

Die Torheit des Kreuzes und der Gott der Philosophen

Prof. Dr. Armin G. Wildfeuer, KatHO NRW Köln
Domforum Köln, 11.4.2017
- V o r t r a g s m a n u s k r i p t -

Wir alle kennen die Sätze, die Blaise Pascals (1623-1662) in einem „Mémorial“ von 1654 niedergeschrieben hat und das nach seinem Tod acht Jahre später eingenäht in seinem Rock aufgefunden wurde. Pascal hält darin den Gewissheitsertrag einer gleichsam mystischen Erfahrung fest. Dieser Ertrag besteht in der Einsicht, dass der „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jacobs“ (vgl. Ex 3,6) ein anderer ist als der „Gott der Philosophen und Gelehrten“. Dass der Gott der Philosophen ein anderer ist als der Gott Jesu Christi, diese Einsicht findet sich schon bei Paulus, wenn er etwa im 1. Korintherbrief schreibt: „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).

Und tatsächlich: 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 Hoff-

nungsperspektive allerdings musste der Kreuzestod Christi zwangsläufig eine bittere Enttäuschung sein, galt doch der Kreuzestod im Herrschaftsgebiet des Imperium Romanum als das Zeichen der größten und peinlichsten Schmach, des ultimativen politischen wie sozialen Scheiterns. Schon der Gedanken an das Kreuz war bei den Römern mit einer Art *damnatio memoriae* belegt.¹ 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 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

¹ Vgl. Cicero, Pro Rabirico 5,16: „Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus.“

„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 alttestamentarischen Gottes als eines Schöpfergottes behutsam und klug anzuknüpfen versuchte, über das Wesen des den Griechen noch „unbekannten Gottes“² 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

² „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.)

hören.“ (Apg 17, 20) Den Griechen gegenüber ruft Paulus im 1. Korintherbrief daher die Schriftworte des Alten Testaments (Js 19,12, Ps 33,10 u.a.) in Erinnerung: „Vernichten will ich die Weisheit der Weisen und die Klugheit der Klugen beiseiteschieben.“ (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)

Die Wahrheit und Weisheit des christlichen Gottes zeigt sich, folgt man Paulus, mithin nicht primär in der durch Notwendigkeit und Unveränderlichkeit bestimmten Ordnung und Harmonie des Kosmos, aus der eine philosophische „theologia naturalis“ im Rahmen eines kosmologischen Theismus bestenfalls die Vorstellung eines unveränderlichen, raum- und zeitenthobenen Gottes rekonstruieren kann, sondern in dem, was er die „Torheit des Kreuzes“ nennt, d.h. in dem am Kreuz leidenden, gestorbenen und auferstandenen Christus, in dem sich Gott wie schon im Alten Testament als aus freiem Willen geschichtsmächtig handelnder Gott offenbart. Der Kosmos-Gott der antiken Philosophie und der Gott am Kreuz stehen sich mithin diametral gegenüber. Man könnte sagen: sie liegen im wahrsten Sinne des Wortes „über Kreuz“.

Schaut man auf den mittelalterlichen Weg der christlichen Theologie und Philosophie und ihren Gottesbegriff, dann muss man feststellen, dass dieses „über Kreuz-Liegen“ zwischen dem Gott des kosmologischen Theismus und dem christlichen Gott erfolgreich unter den Tisch gekehrt wurde – zum Vorteil des ersteren und zum Nachteil des letzteren. Denn über den Transmissionsriemen des christlichen Neuplatonismus des 4. und 5. Jahrhunderts und theologisch systematisiert im einflussreichen Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus (1100-1160) steckt im darauf aufbauenden scholastischen Gottesbegriff der mittelalterlichen Theologie und Metaphysik mehr Platon, Aristoteles und Plotin als die genuin biblische Botschaft eines sich in Christus offenbarenden Gottes. Wo jedoch der kosmologische Theismus der antiken Philosophie zur primären Grundlage der christlichen Schöpfungstheologie wird, dort ist kein Platz für die „Torheit des Kreuzes“. Platz dafür wird erst wieder im spätmittelalterlichen Nominalismus und der darauf aufbauenden Philosophie der Neuzeit, nicht zuletzt, weil die Metaphysik der Scholastik, ihr Begriffsrealismus und ihr kosmologischer Theismus ihre Plausibilität eingebüßt haben. Nur wenn man sich mit seiner Gottesvorstellung auf Gedeih und Verderb an die im Kern neuplatonische Metaphysik der Scholastik und ihren kosmologischen Theismus ausgeliefert hat, nur dann wird man mit Neuzeit und Moderne auch theologisch über Kreuz liegen und die darin liegende Chance einer Reformulierung eines genuin christlichen Gottesbegriffes verkennen. Es gibt aber gute Gründe für die Behauptung, dass für die christliche Theologie Neuzeit und Moderne mehr Chance als Verlust sind. Ja, noch mehr: wenn die Theologie mit der Moderne über Kreuz liegt, weil diese dem kosmologischen Theismus

jede Plausibilität abspricht, dann verfehlt sie ihren Erkenntnisgegenstand, nämlich die Offenbarung Gottes im leidenden Christus am Kreuz. Denn über Kreuz mit dem Kreuz liegt weniger die Moderne als vielmehr der kosmologische Theismus der mittelalterlichen Theologie und Philosophie.

Ich versuche dies in drei Schritten zu erläutern:

Inhalt

1. Der Gott des kosmologischen Theismus und seine Attribute	7
1.1 Die christliche Adaption des kosmologischen Theismus	8
1.2 Gott im Modus der Weisheit der Welt: der kosmologische Theismus	10
1.3 Der apathische Gott des Theismus.....	15
2. Problemanzeigen als Indizien der Inkompatibilität	20
2.1. Die Religionskritik der Neuzeit als Kritik am kosmologischen Theismus	20
2.2 Kritik der „theologia naturalis“ schon bei Paulus	24
2.3. Der leidende Christus am Kreuz und die Wahrheit Gottes	26
2.4 Das freie Handeln Gottes in der Geschichte.....	32
3. Das Nachdenken über die Freiheit Gottes als Chance auch für die Philosophie der Moderne	34

Wie üblich beginne ich mit ...

1. Der Gott des kosmologischen Theismus und seine Attribute

Unter Inanspruchnahme platonisch-neuplatonischer und später aristotelischer Theorieelemente hat sich im Verlaufe des Mittelalters in Theologie und Philosophie das Bild eines Gottes verfestigt, dessen Absolutheit, Transzendenz und Ewigkeit nur durch die Attribuierung ganz bestimmter Prädikate sichergestellt werden kann. Attribuiert werden ihm Unwandelbarkeit, Einfachheit, Einheit und Unteilbarkeit; Immaterialität und reine Geistigkeit; Vollkommenheit, Weisheit und Allmacht. Diese Attribute bedingen die göttliche Gestalt-, Zeit- und Grenzenlosigkeit und damit auch eine prinzipielle Geschichtsenthobenheit Gottes verbunden ist. Für einen in diesem Sinne absolut gedachten transzendenten Gott einer Onto-Theologie sind diese Attribute denknotwendig und plausibel. Sie entsprechen den Anforderungen eines hellenistisch inspirierten Denkens. Dieses war primär an der Vollkommenheit, Vernünftigkeit und ontologischen Gutheit einer kosmischen, durch Kohärenz und Unwandelbarkeit ausgezeichneten logozentrisch-metaphysischen Seinsordnung und deren Erkennbarkeit orientiert. Der absolut gedachte Gott war Garant der geschaffenen kosmischen Ordnung, die ihrerseits Orientierung für menschliches Erkennen und Handeln war. Im Rückschlussverfahren aus den Werken ermöglichte dies auch die, wenn auch nur indirekte, Erkennbarkeit Gottes. Denn der Weg des denkerischen Aufstiegs zu Gott führte vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Bedingten zum Unbedingten, vom Vielen zum Einen, von den Wirklichkeiten zum Wirker

der Wirklichkeit, von der Wahrnehmung der Bewegung zum ersten unbewegten Beweger, von der Wirkung zur ersten Ursache, vom Möglichen und Kontingenten zum Notwendigen, vom Endlichen zum Unendlichen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Dieser Erkenntnisweg einer „theologia naturalis“ wird nicht nur zur Grundlage aller kosmologischen und kosmoteleologischen Gottesbeweise, sondern erlaubt auch einen Einblick in das kosmische Schöpfungshandeln Gottes. Denn die Ideen im Geiste Gottes sind gleichsam als die Prinzipien und Grundsätze vorgestellt, nach denen Gott im Akt der Schöpfung allererst Ordnung, Sinn und Orientierung in die formlose Masse der Materie bringt.

1.1 Die christliche Adaption des kosmologischen Theismus

Die „Torheit des Kreuzes“ dagegen war der hellenistischen Umwelt schlechterdings nicht vermittelbar. Diese Erfahrung hatte schon Paulus auf dem Areopag (vgl. Apg 17,22–34) gemacht. Mit der Darlegung des alttestamentlichen Gottes als eines Schöpfergottes versuchte er zwar behutsam und klug an den Denkhorizont der anwesenden epikureischen und stoischen Philosophen (Apg 17,18) anzuknüpfen, um ihnen das Wesen des ihnen noch „unbekannten Gottes“ näher zu bringen. „Spott“ (Apg 17,32) schlug ihm allerdings dann entgegen, als er auf die die Botschaft von Tod und Auferstehung Christi wie die von der Auferstehung der Toten zu sprechen kam. Dies überstieg den Denkhorizont der anwesenden Zuhörer vollends. Schließlich waren selbst die vielen Götter der Antike trotz aller offenkundigen Unvoll-

kommenheit im Gegensatz zu den Menschen zumindest durch Unsterblichkeit ausgezeichnet. Die Reaktion der durchaus gebildeten Zuhörer – der Text spricht von Epikuräern und Stoikern: „Du gibst uns ja seltsame Dinge zu hören.“ (Apg 17,20).

Angesichts der prominent – etwa in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts von Kelsos oder Porphyrios vorgetragenen Kritik an der Vorstellung eines menschengewordenen, leidenden und gar toten Gottes war das Bestreben der frühen christlichen Theologie nur verständlich, die christliche Gottesvorstellung und die darauf bezogenen Glaubensinhalte durch Nachweis ihrer besonderen Vernünftigkeit an den akzeptierten Denkhorizont der Zeit anschlussfähig zu machen und sich dadurch in der Spätantike gar als die bessere Philosophie, als die „vera philosophia“ (Laktanz) zu erweisen. Der anfängliche Gestus des „credo quia absurdum“ (Tertullian) war hierfür genauso wenig hilfreich wie der Verweis auf das Kreuz als theologischen Erkenntnisort. Dafür wurden Gott Eigenschaften attribuiert, für die es weder im Alten und Neuen Testament noch in der griechisch-römischen Philosophie einen plausiblen Anhalt gibt, für die es aber im römischen Kaiserkult ein Vorbild gibt – wie etwa die Rede von der Allmacht Gottes. Weil die philosophische Liebe zur Weisheit und die christliche Liebe zu Gott sich im Letzten auf den gleichen Gegenstand beziehen, schien die von Paulus behauptete grundsätzliche Spannung zwischen der „Weisheit der Welt“ und der „Weisheit Gottes“ auflösbar. Insbesondere die Integration neuplatonischer Kosmogonien erlaubte den Nachweis der besonderen Kompatibilität des christlichen Gottes mit dem Gott des kosmologischen Theismus. Gerechtfertigt wurde dieses Vorgehen nicht nur unter Hinweis zum einen auf den Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1ff.: „Im Anfang war der Logos, und der

Logos war bei Gott, und Gott war der Logos.“), sondern auch durch Verweis auf die vermeintlich uneingeschränkt positive Würdigung einer „theologia naturalis“ bei Paulus (Röm 1,18f.: „sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit sind seit Erschaffung der Welt an seinen Werken durch die Vernunft zu erkennen.“). Im Kosmos aber den Ort der Offenbarung des Logos zu erkennen und diesen mit dem christlichen Gott zu identifizieren, das kommt antikem Denken sehr entgegen und war für die Akzeptanz des christlichen Gottes und der Implementierung des Christentums unter den Versteherbedingungen der Zeit nur von Vorteil. Die anstößige Rede von der „Torheit des Kreuzes“ wie auch das Kreuz als kontraintuitives Siegeszeichen mögen da nur gestört haben und wurden elegant das gesamte Mittelalter über theologisch marginalisiert oder in das Feld einer – wenngleich hochrationalen – Mystik verschoben, auch um Philosophie und Theologie miteinander im Gespräch zu halten.

1.2 Gott im Modus der Weisheit der Welt: der kosmologische Theismus

Der Erkenntnisweg des kosmologischen Theismus findet sich exemplarisch und für die mittlalterliche Entwicklung einer „theologia naturalis“ wirkmächtig formuliert im Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus (1095/1100-1160)³. Demnach schließt jede natürliche,

³ 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 Kom-

nicht auf die Offenbarung zurückgreifende und daher allen endlichen Vernunftwesen gleichermaßen 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.“⁴ 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, derzufolge 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

mentierung 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.

⁴ Sent. I, dist. 3,1.

Ursprungs. Ihre Vernünftigkeit manifestierte sich in der Harmonie und Regelmäßigkeit der Naturvorgänge und in der Wohlgeordnetheit des Staatswesens. Wenngleich die konkreten Einzeldinge vergänglich sind, wird ihr Entstehen und Vergehen wie ihre Zusammenstimmung 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 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, wie er in der Genesis formu-

liert ist, 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 die 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 gleichsam 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)⁵ 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 Einzel-

⁵ Zur Wirkungsgeschichte neuerdings M. Enders/R. Kühn: „Im Anfang war der Logos ...“. Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart, Freiburg/Basel/Wien 2011.

nen, 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 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.⁶ 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. mithin geordnet. Kurzum die menschliche Vernunft fand in der Ordnung der Natur für ihre Erkenntnis und ihre Weltorientierung einen sicheren Anhalt. Ihre intelligente Anschauung konnte im Rückschlussverfahren vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Vielen zum Einen, von den Wirklichkeiten zum Wirker der Wirklichkeit, von der Wahrnehmung der Bewegung zum

⁶ So z. B. Aristoteles, *Met.* II, 4, 1000 b5.

ersten Beweger, 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 Beweger, zwischen Wirkung und Ursache, zwischen 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 qualitativen 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.

1.3 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 Vaters 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 Karrikatur eines Gottes erscheinen.

Das Wesen des göttlichen Seins ist im kosmologischen Theismus seit Xenophanes⁷ und Anaximander⁸ gekennzeichnet durch seine

⁷ Xenophanes, Frgm 26.

⁸ Anaxagoras, B 2 und 3.

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, unveränderlich 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 also 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 wahrhafte, 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 folglich auch nicht verändern, mithin auch nicht durch bewegende Affekte pathologisch affiziert sein.⁹ Als der Ungewordene und Affektlose ist Gott unteilbar.¹⁰ Es kann daher nicht mehrere Gottheiten geben. Der kosmologische Theismus ist folglich

⁹ Platon, Timaios 41 a, b; Aristoteles, Met. 1074 a 33-38.

¹⁰ Athenagoras, Suppl. 8,2.

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 Philo¹¹ heißt. Dass der erste Ursprung wegen seiner Einfachheit qualitäts- und bestimmungslos ist, geht der Sache nach auf Platon zurück.¹² Die Eigenschaftslosigkeit Gottes schließt auch das Fehlen jeglicher Gestalt in sich.

Unveränderlichkeit und *Bewegungslosigkeit*, *Einheit*, *Einfachheit* und *Eigenschaftslosigkeit*, *Geistigkeit*, *Grenzenlosigkeit* und *Immateri- alität* Gottes erschließen wiederum seine *Anfangs- und Endlosigkeit*, mithin seine *Ewigkeit* und *Zeitlosigkeit*, ebenso wie seine *Selbstgenügsamkeit*, *Autharkie* 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. Affekte 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

¹¹ Philo II, 98ff.

¹² Platon, Resp. VI, 509f.

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 Vernunft¹³ kann er nur als vollkommen leidenschaftslos, unkörperlich und rein geistig vorgestellt werden¹⁴. 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 unterliegende Veränderliche 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 denknotwendige *Unbegreiflichkeit* Gottes, die aus seiner *Andersartigkeit* resultiert, wurde bereits von der hellenistischen Philosophie radikal formuliert und nicht erst durch das Judentum in die philosophische

¹³ Platon, Phaid. 97 c, 98 b, f.

¹⁴ Xenophanes, Frgm 14.

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 ordnungssetzende 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 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“.

2. Problemanzeigen als Indizien der Inkompatibilität

2.1. Die Religionskritik der Neuzeit als Kritik am kosmologischen Theismus

Die starke Überformung der christlichen Gottesvorstellung durch den Gottesbegriff des antiken kosmologischen Theismus erweist sich freilich nur solange als für die Theologie vorteilhaft, als dessen metaphysische Voraussetzungen als unproblematisch gelten können. Diese freilich sind spätestens mit dem spätmittelalterlichen Nominalismus und Voluntarismus, an dessen Wurzel ein genuin theologisches Problem steht, nämlich das der Vermittlung von Freiheit und Allmacht Gottes, zum stumpfen Schwert geworden. Die Entwicklungen der neuzeitlichen Philosophie nimmt gerade von dort ihren Ausgang. Die primär kosmologisch konnotierten Attribute Gottes werden dann problematisch, die moralisch-praktischen – wie etwa die Güte Gottes - gewinnen in der Neuzeit an Gewicht. Sie lassen bestenfalls einen moralisch-praktischen Gottesbeweis (I. Kant) zu oder stellen – wie bei Schelling und Hegel - die Freiheit Gottes in den Mittelpunkt. Der Weg Gottes durch die Geschichte, die in Gottes Freiheit ihren Ursprung und ihr bestimmendes Moment hat und insgesamt die Geschichte der Menschen als Freiheitsgeschichte verstehen lässt, sowie die Rolle der Christologie darin rücken etwa im Deutschen Idealismus auch für die Philosophie - sogar erkenntnisfundierend - ins Blickfeld und bieten neue Anknüpfungs- und Denkmöglichkeiten nicht nur für die christliche Theologie in der Moderne. Auch für die Philosophie bietet der Erkenntnisweg aus der „Torheit des Kreuzes“ neue Chancen. Zu erinnern ist an die Ansätze einer philosophischen Christologie und Trinitätslehre in Neuzeit und Moderne. Um nur das beste Beispiel zu nennen: Hegels Denken etwa lässt sich insgesamt als "spekulativer Karfreitag", also als Versuch begreifen, die skandalöse Faktizität des Kreuzes von Golgatha mit der Vernunft auszusöhnen, Christus in

die Vernunft hineinzuhoben und somit eine Macht, die in sich die Ver-
nichtung der Weltgeschichte ist, zu ihrer Achse zu machen.

Dass ein kosmologischer Theismus seine Plausibilität unter diesen Bedingungen verlieren muss, dies zeigt sich eindrücklich auch in der Stoßrichtung der Religionskritik der Moderne. Sie richtet sich nicht gegen den sich im leidenden Christus offenbarenden Gott, sondern gegen einen Gott, dessen Attribute sich dem kosmologischen Theismus verdanken und im Resultat zur Vorstellung eines unwandelbaren, zeit- und geschichtsenthobenen, leb- und eigenschaftslosen, seinem Wesen nach wie dem Schicksal des Menschen gegenüber apathischen, weil durch Allmacht, Vollkommenheit, Einheit und Transzendenz ausgezeichneten Gottes verdichtet. Der Rückschluss auf Gott aus den Werken wird insbesondere dann zum Problem, wenn die Welt nicht mehr als kohärenter Ordnungszusammenhang, sondern als Elend, Chaos und Wirrnis und die menschliche Existenz in ihr als tragisch, absurd und der permanenten Ungerechtigkeit ausgesetzt erfahren wird. Dass es angesichts der verworrenen Situation der Wirklichkeit, deren „intelligent design“ sich nicht erschließt, einen Gott, noch dazu einen, der sich als kosmischer Zampano geriert, überhaupt noch geben soll, daran stoßen sich alle Formen des modernen Atheismus, sei es der kosmologische, der psychologische, der soziale und der politische.

Der Atheismus kann daher zurecht als der „Bruder des Theismus“ (J. Moltmann) begriffen werden, zumal eines kosmologischen, dessen Gott im doppelten Sinne „tot“ ist (so Nietzsche). Die Einsicht in die Absurdität des Lebens führt gleichsam zu einer „metaphysischen Revolte“ (J.-P. Sarte) gegen das Ordo-Denken der traditionellen Metaphysik. Auch ist nicht der sich am Kreuz offenbarende Gott, sondern

der Gott des kosmologischen Theismus, seine transzendenten Überhöhung und absolute Vollkommenheit die Projektionsfläche für alle Projektionstheorien, die angesichts eines leidenden, die Widersprüche der Welt in sich aufnehmenden Gottes am Kreuz ins Leere laufen würden. Auch die – egal wie man es wendet - unlösbare Theodizee-Frage entzündet sich in der Neuzeit nicht am leidenden Christus, sondern an der universalen Gerechtigkeit, die ein allmächtiger Gott in der „besten aller möglichen Welten“ (G.W. Leibniz) ins Werk setzen können müsste.

Kurzum: Insgesamt verliert die Vorstellung eines Gottes, dessen Weisheit und Allmacht sich vor allem in seinem kosmischen Schöpfungshandeln zeigt, in Neuzeit und Moderne dann seine Faszination, wenn der Gedanke einer stabilen und notwendigen Ordnung und Gutheit des Seins, an dem sich der Mensch erkennend und handelnd zu orientieren hat, mit seiner Plausibilität auch seine Faszinationskraft verliert. Fasziniert vom Gedanken der Freiheit muss der Philosophie der Neuzeit und Moderne der bisherige „Gott der Philosophen“, der ein kosmischer war, daher als die eigentliche „Torheit“ erscheinen. Und wenn zutrifft, was ich eingangs festgestellt habe, dass nämlich der Gott des kosmologischen Theismus mit dem Gott Jesu Christi gar nicht kompatibel zu machen ist, dann trifft die Religionskritik der Neuzeit und Moderne auch gar nicht den christlichen Gott. Denn die Wahrheit des christlichen Gottes liegt gerade nicht im Kosmos und die Offenbarung des spezifisch christlichen Gottes erschöpft sich gerade nicht in den Kosmosphantasien eines Plotin. Sie ist, folgt man Paulus, vielmehr in einer Person zu finden. Denn die Wahrheit Gottes wird in Christus sichtbar und seine Weisheit ist Christus selbst.

2.2 Kritik der „theologia naturalis“ schon bei Paulus

Für die Kritik an den Ungereimtheiten, die ein kosmologischer, am Ideal metaphysischer Notwendigkeit und starrer Ordnung orientierter Theismus produziert, braucht freilich die neuzeitliche Philosophie und ihre Freiheitsfaszination noch gar nicht bemüht zu werden. Denn gerne wird – mit Blick auf den einmal eingeschlagenen Weg durchaus nicht frei von Interessen - übersehen, dass Paulus selbst – trotz grundsätzlicher Würdigung des Anliegens - äußerst skeptisch war, welchen Wert eine „theologia naturalis“ für die Erkenntnis der Eigentümlichkeiten des christlichen Gottes überhaupt haben kann (vgl. Röm 1, 18-23). Denn diese steht aus menschlicher Bedingtheit beständig in der Gefahr, ihr Erkenntnisziel zu verfehlen, zumal dann, wenn sie - so der kosmologisch gewendete Projektions- und Anthropomorphisierungsvorwurf des Paulus - Gott im Ausgang von „Nichtigkeiten“ zum Abbild seiner Werke macht. Aus solchen Gottesbildern folgt nämlich 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, so Paulus, „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 (vgl. Röm 1,29-31). Paulus konnte sich mit dieser Kritik durch die Weisheitsvorstellung der Antike gestärkt fühlen. Denn gerade weil Weisheit nach antiker Vorstellung eine Form der Authentizität ist und sich in der Einheit von Denken und Tun zeigen muss, erweist sich das Festhalten an der „Weisheit der Welt“, die Gott im Kosmos sucht und diesen zu einer „quaestio facti“ degradiert, gerade bei der Frage nach der Gotteserkenntnis als die eigentliche Torheit. Denn Weisheit und Wahrheit sind nicht im Kosmos zu finden, sie sind in Christus Person geworden. In Christus aber zeigt sich die „göttliche Torheit (...) weiser als die Menschen“ (1 Kor 1,25). Auch ein philosophisches Nachdenken über Gott, das nur im Entferntesten den Anspruch erheben will, der Eigentümlichkeit des christlichen Gottes auf die Spur zu kommen, muss daher christologisch ansetzen.

2.3. Der leidende Christus am Kreuz und die Wahrheit Gottes

Wie aber zeigt sich Gott in Christus dem Gekreuzigten insbesondere mit Blick auf die Attribute Gottes, wie sie sich im kosmologischen Theismus herausgebildet haben?

Mit Blick auf die Wesensbestimmungen des theistischen, apathischen, leb- und reaktionslosen Gott des kosmologischen Theismus ist die Differenz zu einem Gott, der sich im leidenden Christus offenbart, offenkundig. Wenn sich Gott in Christus am Kreuz offenbart hat, ja dieser Gott selbst ist, wie die Christen glauben, dann zeigt sich jedenfalls kein unveränderlicher, bewegungsloser und unwandelbarer, dem Schicksal der Menschen apathisch gegenüberstehender oder durch Notwendigkeit determinierter Gott: 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 vereinbar, außer man tritt die Flucht in doketistische und gnostische Spekulationen an. Auch wird jeder Versuch einer negativen Theologie, wie sie uns der Neuplatoniker Dionysios Pseudo-Areopagita anempfiehlt, von vorneherein am Kreuz ad absurdum geführt. Der christliche Gott zeigt sich dort eben nicht als der „ganz Andere“ (der uns als solcher auch gar nicht zu interessieren bräuchte). Vielmehr lässt sich Gott in Christus 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 geschichtsenthobener Vollkommenheit gerade keine Spur.

Und wo bleibt die Allmacht Gottes (das Attribut findet sich weder im Alten noch im Neuen Testament) angesichts eines Gottes, der sich aus freiem Willen ganz dem Handeln der Menschen ausliefert? Der leidende Christus ist auch kein „unbewegter Beweger“, sondern er wird bewegt, sogar in grausamster Weise. Ein Gott, der sich in ihm offenbart, muss ein Gott sein, der eine Geschichte mit den Menschen hat und in dieser Geschichte agiert. Die statischen Distinktionen von Endlichkeit und Unendlichkeit, Immanenz und Transzendenz, Zeitlichkeit und Ewigkeit greifen nicht mehr. An ihre Stelle müssen Kategorien von Geschichtlichkeit und Prozessualität treten. Überhaupt: dass ein Gott tatsächlich stirbt und tot ist, übersteigt vollständig den Denkhorizont des Theismus 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 selbst, 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“ (J. W. Goethes). Denn anstatt 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. Denn der Gott des kosmologischen Monotheismus ist nur schwerlich als Inbegriff des Lebens und Fülle der Wirklichkeit vorstellbar.

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 ge-

rade 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 lehrend. Er trank heiter und gelassen den ihm bestimmten Schierlingsbecher. Er bewies damit Seelengröße und bezeugte zugleich die laut Plato von ihm gelehrt 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, Uner-schrockenheit 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 An-

lass 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 Todeskampf 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, als eine prästabilisierte Harmonie konstruiert, die 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, Gnade und Erlösung gar nicht möglich – denn sie müssten selbst als ein Ordnungsverstoß gegen die gottgegebene Ordnung, die sich in der Welt zeigt, verstanden werden. Der bösen Tat müssen vielmehr Buße und Strafe als Wiederherstellung der ins Ungleichgewicht gebrachten Ordnung folgen. 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, sondern vermag aus Freiheit etwas wirklich Neues. In Christus bricht daher die eigentliche „Neu-Zeit“ an. 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 ist und Neues gar nicht zu denken vermag. 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

aus Freiheit will und sich dazu entschließt. 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 und die Zusage seiner Liebe, die ihrerseits wiederum nur aus Freiheit geschenkt sein können. 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.

2.4 Das freie Handeln Gottes in der Geschichte

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 Beweger“ in seiner Selbstgenügsamkeit und Autarkie nicht darin, sich selbst zu denken. Er teilt sich dem Menschen daher weniger durch seine indirekten kosmischen Wirkungen als durch sein unmittelbares freies Tun in der Geschichte mit. Personen aber werden nur durch ihr Handeln offenbar und teilen sich darin mit. Nur als Handelnder wird Gott zum Subjekt der Geschichte.

Aber auch zum Verständnis dieses Zusammenhangs leistet der kosmologische Theismus keinen Beitrag: mit ihm kann die Freiheit Gottes, die seinem Handeln als Entschluss vorausgeht und sich im Handeln manifestiert, auch die Andersartigkeit seiner Freiheit, nicht in den Blick kommen. Weil Freiheit nur im immer geschichtlichen Handeln wirklich wird, soll sie nicht eine leere Formel bleiben, kann sie von einem Gott, der durch seine eigenschaftslose Einfachheit in eine geschichtsenthobene Ferne und abstrakte Transzendenz gerückt wird, grundsätzlich nicht ausgesagt werden. 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 begründeterweise „Leben“ aussagen. Gott aber ist nach biblischem Zeugnis das Leben.

3. Das Nachdenken über die Freiheit Gottes als Chance auch für die Philosophie der Moderne

Ich komme zum Schluss:

Egal also, wie man es dreht und wendet: Die Differenz dieses leblosen und durch Unwandelbarkeit gekennzeichneten Kosmosgottes zum Gott der Christen, dessen Wahrheit sich im leidenden Christus entbirgt, ist offenkundig. Die „Torheit des Kreuz“ erweist sich als das Waterloo jedes kosmologischen Theismus, dessen Orientierungs- und Erkenntnisleistung mit Blick auf das Eigentümliche des christlichen Gottes erschreckend gering ist. Insbesondere für den sich als frei erfahrenden Menschen der Neuzeit und der Moderne gebiert ein Gott, der einem Wesen nach metaphysische Notwendigkeit und starre Ordnung ist, nur Ungereimtheiten, wenn nicht Alpträume, wie sich in der Religionskritik der Moderne nicht zu Unrecht zeigt. Für Christen gibt es gar keinen Anlass, einen Kosmosgottes gegen die an ihn gerichteten Vorwürfe, die nicht unbegründet sind, in Schutz zu nehmen. Denn es ist gar nicht der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs und schon gar nicht der Gott, der sich am Kreuz geoffenbart hat, den diese Kritik ins Visier nimmt.

Übrigens: die Einsicht, dass ein kosmologischer Theismus auch denkerisch seine Plausibilität nicht unter Beweis stellen kann, das ist die Geburtsstunde der Neuzeit und der Moderne im spätmittelalterlichen Nominalismus des 14. Jahrhunderts (ich werde das im Kolloquium genauer erläutern). Eine philosophie- und theologiegeschichtliche Betrachtung des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit kann zeigen, dass Dabei zeigt sich, „die Torheit des Kreuzes“ auch eine Chance für den Gott der Philosophen“ bietet. Wäre für die Philosophie

nicht auch ein Gott denkbar, wie er sich in Christus am Kreuz zeigt? Grundsätzlich ist dies kein abwegiger Gedanke. Denn die Philosophie erfindet selbst den Gottesbegriff nicht, sondern sie findet ihn vor. Insofern ist auch die spezifische Gottesvorstellung, wie sie sich in Christus am Kreuz zeigt, für die Philosophie eine vorgefundene und auf den Begriff zu bringende. Die Philosophie fragt dabei lediglich, ob ein Glaube an einen solchen Gott verantwortet werden könne und wie er verantwortet werden könne. Sie verfährt dabei wie andere philosophische Untersuchungen auch, indem sie eine doppelte Reflexion durchführt: sie reflektiert nicht nur den Begriff, sondern auch die Möglichkeit des Begriffs. Kann jener Gehalt, der durch diese Vorstellungen präsent und präsentiert ist, auch gedacht werden? Oder ist es unvernünftig oder gar inhuman, eine solche Vorstellung zu haben? Den Begriff denken muss allerdings mit Kant von dem des Erkennens unterschieden bleiben. Es geht bei einem Versuch, Gott zu denken, nie darum, Gott zu erkennen, auch nicht darum, das Dasein Gottes zu beweisen, also nicht um den Nachweis, dass das unter dem Namen Gott Vorgestellte objektive Realität habe. Lediglich die Denkbarkeit einer bestimmten Gottesvorstellung kann Gegenstand philosophischen Fragens sein.

Warum also nicht versuchen, die Freiheit Gottes, die sich in Christus am Kreuz wie im geschichtlichen Handeln Gottes insgesamt dokumentiert, zumindest als philosophische Denkmöglichkeit Gottes ernster zu nehmen, als dies bislang der Fall war? Die Geschichte des Nachdenkens über Gott ließe sich neu rekonstruieren: Sie würde nicht erst in der Neuzeit und beim Deutschen Idealismus einsetzen. Das Thema der Freiheit Gottes begleitet das Denken der Kirchenväter ebenso wie das der mittelalterlichen Autoren. Entdecken lassen

würde sich ein weitgehend in seinen Entwicklungslinien noch ungehobener Schatz nicht nur für die Theologie, sondern ebenso für die Philosophie. Denn auch für die Philosophie ist der kosmologische Theismus nicht notwendig die einzige Denkmöglichkeit Gottes, wie die vielfältigen Ansätze einer Philosophischen Christologie vor zeigen, wie sie seit der Neuzeit etwa bei Leibniz, im Deutschen Idealismus und bis hin zu Blondel, zwar vorliegen, aber innerhalb der Theologie (vor allem der amtlichen) kaum Beachtung gefunden haben. Es ergäbe sich zudem unter den Bedingungen der Neuzeit und der Moderne auch ganz neue Anknüpfungspunkte für das Gespräch zwischen Philosophie und Theologie. Überdies: Die Freiheitsfascination der Moderne bekäme nicht nur einen christlichen Bezugspunkt, sondern – weil auch sie nicht ohne Exzesse ist - gleichzeitig auch ein akzeptables Korrektiv.

Und nicht zuletzt: Der Gefahr einer Usurpation des Gottes der Offenbarung durch einen kosmologisch-theistischen oder onto-theologischen Gottesbegriff wäre entgegengetreten. Denn die ihm zugeschriebenen Attribute haben in Christus keine Entsprechung. Eine solche Usurpation aber macht den am Kreuz leidenden Christus zur bloß symbolischen Illustration des Gottes der Philosophen, die die Offenbarung Gottes im gekreuzigten Christus überflüssig macht. Denn wie schon der Kirchenvater Irenäus von Lyon (um 135–202) zurecht 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?“