

Die Torheit des Kreuzes und der Gott der Philosophen

Armin G. Wildfeuer

1 Die Torheit des Kreuzes

Die Botschaft vom Kreuz ist, folgt man dem ersten Korintherbrief des Paulus und seiner Reaktion auf die „Spaltung“ und die „Streitigkeiten“ (1 Kor 1,10f.) in der Gemeinde von Korinth¹, für Juden wie Griechen gleichermaßen anstößig. Denn sie läuft den jeweiligen Erwartungen und Denkhorizonten zuwider: „Während nämlich die Juden Zeichen fordern und die Griechen Weisheit suchen, predigen wir Christus, den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,22f.)

Die Juden nehmen am Kreuz Anstoß, weil sie einen Messias erwartet haben, der das Geschick des jüdischen Volkes machtvoll lenken und sie vom Joch der politischen Fremdherrschaft befreien wird. Für eine primär macht- und befreiungsorientierte Hoffnungsperspektive allerdings musste der Kreuzestod Christi zwangsläufig eine bittere Enttäuschung sein, galt doch der Kreuzestod im Herrschaftsgebiet des Imperium Romanum als Zeichen der größten und peinlichsten Schmach, des ultimativen politischen wie sozialen Scheiterns. Schon der Gedanke an das Kreuz war bei den Römern mit einer Art *damnatio memoriae* belegt.² Selbst im Verständnis der Juden ist ein Gekreuzigter von seinem Volk verstoßen und aus dem Bund des Lebens ausgeschlossen: „Verflucht ist jeder, der am Holze hängt“ (Gal 3,13; Dtn 21,23). Tiefer konnte ein Mensch nicht fallen. Von einem gekreuzigten Messias kann daher keine „Kraft“, jedenfalls keine politisch-revolutionäre ausgehen, so war man geneigt zu denken.

Nicht minder anstößig ist „das Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,19) auch für die Heidenchristen, die sich in der griechisch-römischen Bildungstradition stehend wie selbstverständlich der „Weisheit dieser Welt“ (1 Kor 2,6) verpflichtet fühlen und daher nachvollziehbar bestrebt sind, die Heilsbotschaft von

¹ Alle Bibelstellen werden zitiert nach der Deutschen Ausgabe der Jerusalemer Bibel, Freiburg 1972.

² Vgl. Cicero, *Pro Rabirico* 5,16: „Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus.“

Tod und Auferstehung des Gottessohnes im Horizont des philosophisch-theologischen Denkens der Zeit zu deuten und damit anschlussfähig zu machen. Für sie ist die Botschaft vom Kreuz nicht ein politisches, sondern ein intellektuelles Ärgernis, auf das Paulus mit der Wendung von der „Torheit des Kreuzes“ Bezug nimmt. Denn für den gebildeten Griechen ist ein gekreuzigter, ein leidender, gar ein toter und wieder auferstandener Gott schlichtweg eine intellektuelle Unmöglichkeit, gar eine Dummheit besonderer Art, die nicht kohärent zu machen ist mit der allgemein akzeptierten „Weisheit der Welt“. Diese gipfelt in einem kosmologischen Theismus, wie er sich seit den Anfängen der griechischen Philosophie etabliert hat und in der Gottesvorstellung der stoischen und neuplatonischen Philosophie der Zeit präsent war. Ihm zufolge ist Gott ein letztes Prinzip, das die Ordnung der Welt fundiert und garantiert und aus den Werken der Welt erkannt werden kann. Die Neigung, den christlichen Gott, wie er sich in Christus offenbart hat, vollständig im Anschluss an gängige metaphysische Spekulationen vernünftig durchsichtig und im Rahmen einer „*theologia naturalis*“ an das etablierte Bildungsdenken der Zeit anschlussfähig zu machen, wie überhaupt die Neigung, die neuen Glaubensinhalte in gnostischer Manier in Wissen zu überführen, mag daher in der Gemeinde von Korinth – wie auch anderswo – verführerisch gewesen sein, nicht zuletzt, weil damit das Anstößige der Botschaft vom Kreuz vermeintlich zu entschärfen war. Bereits auf dem Areopag (vgl. Apg 17,22–34) ist Paulus in der Diskussion mit epikureischen und stoischen Philosophen (Apg 17,18), obgleich er an deren Denkhorizont mit der Darlegung des alttestamentlichen Gottes als eines Schöpfergottes behutsam und klug anzuknüpfen versuchte, über das Wesen des den Griechen noch „unbekannten Gottes“³ vor allem dann in Streit geraten, als es um Tod und Auferstehung Christi ging. Insbesondere die Botschaft von der Auferstehung der Toten schien den Denkhorizont der gebildeten Diskutanten zu übersteigen, so dass Paulus damit auf „Spott“ (Apg 17,32) und Unverständnis stieß. „Du gibst uns ja seltsame Dinge zu hören.“ (Apg 17,20) Den Griechen gegenüber ruft Paulus im 1. Korintherbrief daher die Schriftworte des Alten Testaments (Jes 19,12, Ps 33,10 u.a.) in Erinnerung: „Vernichten will ich die Weisheit der Weisen und die Klugheit der Klugen beiseiteschieben.“

³ „Ihr Männer von Athen, ich finde, dass ihr in jeder Hinsicht sehr religiös seid; denn als ich umherging und eure Heiligtümer betrachtete, fand ich auch einen Altar mit der Inschrift: Dem unbekanntem Gott. Was ihr da verehrt, ohne es zu kennen, das verkündige ich euch.“ (Apg 17,22f.)

(1 Kor 1,20) Denn die Weisheit Gottes, die am Kreuz offenbar geworden ist, ist eine Weisheit sui generis, die in den Augen der gebildeten Griechen offenkundig nur als „göttliche Torheit“ (1 Kor 1,24) interpretierbar war. Aber war überhaupt jemals, so die rhetorische Frage des Paulus, ein „Weiser“ dieser Welt in der Lage, mit Mitteln des Denkens und im Rückschluss aus den Werken Gottes Gott adäquat zu erkennen – gleichsam aus eigener Vernunft? „Wo ist ein Weiser, wo ein Schriftgelehrter, wo ein Wortfechter dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit erwiesen?“ (1 Kor 1,20)

Allein die Kenntnis der „Weisheit der Welt“, so Paulus, kann also auch nicht *conditio sine qua non* der Auserwählung sein. Denn „was die Welt für töricht hält, hat Gott auserwählt“ (1 Kor 1,27). Das hat Folgen für die Verkündigung der Heilsbotschaft vom Kreuz: Sie kann „nicht in Weisheit der Rede“ bestehen, „damit das Kreuz Christi nicht zunichte gemacht wird“ (1 Kor 1,17). Paulus ist folglich auch nicht nach Korinth gekommen, um „mit überwältigender Beredsamkeit oder Weisheit das Zeugnis Gottes zu verkünden“ (1 Kor 2,1) sowie „mit gewinnenden Weisheitsworten“ (1 Kor 2,4) zu überzeugen, „damit euer Glaube nicht auf Menschenweisheit beruhe“ (1 Kor 2,5). Die Weisheit, die Paulus verkündet, ist daher „nicht Weisheit dieser Welt“, sondern „Gottes geheimnisvolle, verborgen gehaltene Weisheit“ (1 Kor 2,7). Sie wird offenbar „in Christus Jesus, der uns von Gott zur Weisheit gemacht ist, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung“ (1 Kor 1,30). Denn Christus „ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15). „In ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig“ (Kol 1,19). Die daher in seinem Leiden und seinem Tod am Kreuz offenbare „authentische“ Weisheit Gottes zeigt sich freilich nur dem gläubigen Menschen, dem Menschen des „Geistes“ (vgl. 1 Kor 2,10–16). Nur für ihn ist sie nicht folgenlose Erkenntnis: sie bringt „Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung“. Rein menschlicher Weisheitssicht dagegen bleibt sie verborgen: „Ein naturhafter Mensch (...) nimmt nicht auf, was vom Geiste Gottes stammt; denn es ist ihm eine Torheit, und er vermag es nicht zu begreifen, weil es geistig beurteilt werden will.“ (1 Kor 2,14).

Worin die „Weisheit der Welt“ besteht, welche Effekte sie zeitigt und vor allem, dass sich die Invektive des Paulus dagegen nicht einfachhin als antirationalistischer Affekt gegen eine philosophische Gotteserkenntnis im Sinne einer „*theologia naturalis*“ deuten lässt, das geht aus Röm 1,18–23 hervor:

„Ist doch, was sich von Gott erkennen lässt, in ihnen offenbar; Gott selbst hat es ihnen kundgetan. Denn sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit sind seit

Erschaffung der Welt ihnen offenbar; Gott selbst hat es ihnen kundgetan. Denn sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit sind seit Erschaffung der Welt an seinen Werken durch die Vernunft zu erkennen. Sie sind darum nicht zu entschuldigen, weil sie trotz ihrer Erkenntnis Gottes ihn nicht als Gott verherrlichten und ihm nicht dankten, sondern sie verfielen in ihren Gedanken auf Nichtigkeiten, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert. Sie rühmten sich, weise zu sein, und sind zu Toren geworden. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Abbild der Gestalt von vergänglichen Menschen, von Vögeln, Vierfüßlern und Gewürm.“

Die natürliche Gotteserkenntnis im Rückschluss von und im Ausgang von der geschaffenen Welt kann nicht zu einem angemessenen Verständnis des christlichen Gottes führen. Sie ist eine Erkenntnis, die zwar nicht prinzipiell ihr Objekt verfehlt, aber aus menschlicher Bedingtheit beständig und vielfach in der Gefahr steht, Gott als ihr Erkenntnisziel zu verfehlen, weil sie ihn zum Abbild seiner Werke, insbesondere des jeweiligen Selbstbildes des Menschen macht – ein Projektions- und Anthropomorphisierungsvorwurf gegenüber allen Gottesbildern, der seit Xenophanes (ca. 570 u. 470 v. Chr.) bekannt ist. Aus ihnen folgt weder das Bewusstsein einer Verpflichtung zu Gebet und Anbetung noch zur Änderung der Lebensführung, was für Paulus Indiz ihrer Inadäquatheit und Wirkungslosigkeit ist. Denn die natürliche Gotteserkenntnis steht, so könnte man Paulus interpretieren, ohne die Orientierung am sich im gekreuzigten Christus offenbarenden Gott immer in der Gefahr, vom „naturhaften Menschen“, vom „Fleischesmenschen“ (1 Kor 3,1), nicht nur missverstanden und zu allerlei Zwecken missbraucht zu werden, sondern auch für die Lebensführung folgenlos zu bleiben (vgl. Röm 1,24–32), weil die Menschen „dem Geschöpf Verehrung und Anbetung erwiesen anstatt dem Schöpfer“ (Röm 1,25). Den Effekt schildert Paulus in Anlehnung an die in der heidnischen und jüdischen Literatur gängigen Lasterkataloge mit drastischen Worten: sie sind

„angefüllt (...) von jedweder Ungerechtigkeit, Bosheit, Habgier, Schlechtigkeit, voll von Neid, Mordlust, Streitsucht, Hinterlist, Niedertracht. Sie sind Ohrenbläser, Verleumder, Gotteshasser, Frevler, Stolze, Prahler, erfinderisch im Bösen, unbotmäßig gegen die Eltern, unverständlich, treulos, lieblos, erbarmungslos.“ (Röm 1,29–31).

Angesichts solcher Lasterexzesse, die die natürliche Gotteserkenntnis im Modus der „Weisheit der Welt“ produzieren kann, musste es den Korinthern einleuchtend erscheinen, dass die „göttliche Torheit (...) weiser als die Menschen“ (1 Kor 1,25) ist. Gerade das Festhalten an der „Weisheit der Welt“ erweist sich bei der Frage nach der Gotteserkenntnis als die eigentliche Torheit.

Paulus kontrastiert, so könnte man zusammenfassen, die Torheit der Botschaft vom Kreuz, die allein einen adäquaten Zugang zur Weisheit Gottes

eröffnet und für das Leben nicht folgenlos bleibt, mit einer natürlichen Gotteserkenntnis aus den Werken im Modus der „Weisheit der Welt“, die nicht nur nicht folgenlos bleibt, sondern sich auch unter endlichen Bedingungen menschlichen Denkens und Strebens offenkundig als anfällig, weil missbrauchbar zu unterschiedlichen Interessen erweist. Zwar stellt Paulus die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis nicht prinzipiell in Frage. Aber de facto erweist sich dieser Erkenntnisweg dann als problematisch, wenn er im Interesse der Selbsterhöhung und Selbstvergottung des Menschen missbraucht wird. Diese Gefahr ist ebenso prinzipiell immer gegeben: „Da die Welt in der Weisheit Gottes durch ihre Weisheit Gott nicht erkannte, hat Gott es für gut befunden, durch die Torheit der Predigt (vom Kreuz) jene zu retten, die da glauben.“ (1 Kor 1,21). Die verquere Interessenlage des Menschen führt, so könnte man sagen, fast zwangsläufig zur Inadäquatheit der natürlichen Gotteserkenntnis mit Blick auf den christlichen Gott. Ihr gegenüber hat die Gotteserkenntnis im Ausgang von der authentischen Offenbarung im gekreuzigten Christus nach Paulus daher eine kathartische Funktion. Sie geht nicht von den sichtbaren Werken Gottes aus, um das unsichtbare Wesen Gottes zu erschließen, sondern umgekehrt: Gotteserkenntnis ereignet sich im Ausgang vom sichtbaren und der Welt zugewandten Wesen Gottes selbst, und zwar wie es sich im Leiden und im Kreuz Christi zeigt. Anders gewendet: Paulus behauptet, dass für den Menschen die Adäquatheit der Gotteserkenntnis an einem einmaligen historischen Faktum hängt, von dem es aber, wie schon Aristoteles (384–322 v. Chr.) gesagt hat und dann die scholastische Philosophie später generell sagen wird, gerade keine Wissenschaft geben kann („de singularibus non est scientia“⁴), das mithin spekulativ auch nicht erschließbar ist und das als kontingente Tatsachenwahrheit („vérité de fait“) einem anderen Wahrheitsanspruch folgt als die notwendigen Vernunftwahrheiten („vérité de raison“), mit denen sich die Philosophie beschäftigt und die der Vernunft auf sich gestellt zugänglich sind. Letztere lassen sich auf letzte Gründe und Ursachen zurückführen, erstere beruhen demgegenüber auf Akten der Erfahrung, wie Gottfried W. Leibniz (1646–1716) feststellt. Kurzum: Die Gotteserkenntnis aus dem leidenden Christus am Kreuz stellt für die Philosophie generell und speziell für die am Paradigma des kosmischen Geschehens orientierte natürliche Gotteserkenntnis des philosophischen Theismus schon von ihrem Selbstverständnis her ein schier

⁴ Vgl. Aristoteles, An. post. I 33, 88b 31–32; Thomas von Aquin: Summa theologica I 1,2 („scientia non est singularium“).

unlösbares Problem dar – ebenso wie vermutungsweise auch für eine Theologie, die sich von einer solchen Philosophie die Fackel voraustragen lässt und ihr unkritisch hinterherstolpert. Tatsächlich hat die Gotteserkenntnis aus dem Kreuz für die systematische Theologie bis zur „*theologia crucis*“ Martin Luthers (1483–1546) kaum eine tragende Rolle gespielt bzw. wurde in den Bereich der spirituellen und mystischen Theologie marginalisiert. Auch die „Weisheit der Welt“, sofern damit auch die Philosophie gemeint sein sollte, tut sich schwer mit dem Kreuz und einem leidenden Gott. Dies lässt sich für die klassisch gewordene „natürliche Theologie“ sowie den daraus resultierenden Theismus idealtypisch zeigen (2.), mit dessen apathisch-eigenschaftslosem kosmischem Gott, der als abstraktes letztes Prinzip, Ursache und Erklärungsgrund des Weltgeschehens begriffen wird (3.), es kaum gelingen kann, das Eigentümliche des am Kreuz leidenden Gottes der Christen zu erfassen (4.). Vielmehr scheint gegen den Theismus selbst der Vorwurf der Torheit zu greifen, sieht man auf die Probleme, die er erzeugt, Probleme, die sich im Ausgang vom Gott des Kreuzes auflösen ließen. Die aus Sicht der „Weisheit der Welt“ attestierte Torheit des Kreuzes eröffnet mithin auch Horizonte und Denkwege für das philosophische Nachdenken über Gott, das zugleich die „Torheiten“ des Theismus vermeidet und anschlussfähig ist an den Gott des christlichen Glaubens (5).

2 Gott im Modus der Weisheit der Welt: Der kosmologische Theismus

Der Erkenntnisweg des kosmologischen Theismus findet sich exemplarisch und für die mittelalterliche Entwicklung einer „*theologia naturalis*“ wirkmächtig formuliert im Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus (1095/1100–1160)⁵. Demnach schließt jede natürliche, nicht auf die Offenbarung zurückgreifende und daher allen endlichen Vernunftwesen gleicher-

⁵ Die vier Bücher *Sententiae* (PL 192, 521–962, 1. Fassung 1142 nicht erhalten, 2. Fassung 1158), die anhand sorgfältig ausgewählter Aussagen (Sentenzen) der Kirchenväter und Kirchenlehrer eine systematische Darstellung der gesamten Theologie bilden einen Grundstein für die systematische Theologie der Scholastik und für die Theologie weit darüber hinaus. Ihre Kommentierung wurde seit dem 13. Jahrhundert zu einem festen Bestandteil des theologischen Magisterstudiums, dem sich auch die bedeutenden Sentenzenkommentare etwa von Albertus Magnus (um 1200–1280), Bonaventura (1221–1274), Thomas von Aquin (1225–1274), Wilhelm von Auxerre (geb. 1231) und Johannes Duns Scotus (1266–1308) verdanken, die zu den wichtigsten Zeugnissen der mittelalterlichen Theologie zählen.

maßen offenstehende Gotteserkenntnis aus den Wirkungen auf die Ursache, aus den Werken auf den Wirker des Werkes zurück:

„Der Mensch nimmt ihn (den Schöpfer) am Geschaffenen der Welt wahr kraft der Vorzüglichkeit, durch die er unter allen Geschöpfen herausragt und kraft seiner Übereinstimmung mit aller Kreatur.“⁶

Die Erkenntnis des unsichtbaren Wesens Gottes erfolgt mithin indirekt: Aus seinen sichtbaren Werken, genauerhin: aus der erfahrbaren Ordnung und Geordnetheit der Welt, des Kosmos, wird auf die Kraft, Gottheit, Weisheit, Allmacht und Gerechtigkeit des ordnungssetzenden Schöpfers der Welt zurückgeschlossen. Petrus Lombardus kann hier anknüpfen an die alte stoische Tradition, der zufolge einerseits der Kosmos vom göttlichen Logos durchwaltet ist und in seiner Vernünftigkeit dem göttlichen Wesen selbst entspricht, andererseits allen Menschen die Keime der Vernunft eingeboren sind. Mit Hilfe seiner eingeborenen Ideen, seiner Vernunft, erkennt der Mensch die Vernünftigkeit und Geordnetheit des Kosmos, in der sich die Vernünftigkeit des ex nihilo schaffenden Schöpfergottes spiegelt.

Der Gedanke eines die Welt allererst ex nihilo ordnenden Schöpfergottes war freilich der vorchristlichen Antike noch fremd. Denn die vorchristliche Antike sah in der Welt eine anfangslose Ordnung walten. Sie war von Ewigkeit her und bedurfte zu ihrer Erklärung keines Ursprungs. Ihre Vernünftigkeit manifestierte sich in der Harmonie und Regelmäßigkeit der Naturvorgänge und in der Wohlgeordnetheit des Staatswesens. Wengleich die konkreten Einzeldinge vergänglich sind, wird ihr Entstehen und Vergehen wie ihre Zustimmung im Kosmos von diesen ewigen Ideen, dem ewigen Logos oder dem Nomos, dem Gesetz geleitet. Die subjektiv-menschliche Vernunft kann – wie auch immer – diese Ordnung erkennen, die sich in den Einzeldingen als Allgemeines zeigt. Kurzum: die sich in den Dingen und im Staatswesen manifestierende ewige Ordnung ermöglichte Weltorientierung und Welterkenntnis der subjektiven Vernunft. Einer göttlichen Vernunft als ihres Ursprungs bedurfte die Ordnung der Welt nicht. Denn Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt sind immer schon in dieser Welt.

Mit der Rezeption der antiken Philosophie, vor allem ihrer neuplatonischen Spielart, durch die christliche Philosophie und Theologie verändert sich dieser Ordnungszusammenhang nicht unerheblich. Denn neben der gleichsam objektiven Vernunft (die als diejenige bestimmt werden kann, die in der Welt ist: als die Vernünftigkeit der Welt selber, ihre innere Ordnung, als Inbegriff

⁶ Sent. I, dist. 3,1.

der intelligiblen, d.h. durch den Intellekt fassbaren Weltstrukturen), und der subjektiven bzw. menschlichen Vernunft (verstanden als das Vermögen des endlichen Menschen, vernünftig zu erkennen und zu handeln und sich dabei an den intelligiblen vernünftigen Strukturen der Welt zu orientieren) wird für die Entstehung des Ordnungszusammenhangs der Welt eine göttliche Vernunft verantwortlich. Ewigkeit schreibt der jüdisch-christliche Glaube nur mehr Gott zu. Die Welt dagegen wird aufgrund des Schöpfungsgedankens aus dem Nichts erstmals als radikal endliche vorstellbar. Sie hat einen geschichtlichen Anfang und ein verheißenes Ende. Die Dinge in ihr werden als vergänglich, wenngleich nicht ordnungslos vorgestellt.

Man kann diesen Vorgang als Subjektivierung der objektiven Vernunft im Modus einer absoluten Vernunft bezeichnen: Was vorher als Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt gedacht worden war, erhält nun ein Subjekt. Im christlichen Platonismus, der bis zur Aristoteles-Rezeption im 12. Jahrhundert die herrschende Philosophie des Mittelalters blieb, werden mithin die platonischen Ideen durchgängig als die Gedanken Gottes verstanden. Diese Ideen im Intellekt Gottes sind gleichsam die Prinzipien und Grundsätze, nach denen Gott im Akt der Schöpfung allererst Ordnung, Sinn und Orientierung in die formlose Masse der Materie bringt. Von den christlichen Theologen wurde diese Sicht der Weltgenese abgesichert durch Hinweis auf den Prolog des Johannesevangeliums: „Im Anfang war das Wort (der Logos, die Vernunft), und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“ (Joh 1,1–13)⁷ Dieses Wort, oder wir könnten besser sagen, dieser Logos oder diese Ordnung kam durch den Akt der Schöpfung allererst in die Welt, genauer: er begleitete den Prozess der Weltentstehung. Diese durch die göttliche Vernunft gesetzte Ordnung der Welt wird nun Maßstab der Erkenntnis und des Handelns der endlichen menschlichen Vernunft.

Das eigentliche gegenständliche Korrelat der subjektiv-menschlichen Vernunft bestand nun aber nicht in der Erkenntnis des Einzelnen, Singulären der empirisch erfahrbaren Welt. Eigentlicher Bezugspunkt menschlicher Erkenntnis war das hinter den Einzeldingen waltende Allgemeine, die göttlichen, allererst Ordnung stiftenden Ideen, der göttliche Kosmos, der göttliche Verstand (*intellectus divinus*), an der die menschliche Vernunft objektiven Halt, einen Maßstab und das Urbild ihrer selbst fand. Die Möglichkeit dieser

⁷ Zur Wirkungsgeschichte neuerdings Markus Enders – Rolf Kühn, „Im Anfang war der Logos ...“. Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart, Freiburg – Basel – Wien 2011.

relecture der Natur unter Rückgriff auf die Ideen im Verstande Gottes, die ja eine gewisse Parallelität von göttlicher und menschlicher Vernunft erfordert, war zudem garantiert durch die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der als intelligibles Wesen zugleich in der Schöpfung wie ihr gegenüber steht. Denn Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden.⁸ Die verbleibende Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf wird überbrückt mit Hilfe der *analogia entis* zwischen der Schöpfung und ihrem Schöpfer. Durch das intelligere transzendiert der Mensch die Schöpfung, durch das *conspicere*, das Hindurchschauen, bekommt er Anteil an der Weisheit Gottes. Für die menschliche Vernunft war damit nicht nur die Ordnung der Welt und deren Erkennbarkeit garantiert, sondern aus der Ordnung der Welt auch das Wesen Gottes, wenn auch nur indirekt, erkennbar. Er war kein Chaos- oder Willkür-Gott, er schaffte die Welt nicht willkürlich, sondern nach Gesetzen, d.h. geordnet. Kurzum die menschliche Vernunft fand in der Ordnung der Natur für ihre Erkenntnis und ihre Weltorientierung einen sicheren Anhalt. Ihre intelligible Anschauung konnte im Rückschlussverfahren vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Vielen zum Einigen, von den Wirklichkeiten zum Wirker der Wirklichkeit, von der Wahrnehmung der Bewegung zum ersten Bewegten, von der Wirkung zur ersten Ursache, vom Möglichen und Kontingenten zum Notwendigen, vom Endlichen zum Unendlichen usw. aufsteigen. Die ontologische Voraussetzung für dieses Rückschlussverfahren ist der ontische Zusammenhang zwischen Bewegung und Bewegtem, Wirkung und Ursache, möglichem und notwendigem, endlichem und unendlichem, sowie dem geordneten Sein und seinem vernünftigen Ordner. Dabei ist unterstellt, dass es eine Seinsgemeinschaft zwischen Wirkung und Ursache geben muss, sonst wäre die Rückschlusslogik nicht möglich.

Dieser Erkenntnisweg, der in seiner kosmologischen Grundorientierung durch die Aristotelesrezeption im Hochmittelalter mit neuen Akzenten intensiviert wurde, ist – wenn auch unter sich wandelnden theoretischen Rahmenbedingungen – Grundlage aller kosmologischen und kosmoteleologischen Gottesbeweise, die zur *causa prima*, zum *primum movens*, zum *ens per se necessarium* und zum *maxime ens* emporsteigen, das als der Ursprung und das Prinzip des Kosmos und alles in ihm Seienden gedacht werden muss. Im Emporstieg dieses Rückschlussverfahrens wird das Letzte auf diesem Erkenntnisweg gleichzeitig zum Ersten im Sein. Die philosophische Theologie der kosmologischen Gottesbeweise denkt das göttliche Sein in seiner qualita-

⁸ So z.B. Aristoteles, *Met.* II, 4, 1000 b5.

tiven Erhabenheit über das endliche und bedrohte Sein dabei um eben dieses endlichen Seins willen. Denn Gott garantiert nicht nur die Einheit, sondern auch die Erkennbarkeit der endlichen Welt.

3 Der apathische Gott des Theismus

Der kosmologische Gott als absolute Vernunft ist Seinsgrund und Erzeuger der Ordnung der Welt. Als solcher ist er für den Menschen gleichzeitig Garant ihrer Erkennbarkeit. Seine orientierende Funktion für das Welt- und Selbstverständnis zumindest des antiken und mittelalterlichen Denkens ist offenkundig und unter den philosophischen Bedingungen einer platonisch-aristotelisch-stoischen Philosophie auch plausibel. Was macht dann die Botschaft vom Kreuz, mithin von einem sich im leidenden Christus offenbarenden Gott, nicht nur für die „Griechen“, sondern für das philosophische Denken des Theismus insgesamt zum anstößigen Problem, so dass sie aus der Perspektive der „Weisheit der Welt“ fast zwangsläufig als „Torheit“ qualifiziert werden muss? Worin liegt die Differenz zwischen dem Vater Jesu Christi und dem Gott der Heiden und Philosophen und worin liegt sie begründet? Und nicht zuletzt: Ist der theistische Gottesbegriff auf den sich in Christus am Kreuz zeigenden Gott überhaupt anwendbar und als geeignetes Interpretament für das Geschehen am Kreuz überhaupt tauglich?

Der Unterschied erschließt sich augenfällig durch einen Blick auf die Wesensbestimmungen, die dem theistischen Gott zugeschrieben werden und die in ihrer Summe die Rede von einer Art konstitutivem „Apathie-Axiom“ des Theismus einleuchtend rechtfertigen. Der Gott, der sich im leidenden Christus am Kreuz zeigt, konnte daher einem Anhänger des kosmologischen, apathisch-leblosen Gottes des Theismus wirklich nur als die Karikatur eines Gottes erscheinen.

Das Wesen des göttlichen Seins ist im kosmologischen Theismus seit Xenophanes⁹ und Anaximander¹⁰ gekennzeichnet durch seine Unveränderlichkeit, Bewegungslosigkeit, Unwandelbarkeit und apathische Affektlosigkeit. Denn alles, was veränderlich ist und der Bewegung unterliegt, ist begrenzt. Bewegung und Werden findet nur im Bereich des nicht voll Seienden statt, während das wahrhaft Seiende über das Werden erhaben ist. Gott als der anfangslose Anfang und erste Ursache aller Dinge muss daher selbst ungeworden, unverän-

⁹ Xenophanes, Frgm 26.

¹⁰ Anaxagoras, B 2 und 3.

derlich und unbewegt sein. Die Unveränderlichkeit wird mit der Unsterblichkeit verknüpft. Weder stirbt er, noch wird er geboren, sondern er „ist“.

Die Unveränderlichkeit der ersten Ursache führt auf den Gedanken ihrer Einfachheit, Einheit und Unteilbarkeit. Nach Platon (428/427–348/347 v. Chr.) ist alles Zusammengesetzte auflösbar, mithin veränderlich. Unveränderlich kann nur ein gänzlich einfaches Wesen sein. In ihm ist die Fülle aller Vollkommenheiten und Eigenschaften im Modus der Einheit verwirklicht. Seit Parmenides (um 520/515–460/455 v. Chr.) das Eine als das wahrhaftige, unvergängliche Sein dem vergänglichen Vielen entgegengestellt hat, ist das Thema der Einheit des Göttlichen bei Platon, Aristoteles und in der Stoa nicht mehr verklungen. Die wahre Gottheit kann daher nicht zusammengesetzt sein und sich auch nicht verändern, mithin auch nicht durch bewegende Affekte pathologisch affiziert sein.¹¹ Als der Ungewordene und Affektlose ist Gott unteilbar.¹² Es kann daher nicht mehrere Gottheiten geben. Der kosmologische Theismus ist folglich streng monotheistisch, denn mehrere letzte Prinzipien müssten notwendig zu Unordnung und Chaos im Kosmos führen, so dass dessen orientierende Ordnung und Einheit verlustig ginge.

Was nicht zusammengesetzt ist, muss immateriell, mithin rein geistig und folglich auch grenzenlos sein, weil nur etwas, das geistiger Natur und damit reine Vernunft ist, Ursprung der unwandelbaren Ordnung der Welt sein kann. Aus der göttlichen Einfachheit und Geistigkeit folgt ebenso seine Eigenschaftslosigkeit. „Gott ist ohne Qualität“, wie es bei Philo¹³ heißt. Dass der erste Ursprung wegen seiner Einfachheit qualitäts- und bestimmungslos ist, geht der Sache nach auf Platon zurück.¹⁴ Die Eigenschaftslosigkeit Gottes schließt auch das Fehlen jeglicher Gestalt in sich.

Unveränderlichkeit und Bewegungslosigkeit, Einheit, Einfachheit und Eigenschaftslosigkeit, Geistigkeit, Grenzenlosigkeit und Immaterialität Gottes erschließen wiederum seine Anfangs- und Endlosigkeit, mithin seine Ewigkeit und Zeitlosigkeit, ebenso wie seine Selbstgenügsamkeit, Autarkie und Apathie als Bestimmungen eines welt- und auch geschichtslosen Gottes. In seiner Geistigkeit und unveränderlichen Ewigkeit ist der Gott des Theismus der Geschichte selbst und den kontingenten Veränderungen in ihr enthoben. Als rein geistiger immaterieller Ursprung alles Wirklichen kann Gott selbst nicht leiden. Af-

¹¹ Platon, Timaios 41 a, b; Aristoteles, Met. 1074 a 33-38.

¹² Athenagoras, Suppl. 8,2.

¹³ Philo II, 98ff.

¹⁴ Platon, Resp. VI, 509f.

fekte überhaupt, die immer Indiz der materiellen Unordnung sind, wie dann auch Leid und Erleiden, gar Sterblichkeit oder Tod sind vom göttlichen, rein geistigen und notwendig-unwandelbaren Sein ausgeschlossen. Um Ursprung und erste Ursache alles Wirklichen sein zu können, muss er vielmehr als reine Tätigkeit, *actus purus*, reine Ursächlichkeit, die alles Leiden ausschließt, vorgestellt werden. Dies macht seine Unähnlichkeit mit den Menschen, ja seine vollkommene Andersartigkeit aus. Als weltordnende Vernunft¹⁵ kann er nur als vollkommen leidenschaftslos, unkörperlich und rein geistig vorgestellt werden¹⁶. Folglich muss er auch als frei von allen Endlichkeitsbedingungen und allem Endlich-Zufälligen, mithin auch von allen Akzidentien des Raumes, der Zeit, der Quantität etc. gedacht werden. Jeder Immanenz enthoben und diese transzendierend steht er außerhalb des kontingenten Geschehens der Welt. Nur so ist er als der notwendig-ewige Ursprung aller kontingenten Dinge, als das Unbedingte gegenüber dem Bedingten, als das Unbewegte gegenüber dem Bewegten und sich Bewegenden, als das Unveränderliche gegenüber dem immer dem Werden und Vergehen unterliegenden Veränderlichen der geschaffenen Dinge vorstellbar. Diese Transzendenz unterscheidet den kosmischen Gott der Philosophen fundamental von den vielen Göttern der griechischen und römischen Mythologie.

Als erkenntnistheoretische Konsequenz dieser Wesensbestimmungen ist das Göttliche aber auch nicht definierbar, so dass – wie der mittlere Platonismus feststellt – es eigentlich nicht begriffen werden kann. Diese im Gegensatz zu den körperlich-sichtbaren Dinge denotwendige Unbegreiflichkeit Gottes, die aus seiner Andersartigkeit resultiert, wurde bereits von der hellenistischen Philosophie radikal formuliert und nicht erst durch das Judentum in die philosophische Theologie eingeführt. Damit die göttliche Vernunft durch die menschliche Vernunft überhaupt ansatzweise erkannt werden kann, bedarf es freilich keiner besonderen Offenbarung. Denn das wahrhaft Göttliche fand schon die philosophische Theologie der Griechen in dem zur Erklärung der natürlichen Vorgänge vorausgesetzten Ursprung, und daran anknüpfend die Philosophie des Mittelalters im Rückschlussverfahren von der objektiven Vernunftordnung, wie sie sich in der Welt zeigt, auf die allererst ordnungsetzende absolute Vernunft Gottes. Dies ermöglicht auch den Rückschluss von den normalen Gegebenheiten der Welterfahrung aus auf die wahre Natur des Göttlichen. Der Gott des Theismus bedurfte insofern

¹⁵ Platon, *Phaid.* 97 c, 98 b, f.

¹⁶ Xenophanes, *Frgm.* 14.

keiner besonderen Offenbarung, denn er ist immer schon in der Ordnung der Welt offenbar. Der adäquate Erkenntnisweg hebt dafür zwar bei den Sinnen an, muss aber in eine rein geistige Schau einmünden. Dieser Erkenntnisweg setzt Apathia, Leidenschaftslosigkeit und Seelenruhe, voraus, damit die das letzte Prinzip vernehmende, schauend-intuierende Vernunft des Menschen nicht gestört werde. Der Weg zur Erkenntnis des theistischen Gottes führt daher über die Theorie und nicht über die Praxis, über die „contemplatio“ und nicht über die „actio“.

4 Der leidende Gott am Kreuz

Mit Blick auf die Wesensbestimmungen des theistischen, apathischen, leb- und reaktionslosen Gott des Theismus ist die Differenz zu einem Gott, der sich im leidenden Christus offenbart, offenkundig. Gott, so sagt der Theismus, kann nicht leiden und schon gar nicht sterben. Ja, er darf es gar nicht, ansonsten wäre er nicht mehr als der Anker und Orientierungspunkt des leidenden und sterblichen Menschen wie der Ordnung der Welt überhaupt vorstellbar. Wenn sich Gott in Christus am Kreuz zeigt, ja dieser Gott selbst ist, wie die Christen glauben, dann zeigt sich jedenfalls kein unveränderlicher, bewegungsloser und unwandelbarer, dem Schicksal der Menschen apathisch gegenüberstehender Gott. Auch die Rede von der reinen Geistigkeit, der absoluten Unveränderlichkeit und Geschichtsenthobenheit wie insgesamt die von der radikalen Transzendenz des theistischen Gottes ist mit der Menschwerdung Gottes nicht mehr vereinbar, außer man tritt die Flucht in doketistische und gnostische Spekulationen an, die Christus nur einen Scheinleib zugestehen. Gott lässt sich Christus aber in einer substanziellen Weise auf die Endlichkeit des Menschen ein, indem er dessen Schicksal teilt. Im Gegensatz zur Eigenschaftslosigkeit des theistischen Gottes treten am gekreuzigten Christus die entstellendsten und konkretesten Eigenschaften zutage. Von Vollkommenheit keine Spur. Und wo bleibt die Allmacht Gottes angesichts eines Gottes, der ganz dem Handeln der Menschen ausgeliefert ist? Der leidende Christus ist auch kein „unbewegter Beweger“, sondern er wird bewegt, sogar in grausamster Weise. Er ist am Kreuz zum „bewegten Bewegungslosen“ geworden. Ein Gott, der sich in ihm offenbart, muss ein Gott sein, der eine Geschichte hat und in dieser Geschichte agiert. Die Distinktion von Endlichkeit und Unendlichkeit, Immanenz und Transzendenz, Zeitlichkeit und Ewigkeit greift nicht mehr. Überhaupt: dass ein Gott tatsächlich stirbt und tot ist, übersteigt vollständig den Denkhorizont des The-

ismus genauso wie der christliche Glaube an einen Gott in drei Personen. Dies widerspricht der Einfachheit, Einheit und Unteilbarkeit des theistischen Gottes genauso wie die Differenz in Gott, die sich in der Gottverlassenheit Christi am Kreuz zeigt. Gott im gottverlassenen Gekreuzigten zu begreifen, verlangt daher eine Revolution im Gottesbegriff: „Nemo contra deum nisi deus ipse“, so das Motto Johann W. Goethes (1749–1832) vor dem 4. Buch von „Wahrheit und Dichtung“. An der Stelle der Einheit Gottes wird im Gekreuzigten geradezu die Differenz in Gott selbst offenbar. Vom metaphysischen Theismus her, der einem radikalen Monotheismus als Prinzip folgt, lässt sich der christlich-trinitarische Gott daher in seiner Eigentümlichkeit nur unzureichend verstehen.

Wird ersucht, den trinitarischen Gott, Christi Sterben und Tod am Kreuz exklusiv mit Hilfe des Gottesbegriffs des kosmologischen Theismus und seines affektlosen Gottes zu interpretieren, so muss das Kreuz um der Rettung dieses theistischen Gottesbegriffes willen notwendig entleert und in seiner Bedeutung als Weg der Gotteserkenntnis marginalisiert werden. Es ist dann tatsächlich Ärgernis und Torheit – nicht nur für die „Griechen“, von denen Paulus sprach, sondern für die Philosophie bis heute. Denn der Gott des Theismus kann per Definitionen nicht leiden, sterben und tot sein. Er kann daher in seiner Transzendenz auch nicht Mensch werden und sich dadurch den Bedingungen der Endlichkeit unterwerfen. Von einem als reine Ursächlichkeit gedachten Gott können all diese Negationen nicht ausgesagt werden. Die christliche Gottesbotschaft vom Kreuz Christi, die das Leiden Christi als „Kraft Gottes“ (1 Kor 2,4 u.a.) und den Tod Christi als Seinsmöglichkeit Gottes denkt, ist in der metaphysischen Welt des Theismus daher etwas Fremdes und Neues. Nur aber ein Gott, der auch leidet, kann zum Inbegriff des Lebens und der Fülle der Wirklichkeit werden.

Zudem: Der am Kreuz leidende Christus wäre in der Augen der „Griechen“ ein ganz und gar unwürdiger Zeuge der Wahrheit und Weisheit des Göttlichen gewesen. Denn der Weise dokumentiert gerade durch sein leidenschaftslos-unaufgeregtes Handeln und Verhalten selbst in stärkster Bedrängnis die Wahrheit des Göttlichen. Ein Tod, wie Christus ihn erlitt, aber war eines Weisen unwürdig, weit entfernt vom Ideal der Seelenruhe und kein Indiz für die Richtigkeit seiner Lehre. Vergleicht man Christus mit Sokrates (469–399 v. Chr.), dann war Christus irgendwie nicht die Figur eines Weisen, wie man sie sich vorstellte und wie er paradigmatisch in Sokrates begegnete. Dieser starb wie ein wahrer Weiser im Kreise seiner Schüler bis zuletzt leh-

rend. Er trank heiter und gelassen den ihm bestimmten Schierlingsbecher. Er bewies damit Seelengröße und bezeugte zugleich die laut Plato von ihm gelehrte Unsterblichkeit der Seele. Der Tod war ihm der Durchbruch zum höheren, reinen Leben. Darum fiel ihm der Abschied nicht schwer. Er ließ dem Asklepios einen Hahn opfern, wie man es nur tat, wenn man von einer schweren Krankheit genas. Sokrates bewies innere Freiheit und Überlegenheit, Unerschrockenheit und stoische Apathie. Sokrates ist in den Augen der „Griechen“ bis zuletzt Zeuge der Wahrheit. Der Tod Christi am Kreuz ist das Gegenbild dieser gelassenen und würdevollen Szene. Umgeben von einer gaffenden Menge und verlassen nicht nur von seinen Jüngern, sondern auch von Gott selbst („Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“, Mk 15,34) fehlt seinem Tod alles Schöne und Erhabene, alles Zuversichtliche und Trostreiche wie überhaupt der augenfällige Sinn. Die synoptischen Evangelien sind sich darin einig: sie berichten von seinem „Zittern und Zagen“ (Mk 14,34), von der Trübsal seiner Seele bis in den Tod. Er starb „mit großen Geschrei und Tränen“ (Hebr 5,7), mit einem lauten, unartikulierten Schrei (Mk 15,37) – also gerade nicht in Umständen, die Ausgangspunkt und Anlass einer Heldengeschichte vom Tod eines Weisen sein könnte. Eines Künders der Weisheit ist dieser Tod unwürdig. Denn es war kein heroisches Sterben, sondern die Hölle, ein insgesamt peinliches Ende nicht nur in den Augen der Römer und Griechen, sondern auch in denen der Juden. Lediglich für Johannes, dessen Evangelium ganz von Anfang an im Zeichen der Gleichsetzung des Logos mit Christus steht, endet der Totenkampf Jesu mit dem Sieg und seiner Verherrlichung am Kreuz. Er überspielt gleichsam die sich im Tod des Gekreuzigten zeigende Konkretheit, Realität und Unmittelbarkeit des Lebens mit ihrer Ungerechtigkeit, Grausamkeit, ihrem Elend und ihrer Trostlosigkeit, die sich am Kreuz zeigt, mit dem gelassenen letzten Wort des Gekreuzigten: „Es ist vollbracht!“ (Joh 19,30), ein eines sterbenden Weisen sokratischer Prägung würdiges, weil Seelenruhe und apathische Gelassenheit ausströmendes Ende.

Überhaupt durchbrechen Tod und Auferstehung Christi den im kosmologischen Theismus vorausgesetzten und durch ihn gleichzeitig abgesicherten Ordnungszusammenhang des Weltgefüges. In diesem waltet ein strikter Tun-Ergehens-Zusammenhang, in dem die Strafe auf die ordnungsbrechende Tat gleichsam wie von selbst folgt. Die Ordnung der Welt ist im Theismus als ein autopoietisches System konstruiert, das sich wie von selbst auch repariert und stabilisiert. Christus durchbricht in seinem Handeln diesen

vorgestellten Ordnungszusammenhang jedoch selbst. Noch am Kreuz vergibt Christus nicht nur seinen Peinigern („denn sie wissen nicht, was sie tun!“, Lk 23,34), sondern auch dem zu seiner Rechten gekreuzigten Schächer, weil er in Christus den Gottessohn erkennt, auch wenn er eigenem Bekunden nach Unrecht getan und daher zurecht bestraft wird (Lk 23,39–43). In der Logik des theistischen Ordo-Denkens jedoch ist Vergebung gar nicht möglich. Der bösen Tat müssen Buße und Strafe als Wiederherstellung der ins Ungleichgewicht gebrachten Ordnung folgen. Denn Gott als die ordnungsetzende Macht, so der Theismus, schlug zur Aufrechterhaltung dieser Ordnung unerbittlich zurück: durch Krankheit, Leid und Tod. Sich in seinem Handeln von dem bestimmen zu lassen, was per se ungeordnet war und Unordnung verursachte – wie Triebe, Neigungen, Begierden etc. – verstieß gegen den ordnungsetzenden Willen Gottes und wurde daher als Sünde verworfen und bedurfte zur Herstellung der Ordnung notwendig der reinigenden Bestrafung. Ein Gott aber, der den Menschen durch sein Kreuz und seine Auferstehung erlöst, der dem Sünder Vergebung gewährt und begnadet wie überhaupt Barmherzigkeit der sturen Gerechtigkeit vorzieht, der zudem Wunder unmittelbar wirkt und damit die Gesetzlichkeit der Natur durchbricht, handelt selbst nicht nach dem Maß einer ewigen Ordnung. Insbesondere das Wort der Vergebung durchbricht jeden Tun-Ergehens-Zusammenhang wie jede starre Weltordnung. Noch mehr: Das Wort, die Tat und das Wollen Gottes in Christus setzen eine neue Ordnung, ja erschaffen durch Tod und Auferstehung Christi eine „neue Schöpfung“, wie Paulus schreibt: „wenn einer in Christus ist, so ist er ein neues Geschöpf. Das Alte ist vergangen; siehe: Neues ist geworden. Das alles aber kommt von Gott her, der uns mit sich versöhnte durch Christus (...).“ (2 Kor 5,17f.) Die Schöpfung muss von da an anders interpretiert werden, weil die alte Kosmologie des Theismus überholt. Wer aber wirklich Neues erschafft, kann nicht nach einer ewigen, ihm selbst vorgegebenen Ordnung handeln, wie dies der Gott des Theismus täte, der wie eine Marionette seines Verstandes agiert und daher auch nicht eigentlich allmächtig genannt werden kann. Sein Handeln muss aus göttlicher Freiheit kommen, die allein wirklich Neues, noch nicht Dagewesenes zu schaffen in der Lage ist. Zur Begründung genügt es, dass er es will. Denn als Grund des wirklich Neuen taugt nur der Verweis auf Freiheit, ansonsten wäre wirklich Neues gar nicht denkbar. Neues entsteht nur aus Freiheit. Die rationale Intelligibilität des Warum ist demgegenüber zweitrangig. „Dein Wille geschehe!“, so heißt es im „Vater

unser“ (Mt 6,10), das Christus seinen Jüngern anempfiehlt und das verdichtet Einblick in die Gottesvorstellung Jesu gibt. Auch in dem für Gott selbst Neuen, nämlich dem Tod Gottes am Kreuz, zeigt sich diese Freiheit, weil Christus sich „aus freiem Willen dem Leiden unterwarf“, wie es im II. Hochgebet der römischen Messliturgie heißt.

Diese Art der göttlichen Willensfreiheit ist dem kosmologischen Theismus insgesamt fremd. Gott handelt dort immer und notwendig gemäß seinem Wesen, da in Gott Sein und Wirken, Vernunft und Wille, Weisheit und Macht, mithin auch Ordnung und Freiheit identisch sind. Eben darin, dass Gott rein seiner Weisheit und Gerechtigkeit gemäß handelt, besteht die göttliche Freiheit. Freiheit und Allmacht Gottes können gar nicht anders denn als ein Handeln ordinate, d.i. gemäß der ewigen Schöpfungsordnung, verstanden werden. Es ist schlechthin nicht denkbar, dass Gott außer der ewigen Ordnung handelt. Die göttliche und ewige Ordnung der Ideen, so könnte man sagen, ist dem Theisten daher immer als die ranghöhere Repräsentanz des Wesens Gottes gelten als die Freiheit. Für die menschliche Vernunft ist damit zwar die Ordnung der Welt garantiert: denn Gott ist kein Chaos- oder Willkür-Gott, er schaffte die Welt nicht nur nicht willkürlich, mithin geordnet, sondern diese Ordnung war auf Ewigkeit hin angelegt. Nur unter dieser Voraussetzung findet die menschliche Vernunft in der Ordnung der Natur für ihre Erkenntnis einen verlässlichen und sicheren Anhalt. Denn im Theismus sind es Gottes Verstand und seine ewigen Ideen, worin die Wesensgründe für die Welt und alles Dasein gesucht werden. Gott schuf, was der Verstand als gut erkannte. Im Gegensatz dazu jedoch muss das Handeln des christlichen Gottes als basal frei gedacht werden. Sein Wille wird zur prima causa alles Seins. Er ist sich selbst einzige Ursache seines Wollens und der göttliche Wille wird allein und selbst der letzte Grund der Weltordnung. Schöpfung und Heil sind daher als freie Taten Gottes zu begreifen. In der Welt des christlichen Gottes ist daher die Freiheit der Ordnung vorgeordnet. Dies mindert nicht die Verlässlichkeit des christlichen Gottes im Vergleich zum theistischen Gott, denn an die Stelle eines durch ein autopoietisches Ordnungssystem regierenden Gottes tritt die Verlässlichkeit seiner Treue, die ihrerseits wiederum nur aus Freiheit geschenkt sein kann. Dass Gott sich in seinem Tun nicht ändert, das ist nicht Ausdruck einer sein Wesen konstituierenden Unbeweglichkeit, sondern das ist ebenso wie die schöpferische Tätigkeit selbst Gottes freie, jeweilige, vom Menschen nicht vorwegzunehmende Entscheidung, die mit der Treue Gottes identisch ist.

Die Treue Gottes aber vollzieht sich als freier Akt gerade in seinem kontingenten, geschichtlichen Handeln. Der Begriff einer naturhaften Unveränderlichkeit Gottes dagegen, die den Hintergrund des Gedankens der Apathie Gottes bildet, behindert das theologische Verständnis seines geschichtlichen Handelns. Als Gott der Freiheit ist der Gott der Christen aber ein Gott der Geschichte und nicht primär ein Gott des Kosmos. Die Bibel berichtet von einem aus Freiheit geschichtlich handelndem, in die Geschichte direkt eingreifendem und sie aktiv mitgestaltendem Gott. Er erschöpft sich nicht wie der aristotelische „unbewegte Bewegter“ in seiner Selbstgenügsamkeit und Autarkie nicht darin, sich selbst zu denken.¹⁷ Er teilt sich dem Menschen daher weniger durch seine indirekten kosmischen Wirkungen als durch sein unmittelbares freies Tun in der Geschichte mit. Unter der Prädominanz des kosmologischen Theismus kann freilich die Freiheit Gottes, die sich in seinem Handeln zeigt, auch die Andersartigkeit seiner Freiheit nicht in den Blick kommen. Weil Freiheit, die im Handeln konkret wird, will sie nicht eine leere Formel bleiben, doch immer in Verbindung mit der menschlichen Lebenswirklichkeit bleibt, scheint der theistische Gott durch die eigenschaftslose Einfachheit in eine geschichtsenthobene Ferne und abstrakte Transzendenz gerückt. Seine Eigenschaftslosigkeit gefährdet mithin den Zusammenhang zwischen Wesen und Handeln Gottes. Denn ein Handeln oder Wirken ohne Eigenschaften ist undenkbar, genauso wie etwas Eigenschaftsloses nicht geliebt werden und auch selbst nicht lieben kann. Demgegenüber wird der christliche Gott im leidenden und sterbenden Christus am Kreuz gerade als der Gott der Liebe offenbar, der seinen Sohn um des Heils der Menschen willen hingibt. Nicht selbstgenügsame *contemplatio*, sondern *actio* bis zur Selbsthingabe kennzeichnet sein Wesen. Denn nur von dem, was prinzipiell auch leiden, sterben und tot sein kann, lässt sich begründet Leben aussagen. Gott aber ist das Leben. Auch dies mag in den Augen der „Weisheit der Welt“ eine Torheit sein, für gläubige Christen dagegen entbirgt sich darin die tiefere Weisheit Gottes.

¹⁷ Vgl. Aristoteles, *Met.*

5 Die „Torheit“ des Theismus als Chance des Kreuzes

Für den metaphysischen Theisten wird die Botschaft vom Kreuz aus der Konsequenz seiner Vorannahmen, die im Kern dem kosmologischen Denken der Griechen, einer bestimmten Gestalt der platonisch-aristotelischen Metaphysik und des stoischen wie neuplatonischen Denkens sowie dem darauf bezogenen Konzept der Vernunft verpflichtet sind, immer eine unverständliche Torheit bleiben müssen. Die frühe philosophische Religionskritik, etwa eines Kelsos (spätes 2. Jh.) oder Porphyrios (um 233–301/5), war daher immer eine Kritik des aus der Perspektive des antiken Theismus als absurd erscheinenden christlichen Gottes, wie er sich in der Heiligen Schrift und im gekreuzigten Christus offenbart hat.¹⁸ Die christliche Theologie versuchte dem anfänglich durch eine strikte Abgrenzung des Christentums von der Philosophie zu begegnen, indem sie die philosophische Absurdität ihres Denkens mit dem *credo quia absurdum* eines Tertullian (nach 150 – nach 220) betonte und dies geradezu als besondere Stärke des Glaubens hervorhob. Die denkerische Konsequenz des Theismus, der im Rückschlussverfahren aus den Werken Gottes auf deren göttlichen Ursprung schloss, war dagegen nicht nur für die Christen der Gemeinde von Korinth, sondern für die sich über die Jahrhunderte herausbildende christliche Theologie immer ein attraktiver und plausibler Weg der Gotteserkenntnis, zumal damit die Hoffnung verbunden war, die sperrige Botschaft des christlichen, sich in Christus offenbarenden Gottes intellektuell anspruchsvoll und in Anknüpfung an das beste Wissen der Zeit der Welt nachvollziehbar vermitteln zu können. Es lag daher nahe, der Kritik mit dem Nachweis der besonderen Kompatibilität des christlichen Gottes mit dem theistischen Gott zu begegnen letztlich in dem Bestreben, die christliche Theologie als die bessere Philosophie, als *vera philosophia*,¹⁹ zu erweisen. Das augustinische „*credo, ut intelligam*“ ergänzt durch das „*intelligo, ut credam*“ sollte zudem das Problem der Unbegreiflichkeit des transzendenten Gottes der Christen lösen. Die Gefahr einer Usurpation des Gottes der Offenbarung durch den theistischen Gottbegriff, die den am Kreuz leidenden Christus zur symbolischen Illustration des Gottes der Phi-

¹⁸ Dazu neuerdings Winfried Schröder, *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.

¹⁹ Dazu Ludger Honnefelder, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie“*, in: Carsten Colpe u.a. (Hg.), *Spätantike und Christentum*, Berlin 1992, 55–75.

losophen marginalisiert, ist freilich nicht von der Hand zu weisen.²⁰ Geschähe dies, dann würde die Offenbarung Gottes im gekreuzigten Christus überflüssig gewesen sein. Denn wie schon der Kirchenvater Irenäus von Lyon (um 135–202) eindringlich mahnt: „haben sie die Wahrheit erkannt, dann war es überflüssig, dass der Erlöser auf die Welt kam. Wozu kam er nämlich? Etwa um eine erkannte Wahrheit denen, die sie kennen, zur Erkenntnis zu bringen?“²¹.

Eine starke Überformung der christlichen Theologie durch den Gottesbegriff des Theismus erweist sich nur solange für die Vermittlung als vorteilhaft, als die philosophischen Voraussetzungen, denen er seine Plausibilität verdankt, nicht zum stumpfen Schwert geworden sind. Dass dies mit der Philosophie der Neuzeit und der Moderne der Fall ist, zeigt sich nicht zuletzt an der Stoßrichtung ihrer Religionskritik. Ihr Gegenstand ist weniger der leidende Gott des Kreuzes als vielmehr der Gott des kosmologischen Theismus, dessen Erkenntnis sich dem Rückschluss aus den Werken auf den Schöpfer verdankt und sich im Resultat zur Vorstellung eines unwandelbaren, unveränderlichen, zeit- und geschichtsenthobenen, leb- und eigenschaftslosen, seinem Wesen nach wie dem Schicksal des Menschen gegenüber apathischen allmächtigen und gerechten Gott verdichtet. Gerade der Rückschluss auf Gott aus den Werken wird nämlich für die Frage nach der Plausibilität eines solchermaßen überhöhten Gottes dann problematisch, wenn die Welt nicht mehr als kohärenter Ordnungszusammenhang erfahren wird, sondern als Elend, Chaos und Wirrnis erscheint und die menschliche Existenz in ihr als tragisch, absurd und der permanenten Ungerechtigkeit ausgesetzt erlebt wird. Dass es angesichts der verworrenen Situation der Werke einen Gott überhaupt noch geben soll, daran stoßen sich alle Formen des modernen Atheismus, sei es kosmologische, der psychologische, der soziale und der politische. Der Atheismus ist daher, wie Jürgen Moltmann (geb. 1926) zurecht festhält, der „Bruder des Theismus“²². Er ist, wie Albert Camus (1913–1960) es ausdrückt, die „metaphysische Revolte“²³ gegen den Theismus.

²⁰ Dazu gegenüber dem Vorwurf der Hellenisierung der Theologie sehr vorsichtig: Wolfhart Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie* (1959), in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 31979, 296–346.

²¹ Irenäus II, 14.7.

²² Dazu Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 205–214.

²³ Vgl. Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte* (1951), Hamburg 1953, 28ff.

Auch taugt nur der theistische Gott in seiner transzendenten Überhöhung und Vollkommenheit zur Projektionsfläche aller Projektionstheorien, während diese angesichts eines leidenden, die Widersprüche der Welt in sich aufnehmenden Gottes am Kreuz ins Leere laufen. Die unlösbare Theodizeefrage entzündet sich nicht am leidenden Christus, sondern an der universalen Gerechtigkeit, die ein allmächtiger theistischer Gott in der Welt ins Werk setzt. In der Moderne sind es solche Ungereimtheiten, die der metaphysische Theismus produziert, die seinen Gottesbegriff als die eigentliche Torheit erscheinen lassen, wogegen die Torheit des Kreuzes sich für die Deutung der existentiellen Situation des Menschen als neu zu entdeckende Weisheit erweist. Denn für den sich als frei erfahrenden Menschen der Neuzeit und der Moderne gebiert ein Gott, der seinem Wesen nach metaphysische Notwendigkeit und starre Ordnung ist, nur Ungereimtheiten. Warum also nicht versuchen, die Freiheit Gottes, die sich in Christus am Kreuz wie im geschichtlichen Handeln Gottes insgesamt dokumentiert, zumindest als philosophische Denkmöglichkeit des Gottesbegriffs ernst zu nehmen?²⁴

²⁴ Dafür anregend Hermann Krings, Freiheit – ein Versuch, Gott zu denken, in: PhJ 77 (1970), 225–237.