

MICHAEL FIGURA · BINGEN

DAS LEIDEN GOTTES IN DER THEOLOGIE DER KIRCHENVÄTER

Wer die altkirchliche Dogmengeschichte kennt, wird mit Recht ein Fragezeichen hinter dem Titel dieses Artikels vermissen, denn die altkirchlichen Theologen haben dem metaphysischen Gottesbegriff der zeitgenössischen mittel- bzw. neuplatonischen Philosophie zugestimmt und ihn übernommen, wo letztlich kein Platz war für einen leidenden Gott. Doch sie haben in ihren Schriftkommentaren, besonders in den Kommentaren zu den Evangelien, diesen philosophischen Gottesbegriff heilsgeschichtlich umgeschmolzen und so der Rede vom leidenden Gott den Weg bereitet.

1. Kurze Hinweise zum Gottesbegriff der griechischen Philosophie

Zu den unantastbaren Grundsätzen des griechischen Denkens gehört die Leidensunfähigkeit Gottes, da die höchste Gottheit über den irdischen Wirklichkeiten, deren Veränderungen sie nicht berühren kann, thront.

So gibt es für *Platon* in Gott keinen Wandel, sondern er bleibt sich immerdar gleich. «Es ist also unmöglich für den Gott, sich ändern zu wollen, sondern da er, wie es scheint, der Schönste und Beste ist, bleibt jeder von ihnen immerdar einfach in seiner eigenen Gestalt.» (*Politeia* 381 c, 7-9) Nach *Aristoteles* muss als erster Ursprung von allem etwas angenommen werden, «das bewegt, ohne bewegt zu werden» (*Metaphysik* 1072 a 25), nämlich das «erste unbewegte Bewegende» (1073 a 27: *to proton kinoun akineton*)¹. «Es bewegt in der Weise eines Geliebten» (1072 b 3: *kinei de hos eromenon*). Als wesensmäßig Unbewegtes ist es allem Wandel enthoben, immer mit sich selbst gleich und reine Wirklichkeit (*actus purus*) ohne alle Möglichkeit. *Aristoteles* bezeichnet es als «der Gott» (1072 b 25), von dem gilt: «Wir sagen also, der Gott sei das beste ewige Lebewesen, so dass Leben und zusammenhängende und ewige unbegrenzte Zeit (*aion*) dem Gott zukommen» (1072 b 28). Seit *Aristoteles* gilt der metaphysische Grundsatz, dass Gott leidlos und unveränderlich ist (1073 a 11: *apathes kai analloioton*).

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

Als reine Ursächlichkeit kann ihm nichts widerfahren, das er erleiden müsste. Als der Vollkommene ist er ohne Affekte. Zorn, Hass und Neid sind ihm ebenso fremd wie Liebe, Mitleid und Erbarmen.

Für Stoiker und Epikureer ist die Gottheit frei von allen Affekten (*pathe*): die Stoiker gelangen zu dieser Auffassung auf Grund ihres Pantheismus (vgl. Cicero, *De natura deorum* II,21), ihres Verständnisses der Gottheit als Weltvernunft (*logos*) (vgl. *ebd.*, II,22) sowie ihrer Theorie der ethischen Lebensgestaltung als Ausschaltung der Affekte. Die völlige Freiheit von den Leidenschaften (*apatheia*) ist das Ziel, denn Lust, Begierde, Furcht sind die verderblichsten Krankheiten der Seele (vgl. Cicero, *Tusculanae Disputationes* IV,47). Bei den Epikureern findet sich die Idee, dass die göttliche Glückseligkeit und Unsterblichkeit eine Ungestörtheit (*ataraxia*) voraussetzen (vgl. Epikur, *Kyriai doxai* 1, übers. bei Cicero, *De natura deorum* 1,45 und Lactanz, *De ira Dei* 4,2 [SC 289, 98]). Trotz bedeutender theologischer Unterschiede sind sich Stoiker und Epikureer einig in der göttlichen Leidlosigkeit (*apatheia*). In *De Officiis* bezeugt Cicero diese Einmütigkeit der Philosophen über die göttliche Leidensunfähigkeit (vgl. *ebd.*, III,102). Diese Idee hat die frühchristliche Theologie der ersten zwei Jahrhunderte nachhaltig geprägt, da sie Auswirkungen auf das sittliche Verhalten der Christen hatte, die vor allem zur Freiheit von Lust und Begierde (*apatheia*) gelangen sollten.

Von noch entscheidenderer Bedeutung für die Theologie der Kirchenväter ist der Gottesbegriff des Neuplatonismus². Plotin knüpft an die Grundprinzipien der griechischen Philosophie überhaupt an, bringt aber neue Akzente, die von den Kirchenvätern aufgegriffen und für den christlichen Glauben fruchtbar gemacht werden. Für ihn ist der entscheidende Grundbegriff das «schlechthin Eine» (*Enneaden* VI,2,9: *pantelos hen*), das auch bisweilen Gott (*theos*) genannt wird. Es ist das absolute Prinzip, aus dem der Geist (*nous*) und die Seele (*psyche*) als Emanationen hervorgehen. Doch das Eine ist der Welt des Vielen enthoben. Der vorzüglichste Begriff, mit dem Plotin diesen Grundzug des Einen zu begreifen sucht, ist *epekeina* (Jenseitig oder Darüberhinaus), den er von Platon (*Politeia* 509 b) übernimmt. Das Eine, der Gott, ist jenseits des Vielen und über es hinaus. Über das Eine und die Vielheit kann nur in Bildern und Analogien gesprochen werden, denn sie verhalten sich zueinander wie «die Sonne, die gleichsam der Mittelpunkt ist in Bezug auf das Licht, das von ihr ausgeht und von ihr abhängt» (*Enneaden* I,7,1), «wie eine Quelle..., die sich selbst ganz den Flüssen hingibt, von den Flüssen nicht verbraucht wird, sondern ruhig sie selbst bleibt» (III,8,10). Wenn das Eine auch unsagbar und unfassbar ist, so lässt es sich nach Plotin doch erfahren. Ansätzen der platonischen Lehre vom *Eros* als Triebkraft der Philosophen, wie sie besonders im *Symposion* (ab 203 b) entwickelt wird, folgend, hat Plotin wohl als erster Philosoph genauer über

die Möglichkeit einer spezifischen Erfahrung des Einen bzw. Gottes gesprochen, die er als ein *Schauen* charakterisiert (vgl. V,5,6). Die Voraussetzung für die Möglichkeit des Schauens des Einen ist «still zu bleiben, bis es [das Eine] erscheint» (V,5,8). Wenn der Mensch zu dieser Stille gelangt ist, dann kann es geschehen, dass ihm das Eine «gegenwärtig» wird (VI,9,7), so dass «wir Gott berühren» (VI,9,9). «Plotins metaphysische Erfahrung des vereinzelt, sich mit der Gottheit einenden Philosophen ist gleichsam das Schlusswort der antiken Philosophischen Theologie.»³

Dieses nur in Umrissen genannte philosophische Erbe haben die altkirchlichen Theologen vorgefunden, schöpferisch aufgegriffen und im Rückgriff auf die Bibel neu formuliert. Dabei stand ihnen die Neuheit des Christentums gegenüber allen anderen Religionen vor Augen, die *Irenäus von Lyon* in die klassischen Worte gekleidet hat: «Er [Christus] hat alle Neuheit gebracht, indem er sich selbst brachte» (*Adv. haer.* IV,34,1 [SC 100, 846; FC 8/4, 278]). Die Veränderungen dieses philosophischen griechischen Erbes sollen nun an der schon in der Väterzeit diskutierten Frage nach Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes genauer untersucht werden. Dabei kommt der Christologie eine besondere Bedeutung zu. Wenn nämlich Jesus Christus Gott ist und durch seine Menschwerdung ein *Deus passibilis* wird, dann muss um so energischer an der Leidlosigkeit der göttlichen Natur festgehalten werden, während die Leidensfähigkeit der menschlichen Natur des Wortes Gottes zugeschrieben wird. Letztlich durch die Christologie kommen die Formeln vom «Leidlosen, der für uns leidet», zustande.

2. Das Leiden des leidlosen Gottes

2.1 Erste Klärungsversuche bei Kirchenvätern und Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts

Im 4. Band seiner *Theodramatik*, der sich mit dem Endspiel befasst, breitet *Hans Urs von Balthasar* auf 30 Seiten das Problem des *Schmerzes Gottes* aus. Er stellt dabei heraus, dass in neuerer Zeit vielfach gegen die patristische Idee eines in sich unveränderlichen und keines Leidens (bzw. keiner Leidenschaft, *pathos*) fähigen Gottes polemisiert wurde, vor allem mit der Begründung, die Väter hätten den Begriff der göttlichen *apatheia* und *ataraxia* aus der griechischen Philosophie in den ganz anders gearteten biblischen Raum importiert⁴. Die frühen Kirchenväter mussten Stellung nehmen zu mythologischen Vorstellungen von leidenden, sich verändernden Göttern, die sie in ihrer heidnischen Umwelt vorfanden, und zugleich eine mythologische Auslegung der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus abwehren. Der Gedanke der Inkarnation des Gottessohnes war zunächst mit der philosophischen Vorstellung der Unveränderlichkeit und Geistigkeit Gottes

schwer zu vereinbaren, da die Christen, wie der frühchristliche Apologet *Athenagoras* um 177 n.Chr. feststellt, Gott als ein geistiges Wesen beschreiben, das «leidensunfähig... von Licht, Schönheit, Geist und unbeschreiblicher Macht umgeben ist» (*Legatio pro Christianis* 10,1 [Goodspeed 322]). «Wenn... Christus Gott war und in seiner Menschengestalt ein *Deus passibilis*, dann musste um so energischer an der Leidlosigkeit der göttlichen Natur festgehalten werden. So kommen die Formeln vom «Leidlosen, der für uns leidet» zustande.»⁵ Sie sind geleitet von dem Bestreben, die Spannung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus in einer einzigen Aussage zu fassen, wobei es zu einer antithetischen, zweigliedrigen Formel kommt, die sich in der weiteren Geschichte des Christusglaubens großer Beliebtheit erfreut, da sie sowohl den Unterschied als auch die Einheit der göttlichen und der menschlichen Wirklichkeit in Jesus Christus hervorhebt⁶. Dafür seien nur einige Beispiele angeführt.

So schreibt *Ignatius von Antiochien* im Brief an die Epheser (7,2) : «Einer nur ist Arzt, fleischlich zugleich und geistlich, geworden und ungeworden, im Fleisch geborener Gott, im Tod wahres Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr». Bischof *Polykarp von Smyrna* mahnt er: «Warte auf den, der über der Zeit ist, den Zeitlosen, den Unsichtbaren, der um unseretwillen sichtbar wurde, den Ungreifbaren, den Leidensunfähigen, der um unseretwillen leidensfähig wurde, den, der in jeder Hinsicht um unseretwillen erduldet hat» (*Pol* 3,2). *Ignatius* bittet die Römer, nichts zu seiner Rettung zu unternehmen und schärft ihnen in diesem Zusammenhang ein: «Gestattet mir, Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!» (*Röm* 6,3) Damit weist der Bischof von Antiochien auf sein bevorstehendes Martyrium hin, denn speziell die Märtyrer heißen «Nachahmer Christi» (*mimetai Christou*) im Bericht der Gemeinden von Vienne und Lyon bei *Eusebius von Cäsarea* (*Kirchengeschichte* V,2,2 [SC 41, 23])⁷.

Gegen die gnostische Christologie der *Valentinianer*, die zwischen einem leidensfähigen Jesus und einem leidensunfähigen Christus unterscheiden, stellt *Irenäus von Lyon* den kirchlichen Glauben heraus: «Gott ist also ein einziger, wie ich gezeigt habe, der Vater, und Christus Jesus ist ein einziger, unser Herr, der die gesamte Heilsordnung durchschritten und alles in sich zusammengefasst hat. Zu «allem» gehört auch der Mensch, das Geschöpf Gottes; also hat er auch den Menschen in sich zusammengefasst, wozu der Unsichtbare sichtbar wurde, der Ungreifbare greifbar, der Leidensunfähige leidensfähig und der Logos Mensch. Alles hat er in sich zusammengefasst...» (*Adversus haereses* III,16,6 [SC 211, 312-315; FC 8/3, 200-203]).

Ungefähr gleichzeitig mit *Irenäus* lebt *Melito von Sardes* (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts), der in seiner *Paschahomilie* Jesus Christus als das neue Paschalamm herausstellt, «sterblich durch seine Beerdigung «in der Erde»,

unsterblich durch die Auferstehung von den Toten» (*Sur la pâque* 3 [SC 123, 62 f]). Hier findet sich eine typologische Auslegung des Auszugs aus Ägypten (*Ex* 12), wobei das Paschalamm Jesus versinnbildet, das Lamm Gottes, das geopfert wurde und damit das jüdische Paschalamm außer Kraft gesetzt hat. In diesem Zusammenhang heißt es bei *Melito*: «Hört, alle Geschlechter der Völker, und seht: Ein nie gehörter Mord (*kainos phonos*) geschah in Jerusalem, in der Stadt des Gesetzes, in der hebräischen Stadt, in der Stadt der Propheten, in der Stadt, die als gerecht angesehen wurde. Und wer wurde ermordet? Wer aber ist der Mörder? Ich schäme mich, es zu sagen, und doch bin ich gezwungen, zu reden. Hätte der Mord nämlich nachts stattgefunden oder die Schlachtung (*esphagmenos*) sich in der Wüste ereignet, wäre es angebracht, darüber zu schweigen. Doch jetzt wurde der ungerechte Mord an dem Gerechten mitten auf der breiten Straße der Stadt, mitten in der Stadt vollzogen, wobei alle zusahen... Der die Erde aufgehängt hat, ist selbst aufgehängt worden. Der die Himmel anheftete, ist angeheftet worden. Der das All festgemacht hat, ist am Holz festgemacht worden. Der Herr ist verletzt worden. Gott ist ermordet worden. Der König Israels ist durch Israels Rechte beseitigt worden. O unerhörter Mord! O nie gesehene Ungerechtigkeit!» (*ebd.*, 94–97 [114–119])⁸. Hier taucht zum ersten Mal im Zusammenhang mit dem Leiden Jesu Christi das fatale Wort vom *Gottesmord* auf, das die christlich-jüdischen Beziehungen bis weit ins 20. Jahrhundert belastet hat: die Juden als Gottesmörder. Dabei kann aber mit Sicherheit angenommen werden, dass *Melito* mit seiner Auslegung des Leidens Jesu keineswegs einem Antijudaismus den Weg bahnen wollte. Zu sehr wussten sich die Theologen der Alten Kirche mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk und dessen heiligen Schriften, die das Christentum als seine eigenen heiligen Schriften anerkannt hat, verbunden, als dass sie pauschal unter den Verdacht gestellt werden könnten, Protagonisten eines christlichen Antijudaismus oder – schlimmer noch – eines Antisemitismus zu sein. Sie kannten das Wort Jesu an die Samariterin am Jakobsbrunnen: «Das Heil (*he soteria*) kommt aus den Juden» (*Joh* 4,22). *Melito* wollte vielmehr seiner Gemeinde in Sardes den Reichtum des Leidens Jesu erschließen. Von großer Bedeutung war auch ein christologisches Problem, das die Kirche zur Zeit *Melitos* zu beschäftigen begann, nämlich die Frage: Wer starb am Kreuz? Gott oder «nur» der Mensch? Unter dieser Fragestellung ist das Wort vom *Gottesmord* eine christologische Aussage, die auch unabhängig davon gilt, wer Jesus ans Kreuz gebracht hat.

In Fragment XIII aus *Melitos'* Traktat *Über Seele und Leib* findet sich folgende Aussage über das Heilswerk Jesu: «... ‹der Leidensunfähige leidet und rächt sich nicht, der Unsterbliche stirbt und sagt kein Wort, der Himmlische wird begraben und erträgt es. Was ist dieses neue Geheimnis?› Die Kreatur ist erstaunt.» Die Auferstehung Jesu löst dieses Erstaunen, denn

nun wird das Geheimnis offenbar: Der Unsichtbare wird sichtbar, der Unbegreifliche begreifbar, der Unmessbare messbar, der Leidensunfähige leidensfähig, der Unsterbliche stirbt und der Himmlische wird begraben⁹.

Im zweiten Buch von *Adversus Marcionem* schreibt *Tertullian* als erster lateinischer Theologe Gott all jene Affekte zu, die mit seinem göttlich-vollkommenen Wesen vereinbar sind: z.B. Zorn, Eifersucht, Geduld, Barmherzigkeit. *Tertullian* geht dabei vor allem vom biblischen Menschenbild aus: Da der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, hat der menschliche Geist dieselben Gemütsbewegungen und Empfindungen (*motus et sensus*) wie Gott, doch nicht auf gleiche Weise wie Gott (*licet non tales, quales deus; pro substantia enim et status eorum et exitus distant*). Gott erleidet diese Affekte auf seine Weise, wie es ihm zu leiden sich schickt (II, 16,4-7 [CCL 1, 493 f]). *Tertullian* spricht aber darüber hinaus auch vom «toten Gott» (*mortuus deus*: II,16,3 [493, Z. 21]) und vom «gekreuzigten Gott» (*deus crucifixus*: II,27 [507, Z. 13]), womit er bereits moderne Gedanken vorausnimmt: die «Gott ist tot-Theologie» der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts sowie neuere Arbeiten über den gekreuzigten Gott¹⁰.

Am Ende des 3. Jahrhunderts steht *Laktanz*, der von Gott zwar auch Leidensunfähigkeit (*apatheia*) aussagt, weil Gott eben von nichts äußerlich beeinflusst werden kann (vgl. *De ira Dei* 17,1ff [SC 289,172-175]). Doch in seinem berühmten, gegen die Stoa gerichteten Traktat *De ira Dei* schreibt er Gott Affekte zu (z.B. Liebe, Erbarmen, gerechten Zorn), weil auch das göttliche Leben nicht ohne «Bewegung» sein kann. Im Unterschied zum Menschen bleiben aber die göttlichen Affekte, vor allem sein Zorn, unter «völliger göttlicher Kontrolle» (vgl. 21,7 f [196 f]). Neben dieses christliche Zeugnis eines von Affekten nicht unberührten Gottes stellt *Laktanz* die heidnische Überzeugung: «Die Heiden halten es für Gottes unwürdig, ... sich den *pathe*, dem Schmerz, dem Tod zu unterwerfen» (*Divinae institutiones* IV,22,3 [CSEL 19,369]).

Bisher wurden nur die ersten Anfänge einer Theologie des Leidens Gottes in den ersten drei christlichen Jahrhunderten umrisshaft dargestellt. «Das Thema steigert sich durch die Patristik hindurch einmal anlässlich des Modalismus und Patripassionismus, später anlässlich der Formel, einer aus der Trinität habe gelitten.»¹¹

2.2 Weitere Entfaltung des Themas seit dem 3. Jahrhundert

2.2.1 Östliche Kirchenväter und Theologen

Von *Gregor dem Wundertäter* (210/21- 270/275) stammt die nur in einer syrischen Handschrift erhaltene Schrift *Ad Theopompum de passibili et impassibili in Deo*¹², deren Echtheit neuerdings allerdings wieder bestritten

wird¹³. Wie dem auch sei, es handelt sich um einen höchst bedeutsamen apologetischen und polemischen Text über die Leidensfähigkeit bzw. Leidensunfähigkeit Gottes, der hier ausführlich dargestellt werden soll¹⁴. Es geht letztlich um die Frage: Kann Gott leiden, wenn er will? Nach Art eines platonischen Dialogs zwischen *Gregor*, der die christliche Position vertritt, und *Theopompus*, der aus der heidnischen Götterwelt kommt, werden mit Bezug auf die Bibel Leiden und Tod des Sohnes Gottes gegen die hellenistisch-heidnischen Gottesvorstellungen verteidigt.

Theopompus geht von folgender Schwierigkeit aus: Wenn Gott nach hellenistischer Meinung von Natur aus leidensunfähig ist, dann kann er kein Leiden auf sich nehmen, auch wenn er es will, denn seine Natur zwingt und begrenzt seine Freiheit. Für *Gregor* ist eine solche Meinung blasphemisch, denn sie nimmt Gott die Freiheit und unterwirft ihn einer Notwendigkeit, während er doch über allem steht (c. I-II). *Theopompus* akzeptiert zwar diese Antwort, doch er fragt verwirrt weiter: Kann es in Gott einen Gegensatz geben zwischen Natur und Willen? Muss man nicht vielmehr sagen, dass die Natur Gottes seinen Willen daran hindert, Leiden auf sich nehmen zu wollen? (c. III) Nach *Gregor* kann sich beim Menschen die Natur, die vom Schöpfer kommt, einem Willen widersetzen, der nichts gegen sie vermag: der Mensch ist dem Entstehen und dem Verderben unterworfen. Die göttliche Natur hingegen ist nicht der Notwendigkeit unterworfen, denn hier sind Natur und freier Wille identisch und allmächtig. Die Leidensunfähigkeit des göttlichen Wesens beschränkt keineswegs seine Freiheit. Bei Gott gibt es nämlich nicht die Dualität von Leib und Seele, die den Menschen charakterisiert und Quelle innerer Zwiespältigkeiten ist (c. IV).

Theopompus lässt sich von dieser Antwort zwar überzeugen, bleibt aber letztlich von ihr unbefriedigt. Gottes Freiheit ist sicher unbegrenzt. Doch kann der göttliche Wille menschliche Leiden über sich ergehen lassen, wenn die göttliche Natur sich dem widersetzt? (c. V) *Gregor* unterscheidet: Es wäre für Gott unangebracht, unnütze Leiden auf sich zu nehmen. Doch wenn er die Menschheit retten will, dann kann man die Leiden, die er zu ihrem Wohl auf sich nimmt, nicht als normale Leiden behandeln. Wenn nämlich Gott durch freie Wahl des Leidens den Menschen retten will, dann leidet er *impassibel* und ist als freiwillig Leidender dem Leiden nicht unter-, sondern überlegen. Wie ein vom Schwert geschlagener Diamant, der dadurch keine Einbuße erleidet, so hat Gott durch das Leiden keinen Schaden erlitten. Er hat den Tod furchtlos durchschritten und so seine Unsterblichkeit gezeigt; er ist der Tod des Todes geworden, denn dieser konnte ihn nicht gefangen halten. Ohne diesen Kampf wüssten wir nicht wirklich, dass Gott leidensunfähig ist (c. VI).

So hat Gott die Leiden vernichtet und den Tod erniedrigt. Wie ein Wettkämpfer hat er in der Prüfung den Siegeskranz errungen. Sein Leiden

war nicht der Schmach unterworfen, sondern hat seine Göttlichkeit gezeigt (c. VII).

Es ist der Größe Gottes nicht unwürdig, freiwillig an den Ort der Menschen herabzusteigen, um sich ihrer anzunehmen. Er hat den Tod erlitten, ohne von ihm getroffen zu sein, denn der Tod konnte ihn nicht behalten. Diejenigen hingegen, die ihn auf Grund ihres Ungehorsams erleiden, bleiben ewig im Tod. Die Behauptung, dass Gott den Tod erduldet hat, ist nicht töricht (c. VIII).

Der Salamander, ein schwaches und sterbliches Tier, läuft ohne Schaden durch das Feuer: um so mehr der allmächtige, unwandelbare und leidensunfähige Gott. Er hat die menschliche Natur angenommen, um, ohne seine göttliche Macht zu verlieren, den Menschen seine Gaben zu bringen. Schläge, Wunden und Leiden können ihm nicht schaden (c. IX).

Die Sonnenstrahlen durchdringen ohne Minderung ihrer Kraft einen durchsichtigen Körper: Gott gibt seine Gaben, ohne arm zu werden. Seine Leidensunfähigkeit erlaubt es ihm, sich ohne Verlust seiner selbst mit allen zu verbinden, d.h. letztlich, dass er freiwillig die menschlichen Leiden auf sich nimmt (c. X-XI).

Das Leiden ist für Gott keine Schande, denn er steht über Leid und Tod. Er ist der schlechthin Lebendige, der den Tod nicht fürchtet, den der Tod vielmehr zum Kampf herausfordert, so dass Tod und Leben miteinander im Streit liegen. Das Licht leuchtet in der Finsternis, ohne dass es sich verdunkelt. Der Salamander bleibt mitten im Feuer unversehrt wie der Diamant unter den Schwertstreichen: Das unverderbliche Wesen Gottes wird durch seine Berührung mit dem Leiden nicht verändert (c. XII).

Der müßige Gott (*deus otiosus*) gewisser Leute, gemeint sind vor allem die Griechen, ist ein schwacher Gott. Allein *der* Gott ist glücklich, der den Weg der Tugend eröffnet, die Gelehrten inspiriert, die Weisheit lehrt, die Seelen heilt, die schlechten Gedanken an der Wurzel abschneidet, den Todestrieb unterdrückt. Gott zu versagen, sich um das Menschengeschlecht zu kümmern, hieße, ihn dem schlimmsten aller Leiden zu unterwerfen (c. XIII).

Widersprechen aber nicht die göttliche Vorsehung und Güte der Leidensunfähigkeit Gottes? Die Intelligenz eines Menschen wird nach seinen Werken beurteilt. Beim müßigen Gott, der nicht aus sich selbst herausgeht, stellt sich die Frage: Wie können wir über seine Glückseligkeit urteilen, da wir doch nichts von ihr sehen? Nur die Güte Gottes, die seine Werke offenbaren, macht ihn für die Menschen erkennbar (c. XIV). Die göttliche Glückseligkeit besteht nicht im Müßiggang, sie ist nicht unvereinbar mit der Hilfe, die Gott den Menschen bringt (c. XV).

Die Vorstellung eines nur auf sich selbst konzentrierten Gottes ist Gottes unwürdig. Wenden wir uns vielmehr an die wahre Philosophie, die der

Weisen, welche die Menschen verändern und ihre geistlichen Krankheiten und Leiden heilen wollen. Wenn das die Aufgabe der Philosophie ist, dann kommt sie um so mehr Gott zu, der die Quelle aller Philosophie ist (c. XVI).

Die Heilung der menschlichen Krankheiten gehört zum Eintritt Christi in diese Welt. Dabei bleibt er, was er ist, und hat zugleich die Leiden durch seine Leidensunfähigkeit vernichtet. Denn Christus ist auf die Erde herabgestiegen, um den Menschen die Glückseligkeit zu bringen (c. XVII).

So endet die Schrift *Gregors*, in der er sich heidnischen Gegnern widersetzt, die Gott dem Zwang der Notwendigkeit unterwerfen, indem sie seinen Willen durch seine Natur begrenzt sein lassen. Menschwerdung, Leiden und Tod sind nach heidnischer Auffassung Gottes unwürdig.

Ähnliche Gedanken finden sich im *Alethes logos* des heidnischen Philosophen *Celsus*, der im 2. Jahrhundert das Christentum bekämpft hatte und zu dessen Widerlegung *Origenes* (ca. 185–253) acht Bücher *Gegen Celsus* verfasst hat. Für *Celsus* ist die Menschwerdung Gottes unmöglich, denn sie würde – ganz unplatonisch – dessen Veränderung (*metabole*) vom Guten zum Schlechten bedeuten. Eine solche Veränderung nimmt aber Gott nicht auf sich (IV, 14 [SC 136, 216 f]). Die Christen befinden sich mit ihrem Bekenntnis zur Herabkunft Gottes in einen sterblichen Körper in einem Dilemma: entweder verändert sich Gott wirklich, was aber unmöglich ist, oder er verändert sich nicht, sondern tut nur so, wodurch er aber die Menschen täuschte und belöge (IV, 18 [224 f]). Nach *Celsus* behaupten Juden und Christen, dass Gott sich besonders um die Menschen kümmere: «Es gibt Gott, und unmittelbar nach ihm sind wir, weil wir von ihm ganz und gar Gott ähnlich geschaffen sind; alles ist uns unterworfen: die Erde, das Wasser, die Luft und die Sterne; alles existiert unseretwegen und hat die Anordnung, uns zu dienen.» Gott habe den Menschen die Propheten und schließlich seinen eigenen Sohn gesandt. In all dem kann *Celsus* nur einen Staunen erregenden Hochmut der Christen erblicken (IV, 23 [238–241]).

Die Antwort des *Origenes* auf die heidnischen Vorwürfe des *Celsus* hat wohl *Gregor den Wundertäter* beeinflusst bei seiner Erwiderung auf die das Christentum berührenden Fragen des Heiden *Theopompus*. *Origenes* ist ja der verehrte Lehrer *Gregors*, wie dessen panegyrische Dankrede an *Origenes* beweist (vgl. SC 148; FC 24). *Origenes* antwortet ausführlich auf die von ihm wörtlich angeführten Zitate des *Celsus*¹⁵. Als Schriftgelehrter geht er dabei von der Heiligen Schrift aus (*Ps* 101 [102] 28: «Du bist [immer] derselbe»; *Mal* 3,6: «Ich habe mich nicht geändert») und hält deshalb am christlichen Paradox fest: Obwohl Gott in seinem Wesen unveränderlich bleibt, steigt er doch auf Grund seiner Vorsehung und seines Heilsplans (*oikonomia*) zu den menschlichen Angelegenheiten (*anthropina pragmata*) herab. Das gilt auch für seinen Sohn: Denn das Wort Gottes, das als Arzt zur Welt kommt, um die durch die Sünde entstandenen Krankheiten der Menschen zu heilen,

erfährt durch seine Menschwerdung weder eine Veränderung noch verliert es seine Glückseligkeit (IV,14 f [216–221]). *Origenes* wirft *Celsus* vor, nicht begriffen zu haben, dass man bei Jesus unterscheiden müsse zwischen der unveränderlichen «Natur des göttlichen Logos, welcher Gott ist», und der «(menschlichen) Seele Jesu», die allein den Wandlungen des Körpers, den sie regiert, unterworfen ist. Grund der Menschwerdung des Logos ist seine *philanthropia*, d.h. seine unendliche Liebe zu den Menschen (IV, 18 [224–229]). Bei der Kommentierung von *Joh* 8,42: «Ich bin von Gott ausgegangen und komme», weist *Origenes* darauf hin, dass gewissermaßen (*hoionei*) der «Ort» (*topos*) des Logos die Glückseligkeit ist, d.h. das Bleiben im Schoß des Vaters. Obwohl er seinen himmlischen Thron nicht verlässt, kommt der Logos, mit seiner Seele vereint, doch wirklich zu uns auf diese Erde. Den Ausgang aus dem Vater versteht *Origenes* mit Paulus (vgl. *Phil* 2, 5–11) als eine Entäußerung des präexistenten Gottessohnes (IV, 5 [196–201; IV, 18 [226–229]; *Johanneskommentar* 18, 152–159 [SC 290, 230–235]). «Wenn auch der unsterbliche Gott-Logos, der einen sterblichen Körper und eine menschliche Seele annimmt, sich nach der Meinung des *Celsus* anscheinend ändert und umwandelt, so möge er lernen, dass «der Logos», der wesentlich Logos bleibt, nichts von dem erleidet, woran der Körper oder die Seele leidet.» Doch er steigt zur menschlichen Schwachheit herab, indem er selbst Fleisch wird, so dass er sich nun körperlich ausdrückt (IV,15 [218–221]).

Im *Matthäuskommentar* des *Origenes* finden sich bei der Auslegung von *Mt* 22,1–14 tief sinnige Bemerkungen über die biblischen Anthropomorphismen: Gott muss sich der menschlichen Sprache bedienen, um von den Menschen verstanden zu werden (XVII, 19: *GCS* 40 [*Origenes* 10], 638, Z. 20–26). Der höchste Erweis dafür ist die Menschwerdung seines Sohnes. In diesem Zusammenhang des Gleichnisses vom königlichen Hochzeitsmahl macht der Alexandriner eine erstaunliche Aussage: «...so wie Gott, der die Menschen lenkt (*oikonomon*), in Gleichnissen Mensch genannt wird, vielleicht wird er es auch irgendwie» (XVII, 20: 641, Z. 6–9)¹⁶. Was es aber für Gott bedeutet, wenn er «vielleicht auch irgendwie» (*tacha de pos kai ginetai*) Mensch wird, entfaltet *Origenes* nicht weiter im *Matthäuskommentar*, sondern in einer seiner *Ezechiellhomilien*. *Origenes* geht hier von der menschlichen Berührbarkeit durch fremde Not aus und überträgt dieses Phänomen auf den ewigen Sohn Gottes. Hätte er nicht von Ewigkeit her die *passio caritatis* für unser durch die Sünde verursachtes Elend empfunden, wäre er nicht Mensch geworden. Und vom Sohn schließt der Alexandriner auf den Vater, von dem er sich fragt, ob er nicht auch irgendwie leidet (*nonne quodammodo patitur?*): «Der Erlöser stieg aus Erbarmen mit dem Menschengeschlecht zur Erde herab, hat unsere Leiden erduldet, bevor er das Kreuz erlitt und unser Fleisch anzunehmen geruhte; denn hätte er nicht gelitten, dann wäre er nicht gekommen, um das menschliche Leben zu teilen. Zu-

erst hat er gelitten, dann ist er herabgestiegen und hat sich sehen lassen. Um was für ein Leiden handelt es sich, das er für uns erlitten hat? Das Leiden der Liebe. Auch der Vater selbst und Herr des Alls, *langmütig, reich an Mitleid* (Ps 102 [103], 8) und Erbarmen, leidet nicht auch er in gewisser Weise? Oder weißt du nicht, dass er, wenn er sich mit menschlichen Angelegenheiten beschäftigt, menschliches Leiden erduldet? Denn *deine Sitten hat der Herr, dein Gott, auf sich genommen, so wie ein Mann seinen Sohn trägt* (Dtn 1,31). Gott nimmt also unsere Sitten auf sich, wie der Sohn Gottes unsere Leiden trägt. Der Vater selbst ist nicht leidensunfähig (*Ipse Pater non est impassibilis*). Wenn man ihn bittet, erbarmt er sich und leidet mit (*condolet*), er erleidet etwas an Liebe, begibt sich in eine Lage, in der er gemäß der Größe seiner Natur nicht sein kann, und erleidet für uns menschliche Leiden.» (*Ezechielhomilien* VI,6: SC 352, 228–231)¹⁷. *Henri de Lubac* betrachtet diesen Text des *Origenes* als eine «seiner zweifelsohne schönsten Seiten, seiner menschlichsten und christlichsten auch»¹⁸.

Ein ähnlicher Gedanke wie der aus dem *Ezechielkommentar* des *Origenes* findet sich auch bei dem um eine Generation älteren *Clemens von Alexandrien* (ca. 140/150–ca. 220). In seiner Schrift *Paedagogus* übernimmt Jesus Christus die Rolle des Erziehers des Menschengeschlechts, von dessen Pädagogik gesagt wird: «Aber auch die leidenschaftliche Erregung des Zorns, wenn man seine Zurechtweisung wirklich Zorn nennen will, geht aus seiner Liebe zu den Menschen (*philanthropia*) hervor, indem Gott bis zu Leiden (*pathe*)¹⁹ um des Menschen willen hinabsteigt, um dessentwillen der Logos Gottes auch Mensch geworden ist» (I, 8, 74,4: GCS 1, 133, Z. 22–25).

Nach *Athanasius* (295/300 – 2. oder 3. Mai 373) besitzt die göttliche Natur zwar als unveräußerliche Eigenschaft die Leidensunfähigkeit (*apatheia*), so dass das Leiden nur in die menschliche Natur Christi verlagert werden kann; doch die göttliche Natur eignet sich dieses Leiden an (*Idiomenkommunikation*) So schreibt Athanasius über das fleischgewordene Wort Gottes, Jesus Christus, folgende Sätze: «Denn was der menschliche Leib des Logos erlitt, das bezog der mit dem Leib vereinte Logos auf sich selbst, damit wir der Gottheit des Logos teilhaftig werden können. Und staunenswert war, dass er der Leidende und Nicht-leidende war (*kai en paradoxon, hoti autos en ho paschon kai me paschon*); leidend zwar, insofern sein eigener Körper litt und er in diesem leidenden [Körper] war; nicht leidend aber, weil der Logos der Natur nach Gott und [so] leidensunfähig (*apathes*) ist. Und er, der zwar Körperlose (*asomatos*), war in dem leidensfähigen Körper; der Körper aber hatte in sich selbst den leidensunfähigen Logos, der die Schwächen des Körpers selbst unsichtbar machte (*aphanizonta*). Er tat dies aber, damit er das Unsrige auf sich nehme und zum Opfer darbringt, unsichtbar mache (*exaphanise*) und uns künftig mit dem Seinigen bekleiden werde (*peribalon*), nach dem Wort des Apostels (1 Kor 15,53): *Denn dieses*

Vergängliche muss sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit» (Epistola ad Epictetum, 6: PG 26, 1060 C-1061 A).

2.2.2 Westliche Kirchenväter

Nach den auf unser Thema befragten griechischen Kirchenvätern und Theologen sei nun abschließend noch auf zwei lateinische Kirchenväter hingewiesen: *Hilarius von Poitiers* und *Augustinus*.

Die Position des Bischofs *Hilarius von Poitiers* (310/320-367) steht der bereits dargestellten *Gregors des Wundertäters* nicht fern, doch er beschäftigt sich mit dem Leiden Jesu in einem anderen Kontext als *Gregor*, der auf die Fragen des den griechischen Göttern huldigenden *Theopompus* antworten muss. *Hilarius* beschäftigt sich mit dem Leiden Jesu in Auseinandersetzung mit der arianischen Christologie. Um die Unterlegenheit Jesu unter Gott zu beweisen, stützen sich die Arianer auf *Mt* 26,38; 26,39; 27,48; *Lk* 23,46. Dabei ist ihr Argument: «... dass also, wer Furcht gehabt und gelitten hat, entweder nicht in der Sicherheit der Macht, die sich nicht fürchtet, oder nicht in der Unzerstörbarkeit des Geistes, die nicht leidet, gewesen sei; er sei niedrigerer Natur als Gott der Vater, habe aus Furcht vor menschlichem Leiden gezittert und bei der Furchtbarkeit der körperlichen Strafe aufgeseufzt» (*De Trinitate* X,9: SC 462, 186f). Der menschliche Körper ist schmerzempfindlich (vgl. X,14: 192 f). Die christologische Frage, um die es im 10. Buch von *De Trinitate* geht, betrifft die Leidensfähigkeit und das Schmerzempfinden des Leibes und der Seele Christi.

Hilarius unterscheidet zwischen *pati* (leiden) und *dolere* (Schmerz empfinden). Das Leiden besteht in einer körperlichen Verletzung, der Schmerz in der Empfindung dieser Verletzung. Der Bischof von Poitiers will von der einzigartigen Menschheit Jesu Christi jede Schwäche fernhalten. Sein Leib hat nicht denselben Ursprung wie der unsrige, «da er doch als himmlischer Leib erwiesen wird» (X,18: 198 f). Die Gottheit Jesu Christi, die *Hilarius* gegen die Arianer seiner Zeit verteidigt, und die Einzigartigkeit seiner wahren Menschheit bilden die Grundlage für die Aussagen über den Schmerz Christi: «Als der Mensch Christus Jesus ist also der eingeborene Gott durch Fleisch und Wort wie Menschensohn so auch Gottessohn. Ohne an seiner Gottheit Schaden zu nehmen, hat er nach der Ähnlichkeit unseres Menschen einen wahren Menschen angenommen. Wenn auch Schläge [ihn] trafen oder Wunden [in ihn] eindrängen oder Knoten [ihn] schnürten oder Aufhängen [ihn] erhöhte, so würde das zwar einen Ansturm des Leidens veranlassen, aber keinen Leidensschmerz verursachen...: er hat zwar einen Leib zum Leiden und hat gelitten, obwohl er die Natur zum Schmerzempfinden nicht hat» (X,23: 206-209; vgl. auch X,47: 246-249). Da Jesus Christus stets in Einheit mit Gott lebt und da sein Leib dem

Himmel entstammt, dürfen wir seinen Leib und seine Seele nicht nach der Eigenart des rein menschlichen Leibes und der rein menschlichen Seele beurteilen.

Die Unterscheidung zwischen *pati* und *dolere*, die *Hilarius* in die Christologie einführt²⁰, ist fundamental. Jesus Christus ist auf Grund seiner Menschheit leidensfähig und hat gelitten. Doch er erfährt auf Grund seiner Gottheit und der von Gott erfüllten Menschheit diesen Schmerz nicht. So leidet er letztlich nicht unter der Todesfurcht und den Kreuzigungsschmerzen. Gott kann auf Grund seiner Unveränderlichkeit nicht leiden. Dies gilt auch für Christus: Die unveränderliche und leidensunfähige Macht durchdringt so seinen menschlichen Körper, dass sie eine *natura ad dolendum* (X,23: 208) in Christus ausschließt. Die Leidenslosigkeit im Sinn der Schmerzunempfindlichkeit bezieht sich in *De Trinitate* nicht nur auf den präexistenten Logos, sondern auch auf den Leib und die Seele Jesu Christi²¹.

Von diesen grundlegenden Prämissen interpretiert *Hilarius* auch die genannten Evangelientexte, auf die sich die Arianer berufen, um die Unterlegenheit Jesu Christi unter den einzigen Gott zu beweisen: Das Motiv der Trauer Jesu (Mt 28,38) ist letztlich nicht sein bevorstehender Tod, sondern die Gefahr, dass seine Apostel daran Anstoß nehmen (vgl. X,36 ff: 226–233). Auch die Bitte Jesu an den Vater: «Dieser Kelch gehe an mir vorüber» (Mt 26,39) bezieht sich auf die Apostel (vgl. X,42: 236–241).

Die theologische Unterscheidung zwischen *pati* und *dolere* ist für die Christologie des *Hilarius* wichtig. Sie steht nämlich im Dienst der soteriologischen Bedeutung des Leidens und Todes Jesu Christi²². Diese erschließt sich in *De Trinitate* vor allem von zwei biblischen Stellen her: Kol 2,12–15; Jes 53,4–5 (X,47 f: 246–249). Jesu Leiden und Tod *pro nobis* (für uns) bedeutet die Vernichtung der Sünde und so für den Menschen einen neuen Anfang, der sakramental in der Taufe beginnt. Im Zusammenhang mit der soteriologischen Bedeutung des Leidens und des Todes Jesu entfaltet *Hilarius* noch keine *theologia crucis* (Kreuzestheologie), da er das Christusgeheimnis mehr von einer Theologie der Herrlichkeit her betrachtet, die ihre Grundlage in der Menschwerdung hat²³.

Augustinus (354–430) gehört während seiner Zeit als Rhetoriklehrer in Karthago (373–382) auf der unteren Stufe eines *auditor* (Hörer) zu den Manichäern. Er fühlt sich nach eigener Aussage zu dieser Religion besonders wegen ihrer Rationalität hingezogen und empfindet sie wohl auch als eine höhere Form von Christentum. Erst später sieht er sich in diesen Erwartungen enttäuscht (vgl. *Bekenntnisse* V,6,10–7,13). Der Manichäismus bildet den «Gipfel- und Endpunkt» der antiken christlichen Gnosis²⁴. Die christliche Gnosis muss sich aber mit der Frage nach dem leidenden Gott konfrontieren lassen²⁵. Als Priester sieht *Augustinus* neben seiner Predigt-tätigkeit seine Hauptaufgabe darin, sich mit dem Manichäismus literarisch

auseinanderzusetzen. So entstehen 392 die *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (CSEL 25/1, 83–112). *Augustinus* deckt hier den Hauptirrtum des Manichäers *Fortunatus* und auch des Manichäismus auf: «Der Hauptirrtum besteht nach meiner Meinung in dem Glauben, dass der allmächtige Gott, der unsere alleinige Hoffnung ist, irgendwie verletzbar (*violabilis*), befleckbar (*coinquinabilis*) oder zerstörbar (*corruptibilis*) sei» (1: 83, Z.11–13). Doch der Manichäer *Fortunatus* hält übereinstimmend mit *Augustinus* fest: «Gott ist unverletzbar (*incorruptibilis*), unzugänglich (*inadibilis*), unergreifbar (*inteniibilis*), leidensunfähig (*inpassibilis*)» (3: 85, Z. 16–18). Für *Augustinus* steht weiterhin fest: «Gott kann keinem Zwang unterworfen werden, kann nicht verletzt und zerstört werden» (6: 86, Z. 23–24). *Augustinus* sieht den Widerspruch zum Glauben der *Catholica* in der manichäisch-gnostischen Lehre, dass Gott vom Geschlecht der Finsternis die Verwüstung seines Lichtreiches befürchte und darauf mit Gegenkrieg reagiere²⁶.

Aus *Augustins* Disputationen mit den Manichäern bleibt jedenfalls festzuhalten, dass für ihn Gottes Leidenslosigkeit (*impassibilitas*) unstrittig ist²⁷.

3. Das Paradox: Der leidlose Gott leidet

Die Bibel, vor allem das Alte Testament, bedient sich einer Redeweise über Gott, die im Gefolge des Juden *Philo von Alexandrien* von altkirchlichen Theologen als *anthropomorph* bezeichnet wird, so wenn z.B. von Gott gesagt wird: «Gott schwur (bei sich)», «Gott zürnte», «Gott bereute», ja sogar «Gott täuschte». Daneben gibt es aber auch die eindeutige biblische Aussage: «Nicht ein Mensch ist Gott, dass er lüge, nicht Menschenkind, dass es ihn reue» (*Num* 23,19). Affekte (*pathe*), wie z.B. Reue oder Zorn, dürfen deshalb nicht im strikten Sinn, sondern nur *allegorisch* oder *tropologisch* auf Gott übertragen werden²⁸. Es ist aber die Frage, ob diese patristische Grundüberzeugung auch für die Vorstellung von einem «leidenden Gott» gilt.

Bei den untersuchten Kirchenvätern und altkirchlichen Theologen hat sich gezeigt, dass es letztlich in Gott kein Leiden geben kann, «sofern dieses ein ungewolltes Bestimmtwerden von außen her besagt. Oder positiv gewendet: Gott (und auch der Menschgewordene) kann passiv nur betroffen werden, sofern dies einem vorausgehenden aktiven freien Willensentschluss entspricht.»²⁹ Die Spitzenaussage des Neuen Testaments, ja der ganzen Bibel, lautet: «Gott ist die Liebe» (*1 Joh* 4,8; 4,16), Ursprung und Modell jeder menschlichen Liebe (vgl. *Mt* 5,44 f). Er sorgt sich um die Menschen, will sie retten, sie immer wieder zu sich zurückführen, wobei er aber ihre Freiheit respektiert. Er führt sein Volk wie ein Vater, bestraft es, wenn es sündigt, wie ein Vater seinen Sohn, um es durch diese göttliche Pädagogik wieder auf den Weg des Lebens zu bringen. All das geschieht aus Liebe, und Liebe bedeutet auch Leid. Deshalb ist Gott der Vater, wie wir bei Origenes ge-

hört haben, nicht leidensunfähig, weil er im aus Liebe zur Welt hingebenen Sohn leidet.

Von einem «leidenden Gott» kann in der Väterzeit nur gesprochen werden, wenn die Christologie einbezogen wird, denn Jesus Christus hat Leiden erlitten. Für die Deutung des Kreuzestodes Jesu beziehen sich die frühen Christen vor allem auf *Ps* 22 und *Jes* 53,3–7, wo es in V. 4 heißt: «Aber wahrlich, unsere Krankheiten hat er getragen, unsere Schmerzen hat er auf sich geladen.» Seit *Ignatius von Antiochien*, *Irenäus* und *Melito von Sardes* steht fest, dass Gott selbst kein Leiden erträgt, dass aber Jesus Christus, der ewige Sohn Gottes, durch seine Menschwerdung leidensfähig geworden ist und auch wirklich gelitten hat. Hier kann nicht auf die christologischen Auseinandersetzungen bei dieser Frage zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie eingegangen werden³⁰.

Das Neue Testament zeigt an zwei erregenden Stellen, wie weit das Leiden Jesu Christi geht: «Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist, denn es steht in der Schrift: *Verflucht ist jeder, der am Pfahl hängt*» (*Gal* 3,13). «Er [Gott] hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden» (*2 Kor* 5,21). Es ist der Vater, der den Sohn zu unserem Heil zur Sünde macht und ihn so dem Leiden ausliefert. Origenes schließt hier vom Sohn auf den Vater zurück, der vom Leiden seines Sohnes nicht unberührt bleibt und deshalb auch nicht leidlos ist. Damit rundet sich das christliche Paradox: Der leidlose Gott leidet.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu ausführlicher W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Bd. 1: *Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, Darmstadt ³1975, 48–59.

² Vgl. dazu ausführlicher H. Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris: Téqui 1992.

³ W. Weischedel (wie Anm. 1), 69.

⁴ Vgl. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, 4. Bd.: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 194. Balthasar führt zum Beleg an den protestantischen Theologen Isaak August Dörner (1809–1884): *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältnis zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben* (1857, aufgenommen in *Gesammelte Schriften*, Berlin 1887, 188–377) sowie die katholischen Theologen H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969 und W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München-Paderborn-Wien 1974. Zur allgemeinen Information und vor allem für Literatur sei verwiesen auf H. Frohnhof, *APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit*

Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorius Thaumaturgos, Frankfurt a.M., Bern, New York 1987 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie Bd. 318); E. Mühlberg, *Der leidende Gott in der altkirchlichen Theologie*, in: P. Koslowski u. F. Hermanni (Hg.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001, 73-86.

⁵ H.U. von Balthasar (wie Anm. 4), 195.

⁶ Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg i.Br. 1979, 198-201.

⁷ Vgl. auch *Polykarmartyrium* 17,3: «... die Märtyrer... lieben wir als Jünger und Nachahmer des Herrn»; *Polykarpbrief* 8,2: «So wollen wir nun Nachahmer seiner [Christi] Geduld werden; und wenn wir um seines Namens willen leiden müssen, so wollen wir ihn preisen.»

⁸ Anastasius Sinaita zitiert Nr. 96,V.735 der Osterhomilie Melitos in seiner Schrift *Hodegos*, XII (PG 89,197 A): «Von Melito, dem Bischof von Sardes, aus dem Buch über das Leiden: «Gott hat gelitten durch die rechte Hand Israels» (vgl. SC 123, 236f).

⁹ SC 123, 238f.

¹⁰ Vgl. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

¹¹ H.U. von Balthasar (wie Anm. 4), 195, Anm. 11.

¹² Text bei J.-B. Pitra, *Analecta sacra Specilegio Solesmensi parata*, Bd. IV, Paris 1883, 103-120 (syrischer Text); 363-376 (lat. Übers.).

¹³ Vgl. L. Abramowski, *Die Schrift Gregors des Lehrers «Ad Theopompum» und Philoxenus von Mabbug*, in: ZKG 89 (1978) 273-290.

¹⁴ Bei der Darstellung der Schrift *Ad Theopompum* folgen wir H. Crouzel, *LA PASSION DE L'IMPASSIBLE. Un essai apologétique et polémique du III^e siècle*, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Bd. 1: *Exégèse et patristique* (= *Théologie* 56), Paris: Aubier 1963, 269-279.

¹⁵ Vgl. dazu M. Borret, *Origène, Contre Celse*, Bd. 5: *Introduction générale*, Paris: Cerf 1976 (SC 227, 199-246).

¹⁶ H. Crouzel (wie Anm. 14), 275, Anm. 18 macht darauf aufmerksam, dass die lateinische Übersetzung des *Matthäuskomentars* die letzten Worte (*de pos kai ginetai*) nicht enthält. Er vermutet, der Übersetzer habe sie entweder nicht verstanden oder als zu kühn empfunden.

¹⁷ Vgl. zum Herabstieg des Sohnes auf Grund seiner *passio caritatis* P. Henry, *Kénose*, in: *Dictionnaire de la Bible, Supplément V*, Paris 1957, 7-161; Th. R. Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1990.

¹⁸ H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (*Ceuvres complètes XVI*), Paris: Cerf 2002 (Paris: Aubier 1950), 241 (dt. Übers. v. H.U. von Balthasar, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968, 284).

¹⁹ Otto Stählin übersetzt *pathe* mit *Gemütsbewegungen* (BKV, 2. Reihe, 1. Bd., München 1934, 270). Unterschiedliche Übersetzungen von *pathos* hängen mit der Mehrdeutigkeit des Begriffs zusammen.

²⁰ Sie geht wahrscheinlich auf den Stoizismus (*Seneca*) zurück. Vgl. P.C. Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Roma 1981, 89 f; L. Ladaria, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 168, Anm. 27 (Lit.).

²¹ Nach H.U. von Balthasar (wie Anm. 4), 197 ist die Position des *Hilarius* «weniger klar» als die *Gregors des Wundertäters*, obwohl ihr «vermutlich eine ähnliche Intuition zugrundeliegt». Balthasar, der allerdings nur *De Trinitate X*,24 anführt, hört aus *Hilarius* doketisch klingende Gedanken heraus.

²² Vgl. A. Orazio, *La salvezza in Ilario di Poitiers*. Cristo salvatore dell'uomo nei *Tractatus super Psalmos*, Napoli 1986; L. Ladaria (wie Anm. 20), 185-213.

²³ Vgl. dazu B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, 151-156.

²⁴ Vgl. dazu als ersten Überblick Ch. Marksches, *Die Gnosis*, München 2001, 101-107.

²⁵ Vgl. P. Koslowski, *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus*, Wien 1993.

²⁶ Dieser wichtige gnostische Gedanke kann hier nicht weiter verfolgt werden. Vgl. dazu H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums, II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie und Gnosis*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 168 ff.; E. Mühlenberg (wie Anm. 4), 74ff.

²⁷ Darauf weist auch H.U. von Balthasar hin (wie Anm. 4), 198 f: «Wenn ... Augustinus die *passiones* zumeist als eine *«Bewegung des Geistes entgegen der Vernunft, eine «perturbatio»* bezeichnet, obwohl er zugibt, dass Zorn und Trauer sittlichen Zwecken dienen können..., so ist klar, dass Gott nur *impassibilis* sein kann: Reue, Erbarmen, Geduld sind in ihm nur Ausdruck seiner dauernden Haltung, die aber das Gegenteil ist von Fühllosigkeit... Für den Menschgewordenen die gleiche Lösung: *«cuius et infirmitas fuit ex potestate»* (De Civitate Dei XIV,9: CCL 48, 428, Z. 83)».

²⁸ Vgl. zum Folgenden E. Mühlenberg (wie Anm. 4), 76-80.

²⁹ H.U. von Balthasar (wie Anm. 4), 200.

³⁰ Vgl. dazu ganz kurz und zutreffend E. Mühlenberg (wie Anm. 4), 83f.