

Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie

Von W. Pannenberg

In der Blütezeit der evangelischen Dogmengeschichtsschreibung um den Beginn unseres Jahrhunderts ist ein ausgeprägt negatives Urteil über die theologische Leistung der ältesten christlichen Apologeten üblich geworden. Die damals, im zweiten Jahrhundert, erfolgte prinzipielle Übernahme philosophischer Gedanken und Begriffszusammenhänge in die christliche Theologie, am augenfälligsten im Bereich der Aussagen über Gottes Wesen und Eigenschaften, soll nach dem berühmten Schlagwort Harnacks den Beginn einer „Hellenisierung“ des Christentums darstellen. Die Apologeten hätten danach eine in der Notlage der Christenverfolgungen verständliche, aber das Wesen des Christentums verfälschende Anpassung an den griechischen Geist vollzogen. Charakteristisch ist das Urteil von Fr. Loofs, daß die Apologeten „die Verschiedenartigkeit religiösen Glaubens und philosophischen Wissens oder Meinens nicht erkannten“ und daher verhängnisvollerweise beides vermischt hätten. Diese Vermischung sei so vor sich gegangen, daß der religiöse Glaube auf das Niveau der Philosophie „herabgezogen“ wurde.¹ Nach Harnack haben die Apologeten zwar äußerlich die apostolische Überlieferung beibehalten, in Wirklichkeit aber „aus dem Christentum eine deistische Religion für alle Welt gemacht“.² Ihre „Dogmen von Gott sind nicht vom Standpunkt der erlösten Gemeinde entworfen, sondern auf Grund der Betrachtung der Welt einerseits, der sittlichen Art des Menschen andererseits, die aber selbst eine Erscheinung des Kosmos ist“.³

Hinter solchen historischen Urteilen steht die dogmatische Position Albrecht Ritschls. Ritschl strebte in einer Zeit des Zurückweichens der Philosophie und Theologie vor dem naturwissenschaftlichen Positivismus, eine Eigensphäre der religiösen Erfahrung zu wahren, wobei er sich im Bunde mit den Interessen der Ethik wußte. Die der Kritik des Positivismus aus-

¹ Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 5. Aufl. ed. Aland, p. 88 f.

² A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl. 1931, 546.

³ Harnack, Dogmengeschichte (Grundr. theol. Wiss. IV/3), 3. Aufl. 1898, 93.

gesetzten „metaphysischen“ Elemente ihrer Überlieferung sollte die Theologie auch ihrerseits ausmerzen, und zwar gerade im Namen der Reinheit der mit dem Welterkennen nicht zu vermischenden religiösen Erfahrung. In bemerkenswerter Weise schienen sich gegenüber der traditionellen metaphysischen Gotteslehre die Interessen des genuin religiösen Lebens mit den positivistischen Anschauungen der Zeit über die theoretische Welterkenntnis zu decken. So sah Ritschl im Begriff Gottes als des „grenzenlosen unbestimmten Seins, welcher schon den ältesten Apologeten geläufig ist“,⁴ einen „metaphysischen Götzen“.⁵ Hier waren ja Religion und theoretische Weltbetrachtung heillos vermischt. Jener Seinsbegriff ist nach Ritschl nur die Idee der Welt selbst,⁶ und „der Titel Gott für dieses metaphysische Postulat ist . . . eine Erschleichung“,⁷ seine Verwendung in der christlichen Theologie „eine ungehörige Einmischung von Metaphysik in die Offenbarungsreligion“.⁸

Diese Entgegensetzung der Religion zur Metaphysik kommt in den abweichenden Urteilen von Harnack, Loofs und anderen über die Apologeten des zweiten Jahrhunderts zum Ausdruck. Die These, daß religiöses und metaphysisches Gottesverständnis unvereinbar seien, und eine entsprechende Einschätzung der frühchristlichen Gotteslehre gelten noch heute weithin als selbstverständlich, zumal in der Dogmatik, und zwar etwa bei W. Elert kaum weniger als bei E. Brunner.⁹ Karl Barths kritische Reserve gegen alle programmatische Apologetik¹⁰ dürfte ebenso wie sein Kampf gegen all das, was er „natürliche Theologie“ nennt, in vieler Hinsicht ebenfalls eine Weiterführung und Radikalisierung der Frontstellung Ritschls sein.

⁴ A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* III, 3. Aufl. 1888, 215.

⁵ ders., *Theologie und Metaphysik*, 2. Aufl. 1887, 20.

⁶ ebd. 11, vgl. *Rechtfertigung und Versöhnung* III, 215.

⁷ ebd. 10.

⁸ ebd. 18.

⁹ E. Brunner, *Dogmatik* I, 1953, 159. Auch W. Elert, *Der christliche Glaube*, 3. Aufl. ed. Kinder 1956, kann den Gottesgedanken der Apologeten nur als „in ihrem harten Kampf gegen die Verleumdungen der Umwelt verständlich“ (198), nicht aber als theologisch legitim würdigen. Vgl. auch G. Aulén, *Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart* (1927) dt. 1930, 78 ff. und neuerdings H. Diem, *Gott und die Metaphysik*, 1956, 10 ff. Der Einfluß der antimetaphysischen Haltung der Gotteslehre Ritschls und seiner Sicht der frühchristlichen Gotteslehre auf Kreise, die Ritschl sonst ferner standen, dürfte besonders durch H. Cremer vermittelt worden sein: H. Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, 1897, 14 f.

¹⁰ Barth sieht etwa KD I/1, 29 f. das Dilemma einer solchen Apologetik darin, entweder den ungläubigen Gesprächspartner zu täuschen durch das Vorgeben, auf gleicher Ebene mit ihm zu verhandeln, oder aber — wenn jene Versicherung wirklich zutrifft — die Sache der Theologie zu verraten (vgl. I/1, 361). Immerhin kann Barth auch positiv von einer „nachträglichen, beiläufigen und impliziten“ Apologetik reden (II/1, 6 ff.). Darauf legt K. Aland, *Apologie der Apologetik*, 1948, Wert. Kritisch gegen die Diffamierung der Apologetik äußert sich M. Doerne, *Das unbewältigte Problem der Apologetik*, ThLZ 1950, 259. Und P. Tillich hat seine Theologie der „kerygmatischen“ Barths gegenüber ausdrücklich als „apologetisch“ charakterisiert (*System. Theologie* I, [1951] dt. 1955, 11 ff.).

Im folgenden soll die hier vorliegende komplexe Problematik am Beispiel der frühchristlichen Verwendung des philosophischen Gottesbegriffs erörtert werden. Es ist zu erwägen, ob die Aufnahme philosophischer Elemente in den christlichen Gottesgedanken bei den Apologeten nicht auch theologisch wenigstens grundsätzlich positiver zu beurteilen ist als es sich seit Ritschl eingebürgert hat, soviel Kritik auch etwa gegenüber der Durchführung dieses Unternehmens im Einzelnen anzumelden bleibt. Dabei wird gewissermaßen von selbst die Frage nach einer Korrektur jener Sichtweise, die die Dogmengeschichte vorwiegend als Verwässerung des ursprünglich Christlichen betrachtet, am Rande erscheinen. Zuerst muß nach der Struktur des philosophischen Gottesgedankens, an den die Apologeten anknüpften, gefragt werden. Dann müssen wir uns über die Aufgabe klar werden, die sich der christlichen Theologie durch die Begegnung mit der hellenistischen Geisteswelt im Hinblick auf den Gottesgedanken stellte. Schließlich bleibt zu untersuchen, inwieweit diese Aufgabe von den Apologeten des zweiten Jahrhunderts bewältigt worden ist.

I. Der philosophische Gottesbegriff

Die frühchristliche Theologie hat die begrifflichen Mittel ihrer Reflexionen über das Wesen Gottes in erster Linie dem Platonismus entlehnt. Dabei knüpfte sie nicht so sehr an Platon selbst¹¹ als vielmehr an den sogenannten mittleren Platonismus an. Das ist erst neuerdings klar erkannt worden.¹² Im Rahmen dieses Aufsatzes sollen nun nicht nochmals die Äußerungen der Platoniker des ersten und zweiten Jahrhunderts über Gott zusammengestellt werden. Dagegen macht es die Zielsetzung des Themas erforderlich, den inneren Zusammenhang der ja nicht erst damals ausgebildeten Hauptzüge des philosophischen Gottesgedankens anzudeuten. Nur so kann gezeigt werden, daß die frühchristliche Theologie sich in der Begegnung mit der Philosophie nicht nur mit diesen oder jenen zufälligen Behauptungen, sondern mit einer zwar variablen, aber gleichwohl in sich geschlossenen Fragestellung nach der Wirklichkeit Gottes auseinanderzusetzen hatte. Die in der griechischen Philosophie entstandenen Theorien über das Göttliche stellen eben kein Chaos beziehungslos nebeneinanderstehender Meinungen dar. Sie

¹¹ Das hatte noch J. Pfäffisch, *Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers*, 1910, vorausgesetzt.

¹² Hal Koch, *Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, 1932, hat bereits den mittleren Platonismus mit seinen besonderen Kennzeichen als den philosophischen Hintergrund der alexandrinischen Theologie erkannt (zum Gottesbegriff bes. 256 f.). Carl Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus* (ZNW 44, 1952/3, 157—95) hat die philosophische Herkunft Justins vom mittleren Platonismus nachgewiesen, bei dem sich bereits diejenige Verschmelzung platonischer mit aristotelischen, z. T. auch stoischen Gedanken findet, die den Streit darüber, mit welchem der philosophischen Systeme Justin in Verbindung zu bringen sei, zugleich erregt und unlösbar gemacht hat (ib. 159, zum Gottesgedanken 165 ff.). Vgl. auch Andresens Feststellungen über den mittelplatonischen Charakter des Gottesbegriffs bei Kelsos: *Logos und Nomos*, 1955, 134 ff., 157.

sind vielmehr aus einer gemeinsamen Fragestellung erwachsen und bilden verschiedene Variationen ein und desselben Themas. Deshalb kann man sinnvoll und ohne die Differenzen der verschiedenen Systeme zu verwischen oder zu vergleichgültigen, von dem philosophischen Gottesgedanken sprechen. Dieser kann im folgenden natürlich nicht seinem ganzen Umfang nach dargestellt, sondern nur mit wenigen Strichen skizziert werden.

1. Gott als Ursprung

Die den einheitlichen Charakter des philosophischen Gottesgedankens begründende, den verschiedenen Lehren über das Göttliche vorausliegende Fragestellung ist an den Anfängen der philosophischen Theologie am besten zugänglich. W. Jaeger hat in seiner „Theologie der frühen griechischen Denker“ 1953 nachgewiesen, daß die vorsokratische Philosophie nicht in erster Linie als Vorform der Naturwissenschaften zu verstehen ist, sondern wesentlich als Suche nach der wahren Gestalt des Göttlichen. Die frühe griechische Philosophie wollte „natürliche Theologie“ sein in dem Sinne, daß sie nach dem Gott forschte, der von Natur, ausweislich seines Wesens (*φύσει*) Gott ist, im Gegensatz zu den Göttern des Volksglaubens, die nur kraft menschlicher Übereinkunft und Gepflogenheit (*θέσει*) als Götter gelten.¹³

Es ist noch nicht untersucht worden, wie es in Griechenland zu einer solchen Fragestellung kommen konnte. Nun gehört zum historischen Hintergrund der Frage nach dem wahren Gott gewiß das spezifische Gottesverständnis der griechischen Religion, und es scheint so, daß die Frage nach der wahren Gestalt des Göttlichen ihrer Struktur nach mit einem eigentümlichen Zug der olympischen Gottheiten zusammenhängt, nämlich mit ihrem eigenartigen Immanenzcharakter, ihrer Zugehörigkeit zur normalen Ordnung des Geschehens.¹⁴ Die Götter Homers geben sich nicht so sehr in außerordentlichen, wunderbaren Ereignissen kund, sondern gerade, indem das Normale, das „Natürliche“ geschieht. Doch das Zustandekommen dessen, was immer wieder geschieht und als Faktum durchaus normal ist, war dem Griechen nur als Wirken der Götter verständlich.¹⁵ Daß die Götter

¹³ W. Jaeger, op. cit. 9 ff.

¹⁴ Dieser Zug des griechischen Gottesverständnisses ist oft hervorgehoben worden, so neuerdings bei B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, 3. Aufl. 1955, 45 ff., W. F. Otto, Theoponia, 1956, 29.

¹⁵ Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür gibt Snell a.a.O. 51: „Gleich am Eingang der Ilias, als der Streit zwischen Agamemnon und Achill entbrannt ist, verlangt Agamemnon von Achill die Herausgabe der Briseis und reizt Achill so sehr, daß dieser nach seinem Schwert greift und sich überlegt, ob er es gegen Agamemnon ziehen soll. Da erscheint Athena (sie erscheint, wie ausdrücklich gesagt wird, dem Achill allein); sie hält ihn zurück und ermahnt ihn, seinem Zorn nicht nachzugeben; schließlich würde es doch sein Vorteil sein, wenn er sich jetzt zurückhielte. Sofort folgt Achill der Mahnung der Göttin und stößt sein Schwert in die Scheide zurück. Der Dichter bedurfte an dieser Stelle keines „Götterapparates“: Achill bezwingt sich einfach, und daß er nicht gegen Agamemnon losstürzt, ließe sich auch aus seinem Inneren erklären: Das Eingreifen der Athena stört für uns eher die

der Ursprung der in der normalen Erfahrung begegnenden Wirklichkeit sind, ist für sich gewiß noch keine spezifisch griechische, sondern vielmehr eine allgemein verbreitete Überzeugung. Aber daß ihr Wesen in dieser Funktion aufgeht und nicht noch eine zweite, besonderer Offenbarung vorbehaltene, verborgene Seite¹⁶ hat, das gehört zum Eigentümlichen der olympischen Gottheiten. Darum ist „die uns so wohlvertraute Selbstbezeugung der Gottheit, die mit den Worten ‚Ich bin‘ anhebt, im Munde eines griechischen Gottes undenkbar“.¹⁷ Die griechischen Götter bedürfen eben keiner besonderen Offenbarung, um ihr Wesen bekannt zu machen; denn sie „gehören zur natürlichen Ordnung der Welt“.¹⁸ Das ist ihre „Immanenz“.

Von hier aus wird der Ansatzpunkt der philosophischen Theologie verständlich. Wenn es die charakteristische Funktion des Göttlichen ist, der Ursprung des normalen Geschehens zu sein, dann liegt — falls geschichtliche Bedingungen eintreten, die hier nicht erörtert zu werden brauchen — die Umkehrung nahe: Das wahrhaft Göttliche kann nichts anderes sein als der für das Zustandekommen der bekannten Wirklichkeit nötige und zu ihrer Erklärung vorauszusetzende Ursprung. So wird es möglich, von den normalen Gegebenheiten der Welterfahrung aus auf die wahre Natur des Göttlichen zurückzuschließen. Was am einleuchtendsten und am umfassendsten das Zustandekommen der bekannten Vorgänge und Dinge verständlich macht, muß das wahrhaft Göttliche sein. Was sonst von Göttern überliefert ist, muß als beschränkte menschliche Auffassung des wahrhaft Göttlichen beurteilt werden. Solche Motive der Mythen wie Ehebruch, Streit, Betrug müssen ausgemerzt werden. Gegen solche der göttlichen „Vollkommenheit“ nicht entsprechenden Züge hat sich schon Xenophanes gewandt. Späterhin wurde das Anstößige allegorisch umgedeutet.

Daß das Göttliche als der letzte Ursprung des in der Welt Vorhandenen zu verstehen ist, und daß deshalb das wahrhaft Göttliche im Rückschluß von den bekannten Gegebenheiten der Wirklichkeit her begriffen werden kann, das ist die Voraussetzung, die seit den Vorsokratikern das philosophische Fragen nach dem Ursprünglichen bestimmt hat. Die Antworten der Systeme wechselten bekanntlich. Thales war sich anscheinend der Zusammenhänge seines Fragens mit der religiösen Überlieferung noch bewußt; denn er verknüpfte mit seiner These, daß das Wasser die archē sei, den Hinweis auf den Mythos, daß die Meeresgötter Okeanos und Tethys die Erzeuger der Welt gewesen sind.¹⁹ Anaximenes vermutete die archē in etwas Luftigem. Er dachte sie als pneuma und wurde damit ein Vorläufer der langen Reihe

Motivation, als daß es sie plausibel macht. Aber für Homer ist hier die Gottheit notwendig. Wir würden hier eine „Entscheidung“ Achills ansetzen, seine eigene Überlegung und seine eigene Tat. Aber bei Homer fühlt sich der Mensch noch nicht als Urheber seiner eigenen Entscheidung: das gibt es erst in der Tragödie.“

¹⁶ Zur Vorstellung einer zweiten, verborgenen Gestalt der im Naturgeschehen (z. B. in der Sonnenstrahlung) manifesten Gottheiten in den Religionen des Alten Orients, bes. in Ägypten, vgl. H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 1941, 346, sowie H. Schrader, *Der verborgene Gott*, 1949, 128 ff.

¹⁷ W. F. Otto, *Theophrastus* p. 29. ¹⁸ Snell I. c. 45.

¹⁹ Thales A 12 (Arist. *Met.* 983 f. 27 ff).

späterer Denker, welche die wahre archē als reinen Geist bestimmten.²⁰ Schon Xenophanes hat sich in diesem Sinne geäußert. Anaxagoras hat das kosmologische Wirken des Geistes zu erklären versucht und ihm folgend hat Diogenes von Apollonia als erster Luft, Geist und das Göttliche ausdrücklich identifiziert.²¹ Diogenes hat auch als erster die zweckvolle Ordnung des Kosmos als Argument dafür, daß ein denkender und planender Geist ihr Ursprung sein müsse, verwendet.²² Dieses später sogenannte ‚kosmoteleologische‘ Argument sollte zunächst weniger die Existenz einer Gottheit überhaupt beweisen. Die wurde kaum bezweifelt. Aber daß das Göttliche geistiger Natur sein müsse, wurde durch den Hinweis auf die nur durch einen geistigen Ursprung erklärliche Ordnung der Welt erwiesen. Dieses Argument ist nach Xenophons Bericht²³ auch von Sokrates vorgetragen worden. Es begegnet bei Platon,²⁴ und seine Bedeutung für die stoische natürliche Theologie ist bekannt.

2. Die Einheit Gottes

Die Frage nach dem wahren Gott als dem Ursprung der vorhandenen Dinge und der normalen Vorgänge führt mit einer gewissen Stringenz auf den Gedanken der Einheit Gottes. Der Apologet Justin hat in seinem Dialog den Platoniker eine Argumentation vortragen lassen, die im mittleren Platonismus üblich war: Es kann nicht mehrere letzte Prinzipien geben; denn dann würde es einen Unterschied zwischen ihnen geben, und jeder Unterschied setzt einen Grund der Unterschiedenheit voraus. Also würden die angenommenen Prinzipien noch nicht der letzte Ursprung sein.²⁵ Diese Argumentation gehört erst ins zweite nachchristliche Jahrhundert, aber das der Vernunft unveräußerliche Streben nach möglichster Einheit des Verstehens, das in jener Formulierung zum Ausdruck kommt, ist in der ganzen Entwicklung der philosophischen Theologie wirksam gewesen. Schon die jonische Naturphilosophie war offenbar bemüht, die Zahl der Ursprünge zu beschränken. Darin kommt ein Streben nach Auffindung einer letzten Einheit als Grund alles Mannigfaltigen zum Ausdruck, das in allem Erkenntnisstreben wirksam und dem Lebensinteresse des Menschen an der Einheit seines Daseins verwandt ist. Anaximander hat als erster die Einheit des Ursprungs begrifflich abzuleiten vermocht. Er erblickte die archē in dem alles Umfassenden und Steuernden, in dem „unbegrenzten Vorrat“, aus dem sich das Werden speist.²⁶ Dieser unbegrenzte Ursprung kann seinerseits nicht wieder einen Ursprung haben, sonst wäre er ja durch ihn

²⁰ Anaximenes B 2. Nach Minucius Felix Dial. Octavius XIX, 4 hätte allerdings schon Thales ein geistiges Urprinzip angenommen, welches alles aus Wasser gestaltet hat. Vgl. auch Athenagoras suppl. 23, 2.

²¹ Vgl. die Besprechung des oben genannten Buches von Jaeger durch O. Regenbogen in Gnomon 27, 1955, 305 ff. Regenbogen äußert Bedenken, das kosmologische Geistprinzip des Anaxagoras ohne weiteres göttlich zu nennen (313) und betont die Bedeutung des Diogenes (314).

²² Jaeger l. c. 185 ff. ²³ Xenophon Mem. 1, 4, 4 ff. ²⁴ Phil. 29 b ff.

²⁵ Justin Dial. I, 5, 6. ²⁶ Jaeger l. c. 35.

begrenzt. Aus demselben Grunde muß er unvergänglich sein. Mit der Göttlichkeit dieser Prädikate hat Anaximander die Identität des Einen Ursprungs mit dem wahrhaft Göttlichen begründet, und durch diese Identifizierung nahm er „dem Göttlichen die Gestalt der bestimmten Einzelgötter“.²⁷ Der Gegensatz dieser Tendenz zur Einheit des Göttlichen gegen die vermenschlichten Götter der Volksreligion wurde von Xenophanes offen ausgesprochen: „Ein Gott ist der größte unter Göttern und Menschen; er ist weder an Gestalt noch an Geist den Sterblichen ähnlich.“²⁸ Seit Parmenides dann das Eine als das wahrhafte, unvergängliche Sein dem vergänglichen Vielen entgegengestellt hat, ist das Thema der Einheit des Göttlichen nicht mehr verklungen. Platon hat in der Letztfassung seiner Ideenlehre das mit dem Guten identische Eine als Seinsgrund der Ideen dargestellt.²⁹ Auch Aristoteles und die Stoa haben die Einheit des Göttlichen festgehalten. An diesen beiden Richtungen sieht man aber auch besonders, daß solche Einheit des Göttlichen nicht ohne weiteres als „monotheistisch“ in Anspruch genommen werden darf. Sie konnte auf mancherlei Weise mit der polytheistischen Volksreligion verbunden werden.

3. Die Andersartigkeit und Unerkennbarkeit des Ursprungs

Ebenso wesentlich wie die Tendenz zur Herausstellung einer letzten Einheit des göttlichen Ursprungs ist mit der philosophischen Fragestellung nach der wahren Natur des Göttlichen eine zunehmende Einsicht in seine Unzugänglichkeit für menschliches Begreifen verbunden. Das hängt damit zusammen, daß der eine, letzte Ursprung von den Dingen der alltäglichen Umwelt ganz verschieden sein muß. Je genauer die Struktur dieser Dinge erfaßt wird, desto deutlicher wird auch, wie alles an ihnen mit ihrer Vielheit und Vergänglichkeit zusammenhängt. Desto klarer muß es werden, daß nichts, was nach Analogie der vielen und vergänglichen Dinge vorgestellt wird, der wesentlich eine Ursprung sein kann, auf den die philosophische Frage nach der wahren Gestalt des Göttlichen zielt. Die Einsicht in die Andersartigkeit des göttlichen Ursprungs wurde also in der Philosophie nicht erst durch den Einfluß orientalischer Mysterienreligionen hervor gebracht, obwohl die spezifische Religiosität der Spätantike die Entwicklung dieser Elemente des philosophischen Gottesgedankens zweifellos begünstigt hat. Die Einsicht in die Andersartigkeit des Göttlichen war jedoch schon im Ansatz der philosophischen Gottesfrage begründet. Nur deshalb konnten Motive orientalischer Mysterienreligionen als Anregungen und Illustrationen für den metaphysischen Sachverhalt der Unbegreiflichkeit des göttlichen

²⁷ ib. 55.

²⁸ Xenophanes frgm. 23 (Klem. Alex., Strom. V, 109). Vgl. aus späterer Zeit den Satz des Antisthenes, frgm. 24: *κατὰ νόμον εἶναι πολλοῦς θεούς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα* (zit. bei Überweg-Praechter, 12. Aufl. 1925, 165).

²⁹ J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924, 63 ff. vgl. 12 f.

Ursprungs verstanden werden.³⁰ Gewiß ist die Unbegreiflichkeit Gottes erst von der hellenistischen Philosophie radikal formuliert worden. Wenn man sich dafür im mittleren Platonismus auf den berühmten Satz Platons berief, es sei ein schwieriges Unterfangen, den Schöpfer und Vater dieses Alls zu finden, und unmöglich, ihn dann allen mitzuteilen,³¹ so geht der präzise Ausdruck ‚unbegreiflich‘ doch über den Sinn dieses Platonwortes hinaus. Aber spricht er etwas innerhalb der philosophischen Theologie gänzlich Neues aus? Ist nicht neu nur der religiöse Akzent, der sich im Hellenismus nun gerade mit der Unbegreiflichkeit verbindet und ein Interesse an der radikalen Präzisierung dieses philosophischen Sachverhaltes begründet? Aber in der Erkenntnis der Andersartigkeit des Göttlichen war die Tendenz zur Einsicht in seine Unbegreiflichkeit doch immer schon angelegt. Der Gedanke der Unbegreiflichkeit Gottes ist kaum, wie H. Jonas behauptet, durch die Gnosis,³² oder, wie Wolfson meint, durch das Judentum³³ als Neuerung in die philosophische Theologie eingeführt worden.

Die Andersartigkeit Gottes ist schon von Xenophanes ausgesprochen worden, der von dem Einen Gott sagte, er sei „weder an Gestalt noch an Geist den Sterblichen ähnlich“. Gottes Andersartigkeit ist zunächst vor allem als Gegensatz zu den körperlich-sichtbaren Dingen verstanden wor-

³⁰ E. R. Goodenough argumentiert überzeugend, daß die orientalischen Mythologien in der hellenistischen Philosophie, etwa in Plutarchs Werk ‚De Iside‘, nicht grundsätzlich anders benutzt werden als bei Platon die griechische Mythologie: In beiden Fällen sind die mythischen Schilderungen nur Illustrationen metaphysischer Gehalte (By Light Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism, Ld 1935, p. 12 f.). Für Plutarch waren die griechischen, orphisch-bacchischen Überlieferungen und die neuen orientalischen Mythen der großen Mutter und des Pleroma „interchangeable typologies for the same reality“, nämlich für den Weg der Seele aus den Banden des Leibes zu einem immateriell-unsterblichen Leben (ib. p. 20). Gilt das schon für die Erlösungslehren, so dürfte erst recht für den philosophischen Gottesbegriff die Mysterienfrömmigkeit keine andere als eine illustrative Rolle gespielt haben.

³¹ Tim. 28 c. Zur Verbreitung und Verwendung des Zitats im mittleren Platonismus vgl. Andresen art. cit. ZNW 44, 1952/3, 167.

³² H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, II/1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, 1954, 78 f.

³³ H. A. Wolfson, Philo II, 1948, 111 ff., 123 f. Wolfsons Feststellung, daß die ältere Philosophie, auch Platon, die Gottheit nicht geradezu als unbegreiflich bezeichnet hat, ist gewiß richtig. Und in der Tat ist es ungewöhnlich, daß Philo — freilich nur einmal (De mutat. nominum 2, 7) — Gott als auch für den Nus nicht erreichbar bezeichnet. Wolfson's These, daß es sich beim Gedanken der Unbegreiflichkeit Gottes um eine originale Einsicht Philos handle, ist jedoch durch die Schwierigkeit belastet, daß die Mittelplatoniker, bei denen sich dieser Begriff findet, dann literarisch von Philo abhängig sein müßten (vgl. Goodenough bei Wolfson II, 158 n. 65). — Hinsichtlich der Namenlosigkeit der Gottheit ist Wolfson's Behauptung einer wegweisenden Originalität Philos noch weniger überzeugend. Platon sagt Krat. 400 d, daß wir die wahren Namen der Götter nicht kennen, mit denen sie selbst sich nennen. Das bedeutet doch, daß uns die Wesensbezeichnung der Gottheit unzugänglich ist. Und daß man durch inadäquate Ausdrücke aufgrund seiner geschöpflichen Wirkungen von Gott reden kann, hat auch Philo nicht bestritten.

den. Anaximander erkannte, daß der göttliche Ursprung nicht wie die sichtbaren Dinge veränderlich sein kann. Alles, was veränderlich ist und der Bewegung unterliegt, ist nämlich begrenzt,³⁴ kann daher nicht der letzte Ursprung sein. Xenophanes verstand den Einen Gott ebenfalls als unveränderlich und bewegungslos.³⁵ Weder stirbt er, noch wird er geboren, sondern er ist.³⁶ Und mit der Veränderlichkeit gehört auch die Körperlichkeit zu den Eigenschaften, von denen der Eine Gott nach Xenophanes frei ist.³⁷

Die Andersartigkeit des Einen Gottes im Gegensatz zum Körperlich-Sichtbaren glaubte man seit Xenophanes vielfach positiv als Geisthaftigkeit verstehen zu dürfen und beschrieb also das Göttliche als Geist oder als weltordnende Vernunft. Auch Platon hat diesen Gedanken von Anaxagoras übernommen.³⁸ Daß die Geistigkeit des Göttlichen für Platon jedoch Ausdruck seiner Andersartigkeit war, zeigt sich daran, daß nach Platon die Gottheit ähnlich wie die Ideen eben wegen ihrer Geistigkeit äußerst schwer erkennbar ist. Denn in unserm Erkennen bleibt das geistige Element immer dem sinnlichen verhaftet. So vermögen wir wegen unserer Körperlichkeit das rein Geistige nur schwer zu erfassen.³⁹ Insbesondere die Idee des Guten kann nur ungenügend und mit Anstrengung gedacht werden.⁴⁰ Platon selbst hat die später berühmte Formel geprägt, das Gute stehe noch „jenseits des Seienden“.⁴¹ Dennoch mußte die verbreitete Anschauung von der Geistigkeit der Gottheit eine Abschwächung ihrer Andersartigkeit in sich schließen. So konnte Aristoteles in der Vernunftnatur des Göttlichen⁴² kein Hindernis finden, das ihn abgehalten hätte, den Gott als ein Wesen zu klassifizieren, das in die Kategorie der Substanzen gehört.⁴³ Auch die Transzendenz der Gottheit gegenüber dem Kosmos war durch das Prädikat der Geistigkeit keineswegs sichergestellt. Die Stoa verstand die Gottheit als Geist, Logos, der aber mit der Welt ein einziges Lebewesen bildet.

Die philosophische Einsicht in die Andersartigkeit des Göttlichen konnte nicht bei der Annahme seiner Geistigkeit als Nus stehenbleiben. Das darüber hinaustreibende Motiv wurde der Gedanke der Einfachheit Gottes. Vielleicht schon Anaxagoras, jedenfalls aber Platon hat die wahre Gottheit als einfach verstanden.⁴⁴ Alles Zusammengesetzte ist nämlich auch wieder auflösbar, mithin veränderlich, wie Platon im Timaios den Demiurgen zu den durch ihn hervorgebrachten Göttern sagen läßt.⁴⁵ Von daher läßt sich der Sinn der Einfachheit Gottes bei Platon verstehen. Alles Zusammengesetzte hat notwendig einen Grund seiner Zusammensetzung außer sich, kann daher nicht der letzte Ursprung sein. Dieser muß also einfach sein.

³⁴ vgl. Jaeger op. cit. 39. Anax. B 2 u. 3. ³⁵ Xenophanes frgm. 26.

³⁶ Xenoph. bei Aristoteles Reth. 1399 b ³⁷ frgm. 14.

³⁸ Phaid. 97 c, 98 b, f. ³⁹ Phaid. 65 a — 67 b, Soph. 232 e ff.

⁴⁰ Resp. 505 a, 517 b.

⁴¹ ib. 509 b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

⁴² Arist. Met. 1074 b — 1075 a. ⁴³ Eth.Nik. 1096 a 23 f.

⁴⁴ Platon Resp. B. 382 e. Anaxagoras sprach davon, daß das Pneuma durch seine „Unvermischtheit“ alle Dinge beherrsche (frgm. 12).

⁴⁵ Tim. 41 a, b.

Diese Überzeugung teilte auch Aristoteles.⁴⁶ Nun hat Aristoteles behauptet, daß alle Dinge sonst aus verschiedenen, sich ergänzenden Bestimmungen zusammengesetzt seien, und unsere Erkenntnis hat diese zusammengesetzten Dinge zu ihrem Gegenstand und geht selbst durch Zusammensetzung, durch Verbindung verschiedener Bestimmungen vor. Muß aber dann nicht unsere Erkenntnis der Einfachheit des Göttlichen inadäquat sein? ⁴⁷ Aristoteles selbst hat diese Konsequenz noch nicht gezogen. Sie begegnet erst bei jenen Platonikern, die sich in der Spätantike die aristotelische Logik und Kategorienlehre zueigen gemacht haben. Erst hier, beim mittleren Platonismus,⁴⁸ findet sich die explizite Feststellung, daß die Einfachheit Gottes nicht nur akzidentelle Zusammensetzung (und mithin Veränderung), sondern auch die Zusammensetzung aus genus und spezifischer Differenz von ihm ausschließt,⁴⁹ so daß er nicht definiert und folglich auch nicht begriffen werden kann. Aber auch die Denker des mittleren Platonismus haben noch daran festgehalten, daß Gott Nus ist⁵⁰ und also auch durch den menschlichen Nus irgendwie erkannt werden kann. Sie behaupten also einerseits die Unerkennbarkeit Gottes, andererseits, daß er nur durch den Nus er-

⁴⁶ Metaph. 1074 a 33—38. Der erste Nus in seiner unvergänglichen Unbeweglichkeit kann keine Materie haben und muß daher ganz einfach sein. Dabei gibt die Einfachheit Gottes (seine Einheit dem Logos nach) den Grund ab für seine Einzigkeit (seine Einheit der Zahl nach). Vgl. ib. 1071 b 20 f. und 1072 a 32 f., 1072 b 5—13, auch 1015 b 11 f.

⁴⁷ Die Frage nach der Erkennbarkeit des Einfachen hatte schon Platon im Theaitet beschäftigt, wo er sich mit der These des Antisthenes auseinandersetzt, daß das Einfache nicht durch einen Logos erfaßt, sondern nur benannt werden könne (201 e ff.). Hier handelt es sich jedoch nicht um die Einfachheit der Gottheit, sondern um die einfachen Elemente, aus denen die Dinge sich zusammensetzen. Daher kann Platon hier antworten, daß eine Unerkennbarkeit der einfachen Elemente der Dinge die Unerkennbarkeit auch des aus ihnen Zusammengesetzten zur Folge hätte (202 d ff.). Gegenüber der Einfachheit Gottes stellt sich das Problem natürlich anders, da Gott nicht zu den Elementen, aus denen die Dinge zusammengesetzt sind, gehört. Hier genügt die Antwort Platons noch nicht. Aber Theait. 201 e ff. macht doch verständlich, daß Platon durch seinen Begriff der Einfachheit Gottes nicht sofort zu der Konsequenz eines radikalen Agnostizismus gelangte.

⁴⁸ Noch nicht bei Philo. Wolfson, der den Gedanken, daß Gott jenseits von genus und spezifischer Differenz steht, bei Philo finden möchte, kann ihn nur ‚logically‘ erschließen (Philo II, 108). Sein einziges Argument dafür ist, daß Philo die Qualitätslosigkeit Gottes im Sinne der stoischen Qualitätskategorie meine. Aber ein Passus wie Leg. all. III, 11, 36 zeigt, daß der Ausdruck, Gott sei ohne Qualität, nur akzidentelle Zusammensetzung von ihm ausschließt, nicht ausdrücklich die von genus und Differenz; denn der Irrtum, Gott habe qualitative Eigenschaften, wird hier dem, daß er vergänglich sei, parallelisiert. Wenn aber die Freiheit Gottes von einer Zusammensetzung aus genus und Differenz bei Philo noch keine Rolle spielte, dann wird man auch nicht mit Wolfson weiter folgern können, daß Philos Aussagen über die Unbegreiflichkeit und Unnennbarkeit Gottes hier begründet seien.

⁴⁹ Albinos Didask. 165, 5 ff., Kelsos bei Origenes c. Celsum VII, 42 (PG 11, 1481 c — 1484 a), Clemens Alex. Ström. V, 12 (PG 9, 121 a).

⁵⁰ Albinos Didask. 165, 4. Dazu H. Dörrie, Zum Ursprung der neuplaton. Hypostasenlehre, in: Hermes 82, 1954, 339 f.

kannt werden könne.⁵¹ Erst Plotin hat gesehen, daß der letzte Ursprung nicht Nus sein kann, weil im Nus immer schon eine Mehrheit von Erkennendem und Erkanntem, Subjekt und Objekt gesetzt ist, so daß der Nus nicht das Erste, das streng einfache Eine sein kann.⁵² Der letzte Ursprung, das Eine, muß also noch jenseits des Nus gesucht werden. Daher ist er denn auch für unsern Nus unerreichbar, unserer Erkenntnis unzugänglich und nur in der Ekstase zu erfahren. Dieses Resultat Plotins ist nicht nur eine zufällige Behauptung. Es erhält sein Gewicht dadurch, daß es in der Konsequenz des Ansatzes der philosophischen Frage nach der wahren Gestalt des Göttlichen liegt.

Wir haben uns etwas von der inneren Einheit des philosophischen Gottesbegriffs unbeschadet aller Verschiedenheit seiner Ausprägungen vergegenwärtigt. Diese innere Einheitlichkeit hat der philosophische Gottesgedanke von seiner ursprünglichen Fragestellung her. Die Frage nach der *archē* der bekannten Wirklichkeit ist die leitende Idee auch für die Gedanken der Geistigkeit, der Einheit, Einfachheit und Unbegreiflichkeit des ersten Ursprungs. Wir sahen nun aber, daß die rückschließende Konstruktion der Natur des Göttlichen nur auf dem Boden einer ganz bestimmten Religion möglich wurde, nämlich in der Atmosphäre der selbst zur kosmischen Ordnung gehörigen olympischen Götter. Das Gottesverständnis der griechischen Religion lebte also in der Philosophie fort. Es ist auch in der scholastischen und in der neuzeitlichen Philosophie lebendig geblieben, soweit das Rückschlußverfahren für die philosophische Gotteslehre maßgebend blieb, sei es nun als Rückschluß aus der Struktur des Kosmos auf seine „erste Ursache“, oder als Rückschluß aus der Struktur der Subjektivität auf den von ihr unumgänglich vorauszusetzenden Grund ihrer selbst, wie in der neuzeitlichen Philosophie.⁵³ Auch hier ist durch das Rückschlußverfahren das Gottesverständnis der olympischen Religion noch wirksam. Wie verhält sich dieser im Rückschluß erreichbare Gottesgedanke aber zum Gotteszeugnis der biblischen Überlieferungen?

⁵¹ Diese Merkwürdigkeit hat Hal Koch, *Pronoia und Paideusis*, 1932, 257 Anm. treffend hervorgehoben.

⁵² *Enn.* VI, 9, 2; vgl. III, 8, 9; V, 1, 4. — Auch Aristoteles hatte die Doppelheit von Erkenntnisakt und Erkenntnisgegenstand im Nus sehr wohl gesehen und war überzeugt, daß der Nus nicht streng eines ist, solange — wie bei der materiell gebundenen Erkenntnis — Subjekt und Objekt verschieden sind (*Met.* 1074 b 36 f.). Aber der immaterielle, göttliche Nus hat keinen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand. Er ist reines Bewußtsein seines Denkens (*νόησις νοήσεως*), und in diesem Falle, meinte Aristoteles, sind Subjekt und Objekt identisch (*ib.* 1075 a 3 f.) und — wegen der Immaterialität — auch einfach (1075 a 5 ff.). Dagegen erkennt Plotin *Enn.* VI, 9, 2, daß das *νοεῖν* immer eine Vielheit enthält, mindestens — wie im Falle der *νόησις νοήσεως* — eine „logische“ Vielheit. Auch im reinen Selbstbewußtsein bleiben Subjekt und Objekt formal verschieden, wengleich hier in gewisser Weise der Erkennende mit dem Erkanntem eins ist.

⁵³ Zu letzterem vgl. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 1957.

II. Aufgabe und Gefahr theologischer Anknüpfung an den philosophischen Gottesgedanken

Die Verbindung des biblischen Gottesgedankens mit dem philosophischen Gottesbegriff ergab sich für die jüdische und dann auch für die christliche Theologie nicht etwa nur aus der äußeren Situation, daß die Philosophie nun einmal eine geistige Macht im hellenistischen Zeitalter war, mit der man sich taktisch vorteilhaft verbündete. Diese in der älteren dogmengeschichtlichen Forschung verbreitete Auffassung erklärt den Vorgang zu äußerlich. Die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Fragen nach der wahren Gestalt des Göttlichen ist zwar veranlaßt durch die Begegnung mit der hellenistischen Geisteswelt, aber sie ist auch innerlich begründet im biblischen Zeugnis von Gott als dem universalen, nicht nur für Israel, sondern für alle Völker zuständigen Gott.

Dieser universale Anspruch scheint dem Jahweglauben nicht seit jeher eigen gewesen zu sein. Israel hat nicht nur lange Zeit mit der Existenz anderer Götter gerechnet, sondern auch damit, daß für andere Völker nicht Jahwe, sondern jene andern Gottheiten zuständig seien.⁵⁴ Für Israel selbst stand wohl von Anfang an die Ausschließlichkeit des Jahwedienstes im Sinne des ersten Gebotes fest. Aber diese Monolatrie hat doch erst im Laufe der Geschichte mehr monotheistischen Charakter gewonnen, im Sinne des Bewußtseins, daß überhaupt nur Jahwe Gott sei.⁵⁵ Gleichwohl erhielt der Jahweglaube schon früh eine universale Tendenz. Das geschah dadurch, daß der Gott Israels mit dem kanaaniäischen Himmels- und Schöpfergott El verbunden wurde. Diese Verschmelzung hat sich offenbar schon beim Seßhaftwerden der Vätergottheiten im Kulturland vollzogen. Das Geschichtswerk des Jahwisten setzt sie jedenfalls schon voraus.⁵⁶ Die Universalität der Gottheit Jahwes tritt ferner auch in den Jerusalemer Kulttraditionen, in denen die altorientalische Gott-Königsideologie wirksam wurde,⁵⁷ hervor. Nur ein universaler Gott kann seinem irdischen Repräsentanten „die Enden der Erde zum Eigentum“ geben (Ps 2, 8), ihn zum Weltherrscher machen. Die geschichtliche Realisierung dieser universalen Herrschaft Jahwes erwartete Jesaja in der Form, daß alle Völker zum Zion strömen werden, um Jahwe zu dienen (Jes 2, 2 ff.). Aber schon jetzt folgt die Weltmacht Assyrien den Befehlen Jahwes (Jes 7, 18 ff.). Jeremia nennt Nebukadnezar Jahwes Knecht (Jer 27, 6), und für Deuterocesaja ist Kyros Jahwes Gesalbter (Jes 45, 1). Bei Deuterocesaja heißt es nun auch ausdrücklich: Außer mir ist kein Gott (Jes 44, 6). Für das Judentum ist dieser universale Anspruch Jahwes schon

⁵⁴ So heißt es in der Botschaft Jephthas an den Ammoniterkönig: „Nicht wahr, wen dein Gott Kamos vertreibt, dessen Land besetzest du, und wen immer Jahwe, unser Gott, vor uns vertrieben hat, dessen Land besetzen wir.“ (Ri. 11, 24; vgl. 2. Kön. 3, 27).

⁵⁵ Vgl. G. v. Rad, *Theologie des AT I*, 1957, 210 f. und die dort zitierte Lit.

⁵⁶ Hierzu O. Eißfeldt, *El and Jahwe*, *Journal of Semitic Studies*, 1956, 25—37.

⁵⁷ Zu dieser Beschränkung ihres Einflusses vgl. R. Rendtorff, *Der Kultus im alten Israel* (*Jahrbuch f. Liturgik u. Hymnologie* 2, 1956, 1 ff.), bes. 15 ff.

selbstverständlich, ebenso für das Urchristentum. Der Vater Jesu Christi ist der allein wahre Gott (Joh 17, 3). Er ist nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden Gott (Röm 3, 29).

Wie sollte dieser universale Anspruch des jüdisch-christlichen^{57a} Gottes eine entsprechend universale Anerkennung finden? Die Juden waren ihm durch ihre Volkszugehörigkeit verpflichtet. Aber wie sollten Nichtjuden zu der Einsicht gebracht werden, daß der Gott Israels der Gott schlechthin ist? Verpflichtende Kraft für alle Menschen hat der universale Anspruch des Gottes Israels erst dadurch gewonnen, daß er von der jüdischen und dann der christlichen Mission als der in der Philosophie gesuchte wahre Gott dargestellt wurde. In dem Anspruch des Gottes Israels, der für alle Menschen allein zuständige Gott zu sein, ist es also theologisch begründet, daß der christliche Glaube auf die philosophische Frage nach der wahren Natur Gottes eingehen mußte und ihr bis heute Rede und Antwort stehen muß.

Dieser grundlegende Sachverhalt kommt darin zum Ausdruck, daß Paulus Gal 4, 8 die heidnischen Götter, denen die Gemeindeglieder früher gedient hatten, als solche bezeichnet, die „von Natur keine Götter sind“.⁵⁸ Diese Aussage impliziert, daß allein der Gott, den Paulus verkündigt, ausweislich seines Wesens Gott ist. Und diese Behauptung bringt grundsätzlich die Anknüpfung an die philosophische Frage nach dem „von Natur“ Göttlichen mit sich. Paulus hat ja solche Anknüpfungen an stoische natürliche Theologie — wenngleich in kritischer Brechung⁵⁹ — auch selbst vollzogen und sich negative Bezeichnungen Gottes als unsichtbar, unvergänglich zueigen gemacht (Röm. 1, 20 ff.). Auch sonst begegnen im Neuen Testament Anklänge an die Terminologie der philosophischen Theologie. Bei den Apostolischen Vätern mehrten sich dann besonders die negativen Gottesprädikate. Mit alledem folgte die christliche Theologie den schon von der jüdisch-hellenistischen Mission beschrittenen Wegen.⁶⁰ Aber während im jüdischen Hellenismus schon Philo die philosophische Theologie umfassend und mit Verständnis für ihre inneren Zusammenhänge verarbeitet hatte, blieb es in

^{57a} Im Gegensatz zu G. Aulén, Das christl. Gottesbild, 1930, 20 ff. möchte ich nicht von einem radikalen Bruch zwischen Judentum und NT hinsichtlich des Gottesbildes sprechen. Die „Religiosität der Rechtsordnung“, der der christliche Glaube entgegengesetzt ist, stellt doch nur die Versteinerungsform jüdischen Gottesverständnisses (eben das Gottesbild!) dar. Aber nicht auf solchem Gottesbild, sondern darauf liegt alles Gewicht, daß der Gott der Israeliten, des Judentums und der Christen der Gott derselben Geschichte ist. Gerat das aus dem Blick, so wird der Gott des NT nur allzuleicht zum personifizierten „Motiv“ der Liebe, womit an seine Stelle ein christliches Gottesbild getreten wäre.

⁵⁸ H. Schlier, Der Brief an die Galäer, 11. Aufl. 1951, schreibt hierzu: „Fast kann man dem *φύσει* ein *θεόσει* im stoischen Sinne entgegengesetzt denken. Aber es hat doch wohl eine abgeschliffene und unausdrückliche Bedeutung“ (142). Diese Einschränkung wird jedoch in keiner Weise begründet.

⁵⁹ Röm. 1, 19 f. Zu der kritischen Brechung, mit der hier — vorbildlich für alle theologische Anknüpfung an philosophische Begriffe — die natürliche Theologie der Stoa aufgenommen und verwandelt wird, vgl. G. Bornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien, 1952, bes. 18 ff.

⁶⁰ Näheres bei R. Bultmann, Theologie des NT, 1953, 67 ff., bes. 71 ff.

der christlichen Theologie bis zu den Apologeten bei gelegentlichen Anklängen. Erst die Apologeten haben damit begonnen, als Grundlage ihrer Logos-theorien die philosophische Theologie in größerem Ausmaß dem christlichen Denken zu assimilieren.

Die Anknüpfung an die Philosophie wurde erleichtert durch die Tendenz des philosophischen Gottesgedankens zur Einheit. Dieser philosophische „Monotheismus“ war für die jüdische wie für die christliche Mission im Kampf gegen den polytheistischen Volksglauben ein natürlicher Bundesgenosse. Auch die Überweltlichkeit des biblischen Gottes fand in der platonischen transzendenten Gottesidee eine gewisse Entsprechung. Das veranlaßte die starke Anlehnung der christlichen theologischen Gottesvorstellung an die platonische. Vom stoischen Gottesgedanken dagegen wurde, wie im mittleren Platonismus, nur die Vorsehungslehre akzeptiert, der Pantheismus aber scharf abgelehnt. Gerade die weitgehende Analogie des platonischen Gottesverständnisses zum biblischen brachte nun aber die Gefahr mit sich, daß die Anknüpfung an die Philosophie zu sorglos erfolgte. Eine ungebrochene, vorbehaltlose Identifizierung des biblischen mit dem platonischen Gottesgedanken mußte aber ausgeschlossen sein. Denn durch seinen Ursprung in der olympischen Religion mit dem spezifischen Immanenzcharakter ihrer Gottheiten war der philosophische Gottesgedanke (auch der platonische) anders geartet als der biblische. Ursprung für alles Vorhandene zu sein, war die Leitidee des griechischen Gottesbegriffs. Die Philosophie konnte demgemäß ihren Gottesbegriff im Rückschluß von der Welt aus konstruieren. Das entsprach der Eigenart altgriechischen Gottesverständnisses, aber nicht der wesenhaften Freiheit des biblischen Gottes der Welt gegenüber. „Siehe ich bin der Herr, der Gott alles Fleisches; sollte für mich etwas unmöglich sein?“ (Jer. 32, 27). Solcher Freiheit Gottes zu je neuem, bislang unerhörtem Wirken in seiner Welt konnte die griechische Philosophie nicht gewahr werden. Der im Rückschluß vom Vorhandenen aus erschlossene Ursprung kann nie als der Grund für etwas allem Vorhandenen gegenüber Unerhörtes begriffen werden. Das gibt das Rückschlußverfahren nicht her. Andererseits ist der biblische Gott zwar auch Ursprung der vorhandenen Wirklichkeit, aber die Art und Weise wie er das ist, wird bereits entscheidend dadurch bestimmt, daß sein Wesen in dieser Funktion nicht aufgeht. Gott ist als Ursprung nie bloß der unanschauliche Grund des Vorhandenen, sondern freier, schöpferischer Ursprung von immer Neuem, Unvorgeesehenem. Dieses Wesen des Schöpfers und seines geschichtlichen Handelns erschließt sich eindeutig erst durch die Auferstehung: Er ist der Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft (Röm. 4, 17). Darum besteht die einzige Verbindung des Menschen zu diesem Gott im Glauben „gegen alle Hoffnung auf Hoffnung hin“ (ib. v. 18). Weil dem für die philosophische Theologie grundlegenden Rückschlußverfahren diese Freiheit Gottes gegenüber der Welt unzugänglich bleiben mußte, konnte sie auch nicht erfassen, daß zur Gotteserkenntnis eine besondere Zuwendung Gottes zum Menschen erforderlich ist, daß Gotteserkenntnis als Erkennt-

werden des Menschen von Gott geschieht (Gal. 4, 9; 1. Kor. 8, 2 f.), daß die in diesem Erkenntwerden beschlossene erwählende Zuwendung Gottes (Röm. 8, 29) die Bedingung unverfälschter Gotteserkenntnis ist. Weil der Philosophie diese in der Freiheit Gottes begründete Notwendigkeit einer besonderen Zuwendung Gottes zum Menschen als Voraussetzung aller Gemeinschaft des Menschen mit Gott, auch der im Erkennen sich vollziehenden, fremd blieb, darum konnte sie auch das personhafte Gegenüber des lebendigen Gottes zum Menschen nicht in seiner Wahrheit verstehen, sondern konnte alles personhafte Reden von Gott nur als anthropomorphe Ausdrucksweise deuten.

Aus alledem wird deutlich: Die christliche Theologie konnte an den philosophischen Gottesgedanken nur anknüpfen, indem sie ihn zugleich durchbrach. Sie mußte einerseits der philosophischen Frage nach dem wahren Gott standhalten und sie zu einer echten Erfüllung bringen; denn wenn auch das Wesen des biblischen Gottes sich nicht darin erschöpft, Ursprung des Vorhandenen und der sich immer wiederholenden, normalen Vorgänge zu sein, so muß er doch als Ursprung auch des Vorhandenen wenigstens denkbar bleiben. Hierin meldet sich die Notwendigkeit der Anknüpfung der christlichen Theologie an den philosophischen Gottesgedanken. Darüberhinaus wird hier das freilich begrenzte kritische Recht, das der philosophische Gottesgedanke auch der christlich theologischen Gotteslehre gegenüber behält, bestimmbar. Die philosophische Kritik an der theologischen Gottesvorstellung kann dazu helfen, daß der christliche Gott als Urheber auch des Vorhandenen wenigstens denkbar bleibt. Andererseits kann die christliche Theologie die Anknüpfung an den philosophischen Gottesbegriff nur so vollziehen, daß sie eine bis an die Wurzel dringende Umgestaltung des philosophischen Gottesgedankens versucht. Wo philosophische Begriffe übernommen werden, müssen sie im Lichte der geschichtsmächtigen Freiheit des biblischen Gottes neu geprägt werden. Es ist nicht damit getan, dem philosophischen Gottesbegriff bestimmte Offenbarungswahrheiten hinzuzufügen. Eine solche Ergänzung verträgt der philosophische Gottesgedanke nicht. Die philosophische Frage nach dem wahren Gott zielt ja gerade auf die für das Göttliche wesentlichen, seine Natur bestimmenden Momente. Es widerspricht daher der Eigenart des philosophischen Gottesgedankens, wenn gerade die für Gott wesentlichen Züge etwa einer Offenbarung vorbehalten bleiben. Andererseits kann keine christliche Theologie sich damit zufrieden geben, daß der Inhalt der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus etwa nur eine unwesentliche Ergänzung oder gar eine bloße Illustration des philosophischen Gottesbegriffs darstellte. Man sieht: Jede bloße Synthese muß hier oberflächlich bleiben. Die Theologie muß bis zu den Elementen des philosophischen Gottesgedankens vordringen und diese Elemente im kritischen Licht des biblischen Gottesglaubens umgestalten. Die in diesem Ringen vollzogene Anknüpfung aber bringt keinen fremden Inhalt in den christlichen Gottesglauben hinein. Die Tendenz zu solcher Anknüpfung an den griechischen Geist gehört zum geschichtlichen Boden des

Urchristentums selbst. Eine „Hellenisierung“ im Sinne einer Überfremdung z. B. durch den philosophischen Gottesgedanken tritt nicht schon da ein, wo die Theologie das Ringen mit ihm aufnimmt, sondern erst da, wo sie in diesem Ringen versagt, indem sie ihre assimilierende, umgestaltende Kraft verliert.

III. Die theologische Aneignung

Die Aufnahme der Gotteslehre der Philosophen ist keineswegs von allen Theologen des zweiten Jahrhunderts programmatisch formuliert worden. Bekanntlich haben die Apologeten dieser Epoche ihr Verhältnis zur Philosophie sehr verschieden dargestellt. Athenagoras fand bei allen Philosophen irgendwie die Einheit Gottes ausgesprochen und konnte deshalb ohne weiteres die verschiedensten philosophischen Systeme als Zeugnisse dieser Wahrheit in Anspruch nehmen (suppl. 5). Ähnlich verfuhr Minucius Felix (dial. Oct. XIX, 3 ff.). Justin berief sich für seine Ablehnung des Polytheismus auf Sokrates (Ap. I, 5, 3) und behauptete, daß die Lehren Platons, aber auch die der andern Philosophen, der christlichen zwar nicht gleichkämen, aber doch verwandt seien (II, 13, 2 f.), obwohl er andererseits der Erhabenheit des jüdisch-christlichen über das philosophische Gottesverständnis gewiß war (Dial. 6, 1). Tatian dagegen bemühte sich, die Einzigartigkeit des Christentums durch Herabsetzung der philosophischen Konkurrenz, durch Verdächtigungen der sittlichen Haltung ihrer führenden Gestalten (or. 2), durch Hinweise auf die Widersprüchlichkeit (25, 5 ff.) und Unselbständigkeit (1, 6; 26, 1.6) ihrer Gedanken darzutun. Die polemischen Auslassungen des Theophilus gegen die Philosophie und selbst gegen Platon sind kaum weniger scharf als die gegen den polytheistischen Volksglauben gerichteten.⁶¹ Bei Irenäus hört man von den „sogenannten Philosophen, die Gott gar nicht kennen“ (adv. haer. II, 14, 2). Hätten nämlich schon die Philosophen die Wahrheit erkannt, so wäre das Kommen des Erlösers überflüssig gewesen (II, 14, 7). Tertullian steht mit seiner Ablehnung der Philosophie also gar nicht so einsam da, zumal die negativen Züge seiner Haltung nicht überspitzt werden dürfen. Obwohl er wie Irenäus bei den Philosophen die Quellen haeretischer Gedanken vermutet (de an. 3), erkennt doch auch Tertullian an, daß nicht alles falsch ist, was die Philosophen behaupten (ib. 2).⁶²

Trotz dieser unterschiedlichen Stellungnahme zur Philosophie ist jedoch der faktische Einfluß des philosophischen Gottesgedankens allgemein. Insofern gibt die scharfe Ablehnung der Philosophie bei Tatian, Theophilus, Tertullian, auch Irenäus, leicht ein falsches Bild. Diese Ablehnung richtete sich keineswegs gegen das Verfahren, Gottes Dasein und gewisse Eigentüm-

⁶¹ ad Autol. II, 4 und bes. III, 5—8. Vgl. aber II, 8. Über Tatians Polemik gegen die Philosophie und seine gleichwohl enge sachliche Verwandtschaft mit dem mittleren Platonismus vgl. jetzt M. Elze, Tatian u. seine Theologie, Diss. Tüb. 1958, 13—36, 55 f.

⁶² A. Labhard, Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une position pure, in: Museum Helveticum 7, 1950, 159—180, läßt 169 ff. erkennen, daß Tertullians Beurteilung der Philosophie nicht nur negative Aspekte hat.

lichkeiten seines Seins im Rückschluß von der Welt, ohne die geschichtliche Offenbarung, zu erfassen. Vielmehr haben auch Tatian und Theophilus wie die andern Apologeten im Gefolge des jüdischen Hellenismus (z. B. Sap. 13) betont, daß Gott durch Rückschluß aus seinen Werken erkannt werden kann.⁶³ Die kritischen Äußerungen gegen die Philosophie besagen einerseits, daß die Philosophen die Wahrheit nicht vollständig erkannt hätten — so Irenäus, aber auch Justin und selbst Klemens Alexandrinus — und andererseits, daß die verschiedenen philosophischen Lehren nicht alle der Wahrheit entsprechen und daß das sittliche Verhalten der Philosophen nicht in jeder Hinsicht untadelig sei. Eine breite Basis des Gemeinsamen braucht deswegen durchaus nicht verleugnet zu sein. Sie wurde von den einen mehr, von den andern weniger hervorgehoben. Aber alle waren sich dieser Gemeinsamkeit bewußt. Das ist durch das allgemeine Bedürfnis nach einer Erklärung für die Übereinstimmungen mit der Philosophie erwiesen. Solche Erklärung wurde auf verschiedenen Wegen versucht, bei Justin bekanntlich durch seine Theorie des logos spermatikos, sonst meistens durch die Annahme, daß die Philosophen alttestamentliche Schriften gekannt und benutzt hätten, also durch die Theorie vom sog. Diebstahl der Hellenen.⁶⁴ Der Sache nach sind die Differenzen der einzelnen Theologen in der Einstellung zur Philosophie also nicht allzu tiefgreifend gewesen. Immerhin sind auf der kritischer gestimmten Linie Tatian, Theophilus, Irenäus, Tertullian einige Züge des philosophischen Gottesgedankens gründlicher umgestaltet worden als bei den übrigen Apologeten der Zeit.

Wir betrachten nun, ohne irgendeine Vollständigkeit erstreben zu können, etwas näher, wie die theologische Assimilation des philosophischen Gottesgedankens in der Stellungnahme zu dessen einzelnen Elementen bei den verschiedenen Theologen erfolgt ist.

1. Monotheismus und Schöpfung

Selbst an dem Punkte, wo die Nähe der griechischen Philosophie zum jüdisch-christlichen Gottesverständnis am stärksten ins Auge fällt, nämlich in der These der Einheit Gottes, herrschte in der Tiefe keine volle Übereinstimmung. Die Tendenz der griechischen Philosophie zur Einheit des Göttlichen hatte eine Schranke, die nie durchbrochen wurde: Der göttliche Geist blieb immer gebunden an ein materielles Prinzip, sei es als dem Kosmos immanenter Logos wie in der Stoa, sei es als der gestaltlosen Materie transzendenter, als gestaltendes Prinzip ihr gegenüberstehender Geist, wie bei

⁶³ Tatian or. IV, 3 (vgl. aber XIII, 5 f.), Theoph. ad Autol. I, 5—6 u. ö. In I, 3 legt Theophilus dar, daß wir von Gott überhaupt nur seine Wirkungen erfassen, während seine Gestalt unbegreiflich bleibt. Diese Äußerung läßt sich mit den ausführlichen kosmoteleologischen Ausführungen von I, 6 so vereinen, daß die geschöpflichen Wirkungen eben die Existenz eines uns unbegreiflichen Ursprungs anzeigen.

⁶⁴ Hierzu E. Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo 1938, 52—67.

Platon.⁶⁵ Diese Schranke ist mit der philosophischen Fragestellung nach dem göttlichen Ursprung von vornherein und wesentlich verbunden, da die philosophische Frage immer den Weg des Rückschlusses vom Vorhandenen auf den Ursprung geht und so immer schon die Zweiheit von Gewirktem und Wirkendem voraussetzt. Diese Zweiheit kann unter Hervorhebung ihres korrelativen Charakters als dynamische Einheit verstanden werden, wie schon bei Anaximander, dann bei Diogenes und in der Stoa. Sie kann aber auch zum Gegensatz zweier Prinzipien ausdifferenziert werden, — ein Weg, der schon von Anaxagoras und später von der sokratisch-platonischen Tradition beschränkt wurde.⁶⁶ Der Begriff *archē* blieb daher nicht dem Göttlichen vorbehalten, sondern man unterschied mehrere Arten von Prinzipien. Ihre Zahl mußte sich danach richten, inwieweit das der Materie entgegengesetzte, gestaltende Prinzip wieder in mehrere Elemente zerlegt wurde. So rechnete der Aristotelismus bekanntlich mit vier Prinzipien. Der Platoniker Albinos unterschied drei *archai*: die Materie, die Ideen und Gott. Allerdings ist im mittleren Platonismus die Differenzierung innerhalb des gestaltenden Prinzips bereits durch den Gedanken, daß die Ideen ihre Existenz nicht für sich, sondern im göttlichen Geiste haben, überwunden worden.⁶⁷ Dadurch trat das Gegenüber von Gott und Materie in der ‚Lehre von den Ursprüngen‘ scharf hervor.

Mit der allmächtigen Freiheit des biblischen Gottes war eine solche Korrelation zwischen materiellem und gestaltendem Prinzip nicht vereinbar. Hatte doch schon der priesterschriftliche Schöpfungsbericht im Unterschied zum babylonischen Schöpfungsepos alle Anklänge an einen von Jahwe etwa vorausgesetzten Stoff seiner Schöpfungstätigkeit vermieden. Freilich sprach er noch nicht ausdrücklich von einer Schöpfung „aus nichts“.⁶⁸ Im ersten nachchristlichen Jahrhundert taucht dieser Begriff im jüdischen Schrifttum auf.⁶⁹ Aber auch bei Paulus klingt er an (Röm. 4, 17). Die *Sapientia Salomonis* hingegen stellt den Schöpfungsakt als Gestaltung einer formlosen Materie vor (11, 17). Und Philo hat zumindest nicht ausdrücklich eine Schöp-

⁶⁵ Dieser „Dualismus“ ist nicht auf den Mythos vom Demiurgen im *Timaios* beschränkt. Er kehrt wieder in der Lehrschrift über das Gute als Spannung zwischen dem Prinzip des Einen Guten und der unbestimmten Zweiheit.

⁶⁶ Jaeger beschreibt diese Entwicklung folgendermaßen: „Je mehr die dynamische Fassung des „Ugrundes“ . . . schwand und dieser sich dem abstrakten „Stoff“ näherte, je größer andererseits eben dadurch das Rätsel wurde, daß dieser blind aufgehäuften Stoff sich dennoch in so zahlreichen Werken der Natur kunstreicher Ordnung und zweckvoller Gestaltung dienstbar zeigt, umso mehr bedurfte es der Hinzunahme einer zweiten Kraft, die nach Analogie des menschlichen Geistes bewußt die Weltordnung geschaffen hatte, sei es, daß man sie wie Anaxagoras scharf von der übrigen körperlichen Welt als „reinsten und dünnsten“ Körper trennte, oder sei es, daß man sie wie bei Diogenes als dem materiellen Urprinzip selbst innewohnend und mit ihm identisch dachte.“ (Die Theologie der frühen griech. Denker, 194 f.).

⁶⁷ Ueberweg-Praechter 542 f., Hal Koch, *Pronoia* und *Paideusis*, 256 f.

⁶⁸ Gerh. v. Rad, *Theologie des AT* I, 146 f.

⁶⁹ 2. Macc. 7, 28; vgl. Pirke Rabbi Eli'ezer c. 3.

fung aus nichts gegen die Annahme einer ungeschaffenen Materie geltend gemacht.⁷⁰

Auch in der christlichen Theologie scheint die Schöpfung aus nichts kein von vornherein selbstverständlicher Glaubenssatz gewesen zu sein. Zwar erscheint die Formel schon im Hirten des Hermas (Mand. I, 1). Aber Justin hat offenbar in der Annahme einer bei der Schöpfung vorausgesetzten, gestaltlosen Materie keine Gefährdung der Einzigkeit und freien Herrschaft Gottes erblickt. Jedenfalls hat er nirgends die Ungeschaffenheit einer solchen Urmaterie bestritten. Vielmehr lassen eine Reihe seiner Formulierungen erkennen, daß Justin sich eines Gegensatzes des christlichen Glaubens zur platonischen Kosmogonie nicht bewußt war.⁷¹ Anders Tatian. Er hat betont, daß die Materie nicht anfanglos wie Gott sein kann. Eine anfanglose Materie müßte ja an göttlicher Kraft Gott gleich sein.⁷² Aus demselben Grunde hat Theophilus von Antiochien die platonische These der Ewigkeit der Materie bekämpft: Wäre die Materie anfanglos, dann wäre sie wie Gott unveränderlich und Gott gleich. Gott wäre dann nicht mehr einzig und nicht mehr der Schöpfer aller Dinge.⁷³ Daher ist auch die Materie als von Gott

⁷⁰ Der üblichen Auffassung, daß auch bei Philo die Schöpfung als Gestaltung einer ungeschaffenen, formlosen Materie gedacht sei (so Drummond und Brehier) widerspricht H. A. Wolfson, *Philo* I, 302 ff. Er will durch eine Kombination von Philozitaten und daraus gezogenen Folgerungen erweisen, daß Philo eine Schöpfung auch der Materie (in jedem Sinne) behaupten wollte. Dieser Versuch überzeugt nicht. Zwar spricht Philo von einer Erschaffung der Ideen (z. B. *Opif.* 7, 29). Doch in diesem, vielfach an den Timaios erinnernden Zusammenhang ist von einer Erschaffung der ersten Materie nicht die Rede. Andererseits benutzt Philo einen für diese Materie gebräuchlichen Ausdruck (*χώρα*) anderwärts für die beiläufige Aussage, daß *χώρα* und *τόπος* von Gott zusammen mit den Körpern geschaffen wurden (*Conf.* 27, 136). Und gegen Aristoteles macht er an wieder anderer Stelle geltend, daß Gott nicht nur als Bewegender von schon Vorhandenem vorgestellt werden dürfe, weil dann zwei Ursprünge und nicht nur einer angenommen wären (*Leg. All.* III, 3, 7), — ein Argument, das sich ebenso gegen die platonische Annahme einer Gott gleichursprünglichen, bei der Schöpfung vorausgesetzten Materie anführen läßt und von Tatian auch in diesem Sinne verwendet worden ist (s. u. Anm. 12). Doch Philo selbst wendet sich bezeichnenderweise nicht gegen Platon, sondern gibt dessen Gedanken ohne Beanstandung wieder (s. o.). Eine Systematisierung seiner Aussagen in Richtung auf die These der *creatio ex nihilo*, wie Wolfson sie versucht, ist daher ohne Gewaltbarkeit nicht möglich.

⁷¹ Justins Verhältnis zur These der *creatio ex nihilo* ist eingehend von J. M. Pfäffisch, *Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers*, 1910, 93—103 untersucht worden. Insbesondere weist Pfäffisch darauf hin, daß Justin sich *Apol.* I, 59 keinerlei Gegensatzes zur Lehre Platons bewußt ist (99). Noch Loofs, *Leitfaden zum Studium der DGI*, 1950⁵, 89 n. 9 hat im Anschluß an von Engelhardt aus *Apol.* I, 67, 8 (? 7) herausgelesen, daß Gott auch die *hyle* geschaffen habe. Es heißt dort aber nur, daß Gott die Materie „umgewandelt“ und so den Kosmos geschaffen habe. Andresen hat *ZNW* 44, 164 f. gezeigt, daß Justin in diesem Punkt der *communis opinio* des mittleren Platonismus folgt.

⁷² *or.* 5, 7. Zur Verbindung dieser Behauptung mit dem platonischen Gedanken der Schöpfung als Gestaltung der Materie vgl. Elze *op. cit.* 88.

⁷³ *ad Autol.* II, 4 vgl. II, 10, sowie I, 3. Dieselbe Argumentation bietet später breit ausgeführt Methodios von Olympos *de autex.* 5 f. Vgl. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, (1936), Ld. 1956, 28 ff.

geschaffen zu denken, die Schöpfung aber streng als Schöpfung aus nichts zu verstehen. Für Irenäus gehörte die Schöpfung aus nichts⁷⁴ und die Geschaffenheit auch der Materie⁷⁵ bereits ganz selbstverständlich zum Glaubensbesitz, ebenso für Tertullian.⁷⁶

Man sieht, an diesem wichtigen Punkt hat die frühchristliche Theologie trotz anfänglichen Schwankens verhältnismäßig schnell und sicher die Schranke des philosophischen Gottesbegriffs durchbrochen und der Freiheit des biblischen Gottes⁷⁷ gebührenden Raum geschaffen. Erst durch die Abweisung des Gedankens einer Gott ewig koexistierenden Materie wurde der philosophische Gottesbegriff wirklich exklusiv monotheistisch.⁷⁸ Eine andere Frage ist es allerdings, ob der Hervorgang der Dinge aus Gott nun noch philosophisch verständlich blieb, ob also der Pflicht theologischer Lehre von Gott, dem philosophischen Fragen nach Gott Genüge zu tun, entsprochen werden konnte. Sonst mußte die Ablehnung einer Gott von Ewigkeit her koexistierenden Materie bloßes theologisches Postulat bleiben und hinter dem für die theologische Gotteslehre unaufgebbaren Anspruch auf universale Gültigkeit zurückbleiben. Irenäus hat wenigstens einen Ansatzpunkt zur Lösung dieser Aufgabe gegeben, durch den Gedanken, daß die Kontingenz der Wertschöpfung auf die Kontingenz der göttlichen Willensentscheidung zurückgehe.⁷⁹ Dieser Gedanke kann jedoch nur befriedigen, wenn die Vorstellung von Gott als Willenswesen ohne Konflikt mit seiner Unbegreiflichkeit aufrechterhalten werden kann, — ein Problem, das in der frühchristlichen Theologie nicht ernsthaft in Angriff genommen worden ist.

⁷⁴ Iren. adv. haer. II, 10, 2.

⁷⁵ ib. II, 10, 3.

⁷⁶ Apol. 17, 1. Vgl. auch J. Lortz, Tertullian als Apologet I, 1928, 248 ff.

⁷⁷ Eine gewisse Anknüpfungsmöglichkeit bot hier der Begriff der Selbstgenugsamkeit (*ἀνεπιδήης*), der schon seit Sokrates und Euripides auf die Gottheit angewendet worden ist und in den philosophischen Schulen gebräuchlich blieb (Belege bei J. Geffken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 38). Er wurde von Philo benutzt: Leg. All. II, 1; de mut. nom. I, 582 (vgl. Wolfson I, 172, 203, 249). Auch die frühchristliche Theologie verwendete ihn: Aristid. 13, 4; Justin Apol. I, 10; 13; Tatian IV, 5; Theoph. II, 10; Athenag. 16, 2; Der Begriff erscheint schon im Kerygma Petri. Vgl. auch Iren. II, 2, 4 und IV, 14, 1 ff. Aristides definiert I, 4 durch die Bedürfnislosigkeit Gottes seine Vollkommenheit.

⁷⁸ Zum Monotheismus der Apologeten vgl. Lortz, op. cit. Bd. II, 3 ff.

⁷⁹ Iren. II, 10, 4. Obwohl auch die mittelplatonische Philosophie von Gottes Wollen (*βούλησις*) als Ursprung der Dinge reden kann, soll damit doch nicht wie bei Irenäus die Kontingenz der Schöpfung ausgesagt werden. Vielmehr geht es z. B. Attikos um Gottes Vermögen (und Wesensart!), das Gute zu wollen (*βουληθῆναι τὰ καλά*, bei Euseb praep. ev. XV, 6, 10 ff., ed. Mras 1956, 362, 10). Und Plotin setzt die Äußerung des geistigen Wesens des Guten durch den (mit ihm identischen) Willen ausdrücklich einer etwaigen Kontingenz der Dinge entgegen (Enn. VI, 8, 13).

2. Gottes Andersartigkeit als Geistigkeit

Für die christliche wie für die jüdische Apologetik mußte der Platonismus wegen seiner Betonung der Andersartigkeit Gottes gegenüber der Welt besonders anziehend sein. Hier schien die Philosophie dem biblischen Gotteszeugnis besonders nahe zu kommen. Für Philo war die Unvergleichlichkeit Gottes vor allem in Num. 23, 19: Gott ist nicht ein Mensch, ausgesprochen.⁸⁰ Eine ähnliche Unterscheidung Gottes von den Weltdingen fand er bei den Platonikern wieder: Diese vermögen, weil sie mit körperlosen, intelligibeln Naturen rechnen, den Seienden von der Existenzform körperlicher Dinge zu unterscheiden.⁸¹ Philo sah also in der philosophischen These der Unkörperlichkeit Gottes seine biblisch bezeugte Andersartigkeit gegenüber der Schöpfung ausgedrückt. Unkörperlichkeit aber war für Philo nur die negative Seite einer reinen Geistigkeit.⁸² Ähnlich haben auch die christlichen Apologeten von der Geistigkeit Gottes gesprochen. Wengleich Justin mehr die Unkörperlichkeit Gottes⁸³ als ihr positives Korrelat, die Geistigkeit, betont hat, so ist es doch gewiß auch in seinem Sinne, wenn sein Schüler Tatian die Geistigkeit Gottes als Grund dafür, warum er nicht materiell ausgedehnt ist, nennt.⁸⁴ Athenagoras bezeichnet ebenfalls Gottes Wesen nicht nur als unzugängliches Licht, einen in sich vollendeten Kosmos, Kraft, Logos, sondern auch als Geist (suppl. 16, 2). Der Ausdruck *pneuma* erhält dabei eine spürbar andere Nuance als im n.lichen Sprachgebrauch. Während Paulus das göttliche *Pneuma* als Gegensatz nicht nur zur Körperlichkeit des Menschen, sondern zu seiner ganzen, auch geistigen Existenz verstanden hat,⁸⁵ ist bei den Apologeten durch die Beziehung zur Unkörperlichkeit die Geistigkeit Gottes in die Nähe des geist-leiblichen Dualismus der platonischen Anthropologie geraten. Allerdings wird Gott zunächst nur zögernd wie im mittleren Platonismus⁸⁶ als *Nus* bezeichnet. Justin gibt mit diesem Ausdruck Dial. 4, 2 weniger seine eigene als die platonische Schullehre wieder. Aristides freilich nennt Gott *sapientia et intellectus*, und ähnlich un-

⁸⁰ *Immut.* II, 54; *Somn.* I, 40, 237; *Quaest. in Genes.* II, 54. — Vgl. hierzu und zum folgenden Wolfson II, 94 ff. Im gleichen Sinne wie bei Philo wird Num. 23, 19 auch von Irenäus (II, 13, 3) zitiert.

⁸¹ *Immut.* II, 55. Dieser Hinweis zeigt, daß Philo die platonischen Aussagen über die Gottheit mit denen über die Ideen verbunden hat. Das ist überhaupt charakteristisch für den mittleren Platonismus, der ja die Ideen als den Inhalt des göttlichen Geistes verstand (vgl. Andresen, *Logos und Nomos, Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, 1955, 136 und n. 68).

⁸² Vgl. die Belege bei Wolfson I, 38—41.

⁸³ Wenn Gott Körper wäre, würde er der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit verhaftet sein (Justin *Apol.* II, 7, 9). Dieses Argument gehört zu den im mittleren Platonismus üblichen Widerlegungen der stoischen Theologie (dazu Andresen *ZNW* 44, 169 ff. und Anm. 54).

⁸⁴ Tatian *or.* IV, 1 f. Zur Leiblosigkeit Gottes vgl. XV, 2; XXIII, 6.

⁸⁵ R. Bultmann, *Theologie des NT*, 1953, 202 ff.

⁸⁶ Albinos *Didask.* 164, 26. Diese Bezeichnung ist nach Koch, *Pronoia und Paidusis* 233, im mittleren Platonismus von Aristoteles übernommen worden.

problematisch formuliert Minucius Felix.⁸⁷ Theophilus hebt immerhin, wenn auch in rein philosophischem Sinne, die Inadaequatheit auch dieser Bezeichnung hervor: Wir erfahren nur die denkende Tätigkeit Gottes und können durch den Ausdruck Vernunft nur diese, nicht Gottes Wesensgestalt aussagen (ad Autol. I, 3). Irenäus ist sich ebenfalls der Schwierigkeit bewußt, daß selbst die Bezeichnungen Geist, Vernunft und ähnliche noch zu gering für Gott sind,⁸⁸ aber er benutzt sie dennoch als die vergleichsweise angemessensten.⁸⁹ „In dem Worte Gott sind inbegriffen Verstand, Wort, Leben, Unvergänglichkeit, Wahrheit, Weisheit, Güte und seine andern Eigenschaften“ (II, 13, 9; vgl. I, 12, 2). Die Geistigkeit Gottes wurde hier überall nicht radikal genug von der des Menschen unterschieden. Zwar kann man nicht sagen, daß überhaupt keine Unterscheidung versucht worden wäre. Tatian und später Irenäus⁹⁰ hoben den Unterschied des reinen, göttlichen Geistes vom geschöpflichen, stoffgebundenen Geist hervor. Tatian folgte dabei einem Gedanken Philos. Gegen die Stoa hat Philo die Selbständigkeit des göttlichen Weltgeistes einmal dadurch begründet, daß man von der Leibgebundenheit des menschlichen Geistes nicht auf ein analoges materielles Substrat des göttlichen Geistes (sc. den Kosmos) schließen dürfe. Der menschliche Geist ist nämlich deswegen an den Leib gebunden, weil er seinen Leib nicht selbst geschaffen und sich mit ihm nicht aus eigenem Willen verbunden hat, sondern von einem andern samt dem Leibe hervorgebracht und an ihn gebunden worden ist. Der göttliche Geist hingegen, der das Universum erschaffen hat, ist aus eben diesem Grunde an kein materielles Substrat gebunden; vielmehr ist der materielle Kosmos seine frei gewollte Schöpfung.⁹¹ Tatian scheint denselben Gedanken zu äußern, wenn er sagt, der göttliche Geist habe keine materielle Erstreckung, sondern sei der Urheber der materiellen Formen und auch der materiegebundenen Geister.⁹² Eben weil Gott der Schöpfer der Materie und der an sie gebundenen Geister ist, ist er selbst körperlos, immateriell.

Der Unterschied des göttlichen vom menschlichen Geiste betrifft also nur das Verhältnis zu einem materiellen Substrat. Der Gedanke einer reinen Geistigkeit Gottes hat gewiß die Abgrenzung gegen den stoischen Pantheismus erleichtert. Aber der Unterschied Gottes vom menschlichen Geist hätte auch gegenüber der Wesensstruktur der menschlichen Vernunft selbst geltend gemacht werden müssen. Gerade die Transzendenz Gottes, die in der Aus-

⁸⁷ Aristides I, 5. Minuc. Felix, dial. Oct. 17, 4 ff., wo ähnlich wie schon bei Diogenes und Xenophon aus der Ordnung des Kosmos auf die Geistigkeit des Ursprungs geschlossen wird.

⁸⁸ Iren. adv. haer. II, 13, 4—8.

⁸⁹ ib. II, 13, 8. Athenagoras suppl. 24, 1 dagegen verwendet den Titel Nus erst für den Sohn.

⁹⁰ Irenäus sagt II, 13, 4 ausdrücklich, die göttliche Vernunft sei der menschlichen nicht ähnlich. Vielleicht stehen im Hintergrund dieses Satzes ähnliche Überlegungen wie bei Philo und Tatian.

⁹¹ Philo Migr. 35, 193. Den ganzen Gedankengang, dessen Schluß dieses Argument bildet, kommentiert Wolfson II, 78 ff.

⁹² Tatian or. IV, 2. Dazu Elze 69 ff.

einandersetzung mit dem stoischen Gottesgedanken durch den Hinweis auf Gottes reine Geistigkeit gewahrt werden sollte, wurde durch das Schema des platonischen geist-leiblichen Dualismus von neuem gefährdet. Radikal wurde die Andersartigkeit Gottes dagegen durch den Gedanken seiner Unbegreiflichkeit zum Ausdruck gebracht.

3. Gottes Andersartigkeit als Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit

Daß Gott unaussprechlich ist und sein Wesen durch keinen Namen adaequat bezeichnet werden kann, gehört zu den im mittleren Platonismus allgemein verbreiteten Überzeugungen.⁹³ Die Aussagen der christlichen Apologeten über die Unaussprechlichkeit Gottes sind jedoch nicht immer mit der philosophischen Gotteslehre in Zusammenhang zu bringen. Das gilt besonders für das Prädikat der Namenlosigkeit Gottes. Bei Aristides könnte man noch einen philosophischen Ursprung vermuten, wenn er die Namenlosigkeit Gottes durch die Bemerkung, daß nur das Geschaffene Namen besitzt, erläutert (I, 5). Die ähnliche Begründung Justins, daß Gott namenlos ist, weil ungezeugt (II, 6, 1), läßt jedoch den unphilosophischen Sinn des Gedankens erkennen. Justin fährt nämlich fort: Wenn jemand einen Namen erhält, so ist der Namengeber älter als er. Erzeugung und Namengebung hängen also zusammen, und deshalb hat für Justin der ungezeugte Gott keinen Namen, sondern nur Bezeichnungen auf Grund seiner Werke. Auch wenn bei der Taufe der Name Gottes über dem Täufling ausgerufen wird, handelt es sich um eine menschliche Gottesbezeichnung, nicht um einen dem Wesen Gottes eignenden Namen. Den namenlosen Gott im eigentlichen Sinne nennen zu wollen, wäre Wahnsinn (Ap. I, 61, 10 f.). Daher ist auch dem Mose in der Namensoffenbarung Ex. 3, 14 nicht, wie die Juden wähnen, der unsichtbare Gott selbst (63, 1), sondern sein Offenbarer, der Sohn erschienen (63, 13). Diese ganze Konzeption Justins von der Namenlosigkeit Gottes kann wegen ihrer Verbindung mit dem Begriff der Ungezeugtheit nicht direkt auf Platon zurückgeführt werden, sondern weist auf Philo zurück.⁹⁴ Es handelt sich dabei um eine eher gnostisch als philosophisch anmutende Argumentation. Viel näher kommt Irenäus dem philosophischen Sinn der Namenlosigkeit Gottes. Für ihn, wie schon ähnlich für Theophilus, hängt die Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens damit zusammen, daß Gott wegen seiner Größe über alles menschliche Erkennen erhaben ist.⁹⁵

⁹³ Andresen art. cit. ZNW 44, 167 n. 39 verweist auf Kelsos frgm. VI, 65; Albinos didask. 10, 164, 7. 28; Apuleius, de Platone I, 5; Maximos Tyr. or. 2, 10 a; 11, 9 d.

⁹⁴ Das hat E. R. Goodenough gegen Pfäffisch und andere Autoren wahrscheinlich gemacht (The Theology of Justin Martyr, Jena 1923, 130 mit Hinweis auf Philo de mut. nom. 13 ff.). In diesem Punkt bietet Philo tatsächlich die nächste Parallele, obwohl Goodenough's Bestreben, Justin ganz von Philo her zu deuten (vgl. p. 124), der unmittelbaren Berührung mit dem Platonismus nicht gerecht wird.

⁹⁵ Hierzu N. Bonwetsch, Die Theologie des Irenäus, 1925, 52 zu adv. haer. II, 13, 3 ff.; IV, 6, 3; 19, 2 f.; 20, 5 f.; V, 11. — Theoph. ad Autol. I, 3. Auch Ter-

Diese Erhabenheit über alles menschliche Erkennen erblickt Irenäus vornehmlich in Gottes Einfachheit, dergegenüber unsere unvermeidlich stückweisen Aussagen inadäquat bleiben (II, 13, 4 und 8 f.). Klemens von Alexandrien formuliert dann streng, in Übereinstimmung mit der Philosophie der Zeit, die Konsequenz der Einfachheit für die Gotteserkenntnis: Gott wird von keiner Kategorie erfaßt (Strom. V, 11). Die bei Irenäus und Klemens wirksame philosophische Betrachtung führt im Unterschied zur gnostischen die Namenlosigkeit und Unaussprechlichkeit auf die Unbegreiflichkeit, Unkenntlichkeit zurück. Diese ist der philosophisch fundamentale Sachverhalt.

Bei den älteren Apologeten wird die Unbegreiflichkeit Gottes mehr beiläufig erwähnt.⁹⁶ Bemerkenswert ist, daß Athenagoras ähnlich wie der mittlere Platonismus die Unerkennbarkeit Gottes und im gleichen Atemzug seine Erkennbarkeit allein durch den Nus behauptet (suppl. 10). Justin dagegen will auch dem Nus nicht ohne weiteres die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis zugestehen. Die zur Gotteserkenntnis erforderliche Verwandtschaft mit Gott eignet dem Nus nicht als solchem, sondern nur durch Besonnenheit und Gerechtigkeit (Dial. 4, 2), anders ausgedrückt — mit der Formulierung des jüdischen Gesprächspartners — wenn er durch den heiligen Geist geschmückt ist (4, 1). Der von Platon in der berühmten Formulierung seines 7. Briefes dargelegte Erkenntnisbegriff einer „plötzlichen“ Erleuchtung des der Wahrheit würdigen Geistes wird in Justins Dialog als eine „Brücke zur Wahrheit der Propheten“ benutzt. Die schon bei Platon mit dem natürlichen Nus nicht einfach identische, geistige Schau konnte „als Pneuma Hagion deklariert“ werden.⁹⁷ Bei diesem Resultat Justins ist es in der christlichen Lehre von der Gotteserkenntnis geblieben. Die patristische Theologie hat auch weiterhin festgehalten, daß der Mensch nicht von sich aus, sondern nur durch eine göttliche Erleuchtung Gott erkennen kann. Der Gedanke begegnet z. B. in Origenes' Auseinandersetzung mit Kelsos. Nur will Origenes nicht mehr, wie Justin, apologetisch an den philosophischen Erkenntnisbegriff anknüpfen, sondern glaubt einen spezifisch christlichen Satz gegen das Analogieprinzip des Kelsos zu verteidigen.⁹⁸

tullian sagt, Gott sei wegen seiner unermesslichen Größe nur sich selber bekannt (Apol. 17, 3).

⁹⁶ Ker. Petr. 2; Aristides I, 2 nennt die Unbegreiflichkeit Gottes neben seiner Vollkommenheit, ähnlich wie später Tatian Vollkommenheit und Namenlosigkeit verbindet (or. IV, 2.5). Nach Justin verknüpft der Mensch mit dem Wort „Gott“ nur die angeborene Vorstellung eines unerkenntbaren Wesens (Apol. II, 6, 3: *πράγματος άνοσεξηγήτου*).

⁹⁷ W. Schmid, Frühe Apologetik und Platonismus, ein Beitrag zur Interpretation des Proems von Justins Dialogus (Festschr. O. Regenbogen 1952, 163—82) 181. Vgl. Andresen art. cit. ZNW 44, 165 f. über den Zusammenhang mit Platon Ep. VII, 341 CD.

⁹⁸ Orig. c. Celsum VII, 42 (PG 11, 1481). Origenes erkennt die Voraussetzung einer göttlichen Hilfe für die Gotteserkenntnis in der platonischen Erleuchtungslehre wieder (ib. VI, 5; PG 11, 1296). Er bemerkt jedoch zu Platon Ep. VII, 341 CD, die Erleuchtungslehre sei schon vor Platon von Hosea und später von Johannes ausgesprochen worden.

Besondere theologische Bedeutung erhielt die Unbegreiflichkeit Gottes bei Irenäus und Klemens. Irenäus stellt einmal, nachdem er die Abhängigkeit der gnostischen Emanationslehren von den Neupythagoreern hervorgehoben hat (II, 14, 6), die Frage, ob diese Philosophen die Wahrheit erkannt haben. Er antwortet auf diese Frage nicht etwa mit einer nochmaligen Prüfung des Emanationsschemas selbst, sondern mit dem Hinweis: „Haben sie die Wahrheit erkannt, dann war es überflüssig, daß der Erlöser auf die Welt kam. Wozu kam er nämlich? Etwa um eine erkannte Wahrheit denen, die sie kennen, zur Erkenntnis zu bringen?“ (II, 14, 7). Irenäus teilt mit seinen gnostischen Gegnern die Auffassung, daß der Erlöser kam, um eine neue, unerhörte Gnosis zu vermitteln, und er greift gerade von dieser Voraussetzung her die schon der Philosophie bekannten Emanationslehren an. Die Unbegreiflichkeit Gottes wird ihm zur Voraussetzung und damit zum Anknüpfungspunkt für die christliche Offenbarungsbotschaft. Daraus erklärt sich, daß Irenäus wieder und wieder die Unfaßbarkeit Gottes betont. Ganz ähnlich kann bemerkenswerterweise auch Klemens sprechen. Wäre die dem Menschen nach Klemens angebotene, natürliche Gotteserkenntnis vollständig, dann wären Gottes Gebote und die Inkarnation überflüssig.⁹⁹ Aber die natürliche Gotteserkenntnis reicht nicht aus. Auch die Griechen haben Gott nur *κατὰ περιφρασιν*, nicht *κατ' ἐπιγνωσιν* erkannt.¹⁰⁰

Die Betonung der Transzendenz und der mit ihr verbundenen Unbegreiflichkeit Gottes ist in der katholischen Forschung beanstandet worden. Der christliche Gottesgedanke sei bei Justin durch eine platonisierende, „übermäßige Betonung der Transzendenz Gottes“ entstellt.¹⁰¹ Dazu muß gesagt werden, daß gerade in der Hervorhebung der Andersartigkeit Gottes gegenüber allem Außergöttlichen, wie sie in den Aussagen über die Unbegreiflichkeit Gottes am radikalsten ausgedrückt wurde, der philosophische Gottesgedanke dem christlich-jüdischen am nächsten kam.

Für den Glauben Israels ist Gott wesenhaft der Verborgene. Nicht etwa weil er dem Menschen fern bliebe. Vielmehr ist Gott gerade in seinem Geschichtshandeln verborgen (Jes. 45, 15), und seine den Geschichtslauf lenkende Einsicht ist unerforschlich (Jes. 40, 28). Gerade in Jahwes Offenbarung haben die Israeliten nach dem Zeugnis des Deuteronomium keine Gestalt gesehen (Dtn. 4, 12 ff.). Heiligkeit ist das alttestamentliche Wort für Gottes Andersartigkeit. Jahwes Heiligkeit verwehrt nicht nur die Darstellung im Kultbild, sondern überhaupt jeden Versuch, ihm etwas zu vergleichen.¹⁰²

⁹⁹ Strom. V, 3, 2 f. Dazu E. Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo 1938, 35 f.

¹⁰⁰ Strom. VI, 39, 1; V, 134, 1; I, 91, 5; 92, 2. In seinen Darlegungen hierzu (p. 37 f.) stellt Molland mit Recht ein Schwanken in der Auffassung des Klemens von der Tragweite der natürlichen Gotteserkenntnis fest.

¹⁰¹ J. M. Pfäffisch, *Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers*, 1910, 35 f. (vgl. 19 ff.).

¹⁰² Jes. 40, 25: „Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich wäre wie er, spricht der Heilige“. Den Hinweis darauf, daß Deuterojesaja durch diese Zurückweisung alles Vergleichens eine umfassende Begründung des Bilderverbotes gibt, verdanke ich K. Koch.

Wenn Philo die Unbenennbarkeit Gottes aus dem zweiten Gebot begründet hat, so traf er damit gewiß nicht dessen historischen Sinn, aber er entfernte sich vielleicht doch nicht allzusehr vom Geist des Alten Testaments. In jedem Benennungsakt ist ja etwas von der Besitzergreifung wirksam (Gen. 2, 19!), der in bezug auf Gott durch das Verbot des Namensmißbrauchs ebenso wie durch das Bilderverbot gewehrt werden soll.¹⁰³ Auch dem Urchristentum ist das Wissen von der heiligen Andersartigkeit und Unbegreiflichkeit Gottes nicht verloren gegangen. Es liegt der ganzen urchristlichen Verkündigung zugrunde, wenn es auch selten ihr Gegenstand ist. Immerhin hat Paulus nicht nur von der Unerforschlichkeit der Ratschlüsse Gottes (Röm. 11, 33) und von seiner Unsichtbarkeit für leibliche Augen (Röm. 1, 20) gesprochen, sondern scheint auch die Unerkennbarkeit des eigentlichen Wesens Gottes für menschliches Begreifen vorausgesetzt zu haben.¹⁰⁴

Daß die frühchristliche Theologie gerade an die philosophischen Feststellungen der Andersartigkeit, der Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes angeknüpft hat, das ist also gewiß kein Grund, sie zu tadeln. Die Art freilich, wie sich die Theologie seit Irenäus und Klemens die philosophische Feststellung der Unbegreiflichkeit Gottes zunutze gemacht hat, ist zwar bestechend, aber doch bedenklich. Die philosophische These der Unbegreiflichkeit Gottes eignet sich nämlich nicht als Hohlraum, der durch irgendwelche Offenbarungsinhalte ausgefüllt werden könnte. Jene Feststellung kann nicht ohne weiteres als bloß vorläufige Unkenntnis gedeutet werden, die durch die Offenbarung beseitigt wird. Denn sie meint doch, daß Gott dem Menschen *wesentlich* unbegreiflich ist und bleibt. Von daher wird jeder Offenbarungsanspruch, der dennoch Gotteserkenntnis vermitteln will, entweder als Illusion oder bestenfalls als Symbol für das im Grunde Unaussagbare beurteilt werden. Als symbolisch hat denn auch die Theologie selbst bei den Alexandrinern und besonders später beim Areopagiten unter dem Einfluß des Neuplatonismus ihre positiven Aussagen über Gott betrachtet. In der Konsequenz dieses Weges wäre es um die Eigenständigkeit der theologischen Gotteslehre geschehen. Sie könnte nur symbolische Illustrationen zum philosophischen Gottesbegriff liefern. Aber ist es eine echte oder gar die einzige Alternative zu diesem Irrweg, die philosophische Gotteslehre inhaltlich zu ergänzen und so heterogene Elemente äußerlich zu verbinden? Wäre nicht an die Philosophie die Frage zu richten gewesen, ob sie denn ihrerseits mit der Unbegreiflichkeit und Andersartigkeit Gottes ganz ernst macht? Hätte nicht das „Neue“ der christlichen Botschaft in bezug auf die Gotteserkenntnis darin erblickt werden können, daß nur im Blick auf Gottes Gegenwart im Geschick Jesu Christi der Mensch die Unbegreiflichkeit

¹⁰³ Vgl. Gerh. v. Rad, *Theologie des AT I*, 216 und ebd. Anm. 63 zu K. H. Bernhardt, *Gott und Bild*, 1956, 153 f.

¹⁰⁴ Die Formulierung „das, was erkennbar ist von Gott“ Röm. 1, 19 ist limitativ zu verstehen und erinnert, wie M. Pohlenz *ZNW* 42, 1949, 71 f. zeigen konnte, an die jüdisch-hellenistische und bes. philonische Exegese von Ex. 33. Sie impliziert, wie sich aus dem Vergleich ergibt, daß Gottes eigentliches Wesen ja doch unerkennbar bleibt.

Gottes aushalten kann, um so im Angesicht der Wahrheit Gottes auch wahrhaft Mensch zu sein? Dieser Weg kritischer Anknüpfung an die philosophische Feststellung der Unbegreiflichkeit Gottes ist von der christlichen Theologie nicht beschritten worden. Der schöne Satz Tertullians, man begreife Gott eben dadurch, daß man ihn als unbegreiflich erkennt (Apol. 17, 3), hat für sein Verständnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus keine Folgen gehabt. Die Offenbarung wurde nicht als Offenbarung des unbegreiflichen Gottes, sondern als positive Ergänzung seiner Unbegreiflichkeit verstanden. Die in immer neuen Wendungen wiederholte These des Irenäus, daß Gott zwar seiner Größe nach uns unbekannt ist, aber durch seine Liebe in Christus sich uns erkennbar macht,¹⁰⁵ könnte gar den Anschein erwecken, als ob der Mensch durch die Christusoffenbarung darüber hinaus wäre, der Unbegreiflichkeit Gottes standhalten zu müssen. Das wäre freilich ein Mißverständnis. Irenäus unterscheidet hier ausdrücklich die durch Gottes liebende Herablassung erschlossene Erkenntnis von einer Erkenntnis, die Gott in seiner ganzen Größe erfassen würde. Auch der an Christus Glaubende sieht sich noch der unbegreiflichen Größe Gottes gegenüber. Aber Irenäus sagt nun eben doch nicht, daß überhaupt erst der an Christus Glaubende des unbegreiflichen Gottes gewahr wird und daß die liebende Herablassung Gottes dem Menschen diese Existenz in der unverdeckten Gegenwart des unbegreiflichen Gottes erschließt und gerade darin ihre Offenbarungsqualität hat. Irenäus, der die Unbegreiflichkeit Gottes so treffend gegen gnostische Spekulationen ins Feld führen konnte,¹⁰⁶ hätte Ähnliches auch gegen die philosophische Theologie einwenden können, nämlich daß sie von ihren Voraussetzungen aus die postulierte Unbegreiflichkeit Gottes gar nicht in ihrer vollen Tragweite gelten zu lassen vermöge und in ihren Entwürfen des Gottesbegriffs unvermeidlich dagegen verstoße. Irenäus hätte dann das Neue der Gottesoffenbarung in Christus eben in der unverhüllten Unbegreiflichkeit Gottes in seiner Offenbarung finden können. Indem er diese Usurpation des philosophischen Gottesbegriffs — dem seine Auseinandersetzungen ja auch gar nicht in erster Linie galten — unterließ und stattdessen den Inhalt der Liebesoffenbarung Gottes als etwas zweites neben die unbegreifliche Größe Gottes setzte, hat er einen verhängnisvollen Weg beschritten, die Bahn eines von der Philosophie wie von der Theologie her eigentlich unmöglichen Kompromisses, den Weg der Übereinanderschichtung philosophischer und spezifisch offenbarungstheologischer Elemente im Gottesbegriff, den Weg also, dessen klassische Ausgestaltung viel später das Werk der lateinischen Scholastik sein sollte.

¹⁰⁵ Iren. III, 24, 2; vgl. IV, 20, 1 u. ö. Auf der liebenden Herablassung Gottes zu uns beruht die Möglichkeit, ihn — wenn auch unangemessen — zu bezeichnen: II, 13, 14.

¹⁰⁶ Iren. adv. haer. II, 13, 4.

4. Auswirkungen des Rückschlußverfahrens: Unveränderlichkeit, Einfachheit, Eigenschaftslosigkeit

Mit den Gottesbeweisen¹⁰⁷ hat die frühchristliche Theologie das Verfahren des Rückschlusses von der Welt auf ihren vorauszusetzenden Ursprung¹⁰⁸ übernommen. In erster Linie sollte damit die Kenntnis des natürlichen Menschen vom Dasein Gottes aufgewiesen werden, — vom Dasein des Einen Gottes, dessen Offenbarung die Verkündigung bezeugte. Dieses Anliegen ist insofern nicht unbiblich, als auch Paulus großes Gewicht darauf legte, daß kein Mensch sich entschuldigen kann, er kenne Gott nicht. Freilich sprach Paulus von diesem Wissen als von einer gutgesetzten, für den Menschen unentrinnbaren Wirklichkeit, bei der er durch Gottes Gericht behaftet wird.¹⁰⁹ Hier war von einer Kundgabe Gottes, nicht von einer rückschließenden Erkenntnismöglichkeit des Menschen die Rede (Röm. 1, 19). Was der Mensch dazu tut, ist vielmehr die Verkehrung der göttlichen Wahrheit (1, 21 ff.). Als solche Verkehrung hatte Paulus zwar zunächst den polytheistischen Volksglauben im Blick, aber es hätte zweifellos der Intention des Paulus entsprochen, diese Verkehrung auch in der Fragestellung der Philosophie aufzudecken (Röm. 3, 9 ff.). Indem diese paulinische Brechung hinsichtlich der philosophischen Gottesfrage von der frühchristlichen Theologie vernachlässigt wurde, indem das philosophische Rückschlußverfahren nicht als Gegenstand kritischer Anknüpfung, sondern als gültige Erkenntnismöglichkeit aufgenommen wurde, kamen auch die in der philosophischen Gottesfrage steckenden Vorentscheidungen über das Wesen Gottes zum Tragen. Das philosophische Rückschlußverfahren hatte ja ursprünglich keineswegs bloß die Funktion, die Existenz des Göttlichen zu erweisen, — diese war eigentlich schon vorausgesetzt —, sondern es sollte die Wesensart der Gottheit erschließen. So wirkte auch in der frühchristlichen Theologie das Rückschlußverfahren als Vorentscheidung über bestimmte Wesenszüge des Gottesbegriffs, die somit unabhängig von der geschichtlichen Offenbarung erkennbar zu sein schienen, ohne noch einer kritischen Brechung zu bedürfen. Man sah offenbar nicht, daß in der Konsequenz der philosophischen Frage-

¹⁰⁷ Außer Tatian und Theophilus, auf die oben Anm. 3 hingewiesen ist, vgl. Aristides 13, 7 und 1, 1—2; Athenag. 13, 1 f.; 16, 2 f.; Minuc. Felix 17 f.; Iren. II, 9, 1 und bes. II, 25, 2. Justin spricht II, 6, 3 von einem angeborenen Wissen um ein unbegreifliches göttliches Wesen, denkt aber, wie II, 6, 3 zeigt, bei der natürlichen Gotteserkenntnis eher an reine, immaterielle Schau als an einen Rückschluß aus der Ordnung der Welt (vgl. W. Schmid art. cit. p. 176 zu dial. 4, 1).

¹⁰⁸ Das Wort *archē* selbst wird in der frühchristlichen Theologie nur selten auf Gott angewendet, z. B. Tatian IV, 3, häufiger bei Iren. (II, 1, 1; 2, 3 u. ö.) Das liegt vor allem wohl daran, daß der Ausdruck in der zeitgenössischen Philosophie nicht dem Göttlichen vorbehalten blieb (vgl. oben III, 1).

¹⁰⁹ So G. Bornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien, 1952, 19 ff. Röm. 1, 19 „weist von vornherein auf die Freiheit und Majestät Gottes. Eine Beschreibung des Wesens Gottes findet sich darum bei Paulus nicht, in der sich die von der Betrachtung der Welt *via comparationis* oder *negationis* aufsteigende Weisheit ergeht“ (20).

stellung eine Verengung des biblischen Gottesgedankens, eine Verkürzung seiner transzendenten Freiheit und Allmacht liegen mußte. Wenn diese Verkürzung sich nicht auf der ganzen Linie auswirkte, sondern nur in einer Reihe von Punkten, von denen die beiden wichtigsten im folgenden behandelt werden sollen, wenn dagegen die Gedanken der Allmacht und Freiheit Gottes ausdrücklich verteidigt worden sind, so geschah das im Widerspruch zu der dem Rückschlußverfahren von Hause aus innewohnenden Tendenz.

a) Zu dem aus der Frage nach dem Weltgrund erwachsenen Gottesbegriff gehört, wie wir sahen, wesentlich das Prädikat der Unveränderlichkeit. Schon Aristides hat sich diesen Begriff zueigen gemacht.¹¹⁰ Justin bekämpfte den stoischen Pantheismus durch das Argument der Platoniker, daß Gott sich dann mit der Welt wandeln müßte (Apol. II, 7, 9), und behauptete dagegen die Unvergänglichkeit Gottes im Sinne der Unveränderlichkeit (Apol. I, 20, 2). Die Unveränderlichkeit Gottes wurde von den Apologeten in enger Verbindung mit seiner Ewigkeit und Anfangslosigkeit gedacht. Justin konnte Unwandelbarkeit und Ewigkeit nebeneinanderstellen (Apol. I, 13, 4), Aristides sah in der Anfangslosigkeit die Voraussetzung der Unveränderlichkeit¹¹¹ und Athenagoras erblickte in der Anfangslosigkeit die grundlegende Bedingung der Ewigkeit, so daß „allein der ungewordene Gott ewig ist“.¹¹² Die fundamentale Bedeutung kommt dabei offensichtlich der Anfangslosigkeit zu; sie bildet die Grundlage für die Ewigkeit und ebenso für die Unveränderlichkeit: Gott ist „unveränderlich, weil ohne Anfang“.¹¹³ Die Anfangslosigkeit (bzw. Ungewordenheit) wird bei Athenagoras ihrerseits dadurch begründet, daß ein Werden nur im Bereich des nicht (voll) Seienden stattfindet, während das (wahrhaft) Seiende über das Werden erhaben sei.¹¹⁴ Daß die Anfangslosigkeit bereits im Gedanken einer

¹¹⁰ Aristides Apol. 4, 1: ἀφθαρτός τε καὶ ἀαλλοιωτός. Das Prädikat der Unvergänglichkeit steht dabei im Vordergrund (ebd. 1, 4; 4, 3; 7, 1) und nimmt im Kerygma Petri noch allein die Stelle ein, die es später mit dem inhaltlich nahestehenden, aber abstrakteren und auch schärferen Begriff der Unveränderlichkeit teilen sollte. Zu ἀφθαρτός vgl. auch schon Röm. 1, 23 und 1. Tim. 1, 17. Zwischen beiden Begriffen besteht hinsichtlich ihrer Tragweite ein wesentlicher Unterschied. Der Begriff der Unvergänglichkeit erzwingt nicht die schwerwiegenden Konsequenzen, die der Begriff der Unveränderlichkeit mit sich bringt: Unvergänglich kann auch ein lebendig sich wandelndes Wesen sein.

¹¹¹ Aristides 1, 4: Et quod eum sine initio esse dico significat omnia quae initium habeant finem quoque habere; et quod finem habeat, dissolubile esse.

¹¹² Athenag. suppl. 4, 1 und 8, 3. Athenagoras schreibt nach der besseren Lesart ἀγέννητος, nicht ἀγέννητος. Sehr bedeutsam ist der Unterschied dieser beiden Wortformen für sich allein sowieso nicht, da sie — wie G. L. Prestige gezeigt hat — promiscue gebraucht werden (vgl. God in Patristic Thought Ld. 1956, 37—54).

¹¹³ Theoph. ad Autol. II, 4. Die Unveränderlichkeit ist nicht erst, wie W. Elert will, „die unvermeidliche Folge des platonischen Ewigkeitsbegriffes“. (Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, 1957, 43). Sie steht vielmehr in historisch und sachlich ursprünglichem Zusammenhang mit der Frage nach der archē.

¹¹⁴ Athenag. suppl. 4, 2: ὅτι τὸ ὄν οὐ γίνεταί, ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν. Daß Gott nicht geworden ist, kann als Äquivalent für den Ausdruck Anfangslosigkeit angesehen

letzten archē implizit mitausgesprochen ist, wie schon Anaximander erkannt hatte, fand prägnanten Ausdruck in Tatians Formel, Gott sei der anfangslose Anfang aller Dinge (or. IV, 3).

Der enge Zusammenhang der Unveränderlichkeit mit der Anfangslosigkeit kommt bei Theophilus durch Parallelisierung beider Prädikate zum Ausdruck (I, 4). Dabei verknüpfte Theophilus die Unveränderlichkeit mit der Unsterblichkeit, und daran wird die Heilsbedeutung sichtbar, die dieses göttliche Prädikat in der altkirchlichen Theologie besessen hat: Die abbildliche Teilnahme an der göttlichen Unveränderlichkeit verbürgt auch dem Menschen Unsterblichkeit (Tatian or. VII, 1). Diese Teilnahme realisiert sich für Tatian durch Gotteserkenntnis, verbunden mit gerechtem Wandel.^{114a} Justin sagt ausdrücklich: Die Tugend verleiht Unvergänglichkeit (Apol. II, 7 f.). Die Unveränderlichkeit Gottes war also nicht nur ein abstraktes Theorem, sondern ein Hinweis auf den Heilsweg, insofern durch Tugend Beständigkeit und mithin Unsterblichkeit, also auch Gottähnlichkeit erlangt wird.

Daß dieser Heilsweg der Homoiosis Theo dem urchristlichen Heilsglauben nicht entspricht, bedarf kaum eines Nachweises. Daß diese Differenz mit der Differenz im Gottesverständnis (hinsichtlich der Freiheit Gottes!) zusammenhängt, kann hier nur am Rande erwähnt werden. Die Differenz im Gottesverständnis selbst äußert sich an dieser Stelle darin, daß die Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes den biblischen Zeugnissen nicht nur unbekannt, sondern auch nicht ohne weiteres gemäß ist. Freilich sagt Paulus: „Unwandelbar sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes“ (Röm. 11, 29). Ähnliches scheint die häufige Zusage, daß Gott seine Beschlüsse nicht ändert, nicht „bereut“, zu meinen. „Er lügt nicht und läßt sich nicht gereuen; denn er ist kein Mensch, daß er sichs gereuen ließe“ (1. Sam. 15, 29). Auch Hebr. 6, 17 f. begründet die Verlässlichkeit der göttlichen Verheißung so: ist es doch unmöglich, daß Gott gelogen haben sollte. Solche Worte sind jedoch vom philosophischen Gedanken des unbeweglichen Weltgrundes tief verschieden. Zwar sagt der Begriff der Unveränderlichkeit richtig, daß Gott kein entstehendes und vergehendes Ding ist. Insofern Veränderlichkeit uns nur in Verbindung mit diesem Prozeß des Entstehens und Vergehens bekannt ist, kann der Urheber der Welt in der Tat nicht veränderlich sein, wenn in ihm der Bestand aller Dinge gründen soll. Aber Unveränderlichkeit sagt zu wenig, insofern als Gott nicht nur unbeweglich das Vorhandene in seinen gesetzmäßigen Abläufen begründet und erhält, sondern in sich den unendlichen Reichtum immer neuer Möglichkeit hat, in deren Realisierung die Freiheit seines unsichtbaren Wesens sich manifestiert. Deshalb ist Gott, wiewohl ungeworden und unvergänglich, doch nicht unbeweglich, sondern in diesem inneren Reichtum der Lebendige. Daher kann es in scheinbarem Widerspruch zu 1. Sam. 15, 29 und den andern oben genannten Worten von

werden und wird besonders bei Athenagoras immer wieder betont. Vgl. auch Minucius Felix dial. Oct. 18, 7.

^{114a} Hierzu Elze a.a.O. 98 ff.

ihm auch heißen, er lasse sich etwas gereuen (Jer. 18, 8.10; Gen. 6, 6). Die Dauerhaftigkeit der Welt hängt freilich daran, daß Gott nicht von einer Möglichkeit zur andern springt, sondern seine schöpferischen Entscheidungen durchhält, sie „nicht ändert“, nicht einfach wieder fallen läßt. Aber daß Gott sich in seinem Tun nicht ändert, das ist nicht Ausdruck einer sein Wesen konstituierenden Unbeweglichkeit, sondern das ist ebenso wie die schöpferische Tätigkeit selbst Gottes freie, jeweilige, vom Menschen nicht vorwegzunehmende Entscheidung. Es ist identisch mit der Treue Gottes. In seiner Treue läßt Gott sein voriges Tun nicht einfach um der neuen Möglichkeiten seiner Freiheit willen fallen, sondern nimmt das Vorige in das Neue mit auf. Das erst ermöglicht eine Dauerhaftigkeit, Kontinuität des Geschaffenen. Insofern ist in der Tat nicht nur die Unvergänglichkeit Gottes selbst, sondern auch eine Stetigkeit und Kontinuität seines Wirkens Voraussetzung für den Bestand der Welt. Aber die Ermöglichung einer bestimmten Ordnung und Dauer ist doch nur ein Teilaspekt des lebendigen göttlichen Wirkens. Dieser Teilaspekt wird durch die philosophische These der Unveränderlichkeit des Urgrundes gleichsam isoliert und zur Totalanschauung erhoben. Dadurch vernachlässigt der philosophische Gottesgedanke das Moment der Freiheit in der Stetigkeit des göttlichen Handelns und verliert damit zugleich die Kontingenz der Weltwirklichkeit aus dem Blick. Die Treue Gottes aber vollzieht sich als freier Akt gerade in seinem kontingenten, geschichtlichen Handeln. Dagegen mußte der Begriff einer naturhaften Unveränderlichkeit Gottes das theologische Verständnis seines geschichtlichen Handelns behindern, und er hat das in kaum überschätzbarem Ausmaß getan. Bildet er doch den Hintergrund für den Gedanken der Apathie Gottes, der das altkirchliche christologische Denken bis hin zum theopaschitischen Streit so verhängnisvoll bestimmt hat.¹¹⁵ Vor allem aber mußte die Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes dazu führen, den Übergang zu jeder Neuerung im Verhältnis von Gott und Mensch möglichst auf seiten des Menschen zu suchen. So mußte die Menschwerdung Gottes hinter dem Gedanken einer Annahme der menschlichen Natur durch Gott zurücktreten.¹¹⁶ Darüberhinaus mußte die Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes dahin drängen, diese „Annahme“ eines Menschen durch Gott im Schema der Homoiosis Theo zu denken, sie also im sittlichen Streben Jesu selbst verwirklicht zu finden, eine Tendenz, die von Origenes und Paul von Samosata bis in die spätere antiochenische Christologie hinein spürbar ist.¹¹⁷ Diese christologischen Auswirkungen stehen vielleicht in tieferem Zusammenhang damit, daß an der Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes auch pelagianische Anschauungen einen Anhaltspunkt finden mußten. Wenn Gott unveränderlich ist, muß ja wohl aller Wandel im

¹¹⁵ Dazu W. Elert a.a.O. 71 ff., 121 f. ¹¹⁶ ebd. 43.

¹¹⁷ Vgl. A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart I, 1951, p. 64 f. (Origenes), p. 127 (eine Äußerung des Eustathios Ant. [frgm. 15 = de anima adv. arian] zur Intention der Arianer), p. 147 f. (Theod. Mopsuest., Hom. cat. V, 11. 14).

Heilsstand des Menschen mit einer Veränderung auf seiten des Menschen selbst anheben. In der Nähe dieser Grundanschauung bleibt es auch, wenn die durch Christus vollbrachte Wendung zum Heil, vom Zorn zur Gnade, im Sinne eines zugespitzten Dyotheletismus auf den Menschen Jesus, seinen verdienstlich freien Willen, zurückgeführt wurde, wie es bei Anselm von Canterbury geschah.¹¹⁸ Auf der gleichen Linie liegt endlich noch der Ansatzpunkt für die Entstehung der Lehre von der *gratia creata* in der Scholastik des 12. Jahrhunderts, das sog. „Bekehrungsargument“: Daß der Mensch aus dem von Gott Verdammten zum von Gott Geliebten wird, das kann wegen der Unveränderlichkeit Gottes nicht aus einer göttlichen Zuwendung erklärt werden, sondern nur durch eine Veränderung auf seiten des Menschen. Diese Veränderung darf freilich nicht im Bereich der natürlichen Kräfte des Menschen selbst liegen — das wäre pelagianisch — aber sie muß, wenn auch als übernatürliche Zierde, doch ein Bestandteil des von Gott verschiedenen Geschöpfes Mensch sein, um ein neues Urteil des unveränderlichen Gottes über diesen Menschen zu motivieren.¹¹⁹ Die Tragweite der Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes läßt sich an diesen Beispielen ermessen. Die Schwierigkeit, irgendein spontanes Handeln Gottes mit dem metaphysischen Begriff der wesenhaften Unveränderlichkeit zu vereinen, ist ja auch völlig verständlich. Die Epikureer haben bekanntlich wegen der Unveränderlichkeit des Göttlichen jedes Eingreifen der Götter in die sich wandelnde Welt und in die menschlichen Geschehnisse abgelehnt.¹²⁰ Wenn demgegenüber die Stoa und im Anschluß an die Stoiker auch der mittlere Platonismus und die frühchristliche Theologie auf der Grundlage der Allgegenwart Gottes¹²¹ die providentielle Lenkung der Welt in allen Einzelheiten des Geschehens betonte,¹²² so war damit doch kein Wirklichkeitsverständnis im Zeichen der Kontingenz göttlichen Handelns erreicht, weil die Vorsehung als göttlicher

¹¹⁸ Besonders deutlich kommt diese Anschauung in der meditatio XI *De redemptione humana* zum Ausdruck: *Dedit itaque humana natura Deo in illo homine sponte et non ex debito quod suum erat ut redimeret se (!) in aliis, in quibus quod ex debito exigebatur, reddere non habebat . . . Nec humana natura in illo homine passa est aliquid ulla necessitate, sed sola libera voluntate* (PL 158, 765 c). Vgl. *Cur Deus Homo* I, 8; II, 11.

¹¹⁹ Hierzu J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, I. Das Wesen der Gnade, 1942.

¹²⁰ Vgl. Ueberweg-Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, 12. Aufl. 1925, 451.

¹²¹ Die Allgegenwart Gottes wird von der frühchristlichen Theologie in starken, räumlich klingenden Wendungen ausgedrückt. So heißt es bei Aristides: (Deum) *ab nullo comprehensum esse, sed ipsum omnia comprehendere* (Apol. 1, 4). Vgl. ähnliche Äußerungen Philos bei Wolfson I, 247 ff., sowie Bereschith Rabba c. 68 (zit. bei Goodenough, *Theolog. Justin Martyr*, Jena 1923, 126 zu Justin dial. 127, 1—2). Theophilus formuliert noch anschaulicher: Gottes Odem umschließt alles, wie ein Granatapfel Gehäuse und Kern (ad Autol. I, 5). Daß Gott alles umfaßt, selbst aber unumfaßbar ist, wurde in der christlichen Literatur schon vom Hirten des Hermas (mand. 1) ausgesprochen. Irenäus begründete, daß Gott von nichts umschlossen wird, damit, daß er sonst nicht Gott wäre, weil was umschließt größer ist als das Umschlossene (adv. haer. II, 1, 2; vgl. II, 30, 9; IV, 20, 2). Weil Gott, der alle Dinge umschließt, selbst von nichts umschlossen wird, kann Theophilus (II, 10) mit Philo (Leg. Alleg. I, 44) sagen, daß Gott sein eigener Ort ist.

Weltplan immer noch ein rationales Werdegesetz der Welt blieb. Das zeigte sich besonders deutlich am Scheitern der immer wiederholten Versuche, Vorsehung und Kontingenz (besonders im Falle der menschlichen Freiheit) zu vereinen. Gewiß konnte die Metaphysik der Vorsehung, wie Hal Koch gezeigt hat, bei den Alexandrinern zum Rahmen eines umfassenden, systematisch durchgeführten Entwurfes, der die ganze heilsgeschichtliche Tradition unter dem Thema einer Erziehung der Menschheit verarbeitete, gestaltet werden. Aber auch in der Metaphysik der Vorsehung war der göttliche Weltgrund nicht als der kontingent Handelnde, sondern als Weltgesetz verstanden. So hat die Konzeption der Vorsehung, abgesehen davon, daß die von ihr vorausgesetzte Vorstellung Gottes als Bewußtseinswesen mit seiner Transzendenz unverträglich ist, den tiefen Gegensatz zwischen dem unveränderlichen Weltgrund und dem geschichtlich handelnden Gott doch mehr verdeckt als wirklich überbrückt.

b) Die Unveränderlichkeit der ersten Ursache führt auf den Gedanken ihrer Einfachheit. Wir sahen, daß nach Platon alles Zusammengesetzte auflösbar, mithin veränderlich ist. Unveränderlich kann also nur ein gänzlich einfaches Wesen sein. Auch dieses Postulat, das sich aus dem Ansatz der rückschließenden Frage nach dem letzten Ursprung ergibt, ist bei Philo¹²³ und in der frühchristlichen Theologie¹²⁴ übernommen worden. Aristides hebt die Einfachheit Gottes mit dem Hinweis hervor, daß Zusammensetzung das Merkmal des Geschöpflichen sei.¹²⁵ Dabei ist wohl an die Ansprache des Demiurgen an die Götter in Platons *Timaios* gedacht. Deutlicher wird das von Aristides angedeutete Argument bei Athenagoras formuliert: Als der Ungewordene und Affektlose ist Gott unteilbar (suppl. 8, 2). So folgt die Einfachheit aus der Unveränderlichkeit. Auch Tatian erwähnt die Einfachheit Gottes mehrfach.^{125a} In Justins Dialog benutzt der Platoniker die unterschiedslose Einfachheit des Ungewordenen als Argument dafür, daß es nur einen Gott geben kann.¹²⁶

Eine besonders bedeutsame Rolle spielt die Einfachheit Gottes bei Irenäus. Er wirft den Gnostikern vor, mit ihren Emanationslehren die Einfachheit Gottes zu verletzen. „Wer also vom Verstand Gottes spricht und diesen

¹²² Schon 1. Klem. 20 entfaltet ausführlich den Gedanken der Vorsehung (Der Begriff 24, 5). Justin Apol. I, 28 wendet sich gegen die epikuräische Leugnung der Vorsehung; andererseits verteidigt Justin aber I, 43 die Willensfreiheit des Menschen, um seine Verantwortlichkeit zu wahren, gegen den Fatalismus der Heimarmenelehre (vgl. auch Tatian or. VIII, 1 ff.).

¹²³ Hierzu Wolfson, Philo II, 98 ff. (vgl. aber oben Abschn. I., Anm. 38).

¹²⁴ Wegen der sogleich zu erwähnenden Belege ist es nicht möglich, die Einfachheit mit W. Philipp (Art. Eigenschaften Gottes in: RGG 3. Aufl. Bd. II, col. 358) als ein *specificum* nur der westlichen Gotteslehre zu behandeln.

¹²⁵ Aristid. Apol. I, 5: *forma ei non est, nec constitutio membrorum; cui enim haec sint, socius rerum creaturarum est.*

^{125a} Tatian or. V, 2 und XV, 2 (zum letzteren Beleg ausführlich Elze a.a.O. 66 ff.).

¹²⁶ Dial. 5, 5 f., vgl. 114, 3 und E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, p. 127 f., wo auch über die Stellung Justins zur Frage nach einer „Gestalt“ Gottes gehandelt wird.

Verstand ein besonderes Erzeugnis sein läßt, der predigt Gott als ein zusammengesetztes Wesen, als wenn Gott etwas anderes wäre als der ursprüngliche Verstand“ (II, 28, 5; vgl. 13, 5). Die Gnostiker übertragen die Vielheit auseinander hervorgehender geistiger Momente, wie sie beim Menschen als einem zusammengesetzten Wesen vorkommen, unbesehen auf Gott und verkennen damit seine Einfachheit, die ihn von den Geschöpfen unterscheidet (II, 13, 3) . . . et simplex et non compositus et similimembris et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est, totus cum sit sensus, et totus spiritus, et totus sensuabilitas, et totus ennoea et totus ratio et totus auditus et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum (ib.). Was die Gnostiker als Emanationen unterscheiden, das ist in Gott alles eins und nur in unserer Benennung verschieden.¹²⁷

Für Irenäus besagt der Begriff der Einfachheit Gottes, daß in ihm die Fülle aller Vollkommenheiten und Eigenschaften im Modus der Einheit verwirklicht ist. Das bedeutet doch nun aber zugleich, daß streng genommen keine dieser Eigenschaftsbezeichnungen auf Gott wirklich zutrifft, insofern jede Eigenschaft nur im Unterschied von andern ist was sie ist. Die schlechthin einfache Wesenheit Gottes ist daher nicht nur als Inbegriff aller Vollkommenheiten zu charakterisieren, sondern mit wenigstens dem gleichen Recht als eigenschaftslos, qualitätslos, — eine Konsequenz, die Irenäus freilich ganz fern lag. Daß der erste Ursprung wegen seiner Einfachheit qualitätslos (*ἄποιος*) ist, geht der Sache nach auf Platon zurück.¹²⁸ Philo hat die Eigenschaftslosigkeit Gottes in dem Sinne, daß es in Gott keine einer Substanz anhaftenden sinnlichen Akzidenzien gibt, wiederholt erwähnt.¹²⁹ Die Eigenschaftslosigkeit Gottes schließt nach Philo auch ein Fehlen jeglicher Gestalt (*μορφή*) in sich.¹³⁰ In der frühchristlichen Theologie begegnet der Terminus *ἄποιος* zunächst nicht.^{130a} Aber der Satz des Aristides, daß Gott weder Farbe noch Gestalt besitze,¹³¹ ähnelt der These Philos

¹²⁷ An diesen Gedanken über die Einfachheit Gottes bei Irenäus ist nur die antignostische Spitze original; die Substanz des Gedankens entstammt der philosophischen Tradition. Von einer „Einfachheit Gottes im Sinne einer lebendigen Persönlichkeit“, wie N. Bonwetsch (Die Theologie des Irenäus, 1925, 54) will, kann man nicht sprechen: Diese beiden Begriffe haben nichts miteinander zu tun. Zwar hat in der Tat Irenäus' Gottesgedanke durch die Hervorhebung des Willensmomentes stark personhafte Züge. Aber das steht zum Begriff der Einfachheit eher in Spannung, da die Einfachheit die Tendenz hat, jeden bestimmten Eigenschaftsbegriff zu transzendieren.

¹²⁸ Resp. VI, 509 b. Platon verwendet hier nicht den Terminus *ἄποιος*; aber das berühmte *ἐπέκεινα οὐσίας* schließt die Bestimmungslosigkeit in sich. Vgl. Phaidr. 247 c.

¹²⁹ Wolfson Philo II, 104 ff.

¹³⁰ ib. 105 zu Immut. 11, 55—56.

^{130a} Der Begriff der Apathie (seit Ing. Eph. 7, 2; Pol. 3, 2) hat noch bei Iren. und Tert. nach Elert op. cit. 74 nur den Sinn der Leidensunfähigkeit, noch nicht den weiteren der Qualitätslosigkeit.

¹³¹ Apol. I, 5. Daß Gott keine Farbe, also keine sinnlichen Qualitäten, hat, sagt nur der armenische Text; der syrische beschränkt sich darauf, Gott Gestalt (Hennecke gibt als gr. Äquivalent *σχῆμα* an) abzusprechen.

von der Gestaltlosigkeit Gottes. Noch näher berührt sich der Satz des Aristides mit Platon Phaidros 247 c. Andresen hat gezeigt, daß diese Beschreibung der intelligiblen Welt des Wahren und Guten im mittleren Platonismus überall zur Charakteristik der Gottheit verwendet worden ist, so bei Plutarch und Kelsos.¹³² Auch in Justins Dialog gebraucht der Platoniker die Wendung, Gott sei ohne Farbe und Gestalt.¹³³ Damit ist festgestellt, daß Gott frei von sinnlichen Qualitäten zu denken ist. An derselben Stelle fährt Justin fort, daß es auch keine quantitativen Bestimmungen (*μέγεθος*) in Gott geben kann. Daß Justin diese platonischen Überzeugungen auch selbst geteilt hat, läßt seine Polemik gegen die Götterbilder, deren sinnliche Gestalt der Gottheit nicht angemessen ist, erkennen.¹³⁴ Mit der Ablehnung einer den Sinnendingen ähnlichen Gestalt leugnet Justin nun aber nicht jede Gestalt der Gottheit überhaupt; vielmehr wirft er den Götterbildern vor, daß sie „nicht die Gestalt Gottes“ besitzen (ib.). Und Theophilus spricht geradezu von einer unaussprechlichen, unbeschreiblichen und für leibliche Augen unsichtbaren „Gestalt“ Gottes (ad Autol. I, 3). Die Aussagen der Apologeten, daß Gott keine Farbe und (sinnliche) Gestalt habe, bringen also nur die Immaterialität Gottes und nicht¹³⁵ eine gänzliche Qualitätslosigkeit zum Ausdruck. Die Apologeten haben noch nicht die vollen Konsequenzen aus der Einfachheit in Richtung auf die gänzliche Eigenschaftslosigkeit des göttlichen Wesens gezogen, obgleich Justin einmal das *ἐπέκεινα οὐσίας* zitiert (Dial. 4, 1). Noch Origenes hat, wiewohl auch und gerade er alle sinnlichen Bestimmungen, „Farbe und Gestalt“,¹³⁶ vom Begriff Gottes fernhielt, mit Betonung von Gott eigentümlichen Eigenschaften gesprochen (*ἰδία ποιότης*). Er hatte dabei besonders, wie Justin, die Güte Gottes im Blick.¹³⁷ Inzwischen war aber von Albinos bereits der Weg der radikalen Negation auch aller geistigen Bestimmungen in der Gotteserkenntnis beschritten worden. Albinos erklärte ausdrücklich (was man bei Philo

¹³² Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, ZNW 44, 1952/3, 166. Vgl. Plutarch de Iside 76; Kelsos frgm. VI, 64 (Bader).

¹³³ Dial. 4, 1. Vgl. zur Textgestalt des Satzes W. Schmid, Frühe Apologetik und Platonismus, in: Festschr. f. O. Regenbogen, 1952, 176 f. Daß der Satz, wie Schmid vorschlägt, als Verkürzung von Conv. 210 e—212 z erklären sei, ist freilich wegen der z. T. wörtlichen Anlehnung an Phaidr. 247 c (welche übrigens auch den Verweis auf Phaid. 65 e überflüssig macht) nicht wahrscheinlich. Als Parallele verweist Schmid noch auf Maximus Tyr. or. 11, 11.

¹³⁴ Apol. I, 9, 1. Vgl. Philo, Leg all. I, 15, 51 und III, 11, 36, wo zur Beschreibung des gleichen Sachverhaltes der Ausdruck *ἄπιος* angewendet ist.

¹³⁵ Anderes läßt sich auch für Philo kaum behaupten. Die von Wolfson II, 104 ff. angeführten Belege sprechen sämtlich von sinnlichen Akzidenzien, die Gott nicht zukommen können. Wolfson's Versuch, bei Philo ein Verständnis der Qualitätskategorie im stoischen Sinne (also als Ausdruck für jede Form überhaupt) nachzuweisen (106 f.), bleibt Hypothese. Die Anklänge an die stoischen Kategorienbezeichnungen Leg. all. II, 73, 206 decken sich, wie W. zugibt, nicht genau mit jenen, und selbst wenn das der Fall wäre, ließen sich aus einem so vereinzelt Befund kaum weitreichende Schlüsse ziehen.

¹³⁶ Orig. de princ. I, 1.

¹³⁷ Vgl. Hal Koch, Pronoia und Paideusis, 1932, 257 Vgl. 23. Justin dial. 4, 1.

noch vergeblich sucht), daß Gott weder *γένος*, noch *εἶδος*, noch *διαφορά* enthalte, und trieb die Jenseitigkeit Gottes über allen Gegensätzen so weit, daß er Gott auch weder schlecht noch gut nennen wollte.¹³⁸ Von hier aus versteht man die Zurückhaltung der christlichen Theologie und insbesondere des Origenes an diesem Punkte. Aber die Konsequenz aus dem allgemein übernommenen Gedanken der Einfachheit Gottes war unter den Bedingungen des Universalienrealismus unentrinnbar. Wenn die Beschreibung eines Gegenstandes durch verschiedene Aussagen eine reale Zusammengesetztheit desselben voraussetzt, dann verlangt die Einfachheit Gottes, ihn als eigenschaftslos zu denken.^{139a}

Mit dieser Konsequenz erreicht das Bewußtsein von der Andersartigkeit Gottes scheinbar eine äußerste Spitze. Aber diese Andersartigkeit Gottes kommt nicht in seinem unvorhersehbaren Handeln zum Ausdruck, sie ist nicht die Andersartigkeit seiner Freiheit. Während die letztere, weil sie sich im Handeln manifestiert, doch immer in Verbindung mit der menschlichen Lebenswirklichkeit bleibt, scheint Gott durch die eigenschaftslose Einfachheit in jene ferne, abstrakte Transzendenz gerückt, die von Kritikern des hellenistisch-altkirchlichen Gottesbegriffs beanstandet wird.¹³⁹

Aber diese Kritik, die gegen die „Ferne“ des „abstrakten“ Gottesbildes vom Menschen gerichtet wird, ist so allgemein gefaßt nicht stichhaltig. Der eigenschaftslose Gott kann als unanschaulicher Grund des Vorhandenen ganz nah sein. Er ist zwar nicht greifbar, aber alles beseelend gegenwärtig.¹⁴⁰

Man könnte weiter die Eigenschaftslosigkeit als Gefährdung des Zusammenhanges zwischen Wesen und Handeln Gottes beanstanden.¹⁴¹ Ein Handeln oder Wirken ohne Eigenschaften ist ja undenkbar.¹⁴² Daß Gottes Tätigkeiten durch bestimmte, unterschiedliche Eigenschaften gekennzeichnet sind, ist denn auch nie — auch von Philo nicht — bestritten worden. Aber Philo hat die Eigenschaften nicht unmittelbar dem göttlichen Wesen selbst, sondern den von Gottes Wesen doch wohl zu unterscheidenden „Kräften“ zu-

¹³⁸ Albinos Didask. 10, p. 165, 5 ff.

^{138a} Schon Klemens Alexandrinus hat diese Konsequenz entschlossen gezogen und Gott als gänzlich bestimmungslos (Strom. II, 6, 1) und jenseits aller Kategorien stehend (ib. V, 11) charakterisiert. Daß Gott nicht nur jenseits des Seins, sondern auch jenseits der Einheit selbst zu denken ist (Paedag. I, 8), hat schon Philo sagen können (Leg. alles. II, 3), ohne ausdrücklich die Freiheit Gottes von allen, auch rein intelligibeln Bestimmungen zu folgern.

¹³⁹ So z. B. G. Aulen, Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart, 1930, 78 f.

¹⁴⁰ Vgl. etwa Plotin Enn. III, 8, 9, 22 f., 32 f. (ed. Henry Bd. I, 407).

¹⁴¹ In diesem Sinne wendet sich offenbar K. Barth dagegen, daß der Begriff der Einfachheit zum „Götzenbild“ erhoben wurde, das „alles Konkrete verschlingend“ die Vielheit der Eigenschaften zur Uneigentlichkeit herabdrückte (KD II/1, 370. Vgl. 365: Dort wird deutlich, daß Barth nicht den Zusammenhang des göttlichen Wesens mit seinem Wirken im allgemeinen, sondern mit seinem Offenbarungshandeln meint. Insofern darin die Kontingenz des göttlichen Handelns mitgedacht ist, werden wir diesen Einwand unten aufnehmen).

¹⁴² H. Cremer, Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes, 1897, 16 f.

geordnet.¹⁴³ Ähnlich findet sich in der christlichen Theologie schon bei Theophilus eine prinzipielle Reduktion aller Aussagen, die wir über Gott machen können, auf seine Tätigkeiten; das hinter diesen befindliche Wesen Gottes (seine „Gestalt“) bleibt unfassbar (ad Autol. I, 3). Und doch bedeutet das keine Trennung des Wesens von den Tätigkeiten und den ihnen verbundenen Eigenschaften. Vielmehr äußert sich das Wesen durch seine Kräfte und Wirkungen, wenn auch nicht so, daß es in ihnen vollständig zum Ausdruck käme. Daher ist es von den Wirkungen und ihren Eigenschaften her auch nicht adaequat zu erfassen, sondern nur als ihr unanschaulicher Grund zu ahnen. Immerhin gestattet es die wenn auch unvollkommene Ähnlichkeit der Wirkungen mit ihrer Ursache, die Eigenschaften der ersteren auf die letztere superlativisch zu übertragen.¹⁴⁴ Durch diese Reflexion auf eine Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung wird die Andersartigkeit Gottes allerdings wieder eingeschränkt und ihrer Radikalität beraubt.

Nun ist die Reflexion auf die Ähnlichkeit der Wirkung mit der Ursache aber nur bei wesensnotwendig wirksamen Ursachen sachgemäß. Im Blick auf den Weltgrund, dessen Wesen darin aufgeht, die Welt aus sich zu entlassen, kann man eine Ähnlichkeit der Wirkungen mit jenem unanschaulichen, durch sie nur annähernd repräsentierten Grunde voraussetzen. Ist dagegen ein Wirken nicht notwendig im Wesen der Ursache begründet, sondern erfolgt kontingent, dann kann man aus der Wirkung auch nicht ohne weiteres auf das Wesen der Ursache schließen. Wenn Gott also kontingent wirkt, frei handelt, und wenn die Eigenschaften seiner Wirkungen von seinem Wesen verschieden sind, dann lassen die Eigenschaften des göttlichen Wirkens wegen dessen Kontingenz keine Reflexion auf eine Ähnlichkeit der Wirkungen mit dem Wesen Gottes zu, also auch keine Aussagen, die geschöpfliche Vollkommenheiten im Superlativ auf Gott übertragen. Unter Voraussetzung des Kontingenz des göttlichen Wirkens ist also die Andersartigkeit Gottes gegenüber seinen Geschöpfen radikal gewahrt. Dagegen läßt sich ein kausal begründeter Analogiezusammenhang der Wirkungen Gottes mit seinem Wesen nur unter Voraussetzung des griechischen Verständnisses von Gott als notwendig wirkendem Weltgrund aufrechterhalten, — unter

¹⁴³ Anders Wolfson Philo II, 126 ff. und bes. 134 ff. Obwohl die Eigenschaften Gottes mit seinem Wesen zusammenhängen, — durch die Wesenskraft des göttlichen Wirkens —, sagt Philo doch nicht (wie Wolfson ihn 138 interpretiert), daß sie mit Gottes Wesen identisch sind. Der Unterschied der dem Wesen Gottes eigentümlichen von den ihm nachgeordneten Kräften (hierzu Wolfson I, 219 ff.) wird von Philo selbst bei weitem nicht so scharf ausgedrückt wie in der Darstellung Wolfsons (z. B. I, 221; II, 138). W. selbst räumt ein, daß der Unterschied fließend ist, benutzt diese Überlegung jedoch, um alle „Kräfte“ auf die Seite des göttlichen Wesens zu stellen: „But even the powers as a property of the ideas, since they have bestowed upon the ideas by God, may be considered as only an extension of the powers as a property of God and may therefore be treated as a part of the eternal powers of God“ (I, 221). Im Blick auf Quod deus sit immut. 77—81 (vgl. Goodenough, *By Light Light* 32) wird man jedoch eher von einer Mittelstellung der „Kräfte“ zwischen Gott und Schöpfung sprechen als sie „identical with His essence“ nennen (so Wolfson I, 221).

¹⁴⁴ Vgl. Orig. de princ. I, 1, 7; c. Celsum VII, 188, 11.

dieser Voraussetzung sogar in dem Fall, daß das Wesen Gottes selbst als eigenschaftslos gedacht wird; denn die Ähnlichkeitsbeziehung der Wirkung zur Ursache bleibt bestehen, wenn auch die Weise, wie sich diese Ähnlichkeit im göttlichen Wesen realisiert, unerforschlich ist.

Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß Gottes kontingentes Handeln mit seinem Wesen nichts zu tun hätte. Aber der Zusammenhang ist ein anderer als bei einer notwendig wirkenden Ursache. Im kontingenten Wirken äußert sich nicht eine unbestimmt dahinter liegende Ursache ihr Wesen durch Teilgabe, sondern der Handelnde erwirbt sich Eigenschaften. Er erwählt sich selbst als den so Handelnden, indem er sich für ein solches, statt für ein anderes Wirken „entscheidet“. So ist der kontingent Wirkende ganz anders als eine notwendig wirkende Ursache selbst in seinem Wirken gegenwärtig. Der notwendig wirkende, sich mitteilende Weltgrund erscheint in seinen Wirkungen nur gebrochen, — insofern steht er selbst, trotz der Teilhabe der Wirkungen an seinem Sein, „fern“ hinter ihnen. Der kontingent wirkende biblische Gott ist in seinem Wirken nicht durch Teilhabe der Wirkungen am Ursprung, sondern „personal“ gegenwärtig, d. h. er entscheidet durch die Wahl seines Tuns über die Eigenschaften, die er durch eben diese Wahl sich verbindet. Derselbe Gegensatz läßt sich auch im Blick auf das Verhältnis der einzelnen Wirkungen zum Ursprung formulieren: Der allgemeine Weltgrund kann mit den einzelnen Wirkungen nicht eins sein, sondern erscheint in ihrer Vielzahl gebrochen. Der kontingent Handelnde aber erwirbt sich eine Eigenschaft, indem er „dieses“ bestimmte Tun in seiner Besonderheit wählt, es sich zueignet, so daß es nun wirklich Eigenschaft seines ewigen Wesens ist. So erweist der kontingent handelnde Gott der Bibel in seinem Tun sein Wesen, und daher ist sein Wesen nicht als eigenschaftslos hinter seinem Tun zu suchen.

Dadurch braucht die Einfachheit nicht ausgeschlossen zu sein. Zusammensetzung impliziert in der Tat Auflösbarkeit und ist vom Urheber der Welt nicht denkbar. Aber daß Einfachheit Eigenschaftslosigkeit zur Folge hat, gilt nur für ein universalienrealistisches Verständnis vom Verhältnis unseres Erkennens zur Wirklichkeit. Wenn dagegen die Erkenntnis, indem sie verschiedenartige Momente zusammensetzt, nicht die Struktur des Gegenstandes abbildet, sondern nur ein Modell erstellt, welches diesen Gegenstand in seinem Zusammenhang mit andern für mein Bewußtsein repräsentiert, dann kann durchaus ein zusammengesetzter Begriff auch für einen einfachen Gegenstand stehen. Bei der in dieser Konzeption vorausgesetzten prinzipiellen Unterscheidung zwischen dem zusammensetzenden Verfahren unseres Erkennens und der Konstitution des Gegenstandes findet die Andersartigkeit Gottes gegenüber den geschöpflichen Dingen keinen zureichenden Ausdruck mehr im Begriff der Einfachheit, sondern erst durch die Einsicht, daß es kein adaequates Erkenntnismodell von Gott gibt, unbeschadet dessen, daß jedes kontingente Wirken Gottes bestimmte Eigenschaftsaussagen veranlaßt.

Diese Überlegungen zeigen, wie eng Elemente des metaphysischen Gottesbegriffs mit Vorstellungen über die Struktur des innerweltlichen Seienden

und des menschlichen Erkennens zusammenhängen. Es stellt sich daher am Rande die hier nicht weiter zu verfolgende Frage, ob nicht die Vernachlässigung der Kontingenz, die für das griechische Gottesverständnis charakteristisch ist, in einer ähnlichen Weise auch die Alternative zwischen Universalienrealismus und einer nominalistischen Skepsis kennzeichnet, und ob nicht die diese Alternative durchbrechenden konzeptualistischen Entwürfe Ockhams und in seiner Weise auch des Kusaners mit einem durch die Kontingenz geprägten Wirklichkeitsverständnis zusammenhängen.

5. Umformungen und Behauptung des biblischen Gotteszeugnisses

Die nicht kritisch bewältigten Elemente des philosophischen Gottesbegriffs konnten nicht ohne Rückwirkung für das Verständnis des biblischen Gotteszeugnisses bleiben. Bestimmte Nuancen mußten sich hier verschieben.

So ist in den biblischen Gedanken der Ewigkeit Gottes als machtvoller Gegenwart zu aller Zeit der philosophische Ewigkeitsbegriff der Geschiedenheit von allem Zeitlichen eingedrungen. Schon Ignatius hat Gott als den Zeitlosen bezeichnet (Ign. Pol. 3, 2: *ἄχρονος*). Die Zeitlosigkeit hängt eng mit der Unveränderlichkeit zusammen: Für das immer sich Gleichbleibende¹⁴⁵ ist der Zeitfluß bedeutungslos. So konnte Justin die Prädikate unveränderlich und ewig zu einem Hendiadyoin verbinden (Apol. I, 13, 4). Aber die Ewigkeit des geschichtlich handelnden Gottes kann nicht wie die des fernen Weltgrundes als Zeitlosigkeit, sie kann nur als machtvolle Gleichzeitigkeit zu aller Zeit verstanden werden. Darin ist die Ewigkeit Gottes seiner Allgegenwart eng verwandt. Auch die letztere ist von Gottes machtvoller Freiheit her zu verstehen, nicht als zuständige Ausdehnung im Universum, sondern als machtvolle Herrschaft über den Raum, Ubivoluität. Wie die frühchristliche Theologie bei der Allgegenwart aber die räumliche Zuständigkeit zu einseitig hat hervortreten lassen, so hat auch der Begriff der Ewigkeit ein eigentümliches Schillern zwischen der biblischen und der platonischen Bedeutung behalten.

Auch der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes erhielt unter dem Einfluß des philosophischen Gottesbegriffs ein verändertes Gesicht. Der biblische Zusammenhang der Gerechtigkeit mit der Treue Gottes zu seinen Verheißungen und zu seinem Bunde geriet aus dem Blick. In den Vordergrund trat die griechische *iustitia distributiva*. Ansätze dazu wurden schon bei Justin und Athenagoras in der Beschreibung, wie Gott als Richter jedem nach Verdienst vergilt, sichtbar.¹⁴⁶ Der Gerechtigkeitsbegriff sollte auf dieser Linie

¹⁴⁵ Justin dial. 4, 1 nach der bestechenden Konjektur von W. Schmid (I. c. 176 f.), der durch Ersetzung eines τ durch ε die Wendung *ἀλλὰ τι ὄν* emendiert in *ἀλλ' αἰεὶ ὄν*.

¹⁴⁶ Justin Apol. I, 17. Athen. de resurr. 22. Der hier statt des einfachen kata des häufig im NT zitierten Wortes Prov. 24, 12 (vgl. Mt. 16, 27; Röm. 2, 6; 2. Tim. 4, 14; Apc. 2, 23; 20, 12 f.) und anderer, noch weniger betonter Wendungen auftretende Analogiebegriff weist auf die platonische und aristotelische Definition der Gerechtigkeit zurück (Platon Leg. 757 b ff.; Arist. Eth. Nic. 1131 b 10 ff., 1132 a

immer entschiedener an einem zeitlosen Ordnungsgedanken (der Proportionalität), statt an der Geschichte lebensschaffenden Handelns Gottes mit der Welt orientiert werden.

Die Gefahr, die Geschichtshaftigkeit der durch Gottes schöpferisches Handeln je neu gestalteten Wirklichkeit preiszugeben an das Weltbild einer aus zeitlosem Ursprung notwendig begründeten kosmischen Ordnung mußte ihren kritischen Punkt beim Verständnis der Motivation des Schöpfungsaktes erreichen. Wenn Justin die Güte Gottes als Motiv der Weltschöpfung erwähnt (Apol. I, 10), dann mag man sich fragen, ob hier an die frei liebende Zuwendung des geschichtlich handelnden Gottes oder an die wesensnotwendig wie die Sonne sich mitteilende platonische Idee des Guten (Tim. 29, e) gedacht ist. Einige Formulierungen des 1. Klem. ergehen sich ganz in der stoischen Terminologie der wohlthätigen Fürsorge der Gottheit für den Kosmos (20, 11; 23, 1). Der unvermeidlichen Neidlosigkeit des Guten entspricht in dieser Konzeption, daß der göttliche Wohltäter „ohne Zorn“ dem Kosmos gegenübersteht (19, 3; vgl. Aristid. 1, 6). Doch an diesem Punkt hat die frühchristliche Theologie schließlich energisch widerstanden. Irenäus hat zwar ebenfalls und mit ausdrücklichem Hinweis auf Platon das Motiv der Schöpfung in der Güte Gottes erblickt (III, 25, 5), aber er hat doch auch, wie vor ihm schon Theophilus (ad Autol. II, 13), die gänzliche Freiheit der göttlichen Güte betont (II, 1, 1). Gott ist in seinen Entschlüssen völlig frei und keiner Notwendigkeit untergeordnet.¹⁴⁷ Noch genauer formulierte dann Klemens, daß Gott aus keiner ihm innewohnenden Notwendigkeit, sondern durch sein freies Wollen die Welt geschaffen habe (Strom. VII, 7).

Derartige Formulierungen fehlen bei den älteren Apologeten noch. Aber die die Freiheit Gottes betätigende Allmacht, die im römischen Bekenntnis hervorgehoben ist, hat auch der erste Klem. beschrieben (27, 4 f.). Aristides¹⁴⁸ und Tatian¹⁴⁹ haben sie wenigstens erwähnt. Justin berief sich für den Glauben an die Auferstehung des Fleisches darauf, daß „bei Gott nichts unmöglich ist“ (I, 18, 6) und wies hin auf das Wort Jesu: „Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist möglich bei Gott“ (I, 19, 6; vgl. Mt. 19, 26). Theophilus sah den Erweis der Allmacht Gottes besonders in der Schöpfung aus nichts (ad Autol. II, 4). In der Schau des Irenäus ist alles Wirkliche erfüllt vom allmächtigen Willen Gottes, den er das Wesen (substantia) aller Dinge nannte (II, 30, 9). Solche Überzeugung von der Allmacht Gottes konnte zu so bedeutsamen Einbrüchen in den philosophischen Gottesbegriff

29 f.). Die schon in der pseudoplatonischen Epinomis (990 e) vorliegende kosmogonische Anwendung dieses Gedankens, die für Philos Auffassung von der Ordnung der Schöpfung eine große Rolle spielte (Quis rerum divin. heres 145—160), begegnet in der christlichen Theologie erst seit Klemens Strom. VI, 10. Sie gibt dem Gerechtigkeitsbegriff endgültig den kosmologischen statt heilsgeschichtlichen Hintergrund.

¹⁴⁷ Iren. II, 5, 4; vgl. IV, 14, 1 und 20, 1.

¹⁴⁸ Aristides Apol. 13 (pantokrator). H. Hommel, Schöpfer und Erhalter, 1956, 112 f. spricht von einer „Doppelgesichtigkeit“ dieses Titels, insofern er außer dem at.lichen Element „allmächtig“ auch den stoischen Sinn „allerhaltend“ habe.

¹⁴⁹ Vgl. W. Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian, 1893, 29.

führen wie bei Gregor Thaumaturgos, der den freien Willen Gottes über seine „Natur“ und das in ihr begründete Apatheaxiom stellte.¹⁵⁰

Eine ähnliche Überzeugung von der freien göttlichen Seinsmacht dürfte auch die Kappadokier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa erfüllt haben, als sie einen positiv umgewerteten Begriff des Unendlichen zur Bezeichnung des göttlichen Wesens in die Theologie einführten. Noch Origenes hatte Gottes Macht für begrenzt gehalten, da sie sonst ihm selbst nicht erkennbar sein würde (de princ. II, 9, 1). Diese Stellungnahme entsprach dem Geist der klassischen griechischen Metaphysik, die im Unendlichen eher das Gestaltlose, chaotisch Unbestimmte und keineswegs das eigentlich Seiende erblickt hatte. Schon Plotin hat eine positive Umwertung dieses Begriffs vollzogen. Nach Plotin muß das Eine als unendlich gefaßt werden, weil seine Dynamis unbegreiflich ist.¹⁵¹ Aber Plotin hätte wohl kaum mit den Kappadokiern die Unendlichkeit Gottes gegen die Argumentation des Eunomius geltend gemacht, daß die Agennesia Gottes zu der Annahme agennetos, sondern als Geschöpf von ihm verschieden. Diese Argumentation war auf dem Boden des Rückschlußverfahrens der griechischen Gotteslehre unwidersprechlich. Jedenfalls gleichen Ranges mit der Gottheit des Vaters konnte die des Sohnes nicht sein. Die Unendlichkeit Gottes konnte bei Plotin nur als Attribut des ungewordenen Einen verstanden werden. Plotin hätte sie wohl kaum gegen die aus dem fundamentalen Begriff der Agennesie fließenden Konsequenzen geltend gemacht. Daß das bei den Kappadokiern geschehen ist,¹⁵² zeigt, daß für sie die Unendlichkeit Gottes die freie göttliche Seinsmacht in sich schloß. Durch diesen Gedanken der Unendlichkeit Gottes haben die Kappadokier das Rückschlußverfahren der philosophischen Theologie, das Eunomius gegen die Homousie des Sohnes mit dem Vater ins Feld geführt hatte, in seiner Grundvoraussetzung infrage gestellt.

* *

*

Blicken wir nun zurück um zusammenzufassen. Wie hat die frühchristliche Theologie die Aufgabe, den philosophischen Gottesbegriff zu assimilieren, gelöst? Von einer Hellenisierung im Sinne einer Überfremdung, einer Verdrängung des christlichen durch einen „deistischen“ Gottesgedanken zu

¹⁵⁰ Hierzu W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, 1957, 76 f.

¹⁵¹ Enn. VI, 9, 6; vgl. II, 7, 5. Hierzu J. Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant, 1896, 59 f., sowie Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendl. Metaphysik, 3. Aufl. 61 ff. Daß H. schon bei Philo die Unendlichkeit Gottes ausgesprochen findet (66), ist terminologisch nicht gerechtfertigt.

¹⁵² Greg. Naz. or. 38, 7 spricht von Gott als „unendlichem Substanzozean“; Greg. Nyss. c. Eunom. (PG 45, 933 a) nennt die Unendlichkeit das Maß des göttlichen Wesens (i. Ggz. zur Agennesie). Die Unendlichkeit ist identisch mit der Voll-

sprechen, wie Harnack es im Anschluß an Ritschl getan hat, ist offenbar dem komplexen Sachverhalt nicht angemessen. Nicht nur muß die Anknüpfung an den philosophischen Gottesbegriff, wie sie von den Apologeten vollzogen wurde, als eine vom universalen Anspruch des jüdisch-christlichen Gottes her legitime Aufgabe anerkannt werden, sondern auch gegenüber der Durchführung dieser Aufgabe in der frühchristlichen Theologie ist ein differenzierteres Urteil nötig. Aufs Ganze gesehen wird man nicht von einer unkritischen Übernahme des philosophischen Gottesbegriffs sprechen dürfen, jedenfalls nicht bei Tatian, Theophilus, Irenäus, aber auch nicht ohne weiteres bei Justin. Der personale Charakter des Gottesgedankens gerade bei Justin ist mit Recht gegenüber entgegengesetzten Justindeutungen verteidigt worden.¹⁵³ Die allmächtige Freiheit des biblischen Gottes ist zwar nicht bei allen frühchristlichen Theologen in gleichem Maße, aber doch vielfach recht eindrucksvoll zur Geltung gebracht worden, so zur Verteidigung des Auferstehungsglaubens und besonders zur Durchsetzung der Formel der *creatio ex nihilo*. Man knüpfte nicht unbesehen an die verschiedenen Ausprägungen philosophischer Gotteslehre an, sondern wählte mit treffendem Urteil die der christlichen Botschaft am nächsten kommenden Lehrformen aus. Das zeigt Justins Aufnahme und Umdeutung des platonischen Erkenntnisbegriffs. Das zeigen in größerem Maßstab die Kombinationen platonischer Transzendenz mit stoischer Allgegenwart. Tieferdringendes kritisches Bemühen deutet sich in Tatians Distanzierung der Geistigkeit Gottes von der des Menschen an. Einen groß angelegten Versuch, unter Aufnahme der philosophischen Begriffe der Einfachheit und Unbegreiflichkeit ein geschichtliches Verständnis der gesamten Wirklichkeit vom frei handelnden Gott der Bibel her zu entfalten, bietet das Werk des Irenäus. Obwohl das Ziel einer theologisch-philosophischen Synthese nicht im Vordergrund seines Bemühens stand, hat Irenäus eine solche Synthese durch seine an Justin anknüpfende Schau der Heilsgeschichte als Abfolge von Ökonomien des unbegreiflichen Gottes vollzogen, in mancher Hinsicht eindrucksvoller als es der alexandrinischen Theologie, die doch viel eher bewußt eine solche Synthese anstrebte, gelingen sollte. In der Gesamtkonzeption des Irenäus kam der biblische Gottesgedanke in seiner irrationalen Freiheit zweifellos machtvoller zum Ausdruck als in der alexandrinischen Deutung der Heilsgeschichte als Vorsehungs- und Erziehungsprozeß. Dort ist die größere Geschlossenheit des Systems nicht ohne Einbuße an der Substanz des biblischen Gotteszeugnisses erreicht worden. Und doch wurde auf beiden Linien grundsätzlich die Metaphysik der Offenbarungsgeschichte untergeordnet, was sich auch in der Entwicklung der Trinitätstheologie und der Inkarnationschristologie zeigte. Die Leistung der altkirchlichen Theologie kann hier nur im Vergleich mit der hellenistischen Religionsphilosophie und dem hellenistischen Judentum

kommenheit Gottes (PG 44, 873 d). Vgl. W. Elert op. cit. 67 ff. 45 ff. Elert betont mit Recht, daß dieser Begriff des Unendlichen im Unterschied zu so vielen andern Begriffen der altkirchlichen Gotteslehre spezifisch christlichen Charakter habe (68).

¹⁵³ E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, 1923, 136 ff. gegen Engelhardt.

gerecht beurteilt werden. Während etwa Plutarch die verschiedenen religiösen Überlieferungen als Symbole auf dieselbe metaphysische Wahrheit bezogen und sie so „synkretistisch“ einander gleichgesetzt hat, während Philo, obwohl er im Unterschied zu Plutarch die exklusive Bedeutung einer besonderen religiösen Tradition, nämlich der jüdischen, zu erweisen strebte, die biblischen Berichte nur als die vorzüglichste, den metaphysischen Wahrheiten einzigartig angemessene Symbolik deutete, hat die christliche Theologie die Freiheit Gottes über die „Natur“ Gottes (im verengten Sinne des philosophischen Rückschlußverfahrens) gestellt und so die Metaphysik wenigstens im Prinzip der Heilsgeschichte untergeordnet.¹⁵⁴

Eine abschließende kritische Verarbeitung der Begegnung des christlich-jüdischen Gotteszeugnisses mit der Philosophie ist nun freilich weder bei Irenäus, noch in der alexandrinischen Schule, noch überhaupt in der altkirchlichen Theologie gelungen. Insofern bleibt dem negativen Urteil Harnacks ein begrenztes Recht. Die kritische Durchdringung und Umschmelzung des philosophischen Gottesbegriffs im Feuer der geschichtsmächtigen Freiheit Gottes ist in dieser Zeit über bedeutsame Ansätze nicht hinausgekommen. Die Gedanken von Gott als Weltprinzip und als freiem Herrn der Geschichte blieben weithin unausgeglichen nebeneinander stehen. Die unterschiedliche Herkunft der Elemente des altkirchlichen Gottesbegriffs blieb daher aufdringlich sichtbar. Die großen, umfassenden Konzeptionen verknüpften die heterogenen Elemente doch nur oberflächlich. Die Möglichkeit der irenäischen Geschichtsschau einer Abfolge göttlicher Ökonomien blieb von der Transzendenz des platonischen Gottesgedankens her unverständlich. Und die alexandrinische Verbindung von Schöpfung und Heilsgeschichte durch den Vorsehungsbegriff war selbst zu sehr dem Gottesgedanken der archē verhaftet, als daß sie der freien Lebendigkeit des biblischen Gottes genügend Raum hätte bieten können. Das bloße Nebeneinander der heterogenen Elemente aber mußte vom biblischen wie auch vom philosophischen Gottesgedanken her unerträglich sein. Beide lassen sich, je selbst ein Ganzes, nicht als einander ergänzende Teilstücke behandeln. Die nicht völlig verschmolzenen Elemente des philosophischen Gottesbegriffs mußten daher zu Hindernissen für das Verständnis des göttlichen Geschichtswirkens werden. Die Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit, die Einfachheit, Eigenschaftslosigkeit und Namenlosigkeit haben den Gottesbegriff immer wieder in unüberbrückbare Ferne von den kontingenten Wandlungen der geschichtlichen Wirklichkeit, in der über das Heil der Menschen entschieden wird, gedrängt, und die Aussagen des Glaubens über Gottes geschichtliches Heilshandeln waren nur durch Verletzung der Strenge jener Eigenschaften zu erkaufen.

Die volle kritische Assimilation des philosophischen Gottesbegriffs hätte vorausgesetzt, daß der Weltgrund in allen Einzelheiten als der aus seiner Andersartigkeit heraus Neues Wirkende, Kontingente und also als der per-

¹⁵⁴ E. R. Goodenough, *By Light Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Ld. 1935, 47 hat in dem oben übernommenen Sinne Philo mit Plutarch einerseits, der frühchristlichen Theologie andererseits verglichen.

sönliche Herr verstanden worden wäre. Der Begriff der Unveränderlichkeit hätte von daher zur freien Unentwegtheit der Treue Gottes vertieft, die Zeitlosigkeit zur Herrschaft über die Zeit im Sinne allmächtiger Gleichzeitigkeit zu aller Zeit umgeprägt werden müssen. Daß die Andersartigkeit Gottes es verwehrt, ihn als Nus zu verstehen, dazu konnte sogar die Philosophie selbst noch vordringen, wie Plotin bald unter Beweis stellte. Sie hat damit das christliche Gottesverständnis des zweiten Jahrhunderts überboten, und der späteren Theologie dient es nicht zum Ruhme, daß sie in dieser Sache weithin, zumal im Abendland, noch hinter der Philosophie zurückgeblieben ist, indem sie darauf beharrte, Gott als ein überdimensionales Bewußtseinswesen vorzustellen. Das war freilich die Grundlage der theologischen Vorsehungskonzeption. Hätte die Theologie sich aber bereit gefunden, diese Konzeption preiszugeben, so hätte sie dafür die Andersartigkeit Gottes radikaler als die Philosophie, nicht nur als die Unbegreiflichkeit des Weltgrundes, sondern als alle Erwartungen und Planungen durchkreuzende und überbietende Andersartigkeit der Freiheit Gottes gerade in seinem Handeln verstehen können. Die Unbegreiflichkeit des Weltgrundes besagt doch immer nur, daß die Strukturen der bekannten Welt sich in ihren fernen Ursprung hinauf nur ungenau verfolgen und nicht mehr vollständig begreifen lassen. Die Richtung, in der dieser Ursprung zu vermuten ist, kann aber nicht zweifelhaft sein, und daher läßt er sich trotz aller Unbegreiflichkeit wenigstens symbolisch vorstellen. Im radikalen Sinne erweist sich die Andersartigkeit des Welturhebers erst da, wo die Erwartungen und Weltbilder durch konkrete, kontingente Ereignisse über den Haufen geworfen werden. Gerade diese radikale, erst im Handeln Gottes sich erweisende Andersartigkeit führt nun aber nicht zur Konsequenz einer abstrakten Eigenschaftslosigkeit, wie sie dem Weltgrund in seiner fernen Allgemeinheit eignet. Sondern wie die Andersartigkeit Gottes in bestimmten, kontingenten Ereignissen mit einer konkreten Bedeutung für die beteiligten Menschen sich erst erweist, so eignet Gott seinem ewigen Wesen durch solches Tun Eigenschaften zu, indem er gerade diese und keine andern Ereignisse als Gestalt seines kontingenten Wirkens wählt. Gerade der in solchem Tun personhaft handelnde Gott ist der um seiner Freiheit willen „ganz Andere“.

Eine derartige Überbietung der philosophischen These der Unbegreiflichkeit Gottes hätte — nach allen Seiten durchdacht — der christlichen Gotteslehre vielleicht den Sprung zwischen dem unbegreiflichen Wesen und dem geschichtlichen Handeln Gottes, die eines das andere unmöglich zu machen drohen, ersparen können. Hätte man die Unbegreiflichkeit Gottes gerade und erst in seinem Handeln, als Offenbarung des göttlichen Wesens erst in Jesus Christus gefunden, dann wäre es nicht nötig gewesen, den Boden der geschichtlichen Offenbarung unter den Füßen zu verlieren, um die Einheit Jesu Christi und des mit ihm verbindenden Geistes mit Gott selbst zu erkennen. Man hätte nicht erst aus dem Begriff der Weltgrundes mit neupythagoreischen und neuplatonischen Mitteln eine kosmische Dreiheit zu konstruieren brauchen, die als Dreiheit gleicher göttlicher Würde dann

doch in Widerspruch zum philosophischen Begriff Gottes als des unbegreiflichen, anfanglosen Ursprungs geraten mußte und schließlich kompromißartig neben jenem Begriff vom „Wesen“ Gottes als eine zweite, gleichsam ergänzende Bestimmung des göttlichen Wesens stehen blieb.¹⁵⁵ Zu zeigen, daß die Andersartigkeit wie die Einheit Gottes noch nicht innerhalb der philosophischen Fragestellung, sondern erst als Einheit des Vaters mit dem Sohne und dem Geiste wahrhaft gedacht werden kann, so daß erst die Offenbarung des dreieinigen Gottes dem philosophischen Fragen echte Erfüllung bringt, ist christlicher Gotteslehre aufgegeben.

Diese Aufgabe kritischer Umschmelzung des philosophischen Gottesgedankens ist in der frühchristlichen Theologie nicht von Grund auf gestellt und nicht allseitig durchgeführt worden. Vielleicht rührt das daher, daß die Fragestellung, die dem philosophischen Gottesgedanken zugrundeliegt, den Menschen dieses hellenistischen Zeitalters so sehr selbstverständlich geworden war, daß sie gar nicht in der Lage waren, die darin enthaltenen Voraussetzungen kritisch zu durchleuchten. Vielleicht können die Selbstverständlichkeiten des philosophischen Rückschlußverfahrens überhaupt erst im modernen Zeitalter der Krise des metaphysischen Bewußtseins kritisch ins Auge gefaßt werden. Heute allerdings ist die Einsicht unvermeidlich geworden, daß bei der Umschmelzung des philosophischen Gottesbegriffs durch die frühchristliche Theologie erhebliche Reste zurückblieben, die in der Geschichte des christlichen Denkens zur Belastung geworden sind. Deswegen darf nun aber nicht kurzschlüssig die Beseitigung der metaphysischen Elemente aus dem christlichen Gottesgedanken gefordert werden; denn damit würde die Theologie zwangsläufig den universalen Anspruch Gottes auf alle Menschen preisgeben.¹⁵⁶ Aber eine Aufarbeitung jener nicht verschmolzenen Reste bleibt der Theologie aufgegeben. Sie ist gerade für die Aufrechterhaltung der Kontinuität mit der Theologie und insbesondere mit der Gotteslehre der Alten Kirche unerlässlich. Indem die Aufgabe der kritischen Rezeption des philosophischen Gottesbegriffs bejaht wird, kommt die Kontinuität mit der Arbeit der altkirchlichen Theologie zum Ausdruck; aber nur indem diese Aufgabe nach ihrer kritischen Seite hin radikaler gestellt und gründlicher zuendegeführt wird als es damals geschehen konnte, dürfte es möglich sein, die Kontinuität mit der altkirchlichen Theologie auch angesichts der modernen Krise der Metaphysik zu wahren und vielleicht sogar zur Überwindung dieser Krise, soweit sie den Gottesgedanken angeht, beizutragen. Es könnte ja sein, daß die Theologie heute, in der Weise einer kritischen Sichtung ihrer eigenen überlieferten Gotteslehre, das Erbe der Metaphysik mitzuverwalten hätte.

¹⁵⁵ Über das Unbefriedigende einer Unterscheidung zwischen der Lehre vom Wesen Gottes und der Trinitätslehre vgl. E. Schlink, Art. Gott VI. dogmatisch in: RGG 3. Aufl. Bd. II, 1732 — 41.

¹⁵⁶ Daher hat sich bereits Adolf Schlatter gegen die in Ritschls Metaphysikfeindschaft beschlossene Verengung des Gottesgedankens gewendet. Vgl. Schlatter, Das christl. Dogma, 2. Aufl. 1923, 27, 29 und dazu H. Beintker, Die Christenheit und das Recht bei A. Schlatter, 1957, 30, 31 f.