

MARKUS ENDERS · FREIBURG

## KANN GOTT LEIDEN?

*Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes*

*in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter\**

Der dreifaltige Gott des christlichen Glaubens ist in der Theologie der griechischen und der lateinischen Väter sowie in der des lateinischen Mittelalters nahezu durchgängig als leidensunfähig begriffen worden; diese Feststellung schließt das Faktum einiger signifikanter Ausnahmen bzw. Abweichungen, denen hier aus systematischen Gründen ein besonderes Augenmerk gelten soll, nicht aus, sondern ein. Aus Traditions- und aus sprachlichen Gründen ist die im Folgenden vorgenommene Zweiteilung der Theologie der Väterzeit in den Bereich der griechischen und der lateinischen Väter auch für unsere Fragestellung beizubehalten, wobei darauf hingewiesen sein soll, dass beide Bereiche hier nur in exemplarischer Verkürzung zur Sprache kommen können. Sodann sollen einige summarische Überlegungen zur Frage nach der Leidensfähigkeit in der Theologie des Mittelalters folgen, bevor wir unsere Ergebnisse abschließend zusammenfassen wollen.

Für unseren ersten theologiegeschichtlichen Schritt scheint mir eine vorgängige Reflexion auf den sachlich äquivalenten griechischen Ausdruck «Apatheia» zum deutschen Terminus der Leidensunfähigkeit erforderlich. Herbert Frohnhofen hat in seiner für unsere Thematik einschlägigen Dissertation über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos für die griechische Sprache vier verschiedene Denotationen von «Apatheia» unterschieden, und zwar als Unbeeinflussbarkeit einer Entität erstens durch ein ihm Äußeres schlechthin; zum begrifflichen Umfeld dieser prinzipiellen «Apatheia» im Sinne einer Unbeeinflussbarkeit von jeglichem anderen ge-

hören die bereits in der vorchristlichen Antike als Gottesprädikate entwickelten Bestimmungen der Unteilbarkeit bzw. Einfachheit, ferner der Unveränderlichkeit bzw. Unwandelbarkeit sowie der Unkörperlichkeit und Unsichtbarkeit; denn nur eine Entität, deren Wesen unteilbar bzw. einfach, ferner unveränderlich sowie unkörperlich und daher auch unsichtbar ist, kann nach dem Urteil der vorchristlichen griechischen Antike als «prinzipiell apathisch im Sinne der Unbeeinflussbarkeit schlechthin»<sup>1</sup> aufgefasst werden; zweitens (als Unbeeinflussbarkeit) durch seelische Empfindungen; drittens durch als negativ empfundene Seelenerregungen, d.h. als Leidenslosigkeit; und viertens durch als negativ beurteilte Seelenerregungen (Leidenschaftslosigkeit); zum begrifflichen Umfeld dieser beiden zuletzt genannten Denotationen von «Apatheia» gehört die Bedürfnislosigkeit. Die Annahme einer Leidensfähigkeit Gottes muss daher gemäß diesen vier Denotationen von «Apatheia» differenziert werden.

In der genannten Dissertation von Frohnhofen (vgl. ebd., 61–71) wurde die Grundlegung des Gedankens der «Apatheia» Gottes sowohl in der ersten, prinzipiellen Bedeutung von «Apatheia» als Unbeeinflussbarkeit schlechthin als auch in der dritten, eingeschränkten Bedeutung der Leidenslosigkeit bereits bei den vorsokratischen Philosophen in der *griechischen Antike* nachgewiesen, wobei der Terminus der «Apatheia» als Gottesprädikat dort allerdings noch keine Verwendung fand. In der griechischen Geistesgeschichte verstärkte sich zusehends bis in die klassische Zeit der griechischen Philosophie (Platon, Aristoteles) hinein die bereits bei Homer in nuce anklingende Tendenz, das Göttliche von den «Pathe», d.h. von Empfindungen, fernzuhalten, die durch etwas angestoßen bzw. verursacht sind, was an das Subjekt des Empfindens von außen herantritt. Zwar ist Aristoteles der erste, der den «Apatheia»-Begriff im umfassenden Sinne der Unbeeinflussbarkeit schlechthin ausdrücklich von Gott präiziert (vgl. Met. XII 1073 a11f.), sachlich wird die Apathie des Göttlichen aber von Platon insofern noch differenzierter vertreten, als «das Maß der den einzelnen göttlichen Entitäten von Platon zugeschriebenen Apatheia abhängig (sc. ist) von ihrem jeweiligen Rang in der göttlichen Hierarchie, und zwar dergestalt, dass die einzelnen göttlichen Entitäten umso mehr und in umso umfassenderer Weise durch die Eigenschaft der Apatheia charakterisiert werden, je höher sie in der Rangfolge der göttlichen Entitäten stehen.»<sup>2</sup> Sowohl in der Stoa als auch im Epikureismus, in der philosophischen Skepsis, im mittleren Platonismus (vor allem bei Plutarch) und schließlich auch im Neuplatonismus Plotins wird die prinzipielle Apathie des Göttlichen durchgängig vertreten.<sup>3</sup> Mit Sextus Empiricus<sup>4</sup> kann daher festgestellt werden, dass die «Apathie» des Göttlichen gleichsam ein «Dogma» der (griechischen bzw. griechischsprachigen) Philosophen darstellt, welches in der Unveränderlichkeit und diese wiederum meist in der Einfachheit des Göttlichen begründet liegt.

Für die *Patristik des griechischen Ostens* hat Philo von Alexandrien auch in Bezug auf die Apatheia-Lehre eine Vermittler-Rolle eingenommen. Die durch die Unveränderlichkeit Gottes, der Philo eine eigene Schrift (*Quod deus sit immutabilis*) gewidmet hat, bedingte göttliche Apathie ist für Philo so selbstverständlich, dass er scheinbar gegenteilige Aussagen der Heiligen Schrift, die eine Affizierbarkeit und damit implizit eine Veränderlichkeit Gottes konnotieren, als uneigentliche Ausdrucksweisen auffasst, die nach ihm nur dem pädagogischen Zweck ihrer größeren Verständlichkeit für den Menschen durch eine Anpassung an die faktische Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens dienen.<sup>5</sup> Dass Philo die biblisch breit belegte Barmherzigkeit als genuines Gottesprädikat gelten lässt, dürfte in ihrer Ausnahmestellung als ein Pathos begründet liegen, das nicht durch ein Gott gegenüber Äußeres, Anderes verursacht, sondern die Unveränderlichkeit der vergebenden Liebe Gottes zu den sündig gewordenen Menschen ist.<sup>6</sup> Darin zeigt sich zugleich ein für das Verständnis der Apathie Gottes bei vielen griechischen Kirchenvätern wichtiger Aspekt, den Wilhelm Maas in seiner umfassenden Untersuchung zur Unveränderlichkeit Gottes im Vergleich zwischen der griechisch-philosophischen mit der christlichen Auffassung als den «biblischen Durchbruch» im philonischen Denken bezeichnet: Die Unveränderlichkeit Gottes als die Unveränderlichkeit seiner (Bundes-) Treue zum Menschen.<sup>7</sup> Dieses alttestamentlich begründete und heilsgeschichtlich bestimmte Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes bleibt bei Philo mit der bei ihm zweifellos dominanten metaphysischen bzw. griechisch-philosophischen Auffassung der Unveränderlichkeit als einer Eigentümlichkeit Gottes sowie seiner daraus resultierenden Apathie *expressis verbis* unvermittelt, obwohl sachlich eine Vermittlung durchaus möglich wäre.

Werden in den Schriften des *Alten Testaments* mit chronologisch allerdings abnehmender Tendenz Gott zahlreiche Pathe wie etwa der Schmerz<sup>8</sup>, die Reue (vgl. Gen 6,6f.) und das Mitleid (vgl. Dtn 32,36) sowie Gemütsbewegungen zugeschrieben, die gemeinhin als Leidenschaften, d.h. als negativ beurteilte Seelenempfindungen gelten, wie etwa der Zorn, der Hass<sup>9</sup> und die Eifersucht Jahwes, so ist im *Neuen Testament* von einem Pathos in der Bedeutung einer Leidenschaft Gottes selbst nicht mehr die Rede. Dagegen werden Jesus bekanntermaßen zahlreiche Pathe zugeschrieben,<sup>10</sup> auch wenn er eine letzte Souveränität über seine Gefühlsregungen bewahrt, die vor allem in seiner Passion zutage tritt (vgl. etwa Mt 26,42 u. Lk 23,46). Angesichts dieses hier nur summarisch genannten biblischen Befundes scheint es mir nicht angemessen, von dem christlichen Gott pauschal als einem pathischen Gott zu sprechen, ihm dem apathischen Gott der griechischsprachigen Philosophie kontrastiv bzw. diametral gegenüberzustellen und diese Entgegensetzung als ein Dilemma zwischen dem göttlichen Vollkommenheitsprädikat der Apathie in der philosophischen Theologie der

Griechen und dem biblischen Bild eines pathischen Gottes für die frühchristlichen Theologen zu konstruieren.<sup>11</sup> Die zu Recht getroffene Feststellung, dass sich die Mehrzahl der frühchristlichen Theologen für den apathischen Gott entscheidet, muss dann notwendigerweise als eine verhängnisvolle, weil geschichtsmächtig gewordene Hellenisierung und damit Fremdbestimmung des Christentums in einem zentralen Punkt seines Selbstverständnisses erscheinen, dessen man sich durch eine radikale Rückbesinnung auf die biblischen Wurzeln des genuin christlichen Gottesbildes emanzipatorisch und selbstaufklärerisch zu entledigen habe. Eine solche Betrachtungsweise aber ist nicht nur aus Gründen eines angemessenen Verständnisses sowohl des biblischen als auch des philosophischen Gottesbildes kurzschlüssig; denn sie übersieht, dass die metaphysisch verstandene Unveränderlichkeit und damit einschliessweise die Apathie Gottes zu einem Dogma auch des christlichen Glaubens geworden ist, wobei von der Fülle der diesbezüglichen kirchlichen Lehrentscheidungen vom ersten Ökumenischen Konzil von Nizäa bis zum Ersten Vatikanum nur das vierte Laterankonzil von 1215 herausgegriffen sei, welches die vollkommene Einfachheit der Natur Gottes, bzw. seine substantielle Unteilbarkeit und seine Unveränderlichkeit (vgl. DS 800 und 805) mit aller wünschenswerten Klarheit definiert.

Während sich bei den *Apostolischen Vätern* der biblische Befund insofern wiederholt, als sie nahezu alle der in der Hl. Schrift von Gott ausgesagten Leidenschaften ihm ebenfalls zuschreiben, so zeigt sich doch bereits (so etwa im ersten Klemensbrief) die Tendenz, das Pathos des Zornes als Gott nicht geziemend, d.h. als seiner unwürdig, zu betrachten; der Gedanke der Apathie Gottes wird von Ignatius von Antiochien – vermutlich in einem antignostischen Kontext – aufgegriffen, der zugleich entschieden an der tatsächlichen Menschwerdung sowie an der Leidensfähigkeit und dem tatsächlichen Leiden Jesu Christi festhält.<sup>12</sup> Diese bei Ignatius einsetzende Tendenz einer Apathisierung Gottes verstärkt sich noch bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts, die die Apathie Gottes vor allem in der oben unterschiedenen dritten und vierten Bedeutung dieses Wortes, d.h. als Leidens- und Leidenschaftslosigkeit, auffassen. Eine geistesgeschichtlich angemessene Einordnung dieser zunehmenden Apathisierung Gottes müsste diese im Kontext der Aufnahme des griechisch-philosophischen Gottesbegriffs in der gnostischen Gotteslehre des 2. Jahrhunderts einschliesslich der Reaktionen auf diesen Vorgang von seiten der christlichen Großkirche betrachten, was allerdings in dem vorgegebenen Rahmen nicht geleistet werden kann.<sup>13</sup> Hier möge allein der Hinweis genügen, dass die Apathie im Sinne der Leidens- und der Leidenschaftslosigkeit Gottes ein wesentliches Element gnostischer Gotteslehren und darüber hinaus auch gnostischer Christologien ist, die meist darin übereinstimmen, dass sie die Inkarnation des präexistenten Logos

und damit das gleichzeitige Gegebensein bzw. die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi ablehnen.<sup>14</sup> Gegen diese Position wendet sich vor allem Irenäus von Lyon, der noch differenzierter und nicht weniger entschieden als Ignatius die Lehre von der Apathie im Sinne der Leidens- und der Leidenschaftslosigkeit Gottes mit der Annahme der Leidensfähigkeit Jesu Christi verbindet.<sup>15</sup>

Unter dem stärker werdenden Einfluss der griechischen Philosophie wird die Apathie Gottes im dritten Jahrhundert zu einer Selbstverständlichkeit nahezu aller christlichen Gotteslehren. Dies zeigt sich insbesondere in der alexandrinischen Theologie, innerhalb welcher schon bei *Klemens von Alexandrien* die Leidensunfähigkeit Gottes eine zentrale Bedeutung gewinnt, was bereits an dem Umstand erkennbar wird, dass bei ihm die Apathie Gottes in allen vier unterschiedenen Bedeutungen vorkommt und dabei vorrangig zur Bezeichnung der Freiheit Gottes von jeder Gemütsbewegung überhaupt verwendet wird. In seiner Christologie vertritt Klemens zwar keine Leidens-, wohl aber eine Leidenschaftslosigkeit Jesu Christi.<sup>16</sup>

Eine wichtige Position in der Geschichte der altkirchlichen Apathie-Lehre nimmt zweifellos *Origenes* ein, der daher im folgenden vergleichsweise ausführlich behandelt werden muss. Denn bei Origenes liegt wohl der erste Versuch einer systematischen Harmonisierung der Leidens- und Leidenschaftslosigkeit Gottes mit den biblischen Aussagen vor, die Gott ein Leiden zusprechen. Diese These sei im folgenden ausführlicher entfaltet: Im Gefolge der alexandrinischen Schultradition, und zwar nicht nur des Klemens v. Alexandrien, sondern auch Philo von Alexandrien, vertritt Origenes vor allem in seinen systematischen Schriften dezidiert die Apathie im Sinne vor allem der Leidens- und der Leidenschaftslosigkeit Gottes. Dabei leitet er die Apathie primär aus der Unbeweglichkeit bzw. Unveränderlichkeit Gottes ab.<sup>17</sup> Aus dem in der Endnote zitierten Text geht auch hervor, dass Origenes wie schon Philo v. Alexandrien die biblischen Aussagen über die Pathe Gottes als eine didaktisch motivierte, uneigentliche Ausdrucksweise versteht, die sich an die Fassungskraft der Leser anpasst, um von ihnen besser verstanden zu werden.<sup>18</sup> An denjenigen Schriftstellen, die Gott eine Leidenschaft wie etwa den Zorn zusprechen, sieht Origenes einen tieferen geistigen Schriftsinn gegeben, der mit dem, was «Gottes würdig» ist, übereinstimmt.<sup>19</sup> Was aber «Gottes würdig» ist, bemisst sich nach der Seinsvollkommenheit, die bei Gott als dem Inbegriff des denkbar Besten prinzipiell bzw. schlechthin unübertrefflich sein muss. Wenn Origenes daher in *De princ.* II 4,4 annimmt, dass man behaupten müsse, Gott sei gänzlich leidensunfähig und entbehre aller Affekte,<sup>20</sup> so bringt er damit nur die *necessitas consequentiae* zum Ausdruck, mit der die Leidensunfähigkeit Gottes aus der unübertrefflichen Vollkommenheit seiner Natur folgt. Denn die Seinsvollkommenheit Gottes impliziert seine Unveränderlichkeit, die ihrerseits

seine Affektlosigkeit einschließt. Daher muss Origenes jenen Schriftstellen, die nach ihrem buchstäblich-historischen Aussagegehalt Gott Affekte zuzusprechen, einen tieferen, wahren, eigentlichen, geistigen Schriftsinn unterstellen. Dieses Müssen aber stellt keinen realitätsfernen Systemzwang, sondern eine durch den Gottesbegriff selbst bedingte Notwendigkeit dar. So kann etwa der sog. Zorn Gottes keine Leidenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnen; er bedeutet vielmehr nach Origenes ein Zuchtmittel Gottes gegenüber den sündig gewordenen Menschen zu deren Erziehung und Besserung (vgl. C. Cels. IV,72).<sup>21</sup> Sekundär leitet Origenes die Leidens- und Leidenschaftslosigkeit Gottes aus dessen Providenz ab: «Wenn Gott alles voraussieht, gerät er nicht in Zorn und empfindet keine Reue über die Ereignisse, die er schon zuvor kannte; daher sind der Zorn und die Reue keine Affekte Gottes.»<sup>22</sup>

Das göttliche Wissen aller Ereignisse schließt eine Entstehung von Pathos in Gott deshalb aus, weil Gemütsbewegungen wie der Zorn und die Reue gleichsam einen Zeitindex besitzen, d.h. als seelische Verhaltensweisen zu deuten sind, für deren Entstehen ihr zeitlicher Bezug auf zeitlich verfasste Ereignisse, seien diese wie bei dem Zorn und der Reue bereits vergangene oder, bei anderen Gemütsbewegungen wie etwa der Angst und der Hoffnung, auch noch ausstehende zukünftige, konstitutiv ist. Da aber Gottes zeitfreies Sein und daher auch zeitloses Wissen in kein zeitliches Verhältnis zu zeitlich verfassten Ereignissen treten, sondern diese nur im Modus einer zeitfreien Gegenwart wissen kann, können folglich auch keine Affekte in Gott überhaupt entstehen. Mit anderen Worten: Dass Gott immer schon all das weiß, was sich in der Vergangenheit ereignet hat, in der zeitlichen Gegenwart gerade ereignet und in der zeitlichen Zukunft ereignen wird, macht die Bildung von Affekten in Gott unmöglich. Auf Grund ihrer Verflochtenheit in die Zeit machen daher Affekte das Sein dessen, dem sie zugehören, veränderlich. So liegt auch diesem Argument mit der Providenz Gottes letztlich die Annahme der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur zugrunde. Unveränderlichkeit aber stellt, wie hier ergänzt werden könnte, eine Seinsvollkommenheit dar; denn zum vollkommenen Guten muss auch sein ständiger, unveränderlicher Besitz seines vollkommenen Gutseins gehören. Sonst ließe sich nämlich etwas denken, welches besser wäre als dieses. Daher muss jede leidensfähige Bewegung (*passibilis motus*) von Gott ausgeschlossen werden, wie Origenes in einer Homilie (II,4) zum alttestamentlichen Buch der Richter ausführt. «In Gott ist keine Veränderung, weder im Werk noch in der Gesinnung. Denn indem er derselbe bleibt, regiert er das Veränderliche.»<sup>23</sup> Dass bei Origenes die Apathie Gottes ein Implikat seiner Unveränderlichkeit ist, geht eindeutig aus folgender Stelle hervor, in Bezug auf welche Wilhelm Maas sogar von einem «Apathieaxiom» als dem «hermeneutischen Prinzip» des Origenes gesprochen hat<sup>24</sup>: «Wie ist es mög-

lich, dass es bei dem Leidenslosen ein Pathos gibt? Vielmehr: Da Gott, weil er unveränderlich ist, nicht leidet, muss man seinen sogenannten Zorn nach dem oben Gesagten auslegen»<sup>25</sup>.

Dieser starken Dominanz der Apathie-Auffassung stehen bei Origenes allerdings auch einige Stellen insbesondere in seiner «Homilie über Ezechiel» gegenüber, die Gott eine Leidensfähigkeit zusprechen und daher genauer untersucht werden sollen. In seinen Ausführungen zu Ez 6,6 schreibt Origenes Folgendes zunächst über das Leiden des göttlichen Sohnes, dann sogar über das Leiden des Vatergottes: «Er stieg auf die Erde herab aus Mitleiden mit dem Menschengeschlecht; er hat unsere Leiden gelitten, bevor er das Kreuz erlitt und bevor er sich entschloss, unser Fleisch anzunehmen; denn hätte er vorher nicht gelitten, so wäre er nicht in den Wandel des Menschenlebens eingetreten. Zuerst hat er gelitten, dann stieg er herab und wurde sichtbar. Was ist das für ein Leiden, das er für uns erlitt? Es ist das Leiden der Liebe. Auch der Vater selbst und Gott des Alls, er, der langmütig, reich an Erbarmen und Mitleid ist, leidet er nicht auf irgendeine Weise? Weißt du nicht, dass er ein menschliches Leiden empfindet, wenn er menschliche Angelegenheiten ordnet? Denn «der Herr, dein Gott, hat solche Verhaltensweisen angenommen, welche der Mensch annimmt gegenüber seinem Sohn» (Dtn 1,31). Also nimmt Gott unsere Verhaltensweisen an, wie der Sohn Gottes unsere Leiden trägt. Also ist der Vater selbst nicht leidensunfähig. Wenn man ihn bittet, erbarmt er sich und leidet mit. Er leidet an der Liebe und begibt sich in Empfindungen, welche er gemäß der Größe seiner Natur an sich nicht haben kann, und erträgt wegen uns menschliche Affekte.»<sup>26</sup>

In diesem erstaunlichen Passus spricht Origenes zunächst dem göttlichen Sohn ein Leiden vor seiner Menschwerdung zu, das er als konstitutiv für dessen Leiden in seinem irdischen Leben, d.h. als Mensch Gewordener, behauptet. Dieses Leiden des ewigen Menschensohnes charakterisiert Origenes als ein Leiden um unseretwillen, nämlich aus Liebe zu uns. Denn in seiner ewigen Liebe zu uns als seinen Geschöpfen leidet der ewige Logos mit den leidenden Menschen, die er sich sehnlichst glücklich bzw. leidlos wünscht. Demnach liebt Gott die Menschen so sehr, dass er mit ihnen leidet, dass ihr Leid ihn zutiefst betroffen macht. Das freiwillige Leiden des göttlichen Sohnes aus Liebe zu den Menschen ist diesem Text zufolge der gottimmanente Grund seiner Menschwerdung, d.h. seiner freiwilligen Annahme der menschlichen Leiden bis zur stellvertretenden Übernahme des Gerichts als des Solds der menschlichen Sünde. Damit aber noch nicht genug: Auch der göttliche Vater leidet in analoger Weise wie ein menschlicher Vater in seiner Fürsorge um seinen Sohn. Gottes tiefe Anteilnahme am Ergehen der Menschen lässt ihn sogar gleichsam menschliche Affekte wie das Mitleid und damit Gemütsbewegungen freiwillig auf sich nehmen, die der ewigen

Selbstgenügsamkeit und Bedürfnislosigkeit seiner Natur gar nicht entsprechen. Mit anderen Worten: Gott, und zwar sowohl der ewige Logos als auch der Vater-Gott, verleugnet sich quasi selbst um des Heils und Glücks seiner Geschöpfe willen. Es gibt also bereits innergöttlich und nicht erst in der Inkarnation eine Selbstentäußerung Gottes zum Heil der Menschen; dabei besteht diese Selbstentäußerung darin, dass Gott sich freiwillig gleichsam der vollkommenen Ruhe und Seligkeit seines Willens entledigt, aus Liebe, d.h. aus Fürsorge, um des Heil seiner Geschöpfe, insbesondere der Menschen willen. Diese bereits innergöttliche Kenose ist nach Origenes offenbar die Bedingung der Möglichkeit der außertrinitarischen Kenosis in der Inkarnation des ewigen Logos. Hier aber muss sich die Frage erheben: Widerspricht diese Annahme der Leidensfähigkeit Gottes nicht dem Apathieaxiom und seiner Begründung in und mit der Unveränderlichkeit als einer Seinsvollkommenheit der göttlichen Natur? Zwischen beiden Annahmen besteht jedoch nur scheinbar ein kontradiktorischer Gegensatz. Denn Gott muss unter Wahrung seiner Göttlichkeit auch in seiner mitleidenden Liebe zum Menschen in dem Sinne apathisch bleiben, dass seine Empfindungen die wesenhafte Unveränderlichkeit seiner Natur nicht tangieren. Mit anderen Worten: Die Affekte Gottes führen im Unterschied zu den ihnen analogen Affekten der Menschen zu keiner Zustandsveränderung Gottes, zu keiner Veränderung seines realen Seins. Die göttlichen Affekte der mitleidenden Liebe verzeitlichen nicht ihren Träger im Unterschied zu den menschlichen Affekten, die ihr jeweiliges Subjekt in ein zeitliches Verhältnis zu anderem hineinziehen. Daher bleibt Gott auch in seinem fürsorgenden, mitleidenden Liebesleiden wesenhaft bzw. in seiner ihm eigenen Natur unfähig, menschliche Affekte zu erleiden und daher in diesem Sinne, nicht jedoch absolut, leidensunfähig. Weil nämlich eine vollkommene, schlechthinnige Apathie den Charakter einer bedürfnislosen Selbstgenügsamkeit besitzt, stellt sie eine Eigenschaft dar, über die hinaus sich noch eine bessere denken lässt: Die der teilnehmenden und daher auch mitleidenden, die eigene Selbstgenügsamkeit freiwillig einschränkende Liebe zu allen anderen, die vollkommen von dem Willen nach deren Glück und Heil durchdrungen und bewegt ist. Daher muss Gott, da er das denkbar Beste ist, diese Liebe als die äußerste Seinsvollkommenheit zukommen, muss ihn seine grösstmögliche und daher unübertreffliche Liebe zu einer inneren und in der Inkarnation auch nach außen für die Menschen sichtbar werdenden, freiwilligen Selbstverleugnung seiner eigenen Natur führen, die durch diese Selbstentäußerung jedoch nicht seinschaft aufgehoben wird; die Selbstverleugnung Gottes besteht vielmehr darin, dass er die innere Seligkeit seines Selbstbezugs freiwillig für sich gleichsam aktual einschränkt, um in sie alle Menschen aufnehmen und diese dadurch von ihrem eigenen Leid befreien zu können. Gott leidet daher freiwillig, um uns von unserem Leiden, und zwar vor

allem von dem von uns selbst verschuldeten, zu erlösen. Und er will menschlich gesprochen so lange leiden, bis seine Schöpfung in ihm vollendet bzw. er in ihr vollkommen verherrlicht und damit beide leidlos geworden sind. Der Grund des göttlichen Leidens aus Liebe zu uns aber ist die Sünde als die freiwillige Abkehr des Menschen von Gott. Gott leidet aber nicht an unserer Sünde, weil diese ihn in seinem eigenen Wohlergehen beeinträchtigen, ihm um seinetwillen gleichsam wehtun würde, sondern um unseretwillen, mit anderen Worten: Seine Liebe zu uns leidet an unserer Lieblosigkeit gegenüber ihm. Daher kann Origenes in bewusst paradoxer Wendung sagen: «In seiner Menschenliebe litt der Leidensunfähige das Mitleid»<sup>27</sup>. Ein Widerspruch zwischen der Apathie und der Pathie Gottes besteht also nur auf der Ebene des Verstandesdenkens und damit nur scheinbar, da Gott auf Grund seiner wesenhaften Einfachheit von dem auf sich ausschließende Differenzverhältnisse eingeschränkten Einsichtsvermögen des menschlichen Verstandes nicht adäquat erkannt werden kann<sup>28</sup>: Denn Gott behält auch in seiner pathischen, weil mitleidenden Liebe zu den Menschen seine Apathie im Sinne einer Unveränderlichkeit seines Seins bei; und dennoch ist sein Mitleiden mit den Menschen kein scheinbares, sondern ein echtes Mitleiden, allerdings ein Leiden aus reiner Liebe, das ihn daher auch nicht verzeitlicht, ihn nicht dem Wandel aussetzt. Daraus aber wird ersichtlich, dass sich die Leidensfähigkeit der Menschen von derjenigen Gottes fundamental unterscheidet, und zwar nicht nur auf Grund ihrer Verflochtenheit in die Zeit. Denn Gottes Leiden an der menschlichen Lieblosigkeit zu ihm ist ein Leiden aus der Überfülle reiner, selbstloser Liebe zu unserem Heil, einer Liebe, welche ausschließlich das Wohlergehen des Geliebten sucht; demgegenüber behält alles menschliche Leiden stets auch einen zumindest partiell selbstbezogenen Charakter, indem es immer auch ein Leiden an der Nicht-Erfüllung eines auf das eigene Wohlergehen zielenden eigenen Wunsches und Bedürfnisses und daher ein Leiden auf Grund eines eigenen Mangels bleibt. Mit anderen Worten: Während alles menschliche Leiden eine Bedürftigkeit und damit einen Mangel des Leidenden einschließt, leidet Gott alleine aus seiner unübertrefflichen Fülle an Liebe, die nicht das eigene Wohlergehen sucht, sondern nichts als die von ihr geliebten Geschöpfe mit sich selbst beschenken und glücklich machen will und alleine deshalb unter unserer Lieblosigkeit, unter unserer Ablehnung und Verweigerung dieser ihrer Selbsthingabe an uns leidet.<sup>29</sup>

In dem Bemühen, die natürliche Leidensunfähigkeit Gottes mit dessen freiwilligem, unverschuldeten Leiden aus Liebe zu den Menschen zu verbinden, hat Origenes in der von ihrem Herausgeber Victor Ryssel Gregorius Thaumaturgos zugeschriebenen Schrift «*Ad Theopompum*»<sup>30</sup> eine Nachfolge gefunden. Denn in «*Ad Theopompum*» wird behauptet, dass Gott durch das Leiden, das er freiwillig um des Heils der Menschen willen auf

sich nahm, nicht die seiner Natur zukommende Leidenslosigkeit (Apathie) verloren habe, weil Gott die Schmerzen nicht empfinde, die ihm aus seiner freiwilligen Übernahme des menschlichen Leidens entstanden sind.<sup>31</sup> Gott nehme in Jesus Christus das Leiden und Sterben in Demut und freiwillig auf sich, ohne dadurch seine natürliche Leidensunfähigkeit zu verlieren, weil sein einfaches und daher auch unwandelbares Wesen durch das Leiden nicht verändert werden könne.<sup>32</sup> Zwar stimmt der Autor dieser Schrift in der Annahme einer gleichzeitigen Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes in der Passion Jesu Christi mit Origenes überein, sieht jedoch nicht, dass das Empfinden von Schmerzen konstitutiv zur Leidensfähigkeit des Menschen Jesus gehört. Denn dass Gott qua Gott keine physischen Schmerzen empfinden kann, versteht sich auf Grund seiner Körperlosigkeit von selbst; worin dann aber das Leiden und damit auch der Schmerz Gottes genau besteht, wird in dieser Schrift im Unterschied zum origenischen Konzept des Leidens aus Liebe zumindest nicht hinreichend deutlich.

Für die Entwicklung der Überlegungen zur Leidensfähigkeit im griechisch sprachigen Bereich der frühen Kirche ist des Weiteren auch die Christologie *Cyrills von Alexandrien* wichtig, der im Ausgang von dem in der Körperlosigkeit und damit Unveränderlichkeit Gottes begründet liegenden Apathieaxiom («denn wer von Anfang an körperlos ist wie Gott, ist frei von jedem Leiden»<sup>33</sup>) davon gesprochen hat, dass der menschengewordene Logos nur dem Fleische nach gelitten habe und gestorben sei.<sup>34</sup> Mit dieser Lehre hat Cyrill der sog. «*theopaschitischen Formel*» den Weg geebnet, die sich erstmals bei *Proklus von Konstantinopel* (um 440 n.Chr.) findet und keineswegs mit dem sog. Patripassianismus als einem modalistischen Monarchianismus verwechselt werden darf, nach dem der Geist des Vaters am Leiden des Fleisches Jesu in dessen Passion teilgenommen habe: «Einer aus der Trinität ist dem Fleisch nach gekreuzigt worden»<sup>35</sup>.

Diese auf Proklus zurückgehende theopaschitische Formel bezeichnet das Leiden des göttlichen Sohnes im Fleisch und damit das Leiden «der vollen *Menschheit* des Sohnes»<sup>36</sup>; rezipiert und lehramtlich anerkannt wurde sie erst im 6. Jahrhundert, und zwar 534 n.Chr. durch Johannes II. (vgl. DS 401 u. 402) und 553 n.Chr. durch das Constantinopolitanum II (vgl. DS 432). Wirkungsgeschichtlich ist diese Formel allerdings «im Westen nie recht heimisch geworden. In der gesamten lateinischen Dogmatik des Mittelalters muss man sie fast mit der Laterne suchen.»<sup>37</sup>

Im *lateinisch sprachigen, westlichen Bereich* der frühen Kirche ist die Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes bei weitem nicht so ausführlich diskutiert worden wie im stärker von der griechischen Philosophie geprägten östlichen Kirchenraum. Während zunächst in der ursprünglichen heidnisch-römischen Religion den Göttern das Pathos zugesprochen wird, «fällt mit der Über-

nahme griechischer religiöser Vorstellungen ab dem 1. Jahrhundert v.C. ... diese Eigenschaft der Götter weg.»<sup>38</sup> Diese Entwicklung dürfte die dezidierte Apathie-Lehre einiger lateinisch-sprachiger Kirchenväter zumindest begünstigt haben, von denen nur noch summarisch auf Tertullian und auf Augustinus eingegangen werden kann.

*Tertullian* nimmt mit großer Entschiedenheit eine Unveränderlichkeit und Apathie Gottes im ersten, prinzipiellen Sinne des Wortes an, die für ihn jegliches Mitleiden Gottes ausschließt und in der er zugleich einen konstitutiven Wesenszug Gottes sieht.<sup>39</sup> Das Leiden Jesu Christi bezieht sich daher nach Tertullian ausschliesslich auf Jesu Menschheit bzw. menschliche Natur, die allein von ihm als leidensfähig angenommen wird.<sup>40</sup>

Nicht nur ein, sondern geradezu *das* Grundaxiom der augustinischen Gotteslehre ist die wesenhafte Unveränderlichkeit Gottes.<sup>41</sup> Unveränderlichkeit qua Bewegungslosigkeit aber impliziert Leidensunfähigkeit im Sinne einer Unbeeinflussbarkeit von außen, d.i. einer Nichtaffizierbarkeit, wie Augustinus in *De Civitate Dei* XII ausführt. Daher, d.h. auf Grund seiner Unwandelbarkeit, ist Gott nach Augustinus auch leidensunfähig, und zwar im ersten, prinzipiellen Sinne dieses Wortes.<sup>42</sup>

Augustins Lehre von der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes ist im augustinisch geprägten frühen Mittelalter breit rezipiert und über den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus auch an das *Hohe Mittelalter* vermittelt worden, in dem die Annahme der Unveränderlichkeit und damit einschliessweise auch Leidensunfähigkeit Gottes im prinzipiellen Sinne des Wortes selbstverständlicher Bestandteil nahezu aller systematischen Gotteslehren gewesen ist. Die wenn auch nur seltenen und verglichen mit den Ausführungen zur Apathie Gottes nahezu verschwindend geringen Überlegungen zur besonderen Weise der Leidensfähigkeit Gottes in der Alten Kirche haben in den mittelalterlichen Überlegungen zur Leidensfähigkeit des göttlichen Logos eine Fortsetzung gefunden. So hat etwa nach Thomas v. Aquin der göttliche Logos in der hypostatischen Union auch alle Unvollkommenheiten und Begrenzungen der menschlichen Natur angenommen.<sup>43</sup> Von diesen sog. *defectus Christi naturales* sind allerdings jene Mängel ausgenommen, die ihre Ursache in sündhaften Einstellungen und Willensentscheidungen haben. Eine trinitätstheologische Reflexion auf die innertrinitarische Grundlegung der Leiden des göttlichen Logos fehlt jedoch m.W. in der Theologie des lateinischen Mittelalters. Sie sollte der neuzeitlichen Theologie vorbehalten bleiben.

## ANMERKUNGEN

\* Für seine freundliche und sachdienliche Durchsicht der folgenden Überlegungen danke ich Herrn DDr. Thomas Böhm an dieser Stelle sehr herzlich.

<sup>1</sup> H. Frohnhofen, *APATHEIA TOU THEOU*. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos (Europ. Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, Bd. 318), Frankfurt a.M. etc. 1987, 28-54, hier: 47.

<sup>2</sup> H. Frohnhofen, (wie Anm. 1), 76.

<sup>3</sup> Vgl. H. Frohnhofen, (wie Anm. 1), 81-90.

<sup>4</sup> Vgl. Sextus Empiricus, *Pyrrh.* 1,162.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu die von Frohnhofen (wie Anm. 1), 114f. und von W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Paderborner Theologische Studien, Bd. 1), München/Paderborn/Wien 1974, 95-99, zitierten Stellen.

<sup>6</sup> Im Unterschied hierzu sieht Frohnhofen (wie Anm. 1), 115, im mitleidenden Erbarmen Gottes einen Widerspruch zur Apathie-Lehre Philos.

<sup>7</sup> Vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5), 118-121.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament*, Bonn 1955.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu O. Michel, *Art. miseww*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV*, 687-698, hier: 690f.; vgl. auch Frohnhofen (wie Anm. 1), 100: «Dieser (sc. der Hass Jahwes) richtet sich zumeist gegen fremden Gottesdienst und falsche Verehrung, gegen Ungerechtigkeit und Stolz; Objekte göttlichen Hasses sind der Sünder und seine Tat.»

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Frohnhofen (wie Anm. 1), 125: «Von ihm (sc. Jesus) wird berichtet, daß er JUBELT (Lk 10,21f. par), WEINT (Lk 19,41-44 u. Joh 11,33), MITLEIDET (Mk 6,34 par), ZORNIG ist (Mk 3,5), dass er ANGST hat (Mk 14,33 par) und sich in HEILIGEM EIFER für Gott erregt (Mk 11,15ff par u. Joh 2,17).»

<sup>11</sup> So Frohnhofen (wie Anm. 1), insb. 17; analog hierzu sieht W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5) in dem griechisch-philosophischen und dem biblischen Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes zu Unrecht eine unüberbrückbare Diastase.

<sup>12</sup> Zu diesbezüglichen Belegen siehe Frohnhofen (wie Anm. 1), 132-141; Frohnhofen sieht bei Ignatius v. Antiochien allerdings m.E. zu Unrecht einen Widerspruch zwischen seiner Behauptung der Leidensfähigkeit Christi und seiner Anwendung des Apathie-Gedankens auf Gott, da nicht die göttliche, sondern nur die menschliche Natur Christi leidensfähig war und gelitten hat, vgl. ders., ebd., 141, 157.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70 (1959), 1-45, später in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 296-346; G. Christopher Stead, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie*: W. Pannenberg's These neu bedacht, in: *Theologische Rundschau* 51 (1986), 349-371; zur Reaktion auf die gnostische Gotteslehre und Christologie bei Noet von Smyrna vgl. R.M. Hübner, *Der paradox Eine*, Leiden/Boston/Köln 2001.

<sup>14</sup> Hierzu vgl. Frohnhofen (wie Anm. 1), 158-172.

<sup>15</sup> Hierzu vgl. Frohnhofen (wie Anm. 1), 173-178.

<sup>16</sup> Zur Thematik der Apathie Gottes bei Klemens von Alexandrien vgl. Frohnhofen (wie Anm. 1), 185-191.

<sup>17</sup> Zu diesbezüglichen Belegstellen vgl. Frohnhofen (wie Anm. 1), 194-200; vgl. hierzu auch Hom. In Num. 23,2 (GCS 30, 213,29 – 214,3): «Haec autem omnia, in quibus vel lugere vel gaudere vel odisse vel laetari dicitur Deus, tropice et humano more accipienda sunt ab Scriptura dici. Aliena porro est divina natura ab omni passionis et permutationis affectu, in illo semper beatitudinis apice immobilis et inconcussa perdurans.»

<sup>18</sup> Dieses Verständnis der Affekte Gottes als einer aus didaktischen Gründen anthropomorphisierenden Ausdrucksweise entwickelt Origenes auch in *C. Cels.* IV 71.

<sup>19</sup> Diese für Origenes Schriftexegese im Ganzen typische Vorgehensweise exemplifiziert er etwa an der biblischen Redeweise vom Zorn Gottes in *De princ.* II 4,4: «Sed nos sive in veteri sive in novo testamento, cum de ira dei legimus, non secundum litteram quae dicuntur advertimus, sed spiritalem intellectum requirimus in talibus, ut ita sentiamus, sicut intellegere de deo dignum est» (GCS 22, 132,5-8); vgl. hierzu W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5), 131: «Dieses philosophische Axiom des *de Deo dignum*» (und *dignum* ist die Unveränderlichkeit und Leidenslosigkeit Gottes) beherrscht die gesamte origenistische Exegese und Gotteslehre.» Maas fragt allerdings nicht nach dem von Origenes vorausgesetzten Grund dafür, wann bzw. warum etwas «Gottes würdig» ist.

<sup>20</sup> Vgl. *De princ.* II 4,4 (GCS 22, 13,26-28): «... adfirmantes deum penitus impassibilem atque his omnibus carentem affectibus sentiendum».

<sup>21</sup> Die Auffassung des Origenes, dass es sich bei dem Zorn Gottes um keinen Affekt, sondern um ein erzieherisches Verhalten handelt, geht auch aus *Sel.* In *Ps.* (PG 12,1105) und *Hier. Comm.* In *Ps.* 2,5 (PL Suppl. 2,32) hervor.

<sup>22</sup> Vgl. *Sam. Frgm.* 4 (GCS 6,296,12f.).

<sup>23</sup> *C. Cels.* VI,62, unter Berufung auf *Ps.* 102,28 und *Mal.* 3,6, zitiert bei W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5), 131; diese beiden sind die biblischen Standardstellen, die Origenes zum Erweis der Unveränderlichkeit Gottes immer wieder zitiert, so etwa auch in *C. Cels.* I,21; IV,14.

<sup>24</sup> Vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5), 130.

<sup>25</sup> Vgl. Origenes *Joh Frgm.* 51, (GCS IV,526).

<sup>26</sup> Vgl. *Hom.* In *Ez.* 6,6: «Descendit in terras miserans humanum genus, passiones perpessus est nostras, antequam crucem pateretur et carnem nostram dignaretur assumere; si enim non fuisset passus, non venisset in conversatione humanae vitae. Primum passus est, deinde descendit et visus est. Quae est ista, quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio. Pater quoque ipse et Deus universitatis, *longanimis et multum misericors*» et *miserator*, nonne quodammodo patitur? An ignoras quia, quando humana dispensat, passionem patitur humanam? «Supportavit enim *mores tuos Dominus Deus tuus, quomodo si quis supportet homo filium suum*». Igitur *mores* nostros «supportat Deus», sicut portat passiones nostras filius Dei. Ipse pater non est impassibilis. So rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid caritatis et fit in iis, in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos humanas sustinet passiones» (GCS 33,384,21 – 385,3).

<sup>27</sup> Vgl. Origenes, *Comm.* In *Matth.* 10,23: «w]~ filavmqrwpo~ pevponqen oj ajpaqh;~ tw' spagcnisqh'nai» (GCS 40,33,3f.).

<sup>28</sup> Im Unterschied zu unserer Interpretation der widerspruchslösen Vereinbarkeit der gleichzeitigen *Pathie* und *Apathie* Gottes nimmt H. Frohnhofen (wie Anm. 1), 202-212, einen realen Widerspruch zwischen beiden Gottesbestimmungen an, den Origenes nicht aufgelöst habe und daher sowohl einen nach griechischem Vorbild *apathischen* Gott als auch einen nach jüdisch-hebräischem Beispiel *pathischen* Gott lehre, vgl. ebd., 207: «Origenes steht selbst offenbar vor einem für ihn unlösbaren Problem.» Auch Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5), sieht zwischen der *Apathie* und der *Pathie* Gottes zu Unrecht das Verhältnis eines kontradiktorischen Widerspruchs, und zwar letztlich zwischen griechisch-philosophischem und biblischem Denken, in dem er selbst für letzteres Partei ergreift, vgl. ders., ebd., 138: «Die biblische Offenbarung der Liebe durchbricht mit Vehemenz den sonst gewohnten griechisch-philosophischen Verstehenshorizont einer leidenslosen, unveränderlichen, beziehungslosen, nicht reagierenden Gottheit. ... Dieser Gedanke eines mitleidenden, reagierenden, in diesem Sinne veränderlichen Gottes ist allerdings nur ein punktueller Durchbruch biblischen Denkens geblieben, er ist nicht zum tragenden Verstehenshorizont origenistischer Gotteslehre geworden. Die Diktatur des *Apathie-* und *Unveränderlichkeitsaxioms* blieb bestehen.»

<sup>29</sup> Eine ähnliche Deutung des scheinbaren Paradoxes zwischen der natürlichen *Apathie* und der freiwilligen *Pathie* Gottes bei Origenes entwickelt F. Meesen, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung* (Freiburger Theologische Studien, Bd. 140), Freiburg/Basel/Wien 1988, 42: «ORIGENES bestreitet faktisch wohl keinesfalls die Leidensfähigkeit der göttlichen Natur, widersetzt sich aber der Schlussfolgerung, dass die Leidensunfähigkeit der Natur überhaupt Leidlosigkeit Gottes bedeuten müsse. Gott darf nicht

theologisch auf seine Natur eingegrenzt werden, sondern muss biblisch in seiner personalen Zuwendung zur Welt in den Blick kommen. Das ausgesagte Leiden ist deshalb nicht ein Leiden in seiner Natur, sondern ein Leiden der Liebe.» Ders., ebd., 43: «Grund und Maß dieses Leidens (sc. Gottes mit seiner Schöpfung) liegen im transzendenten Gott selbst, insofern er als Schöpfergott und der Welt bleibendes Gegenüber gedacht wird. Leiden ist dann eine Form, in der Gott sein Weltverhältnis gestaltet und als ein Mit-Leiden Ausdruck der Liebe und nicht eines Mangels.»

<sup>30</sup> Vgl. V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Übersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen, Leipzig 1880; leider war mir diese Ausgabe zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Beitrages nicht zugänglich; deshalb kann ich hier nur auf diejenigen Passagen aus dieser Schrift verweisen, die von H. Frohnhofen (wie Anm. 1), 213–220, zitiert und paraphrasiert werden.

<sup>31</sup> Vgl. Ad Theopompum, ed. V. Ryssel (wie Anm. 30), Kap. 17.

<sup>32</sup> Vgl. Ad Theopompum, ed. V. Ryssel (wie Anm. 30), Kap. 15.

<sup>33</sup> Cyrill v. Alex., Quod unus sit Christus 769 b, in: Sch 97,482,84.

<sup>34</sup> Vgl. Cyrill v. Alex., Quod unus sit Christus, 778b, in: Sch 97,514; Ep. IV ad Nestor. 5, in: Acta Concilia Oecomenica I, 1,1,27; Ep. XXXIX ad Ioan. Antioch. 9, in: ACO I,1,4,19.

<sup>35</sup> Vgl. Proklus v. Antiochien, Ep. IV ad Ioan. Episc. Antioch., in: PG 65, 877 A: «unus ex trinitate secundum carnem crucifixus»; dabei ist die wahrscheinlich von Nestorius geprägte Bezeichnung «Theopaschit» ursprünglich ein Schimpfwort, welches sich gegen die Christologie Cyrills v. Alexandrien richtet.

<sup>36</sup> R. Faber, Art. Theopaschismus, in: <sup>3</sup>LThK, Bd. 9, Freiburg/Basel/Rom/Wien 2000, Sp. 1464 (vgl. auch die hier genannte Literatur).

<sup>37</sup> W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Aus dem Nachlass herausgegeben von W. Maurer und E. Bergsträßer, Berlin 1959, 123.

<sup>38</sup> H. Frohnhofen (wie Anm. 1), 95.

<sup>39</sup> Vgl. Tertullian, Adv. Prax. 29,5 (CCL 2,1203,28–34): «Quid est enim compati quam alio pati? Porro si impassibilis Pater, utique et incompassibilis; aut si compassibilis, utique passibilis. Nihil ei uel hoc timore tuo praestas. Times dicere passibilem quem dicis compassibilem. Tam autem incompassibilis Pater est quam impassibilis etiam Filius ex ea condicione qua Deus est.»

<sup>40</sup> Vgl. hierzu mit ausführlichen Belegen H. Frohnhofen (wie Anm. 1), 224–231.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu ausführlich und mit zahlreichen Belegstellen W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (wie Anm. 5), 147–159.

<sup>42</sup> Vgl. Augustinus, De Civitate Dei XII, ed. E. Dombart/A. Kalb, Bd. I, Darmstadt 1981, 540.25–29: «Nobis autem fas non est credere, aliter affici Deum cum vacat, aliter cum operatur; quia nec affici dicendus est, tamquam in eius natura fiat aliquid, quod ante non fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur.»

<sup>43</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, S.th. III, q. 15, art. 4 u. 5; ebd., I-II, 22,3.