

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Hans-Christian Günther/Andrea. A. Robiglio (eds.), *The European Image of God and Man. A Contribution to the Debate on Human Rights*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Enders, Markus

„Das Leiden der Liebe. Zur Unveränderlichkeit und Leidensfähigkeit des christlichen Gottes“  
in: Hans-Christian Günther/Andrea. A. Robiglio (eds.), *The European Image of God and Man. A Contribution to the Debate on Human Rights*, pp. 211–233

Leiden, Boston: Brill 2010 (Studies on the Interaction of Art, Thought and Power 3)

URL: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004184244.i-514.37>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill: <https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Hans-Christian Günther/Andrea. A. Robiglio (Hg.), *The European Image of God and Man. A Contribution to the Debate on Human Rights* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Enders, Markus

„Das Leiden der Liebe. Zur Unveränderlichkeit und Leidensfähigkeit des christlichen Gottes“  
in: Hans-Christian Günther/Andrea. A. Robiglio (Hg.), *The European Image of God and Man. A Contribution to the Debate on Human Rights*, S. 211–233

Leiden, Boston: Brill 2010 (Studies on the Interaction of Art, Thought and Power 3)

URL: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004184244.i-514.37>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

# Das Leiden der Liebe

## Zur Unveränderlichkeit und Leidensfähigkeit des christlichen Gottes<sup>1</sup>

*Markus Enders (Freiburg im Breisgau)*

### 0. Einführung in das Thema

Gott und das Leid – dieses Thema ist so alt wie das Christentum selbst. Es ist gleichsam ein Dauerbrenner der christlichen Theologie von ihren Anfängen an und es ist zugleich für einen Christen – aber nicht nur für diesen – von höchster existenzieller Brisanz und Bedeutsamkeit. Versuchen wir, die Fragestellung dieses Themas etwas genauer zu entfalten. Zunächst ist die für uns Menschen als leidensfähige und leidende Kreaturen elementare Frage der Betroffenheit Gottes durch menschliches und allgemein geschöpfliches Leiden: Wird Gott durch das Leiden seiner Kreaturen angerührt, bewegt, ist er gleichsam in seiner Befindlichkeit davon betroffen oder bleibt er in seiner göttlichen Erhabenheit davon unberührt? Das Christentum, dies sei hier bereits vorwegnehmend gesagt, votiert für die erste Antwort dieser Alternative: Gott lässt sich vom Leiden seiner Geschöpfe anrühren und betreffen. Dann aber stellt sich unverzüglich die Frage: Wie kann man sich dieses Berührtsein Gottes durch das Leid seiner Geschöpfe auch nur in etwa vorstellen? Leidet er mit ihnen? Wenn ja, wie kann er sie dann von ihrem Leiden befreien und erlösen, wie kann er sie dann retten? Denn ein selbst leidender Gott wäre, wenn Leiden nicht nur eine Gemüts-, sondern auch eine Seinsveränderung des leidenden Subjektes bedeutet, ein selbst wandelbarer und damit vergänglicher Gott, der nicht mehr Herr der Geschichte und dieser Welt im ganzen sein und sie erlösen könnte. Doch wie anders muss man sich das Leiden Gottes vorstellen, wenn es zwar ein Leiden, nicht jedoch eine reale Seinsveränderung des leidenden Subjektes darstellen soll? Denn Leiden ist ja bei uns gerade dadurch bestimmt, dass es schmerzt, dass es eine innere Zerrissenheit, gleichsam ein Entzweignungsverhältnis im Leidenden aufreißt, weil das Leiden, das der Mensch wie alles Lebendige zutiefst scheut und vor dem er flieht, das er natürlicherweise um jeden Preis zu vermeiden sucht, ihn dennoch erfasst und bedrückt, ihm zusetzt, sein Wohlbefinden beeinträchtigt und einschränkt, seine Ziele und Absichten durchkreuzt, das dem Menschen ungeheuer viel Kraft und zudem Glückserfahrung kostet, ihm die größte Mühe, in extremen Leidenerfahrungen sogar eine unausdenkliche Qual bereitet. Das alles und viel mehr noch bedeutet doch Leiden bei uns Menschen. Wie aber kann Gott davon betroffen sein oder schärfer gefragt: Wie kann Gott selbst mit uns leiden, ohne dass sich sein vollkommenes Sein real verändert und übergänglich wird, ohne ihn also durch die Annahme seiner Leidensfähigkeit zu vermenschlichen? Versuchen wir zuerst die historische Dimension dieser für unsere Thematik zentralen systematischen Frage ein wenig zu erhellen.

Der dreifaltige Gott des christlichen Glaubens ist in der Theologie der griechischen und der lateinischen Kirchenväter sowie in der des lateinischen Mittelalters nahezu durchgängig als leidensunfähig begriffen worden. Aus Traditions- und aus sprachlichen Gründen soll

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag stellt die überarbeitete Fassung eines gleichnamigen öffentlichen Vortrags dar, den der Verfasser (= Vf.) an der Universität Freiburg im Breisgau am 28.04. 2008 gehalten hat; die historischen Ausführungen zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes sind weitgehend folgender Publikation des Vfs. entnommen: Kann Gott leiden? Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 32 (2003), 451–464; dem gegenwärtigen Schriftleiter von *Communio*, Herrn Prof. Dr. Jan-Heiner Tüch, sei für die Zustimmung zur Übernahme meiner dortigen Ausführungen an dieser Stelle herzlich gedankt.

die übliche Zweiteilung der Theologie der Väterzeit in den Bereich der griechischen und der lateinischen Väter im Folgenden auch für unsere Fragestellung beibehalten werden. Zunächst allerdings ist die Bedeutung des griechischen Ausdrucks „Apathie“ sowie dessen vorchristliche antike Verwendung in den Blick zu nehmen. Anschließend sollen einige summarische Ausführungen zur Frage der Leidensfähigkeit Gottes in der Theologie des Mittelalters, insbesondere des Thomas von Aquin, folgen. In einem letzten Schritt kann eine Antwort auf die Ausgangsfrage versucht werden, worin nach christlichem Verständnis das Leiden Gottes bestehen könnte.

## 1. Das „Apathie“-Axiom in der griechischen Antike

Für unseren ersten theologiegeschichtlichen Schritt ist eine vorgängige Reflexion auf den sachlich äquivalenten griechischen Ausdruck ἀπάθεια, „Apathie“, 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 Bedeutungen von ἀπάθεια unterschieden. Der Ausdruck bedeute erstens Unbeeinflussbarkeit einer Entität durch ein ihm Äußeres: zum begrifflichen Umfeld dieser prinzipiellen ἀπάθεια im Sinne einer Unbeeinflussbarkeit von jeglichem anderen gehören 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 ist, kann nach dem Urteil der vorchristlichen griechischen Antike als „prinzipiell apathisch im Sinne der Unbeeinflussbarkeit schlechthin“<sup>2</sup> aufgefasst werden. Der Ausdruck bedeute zweitens Unbeeinflussbarkeit durch seelische Empfindungen, drittens Unbeeinflussbarkeit durch als negativ empfundene Seelen-erregungen, d. h. Leidenslosigkeit, sowie viertens Unbeeinflussbarkeit durch als negativ beurteilte Seelen-erregungen, d. h. Leidenschaftslosigkeit. Zum begrifflichen Umfeld dieser beiden zuletzt genannten Bedeutungen von ἀπάθεια gehört die Bedürfnislosigkeit. Die Annahme einer Leidensunfähigkeit Gottes muss daher gemäß diesen vier Bedeutungen von ἀπάθεια differenziert werden.

In der genannten Dissertation von Frohnhofen wird die Grundlegung des Gedankens der ἀπάθεια Gottes sowohl in der ersten, prinzipiellen Bedeutung von ἀπάθεια 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 ἀπάθεια 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 Begriff der ἀπάθεια im umfassenden Sinne der Unbeeinflussbarkeit schlechthin ausdrücklich von Gott prädiert,<sup>3</sup> sachlich wird die Apathie des Göttlichen aber von Platon insofern noch differenzierter vertreten, als „das Maß der

<sup>2</sup> H. Frohnhofen, APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos (Europäische Hochschulschriften XXIII/318), Frankfurt a. M. u. a. 1987, 28–54, hier 47.

<sup>3</sup> Vgl. Aristoteles, Met. XII 1073a11f.

den einzelnen göttlichen Entitäten von Platon zugeschriebenen ἀπάθεια abhängig [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 ἀπάθεια charakterisiert werden, je höher sie in der Rangfolge der göttlichen Entitäten stehen.“<sup>4</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>5</sup> Mit Sextus Empiricus kann daher festgestellt werden, dass die „Apathie“ des Göttlichen gleichsam ein „Dogma“ der (griechischen bzw. griechischsprachigen) Philosophen darstellt, welches in der Unveränderlichkeit – diese wiederum meist in der Einfachheit – des Göttlichen begründet liegt.<sup>6</sup>

## 2. Die Apathie-Lehre bei Philo von Alexandrien

Für die *Patristik des griechischen Ostens* hat *Philo von Alexandrien* auch in Bezug auf die ἀπάθεια-Lehre eine Vermittlerrolle 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 dienen, durch eine Anpassung an die faktische Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens dem Verständnis des Menschen entgegenzukommen.<sup>7</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 ist, sondern die Unveränderlichkeit der vergebenden Liebe Gottes zu den sündig gewordenen Menschen darstellt.<sup>8</sup> Darin zeigt sich zugleich eine für das Verständnis der Apathie Gottes bei vielen griechischen Kirchenvätern wichtige Bestimmung, die Wilhelm Maas in seiner umfassenden Untersuchung zur Unveränderlichkeit Gottes im Vergleich zwischen der griechisch-philosophischen und der christlichen Auffassung als den „biblischen Durchbruch“ im Denken Philos bezeichnet: die Unveränderlichkeit Gottes ist die Unveränderlichkeit seiner (Bundes-)Treue zum Menschen.<sup>9</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.

## 3. Der biblische Befund zum Thema: die „Leidenschaften“ Gottes

<sup>4</sup> H. Frohnhofen, APATHEIA TOU THEOU (wie Anm. 2), 76.

<sup>5</sup> Vgl. H. Frohnhofen, APATHEIA TOU THEOU (wie Anm. 2), 81–90.

<sup>6</sup> Vgl. Sextus Empiricus, Pyrrh. 1,162.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu die von H. Frohnhofen, APATHEIA TOU THEOU (wie Anm. 2), 114f. und von W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre (Paderborner Theologische Studien 1), München/Paderborn/Wien 1974, 95–99, zitierten Stellen.

<sup>8</sup> Im Unterschied hierzu sieht H. Frohnhofen, APATHEIA TOU THEOU (wie Anm. 2), 115, im mitleidenden Erbarmen Gottes einen Widerspruch zur Apathie-Lehre Philos.

<sup>9</sup> Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (wie Anm. 7), 118–121.

In den Schriften des *Alten Testaments* werden mit chronologisch allerdings abnehmender Tendenz Gott zahlreiche „Pathe“ wie etwa der Schmerz<sup>10</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, ja sogar der Hass<sup>11</sup> und die Eifersucht. Gott reut es etwa, den sündigen Menschen geschaffen zu haben; er trauert und zürnt, wenn Israel, sein erwähltes Volk, gegen den Bund verstößt und sich treulos anderen Göttern zuwendet. Zugleich aber wirbt er eifersüchtig um Israels Liebe und nimmt seinen Zorn zurück, wenn Israel zu Umkehr und Buße bereit ist. Objekt des göttlichen Hasses ist, wie man exegetisch leicht zeigen kann, allein die Sünde, ist das sittlich Schlechte bzw. Böse. Der Zorn Gottes ist der anthropomorphe Ausdruck seiner Strafgerechtigkeit, die den ereilt, der gegen seine Gebote verstößt, d. h. den schuldig Gewordenen. Denn es ist durchgängig biblische, nicht nur alttestamentliche Überzeugung, dass Gottes sittliche Weltordnung gerecht ist, d. h. jedem genau das Ergehen zukommen lässt, das er auf Grund der sittlichen Qualität seines Handelns verdient. Denn auch dort, wo das „Vergeltungsdogma“ des Tun-Ergehen-Zusammenhangs außer Kraft gesetzt zu sein scheint, wie etwa im Falle des leidenden Gerechten im Buch *Hiob* und dann natürlich bei dem Meister des Neuen Testaments selbst, wird die von Gott konstituierte und garantierte sittliche Ordnung durch seine ausgleichende Gerechtigkeit wiederhergestellt: Hiob wird, nachdem er seine Leidensprüfung bestanden hat, gleichsam rehabilitiert und Jesus durch seine Auferweckung und Erhöhung durch den göttlichen Vater als der Erlöser und Richter der Menschen installiert. Die Krise des genannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs in den Büchern *Hiob* und *Kohelet* wird durch die Annahme eines postmortalen Lebens – etwa in dem spätalttestamentlichen Buch der *Weisheit Salomos* – gelöst: Geht der Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht in dieser Welt auf, dann muss sich die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes in einem zukünftigen Leben durchsetzen, dann kommt für jeden das Jüngste Gericht. Entsprechend ist die Eifersucht Gottes im Alten Testament der metaphorische Ausdruck seines rest- und bedingungslos entschiedenen Einsatzes für das wahre Glück – theologisch gesprochen für das Heil – seines Bundesvolkes Israel, d. h. der Menschen als seiner Kinder, denen er wie ein eifersüchtiger Bräutigam seiner Braut, die ihm mit anderen Männern untreu geworden ist, nachgeht, um ihre Gunst zurückzugewinnen. Dies gilt auch für die metaphorischen Redeweisen von der Reue und von dem Täuschen Gottes, die, wie das Alte Testament selbst zeigt, nicht wörtlich zu verstehen sind: „Nicht ein Mensch ist Gott, dass er lüge, nicht Menschenkind, dass es ihn reue“ (Num 23,19).

Fassen wir zusammen: Die dem Vater-Gott im Alten Testament zugeschriebenen „Pathe“ bzw. Gemütsbewegungen dürfen nicht im strikten, menschliche Sinne verstanden, sie dürfen vielmehr nur in allegorischer Form von Gott ausgesagt werden, um die radikale Entschiedenheit des göttlichen Heilswillens für die Menschen zum Ausdruck zu bringen. In dieser ihrer Funktion sind sie unersetzlich und daher auch ein integraler Bestandteil der Bibel.

Angesichts der auch vom Alten Testament gewährten Apathie Gottes ist daher auch im *Neuen Testament* von einem Pathos in der Bedeutung einer Leidenschaft Gottes selbst nicht mehr die Rede. Jesus allerdings werden bekanntermaßen zahlreiche „Pathe“ zugeschrieben:<sup>12</sup> Es wird von ihm gesagt, dass er jubelt (Lk 10,21f. par), weint (Lk 19,41–44 u. Joh 11,33),

<sup>10</sup> Vgl. hierzu J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament*, Bonn 1955.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu O. Michel, Art. *μισέω*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV*, 687–698, hier 690f.; vgl. auch H. Frohnhofen, *APATHEIA TOU THEOU* (wie Anm. 2), 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>12</sup> Vgl. hierzu H. Frohnhofen, *APATHEIA TOU THEOU* (wie Anm. 2), 125: „Von ihm (sc. Jesus) wird berichtet, daß er JUBELT (Lk 10,21f. par), WEINT (Lk 19,41–44 u. Joh 11,33), MITLEIDET (Ml 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).“

Mitleid hat (Mk 6,34 par), zornig ist (Mk 3,5), dass er Angst hat, und zwar bis zur innersten Erschütterung wie in der Ölbergszene vor seinem Leiden (Mk 14,33 par), und sich in heiligem Eifer für Gott erregt (Mk 11,15ff par u. Joh 2,17). Schließlich wird von Jesus nach der in diesem Kontext häufig zitierten Stelle Heb 5,7–10 gesagt:

„Als er auf Erden lebte, hat er mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor Gott gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte, und er ist erhört und aus seiner Angst befreit worden. Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, der Urheber des ewigen Heils geworden und wurde von Gott angeredet als ‚Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks‘.“

Diese Stelle lässt erkennen, wie leidenschaftlich das Gebetsleben Jesu, wie leidenschaftlich seine Hinwendung zum Vater gewesen sein muss. Dass Jesus solche Gemütsbewegungen zugesprochen werden, darf nicht verwundern: Sie belegen die Echtheit seiner menschlichen Natur und zugleich deren Integrität in der sittlichen Bedeutung dieses Wortes: Denn sie sind wie schon alle dem Vater-Gott im Alten Testament zugeschriebenen Gemütsbewegungen Ausdruck des äußersten Selbsteinsatzes für das Heil der Menschen und damit bei Jesus für die Verwirklichung des Willens seines göttlichen Vaters.

Angesichts dieses hier nur summarisch genannten biblischen Befundes ist es daher nicht angemessen, von dem christlichen Gott 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 leidenschaftlichen Gottes für die frühchristlichen Theologen zu konstruieren, wie es vielfach geschehen ist und geschieht.<sup>13</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 Vatikanischen Konzil hier nur einige exemplarisch genannt seien, welche die vollkommene seinsmässige Unveränderlichkeit und insofern Leidensunfähigkeit der Natur Gottes mit aller wünschenswerten Klarheit definieren.<sup>14</sup> Mit anderen Worten: An der Apathie im Sinne einer Unveränderlichkeit

<sup>13</sup> So H. Frohnhofen, APATHEIA TOU THEOU (wie Anm. 2), bes. 17; auch W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (wie Anm. 7), sieht in dem griechisch-philosophischen und dem biblischen Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes zu Unrecht eine unüberbrückbare Diastase.

<sup>14</sup> Vgl. H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von P. Hünermann, Freiburg/Basel etc. <sup>38</sup>1999, Nr. 800 (4. Konzil im Lateran, Kursivierung vom Vf.): „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et *incommutabilis*, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino ...“. Weitere Belegstellen für die Definition der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes durch das kirchliche Lehramt sind Denzinger/Hünermann, Nr. 294 (Brief Leo I. „Lectis dilectionis tuae“ an Bischof Flavian von Konstantinopel [= Tomus I Leonis], 13. Juni 449, c. 4, Kursivierung v. Vf.): „*impassibilis Deus* non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacere.“; Denzinger/Hünermann, Nr. 297 (Brief Leos I. an Julian von Kos, 13. Juni 449, c. 2, Kursivierung v. Vf.): „... ut idem esset dives in paupertate, omnipotens in abiectioe, *impassibilis in supplicio*, immortalis in morte.“; Denzinger/Hünermann, Nr. 1337 (Bulle über die Union mit den Kopten und Äthiopiern „Cantate Domino“, 4. Febr. 1442

des Seins Gottes wird auch christlicherseits festgehalten, hier gibt es keine Differenz zwischen griechischem und christlichem Gottesverständnis. Gibt es aber vielleicht in anderer Hinsicht eine Differenz? Beginnen wir zunächst mit unserem theologiegeschichtlichen Durchgang durch unsere Fragestellung.

#### 4. Zur Frage nach der Apathie Gottes in der frühen Theologiegeschichte vor Origenes

Während sich bei den *Apostolischen Vätern* der biblische Befund insofern wiederholt als sie fast alle die in der Hl. Schrift von Gott ausgesagten Leidenschaften diesem ebenfalls zuschreiben, so zeigt sich doch bereits (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 erstmals von Ignatius von Antiochien aufgegriffen, der zugleich entschieden an der tatsächlichen Menschwerdung sowie an der Leidensfähigkeit und dem tatsächlichen Leiden Jesu Christi festhält.<sup>15</sup> Diese bereits 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>16</sup> Hier möge allein der Hinweis genügen, dass die Apathie im Sinne der Leidens- und 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 die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi verneinen.<sup>17</sup> Gegen diese Position wendet sich vor allem Irenäus von Lyon, der noch differenzierter und nicht weniger entschieden als Ignatius die Leh-

---

[1441 nach florentinischer Zeitrechnung]: „Firmiter credit, profitetur et praedicat, ... , sitque unus et idem indivisus, utraque natura in suis proprietatibus permanente, Deus et homo, Dei Filius et hominis filius, aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem“ [*Symbolum pseudo-Athanasium*: \*76], immortalis et aeternus ex natura divinitatis, passibilis et temporalis ex condicione assumptae humanitatis.“ Denzinger/Hünemann, Nr. 3001 (I. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Dei Filius“ über den katholischen Glauben, 24. April 1870, Kursivierung v. Vf.): „Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; *qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, ...*“

<sup>15</sup> Zu den diesbezüglichen Belegen siehe H. Frohnhofen, APATHEIA TOU THEOU (wie Anm. 2), 132–141; Frohnhofen sieht bei Ignatius von 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. ebd., 141, 157.

<sup>16</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. C. Stead, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs 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 Noët von Smyrna vgl. R.M. Hübner, Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Markus Vincent (Supplements to Vigiliae Christianae 50), Leiden/Boston/Köln 2001, 39–129.

<sup>17</sup> Hierzu vgl. H. Frohnhofen, APATHEIA TOU THEOU (wie Anm. 2), 158–172.

re von der Apathie im Sinne der Leidens- und der Leidenschaftslosigkeit Gottes mit der Annahme der Leidensfähigkeit Jesu Christi verbindet.<sup>18</sup>

Unter dem wachsenden 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. Schon bei *Klemens von Alexandrien* gewinnt die Leidensunfähigkeit Gottes zentrale Bedeutung. Dies wird bereits daran erkennbar, 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>19</sup>

## 5. Die Synthese zwischen dem Leiden und der Apathie Gottes bei Origenes: Das Leiden der göttlichen Liebe

Eine wichtige Position in der Geschichte der altkirchlichen Apathie-Lehre nimmt zweifellos *Origenes* ein, der daher im folgenden ausführlicher 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 von 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. Er leitet die Apathie primär aus der Unbeweglichkeit bzw. Unveränderlichkeit Gottes ab.<sup>20</sup> Dabei versteht Origenes wie schon Philo von Alexandrien die biblischen Aussagen über die „Pathe“ Gottes als eine didaktisch motivierte, uneigentliche Ausdrucksweise, die sich an die Fassungskraft der Leser anpasst, um von ihnen besser verstanden zu werden.<sup>21</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>22</sup> Was aber „Gottes würdig“ ist, bemisst sich nach der Seinsvollkommenheit, die bei Gott schlechthin unübertrefflich sein muss. Wenn Origenes daher in

<sup>18</sup> Hierzu vgl. ebd., 173–178.

<sup>19</sup> Zur Thematik der Apathie Gottes bei Klemens von Alexandrien vgl. H. Frohnhofen, *APATHEIA TOU THEOU* (wie Anm. 2), 185–191.

<sup>20</sup> Zu diesbezüglichen Belegstellen vgl. H. Frohnhofen, *APATHEIA TOU THEOU* (wie Anm. 2), 194–200; vgl. hierzu auch Hom. in Num. 23,2 (GCS Orig. VII/2, 213,29–214,3): „Haec autem omnia, in quibus vel lugare 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>21</sup> Dieses Verständnis der Affekte Gottes als einer aus didaktischen Gründen anthropomorphisierenden Ausdrucksweise entwickelt Origenes auch in C. Cels. IV 71 (GCS Orig. I, 340,17–341,8).

<sup>22</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 Orig. V, 132,5–8); vgl. hierzu W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (wie Anm. 7), 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 und warum etwas „Gottes würdig“ ist.



De princ. II 4,4 annimmt, Gott sei gänzlich leidensunfähig und besitze keine Affekte,<sup>23</sup> so bringt er damit nur die Notwendigkeit 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 Gott nach ihrem buchstäblich-historischen Aussagegehalt Affekte zusprechen, einen tieferen geistigen Schriftsinn unterstellen. Dieses Müssen aber stellt keinen realitätsfernen Systemzwang, sondern eine durch den Gottesbegriff selbst bedingte Notwendigkeit dar. So kann etwa die Rede vom Zorn Gottes keine Leidenschaft im eigentlichen Sinn bezeichnen; der Zorn bedeutet nach Origenes vielmehr ein Zuchtmittel Gottes gegenüber den sündig gewordenen Menschen zu deren Erziehung und Besserung.<sup>24</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>25</sup> Das göttliche Wissen aller Ereignisse schließt eine Entstehung von „Pathe“ 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 konstitutiv ist, sei es, dass diese, wie beim Zorn und der Reue, bereits vergangen sind, sei es, dass sie, wie etwa bei den Gemütszuständen der Angst und der Hoffnung, noch ausstehen. Da aber Gottes zeitfreies Sein und daher auch zeitloses Wissen in kein zeitliches Verhältnis zu geschichtlichen und damit zeitlich verfaßten Ereignissen treten, sondern diese nur im Modus einer zeitfreien Gegenwart wissen kann, können folglich in Gott auch gar keine Affekte entstehen. Mit anderen Worten: Weil 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, ist es unmöglich, dass sich Affekte in Gott überhaupt bilden können. 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 seiner Homilie zum Richterbuch feststellt.<sup>26</sup> Dass bei Origenes die Apathie Gottes ein Implikat seiner Unveränderlichkeit ist, geht eindeutig aus folgender Stelle hervor, mit der Wilhelm Maas seine These begründet hat, das „Apathieaxiom“ sei „hermeneutische[s] Prinzip“ der origeneischen Gotteslehre.<sup>27</sup> Diese Stelle lautet: „Wie ist es möglich, dass es bei dem Leidenslosen ein Pathos gibt? Vielmehr: Da

<sup>23</sup> Vgl. De princ. II 4,4 (GCS Orig. V, 13,26–28): „... adfirmantes deum penitus impassibilem atque his omnibus carentem affectibus sentiendum“.

<sup>24</sup> Vgl. C. Cels. IV 72 (GCS Orig. I, 341,9–342,22). Die Auffassung des Origenes, es handle sich bei dem Zorn Gottes um keinen Affekt, sondern um ein erzieherisches Verhalten, geht auch aus Sel. in Ps. 2 (PG 12, 1105 B–D) hervor.

<sup>25</sup> Die Übersetzung dieses Zitats nach H. Frohnhofen, APATHEIA TOU THEOU (wie Anm. 2), 200; die von Frohnhofen, ebd., Anm. 48, genannte Stellenangabe einschließlich des griechischen Textes konnte vom Vf. allerdings nicht verifiziert werden.

<sup>26</sup> Hom. in Iud. II 4 (GCS Orig. VII/2, 477,25–478,1). Vgl. auch C. Cels. VI 62 (GCS Orig. II, 132,11–133,5), unter Berufung auf Ps 102,28 und Mal 3,6; diese beiden alttestamentlichen Schriftstellen sind die biblischen Standardbelege, die Origenes zum Erweis der Unveränderlichkeit Gottes immer wieder zitiert, so etwa auch in C. Cels. I 21 (GCS Orig. I, 72,1–22); IV 14 (GCS Orig. I, 284,1–28).

<sup>27</sup> Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (wie Anm. 7), 130.

Gott, weil er unveränderlich ist, nicht leidet, muss man seinen sogenannten Zorn nach dem oben Gesagten auslegen“<sup>28</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. Im Abschnitt 6 der VI. Homilie führt Origenes folgendes zunächst über das Leiden des göttlichen Sohnes, dann sogar über das Leiden des Vatergottes aus:

„Er (sc. der Sohn) 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>29</sup>

In diesem erstaunlichen Text spricht Origenes zunächst dem göttlichen Sohn ein Leiden vor seiner Menschwerdung zu, das er als konstitutiv für dessen Leiden in seinem irdischen Leben behauptet. Dieses Leiden des ewigen Menschensohnes charakterisiert Origenes als ein Leiden um unseretwillen, das aus Liebe zu uns geschehen ist. Denn in seiner ewigen Liebe zu uns, seinen Geschöpfen, leidet der ewige Logos mit den leidenden Menschen, die er sich sehnlichst glücklich und leidlos wünscht. Demnach liebt Gott die Menschen so sehr, dass er mit ihnen leidet, dass ihr Leid ihn selbst zutiefst betroffen macht. Das freiwillige Leiden des göttlichen Sohnes aus Liebe zu den Menschen ist Origenes 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, wie es ein menschlicher Vater in seiner Fürsorge um seinen Sohn tut. Gottes tiefe Anteilnahme am Ergehen der Menschen lässt ihn sogar menschliche Affekte wie das Mitleid und damit Gemütsbewegungen freiwillig auf sich nehmen, die der ewigen Selbstgenügsamkeit und Bedürfnislosigkeit seiner Natur gar nicht entsprechen. Gott, und zwar sowohl der ewige Logos als auch der Vater-Gott, verleugnet sich gleichsam selbst um des Heils seiner Geschöpfe willen. Es gibt demnach bereits innergöttlich und nicht erst in der Inkarnation eine Selbstentäußerung Gottes zum Heil der Menschen; dabei besteht diese Selbstentäußerung darin, dass sich Gott freiwillig seiner selbstgenügsamen Apathie begibt aus Liebe, d. h. aus Fürsorge um des Heils seiner Geschöpfe, insbesondere der Menschen, willen. Diese bereits innergöttliche Kenose ist nach Origenes offenbar

<sup>28</sup> Vgl. Origenes, Comm. in Io. Frgm. 51 (GCS Orig. IV, 526,6–8).

<sup>29</sup> Vgl. Hom. in Ez. VI 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. Si 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 Orig. VIII, 384,21–385,3).

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 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 Sinn apathisch bleiben, dass seine Empfindungen die wesenhafte Unveränderlichkeit seiner Natur nicht tangieren. Die Affekte Gottes führen im Unterschied zu den ihnen analogen Affekten der Menschen zu keiner Veränderung des realen Seins Gottes. 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 in seiner ihm eigenen Natur unfähig, menschliche Affekte zu erleiden und daher in diesem Sinne, nicht jedoch absolut, leidensunfähig. Weil nämlich eine vollkommene 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, das eigene Wohlergehen freiwillig einschränkenden Liebe zu allen anderen, die vollkommen von dem Willen nach deren Glück und Heil durchdrungen und bewegt ist. Daher muss Gott, da er das unübertrefflich Beste ist, diese Liebe als die äußerste Seinsvollkommenheit zukommen, muss ihn seine 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 seinshaft aufgehoben wird; die Selbstverleugnung Gottes besteht vielmehr darin, dass er die innere Seligkeit seines Selbstbezugs freiwillig für sich gleichsam 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, solange 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 primär die Sünde, die freiwillige Abkehr des Menschen von Gott, obschon auch das nicht durch menschliche Schuld verursachte Leiden von Menschen Gott nicht unebrührt lassen kann. Gott leidet am Leiden der Menschen wie überhaupt jeder seiner Kreaturen ausschließlich auf Grund seiner Liebe zu ihnen: Weil echte Liebe einzig und allein die Vollkommenheit und damit auch das wahre Wohlergehen des Geliebten will. Daher kann Origenes in bewußt paradoxer Wendung sagen: „In seiner Menschenliebe litt der Leidensunfähige das Mitleid“<sup>30</sup>.

Ein Widerspruch zwischen der Apathie und dem Leiden 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>31</sup> Denn Gott be-

<sup>30</sup> Vgl. Origenes, Comm. in Matth. X, 23: „ὡς φιλόανθρωπος πέπονθεν ὁ ἀπαθὴς τῷ σπαρχνισθῆναι“ (GCS Orig. X, 33,3f.).

<sup>31</sup> Im Unterschied zu unserer Interpretation der widerspruchlosen Vereinbarkeit der gleichzeitigen Pathie und Apathie Gottes nimmt H. Frohnhofen, APATHEIA TOU THEOU (wie Anm. 2), 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 W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (wie Anm. 7), sieht zwischen der Apathie und der Pathie Gottes zu Unrecht das Verhältnis eines kontradiktorischen Widerspruchs zwischen griechisch-philosophischem und biblischem Denken, indem er selbst für letzteres Partei ergreift, vgl. ebd., 138: „Die biblische Offenbarung der Liebe durchbricht mit Vehemenz den sonst gewohnten griechisch-philosophischen Verstehenshorizont einer leidenslosen, unveränderlichen,

hält auch in seiner 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 Gott 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, aus 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 Überfülle an Liebe, die nicht das eigene Wohlergehen sucht, sondern die von ihr geliebten Menschen glücklich machen will und alleine deshalb unter unserer Lieblosigkeit leidet.<sup>32</sup>

## 6. Leiden und Leidensunfähigkeit Gottes in der griechischen Patristik nach Origenes – die „theopaschitische Formel“

In dem Bemühen, die natürliche Leidensunfähigkeit Gottes mit dessen Leiden aus Liebe zu den Menschen zu verbinden, hat Origenes in der von Victor Ryssel seinem Schüler Gregorius Thaumaturgos zugeschriebenen Schrift „*Ad Theopompum*“<sup>33</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>34</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 unwandelbares Wesen durch das Leiden nicht verändert werden könne.<sup>35</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

---

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>32</sup> Eine ähnliche Deutung des scheinbaren Paradoxes zwischen der natürlichen Apathie und der freiwilligen Apathie Gottes bei Origenes entwickelt F. Meesen, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologisch-geschichtlich-systematische Untersuchung* (Freiburger Theologische Studien 140), Freiburg/Basel/Wien 1988, 42: „ORIGENES bestreitet faktisch wohl keinesfalls die Leidensunfähigkeit 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.“ Meesen erklärt 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>33</sup> Vgl. V. Ryssel, *Gregorius Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Übersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen*, Leipzig 1880.

<sup>34</sup> Vgl. *Ad Theopompum*, hg. von V. Ryssel (wie Anm. 33), Kap. 17.

<sup>35</sup> Vgl. *Ad Theopompum*, hg. von V. Ryssel (wie Anm. 33), Kap. 15.

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 griechischsprachigen 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 begründeten Apathieaxiom („denn wer von Anfang an körperlos ist wie Gott, ist frei von jedem Leiden“<sup>36</sup>) davon gesprochen hat, dass der menschengewordene Logos nur dem Fleische nach gelitten habe und gestorben sei.<sup>37</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 modalistischen Patripassianismus verwechselt werden darf, nach dem der Geist des Vaters am Leiden des Fleisches Jesu in dessen Passion teilgenommen habe. Die auf Proklus zurückgehende theopaschitische Formel lautet:

„Einer aus der Trinität ist dem Fleisch nach gekreuzigt worden“<sup>38</sup>.

Diese Formel bezeichnet das Leiden des göttlichen Sohnes im Fleisch und damit das Leiden „der vollen *Menschheit* des Sohnes“<sup>39</sup>; rezipiert und lehramtlich anerkannt wurde sie erst im 6. Jahrhundert, und zwar 534 n.Chr. durch Johannes II. und 553 n.Chr. durch das Constantinopolitanum II.<sup>40</sup> 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>41</sup>

## 7. Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes in der lateinischen Patristik und im lateinischen Mittelalter

Im *lateinischsprachigen westlichen Bereich* 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 Übernahme griechischer religiöser Vorstellungen ab dem 1. Jahrhundert v.C. ... diese Eigenschaft der Götter weg.“<sup>42</sup> Diese Entwicklung dürfte die dezidierte Apathie-Lehre einiger lateinischsprachiger

<sup>36</sup> Cyrill von Alexandrien, *Quod unus sit Christus* 769 b (SC 97, 482,13–484,14).

<sup>37</sup> Vgl. Cyrill von Alexandrien, *Quod unus sit Christus* 778b (SC 97, 514); *Epistula IV ad Nestorium* 5 (Concilium Universale Ephesenum I/1, hg. von E. Schwartz [Acta Conciliorum Oecumenicorum I/1,1], Berlin/Leipzig 1927, 27); *Epistula XXXIX ad Iohannem Antiochenum* 9 (Concilium Universale Ephesenum I/4, hg. von E. Schwartz [Acta Conciliorum Oecumenicorum I/1,4], Berlin/Leipzig 1928, 19).

<sup>38</sup> Vgl. Proklus von Antiochien, *Epistula IV ad Ioannem Episcopum Antiochenum* (PG 65, 877 A): „quoniam quidem et unum ex Trinitate secundum carnem crucifixum fatemur“; dabei ist die wahrscheinlich von Nestorius geprägte Bezeichnung „Theopaschit“ ursprünglich ein Schimpfwort, welches sich gegen die Christologie Cyrills von Alexandrien richtet.

<sup>39</sup> R. Faber, *Art. Theopaschismus*, in: LThK 9, Freiburg/Basel/Rom/Wien 32000, 1464 (Lit.).

<sup>40</sup> Vgl. H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. von P. Hünermann, Freiburg/Basel etc. 381999, Nr. 401 und 402 (Brief „Olim quidem“ Johannes II. an die Senatoren von Konstantinopel, März 534) und Nr. 432 (2. Konzil von Konstantinopel, Kanon 10).

<sup>41</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>42</sup> H. Frohnhofen, *APATHEIA TOU THEOU* (wie Anm. 2), 95.

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>43</sup> Das Leiden Jesu Christi bezieht sich daher nach Tertullian ausschließlich auf Jesu menschliche Natur, die von ihm als allein leidensfähig angenommen wird.<sup>44</sup>

Nicht nur ein, sondern geradezu *das* Grundaxiom der augustiniischen Gotteslehre ist die wesenhafte Unveränderlichkeit Gottes.<sup>45</sup> Unveränderlichkeit qua Bewegungslosigkeit aber impliziert Leidensunfähigkeit im Sinne einer Unbeeinflussbarkeit von außen, d. i. einer Nicht-affizierbarkeit, wie Augustinus in *De Civitate Dei* XII ausführt. Auf Grund seiner Unwandelbarkeit ist Gott nach Augustinus auch leidensunfähig, und zwar im ersten, prinzipiellen Sinne dieses Wortes.<sup>46</sup>

Augustins Lehre von der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes ist im augustiniisch 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 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 von Aquin der göttliche Logos in der hypostatischen Union von göttlicher und menschlicher Natur auch alle Unvollkommenheiten und Begrenzungen der menschlichen Natur angenommen.<sup>47</sup> Von diesen sog. *defectus Christi naturales* sind allerdings jene Mängel ausgenommen, die ihre Ursache in sündhaften Einstellungen und Willensentscheidungen haben. Dem Inhaber der göttlichen Natur, so Thomas wörtlich, kommt das Leiden nicht auf Grund der göttlichen Natur zu, die leidensunfähig ist, sondern auf Grund der angenommenen leidensfähigen menschlichen Natur.

## 8. Leiden und Leidlosigkeit Gottes – die Einbergung und Aufhebung allen kreatürlichen Leids in die wechselseitige Selbsthingabe der göttlichen Personen (innertrinitarische Kenose)

Der sachliche Hintergrund dieser thomanischen Lehre von der Aussagbarkeit des Leidens von der an sich leidensunfähigen göttlichen Natur in Christus ist die Lehre von der sog. Idiomenkommunikation, d. h. der wechselseitigen Aussagbarkeit der jeweiligen Eigenschaften beider Naturen Christi von der jeweils anderen Natur, weil beide Naturen ihre Einheit in der Hypos-

<sup>43</sup> Vgl. Tertullian, *Adversus Praxean* 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>44</sup> Vgl. hierzu mit ausführlichen Belegen H. Frohnhofen, *APATHEIA TOU THEOU* (wie Anm. 2), 224–231.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu ausführlich und mit zahlreichen Belegstellen W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 7), 147–159.

<sup>46</sup> Vgl. Augustinus, *De Civitate Dei* XII, hg. von 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>47</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III, q. 15, art. 4 u. 5; ebd., I-II, q. 22, art. 3.

tase des Logos haben. Die Leidensfähigkeit kommt demnach auch der göttlichen Natur Jesu Christi zu, aber nicht auf Grund ihrer eigenen Leidenslosigkeit, sondern auf Grund ihrer Annahme einer leidensfähigen menschlichen Natur. Daher ist die göttliche Natur Jesu Christi zugleich leidensunfähig und leidensfähig. Dieser verstandesmäßige Widerspruch läßt sich, wie wir gesehen haben, dadurch auflösen, dass das Leiden der göttlichen Natur Jesu Christi ihre Leidensunfähigkeit im Sinne einer Veränderungslosigkeit ihres Seins nicht aufhebt und dennoch Leiden im Sinne einer Einschränkung der eigenen Seligkeit auf Grund der Betroffenheit vom Leiden anderer bedeutet: In Jesus Christus nimmt sich Gott der Leidenschicksale aller Menschen in einem unübertrefflich hohen Maße an, indem er selbst das Leiden stellvertretend auf sich nimmt, seinen eigenen Sohn, wie es im zweiten Brief an die Korinther heißt (2 Kor 5,21), zur Sünde macht, um diejenigen von der Sünde zu befreien, die unter ihrer Knechtschaft stehen und daher von sich aus hilflos der Vernichtung preisgegeben sind. Indem Gott in Jesus Christus die Sünde auf sich zieht, tilgt er sie und ihre Schuld, d. h. ihre Kausalität, erlöst er die Sünder.

Gott leidet in Jesus Christus real, und zwar zweifach: Einmal bereits durch seine Inkarnation, die, wie der Hymnus des Briefs an die Philipper (Phil 2,5-11) zeigt, mit dem freiwilligen Verzicht auf die Seligkeit seines ewigen Selbstgenusses verbunden ist: Denn der ewige Logos war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.

Das zweite Leiden, das Gott freiwillig auf sich nimmt, ist das der Passion, der stellvertretenden An- und Übernahme des Strafgerichts Gottes, des Vollzugs seiner ausgleichenden Gerechtigkeit über die Sünde der ganzen Welt. Indem Jesus die subjektive Erfahrung totaler und irreversibler Verlassenheit von seinem göttlichen Vater, die die innere Folge der Sünde ist, stellvertretend für die Sünder auf sich nimmt, bereitet er seiner eigenen göttlichen Natur den tiefsten Schmerz einer Selbstentzweiung, die unter Wahrung ihrer Gottheit größer nicht einmal gedacht werden kann. Alles menschliche und darin kreatürliche Leid, und zwar sowohl dasjenige auf Grund der Geschöpflichkeit als auch dasjenige infolge der Sünde, hat Jesus nach christlichem Verständnis in seiner Inkarnation und Passion auf sich gezogen und damit auch seiner eigenen göttlichen Natur zugemutet. Gott hat sich selbst Leiden bereitet, um uns von unserem Leiden zu erlösen. Doch welcher Art ist dieses Leiden Gottes? Es kann ja – darin liegt das bleibende Recht des Apathieaxioms – nicht die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur und damit Gottes eigenes Sein auflösen bzw. verzeitlichen. Das göttliche Leiden ist vielmehr ein Leiden vollkommener Liebe, die auf ihren Genuß und ihre eigene Seligkeit verzichtet, die sich selbst entäußert, um den geliebten Anderen retten zu können. So liegt das Leid der Welt ganz nahe, wie es Hans Urs von Balthasar, der wohl bedeutendste katholische Theologe einer *passio caritatis*, eines Leidens der Liebe Gottes, einmal formuliert hat, am Herzen Gottes, „sei es das Leid, das in der Natur liegt, oder das schlimmere [Leid], das der menschlichen Freiheit entspringt und die [sic!] Menschen einander zufügen, das Gott nicht einfach hingehen lassen kann, sondern richten muß.“<sup>48</sup> Die leidende Welt ist daher in Gott dort, „wo in Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ein einziges Leben der Liebe sind“<sup>49</sup>, in der innertrinitarischen Kenose, die eine vorbehaltlose Selbstweggabe des Vaters an den Sohn im Akt der Zeugung des Sohnes darstellt. Dieser Selbstweggabe des Vaters verdankt sich der Sohn und schenkt sich dankend dem Vater zurück, der so seinerseits die Vaterschaft dem Sohn verdankt, der sich zeugen läßt. Der Geist, in dem sich Vater und Sohn einander schenken, kann als das ewige Ereignis dieser wechselseitigen Hingabebewegung zwischen Vater und Sohn gefaßt werden. Die nicht zeitlich zu verstehende Selbstentäußerung des Vaters im Akt der Zeugung setzt nun nach Balthasar einen absoluten, unendlichen „Abstand,

<sup>48</sup> Hans U. von Balthasar, *Gott und das Leid*, Freiburg 1984, 15.

<sup>49</sup> Hans U. von Balthasar, *Gott und das Leid* (wie Anm. 48), 14.

innerhalb dessen alle anderen möglichen Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfassen sind. In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinne eine (göttliche) Gott-losigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt.<sup>50</sup> Das Nicht-an-sich-Halten der Personen in Gott, ist also der Ermöglichungsgrund nicht nur für die Schöpfung, sondern auch und vor allem für die geschichtliche Kenose des göttlichen Sohnes in seiner Inkarnation und Passion. Zugleich ist es der innergöttliche Ort der Aufhebung allen menschlichen Leides im dreifachen Hegelschen Sinne des Wortes: Für die Vernichtung der schmerzhaften Leidensqualität des Leidens; für die Bewahrung seines inneren Gehalts, der in der Verdemütigung der Kreatur gegenüber ihrem Schöpfer liegt; und für die Erhebung dieses Gehalts auf eine höhere Stufe – die der endgültigen Zueignung an Gott.

Wie jedes Leiden, jedes erlittene Entzweignungsverhältnis, nur die Entäußerungsgestalt einer Liebe als des Strebens nach Vereinigung von Unterschiedenem ist, so ist das größte Leiden, das Gott in Jesus Christus zur Erlösung aller Menschen von ihrem Leiden freiwillig auf sich nahm, nichts anderes als die Erscheinungsform seiner unübertrefflich großen Liebe als der freiwilligen wechselseitigen Selbsthingabe der göttlichen Personen. Auf eine Kurzformel gebracht: Weil Gott in sich selbst das trinitarische Erleiden reiner Liebe ist, hat er aus Liebe zu uns unser Leiden an sich gezogen, um es in sich zu vollenden.

---

<sup>50</sup> Hans U. von Balthasar, Kreuz und Trinität, in: Ders., Theodramatik, Bd. 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 297 – 305, hier: 301.