Testament zu beleuchten" (235). Gegenüber diesen "biblischen Theologen" wollte Bultmann im Johannes-Prolog den mythologisch fixierten, existentialen personifizierten Ausdruck der gnostischen, hellenistischen Mythoshypostasen finden: "Bultmann neigt aber letztlich doch dahin, die Logos-Sophia-Tradition des Johannes-Prologs in einem weiteren religionsgeschichtlichen Zusammenhang zu sehen: im Kontext der Sprache der gnostischen Mythologie. Dort

wird dem Logos eine kosmologische und soteriologische Funktion zugewiesen. Vor allem in religionsphilosophischen Spekulationen hellenistischer Herkunft tritt der Logos in dieser Weise hervor" (236). H. Gese ist auch kritisch gegen Bultmann eingestellt. " ... Und mit Hilfe von Hypothesen über fremde mythologische Einflüsse lassen sich diese schon im Ansatz falsch gestellten Fragen auch nicht beantworten. Erst die Erkenntnis des unmittelbaren Zusammenhangs des A. und N. T. macht ein Verständnis des N. T. möglich." (237) "Weisheitliche Christologie dieses Kolosserhymnus ist organisch aus dem A. T. erwachsen. Es bedarf hier weder der Annahme fremder, angeblich gnostischer Einflüsse, noch typischerweise dann daneben auftretender Hypothesen besonderer christlicher Korrekturen und Zurechtbiegungen des Textes. Der Hymnus ist vielmehr in seiner Gänze ein überzeugendes Beispiel für die im A. T., und zwar in der Weisheit, gegründete Entfaltung der Christologie." (238)

Demgegenüber sagt Bultmann (239): "Es kann in der Tat nicht zweifelhaft sein, daß zwischen dem jüdischen Weisheitsmythos und dem Joh-Prolog ein Zusammenhang besteht. Aber dieser Zusammenhang kann nicht der sein, daß die jüdische Spekulation die Quelle für den Prolog ist. Denn abgesehen davon, daß der Logosname des Prologs dann noch eine besondere Erklärung verlangen würde: der Weisheitsmythos ist im Judentum gar nicht als solcher lebendig gewesen; er ist in ihm nur mythologisch-poetische Einkleidung der Lehre vom Gesetz gewesen ... Aber der Weisheitsmythos hat auch gar nicht im AT bzw. in Israel seinen Ursprung, sondern kann nur aus heidnischer Mythologie stammen ..." (240)

Gese hat aber weiter in diesem Zusammenhang das Logosverständnis des Dogmengeschichtlers A. v. Harnack kritisch beleuchtet: "Ebenso verkehrt wie die Hypothese eines fremden Mythos in der neutestamentlichen Wissenschaft war die Verurteilung der altkirchlichen Orthodoxie als die die biblischen Grundlagen verdeckende >>Hellenisierung<< in der Kirchengeschichte. Diese Fehltritte scheinen letztlich auf modernen theologischen Positionen zu beruhen, die sich hier befremdet fühlten ..." (241)

Von dieser dogmatischen (Kraus) und alttestamentlichen (Gese) Beleuchtung her ist zu beachten, daß Barths Verständnis des Johannes-Prologs wesentlich mit der Weisheitstradition des Spätjudentums verbunden, und daher außerhalb des hellenistischen, d. h. des idealistischen, Einflußbereichs gelegt ist.

Mindestens ist es aber sachlich und historisch legitim zu urteilen, daß wir verbal nicht so direkt, aber sachlich unmittelbar in dieser Kritik des Alttestamentlers und des Dogmatikers an der Bultmannschen Konzeption einerseits und in der These der "Hellenisierung des Christentums" andererseits den beiden gemeinsamen, problematischen Boden finden können. Daher ist die ideal-existentielle Interpretation des

Johannes-Prologs in Frage zu stellen (242).

In dem oben erwähnten Sinn kann die "analogia relationis" als methodisches Prinzip für die Offenbarungserkenntnis bei Barths dogmatischem Denken die adäquate Interpretation der Trinitätslehre ermöglichen. Die Adäquatheit liegt in der "diskursiven", d. h. mit der "Person" und dem "Werk" Jesu Christi immer zu verbindenden, Rationalisierung. Mit anderen Worten, die Legitimität der "analogia relationis" als dogmatischer Methode ist wesentlich mit dem historisch-dogmatisch sachgemäßen Verständnis des Johannes-Prologs verbunden. Der ontologische Grund, der dem theologischen Denken diesen "diskursiven" Charakter geben kann, ist gerade der Johannes-Prolog, der nicht idealistisch, wie es seit Augustin der Fall gewesen war, sondern als der jüdischen Weisheitstradition entstammend aufzufassen ist. Idealistische Denkform kann nicht entsprechend die dynamische Implikation des Logos im Johannes-Prolog verstehen. Daher entspricht die Eigenart der Barthschen Kritik am Idealismus dem religionsgeschichtlich und dogmatisch richtigen Verständnis des Logos im Johannes-Prolog. Mit anderen Worten, auch dogmengeschichtlich gesehen, hat die "analogia relationis" als hermeneutische Methode des Offenbarungsverständnis-ses und der Offenbarungserkenntnis, die als *rationalisiertes* Ergebnis der Trinitätslehre zu bezeichnen ist, ursprünglich den hebräischen Charakter (243).

2. Das Ergebnis und die Zusammenfassung von Barths Kritik am Idealismus

Es liegt sachlich nahe, daß der christliche Glaube und seine Theologie am Idealismus Kritik üben müssen. Bei dieser Frage kann bemerkt werden, daß das Problem des Idealismus bei Barth z. B. im Vergleich mit E. Hirsch oder W. Lütgert an sich wenig explizit thematisiert worden ist, auch wenn Barths Theologie sich vor allem mit der neuzeitlichen Theologie, die als idealistisch bezeichnet werden kann, auseinandergesetzt hat. Barths Kritik am Idealismus kann — auch wenn sie der Sache nach bemerkenswert ist — zunächst nur implizit, d. h. erst als Implikation seines dogmatischen Denkens, herausgestellt werden. Wenn wir aber sehen, daß sich dogmatisch zentrale Themen, die seine dogmatisch grundlegende, zentrale Thematik sowie Christologie oder Erwählungslehre beherrschen, wesentlich auf platonisches Denken als die für diese Thematik gültige jeweilige Umgebung beziehen, kann es sachgemäß und bedeutungsvoll sein, Barths Systematik in ihrer notwendig potenziellen, aber auch deutlichen Kritik am idealistischen Denken historisch zu betrachten (244).

Im folgenden möchten wir das im vorangehenden Paragraphen Betrachtete zusammenfassen. — Die christliche Theologie bis zum dritten Jahrhundert ist auf der Grundlage der Inkarnation des Gott-Menschen als des historischen Faktums entwickelt worden. Diese christliche Theologie als die Logos-Christologie ist, indem

sie nach dem Subjekt dieses im dogmatischen Sinne zu verstehenden historischen Faktums konsequent gefragt hat, im vierten Jahrhundert zur Trinitätslehre gelangt (§1). Demgegenüber ist die nach-Platonische, in Plotins Schule entwickelte sog. mittelplatonische Ideenlehre in bezug auf drei Elemente der Platonischen Kosmogonie "Timaios" 27 A – 52 B, nämlich " $\delta \eta \mu \iota \omicron \upsilon \rho \gamma \acute{o} \varsigma$ " (Demiurg) – " $\tilde{\upsilon} \lambda \eta$ " (Materie) – " $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha \iota (\pi \alpha \rho \alpha \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha \tau \alpha)$ " (Ideen / Paradigmen), in der Debatte gestanden, und daraus sind die beiden verschiedenen Interpretationen ("Grund als Denken" und "Grund als Über-Denken") abgeleitet. Die beiden Interpretationen zur Kosmogonie in Platons "Timaios" haben die Archetypen des Verhältnisses von "Denken" und "Sein" in der Philosophiegeschichte maßgeblich vorgebildet. Das Verhältnis von "Denken" und "Sein" hat eine wichtige Rolle bei der philosophischen Rekonstruktion der mit der Inkarnation als historischem Faktum verbundenen christlichen Theologie gespielt. Nach dem ersten Typ sind das "Denken" des Demiurgen und die " $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha \iota (\pi \alpha \rho \alpha \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha \tau \alpha)$ " der sinnlichen Welt auf die gleiche ontologische Ebene gestellt, und die " $\iota \delta \acute{\epsilon} \alpha \iota (\pi \alpha \rho \alpha \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha \tau \alpha)$ " sind mit der Selbsterkenntnis des "intellectus divinus" "im Geist Gottes" produziert. Demgegenüber entstammt der zweite Typ "Grund als Über-Denken" der Ideenlehre der Platonischen "Politeia". Nach diesem Typ ist der letzte Grund ($\omicron \upsilon \sigma \iota \alpha$) als letzter Realgrund über den " $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ " gestellt und daher oberhalb der menschlichen Vernunft. Daher hat dieser Typ in der Theologiegeschichte die Negative Theologie hervorgerufen (§ 2. § 3).

Das Motiv "Ideen im Geist Gottes" hat über Marius Victorinus, Augustin und die mittelalterliche Scholastik eine wichtige Rolle bei der philosophischen Rekonstruktion der eng mit der historisch-faktischen Inkarnation verbundenen christlichen Theologie gespielt. In der neuzeitlichen Philosophie, die selbst das historische Ergebnis der Subjektivierung dieses Motivs bedeutet, hat das Motiv der "Ideen im Geist Gottes (intellectus divinus)" in "der endlichen Subjektivität" weitergelebt (§ 4). Indem Barths Theologie mit der kritischen Aufdeckung der idealisierten Theologie begonnen hat, ist vor allem Barths Verständnis oder dogmatische Rekonstruktion der Trinitätslehre, von der Wirkungsgeschichte der Platonischen Ideenlehre her gesehen, nicht nur von diesem Wirkungsbereich getrennt, sondern auch nachdrücklich gegen diese platonisch-idealistische Tendenz gerichtet. Vielmehr stimmt Barths Theologie sachlich überein mit der theologiegeschichtlichen Linie der außerhalb des weitreichenden Einflusses des Mittel-Neuplatonismus liegenden, mit der Offenbarung verbundenen Theologie nach der Logos-Christologie im zweiten Jahrhundert. Die Trinitätslehre, die in Barths Prolegomena historisch-dogmatisch-hermeneutisch rekonstruiert ist, verlangt nach der "analogia relationis" als angemessener Erkenntnismethode zur Offenbarungserkenntnis (§ 5).

Demgegenüber hat "die philosophische Theologie", während sie das platonische

Motiv der "Ideen im Geist Gottes" rezipiert hat, doch den christlichen Charakter bewahrt; bei Augustinus fußt diese Christlichkeit seines philosophisch-theologischen Denkens auf dem Grund der Heilsgeschichte in Israel, und bei Thomas einerseits auf dem Grund der Priorität der Gottesbestimmung als "esse" vor der "scientia Dei" und andererseits auf dem Grund der Analogielehre zwischen der "scientia Dei" und der "scientia hominis" (§ 6). Wenn wir Barths sog. Offenbarungstheologie, zumal sein Gottesverständnis, nicht nur historisch noch umfassender, sondern auch sachlich gründlicher zu verstehen versuchen, dann ist unter der nicht neuzeitlich begrenzten Perspektive zu beachten, daß Barths Theologie sich mit dem Problem des Idealismus im eigentlichen Sinne des Begriffs auseinandergesetzt habe und mit der davon beeinflussten philosophischen Theologie im weiteren Sinn der Terminologie kritisch zu vergleichen sei (§ 7).

Indem wir die anti-idealistische dogmatische Theologie Barths in der Gegenüberstellung zur platonisch geprägten philosophischen Theologie historisch und sachlich betrachtet haben, haben wir uns vor die Aufgabe gestellt, auf die Frage nach der dogmengeschichtlichen Stellung der Barthschen Theologie und nach der Eigenart der Barthschen Idealismuskritik zu antworten. Die dogmatisch-methodische Lehre der "analogia relationis" ist zwar die durch die Trinitätslehre ermöglichte, Barth eigentümliche dogmatische Methode. Aber Barths Kritik an der neuzeitlichen Theologie und seine positive Rezeption der Trinitätslehre veranlassen uns, unter globaler, aber ausgesprochen sachgemäßer Perspektive darüber nachzudenken, worin die eigentliche theologische Intention Barths der gegenwärtigen theologischen Situation gegenüber bestand. Barths dogmatische Theologie steht, theologiegeschichtlich gesehen, in wesentlicher Kontinuität mit der dogmengeschichtlichen Linie vom Johannes-Evangelium zu Athanasius, die sich der platonisch-weltanschaulichen Theologie gegenübergestellt hatte. Wie diese altkirchlichen Väter vor der Frage nach der Offenbarung oder Weltanschauung, d. h. vor dem Idealismus im eigentlichen Sinn des Wortes, gestanden waren, so sah sich Barth vor die Frage nach der metaphysisch geprägten neuzeitlichen Theologie gestellt. In diesem Sinne ist es legitim, daß man Barths Theologie wesentlich als "hebräisch" bestimmt hat. Dieses Urteil kann von seinem Verständnis des Johannes-Prologs her bestätigt werden (§ 8).

K. Barths Gottesverständnis und das Problem des Idealismus:

Unter der besonderen Berücksichtigung des mittelplatonischen Gottesverständnisses und seiner Wirkung auf die Gotteslehre der christlichen Theologie

Anmerkungen

(83) O. Gigon (1969 2), S. 144 f.; K. Beyschlag (1987), S. 173. 173(1).

(84) E. Käsemann (1960, 1970 8), S. 82 ff.; T. Ariga (1969, 1981), S. 220-237.

(85) Es liegt nahe, sich hier an Athanasius im vierten Jahrhundert zu erinnern: K. Beyschlag hat die offenbarungsintensive Methode des Athanasius für die Gestaltung des trinitarischen Dogmas so beschrieben: "Allein man braucht denselben Athanasius nur einmal durch das Gitternetz der — [...] — biblischen Argumente und Zusammenhänge hindurch zu erblicken, so wird man inne, von welcher fundamentalen und überpersönlichen Biblizität der Glaube des größten altkirchlichen Bischofs getragen war. Eben damit aber wiederholte sich abermals das irenäische Glaubenswagnis: Athanasius wagte es, dem etablierten weltanschaulichen Konzept der Gegenseite trotzend, *den Heilssinn der christlichen Offenbarung allein auf die biblische Basis zu gründen, ohne jede spekulative Hilfskonstruktion*. Ihm war die Gottheit Christi keine hypostatisch abgeleitete, sondern in und mit der des Vaters ewig existent; die Menschwerdung des Logos galt ihm nicht als Sinnbild des Emporstrebens der Kreatur zu Gott, sondern als die Erniedrigung Gottes zur Kreatur um der Sünde willen, und dies mit so zwingender theologischer Gewalt, daß sich der lineare Ereignischarakter der zwischen Protologie und Eschatologie ausgespannten heilsgeschichtlichen Auffassung wie von selbst in das vertikale, d. h. seinshafte Gegenüber von menschlicher Vergänglichkeit und göttlicher Unvergänglichkeit emporhob. Die Heilsfrage des Glaubens war zur christlichen Weltfrage geworden ... " (geschärft von dem Verfasser, K. Beyschlag, 1987, S. 277 f.).

(86) Seine dogmatische Systematik ist fast nicht nur der platonisch-idealistischen Tradition fremd, und daher läßt sich in der Gotteslehre der KD weder das Motiv des "intellectus divinus" noch der Ideenlehre finden, die in der Scholastik positiv aufgenommen worden ist. Auch in der protestantischen Orthodoxie, nach deren Systematik Barths Dogmatik immer seit der CR aufgebaut ist, d. h. in der Gotteslehre und der Lehre von der Schöpfung dieser neueren Scholastik, wird die Ideenlehre positiv aufgenommen: "Fixum firmumque stet, fuisse et esse ideas omnium, quae creata sunt, in mente divina, secundum quas illa facta sunt quarum cognitio non solum ad sapientiae studium necessaria, sed ad morum etiam disciplinam perutilis est, ut ex Augustino constat . — Ideae divinae rerum creatarum sunt formae in mente divina ab aeterno existentes, non distinctae realiter a divina essentia, sed quae reipsa idem cum essentia divina, quas imitantur res creatae ex intentione Dei creatoris, determinantis sibi finem ..." (Heppe / Bizer [1958], S. 153. Hier werden des Polanus Sätze de Creatione zitiert.) Soweit die beiden Lehrbücher von Heinrich Schmid, neu hrsg. und durchgesehen. v. Horst Georg Pöhlmann [1979. 9] und von Carl Heinz Ratschow [1966], und zwar mit Beschränkung auf das Kapitel der Schöpfung, berücksichtigt werden, lassen sich auf der lutherischen Seite einige Sätze über den "intellectus divinus" und die Ideenlehre nur bei einem einzigen Autor, Johann Wilhelm Baier (1647-1695, vgl. F. Lau [1957]), finden: "Definitur creatio, quod sit action Dei triunius ad extra, qua Deus, bonitate sua impulsus, mundum hunc et quae in eo sunt omnia, primum quidem corpora simplicia, ex nulla praejacente materia; deinde ex corporibus simplicibus, tanquam inhabili et indisposita materia, corpora mixta; quin etiam independenter ab omni materia substantias immateriales produxit, it ut quodlibet horum, juxta ideam mentis suae, solo voluntatis imperio potenter efficeret, et sex dierum spatio totum opus absolveret, ad sapientiae, potentiae et bonitatis suae gloriam atque hominum utilitatem." (H. Schmid / H. G. Pöhlmann [1979], S. 120); "Causam exemplarem creationis (a) constituunt ideae singularum

creaturarum in intellectu divino (b) expressae. — Notae. a) Vid. Ge 1, ubi singulis fere operibus a Mose praemittitur formula haec. Dixit deus. Et subiungitur: Vidit deus, quae fecerat et erant valde bona. Quo ipso indicatur, divino intellectu obversatas fuisse singularrum rerum producendarum formas, quoque res productae revera imitatae fuerint formas illas ex intentione dei, atque ita a deo fuerint approbatae. Sed et alia causarum, quae per intellectum agunt, haec natura est, ut effectus ad imitationem alicuius formae animo praeconceptae producant. Mundum vero et quae in eo sunt, non casu, sed consilio dei condita fuisse, hactenus certum est. — b) Non quidem ut accidentia, quales sunt nostrae ideae, sed intelligendae (p I c II §17, a. b). — In Barths dogmatischer Systematik ist aber die Ideenlehre der positiven Aufnahme der dogmatischen Form in die protestantische Orthodoxie zum Trotz ausgeschlossen. Hier bedeutet Barths Gotteslehre die Trinitätslehre als solche. Barth hat historisch und sachlich-dogmatisch dieses zentrale Dogma verifiziert, indem er die unmittelbar aus der heiligen Schrift gezogene "Wurzel der Trinitätslehre" paraphrasiert hat (KD I/1, S. 324 ff.). Darin läßt sich Barths dogmatische Verwandtschaft mit Athanasius im Verständnis der Trinitätslehre erkennen (K. Beyschlag [1987], S. 278 ff.; T. Torrance [1990], S. 160 ff.; ders. [1995]).

- (87) Vgl. dazu T. Kakegawa (1994), S. 184 ff.; ders. (2004); ders. (2005).
- (88) Vgl. dazu die zentralen Sätze, aus denen K. Barth die Christologie und die Trinitätslehre abgeleitet hat: "Gott offenbart sich als der Herr." (KD I/1, S. 324 ff.); "Offenbarung bedeutet in der Bibel die Menschen zuteil werdende Selbstenthüllung des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes" (KD I/1, S. 332 ff.). Das Denken, das von den hier zitierten Sätzen geleitet und geführt wird, ist als "diskursiv" zu bezeichnen. Vgl. dazu auch §5. 3 unten in der vorliegenden Arbeit.
- (89) Hans Urs von Balthasar (1976.6), S. 210-259; s. H. Küng (1957. 2), S. 21 ff.; ders. (1985), 655-670, bes. 656 f. Dazu vgl. auch E. Busch (1978. 3), S. 50-63; E. Jüngel (1981), S. 251-269; jetzt in: ders. (1982), S. 29 ff.
- (90) Hans-Joachim Krämer (1964, 1967. 2), S. 419 ff.; W. Beierwaltes (1972), S. 83-153, S. 154-201.
- (91) In der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurde der wesentliche Einfluß des Neuplatonismus auf die Gestaltung und Entwicklung des Deutschen Idealismus, vor allem auf die Hegelsche Philosophie, intensiv herausgearbeitet (vgl. dazu W. Beierwaltes (1972; 1980; 1985); J. Halffassen (1992). Weil wir den kaiserzeitlichen Platonismus, der dem Neuplatonismus vorangehet, als Ursprung des im folgenden Zeitalter wirksamen Platonismus beachtet haben, dürfte unser Urteil in der hiesigen Darstellung sachgemäß sein.
- (92) K. Barth, KD IV/2, S. 74-129, bes. S. 88 f.; E. Jüngel (1982), S. 41 ff.
- (93) K. Barth (KD IV/2, S. 89 f.) hat den Deutschen Idealismus als Anthropologie in Richtung einer Vergottung kritisch bezeichnet: "Kann das im Blick auf ihn [= Jesus Christus] gesagt werden, warum dann eigentlich nicht auch im Blick auf andere, auf alle Menschen? Heißt das nicht, daß mit dem da Gesagten mitten in der Christologie eine T ü r e n a c h a u ß e n geöffnet wird — nicht durch irgend eine arglistig eingedrungene profane Philosophie diesmal, sondern im Vollzug strenger theologischer Erwägungen, vermeintlich aus dem Herzen des christlichen Glaubens heraus — eine Türe, durch die Jedermann aus der Christologie h i n a u s zu wandeln, grundsätzlich frei gegeben ist? Was kann ihn daran hindern? Streng und ausschließlich im Blick auf Jesus Christus selbst ist ja das, was da gesagt ist, wie wir sahen, nicht gesagt, sondern im Seitenblick auf das Abstraktum >>menschliche Natur<< Jesu Christi: auf das, was es mit ihr, in ihm mit der göttlichen Natur handelt, das war ja eben nur der Vorbehalt, unter dem ihre Vergottung behauptet wurde. Wie aber dieser bloße Vorbehalt die Bedenken nicht aus dem Weg räumen konnte und kann, die sich gegen den Begriff jener vergotteten Menschennatur als solchen erheben mußten und müssen, so kann er offenbar auch die Frage nicht beseitigen, ob sich die christologische Klammer, in der diese Vergottung behauptet wird, nicht auch a u f l ö s e n lassen, ob es nicht erlaubt sein möchte, die mit diesem Begriff geöffnete Türe zu durchschreiten, und also von der Mitte der Christologie her über sie hinaus zu gehen?!"

Wohin führt aber diese Türe? Offenbar schlicht, direkt und ebenen Fußes hinüber in die *Anthropologie*: nicht in irgendeine platte, naturalistische oder moralistische, sondern sofort in eine Anthropologie >>im höheren Chor<<: in eine Lehre von der vergottungsfähigen, vielleicht schon vergotteten, jedenfalls in der Vergottung, in der Deifikation oder Apotheose begriffenen Humanität schlechthin. Sollte die Christologie, wenn wirklich das ihre Höchstleistung, ihr letztes Wort ist: das apotheosierte, allmächtig-allgegenwärtig-allwissende, das anbetungswürdige Fleisch Jesu Christi, sich nicht vielleicht als die harte Schale erweisen, die diesen süßen Kern birgt: die Göttlichkeit der Humanität überhaupt und als solcher — die Schale, die, nachdem sie diesen Dienst getan, getrost auch beiseite gelegt, bzw. geworfen werden darf?" Als Zusammenfassung der Barthschen Kritik an der Problematik der Anthropologie, die auf dem lutherischen Boden bei der Christologie erwachsen ist, vgl. *T. Kakegawa* (1996).

(94) *T. Kakegawa* (1982), S. 97-99; *K. Barth*, KD IV/2, S. 74-129.

(95) *K. Barth*, KD IV/2, S. 74-129.

(96) Siehe *R. Seeberg* (1974), S. 154-165, S. 363 ff., S. 396-591. Zur Eigenart des abendländischen Christentums vgl. bes. S. 364 ff.

(97) Zum Versuch, Barth kirchen-dogmengeschichtlich einzuordnen, vgl. *ZThK*, Beiheft 6, *Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstags*, Tübingen 1986. Aber hier ist bei allen Beiträgen die Betrachtung der Theologie Barths auf die Neuzeit begrenzt. Deswegen können wir hier indes paradoxerweise sinnvolle Ansätze zur vergleichenden Betrachtung Luthers und Barths gewinnen. Wenn wir hier Barths formal und sachlich wesentliche Verwandtschaft mit der mittelalterlichen Scholastik bemerken (*K. Barth*, KD I/1, S. IX, S. 296 usw.; *T. Kakegawa* [2003], S. 62, Anm. 81 auf S. 89 ff.; *B. Nichtweiß* [1992], S. 499-721, 606 ff., bes. Anm. 151 auf S. 608, S. 655 ff.), fällt uns auf, daß unter der gegenwärtigen Barthliteratur Studien noch fehlen, die diesen Punkt hinreichend thematisiert haben. Wenn wir hier Barths Position zu der "Dialektik" der Dialektischen Theologie, die Barth selbst eingenommen hat, und *E. Petersons* positive Einstellung zu der dogmatischen Theologie, wie sie in Petersons bekannter Abhandlung "Was ist Theologie?" geäußert worden ist, im Auge haben, ist nicht zu vergessen, was *B. Nichtweiß* in ihrer historisch-systematisch bemerkenswerten umfangreichen Darstellung betrachtet und vorgelegt hat. Vgl. dazu *K. Barth*, GA V (2001), S. 208 ff. Hier bedankt der Verfasser sich bei Herrn Prof. Wataru Mizugaki dafür, daß er dem Verfasser so früh in dessen Studienzeit die Bedeutung und Wichtigkeit der Petersonschen Abhandlung im Zusammenhang mit Barths Abhandlung "Kirche und Theologie" ([1925], 1928, in: *GV* [1928], S. 302-328) bekannt gemacht hat. Zugleich erinnert der Verfasser sich mit Dankbarkeit an das freundliche im Mai 2003 anläßlich der von *Prof. M. Beintker* geleitete *International-Karl-Barth-Symposiums* in Emden geführten Gespräch der Verfasserin des oben erwähnten Werks über Erik Peterson, *Dr. Barbara Nichtweiß*.

(98) *K. Barth*, KD IV/2, S. 258; *ders.*, KD I/2, S. 50 ff.

(99) Siehe s. v. "*θεολογία*", *G. b.* as contrasted with "*ὁ θεολογούμενος*", in: *G. W. H. Lampe* (Hrsg., 1976 4), Sp. 628; vgl. s. v. "*ὁ θεολογούμενος*", a. a. O., Sp. 941, C. — Barth weist auf die Trinitätslehre des Athanasius als Grundlage für die Bestätigung der Rechtfertigung Luthers hin. Dazu s. *K. Barth* (1925, 1985), CR/1, S. 149, vgl. S. 200; *ders.* (1927, 1982), CD, S. 266, vgl. S. 479.

(100) *K. Barth* (1929), *GV*, Bd. II, S. 233. In diesem Kontext hat Barth der "spiritualistischen >Diesseitigkeit<" "den radikalen Osterglauben einerseits und "das beste Erbe der württembergischen >>Väter<<", das man bei den beiden *Blumhardt* konkret verwirklicht sehen kann, gegenübergestellt. Dabei lohnt es sich, Barths zusätzliche Äußerung zu beachten, daß es sich darum handle, "unserer durch Augustin bestimmten Problematik unbeschadet" den radikalen Osterglauben der *orientalischen Kirche* sich anzueignen.

(101) *K. Barth*, KD I/1, S. 353.

- (102) K. Barth, KD I/1, S. 353.
- (103) K. Barth, KD I/1, S. 353. Zur Differenz zwischen "vestigium" und "imago" vgl. s. v. "vestigium", im Thomas-Lexikon von Ludwig Schütz, S. 847. Hier ist zitiert *Thomas von Aquino*: In primo libro Sententiarum, distinctione 4, lec. 3, a. 2, 1 c: "imago in hoc differt a vestigio, quod vestigium est confusa similitudo alicuius rei et imperfecta, imago autem representat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest ..."
- (104) Zitiert nach Barth (KD I/1, S. 353) selbst; *Augustin, De Trinitate*, VI, 10.
- (105) Hier kann man fragen, ob dieses Augustinverständnis Barths objektiv richtig sei. Einerseits hat Barth vestigium als statisch-substanzielle Sache verstanden (Barth, KD I/1, S. 353, vgl. S. 359). Andererseits erwähnt Barth das richtige vestigium (Barth, KD I/1, S. 367). Thomas von Aquino hat in "*De Veritate*" (q. 10, a. 1) gefragt, "utrum mens prout in ea est imago trinitatis, sit essentia animae, vel aliqua potentia eius", und auf diese Frage geantwortet: "Anima non habet alias partes nisi suas potentia. Sed mens est quaedam pars animae superior ... Ergo mens est potentia animae." (a. 1, c. 1.)
- (106) K. Barth, KD I/1, S. 353, vgl. S. 359, S. 357.
- (107) K. Barth, KD I/1, S. 357 f.
- (108) K. Barth (1932, 1964 8), S. 359 f., vgl. S. 367.
- (109) K. Barth, KD I/1, S. 367.
- (110) K. Barth, KD I/1, S. 358; vgl. P. Lombardus, *Sententia*, I, d. 3: "Non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia trinitatis potest haberi vel potuit sine doctrinae vel interioris inspirationis revelatione ... Adiuvamur tamen in fide invisibilium per ea quae facta sunt ...; s. Thomas, S. T., I, q. 32, a. 1, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum ..."
- (111) K. Barth, KD I/2, S. 1 ff.
- (112) K. Barth, KD I/1, S. 323-332.
- (113) K. Barth, KD I/1, S. 332, S. 338, S. 342.
- (114) K. Barth, KD I/1, S. 332-344.
- (115) K. Beyschlag (1987), S. 111 f.
- (116) Vgl. Anm. (99).
- (117) K. Barth, KD I/1, S. 332 f., S. 338 f.
- (118) K. Barth, KD I/1, S. 333 f.
- (119) K. Barth, KD I/1, S. 333 f.
- (120) K. Barth, KD I/1, S. 333 f.: " ... Doppelgänger, sofern seine Selbstenthüllung, sein Gestalthaben offenbar keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Ereignis, und zwar ein weder aus dem Wollen und Tun der Menschen noch aus dem übrigen Weltlauf erklärliches und abzuleitendes Ereignis ist ... Der sich hier als Gott offenbart, k a n n sich offenbaren; schon das Faktum seiner Offenbarung sagt dies: es ist ihm e i g e n t ü m l i c h sich von sich selbst zu unterscheiden, d. h. in sich selbst und verborgen G o t t zu sein und nun zugleich ganz anders, nämlich offenbar, das heißt aber in Gestalt dessen, was nicht er selbst ist, n o c h e i n m a l G o t t z u s e i n ..."
- (121) K. Barth, KD I/1, S. 338 ff.
- (122) K. Barth, KD I/1, S. 344.
- (123) Bei der theologisch-dogmatischen Entwicklung Barths hat die Trinitätslehre die Rolle der dogmatischen Systematisierung gespielt. Dabei hat Barth die Trinitätslehre in sein System immer durch den Rückschluß von der Menschwerdung Gottes als historischem Faktum auf das Wesen Gottes angenommen. Dieser dogmatisch-hermeneutische Prozeß zeigt, daß die Lehre vom Wort Gottes vor der Trinitätslehre, d. h. der Lehre von der Offenbarung, aufgestellt und entwickelt worden ist. Dazu s. K. Barth, CR/1, S. 126 f., S. 132 ff.; ders., CD, S. 172 ff., S. 196 ff.; ders. (1964 4), S. 368 f. Als dogmengeschichtliche Erklärung von der Warte des Dogmengeschichtlers vgl. K. Beyschlag (1988), S. 295 ff.
- (124) E. Jüngel (1962), S. 535-557, jetzt in: ders. (1982), bes. S. 225 f.: "Gott sagt zu sich selber Ja

- und spricht sich, indem er sich im Sohn durch den Geist bejaht, sein Sein zu. Gott entspricht diesem seinem Ja-Sagen zu sich selbst, indem er in Jesus Christus zu dem Menschen erwählend Ja sagt. Gott entspricht diesem seinem Ja-Sagen zu dem in Jesus erwählten Menschen, indem er den Menschen zu seinem Bundespartner bestimmt und so zu ihm Ja sagt ..." (S. 225).
- (125) Hier haben wir den Begriff "historisch" nicht in neutralem, d. h. geschichtswissenschaftlichem, Sinne, sondern schon in dogmatischem Sinn gebraucht. Dazu vgl. auch *K. Barth*, KD IV/2, S. 174 ff.
- (126) Vgl. *K. Barth*, KD I/1, S. 382. Hier sagt Barth: "Aber eben weil es im Wesen des offenbarten Gottes liegt, diese und diese Eigenschaften zu haben, sind die in seinem Wesen auch ununterschieden eines und also nicht *ontologisch* auf Vater, Sohn und Geist zu verteilen. Wohl begegnet uns Gott in der biblisch bezeugten Offenbarung, wie wir sahen, immer wieder anders handelnd, immer wieder in je einer Seinsweise, genauer gesagt: ausgezeichnet, charakterisiert in je dieser oder jener Seinsweise. Aber dieses *relativ* unterschiedene Offenbarwerden der drei Seinsweisen besagt nicht ihr entsprechendes Unterschieden-sein in sich selber. Im Gegenteil, werden wir sagen müssen: so gewiß das relativ verschiedene Offenbarwerden der drei Seinsweisen auf ihr entsprechendes Verschiedensein in sich hinweist, so gewiß auch und gerade auf ihr Einssein in diesem Verschiedensein." (Gesperrt von dem Verfasser T. K.) Vgl. auch *K. Barth*, KD I/1, S. 414.
- (127) Zu den Eigenschaften des hebräisch-biblischen Gottes vgl. *K. Barth*, KD II/1, § 28 — § 31.
- (128) *E. Jüngel* (1982), S. 225 f.
- (129) *Hans Urs von Balthasar* (1956, 1960), S. 260-275, bes. S. 265 ff.; *ders.* (1961).
- (130) Bei der theologischen Erkenntnislehre und der Offenbarungserkenntnis spielt die Trinitätslehre die theologisch-hermeneutische Rolle. Dazu vgl. *Hermann Diem* (1957); *Lothar Steiger* (1961); *E. Jüngel* (1966); *ders.* (1977), S. 409-543, vgl. S. 1-54. Zur allgemein-hermeneutischen Methode in der philosophischen Theologie bei Augustinus vgl. *R. Lorenz* (1955-6), S. 34-60; vgl. *Augustin*, *De doctrina christiana*, ferner *E. Jüngel* (1977), S. 1-54.
- (131) *Hisao Miyamoto* (1987), S. 140-156, bes. S. 141, ferner vgl. *E. Jüngel* (1977), § 12. Die Gewißheit des Glaubens als Entsicherung, S. 227-248, bes. S. 236 f.
- (132) Zur Geschichte des Suchens von "*onta*" in der griechischen Religion und Philosophie einschließlich von Aristoteles vgl. Anm. (20), bes. *W. Schadewaldt* (1978), S. 9-46, S. 122-209. Zum Begriff der Wirklichkeit vgl. z. B. *W. Weischedel* (1973).
- (133) *Aristoteles, Liber de Interpretatione*, 16 a 3-8: "'Εστὶ μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί. ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτως, τὰ τὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἥδη ταῦτα ..." ("Nun sind die [sprachlichen] Äußerungen unserer Stimme ein Symbol für das, was [beim Sprechen] unserer Seele widerfährt, und das, was wir schriftlich äußern, [ist wiederum ein Symbol] für die [sprachlichen] Äußerungen unserer Stimme. Und wie nicht alle (Menschen) mit denselben Buchstaben schreiben, so sprechen sie auch nicht alle dieselbe Sprache. Die seelischen Widerfahrnisse aber, für welche dieses (Gesprochene und Geschriebene) an erster Stelle ein Zeichen ist, sind bei allen (Menschen) dieselben ...": Aristoteles in deutscher Übersetzung, begr. v. *Ernst Grumach*, hrsg. v. *Helmut Flasher* [1994], S. 3).
- (134) *Aristoteles, Cat.* 1 a 1.7 ff.: 'Ο μὲν οὖν μα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, ὁ ἄλλος ζῶον ὁ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον. τοῦτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος ..." ("Homonym heißen Dinge, wenn sie nur einen Namen gemeinsam haben, aber die dem Namen entsprechende Definition des Seins verschieden ist. So wird zum Beispiel der Name "Lebewesen" sowohl in bezug auf den Menschen als auch in

bezug auf das Bild gebraucht. Diese haben nur einen Namen gemeinsam, aber die dem Namen entsprechende Definition des Seins ist verschieden ...": Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, begr. v. *Ernst Grumach*, hrsg. v. *Helmut Flasher* [1986], S. 9). In dieser Übersetzung ist das griechische Wort " $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ " mit dem Wort "Definition" übertragen. Wir möchten unter dem Wort " $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ " alles verstehen, was die Menschen innerhalb der griechischen Ontologie im ganzen von der Dichtung zur Philosophie mit der menschlichen Rationalität erfassen können. Also könnte es in unserem Kontext besser Wesensbestimmung oder rationale Weltanschauung heißen.

- (135) *K. Barth* (1922. 1, 1967. 10), S. 466.
- (136) Vgl. *K. Barth*, KD I/1, S. 358, 360, 363, 387. *E. Jüngel* (1977, §8-§13, S. 138-306) hat mit hermeneutischer Intention versucht, diesen neuen Ort für das neue Denken und das neue Sein als die der Theologie gestellte Aufgabe zu präzisieren, indem Jüngel die Aufgabe der Theologie dem von Parmenides erarbeiteten Problem der Identität von Denken und Sein auf der christlich-theologisch modifizierten Ebene entsprechen ließ.
- (137) *K. Barth*, KD I/1, S. 387; *ders.* (1948 4), S. 831-848; *E. Jüngel* (1981/b), S. 75-83, bes. S. 82 f.; *ders.* (1972), S. 80-104, bes. S. 95 ff.
- (138) *E. Jüngel* (1977), §11. *Das Wort als Ort der Denkbarkeit Gottes*, S. 203-227.
- (139) Zur "Rationalisierung" in diesem Sinne vgl. vor allem Kapitel III, § 4 und § 5 in der vorliegenden Arbeit.
- (140) In jeder der in der Anm. (97) angeführten drei verschiedenen Dogmatiken hat Barth diese Rationalisierung des Ereignisses, d.h. der Offenbarung, durchgeführt. Dabei spielt die traditionelle Trinitätslehre die Rolle der Norm bei dieser Rationalisierung. Diese Norm bei dieser Rationalisierung bedeutet das hermeneutische Prinzip des Ereignisses "des Wortes Gottes". In der CR ist das Wort Gottes ("Deus dixit") als solches innerhalb der Lehre von der Offenbarung eingeordnet. In der Lehre von der Offenbarung in der CR sind die Lehre von der Offenbarung (1. Kapitel), die Lehre von der Heiligen Schrift (2. Kapitel) und die Lehre von der christlichen Predigt (3. Kapitel) in der äußeren Formalität der Entsprechung zur Trinitätslehre konstruiert. In der CD und in der KD I/1 ist die dogmatische Reflexion auf "das Wort Gottes" vor die Lehre von der Offenbarung gestellt. *G. Ebeling* (1985, S. 428-573; *ders.*, 1986, S. 33-75, bes. S. 52 ff.; *ders.*, 1959, Sp. 256) hat Barths Wendung von der biblischen Exegese zur Dogmatik in dem Sinne negativ beurteilt, daß diese Wendung Barths hermeneutisch nicht genug begründet sei. Das heißt, Ebeling hat die Frage gestellt, aus welchem Grund beim Prozeß der Offenbarung des Wortes Gottes die traditionelle Trinitätslehre die normative Rolle für die Rationalisierung gespielt habe. Hier muß die >facta-dicta<-Struktur, welche die biblische Offenbarung bedeutet und die Heilsgeschichte konstruiert, beachtet werden. Zu diesem Problem vgl. Kap. III u. IV in der vorliegenden Arbeit.
- (141) Hier dürften wir §3 in "*der Lehre vom Worte Gottes*" außer acht lassen. Und auch in bezug auf die dogmatisch-hermeneutische Rekonstruktion der Trinitätslehre dürften wir auch hier §13 – §21 in der KD I/2 außer acht lassen.
- (142) *K. Barth* (1948 4), S. 968 ff. Die Rationalisierung heißt die Systematisierung des Ereignisses des Wortes Gottes. Als Rahmen und Form dieser Systematisierung hat Barth (1948 4, S. 865) die Scholastik positiv aufgenommen. Vgl. ferner das Vorwort von *G. Sauter* in der CD, S. XXI; *K. Barth* (1935), in: *H. Heppe* (1958), VII-X.
- (143) Zum "systemfeindlichen" Charakter der Barthschen dogmatischen Theologie vgl. *E. Jüngel* (1968, 1982); *ders.* (1981/a), S. 28 ff.
- (144) Vgl. Anm. (142).
- (145) *K. Barth* (1932, 1964 8), S. 388.
- (146) *K. Barth* (1953), S. 852 f.
- (147) *E. Jüngel* (1962, 1982, S. 225 u. ebenda, Anm. 42) faßt, wie folgt, "*die theologische Anthropologie auf dem Grunde der Analogie*" zusammen: "Es verhält sich in Gott sein Ich zu seinem Du wie durch die Schöpfung der Gott zum Menschen wie in der menschlichen

- Existenz der Mann zur Frau." Jünger hat *die Dynamik* (dynamis) in der analogen Beziehung bemerkt: "uns interessieren hier nur die ersten beiden Verhältnisse, da es uns ja hier nur um die Analogie als den eine theologische Anthropologie ermöglichenden Grund geht". Zum Begriff der Dynamik (dynamis), den ich hier gebraucht habe, vgl. ferner *T. Ariga* (1969/a). Ariga hat hier im Zusammenhang mit der "sophia", die schon in der Weisheitsliteratur eine wichtige Rolle gespielt hatte, die Tendenz der "dynamis" zur Rationalisierung bemerkt.
- (148) Vgl. dazu *W. Pannenberg* (1959, 1979); *K. Beyschlag* (1988); vgl. dazu *H. Chadwick* (1967).
- (149) Hier soll *C. Andresen* Leistung (*C. Andresen*, 1952/53, 1981) in seiner neuen Interpretation der Apologeten sowie Justins als erster großer Beitrag zur positiven Einschätzung der Hellenisierung als historischen Faktums beachtet werden, nur daß die sog. "*Dialektische Theologie*" auch zu dieser neuen positiven Einschätzung beigetragen hat. Vgl. dazu *K. Beyschlag* (1987, 1988. 2), S. 42 f., S. 105 ff. Zur "Hellenisierung des Christentums" als historischem Faktum vgl. den Art. "Antike und Christentum" von *C. Andresen* (1952/53, 1981) und von *H.-D. Betz* (1998); *Alois Grillmeier* (1979).
- (150) Vgl. dazu *K. Beyschlag* (1987), S. 129 f.
- (151) Zur dogmatischen Bedeutung "des historischen Faktums" Jesu Christi vgl. Anm. (98/b).
- (152) "*hedone*" kann neben *noein* als Ursprung davon angenommen werden. Dazu vgl. *H.-J. Krämer* (1964, 1967 2), S. 181 f. u. 188; *W. Schadewaldt* (1952), S. 103 ff., jetzt in: *ders.* (1960), S. 451 ff.; *Aristoteles*, *Met.* 1072b 16: "οὐ τὸ γὰρ ἄεὶ ἐκείνῳ ἐστὶν (ἡ μὲν γὰρ ἄδύνατον), ἐπειδὴ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐν ἐργεῖα τούτῳ".
- (153) Hier ist unter dem Begriff "philosophischen Theologie" die christliche Theologie, die sich mit der damaligen Philosophie verbunden entwickelt hat, zu verstehen. Das Problem der philosophischen Gotteslehre und der christlichen Gotteslehre stellt das Hauptproblem des frühen Christentums dar.
- (154) *Augustinus*, *Confessiones*, XIII 11: "Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire"; *ders. De Trinitate* VXXXIII, 46. Vgl. dazu Anm. 64. Der Münchner Philosoph Werner Beierwaltes hat diese neuplatonische Trias als die "ontotheologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur" behandelt (*W. Beierwaltes* [1972], S. 5-82, bes. S. 25 ff.; zu "Augustins Gottes- und Seins-Begriff" vgl. *W. Beierwaltes* [1972], bes. S. 27-38).
- (155) Hier ist zu beachten, daß der Logos sich dem Ursprung nach von der platonischen Ideenlehre unterscheidet. Der Logos entstammt der jüdischen Tradition, zumal der Weisheitstradition, die der platonischen Ideenlehre völlig fremd ist. Dazu vgl. *H. Gese* (1977); *ders.* (1991) und das "Jahrbuch für biblische Theologie" (1986 ff.). Vgl. ferner *K. Beyschlag* (1987), S. 113 f., Anm. (129).
- (156) *Augustinus*, *De Trinitate*, VII 6.
- (157) Vgl. *W. Beierwaltes* (1972), S. 35 ff.; *Akira Yamada* (1979).
- (158) Vgl. §3. 9 in diesem Kapitel.
- (159) *S. T.*, q. 14, a. 1, c.
- (160) *S. T.*, q. 14, a. 1, c; q. 7, a. 1.
- (161) *S. T.*, q. 14, a. 4, c: "intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis: sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ... Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ... ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse ..."
- (162) *S. T. I*, q. 14, res.
- (163) Vgl. *A. Yamada* (1979), Kap. 2, §7, S. 40-54, bes. S. 44 ff. u. S. 51 ff. *Prof. Yamada* hat zwei Bestimmungen als Gottesverständnis des Thomas, nämlich "esse ipsum per se subsistens" und "actus purus essendi", durch die systematische Betrachtung der Thomanischen Texte herausgearbeitet. Die erste entstammt dem Platonismus, die zweite der Philosophie des

Aristoteles.

- (164) S. T., I, q. 14, a. 2, c.
- (165) S. T., I, q. 14, a. 3, c.
- (166) Ebenda.
- (167) Vgl. M. Matsumoto (1967/b).
- (168) S. T., I, q. 12, a. 4, c. Zur Unmöglichkeit, durch den geschaffenen Intellekt die Verschiedenheit der Personen, d. h. das göttliche Wesen, zu erkennen, und zur Möglichkeit der Erkenntnis, die göttliche Einheit durch den geschaffenen Intellekt zu erkennen, vgl. Thomas, S.T., I, q. 32, a. 1, c: "Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem Personarum ..."
- (169) *De Veritate*, q. 2, a. 11, c: " Ergo creaturae ad Deum est aliqua similitudo; non ergo pure aequivoce dicitur scientia, vel quidquid aliud dicitur, de creatura et de Deo."
- (170) *De Veritate*, q. 2, a. 11, c.: "perfectiones aliorum generum non dicerentur inveniri in ipso, nisi aliqua similitudo esset perfectionis ipsius ad aliorum generum perfectionis."
- (171) Vgl. *Aristoteles*, Met. 1016 b, 30 ff.
- (172) *De Veritate*, q. 2, a. 11, c: " Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam ..." Vgl. S. T., I, q. 13, a. 5, c.
- (173) 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 mittelplatonischen Tradition. Wenn wir das Christentum im Dialog mit der platonisch-idealistischen Tradition, der sich Barth selbst 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. 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 nochmals 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 gestellt, die Christlichkeit der Barthschen dogmatischen Theologie wie im Fall von Augustin und Thomas von Aquin zu suchen. — 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.
- (174) Als Denker, der den Idealismus in dessen historisch-ursprünglichem Sinn zu verstehen versucht hat, vgl. Seiichi Hatano (1969), S. 78 ff.
- (175) Vgl. dazu G. Hornig (1984), S. 284-287; E. Jüngel (1966, 1967. 2); H.-G. Geyer (1966, 2003),

S. 12-148.

(176) Vgl. dazu T. Kakegawa (2002), S. 21-24.

(177) 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 Barths Wendung mit umfassender Kenntnis der Quellen- und Forschungslage betrachten können.

(178) Zur Kontinuitäts-These vgl. T. Kakegawa (2002), S. 5 ff.

(179) 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 diesem 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.

(180) Zu Barths "Lichterlehre" vgl. K. Barth, KD IV/3/1, S. 122-188; Hans-J. Kraus (1977).

(181) Vgl. dazu ZThK, Beiheft 6. Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100.Geburtstags.

(182) 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 werden. Wir sind der Ansicht, daß der Schematismus des Klappertschen Denkens vom Rationalismus des Barthschen dogmatischen Denkens (T. Kakegawa, 2004/a, 2004/b) begründet wird.

(183) 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; G. Hornig (1984), S. 125 ff.

(184) Barths Kritik an dem Idealismus, die eigentlich als Grundlage seines dogmatischen Denkens in den theologischen Themen wie Trinitätslehre, Christologie und das Verständnis des Wortes 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. 1966; 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 zum Idealismus vgl. W. Neuer (1996), S. 628. Zur innertheologisch-systematischen Literatur, die das von Mittelplatonismus angeregte Problem im Blick hat, vgl., abgesehen von H. Dörries Forschungsleistung, E. Mühlenberg (1966); W. Pannenberg (1996), 2. Kapitel, 1. Der Gotetsgedanke und die platonische Prinzipienlehre, S. 40-50; Zu Bonhoeffers Werk vgl. ferner Christiane Tiez-Steiding (1999).

(185) 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.
- (186) 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 Seinsanalogie begründeten Ähnlichkeit von *scientia Dei* und *scientia hominis* liegt.
- (187) Vgl. dazu *K. Barth*, KD I/1, S. 194; *ders.* GA (1981), S. 50; *T. Kakegawa* (2004), Anm. (15) auf der Seite 28 f.
- (188) 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 S. 28 f.
- (189) Vgl. dazu § 5 auf S. 54 f. der vorliegenden Arbeit.
- (190) 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 "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 "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 ... Das heißt, 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.
- (191) Zu Barths Begriff des "*Glaubensaktes*" vgl. *K. Barth*, KD I/1, § 5 – § 8; *ders.*, GA IV ([1963], 2005), S. 140 ff.; *ders.* GA II, CR/1, S. 283 ff. Zum Begriff "Christlichkeit" vgl. dazu *M. Heidegger* (1970), S. 18 ff., und *F. Overbeck* (1903, 1981); *R. Bultmann* (1984), S. 12; *T. Kakegawa* (2006), S. 78. Anm. (18) auf S. 90; Anm. 190 im vorliegenden Kapitel.
- (192) Vgl. dazu ferner *K. Barth*, KD I/1, S. 16 ff.. Zum Begriff der Positivität der Theologie vgl. *K. Barth*, GA II (1981), S. 25 ff. Vgl. noch weiter die zweite Dimension der in der Versöhnungslehre der KD dargestellten Ekklesiologie (KD IV/2, § 67, Der Heilige Geist und die Erbauung der christlichen Gemeinde).
- (193) Zu den hier erwähnten Themen vgl. jeweils folgende Literatur: *C. Gestrinch* (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 bedingten 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).
- (194) Daß das hebräische Denken in seiner besonderen Rationalität verstanden wurde, entspricht Arigas "Haja-ontologia". Vgl. dazu *T. Kakegawa* (1998), S. 40 ff.
- (195) 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 sich der idealistisch orientierten neuzeitlichen Theologie gegenübergestellt hat, waren die Erforscher der Theologie des 2. Jahrhunderts, einer Epoche, in der 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 Barths und der oben erwähnten Historikern "hermeneutisch" orientiert sein. Zum Problem vgl. *E. P. Meijering* (1978).
- (196) 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 bemerkenswert: wie er (*K. Barth*, GA II, 1981, § 2, § 8, § 24, § 25) schon von den anfänglichen Zeiten der Systembildung an angedeutet hat, Barth sei der "regulären Dogmatik" (KD I/1, S. 292 ff.) verwandt, die auch als "*theologia scholastica*" (KD I/1, S. 293) bezeichnet wird, so hat er unter der 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 (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.
- (197) Anders als Barth hat auch *W. Lütgert* (1923; 1925) den Deutschen Idealismus kritisch betrachtet. Zu *W. Lütgert* vgl. die vielen Erwähnungen bei *W. Neuer* (1996). Auch hier läßt sich *Emanuel Hirschs* Forschungsleistung bemerken, das neuzeitliche Christentum im Verhältnis zum deutschen Idealismus zu betrachten, und zwar unter Beschränkung auf diese neuzeitliche Form. Wenn wir bemerken, daß in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die wesentlichen Einflüsse des Platonismus, vor allem des Mittel- und Neuplatonismus auf den deutschen Idealismus (*H.-J. Krämer*, 1964. 2; *W. Beierwaltes*, 1972; 1980) sachlich und historisch herausgestellt wurden, wird verständlich, daß Hirschs Perspektive nicht hinreichend dafür ist, Verwandtschaft und Unterschied von Christentum und Idealismus herauszustellen und deutlich zu machen. Zu *E. Hirsch* vgl. *Hans-Joachim Birkner* (1986), S. 390-394.
- (198) Es ist theologiegeschichtlich sinnvoll und notwendig zu zeigen, daß die Gotteslehre beider Betrachter, 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 platonischen Philosophie geschichtlich so sachgemäß wie die heutigen Philosophiehistoriker hat nachweisen können.
- (199) 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 gezeigten beiden Linien 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 später Barth von der platonisch orientierten Strömung des vierten Jahrhunderts 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 Harnacks Satz 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 Inhaltse 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 mit 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 anschließende These der "religionsgeschichtlichen Schule" in Frage gestellt.

- (200) Unter den Lehrbüchern der Dogmengeschichte besteht die wissenschaftliche Leistung des "Lehrbuches" von *K. Beyschlag* darin, daß es die eigentliche Implikation der Trinitätslehre als das vermittelnde Ergebnis des Gegensatzes zwischen zwei verschiedenen Typen aufgezeigt hat, indem es 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, spannungsreiche Einheit gesetzt hat. Dieser von beiden Anschauungen 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. u. ö.) 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 beider unter Voraussetzung der Priorität der ersten Linien. Das heißt, 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 erkenntnistheft-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 Joh(annes)-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*, DGII, 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 Differenzierungs-fähigkeit 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 Weltbezug des Christentums in den puren Heilsbezug aufgehoben ... " (S. 292 f.)

- (201) Gleichzeitig ist das Motiv der "Ideen im Geist Gottes", wie schon betrachtet, mit christlicher Modifikation in die Gotteslehre aufgenommen. *W. Beierwaltes* (1981, S. 9bis 88) hat ausführlich darüber im Kommentar zur Plotinischen Geist-Ideenlehre (Enneade III/7) gehandelt.
- (202) Zum Logosbegriff Philons vgl. vor allem auch *Y. Hiraishi* (1991), *Erster Teil. "Der Logosbegriff bei Philon 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 dieser Abhandlung.
- (203) 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 Barths 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; vgl. *K. Beyschlag*, 1987, S. 44 f., S.80). Bei Adam muß der Gedanke des "*Sprachdenkens*" als seine dogmengeschichtlich-hermeneutische Methode beachtet werden. W. Schneemelcher hat unter theologischer Übereinstimmung mit Barth das Urchristentum (*W. Schneemelcher*, 1981) dargestellt. Schneemelcher konnte im Gegensatz zu Harnacks Voraussetzung, z. B. zu Harnacks These der Hellenisierung als Abfallsprozeß des christlichen Glaubens, die kontinuierliche Entfaltung der österlichen Erfahrung in der Gestalt der christlichen Theologie wie bei den Apologeten anerkennen. Vgl. dazu *W. Schneemelcher* (1951, 1974); *ders.* (1982, 1991); *ders.* (1984, 1991); *ders.* (1984/b, 1991). — 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 kaum hinreichend 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, könnte 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 Barth'schen dogmatischen Theologie mit den griechischen Vätern aufgezeigt hat, basiert auf dem 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, unter der weitesten dogmatischen Perspektive von der Gotteslehre zur Anthropologie hin, zumal mit der nicht anthropologisch beschränkten, objektiven Gotteslehre und -auffassung, verstanden und konzipiert sind. Das heißt, 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 hinreichend thematisiert. Diese Erkenntnis, daß Barth nicht hinreichend unter patristischer Perspektive thematisiert ist, verdanke ich dem anlässlich der 12th International Conference on Patristic Studies am 22. Aug. 1995 in Oxford geführten Gespräch 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 von Grabmanns Werk bei Beyschlag (1987, S. 223. Anm. 56).

- (204) 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 von vornherein trinitarisch bestimmt.
- (205) 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 (1971, 1991); ders. (1977); T. Kakegawa (2002), S. 62 ff., Anm. 23 auf S. 82.
- (206) Vgl. dazu K. Barth, KD II/2, S. 117 f.
- (207) Vgl. dazu K. Barth, KD II/2, S. 114 f.
- (208) 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.
- (209) 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.
- (210) 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, welche die obenerwähnte "innere Katholizität" erreicht hat, ermöglicht wird, von Barth konzeptionell erläutert finden.
- (211) Vgl. dazu K. Barth, KD II/2, S. 113 ff.; T. Kakegawa (1987), S. 46-56; K. Beyschlag (1987), S. 278 ff.
- (212) Vgl. dazu M. Schmaus (1927); R. A. Markus (1967), S. 331-419; K. Beyschlag (1987), S. 279 f., Anm. 151 auf S. 279.
- (213) 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.
- (214) Vgl. dazu K. Barth, KD I/1, §10, §11, §12.
- (215) Vgl. dazu K. Beyschlag (1987), S. 60, S. 279. — 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. 179 f.
- (216) Vgl. dazu vor allem H. Chadwick (1967); Y. Hiraishi (1991).
- (217) Vgl. dazu H.-U. v. Balthasar (1951, 1976), S. 229 ff.

- (218) 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".
- (219) Zur Ansicht, daß die Entstehung des Königreichs im alten Israel als Rationalisierung des jüdischen Glaubens bezeichnet wird, vgl. M. Sekine (1952, 1970. 16); T. Kakegawa (2004). Für Barth bedeutet der König des Israels den König der ganzen Welt und umgekehrt. Vgl. dazu K. Barth, KD III/3, S. 200 ff.
- (220) Wie K. Barth an den verschiedenen Stellen (KD I/1, S. 352 ff. über die vestigia trinitatis; KD I/2, S. 50 ff. über das Zeitverständnis; KD IV/2, S. 258 mit einiger Kritik an Augustins anthropologisiertem Verständnis des Reiches Gottes; Vgl. T. Kakegawa (1987), S. 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 Philon 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 ist, sondern objektiv geprägt worden ist. R. A. Markus hat gezeigt: bei *Marius Victorinus* (281/91-365/86), d. h. bei einem Vorläufer Augustins, war die in den christlichen Glauben aufgenommene platonische Ideenlehre nicht subjektiv oder anthropologisch, sondern objektiv geprägt. 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.; W. Beierwaltes (1980), S. 57-74; *Trinität: Christliche Transformaton des Bezuges von Identität und Differenz durch Marius Victorinus*.
- (221) In seiner bekannten Monographie zu K. Barth hat Hans Urs von Balthasar (1962, S. 229-259) dem Thema "*Idealismus und Offenbarung*" ein Kapitel gewidmet. Wie Balthasar als Kenner der deutschsprachigen Literatur gezeigt hat, scheint es, wenn er den "Idealismus" gebraucht, vorausgesetzt zu sein, daß der "Idealismus", zumal der "Deutsche Idealismus", damit gemeint sein sollte. Dabei hat Balthasar, wie Küng (1978, S. 656), richtig gezeigt, daß die Begriffe, die Barth für seine Systematik gebraucht hat, dem Deutschen Idealismus im weiteren Sinne des Wortes, eher Schleiermacher als Hegel, entstammen. Demgegenüber ist die dogmatische Bauform mehr von der protestantischen Orthodoxie oder der "*regulären*" *Dogmatik* oder "*theologia scholastica*" (K. Barth, KD I/1, S. IX, S. 292 f.; vgl. *ders.*, KD I/2, S. 865 f.; Anm. 175 in diesem Kapitel) bestimmt. Zum Verständnis des Idealismusbegriffs vgl. H. Zeltner (1976).
- (222) K. Barth (GA 1981, S. 40-59) hat zwar in seinem Methodenbuch über Anselms "theologisches Programm" herausgearbeitet, wie die "*noetische ratio*" im dogmatischen Denken funktionieren kann und muß. Barths Abhandlung über den Anselmschen Ratiobegriff betrifft die dogmatische Methode, mit der Barth in der KD die dogmatischen Gegenstände rationalisiert, d. h. dargestellt, hat. Das heißt, Barth sollte nicht noch einmal in der KD diese "*noetische ratio*" thematisieren. Barth hat vielmehr das theologische Denken mit dieser ratio wirklich vollzogen. Die methodisch-hermeneutische Reflexion ist Barth fremd. Es handelt sich um das dogmatische Denken selbst. Im Vergleich mit dem Motiv der

"Ideen im Geist Gottes" spricht nicht der trinitarische Gott in diesem idealistischen Sinne. Der trinitarische Gott spricht nicht idealistisch, sondern das Wort Gottes als dabar. In diesem Sinne wird die Erfahrung des Menschen als des Subjekts seiner eigenen Ideen bei Barth nominalistisch charakterisiert. Daher könnte man sagen, daß Barths Dogmatik oder Barths dogmatisches Denken völlig rationalistischen Charakter hat. Zur "Rationalisierung" in diesem Sinne vgl. §4 und §5 im vorangehenden Kapitel der vorliegenden Arbeit. — Daß die erkenntnistheoretischen Rahmen im Barthschen dogmatischen Denken nicht thematisiert werden sollten, kann damit am Hauptthema der *"Erhöhung des Menschensohnes"* (KD IV/2, §64) bestätigt werden, daß der Deutsche Idealismus als "die Anthropologie" oder als "eine Lehre von der vergottungsfähigen, ... in der Deifikation oder Apotheose begriffenen Humanität schlechthin" charakterisiert ist. D. h., der Idealismus in diesem Sinne muß eigentlich nach Barth die Anthropologie als ein Thema der Dogmatik als der Gotteslehre sein.

- (223) Bei Anselm sollte es sich um die sog. Entplatonisierung (*F. S. Schmitt*) handeln. Barth hat aber über diese Entplatonisierung nicht gesprochen, soweit der Verfasser gesehen hat.
- (224) Nach K. Beyschlag habe H.-J. Krämer gezeigt, daß das Wort im Johannes-Prolog zur "eigentümlichen Unableitbarkeit der jüdisch-christlichen Logoslehre" gehört (zitiert nach *K. Beyschlag*, 1987, S. 114, Anm. 130). Aber Krämer hat selbst nicht genug "Unableitbarkeit" gezeigt. Zur Unableitbarkeit der Logoslehre vgl. vielmehr *H. Gese* (1977; 1991). Vgl. ferner *M. Hengel* (1975); zu Barths Auffassung des Johannes-Evangeliums vgl. auch *H. Izumi* (1974); *J. P. Martin* (2001), S. 50 ff.; *B. L. McCormack / G. W. Neuen* (2001)
- (225) *Thomas von Aquino* (S. Th. I, q. 15, a. 3, c): "ideae sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet. Sed omnium quae cognoscit, Deus habet proprias rationes ..." Die Unterscheidung des Schöpfungsaktes Gottes als "rationale", nicht notwendige Möglichkeit von der "realen", innergöttlichen Wesensbestimmung stammt von Thomas von Aquino. Zu diesem Problem vgl. *A. Yamada* (1986).
- (226) Zum Wortgebrauch des Idealismus im ursprünglichen Sinn des Wortes vgl. *S. Hatano* (1935, 1969), bes. S. 78 ff. Vgl. dazu ferner *T. Kakegawa* (1997) und die dort (S. 190 ff.) angeführte Literatur.
- (227) Zum Problem des Logosverständnisses in der *"religionsgeschichtlichen Schule"* vgl. die knappe kritische und gute Darstellung von *M. Hengel* (1975).
- (228) Vgl. bes. *Barth*, KD I/2, S. 145-187. In diese Darstellungen hat Barth sein bis dahin vertieftes Verständnis des Johannes-Prologs seit der Göttinger Vorlesung (*Barth GA II*, 1976) integriert.
- (229) Als vorläufiges Ergebnis könnte man KD I/2, S. 145-187, finden. Ich habe die anzuführenden Parallelstellen bis auf Joh. 1, 14, beschränkt; KD I/2, S. 166, S. 251; KD II/2, S. 102-106, S. 131; KD IV/2, S. 20, S. 48, S. 149, S. 395; KD IV/3, S. 347.
- (230) Zu Philons Ideenlehre und deren jüdischem Ursprung vgl. *Y. Hiraishi* (1991), Erster Teil; *H. A. Wolfson* (1982), *Chapter IV. God, The World of Ideas, and the Logos*, S. 200-294; *ders.* (1976), *Chapter X. The Logos as the Præexistent Christ*, S. 177-182.
- (231) Vgl. *H. Gese* (1977); *ders.* (1991); *G. Schimanowski* (1985); *K.-J. Kuschel* (1990), S. 225-511. Als neue Publikationen über die Weisheit(sliteratur) vgl.: *ders.* (1990), S. 745 f. u. S. 746, Anm. (3); S. 748, Anm. (25) u. (26).
- (232) *K. Barth*, KD IV/1, §57. *Das Werk Gottes des Versöhnners*, 1. Gott mit uns; 2. Der Bund als Voraussetzung der Versöhnung; 3. Die Erfüllung des gebrochenen Bundes; KD IV/1, § 59. *Der Gehorsam des Sohnes Gottes*; KD IV/2, § 64. *Die Erhöhung des Menschensohnes*; KD IV/3/1, § 69. *Die Herrlichkeit des Mittlers*.
- (233) *H.-J. Kraus* (1978), S. 4. Es ist die wissenschaftliche Leistung von *Hans-Joachim Kraus* (1970), daß Kraus die nicht nur religionsgeschichtliche, sondern vor allem sachgemäße Kontinuität des Alten Testaments mit dem Neuen Testament explizit thematisiert hat, indem er auf der Grundlage der Barthschen dogmatischen Theologie zumal die seit der Aufklärung, z. B. den Neologen, vorliegende Trennung von Altem und Neuem Testament

- kritisch überprüft hat.
- (234) *H. Gese* (1991), S. 219.
- (235) *H. Gese* (1991), S. 219.
- (236) *H.-J. Kraus* (1978), S. 7.
- (237) *H. Gese* (1991), S. 247.
- (238) *H. Gese* (1991), S. 243.
- (239) *R. Bultmann* (1968), S. 8.
- (240) *H. Gese* (1977), S. 153, hier zitiert nach Gese. Vgl. auch *R. Bultmann* (1963), S. 8.
- (241) *H. Gese* (1991), S. 248.
- (242) *H.-J. Kraus* (1978), S. 9. *Beyschlag* (1987, S. 62 f.) aber hat vom existentiellen Charakter des Glaubens an das Gesetz gesprochen, obwohl bei ihm dann der jüdische Glaube vorausgesetzt ist: "Der >>Glaube<< (*Sirach* 33, 3; vgl. *Esra* 7, 23 f.) an >>das Gesetz<< (koll. Singular) ist demnach kein >>zweiter Glaubensartikel<< neben und nach dem Monotheismus, sondern seine einzige, existentielle Ausdrucksform, ..."
- (243) Die nachklassischen, neuen Dogmengeschichten lassen den neuen Grundzug beim geschichtlichen Einsatzpunkt anders als die herkömmlichen dogmengeschichtlichen Lehrbücher in der Regel vom sogenannten "Urchristentum" ausgehen. *K. Beyschlag* (1987, S. 57) hat diesen "scheinbar selbstverständlichen Ansatz" als problematisch beurteilt, weil "die Dogmengeschichte ihrem Wesen nach [...], vielmehr erst aus der geistigen Aneignung und Verarbeitung jener Verkündigung durch ihre ältesten Vermittler und Empfänger (nämlich durch die hellenisierten Juden) hervorgegangen ist". Darum konnte Beyschlag zeigen, daß bei der Entstehung der Trinitätslehre "die offenbarungsintensive Auffassung in der vom Joh-Evangelium über Ignatius und Irenäus bis zu Athanasius reichenden Tradition" (*K. Beyschlag*, 1987, S. 60) als die ursprünglich vom Spätjudentum hergekommene Linie zu charakterisieren ist. Demgegenüber hat A. Adam vor Beyschlag den Einsatzpunkt seiner dogmengeschichtlichen Darstellung bei der "Lehrbildung innerhalb des Spätjudentums". Damit hat Adam Harnack kritisiert, der "die Wurzel des Dogmas im griechischen Denken gesehen" hat (*A. Adam*, 1970, S. 58). G. Kretschmar hat den Einsatzpunkt noch weiter zurückverlegt. Nach Kretschmar liegt "die trinitarische Denkweise in einem jüdisch-apokalyptischen Modell auf, welches Gott in mythologischer Anschauung inmitten zweier oberster >>Parakletgestalten<< (bzw. zweier Erzengel) thronend vorstellte, welches über die Trias von Gott, Logos und Weisheit bei Theophilus von Antiochien (Auto. II., 10 u.15) ins kirchliche Dogma eintrat" (*K. Beyschlag*, 1987, S. 80).
- (244) Wir haben bereits Barths Kritik an der idealistisch geprägten Interpretation der Erwählungslehre (*T. Kakegawa* [2007], S. 82 ff.) und der Christologie als der Zweinaturenlehre (*T. Kakegawa* [2007], S. 73 ff., S. 79 ff.) betrachtet.

Inhaltsverzeichnis

K. Barths Gottesverständnis und das Problem des Idealismus: Unter der besonderen Berücksichtigung der mittelplatonischen Ideenlehre und ihrer Wirkung auf die Gotteslehre der christlichen Theologie

- § 1. Zur Deutung des frühen Christentums
1. These der "Hellenisierung des Christentums"
 2. "Antike und Christentum"
 3. Zwei Typen der philosophischen Theologie — Philosophiegeschichte und Dogmengeschichte
- § 2. Zum Problem der Interpretation des Platonischen Timaios 27 A — 52 B

1. Die Ideen als die Gedanken Gottes
2. Demiurgos — Hyle — Idea (Paradeigma)
3. Eigenart des griechischen Gottesverständnisses: Theos und Noein
- § 3. Grund als Denken und Grund als Über-Denken
 1. Vom Demiurgos zum "intellectus divinus" (a): "Grund als Denken"
 2. Vom Demiurgos zum intellectus divinus(b): "Grund als Über-Denken"
 3. Der "intellectus divinus" im Urteil der Dogmen-Theologiegeschichte
- § 4. Der "intellectus divinus" als Wirkungsgeschichte und hermeneutische Methode
 1. Der "intellectus divinus" als Wirkungsgeschichte
 2. Der "intellectus divinus" als hermeneutische Methode(a):
 Zu deren positiver Seite
 3. Der "intellectus divinus" als hermeneutische Methode (b):
 Zu deren negativer Seite
- § 5. Das Gottesverständnis bei Karl Barth
 1. Das Idealismusverständnis bei Karl Barth (a):
 Charakterisierung des Idealismus als >Anthropologie<
 2. Das Idealismusverständnis bei Karl Barth (b):
 Zum Problem der Augustinus-Interpretation
 3. Die Trinitätslehre bei Karl Barth(a):
 als Ergebnis der "analogia relationis"
 4. Die Trinitätslehre bei Karl Barth(b):
 als Rationalisierung des Wortes Gottes(dabar)
- § 6. Die Christlichkeit der philosophischen Theologie
 1. Die Christlichkeit der philosophischen Theologie(a)
 2. Die Christlichkeit der philosophischen Theologie (b)
- § 7. Die Christlichkeit der dogmatischen Theologie K. Barths:

Im Hinblick auf Barths Kritik am Idealismus

 1. Voraussetzung der Betrachtung: Themenorientierung 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

Quellen und Literatur

Quellen

Karl Barth; Liste der Abkürzungen der Quellen/Werke von Karl Barth: GA = Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich 1972 ff. GV II = Gesammelte Vorträge, Band 2, Das Wort Gottes und die Theologie, 1928, München; CR/1 = <<Unterricht in der Christlichen Religion>>, Bd.1. Prolegomena GA II ([1923-1924],1985), hrsg. v. *Hannelotte Reiffen*, Zürich; CD = Die Christliche Dogmatik im Entwurf, Erster Band, Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927, GA II (1927, 1983), hrsg. v. *Gerhard Sauter*, Zürich;

Für andere Abkürzungen habe ich mich an *S.Schwertner* (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie Abkürzungsverzeichnis, Berlin 1976, gehalten.

(1922/b, 1967), Der Römerbrief, 2. Aufl. in neuer Bearbeitung, München; (192*), Ludwig Feuerbach, GV II, 212-239; (1931, 1981); (1935, 1958), Zum Geleit, in: *Heinrich Heppe* (1958,

dargestellt und aus den Quellen belegt, neu durchgesehen und herausgegeben von *Ernst Bizer*), Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, Neukirchen, S.VII-XII; KD = Ders. (1932-1955) Die Kirchliche Dogmatik: I/1 (1932, 1964), I/2 (1938, 1948); II/2 (1942, 1959); IV/2 (1955), Zürich. Gesamtausgabe Karl Barths GA (1919, 1985), Der Römerbrief (Erste Fassung), GA II (1985), hrsg. v. *Hermann Schmidt*, Zürich ([1923/1924], 1978), Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24, hrsg. v. *Dietrich Ritschl*. ([1924], 1985), <<Unterricht in der Christlichen Religion>>, Bd.1. Prolegomena 1924, hrsg. v. *Hannerotte Reiffen*. ([1927], 1983), Die Christliche Dogmatik im Entwurf, Erster Band, Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927, hrsg. v. *Gerhard Sauter*

Literatur

Klassisch-antike, patristische und scholastische Texte, die in der vorliegenden Abhandlung verwendet wurden, sowie die verschiedenen Sammelbände, sind wie folgt gezeigt. Von den Jahresnummern zeigt der erste das Jahr des Erscheinens der ersten Auflage und die folgenden das Jahr des Erscheinens der in dieser Abhandlung benützten Auflage an.

Hermann Diels-Walter Kranz (1957, 1963. 2), Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., 1951/52. 6
Ernst Heitsch (2011), Parmenides. Die Fragmente: Griechisch-Deutsch, Zürich
Platon (1990), Platon Werke. Bd. 7, Timaios, Kritias, Philebos, Werke in Acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Sonderausgabe, Darmstadt; Bd. 4, Politeia; Bd. 6, Sophistes;
Aristoteles, Aristoteles (1949) Categoriae et Liber de Interpretatione, ed. *L. Minio-Pauelo*, Oxonii;
Ders. (1959) Ars Rhetorica, hrsg. v. *W. D. Ross*, Oxford; *Ders.* (1965) De Arte Poetica, hrsg. v. *Rudolf Kassel*, Oxford; Philo von Alexandrien (1979) De Officio mundi in Loeb Classical Library, Philo I, übers. v. *F. H. Colson*, Cambridge / London; *Aurelius Augustinus*, De diversis Quaestionibus LXXXIII, PL 40; *Ders.* De Civitate Dei, CCL 47 f.; Petrus Lombardus (1971, 1981), Sententiae in IV libris distinctae: kritische Edition der 3. Aufl. ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas Grottaferrata (Rom) Tom. I-II: SpicBon 4-5, Rom; *Heinrich Schmid* (1979. 9), Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt. Neu herausgegeben und durchgesehen von *Horst Georg Pöhlmann*, Gütersloh; *Thomas von Aquino* (1964), De Veritate, hrsg. v. *R. M. Spiazzi, Marietti* (Romae); *Ders.* (1948), Summa Theologiae, I, II/1, II/2, hrsg. v. *P. Caramello, Marietti* (Romae))

Literatur

Alfred Adam (1965, 1970), Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Gütersloh; *Carl Andresen* (1952/53, 1981), Justin und der Mittlere Platonismus, zuerst in: ZNW 44, S. 157-195, jetzt in: *Clemens Zintzen* (Hrsg., 1981), Der Mittelplatonismus, WdF, Bd. 70, Darmstadt, S. 319- 368.; *Ders.* (1978), Art. Antike und Christentum, in: TRE Bd. 2, S. 50-99.; *Sasagu Arai* (1979), Early Christianity and Gnosticism, Tokio; *Tetsutaro Ariga* (1943, 1946, 1981), Origenes-Studien, Gesammeltwerke, Bd. 1, Tokio; *Ders.* (1955, 1981/c), Entstehungsgrund für Geschichtstheologie, in: Kirisutokyo-Kenkkyu, Bd. 28. Heft. 3, 4, jetzt in: *Ders.* (1969); *Ders.* (1981), Gesammelte Werke Bd. 4, Tokio, S. 238-257. *Ders.* (1969), Das Problem der Ontologie in dem christlichen Denkens, Tokio; *A. H. Armstrong* (Hrsg., 1967), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge. *Ders.* (1968, 1973), art. Neo-Platonism, in: Dictionary of History of Ideas, Ed. *Ph. P. Wiener*, vol. 3; *Matthias Baltes* (1976), Die Entstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, Teil I (Philosophia Antiqua, vol. XXX), Leiden. *Ders.* (1979), Die Entstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, Teil II (Philosophia Antiqua, vol. XXXV), Leiden; *Hans Urs von Balthasar* (1956/b), Christlicher Universalismus, in: Antwort, Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth 1956, TVZ, S. 237-248; jetzt in: Hans Urs von Balthasar (1960), Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln, S. 260-275;

Ferdinand C. Baur (1979), Lehrbuch der Dogmengeschichte, Darmstadt; *Werner Beierwaltes* (1967, 1981. 3), Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7), Frankfurt a. M.; *Ders.* (Hrsg., 1969), Platonismus in der Philosophie des Mittelalters (WdF CXCLII), Darmstadt; *Ders.* (1972), Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M.; *Ders.* (1980), Identität und Differenz, Frankfurt a.M.; *Ders.* (1985), Denken des Einen. Studien zum Neuplatonischen Philosophie und Ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M.; *Ernst Benz* (1932), Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart; *Hans-Dieter Betz* (1998), Art. Antike und Christentum, in: RGG 4. Aufl., Bd. 1, Sp. 542-546; *Karlmann Beyschlag* (1987), Grundriß der Dogmengeschichte, 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage, Darmstadt; *Hans Joachim Birkner* (1986), Art. Hirsch, Emanuel, in: TRE 15, S. 390-394; *Eberhard Busch* (1975, 1978), Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München; *Henry Chadwick* (1967), Philo and the Beginning of Christian Thought, in: A. H. Armstrong (Hrsg., 1967), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, S. 133-192; *Vincenzo Cilento* (1964), Parmenide in Plotino, Giornale Critico della Filosofia Italiana 43, S. 194-203; *Carsten Colpe* (1979), Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien, in: A. M. Ritter (Hrsg., 1979), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum, Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag, Göttingen, S. 89-107; *Ernst Robert Curtius* (1948, 1984.10), Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern / München; *Ders.* (1932), Deutscher Geist in Gefahr, Stuttgart/Berlin; *Jean Daniélou* (1958), Théologie du Judéo-Christianisme, Paris; *Ernst Dassmann* (1999), Art. Dölger, Franz Josef (18. 10. 1879 Sulzbach / M.-17. 10. 1940, Schweinfurt), in: RGG Bd. 2, Sp. 928; *Heinrich Dörrie* (1976), Platonica Minora (Studia et Testimonia 8), München; *E. R. Dodds* (1968), The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One, Classical Quarterly 22, S. 129-142; *Gerhard Ebeling* (1959), Art. Hermeneutik, in: RGG 3. Aufl., Bd. 3, Tübingen, Sp. 242-262; *Ders.* (1985), Lutherstudien III, Begriffsuntersuchungen, Textinterpretation, Wirkungsgeschichte, Tübingen; *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; *Helmut Flaschar* (Hrsg., 1983), Grundriss der Geschichte der Philosophie, völlig neubearbeitete Auflage; Die Philosophie der Antike Bd. 3, Ältere Akademie Aristoteles-Peripatos, Basel / Stuttgart; *Hermann Fränkel* (1962), Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts, München; *Kurt von Fritz* (1971), Der Nous des Anaxagoras, in: Grundprobleme der antiken Wissenschaft, Berlin / New York; *Hans-Georg Gadamer* (1970), Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen, erst in: Das Altertum und jedes neue Gute, Festschrift für Wolfgang Schadewaldt, Stuttgart, jetzt in: Hans-Gadamer Gesammelte Werke 6, Griechische Philosophie II, Tübingen, S. 154-170; *Ders.* (1978, 1985), Die griechische Philosophie und das moderne Denken, Gesammelte Werke Bd. 6, Tübingen, S. 3-8; *Konrad Gaiser* (1963, 1968.2), Platons Ungeschriebene Lehre, Stuttgart; *Alnoold Gilg* (1955), Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, ThB 4, München; *Etienne Gilson* (1929, 1932, 1976), Humanisme médiévale et Renaissance, zuerst in: Revue trimestrielle canadienne, S. 1-7, jetzt in: *ders.* (1932), Les idées et les lettres, Librairie philosophique, Paris S. 171-196 und in: *ders.* (1975), japanische Ausgabe, hrsg. v. Teruo Sato, Tokio; *G. Glaue* (1912), Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, Berlin; *Alois Grillmeier* (1979), "Christus licet uobis inuitis deus". Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der Christlichen Botschaft, in: Kerygma und Logos, hrsg. v. A. M. Ritter, Göttingen, S. 226-257; *Pierre Hadot* (1968), Porphyre et Victorinus, Paris; *Jens Halffassen* (1992), Der Aufstieg zum Einen; *Adolf von Harnack* (1892), Ueber das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk, ZThK, S. 189-231; *Ders.* (1904. 4), Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1-3, Tübingen; *Ders.* (1924), Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig; *Ders.* (1927), Entstehung der christlichen Theologie und des Kirchlichen Dogmas, Gotha; *Seiichi Hatano* (1969), Geschichte der abendländischen religiösen Denkens. Teil der Alten Griechen, Gesammelte Werk, Bd. 4,

Tokio; *G. W. F. Hegel* (1969), Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Jubiläums Ausgabe, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart, Bd. 11; *Max Heinze* (1984), Die Lehre von Logos in der griechischen Philosophie, Aalen; *Ernst Heitsch* (1974), Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft, München; *P. Henry* (1986), Art. Hellenismus und Christentum, in: LThK, 2. Aufl., Bd. 5, Sp. 215-222; *Heinrich Heppe* (1958), Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt. Neu durchgesehen und hrsg. von Ernst Bizer, Neukirchen *Uvo Hölscher* (1986), Vom Wesen des Seienden (stw 624), Frankfurt a. M.; *Werner Jaeger* (1934), Paideia. Die Formung der griechischen menschen, Berlin / Leipzig; *Ders.* (1961), Early Christianity and Greek Paideia, Massachusetts; *W. Janke* (1987), Art. Idealismus, in: TRE Bd. 16, Berlin/New York, S. 1-20; *Hubert Jedin* (1962), Einleitung in die Kirchengeschichte, in: Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg i.Br./ Basel / Wien, S. 1-68; *Eberhard Jüngel* (1962), Die Möglichkeit der theologischen Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths, zuerst in: EvTh 22, S.535-557, jetzt in: *ders.* (1982), S. 225 ff.; *Ders.* (1967.2), Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei KARL BARTH. Eine Paraphrase, 2., verbesserte Auflage, Tübingen; *Ders.*(1972), Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander, in: *ders.*(1972), Unterwegs zur Sache, Theologische Bemerkungen, München, S. 34-59; *Ders.* (1977 2), Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen; *Ders.*(1978, 1981), Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München; *Ders.*(1981, 1982), Einführung in Leben und Werk Karl Barths, Erweiterte Fassung von Art.: Barth, in: TRE (1981), S. 251-269, jetzt in: *ders.*(1982), Barth-Studien, Gütersloh, S. 22-60; *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, Institut for the Study of Christianity and Culture 21 (ICU), 1987, S. 27-78; *Immanuel Kant* (1956), Kritik der reinen Vernunft, PhB 37 a, Hamburg; *F. W. Kanzenbach* (1959), Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus, Stuttgart; *Ernst Käsemann* (1960, 1970. 6), Die Anfänge christlicher Theologie, in: *ders.* (1980), Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen, S.82-104; *Raymond Klibansky* (1950. 2), The Continuity of The Platonic Tradition during the Middle Ages. I. Outlines of a Corpus Platonium Medii Aevi, London; *Hans-Joachim Krämer* (1959), Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen der platonischen Ontologie, Heidelberg; *Ders.* (1964, 1967), Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam; *Ders.* (1971), Platonismus und die Hellenistische Philosophie, Berlin/New York; *Ders.* (1971), Theologie und Prinzipienlehre vom Timaios zum Frühhellenismus, in: *Ders.* (1971), S. 108-187; *Ders.* (1984), Art. Noesis noeseos, in: HWP Bd. 6, Sp. 871; *Heinrich Kraft* (1957), Art. Antike und Christentum, in: RGG 3. Aufl., Bd. 1, S. 436-439; *Klaus Kremer* (1966, 1971. 2), Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin; *Hans Küng* (1957. 2), Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine Katholische Besinnung, Einsiedeln. *Ders.*(1978, 1981), Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München; *G. W.H. Lampe* (Hrsg., 1976. 4), s.v. $\theta \epsilon \omicron \lambda \omicron \gamma \iota \alpha$, in: Patristic Greek Lexicon, Oxford, Sp. 628; *Ders.* (Hrsg., 1976. 4), s.v. $\omicron \tau \kappa \omicron \nu \omicron \mu \iota \alpha$, in: Patristic Greek Lexicon, Oxford, Sp. 941; *Franz Lau* (1957), Art. Baier, Johannes Wilhelm, in: RGG 3. Aufl., Bd. 1, Sp. 846; *Petrus Lombardus* (1971), Sententiae Libri quatuor; *Rudolf Lorenz* (1955/1956), Die Wissenschaftslehre Augustins, in: ZKG 67, S. 29 ff. u. S. 293 ff.; *R. A. Markus* (1967), Marius Victorinus and Augustine, in: *A. H. Armstrong* (Hrsg., 1967), S.331-419; *Henri-Irénée Marrou* (1973), Über die historische Erkenntnis. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt?, Übersetzt aus dem Französischen, *ders.* (1954), De la connaissance historique, Editions du Seuil, Paris; übersetzt aus dem Französischen v. *Charlotte Beumann* und hrsg. v. *Helmut Beumann*, München; *Ders.*(1948/a), Histoire de l'education dans l'Antiquite, Tome I Le monde grec, Paris; *Ders.*(1948/b), Histoire de l'education dans l'Antiquite, Tome II Le monde romain, Paris; *Masao Matsumoto* (1968), Probleme der Ontologie, Tokio; *E. P. Meijering* (1978),

Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschuls Einfluss auf von Harnack, Leiden; *Philip Merlan* (1968), *Rez. zu Hans J. Krämer* (1964, 1967). Der Ursprung der Geistmetaphysik, PhR 15, Heft 1/2, S. 97-100; *Wataru Mizugaki* (1977), The Academic Course of the Late Dr. Tetsutaro Ariga, in: Theological Studies in Japan, Nr.17, S.13-21; *Hisako Nagakura* (1986), Les idées divines comme ressemblance des êtres créés des idées, in: Journal of Philosophy 552, S. 73-102; *Barbara Nidhyweiß* (1992), Eril Petersdon. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i. Br./Basel/Wien; *Martin P. Nilsson* (1974), Geschichte der griechischen Religion, Zweiter Band, Die hellenistische und römische Zeit, München; *Novalis* (Friedrich von Hardenberg, 1799), Die Christenheit oder Europa; *Klaus Oehler* (1973), Der höchste Punkt der antiken Philosophie, in: Einheit und Vielheit. Festschrift für C. F. von Weizsäcker, S. 45-59; *Wolfhart Pannenberg* (1959, 1979), Die Aufnahme der philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, ZKG 70, S. 1-45., jetzt in: *ders.* (1979), Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze, 3. Auflage, Göttingen, S. 296-346; *Carl Heinz Ratchow* (1966), Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung, Teil II Gütersloh; *Karl Reinhardt* (1942), Die klassische Philologie und das Klassische, zuerst in: Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch, jetzt in: *ders.* (1948), Von Werken und Formen, Vorträge und Aufsätze, Godesberg; *Ders.* (1977. 3), Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Frankfurt a. M.; *Klaus Riesenhuber* (1980), Geschichtsphilosophie und Geschichtserkenntnis, in: SHISO, Nr.667, Januar, Tokio, S. 57-77; *Ders.* (1988), Geschichtsverständnis bei De Civitate Dei Augustins, in: *ders.* (1988), Freiheit und Transzendenz im Mittelalter, japanische Ausgabe, Tokio, S. 3-38; *Adolf Martin Ritter* (1982), in: C. Andresen (Hrsg., 1982), S. 111-116; *Wolfgang Schadewaldt* (1978), Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen, hrsg. v. I. Schudoma (stw 218), Frankfurt a. M.; *Leo Scheffczyk* (1960), Art. Ideen, göttliche, in: LThK Bd 5, Freiburg, Sp. 603 f.; *Michael Schmaus* (1927), Die psychologische des hl. Augustinus, München; *Willhelm Schneemelcher* (1951, 1974), Das Problem der Dogmengeschichte, ZThK, Jg. 48, S. 63-89, jetzt in: *ders.* (1974), S. 23-52; *Ders.* (1974), Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik, hrsg. v. W. Bienert und K. Schäferdiek, Thessaloniki; *Ders.* (1982), Lehre und Offenbarung bei dem Apologeten Justin, in: FS Heimo Dolch, Theologie — Grund und Grenzen, S. 521-532, jetzt in: *ders.* (1991), Reden und Aufsätze, Tübingen, S. 168-179; *Ders.* (1984, 1991), Anfänge einer christlichen Theologie. Vom Kerygma zur Theologie, La théologie dans l'église et dans le monde (Les études théologiques de Chambésy 4), S. 33-49, jetzt in: *ders.* (1991), S. 180-197; *Ders.* (1984/b, 1991), Theologie und Dogma, in: La théologie dans l'église et dans le monde (Les études théologiques de Chambésy 4), S. 50-63, jetzt in: *ders.* (1991), S. 198-213; *Georg Schöllgen* (1993), Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms >>Antike und Christentum<<, in: JbAC 36, S. 7-23; *Walter Schultz* (1957), Der Gott der Neuzeitlichen Metaphysik, Puffingen; *Ludwig Schütz* (1983.2), Thomas-Lexikon, Stuttgart; *Reinhold Seeberg* (1906), Art. Scholastik, in: RE, S. 705-732; *Ders.* (1974. 3), Die Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Darmstadt.; *Bruno Snell* (1955), Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Dritte Auflage, neu durchgesehen und abermals erweitert, Hamburg; *Seiichi Arai* (Jp., 1974), Tokio; *George Christopher Stead* (1994), Philosophy in Christian Antiquity, Cambridge; *Lothar Steiger* (1961), Die Hermeneutik als dogmatisches Problem. Eine Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ansatz des theologischen Verstehens, Gütersloh; *Julius Stenzel* (1931), Metaphysik des Altertums, München/Berlin; *Willy Theiler* (1930), Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin; *J. H. Waszink* (1957), Der Platonismus und die altkirchliche Gedankenwelt, Entretiens sur l'antiquité classique III; Recherche sur la tradition platonicienne; *Eduard Zeller* (1904. 4), Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III/1, Leipzig; *Ders.* (1904. 4), Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III/2, Leipzig; *H. Zeltner* (1976), Art. Idealismus, in: HWP Bd. 4, Darmstadt/Basel, Sp. 30-33.; *Clemens Zintzen* (Hrsg., 1981), Der Mittelplatonismus (WdF LXX), Darmstadt; *L. Zscharnack* (1927), Art. Antike und Christentum (Nachleben der Antike im Christentum), in: RGG I. Aufl., Tübingen Sp. 378-390.

K.バルトの神理解とイデアリスムスの問題 (2)

—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—

本稿は、本紀要先号(第44号)にその前半部を掲載した論文、K. Barths Gottesverständnis und das Problem des Idealismus. Unter der besonderen Beruecksichtigung der mittelplatonischen Ideenlehre und ihrer Wirkung auf die Gotetslehre der christlichen Theologie (「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—」)、の後半部である。また、1987年に発表した下記論文に二つの論文、Die Christlichkeit der dogmatischen Theologie K. Barths. Im Hinblick auf Barths Kritik am Idealismus (本紀要39号、2003年、本紀要 § 7) 及び "Eigenart der Kritik K. Barths am Idealismus" が付加された。—バルトのイデアリスムス批判は、とくに「西方教会の父」たるアウグスティヌスに見られる、神学の人間学化に対する批判という問題構制によって展開される。アウグ.においてイデアは神の意志によって被造物の範型としてその精神内に措定されるという性格を持つが、アウグ.はこのイデアリスムス的性格をイスラエル以来の救済史によって克服する。トマスにおいても同様のイデア理解が継受されているが、トマスにおいては、さらにエッセのアナログイアという論理によって、このイデアリスムス的性格がキリスト教性へ向けて克服されている。拙論においては中期プラトン主義のイデア論を受容したキリスト教神学(論)を「哲学的神学」(philosophische Theologie)と特徴づけ、この神学のキリスト教的性格の根拠を問うた(§ 6)。さらにエルランゲンの教義史家K.バイシュラーが4世紀に至るまでのキリスト教思想の展開を二つの線、一方における啓示に集中した線(イグナティオス—エイレナイオス—アタナシオス)および他方におけるプラトン主義を代表とする世界観との弁証論的接触を内包した線(弁証論者—オリゲネス—カッパドキア教父)に区分・整理していることに注目し、バルトの神論は、前者に連なることを指摘した(§ 7)。最後に「神の言」の神学、啓示に集中した神学の特質を再認識し、そのイデアリスムス批判の本質を確認した(§ 8)。(紀要本号掲載の部分、§ 5—§ 6 は、国際基督教大学学報IVB「人文科学研究」(キリスト教と文化)21(1987年)、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」、の後半部分のドイツ語訳であり、ドイツ語訳のさい、一部を加筆修正した。§ 7 は、本紀要39巻所収の拙論、Die Christlichkeit der dogmatischen Theologie K. Barths. Im Hinblick Barths Kritik am Idealismus に一部修正を加えたものであり、§ 8 は、新たに付加したものである。)