

Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes

Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs

VON JAN-HEINER TÜCK

Zorn ist eine Art Liebe
(darauf bestehe ich)
Peter Handke*

Exposition: Zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs

Ein Problem, das man beiseite schiebt und verdrängt, ist nicht aus der Welt. Es kehrt über kurz oder lang durch die Hintertür zurück und verschafft sich erneut Präsenz. Sigmund Freud hat diesen Mechanismus unter dem Titel der „Wiederkehr des Verdrängten“ psychoanalytisch beschrieben. Auch in der Theologie gibt es Probleme, die gerne beiseite geschoben und verdrängt werden, die dann an anderer Stelle überraschend wieder auftauchen und Brisanz gewinnen. Ein prominentes Beispiel dafür ist die anstößige Rede vom Zorn Gottes. Während in der gegenwärtigen dogmatischen Handbuchliteratur das Motiv kaum oder überhaupt nicht auftaucht, hat sich jüngst Peter Sloterdijk in seinem politisch-psychologischen Versuch *Zorn und Zeit*¹ des Themas angenommen – durchaus in christentumskritischer Absicht. Er stützt sich in den Passagen, die dem Gotteszorn gelten, vor allem auf Vorarbeiten von Ralf Miggelbrink², der sich seit längerem – gegenläufig zum theologischen Trend – für eine Rehabilitierung der Rede vom zornigen Gott einsetzt.

Beleuchtet man den Befund etwas näher, so lassen sich innertheologisch drei Formen der Verdrängung des Motivs aufweisen: (1) In dem von Theodor Schneider edierten *Handbuch der Dogmatik* werden im Traktat Gotteslehre als Grundzüge des Gottes Israels seine Namensoffenbarung, seine Bundeswilligkeit, sein rettendes Geschichtshandeln im Exodus herausgestellt³; die sperrigen Aussagen über Zorn und Gericht bleiben hingegen ausgespart. Ähnliches gilt für Leo Scheffczyk's *Gotteslehre*⁴ und Gerhard Lud-

* P. Handke, *Gestern unterwegs*. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990, Frankfurt am Main 2007, 529.

¹ P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit*. Ein politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt am Main 2006. Eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Buch kann im Folgenden nicht geleistet werden. Vgl. K. Müller, *Gottes Zorn, der Menschen Eifer und die theologische Vernunft*. Zu Peter Sloterdijks affektanalytischer Gotteskritik, in: M. Striet (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus*. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg i. Br. 2008, 77–98.

² Vgl. R. Miggelbrink, *Der zornige Gott*. Die Bedeutung einer anstößigen, biblischen Tradition, Darmstadt 2002.

³ Th. Schneider/D. Sattler, *Gotteslehre*, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Düsseldorf (1992)³2006, 51–119, hier 55–74.

⁴ L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung*. Gotteslehre, in: Ders./A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik*, Band II, Aachen 1996, 109–153.

wig Müllers *Katholische Dogmatik*, in denen der alttestamentliche Schriftbefund in systematischer Absicht resümiert wird.⁵ (2) Anders stellt sich der Sachverhalt in Gotthold Hasenhüttls Werk *Glaube ohne Mythos* dar, in dem die Vorstellung von Gott als Richter und Vergelter als anthropomorph entlarvt und die biblische Rede vom Zorn unter Mythologieverdacht gestellt wird.⁶ (3) Eugen Biser⁷ schließlich nimmt eine problematische Aufteilung vor, wenn er die Aussagen von Gott als Richter und Vergelter dem Alten und die von Gott als Retter und Erlöser dem Neuen Testament zuordnet. Er schreibt sich dadurch in eine antijudaistische Deutungstradition ein, die bei Markion anhebt und über Adolf von Harnack bis in die populäre Jesus-Literatur unserer Tage reicht.⁸

Es lässt sich also innerhalb der gegenwärtigen Dogmatik-Handbücher eine dreifache Strategie beobachten, mit den biblischen Zorn-Aussagen zu verfahren: erstens, sie zu verschweigen; zweitens, sie als mythologisch zu entschärfen; drittens, sie als typisch alttestamentlich abzuqualifizieren.⁹

Der Kritik, die Rede vom Zorn Gottes sei allenfalls uneigentlich oder anthropomorph, kann zunächst durch einen Aphorismus Kierkegaards irritiert werden: „Man eifert so sehr gegen den Anthropomorphismus und denkt nicht daran, dass Christi Geburt der größte und bedeutungsvollste ist.“¹⁰ Der dänische Denker greift hier nicht auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen zurück, um eine menschliche Rede von Gott zu rechtfertigen. Er erinnert vielmehr an die Pointe des christlichen Inkarnationsglaubens, dass Gott selbst *als Mensch* zur Welt gekommen ist und sich in der Grammatik des menschlichen Selbstvollzugs zur Sprache gebracht hat. „Sein Leben war das eines Menschen“ – bringt der Hymnus des Philipperbriefs die kenotische Dynamik dieses Vorgangs zum Ausdruck (vgl. Phil 2,7). Wenn aber Gottes Selbstmitteilung in der Person und Geschichte Jesu letztlich im Modus des „Anthropomorphismus“ erfolgt, dann kann die menschliche Sprache im Blick auf Gott – das ist gegen eine forcierte negative Theologie

⁵ Vgl. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. Br. [u. a.] (1995) ²2003, 226–252; vgl. auch 879 (kein Eintrag unter dem Stichwort ‚Zorn‘ im Sachregister).

⁶ Vgl. G. Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos*, Mainz 2001, Band 1, 451–473, hier 472f.

⁷ Zuletzt E. Biser, *Der obdachlose Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 40, wo von einer „Korrektur des traditionellen Gottesbildes“ durch Jesus die Rede ist, das „er durch eine Absage an den Gott der Rache [...] von einer Ambivalenz befreit und in die ebenso befreiende wie beglückende Eindeutigkeit führt.“

⁸ Vgl. nur F. Alt, *Jesus – der erste neue Mann*, München 1989; H. Geißler, *Was würde Jesus heute sagen? Die politische Botschaft des Evangeliums*, Berlin 2003.

⁹ Anders G. Kraus, dessen Gotteslehre ausführlich auf das alttestamentliche Gotteszeugnis eingeht und einen eigenen Abschnitt „Die Rede vom Zorn Gottes“ bietet. Vgl. *ders.*, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt am Main 1994, 81–178, bes. 167–169. Vgl. auch W. Breuning, *Gotteslehre*, in: W. Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Paderborn 1995, Band 1, 224–227. Hier werden unter den Überschriften „Segen und Fluch“, „Güte und Gerechtigkeit“, „Geduld und Zorn“ alttestamentliche Aussagen über Gott in systematischer Absicht resümiert. Zuletzt hat sich J. Werbick, *Gott verbindlich. Eine Gotteslehre*, Freiburg i. Br. 2007, 376–380, mit dem sperrigen Motiv auseinandergesetzt.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Die Tagebücher I. Ausgewählt, neu geordnet und übersetzt von H. Gerdes*, Düsseldorf/Köln 1962, 140.

zu sagen – nicht nur uneigentlich sein. Selbstverständlich ist das Zeugnis der biblischen Schriften heterogen und vielgestaltig, es gibt menschliche, allzu menschliche Aussagen über Gott, die nach Klärung verlangen. Das Verfahren aber, nur die Aussagen zuzulassen, die den Kriterien einer philosophischen Gotteslehre entsprechen, übergeht die Tatsache, dass gerade die Widerständigkeit der biblischen Zeugnisse selbst zu denken gibt. Wenn nun aber Gott selbst Mensch geworden ist und den Anthropomorphismus zum Vehikel seiner Selbsterschließung gewählt hat, dann ist das Sprechen von Gottes Menschlichkeit in menschlichen Bildern und Vorstellungen nicht nur theologisch legitim, sondern unumgänglich. Allerdings ist nicht jede menschliche Rede, nicht jeder Anthropomorphismus gleich gut geeignet, das Zur-Welt-Kommen Gottes in Jesus Christus und seinem Geist zur Sprache zu bringen. Es gibt Weisen der theologischen Rede, die dem Ereignis der göttlichen Selbstmitteilung als Liebe entsprechen, und solche, die ihm widerstreiten. Eberhard Jüngel hat das Kriterium für angemessene theologische Aussagen dahingehend konkretisiert, anthropomorphe Rede von Gott sei dann tauglich und verantwortbar, wenn sie „der Freiheit des zur Welt kommenden Gottes“ ebenso entspricht wie „der Befreiung des Menschen durch den in Jesus Christus zur Welt und im λόγος τοῦ σταύρου definitiv zur Sprache gekommenen Gott“¹¹. Die Rede vom Zorn als der anderen Seite der Liebe Gottes wird später diesem Kriterium Rechnung zu tragen haben.

Nun wird man in den angeführten Versuchen, sich der unbequemen Rede vom Zorn Gottes dogmatisch zu entledigen, zunächst das Bemühen würdigen müssen, Gott konsequent als einen Gott der Liebe darzustellen. Nach Dezennien einer oft krankmachenden Drohpastoral, die mit der Hölle als finaler Qual- und Folteranstalt gearbeitet hat, ist dieses Bemühen nicht zu unterschätzen. Allerdings dürfte die mit der Unterschlagung des Zorn- und Gerichtsmotivs verbundene Halbierung des biblischen Zeugnisses – gerade auch, wenn man die pastoralen Konsequenzen beachtet – inzwischen zu einer erschreckenden Banalisierung der Gottesrede geführt haben. Die inflationäre Rede von einem lieben Gott, der allen alles verzeiht, korrespondiert nicht nur mit der Apathie gegenüber fremdem Leid, sondern auch mit der anhaltenden Tendenz zur Schuldverdrängung. Wer wäre nicht versiert in der Kunst, es nicht gewesen zu sein, die immer darauf hinausläuft, es andere gewesen sein zu lassen?¹² Den latenten Unschuldswahn aber und die eingeübten Muster der Schuldabschiebung unterbricht die Botschaft vom Zorngericht Gottes. Wo diese Botschaft niedergehalten wird, degeneriert die Rede von Gottes Liebe leicht zur Phrase. Es bleibt jedenfalls undeutlich, dass ein Gott der Liebe gegenüber der lieblosen Verweigerung von Liebe nicht gleich-

¹¹ E. Jüngel, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, in: *Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 110–131, hier 131 (kursiv im Original).

¹² O. Marquard, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?, in: *Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt am Main (1973) ³1992, 66–82, hier 76.

gültig bleiben kann, dass er die Täter für ihre Taten zur Rechenschaft ziehen muss, wenn er nicht über das Leiden der Opfer unempfindlich hinweggehen will. Ralf Miggelbrink hat daher zu Recht eine Neubewertung der biblischen Zornesaussagen gefordert und – in kritischer Absetzung von einem versteckten Deismus in der Gegenwartstheologie – die biblisch bezeugte Geschichtsmächtigkeit Gottes betont. Außerdem hat er darauf hingewiesen, dass die systematische Theologie durchaus zwiespältig mit den biblischen Schriften umgeht, wenn sie diese einerseits als *norma normans* der Dogmatik würdigt, andererseits aber deren unbequeme Aussagen marginalisiert. Für den neopaganen Philosophen Sloterdijk ist das Thema Zorn hingegen von hohem zeitdiagnostischen Interesse, weil es zu Beginn des 21. Jahrhunderts durch die erregungswilligen Zornkollektive des Islamismus überraschend auf die politische Bühne zurückgekehrt ist, ohne dass die vergleichsweise empörungsmüde Kultur des Westens schon bereits wirksame Abwehrkräfte ausgebildet hätte. In einer Genealogie des Zorn-Motivs kommt Sloterdijk auch auf die thymotische Energie des biblischen Gottes zu sprechen, die für ihn in den Zusammenhang einer „Ethik des Racheaufschubs“ gehört. Seine Analyse des christlichen Affekthaushalts geht davon aus, dass das, was Gläubige im Diesseits mühsam zurückhalten – ihr Ressentiment gegen die Feinde –, sich im Jenseits um so ungehemmter entladen dürfe. Das Zornkapital, das die Ungerechten im Laufe ihres Lebens ansammeln, werde in einem göttlichen Archiv so lange gespeichert, bis sich im Jüngsten Gericht die Richtigstellung der moralischen Bilanzen vollziehe. Die Christen aber freuen sich vermeintlich schon jetzt auf die postmortale Bestrafung ihrer Gegner; das ist jedenfalls nach Sloterdijk die dunkle Kehrseite ihres Liebesdiskurses.

Während also die gegenwärtige Handbuchliteratur den Zorn Gottes eher marginalisiert, droht die Wiederkehr des Verdrängten die neutestamentliche Spitzenaussage „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8.16)¹³ zu verdunkeln. Von daher stellt sich die Aufgabe, eine hermeneutisch verantwortbare Rede vom Zorn Gottes zu entwickeln. Ich will diese Aufgabe so angehen, dass ich zunächst eine biblische Rückvergewisserung vornehme, um das vielschichtige Spektrum der Zornesaussagen zumindest ansatzweise in den Blick zu bekommen (1). Danach werde ich mit Laktanz, Thomas von Aquin und Martin Luther drei theologiehistorisch bedeutsame Positionen in Erinnerung rufen (2), um abschließend die im Titel angekündigte These plausibel zu machen, dass der *Zorn die andere Seite der Liebe Gottes* ist (3).

1. Biblische Vergewisserung

Bevor ich die biblische Überlieferung befrage, werde ich kurz das leitende Vorverständnis offenlegen, mit dem ich die biblischen Zornesaussa-

¹³ Vgl. *Th. Söding*, „Gott ist Liebe“. 1 Joh 4, 8.16 als Spitzensatz biblischer Theologie, in: *Ders.*, *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, Münster 1996, 306–357.

gen in den Blick nehme. Das leitende Vorverständnis rekurriert auf die Alltagssprache und bezieht sich – wie sollte es anders sein – zurück auf Erfahrungen im zwischenmenschlichen Bereich. Schon hier lassen sich unterschiedliche Dimensionen des Zorns unterscheiden.¹⁴ Zorn kann zunächst ein unkontrollierter und impulsiver Affekt sein. Ein unbedeutendes Ereignis, das als ärgerlich oder störend empfunden wird, veranlasst eine cholerische Reaktion, die sich zu blindem Wüten steigern kann. Zorn ist hier nicht nur das Gegenteil von Apathie, sondern Index einer unverhältnismäßigen Erregung. Darüber hinaus kann Zorn aber auch Ausdruck einer Normverletzung sein. Hier ist die affektive Reaktion nicht maßlos und ungehemmt, sondern an den Gedanken der gerechten Vergeltung gebunden. Anders als Hass, der den anderen um seiner selbst willen schädigen will, bildet Zorn den emotionalen Subtext der Forderung, der andere möge die erlittene Kränkung wiedergutmachen. Der Zorn ist gestillt, sobald der Forderung Genüge getan ist. Im pädagogischen Kontext schließlich kann Zorn auch im Horizont größeren Wohlwollens vorkommen. Wenn Kinder etwas tun, was sie unter keinen Umständen tun sollen, reagieren Eltern erzürnt – nicht, weil sie ihre Kinder nicht lieben, sondern gerade weil sie sie lieben. Das Fehlverhalten lässt sie nicht gleichgültig, ihre Reaktion soll mit Nachdruck deutlich machen, dass das, was getan wurde, nicht gut war. Im Horizont der Liebe wird Zorn zum pädagogischen Vehikel von Besserung und Reifung.

Ungeachtet der Tatsache, dass die Bibel die Heiligkeit und Transzendenz Gottes häufig betont und sie von der Sphäre der Menschen absetzt, sei nun der Frage nachgegangen, welche Dimensionen des Zorns in den biblischen Schriften Gott zu- oder abgesprochen werden. Gibt es Zeugnisse, die den Herrn als unberechenbaren Eiferer schildern? Oder ist der göttliche Zorn an den Begriff der gerechten Vergeltung gebunden, so dass er als Empörung über menschliches Fehlverhalten gedeutet werden kann? Oder kommt der Zorn Gottes – heilspädagogisch – als Instrument für menschliche Besserung in den Blick, so dass er als andere Seite der göttlichen Liebe interpretierbar wäre?

Die alttestamentliche Rede vom Zorn Gottes ist reichhaltiger und anstößiger, als es der systematischen Theologie gemeinhin lieb ist. Die etwa tausend Stellen, an denen vom Zorn Gottes die Rede ist, lassen sich kaum systematisieren – zu unterschiedlich sind die Gottese Erfahrungen, die sie ins Wort bringen. Schon die Terminologie ist nuancenreich, nicht wenige Begriffe reichen in den psychosomatischen Bereich der Affektäußerung hinein: schnauben, entbrennen, sich ereifern, wüten, toben etc.¹⁵ Ohne hier in

¹⁴ Für einen differenzierten Überblick über die psychologische Einschätzung des Zorns vgl. *St. Volkmann*, *Der Zorn Gottes*. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie, Marburg 2004, 21–39.

¹⁵ Vgl. die Auflistung von immerhin zehn unterschiedlichen hebräischen Termini für Zorn und Zürnen, die im AT vorkommen, bei *O. Grether/J. Fichtner/G. Stählin*, Art. *ὄργη*, in: ThWNT

philologische Details gehen zu können, will ich versuchen, vier unterschiedliche Dimensionen des göttlichen Zornes zu unterscheiden.¹⁶

Zunächst gibt es mit der Sintfluterzählung im Buch Genesis ein göttliches Straf- und Vernichtungshandeln, das sich auf die ganze Menschheit erstreckt. Das Trachten der Menschen ist böse, so dass es JHWH reut, den Menschen gemacht zu haben (vgl. Gen 6,5–7).¹⁷ Es handelt sich hier nicht um ein Umdenken Gottes, sondern ausdrücklich um die Andeutung eines Affekts, wenn gesagt wird: „Es bekümmerte ihn in seinem Herzen“. JHWHs Reue und Kummer beziehen sich nicht auf ein Missgeschick bei der Schöpfung, sondern auf das, was der Mensch, das vornehmste Geschöpf, aus sich selbst gemacht hat. Die epidemische Ausbreitung der menschlichen Bosheit ist es, welche die schmerzliche Entscheidung JHWHs hervorruft, die Flut als Strafe zu verhängen, Allerdings wird Noah, der Gerechte, durch die Flut hindurchgerettet (Gen 6,8 und 7,1–4), und JHWH verspricht, eine solche Vernichtungsstrafe nie wieder zu vollstrecken (Gen 8,21–22). Bemerkenswert ist, dass die Sintfluterzählung ohne explizite Zornterminologie auskommt.¹⁸

Eine zweite Dimension alttestamentlicher Zornesaussagen bezieht sich auf das Bundesvolk Israel und die Fremdvölker. Der Herr wacht voll Eifersucht darüber, dass sein erwähltes Volk sich keinen anderen Göttern zuwendet. Immer dann, wenn Israel von Gott abfällt oder seine Rechtsordnung verletzt, zieht es sich – nach einem geläufigen Deuteschema – Gottes Zorn zu. Exemplarisch sei auf das Buch Zefanja verwiesen, das als „Kompendium“¹⁹ der Schriftprophetie Israels gelesen werden kann. Hier finden sich Unheilsworte gegen das eigene Volk (1,2–18) wie gegen die Fremdvölker (2,4–15). Zefanja kündigt den nahen Tag des Herrn als Tag des Zorns an. Synkretistische Kultpraktiken und soziale Ungerechtigkeit werden gleichermaßen geißelt. Der

20 (1954) 392–395 sowie 395ff. Auch werden unterschiedliche Bilder für das Walten des Zorns bemüht: erstens das Bild des auflodernden Feuers, das für JHWHs entbrennenden Zorn steht (Jer 15,14; 17,4; Jes 65,5; Ps 18,5); zweitens das Bild des Sturmes, das die niederreißende Gewalt des Zorns darstellt (Jer 30,23; Jes 30,30; Ps 83,16); drittens das Bild vom Ausgießen (Hos 5,10; Jer 10,25; Ps 69,25; Ez 7,8. 14,19; 20,8 u.ö.) und Trinken des Zorns (Hi 21,20; Jer 25,15; Jes 51,17.22).

¹⁶ Vgl. W. Groß, Zorn – ein biblisches Theologumenon, in: W. Beinert (Hg.), Gott – ratlos vor dem Bösen?, Freiburg i. Br. 1999, 47–85; N. Lohfink, Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk, in: R. G. Gratz/H. Spieckermann (Hgg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium, Göttingen 2000, 137–155; U. Berges, Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen, in: *Biblica* 85 (2004) 305–330.

¹⁷ Schon in den biblischen Schriften selbst ist die Rede von einer Reue Gottes später als problematisch empfunden worden; so heißt es im Kontext der Bileam-Erzählung: „Gott ist kein Mensch, der lügt / kein Menschenkind, das etwas bereut“ (Num 23,19) – oder im ersten Buch Samuel: „Er, der ewige Ruhm Israels, kann weder lügen noch bereuen. Er ist doch kein Mensch, so dass er etwas bereuen müsste“ (1 Sam 15,29 – eine redaktionelle Notiz, die offensichtlich als Korrektur von 1 Sam 15,11 und 35 eingeschoben wurde). Vgl. J. Jeremias, Die Reue Gottes, Neukirchen-Vluyn 21997.

¹⁸ So H.-J. Hermisson, Vom Zorn und Leiden Gottes, in: I. U. Dalferth [u. a.] (Hgg.), Denkwürdiges Geheimnis, Tübingen 2003, 185–207, hier 187.

¹⁹ So H. Irsigler, Zefanja. Übersetzt und ausgelegt (HThKAT), Freiburg i. Br. 2002, 13 sowie 32–35.

Prophet nimmt die ins Visier, „die dick geworden sind auf ihrer Hefe und bei sich denken: Der Herr tut weder Gutes noch Böses“²⁰ (Zef 1, 12). Die sorglose Prasserei, die mit der Infragestellung der Geschichtsmächtigkeit Gottes einhergeht, provoziert die Gerichtsansage des Propheten. Diese wird allerdings insofern durch einen Hoffnungsschimmer abgemildert, als dem Volk in Aussicht gestellt wird, am Sturmtag des Herrn geborgen zu bleiben (vgl. Zef 2, 3). Offensichtlich findet der glühende Zorn eine Grenze dort, wo die Existenz des erwählten Volkes bedroht ist. Die Heilsankündigung für einen Rest Israels (Zef 3, 11–13) zeigt dies ebenso wie die Verheißung der Einsammlung der Zerstreuten (Zef 3, 18–20).

Eine dritte Dimension des Zorns bezieht sich auf Jerusalem, die Stadt des Tempels (vgl. Ps 79, 5.8a; 44, 24 f.). Die Klagelieder bringen die Erschütterung über die Zerstörung Jerusalems emphatisch ins Wort und deuten sie als Manifestation des Gotteszorns (vgl. Klgl 2, 16). Der Zorn wird ursächlich auf die Schuld des Volkes zurückgeführt, aber zugleich auf den göttlichen Geschichtsplan bezogen (vgl. Klgl 2, 17). Die Tochter Zion wird zur anklagenden Witwe, die dem Herrn die katastrophalen Folgen seines Vernichtungshandelns vorhält, auf dass er von weiteren Strafen ablasse (vgl. Klgl 2, 20).

Vor allem die Psalmen bringen viertens das Geschick Einzelner ins Wort, die vom Zorn Gottes heimgesucht und an die Schwelle des Todes gebracht werden (Ps 6; 27; 30; 38; 77; 88; 102). Ps 88 ist das wohl erschütterndste Zeugnis eines ausgeschlossenen Kranken, der keinen Trost mehr findet und sich im Sprechakt der Klage gewissermaßen an Gott gegen Gott wendet.²¹ Er sucht bei aller Gottesferne die Nähe Gottes und bringt die Erfahrung des Verlassenseins im Gebet vor, aber er mildert die Schärfe der Klage nicht ab, indem er seine Sünde als möglichen Grund für seine Krankheit ins Feld führt.

Diese Typologie, die von der Menschheit über Israel und die Völker bis hin zu Jerusalem und den Einzelnen reicht, kann nicht beschlossen werden ohne den Hinweis, dass sich das Alte Testament an einigen Stellen nicht scheut, den Zorn Gottes als leidenschaftliche Aufwallung eines persönlich sich gekränkt fühlenden oder gar unberechenbaren Gottes zu schildern.²² Die Quelle des Zorns entspringt nicht einer anonymen Schicksalsmacht, sondern geht zurück auf einen persönlichen Gott, dessen Lebendigkeit mitunter in anthropopathischen Farben dargestellt wird. Allerdings wäre es

²⁰ In diesem ‚praktischen Atheismus‘ der damaligen Oberschicht sieht H. Irsigler „das Problem eines letzten Endes ‚deistisch‘ vorgestellten und weltabgewandten Gottes gegeben, ein Problem, das in unserer Zeit in die Augen springende Analogien und Parallelen hat“ (*ders.*, 35).

²¹ Vgl. W. Groß, Gott als Feind des Einzelnen. Ps 88, in: *Ders./K.-J. Kuschel*, „Ich schaffe Finsternis und Unheil“ Ist Gott verantwortlich für das Böse?, Mainz 1992, 46–59.

²² Vgl. etwa die dunkle Stelle 2 Sam 24, 1, wo die Volkszählung – als Misstrauen gegen Gott eine Sünde – von Gott selbst initiiert wird: „Der Zorn des Herrn entbrannte noch einmal gegen Israel und er reizte David gegen das Volk auf und sagte: Geh, zähl Israel und Juda.“ Vgl. auch die schwer deutbare Episode Ex 4, 24–26: „Unterwegs am Rastplatz trat der Herr dem Mose entgegen und wollte ihn töten. Zippora ergriff einen Feuerstein und schnitt ihrem Sohn die Vorhaut ab. Damit berührte sie die Beine des Mose und sagte: Ein Blutbräutigam bist du mir. Da ließ der Herr von ihm ab.“

falsch, den Gott des Alten Testaments als orientalischen Despoten zu zeichnen, in dessen Affekthaushalt ganz unberechenbar einmal die Güte, ein anderes Mal der Zorn den Sieg davonträgt. Vielmehr wird der Zorn immer wieder auch zurückgehalten und durch die größere Langmut und Güte JHWHs (*chesed*) abgemildert. Diese Asymmetrie kommt exemplarisch zum Ausdruck im Wort des Psalmisten: „Denn sein Zorn dauert nur einen Augenblick; / doch seine Güte ein Leben lang“ (Ps 30, 6).²³ Es finden sich überdies Zeugnisse, in denen das angekündigte Strafgericht revoziert wird. So lässt sich das Buch Jona, in dem die Einwohner von Ninive überraschend Buße tun und Erbarmen finden, als inneralttestamentliche Kritik allzu exzessiver Zornestheologien lesen, ebenso die eindrucksvolle Passage bei Hosea, in der JHWH sich gegen sich selbst wendet (Hos 11, 8) und das Erbarmen den Zorn überwindet. Auch wenn das dunkle Wort vom Zorn und der beschlossenen Vernichtung Israels nicht überlesen werden kann (vgl. Hos 13, 9–14), so gibt doch die angefügte Notiz einen hermeneutischen Wink, wie das Buch des Propheten zu deuten sei: „Ich will ihre Untreue heilen / und sie aus lauter Großmut wieder lieben. / Denn mein Zorn hat sich von Israel abgewandt“ (Hos 14, 5).²⁴

Auch im Neuen Testament finden sich vielfältige Aussagen zum Zorn Gottes. Vom sprachlichen Befund her ist zunächst auffällig, dass die Termini der griechischen Dichtung für den unversöhnlichen Zorn der Götter, *μῆνις* und *χόλος* von den neutestamentlichen Schriften nicht übernommen werden. Es finden sich für den Zorn Gottes lediglich die Begriffe *ὀργή* und *θυμός*. Die Gerichtspredigt des Täufers kündigt an, dass es für die Schlangenbrut kein Entkommen vor dem Gericht gibt (vgl. Lk 3, 7f.; anders Mt 3, 7) und die Berufung auf die Abrahamkindschaft wertlos ist, solange sie nicht mit Umkehr und entsprechenden Taten verbunden wird. Jesus knüpft an den Täufer an, setzt allerdings eigene Akzente, wenn er die Gerichtsaussagen in den Horizont seiner Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft rückt. Diese Botschaft, die sich in der Zuwendung zu Armen, Kranken und Sündern konkretisiert, wird verkürzt, wenn sie allein auf die Liebe und Vergebungsbereitschaft hin zugeschnitten wird, ohne dass die zur Umkehr aufrufenden Gerichtsansagen Erwähnung finden.²⁵ Gegenüber

²³ Vgl. Ps 103, 8f.: „Der Herr ist barmherzig und gnädig, / langmütig und reich an Güte. / Er wird nicht immer zürnen, / nicht ewig im Groll verharren.“ Vgl. auch Jes 54, 8–10. – Gegenläufig wird allerdings auch die Klage vorgebracht: „Wird der Herr mich denn auf ewig verstoßen / und mir niemals mehr gnädig sein? [...] Hat Gott seine Gnade vergessen, / im Zorn sein Erbarmen verschlossen?“ (Ps 77, 8.10, vgl. Ps 85, 6; Jes 64, 8; Jer 17, 4).

²⁴ Vgl. Hos 11, 8f.: „Wie könnte ich von dir lassen, Ephraim, dich preisgeben, Israel? [...] Mein Herz kehrt sich um in mir, und zugleich regt sich mein Mitleid. Nicht will ich tun, was die Glut meines Zorns mir eingibt, nicht Ephraim wieder verderben. Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, heilig in deiner Mitte, ich liebe es nicht, zu verderben.“

²⁵ Das gilt auch dann, wenn die neutestamentliche Jesus-Überlieferung nirgends auf den Begriff *ὀργή* rekurriert (vgl. Mt 7, 1 f. par; 8, 11 f. par; 11, 21–24 par; 12, 42 f. par; 13, 24–30; 18, 23 ff.; Mk 9, 43–48; Lk 13, 2–9; 16, 19–31). Vgl. M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu*, Münster 1990; H. Merklein, *Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer*,

den alttestamentlichen Aussagen nimmt Jesu Verkündigung insofern eine Verschärfung vor, als den Umkehrunwilligen der ewige Heilsverlust in Aussicht gestellt wird. Auch im Verhalten Jesu finden sich Momente, die für eine Theologie des Zorns Gottes beachtenswert sind.

Sieht man von den schwer deutbaren Aussagen der Apokalypse ab, die das ganze Arsenal der alttestamentlichen Zornsymbolik aufbietet, dann ist der eigentliche Theologe des Zorns Gottes im Neuen Testament Paulus, wie vor allem der Römerbrief zeigt.²⁶ Die *propositio* des Briefes stellt die rettende Kraft des Evangeliums für jeden, der glaubt, heraus (vgl. Röm 1,16b-17). In der darauf folgenden Begründung wird dann zunächst auf den Zorn Gottes über alle Gottlosigkeit (ἀσέβεια) und Ungerechtigkeit (ἀδικία) der Menschen abgehoben. Obwohl sie den unsichtbaren Gott aus den sichtbaren Werken der Schöpfung erkennen, erweisen sie ihm keine Anerkennung. Statt Gott als Gott zu verehren, setzen sie kreatürliche Surrogate an seine Stelle, das ist ihre Ungerechtigkeit. Der Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf durch die Menschen entspricht die Auslieferung der Menschen durch Gott an ihre Begierden und Leidenschaften, die Paulus wortmächtig illustriert.²⁷ Dadurch wird deutlich, dass der Gottesverwerfung ein schändlicher Lebensstil entspricht, der bereits einen „Vorgeschmack des zukünftigen Gotteszorns“²⁸ erkennen lässt. Aber auch der Jude, der für sich das Privileg der Erwählung beansprucht und sich richtend über den Heiden erhebt, steht unter dem drohenden Gericht; denn das, was er verurteilt, tut er selbst. Die Tora deckt auf, wie er sein müsste, aber nicht ist; er hört zwar, was er soll, aber er tut nicht, was er hört. Dadurch sammelt er Zorn an für den Tag des Gerichts (vgl. Röm 2,5).

Paulus hat die genannten Dimensionen alttestamentlicher Zornesaussagen im Blick, wenn er Juden und Griechen gleichermaßen in die universale Sündenverfallenheit zusammenschließt. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes – und darin besteht die überraschende Pointe des Evangeliums – erweist sich nun im Freispruch der Sünder durch Gott, der um Jesu Christi Willen alle, die an ihn glauben, gerecht macht und so gerade nicht in ihrer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit behaftet sein lässt. Die Rede von der Offenbarung des Zorns ist darum – wie Michael Theobald herausstellt –

nicht Inhalt des Evangeliums, auch nicht die Kehrseite der von ihm vermittelten Gottesgerechtigkeit in dem Sinn, dass das Evangelium zwei Seiten hätte, eine die das Heil

Jesus und Paulus, in: *Ders.*, Studien zu Jesus und Paulus II, Tübingen 1998, 60–81; *Th. Söding*, Feuer und Schwert. Das Gericht Gottes in der Basileia-Verkündigung Jesu, in: *Der Religionsunterricht an höheren Schulen* 43 (2000) 213–224.

²⁶ Vgl. nur die Belege für ὀργή: Röm 1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22; 12,19; 13,4.5.

²⁷ Dem dreifach variierten Motiv der Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf entspricht die ebenfalls dreifach wiederholte Auslieferungsformel (παρέδωκεν – vgl. Röm 1,24.26.28). Gott liefert die Menschen „den Begierden ihrer Herzen“, „ihren entehrenden Leidenschaften“ und ihrem „verwerflichen Denken“ aus.

²⁸ *M. Theobald*, Der Zorn Gottes. Ein nicht zu vernachlässigender Aspekt der Theologie des Römerbriefs, in: *Ders.*, Studien zum Römerbrief, Tübingen 2001, 68–100, hier 78 und 83.

kündet, und die andere, die denen das Unheil zuspricht, die Nein zu ihm sagen; vielmehr zeichnet das Evangelium als Kunde von der ‚Rettung‘ aus dem ‚Zorn‘ *Eindeutigkeit* aus.²⁹

Die alles entscheidende Wende vom Unheil zum Heil ereignet sich am Kreuz, an dem der Gerechte, der ohne Sünde ist, an die Stelle des Ungerechten tritt, damit dieser Gerechtigkeit vor Gott erlangt.³⁰ Die Erlösung wirkt allerdings nicht automatisch, sie muss im Glauben angeeignet werden. Die den ungerechten Menschen von Gott eröffnete Heilsmöglichkeit zeigt seine auch dem untreuen Geschöpf noch treu bleibende Liebe (vgl. Rom 3, 4f.; 2 Tim 2, 13). So formuliert Paulus:

Gott hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren. Um wie viel mehr werden wir, die wir jetzt durch sein Blut gerechtfertigt sind, durch ihn vom Zorn gerettet werden (Röm 5, 8f.).

Diese Stelle, an der Paulus das Verhältnis von Liebe und Zorn ausdrücklich thematisiert, schreibt die bereits konstatierte Asymmetrie zwischen Heil und Gericht fort. Es ist die Liebe Gottes, die in Jesu Tod für die Sünder ein für allemal deutlich geworden ist. Die Vorstellung von einem Widerstreit zweier Affekte in Gott, als ob seine Liebe über den Zorn erst den Sieg davontragen müsste, wäre abwegig. Vielmehr ist es so, dass Gottes Liebe sich im Sterben Jesu selbst für seine Feinde noch rettend engagiert hat. Im Glauben an die erlösende Kraft dieses Sterbens ist die Hoffnung begründet, dem kommenden Zorngericht zu entgehen. Paulus spricht nirgendwo davon, dass Gott seinen Zorn – anstatt über den Sündern – über dem Gekreuzigten entladen habe, als sei dieser nun selbst der straf- und zornwürdige Sünder. Die paulinische Rede von der *ὀργή θεοῦ* ist zum einen ein Korrelat der menschlichen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, zum anderen aber auch die dunkle Kontrastfolie, vor der das Evangelium von der rettenden Kraft des Kreuzes umso leuchtender hervortritt.

Die biblischen Zeugnisse sprechen also in vielfältiger Weise von einem Gott, der sich in ein Verhältnis zu den Menschen setzt. Er verharrt nicht in gleichgültiger Indifferenz, sondern geht eine Geschichte mit den Menschen ein. Zorn ist vor diesem Hintergrund ein Verhältnisbegriff. Er kann als Korrelat zum menschlichen Versagen gedeutet werden, das eine zweifache Ausrichtung hat: erstens den Bruch mit Gott, der sich in der Zuwendung zu anderen Göttern oder der Idolisierung irdischer Größen zeigt, und zweitens die Verletzung der Tora, die Auswirkungen auf das Zusammenleben hat. Wichtig ist darüber hinaus, dass an vielen Stellen des Alten Testaments eine Asymmetrie zwischen Zorn und Güte deutlich wird. Nicht die Ankündigung des göttlichen Strafgerichts, sondern die Verheißung von Heil und Frieden hat das letzte Wort. Diese Asymmetrie setzt sich in den neutesta-

²⁹ Ebd. 84.

³⁰ Vgl. dazu *Th. Söding*, Sühne als Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: *J. Frey/J. Schröter* (Hgg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005, 375–397.

mentlichen Zeugnissen im Wesentlichen fort, auch wenn die anthropopathische Ausmalung des Zorns klar zurücktritt. Die Rede vom Zorngericht Gottes wird von Johannes dem Täufer und Jesus vor allem eschatologisch konturiert. Allerdings ist nach Paulus ein Vorgeschmack des kommenden Gotteszorns bereits heute am verwerflichen Lebensstil derer ablesbar, die Gott und seine Weisungen missachten. Für den Völkerapostel ist der stellvertretende Sühnetod Jesu die Basis dafür, dass für die Gläubigen die Hoffnung auf Rettung die Furcht vor dem kommenden Gerichtszorn überwinden kann.

2. Theologehistorische Stationen: Laktanz – Thomas – Luther

Schon im hellenistischen Judentum gab es Bestrebungen, Gott jede Art von Pathos abzuspochen. Leiden, Leidenschaft, gar Sünde durften dem Gott der Bibel nicht zugesprochen werden, wenn er sich vom bunten Götterpantheon der Antike absetzen sollte. Bereits Philo von Alexandrien hat einer philosophischen Reinigung des biblischen Gottesbildes vorgearbeitet, als er die anstößige Rede vom Zorn als Akkomodation des göttlichen Logos an die begrenzte Aufnahmefähigkeit der Einfältigen gedeutet hat:

Wieder glauben einige, wenn sie diese Worte [sc. Gen 6,7] hören, dass das Sein wütend und zornig werde. Es kann aber überhaupt von keinem Affekt ergriffen werden. Menschlicher Schwachheit ist es eigen, zu zürnen, Gott aber besitzt weder die unverünftigen Leidenschaften der Seele, noch aber überhaupt die Teile und Glieder des Körpers. Nichtsdestoweniger werden von dem Gesetzgeber dergleichen Dinge ausgesprochen, soweit sie einführender Belehrung dienen, um nämlich denen eine Lehre zu geben, die auf andere Weise nicht zur Vernunft kommen können.³¹

Der Weise hingegen, der Gott als das ungewordene, unwandelbare, unvergängliche Sein erkannt hat, bedarf dieser anthropomorphen Rede nicht.³² Origenes gibt dieser alexandrinischen Auslegung eine heilspädagogische Wendung, wenn er gegenüber dem paganen Philosophen Kelsos bemerkt,

dass wir zwar von einem Zorn Gottes reden, dabei aber nicht an eine Leidenschaft zu denken haben, die sich an ihm findet, vielmehr damit nur ein strengeres Verfahren bezeichnen, das er zur Züchtigung derjenigen wählt und anwendet, welche sich vieler und schwerer Sünden schuldig gemacht haben³³.

Im Zorn, der ein pädagogisches Vehikel der Reife und Besserung ist, zeigt sich die Strenge der Liebe. Man sieht an diesem Beispiel, dass sich mit der Inkulturation des Evangeliums in den hellenistischen Denkhorizont den

³¹ *Philo von Alexandria*, Über die Unveränderlichkeit Gottes – Quod Deus sit immutabilis. Übersetzt von H. Leisegang, in: *Ders.*, Die Werke in deutscher Übersetzung, Band IV, Berlin 1962, 72–110, hier 84. Philo geht mit dem Mittleren Platonismus davon aus, dass Gott „ein einziges und sich selbst genügendes, einfaches, ungemischtes und unvermengtes Wesen“ ist (ebd. 85, vgl. auch 88 f.).

³² Vgl. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, Göttingen 1909, 7–9.

³³ *Origenes*, Cels, IV, 72.

Kirchenvätern die Aufgabe stellt, die anthropopathischen Aussagen der Schrift mit der philosophischen Gotteslehre der Griechen in Einklang zu bringen. Die philosophische Kritik an den Götterfabeln der Dichter hatte ihren Skopus darin, dem Göttlichen jede Art von Pathos abzusprechen. Paradigmatisch heißt es bei Sextus Empiricus: Δόγμα μέντοι φιλοσόφων ... ἀπαθὲς εἶναι τὸ θεῖον³⁴ – und Cicero bündelt den Konsens der antiken Philosophen in die Aussage: *commune est omnium philosophorum [...] numquam nec irasci deum nec nocere.*³⁵ In dem Maße nun die Kirchenväter das Axiom der Apathie und Unveränderlichkeit Gottes übernehmen, drohen die alttestamentlichen Aussagen über Gottes Reue, Mitleid und Zorn entschärft zu werden – eine Entschärfung, die die biblisch bezeugte Geschichtsmächtigkeit Gottes selbst zu beeinträchtigen drohte.³⁶

Gerade gegen eine philosophische Aufweichung der biblisch bezeugten Geschichtsmächtigkeit Gottes wendet sich am Übergang vom 3. zum 4. Jahrhundert Laktanz (ca. 250–325). Anders als sein Lehrer Arnobius, der die Rede vom Zorn Gottes als Anthropomorphismus und sündhafte Vermessenheit ablehnte, verteidigt er in seiner Schrift *De ira Dei* die biblische Rede von einem Gott, der in gerechter Weise zürnt und straft, gegen die philosophische Domestizierung des Gottesbegriffs. Die Gottesfurcht, die Laktanz als Ursprung von Religion fasst, sei sinnlos, wenn Gott in apathischer Indifferenz verharre: Ein Gott, der nicht zürnt, wird nicht gefürchtet. Ein Gott,

³⁴ Sextus Empiricus, Pyrrh Hyp I, 162.

³⁵ Cicero, Off., III, 102. – Obwohl Cicero die allgemeine Leugnung des Gotteszorns durch die Philosophen kennt, hat er in die Gesetze seines Idealstaats für die Auguren folgende Bestimmung eingefügt: *divorumque iras providento, iisque apparento (ders., De legibus, 22)* – und im Blick auf den Frevler festgehalten: *impius ne audeto placare donis iram deorum* – „der Frevler wage es nicht, durch Gaben den Zorn der Götter zu besänftigen“ (ebd. 22).

³⁶ Vgl. die Darlegungen bei Poblenz, 16–48. Es wird gezeigt, wie die Apologeten das Apathie-Axiom zu einem festen Topos der Gotteslehre machen. Kelsos kritisiert die anthropopathischen Aussagen des AT; auch die Gnostiker haben ein waches Gespür dafür, dass die Rede von Reue, Eifersucht und Zorn Gottes mit der philosophischen Lehre von der Affektlosigkeit nicht kompatibel ist. Markions gewaltsame Lösung, einen Dualismus zwischen dem bösen Demiurgen des Alten und dem guten Gott des Neuen Testaments anzusetzen, ist maßgeblich durch den Grundsatz der Apathie motiviert, so dass er im Blick auf die „ungeziemenden“ Aussagen im AT sagen kann: *Si deus irascitur et aemulatur et extollitur et exacerbatur, ergo et corrumpetur, ergo et morietur (Tertullian, adv. Marc. II, 16)*. Irenäus hält dagegen, dass auch das NT die richterliche Strenge Gottes bezeuge (ders., haer. IV, 27, 4 ff.; 28, 3; 29, 1), spricht aber selbst Gott den Affekt des Zorns ab (ebd. II, 13, 3). Die Pseudo-Klementinen unterscheiden demgegenüber einmal zwischen dem Zorn als Affekt und dem gerechten Zorn, der die Schlechten strafe, unterstellen aber sonst, dass es keine Affekte bei Gott gebe, und sehen alle Zeugnisse der Schrift, die davon berichten, als Verfälschungen an – eine Lösung, die der Autorität der Schrift letztlich Abbruch tut. Tertullian, der den Affekt des Zornes für die richterliche Tätigkeit Gottes retten will, statuiert gleichwohl von Gott Vater: *abiit omnis felicitas eius si quid patitur umquam*, und schreibt die anstößigen Stellen im AT dem göttlichen Logos zu. Mit dieser Zweiteilung zwischen dem *theos apathes* und dem leidensfähigen Logos gerät er in größere Nähe zu Markion, als ihm lieb sein kann. Die Alexandriner (Klemens und Origenes) affirmieren entschieden den Grundsatz der göttlichen Apathie (ὄν ὁμοίεται τὸ θεῖον – Paed I, 8, 68, 3) und deuten die Affekte – mit Philo im Rücken – allegorisch. Der Rede vom Zorn geben sie einen erzieherischen Skopus: Wenn Gott droht, so nur, um vom Bösen abzuschrecken und zu bessern. Er figuriert *ad hominem* als Pädagoge und heilender Arzt. Die Rede von göttlichen Affekten ist demnach nicht wörtlich, sondern als allegorischer *modus loquendi* zu lesen.

der nicht gefürchtet wird, wird nicht verehrt. Gott müsse aber verehrt werden, wenn die Grundlagen des Gemeinwesens vor Erosion geschützt werden sollen. Darüber hinaus ist der Zorn auch für das Verständnis der wahren Religion unabdingbar. Denn Gott hat den Menschen in ein persönliches Verhältnis zu sich gesetzt. Wenn nun der Mensch sich dem Willen Gottes widersetze, könne dies Gott nicht gleichgültig lassen. Ausdrücklich wendet sich Laktanz gegen den *Deus otiosus* der Epikuräer, der weder Zorn noch Gnade kennt. Eine solche Gottesvorstellung weist ein Gefälle zum Atheismus auf: „Wenn in Gott keine Sorge und keine Vorsehung ist, so ist auch kein Gedanke und keine Empfindung in ihm: Daraus folgt, dass Gott überhaupt nicht ist.“³⁷ Auch das Denken der Stoa, das Gott zwar Gnade, nicht aber Zorn zuschreibt, lehnt Laktanz ab. „Wenn Gott den Gottlosen und Ungerechten nicht zürnt, so kann er auch die Gottesfürchtigen und Gerechten nicht lieben.“³⁸ Laktanz spricht sich damit gegen eine kritiklose Übernahme des Apathie-Axioms aus und betont die Notwendigkeit des Zorns Gottes im Blick auf das Unrecht des Menschen. Dass er unter dem Eindruck der Christenverfolgung eine Schrift über die Todesarten der Verfolger³⁹ verfasst und die blutige Ermordung einzelner Kaiser als Vollzug des Strafgerichts Gottes gedeutet hat, ist sicher problematisch, weil bei solchen geschichtstheologischen Zuschreibungen der eschatologische Vorbehalt übersprungen wird. Dennoch kann sein Argument nicht übergangen werden, dass Gott den Menschen in ein persönliches Verhältnis zu sich gesetzt hat und daher gegenüber dessen Sünde nicht in apathischer Indifferenz verharren kann.

Genau ein solch reales Verhältnis Gottes zur Welt scheint allerdings Thomas von Aquin zu bestreiten.⁴⁰ Thomas, der im 13. Jahrhundert die aristotelische Philosophie rezipiert, weist in der *Prima pars* seiner theologischen Summe zunächst die Existenz Gottes durch ein Rückschlussverfahren aus den Wirkungen der Welt auf. Gott wird als erster unbewegter Bewegter (*primum movens immobile*), als erste Wirkursache (*prima causa efficiens*) und als notwendiges Sein (*ens per se necessarium*) erschlossen.⁴¹ Die Vernunft ist allerdings nicht in der Lage zu bestimmen, was und wie Gott ist, sondern nur,

³⁷ Laktanz, Vom Zorne Gottes, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von H. Kraft und A. Wlosok, Darmstadt 31974, 75.

³⁸ Laktanz, Vom Zorne Gottes, 77. Weiter heißt es: „Denn bei Dingen, die entgegengesetzt sind, muß das Gemüt entweder nach beiden Seiten hin bewegt werden oder nach keiner Seite. Wer die Guten liebt, haßt auch die Bösen; wer die Bösen nicht haßt, liebt auch die Guten nicht; denn die Liebe zu den Guten kommt aus dem Haß gegen die Bösen und der Haß gegen die Bösen ergibt sich aus der Liebe zu den Guten“ (ebd.).

³⁹ Vgl. Laktanz, *De mortibus persecutorum* – Die Todesarten der Verfolger, übersetzt und eingeleitet von A. Städele, Turnhout 2003.

⁴⁰ Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I, q. 13, a. 7: Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creatura et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referentur ad Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas.

⁴¹ Vgl. ders., S.th. I, q. 2 a. 3. Dazu J. A. Aertsen, Die Rede von Gott: die Fragen, ‚ob er ist‘ und ‚was er ist‘. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre, in: A. Speer (Hg.), Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, Berlin 2005, 1–28.

was und wie er *nicht* ist.⁴² Aus diesem Verfahren ergeben sich als Eigenschaften die Einfachheit (*simplicitas*), Vollkommenheit (*perfectio*) und Unveränderlichkeit (*immutabilitas*) Gottes.⁴³ Dabei ist für die Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt entscheidend, dass dem Göttlichen als *actus purus* keine Potenzialität zukommen kann.⁴⁴ Nach Thomas kann der unveränderliche Gott darum auch kein reales Verhältnis (*relatio realis*) zur Welt unterhalten, weil er sonst verändert würde. Die Stärke dieses Gedankens liegt darin, dass Gott durch die Welt nichts zuwächst, dass er in sich vollkommen ist und das andere seiner selbst nicht braucht, um sein eigenes Wesen erst zu finden. Es stellt sich allerdings die Frage, ob von den Leitbegriffen *actus purus* und *esse per se subsistens* her die biblisch bezeugte Geschichtsfähigkeit Gottes angemessen gedacht werden kann. Zwar hat sich Thomas an anderer Stelle durchaus bemüht, das biblische Zeugnis aufzunehmen und das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen als *communicatio*, ja sogar als Freundschaft zu bestimmen.⁴⁵ Aber von den Prämissen seiner Gotteslehre her dürfte es schwierig sein, dieses Kommunikationsverhältnis anders denn als „Einbahnstraße“⁴⁶ zu konzipieren. Auch die Rede vom Zorn Gottes muss im Rahmen seiner metaphysischen Gotteslehre als uneigentlich entschärft werden. Die Vollkommenheit und Unveränderlichkeit erlitten Schiffbruch, wenn Gott durch das Handeln der Menschen negativ affiziert würde. So heißt es folgerichtig: *ira de Deo numquam proprie dicitur*.⁴⁷

⁴² Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 3, a. 1: [...] de Deo scire non possumus, quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

⁴³ Vgl. *ders.*, S.th. I, q. 3 (*simplicitas* – als deren Implikationen die Körperlosigkeit und die Negation einer Zusammensetzung aus Materie und Form aufgewiesen werden), q. 4 (*perfectio*), q. 9 (*immutabilitas*).

⁴⁴ Vgl. *ders.*, S.th. I, q. 3, a. 2: Deus est actus purus, non habens aliquid de potentialitate. S.th. I, q. 9, a. 1: [...] oportet actum purum esse absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu.

⁴⁵ Vgl. *M. Scheuer*, Aliis communicare. Zum Offenbarungsverständnis des Thomas von Aquin, in: *B. Dörflinger* [u. a.] (Hgg.), „Wozu Offenbarung?“ Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion, Paderborn 2006, 60–83; *E. Schockenhoff*, Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das Proprium der Caritas-Lehre bei Thomas von Aquin, in: *IKaZ* 36 (2007) 232–246.

⁴⁶ So nicht ohne Schärfe *J. B. Brantschen*, Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum Satz „Gott ist unveränderlich“, in: *FZPhTh* 27 (1980) 224–246, hier 227. Vgl. auch *W. Krötke*, Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften“, Tübingen 2001, 49–59; *M. Striet*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 75–105.

⁴⁷ Vgl. den vollständigen Passus (*Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 19, a. 10 resp.): [...] unde id quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphoricè significatur. Sicut, apud nos, irati punire consueverunt, unde ipsa punitio est signum irae: et propter hoc, ipsa punitio nomine irae significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphoricè in Deo voluntatis dicitur. Sicut, cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri: unde praeceptum divinum quandoque metaphoricè voluntas dicitur, secundum illud Matth. 6: ‚Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra.‘ Sed hoc distat inter voluntatem et iram, quia ira de Deo numquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem: voluntas autem proprie de Deo dicitur. Vgl. auch *ders.*, S.th. I, q. 3, a. 2 ad 2 und S.th. I-II, q. 47 a. 1 ad 1: ira non dicitur in Deo secundum passionem animi sed secundum iudicium iustitiae, prout vult vindictum facere de peccato.

Gerade an der spekulativen Gotteslehre der Scholastik entzündet sich im 16. Jahrhundert der Einspruch Martin Luthers, von dem das Wort stammt, der ganze Aristoteles verhalte sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht.⁴⁸ In Absetzung von einer *theologia gloriae*, die von den Wirkungen der Welt auf Gott als erste Ursache rückschließt und die Existenz des Schöpfers mit der Vernunft aus den Werken der Schöpfung erkennen will, steht für Luther das Kreuz im Zentrum der Theologie. Seine *theologia crucis* entfaltet, dass Gottes Herrlichkeit sich auf Golgotha – *sub contrario* verborgen – zu erkennen gibt.⁴⁹ Bei Luthers Ringen um das rechte Verständnis der *institia Dei* spielt nun der Zorn Gottes eine tragende Rolle, der sich gegen die menschliche Sünde richtet. Das Wissen darum, dass der Mensch als Sünder unter dem Zorngericht Gottes steht und aus eigenen Stücken keine Gerechtigkeit vor Gott erlangen kann, gibt Luthers Frage nach einem gnädigen Gott ihre existentielle Schärfe. Im sogenannten reformatorischen Durchbruch gelangt Luther zu der Einsicht, dass die Gerechtigkeit Gottes nach Röm 1,17 nicht als distributive, Lohn und Strafe zuteilende, sondern als eine den Sünder gerecht machende Gerechtigkeit zu interpretieren ist. Die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, derzufolge der Sünder nicht aufgrund eigener Werke und Verdienste, sondern gratis und *sola fide* gerechtfertigt wird, erfolgt auf der Basis der Kreuzestheologie. Am Kreuz ist Christus *pro me* beziehungsweise *pro nobis* gestorben; hier hat sich der furchtbare Zorn Gottes über die Sünden der Menschheit über dem Gekreuzigten entladen, der nach Luther nicht nur der *summus iustus*, sondern zugleich der *summus peccator* ist.⁵⁰ Jesus Christus, der Gerechte, wird am Kreuz zum größten Sünder, so dass diejenigen Sünder, die glauben, nicht mehr als straf- und zornwürdig, sondern als gerecht angesehen werden (*imputatio*). Das ist der „fröhliche Wechsel“ (*commercium admirabile*), der dem Gläubigen die Wende vom Unheil zum Heil ermöglicht.⁵¹ Die Exklusivpartikel der Rechtfertigungslehre – *solus Christus, sola gratia, sola fide* – bringen zum Ausdruck, dass der Mensch zu diesem Statuswechsel vom Unheil zum Heil nichts, Gott aber alles beiträgt.

Ohne an dieser Stelle in die subtilen Erörterungen um Luthers Kreuzestheologie eintreten zu können, sei doch als Frageüberhang notiert, dass hier eine freie Mitwirkung des Menschen am Erlösungsgeschehen ausgeschlossen wird und der forensische Akt der Rechtfertigung keine effektiv heili-

⁴⁸ Vgl. *Martin Luther*, Disputatio contra scholasticam theologiam (WA 1, 226, 26): „50. Breviter, totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem.“

⁴⁹ Vgl. *R. Schwager*, Der fröhliche Wechsel und Streit. Zur Erlösungs- und Rechtfertigungslehre Martin Luthers, in: *Ders.*, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 192–231; *St. Volkemann*, Der Zorn Gottes in Luthers Theologie, in: *Ders.*, Der Zorn Gottes, 77–114 (Lit.).

⁵⁰ Vgl. *Martin Luther*, Der große Galaterkommentar (1531/35) (WA 40/1, 433).

⁵¹ Vgl. *Martin Luther*, WA 40/1, 442, 10–12: „Christus factum maledictum, i. e. sub iram dei peccator in personam meam getreten et mich auff sein hals genomen et dixit: ego feci peccatum, quod fecit Martinus.“

gende Auswirkung auf den Menschen zu haben scheint.⁵² Der Vorgang der Rechtfertigung – durch die Forcierung des *mere passive* – wird unter Absehung der menschlichen Freiheit konzipiert, so dass die stellvertretende Sühne, die Luther als stellvertretendes Strafleiden (Poenalsatisfaktion) deutet, im Sinne einer Substitution verstanden wird. Überdies bezeichnet Luther aufgrund einer einseitigen Auslegung von Gal 3,13 und 2 Kor 5,21⁵³ Jesus Christus als von Gott Verfluchten und Sünder und vertritt die Auffassung, dass Gott Christus als *summus peccator* mit der ganzen Wucht seines Zorns zermalmte habe. Diese Auffassung tangiert die Konsistenz des Gottesbegriffs, wenn sie im Sinne eines Widerstreits zwischen Gott und Gott interpretiert wird. „In der zweiten Person der Trinität unterwirft sich Gott selbst dem Zorn und der Verdammnis.“⁵⁴ In der Tat scheint Luther an einigen Stellen seines Werkes nahezulegen, dass der dunkle, unberechenbare Gott des Zorns erst durch das Kreuzesopfer Jesu Christi umgestimmt worden sei zu einem Gott der Gnade, dass also das Kreuzesgeschehen so etwas wie eine Umkehr in Gott selbst bewirkt habe⁵⁵ – eine Auffassung, auf deren Problematik später zurückzukommen sein wird.

⁵² Wenn der Mensch selbst nichts zu seinem Heil beitragen kann, stellt sich überdies das Prädestinationsproblem. Die Frage, warum die einen erwählt, die anderen aber verworfen werden, beantwortet Luther mit dem Hinweis auf den *Deus absconditus in maiestate*. Hier zeigt sich insofern eine gewisse Zweideutigkeit im Gottesbegriff, als hinter dem *Deus revelatus* doch wieder ein unbekannter, majestätischer *Deus absconditus* zu walten scheint. Vgl. dazu E. Jüngel, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes, in: *Ders.*, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des Christlichen. Theologische Erörterungen, Band III, München 1990, 163–182, besonders 171–177, hier 176: „Der Rückschluss von dem unterschiedslos alles in allem wirkenden *opus alienum* Gottes auf einen in seiner Majestät grauerregenden *Deus absconditus* ist theologisch illegitim.“

⁵³ Vgl. 1 Kor 5,21: „Er hat den, der keine Sünde kannte [die Sündelosigkeit Jesu wird eigens markiert!], für uns zur *Sünde* [nicht aber: zum *Sünder*] gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.“ Vgl. dazu *Chr. Schönborn*, Gott sandte seinen Sohn. Christologie, Paderborn 2002, 253–267.

⁵⁴ So *Volkemann*, 96, der beachtliche Argumente für die Konsistenz des lutherschen Gottesbegriffs anführt, indem er das Verhältnis von Liebe und Zorn in Gott durch die Unterscheidung zwischen *opus proprium* und *opus alienum* erläutert und darauf hinweist, dass der Zorn insofern als Mittel der Liebe zu verstehen ist, als er den Sünder nur vernichtet, um ihn zu einem Gerechten zu machen (ebd. 91–94). Diese Deutung kann sich auf Stellen in Luthers Werk stützen (WA 5, 63, 33–36; 36, 428, 8f.), vermag allerdings die Lehre vom ewigen Zorn Gottes gegenüber den Verdammten ebenso wenig zu integrieren wie die dunklen Aussagen vom *Deus absconditus*, die sich in *De servo arbitrio* finden.

⁵⁵ Vgl. die Einschätzung O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967, 127: „Luther läßt in der Tat keinen Zweifel daran, daß solche Versöhnung [sc. des Zorns Gottes] notwendig sei, und zwar als so etwas wie eine ‚Gesinnungsänderung‘ in Gott selbst, die allein Christus erreicht.“ Kritisch zu Luthers Lehre hat sich indirekt der führende Vertreter des liberalen Kulturprotestantismus geäußert. Vgl. A. von Harnack, Christus als Erlöser (1899), in: *Ders.*, Ausgewählte Reden und Aufsätze, herausgegeben von A. von Zahn-Harnack und A. von Harnack Berlin 1951, 137–148, hier 146: „Gott ist die Liebe. Er ist immer die Liebe gewesen und wird sie ewig bleiben. Worin besteht der Trost des Evangeliums, als dass es uns Gott als die ewige Liebe offenbart? Fern sei der Gedanke, dass Gott sich vom Zorn zur Liebe gekehrt habe oder, dass irgendetwas für ihn geopfert oder an ihn bezahlt werden musste, damit er die Menschen liebe und ihnen vererbe.“

Als Zwischenbilanz sei festgehalten: Laktanz hatte gegen eine vorbehaltlose Übernahme des Apathieaxioms die Geschichtsmächtigkeit Gottes geltend gemacht und den Zorn als gerechte Strafe Gottes für die Sünde der Menschen verteidigt, ohne der Versuchung zu entgehen, konkrete historische Vorkommnisse als Manifestationen des Gotteszornes zu identifizieren. Thomas von Aquin hingegen hatte die Unveränderlichkeit Gottes betont und deutlich gemacht, dass es seiner Vollkommenheit abträglich sei, von äußeren Widerfahrnissen der Geschichte tangiert zu werden; die Rede vom göttlichen Zorn sei als uneigentlich einzustufen. Martin Luther schließlich hatte die Dramatik der menschlichen Sünde betont und den Zorn Gottes als Korrelat dazu gefasst. Zugleich hatte er das Kreuz nicht nur als Ort der Entladung der *ira Dei*, sondern auch als Fundament des Rechtfertigungsgeschehens gedeutet. Vor diesem Hintergrund ist nun der *Zorn als die andere Seite der Liebe Gottes* zu bestimmen.

3. Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Eine systematische Skizze

Der Satz „Gott ist Liebe“ ist eine die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes pointiert zusammenfassende Aussage. Gott, der das andere nicht braucht, um sich zu finden, weil er immer schon bei sich ist, wollte nicht Gott sein ohne den Menschen – und er wollte den Menschen auch dann nicht sich selbst überlassen, als dieser seine Bestimmung verkehrte und Mensch ohne Gott sein wollte. „Darin haben wir die Liebe erkannt, dass jener für uns sein Leben gab“ (1 Joh 3, 16). Die Liebe Gottes erhält demnach im Leben und Sterben Jesu einen fleischgewordenen Kommentar. Jesus hat die Gottes- und Nächstenliebe nicht nur gefordert, er hat sie in der Zuwendung zu den Armen, Verachteten und Sündern auch gelebt. Durch die bruchlose Übereinstimmung von Wort und Tat wurde der Anbruch des Reiches Gottes in seiner Person konkret erfahrbar. Als zunehmende Widerstände gegen seine Botschaft deutlich wurden, hat Jesus diese nicht relativiert oder abgeschwächt, sondern ist seiner Sendung treu geblieben bis ins Ende. Am Vorabend seines Todes hat er die proexistente Grundhaltung seines Lebens zusammengefasst und im eucharistischen Doppelgestus seinem Sterben eine vorwegnehmende Sinnrichtung gegeben. Diese testamentarische Todesantizipation beim letzten Mahl mit den Jüngern hat er in seiner Passion bewahrt und den brutalen Akt der Hinrichtung am Kreuz mit der „gewaltigen Gewaltlosigkeit“ (Gotthard Fuchs) seiner Hingabe beantwortet. Statt den Schrei der Opfer um die Vernichtung ihrer Feinde mitzuvollziehen (vgl. Ps 137, 7–9), hat er – nach Lk 23, 34 – noch sterbend für seine Peiniger gebetet.

Der Satz „Gott ist Liebe“ erhält damit seine semantische Kontur vom Leben und Sterben Jesu her. Er darf durch die Aussagen über Zorn und Gericht nicht wieder verdunkelt werden, als könne die Offenbarung der

unwiderruflich für den Menschen entschiedenen Liebe Gottes doch wieder abgeschwächt oder gar zurückgenommen werden.⁵⁶ Es wäre nun wohlfeil, dieser Verdunkelungsgefahr dadurch begegnen zu wollen, dass man die anstößigen Aussagen über den Zorn verschweigt, entmythologisiert oder als typisch alttestamentlich abqualifiziert: „Dass Gott dem Sünder zürnt, ist“ – wie Hans Urs von Balthasar zu Recht konstatiert – „eine vom ersten zum letzten Buch der Schrift durchwaltende Aussage. Der Kampf der aufgeklärten Philosophie gegen ‚Affekte‘ Gottes hat nur begrenzte Berechtigung.“⁵⁷ Die Sünde der Menschen lässt Gott, der die Liebe ist, nicht gleichgültig, er lässt sich davon bestimmen, allerdings nicht so, dass er dadurch unfreiwillig überwältigt oder gar zu affektiven Zornesausfaltungen herausgefordert würde. Die Rede von der Unveränderlichkeit und Apathie Gottes hat ihre unaufgebbare Sinnspitze darin, dass sie eine mythologische Verstrickung Gottes in die Geschichte ebenso abwehrt wie die Vorstellung leidenschaftlicher Reaktionen auf menschliche Verfehlungen. Gottes Nicht-gleichgültig-Bleiben gegenüber Unrecht und Leid liegt seine freie und souveräne Selbstbestimmung voraus. Die soteriologische Pointe dieser Selbstbestimmung besteht darin, dass Gott sich im Sterben Jesu von den Sünden der Menschen so bestimmen lässt, dass er auch den Zorn, der gegen die Sünden gerichtet ist, an sich selbst zur Auswirkung kommen lässt und so zugunsten der Sünder überwindet. „Der Zorn Gottes gegen die Verneinung der göttlichen Liebe trifft [am Kreuz; J.-H. T.] auf eine göttliche Liebe, die des Sohnes, die sich diesem Zorn aussetzt und ihn [...] gegenstandslos macht.“⁵⁸ Das ist schwer fassbar. Entlädt sich hier der geballte Zorn des Vaters über die Sünden der Menschen am Kreuz über dem Sohn? Martin Luther⁵⁹, Johannes Calvin⁶⁰ und Karl Barth⁶¹ haben in der Tat das schwer Fassbare behauptet.

Kann aber Liebe den Geliebten opfern? Braucht der Vater das Opfer des Sohnes, um sich versöhnen zu lassen? Würde dann nicht ein problematischer Sadomasochismus in die Gotteslehre eingetragen?⁶² – Keineswegs, wenn man den Duktus der neutestamentlichen Aussagen ernst nimmt. Gott braucht und fordert nichts, er muss weder umgestimmt noch besänf-

⁵⁶ Vgl. so auch *E. Jüngel*, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992, 429.

⁵⁷ *H. U. von Balthasar*, *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 315.

⁵⁸ Ebd. 326.

⁵⁹ Vgl. Art. 3 der „*Confessio Augustana*“, wo gelehrt wird, dass Jesus Christus „ein Opfer wäre, nicht allein für die Erbsund, sunder auch für alle andere Sunde, und Gottes Zorn versöhnet“ (BSLK 54, 10, 12).

⁶⁰ Vgl. *J. Calvin*, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Religionis Christianae*, Neukirchen-Vluyn 1963, Band 1, 576 f. (II, 16, 10).

⁶¹ Vgl. *K. Barth*, *Kirchliche Dogmatik*, Band IV/1, Zollikon/Zürich 1953, 100 f.; 280.

⁶² Vgl. *T. Moser*, *Gottesvergiftung*, Frankfurt am Main 1976, 20 f.: „Bei deinem eigenen Sohn warst du dann ungenierter und hast deinem Sadismus freien Lauf gelassen. Man hat mir weismachen wollen, daß du mit seiner Opferung am Kreuz den neuen Bund der Liebe hast einläuten wollen.“

tigt werden. Seine Liebe steht fest und schwankt nicht. „Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16). Und: „Die Liebe Gottes ist dadurch unter uns erschienen, dass Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben. Darin besteht die Liebe: nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat als Sühne für unsere Sünden“ (1 Joh 4,9–10). Die theozentrische Initiative, die in diesen Aussagen festgehalten wird, ist unbedingt zu beachten. Es sind nicht die Menschen, von denen um ihrer Rettung und Erlösung willen etwas gefordert wird. Gott selbst ist es, der ihnen aus freier Liebe gewährt, was sie sich selbst nicht geben können (vgl. Röm 5, 8; 8,32). Der geschichtliche Vollzug der Wende vom Unheil zum Heil verdichtet sich im Leiden und Sterben Jesu. Der Vater kann den Sohn der Gewalt der Menschen aber nur ausliefern, weil dieser sich selbst *ausliefern lässt*, er wird nicht gezwungen, sondern ist aus freien Stücken – *sponte* – bereit, dem Willen des Vaters zu entsprechen und seine Proexistenz „bis ans Ende“ durchzuhalten (vgl. Joh 13,1). Ohne die Handlungs- und Willensgemeinschaft mit dem Vater – sie muss im Garten Gethsemani dramatisch errungen werden – kann die Passion nicht angemessen verstanden werden. Außerdem ist nirgends im Neuen Testament davon die Rede, dass Gott, der Vater, seinen Zorn über dem Sohn entlädt, um die Menschen zu retten. Der Sohn, der ohne Sünde ist, ist an die Stelle der Sünder getreten, ohne aus der Liebe Gottes herauszufallen oder gar den Zorn Gottes zu provozieren. Der Unschuldige springt in die Bresche für die, die schuldig geworden sind, ohne dadurch selbst zum Schuldigen zu werden.

Warum aber überhaupt der skandalöse Tod am Kreuz? Nicht am Leiden vorbei, sondern durch das Leiden hindurch geschieht Erlösung, um die destruktive Macht der Sünde, die sich Menschen gerne verschleiern, sichtbar zu machen. Es wäre ungerecht und geschichtsfremd, das Unrecht so zu behandeln, als wäre es nie geschehen. Es muss aufgedeckt und kann nicht einfach durch ein Dekret der göttlichen Barmherzigkeit annulliert werden. Andernfalls würden Gerechte und Ungerechte, Täter und Opfer gleich behandelt. Das Kreuz hat aber nicht nur detektorische Funktion, indem in seinem Licht das Dunkel und Halbdunkel menschlicher Schuld offen hervortreten. Bedeutsam ist darüber hinaus, dass Jesus in seinem schmachvollen Sterben den Leidenden gleich geworden ist und sich mit ihnen rückhaltlos solidarisiert hat. Seine Passion kann daher als *compassio* Gottes mit den Leiden der Menschen gedeutet werden. Jesus hat die tiefste Entwürdigung auf sich genommen, um den Entwürdigten nahe zu sein. Zugleich ist er in seinem Sterben so an die Stelle der Sünder getreten, dass diese sich gegen sich selbst stellen und einen neuen Zugang zu Gott finden können. Golgotha ist daher der Ort, an dem Gott der dramatischen Freiheitsgeschichte der Menschen so gerecht wird, dass er sich in der Passion Jesu mit

den Leidenden solidarisiert und den Schuldiggewordenen rettend identifiziert.⁶³

Der Passion Jesu kann diese rettende Kraft allerdings nur dann zukommen, wenn Gott selbst in dieses Geschehen involviert ist. Das Kreuz verlangt eine trinitätstheologische Explikation, die deutlich macht, dass Gott in Jesus das andere seiner selbst bis in die tiefste Gottlosigkeit hinein aufsuchen kann, ohne sich selbst zu verlieren, weil er von Ewigkeit her eine Gemeinschaft wechselseitigen Andersseins ist. Kaum zufällig konvergiert die neuere systematische Theologie in der Einschätzung, dass der johanneische Satz „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4, 8.16) das christliche Gottesverständnis zusammenfasst. Der Satz bringt zum Ausdruck, dass Gott keine verhältnislose Monade, kein *solitarium*⁶⁴ ist, sondern als Vater, Sohn und Geist ein perichoretisches Selbstverhältnis unterhält. Gott ist so Gott, dass er als Gemeinschaft wechselseitigen Andersseins vollkommenes Leben, vollkommene Liebe ist. „Gott braucht sich nicht zu verwirklichen.“⁶⁵ Und doch gehört es zur freien Selbstverwirklichung Gottes, auch andere an seiner Gemeinschaft partizipieren zu lassen. *Vult alios condiligentes*.⁶⁶ Sein Gemeinschaftswille ist so entschieden, dass er selbst die, die sich verweigern und abgewandt haben, durch Zuwendung, die bis ins Äußerste geht, zur freien Einstimmung gewinnen will.

Dass aber Gott sich im äußersten Selbsteinsatz Jesu definitiv als Liebe bestimmt hat und diese Selbstbestimmung in der fortlaufenden Geschichte pneumatisch präsent hält, ist für eine hermeneutisch verantwortbare Rede vom Zorn Gottes zentral. Wird nämlich die biblische Rede vom Zorn im Licht der göttlichen Selbstoffenbarung als andere Seite der Liebe interpretiert, dann gibt es nicht – dies sei gegen Luther vermerkt – neben dem menschenfreundlichen *deus revelatus* auch noch einen unberechenbaren *deus absconditus*, vor dessen Zorn man Angst haben müsste.⁶⁷ Vielmehr muss die in Jesus Christus manifest gewordene Liebe Gottes auch als hermeneutisches Prinzip aller eschatologischen Aussagen zur Geltung gebracht werden. Gott ist in der Person und Geschichte Jesu bereits zur Welt gekommen, dies gilt es auf analoge Weise auf sein Kommen in Herrlichkeit zu beziehen. Das heißt konkret: Der am Kreuz für uns Hingerichtete ist auch der Richter,

⁶³ Vgl. zu diesen soteriologischen Motiven, die hier nicht näher expliziert werden können, die einschlägige Studie von K.-H. Menke, Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: ThPh 81 (2006) 21–59.

⁶⁴ Vgl. DH 71 (Fides Damasi): „[...] confitemur non sic unum Deum, quasi solitarium [...]“

⁶⁵ Chr. Schönborn, Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Gottes, herausgegeben von H. Ph. Weber, Freiburg i. Br. 2007, 49.

⁶⁶ *Duns Scotus*, Opus Oxoniense, III, d. 32; q. 1, n. 6.

⁶⁷ So betont auch K. Barth, es bleibe „in Gottes Offenbarung kein verborgener Gott, kein Deus absconditus hinter der Offenbarung zurück“ (*ders.*, 236). Vgl. auch die Kritik bei Schönborn, Gott sandte seinen Sohn, 263 f.: „Das Ungeheuerliche bleibt der Gegensatz von Liebe und Zorn, hinter dem Gott sich verbirgt, unberechenbar bleibt, indem er grundlos die einen erwählt und begnadet, die anderen nicht erwählt und verstockt.“

der am Tag des Herrn die eschatologische Wahrheit der Geschichte der Einzelnen und der Völker aufrichten wird. Auch wenn eine vorwegnehmende Reportage der letzten Ereignisse unmöglich ist, so kann, ja muss in kritischer Absetzung gegen eine negative Eschatologie, die einem *totaliter aliter* das Wort redet und das Kommende semantisch unbesetzt lässt, gesagt werden: Wer kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten, ist nicht unbekannt.⁶⁸ Jesus Christus, der auferweckte Gekreuzigte, der sich in seinem Leben und Sterben rückhaltlos für alle eingesetzt hat, wird das Gericht halten (vgl. Mt 25, 31–46; Apg 10, 42; 1 Kor 4, 5; 2 Kor 5, 10).⁶⁹

Anders als im Kontext weltlicher Justiz, wo die Person des Richters um des Gesetzes Willen zurückzutreten hat – Justitia mit verbundenen Augen ist das Symbol unparteiischer Urteilsfindung – spielt im Gericht Jesu Christi gerade die persönliche Konfrontation, das Aug in Aug mit dem Erlöser-Richter, die entscheidende Rolle. Vor seinem Angesicht – die Offenbarung spricht von „Augen wie Feuerflammen“ (Offb 1, 14) – wird die Wahrheit einer jeden Biographie offengelegt. Die Metaphorik von Glut und Feuer, welche den Hauptstrang der biblischen Rede vom Zorn begleitet, kann in diese Gerichtssituation eingetragen werden. Es ist das Feuer des Gerichts, durch welches das vollendungsbedürftige Subjekt hindurchgehen muss, um Heil und Vollendung zu finden. Der schmerzhafteste Prozess der Umschmelzung ist notwendig, um in die Wahrheit zu gelangen; er kann nicht übersprungen werden, wenn anders die gelebte Freiheitsgeschichte mit all ihren Verwerfungen ernst genommen werden soll. Gerade das Gericht macht so deutlich, dass Gott der Geschichte nicht gleichgültig gegenübersteht, dass er dem Schrei der Opfer nach Gerechtigkeit entspricht, indem er die Täter mit seinem Zorn über die Taten konfrontiert. Das kann abgründig sein. Die fragwürdige Kunst, es nicht gewesen zu sein, die immer darauf hinausläuft, es andere gewesen sein zu lassen, wird ein Ende finden; die Selbstverblendung von Menschen, die sich für anständig halten, weil sie angeblich nur ihre Pflicht getan haben, kommt ebenso ans Licht wie die Fühllosigkeit der Zuschauer, die nichts gesehen haben wollen.⁷⁰ Das Gericht – eine Chiffre für das retentionale Zeitbewusstsein Gottes (wenn man im Blick auf die Ewigkeit Gottes überhaupt von einem Zeitbewusstsein

⁶⁸ Vgl. O. Fuchs, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007, 19–21. „Eine totalitäre negative Theologie, die überhaupt keine menschliche Symbolisierung mehr zulässt, rettet Gott nicht, sondern tötet ihn“ (ebd. 48). Dem wäre hinzuzufügen, dass das berechtigte Anliegen, die Unverfügbarkeit und Transzendenz Gottes vor Vereinnahmungen zu schützen, durch eine forcierte negative Theologie selbst unterlaufen wird, weil gerade die Bestimmung Gottes als „des ganz Anderen“ wegen ihrer semantischen Unbestimmtheit anfällig ist für ideologische Funktionalisierungen.

⁶⁹ Den christologischen Gerichtsaussagen stehen in der Schrift allerdings andere Aussagen gegenüber, die Gott selbst als Gerichtsherrn bezeichnen (4 Esra 7, 33f.; Mt 6, 4.15.18; Röm 2, 3–11; 3, 6; 14, 10; 1 Kor 5, 13; Offb 20, 11) oder den Heiligen die Funktion von Mitrichtern zusprechen (Mt 19, 28; 1 Kor 6, 2f.). Vgl. dazu W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band III, Göttingen 1993, 659f.

⁷⁰ Vgl. K. Anglet, *Begrenzung der Zeit. Traktat über Vollendung*, Würzburg 2008, 70–73.

sprechen kann) – wird Gerechtigkeit aufrichten. Es gibt gerade für die Täter keine Möglichkeit mehr, der Wahrheit auszuweichen.

Gott ist Gerechtigkeit und schafft Gerechtigkeit. Das ist unser Trost und unsere Hoffnung. Aber in seiner Gerechtigkeit ist zugleich Gnade. Das wissen wir durch den Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Beides – Gerechtigkeit und Gnade – muss in seiner rechten inneren Verbindung gesehen werden. Die Gnade löscht die Gerechtigkeit nicht aus. Sie macht das Unrecht nicht zu Recht. Sie ist kein Schwamm, der alles wegwischt, so dass am Ende dann eben doch alles gleich gültig wird, was einer auf Erden getan hat. Gegen eine solche Art von Himmel und von Gnade hat zum Beispiel Dostojewski in seinen *Brüdern Karamasow* mit Recht Protest eingelegt. Die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahls, als ob nichts gewesen wäre.⁷¹

Die eschatologische Aufrichtung der Wahrheit ist kein gnadenloser Akt, der die Beschämten sich selbst überließe oder schonungslos zugrunde richten würde. Denn Christus, der Richter, ist zugleich der Retter, der jedem Verlorenen bis ins Äußerste nachgegangen ist. Allerdings kann es nur durch das Gericht der Wahrheit hindurch Heil und Rettung geben, das Gericht aber ist Ausdruck der Würdigung:

Das Ausbleiben eines jüngsten Gerichts wäre der schreckliche Ausdruck göttlicher Gleichgültigkeit: der Gleichgültigkeit des Schöpfers gegenüber der eigenen Schöpfung und speziell gegenüber dem von ihm geschaffenen Menschen. Nichts aber würde den Menschen tiefer erniedrigen als dies, Gott gleichgültig zu sein.⁷²

Nun ist es vorstellbar, dass Menschen sich weigern, die eschatologische Aufrichtung der Wahrheit als Würdigung anzusehen, weil sie die „Höllenfahrt der eigenen Selbsterkenntnis“ (Johann Georg Hamann) als entwürdigend empfinden. Sie weichen dem alles durchdringenden Blick der Liebe aus, weil sie ihn nicht ertragen. Es ist überdies vorstellbar, dass Menschen selbstgerecht auf ihren Leistungen bestehen und sich nicht erlösen lassen wollen – gemäß der Devise Nietzsches: „Lieber schuldig bleiben als mit einer Münze zahlen, die nicht unser Bild trägt“ – so will es unsere Souveränität.⁷³ Wer bis zuletzt die eigene Souveränität sucht und die Gnade ausschlägt, bleibt gnadenlos sich selbst ausgeliefert – und setzt sich damit selbst der anderen Seite der Liebe Gottes – dem Zorn – aus.⁷⁴

Ist das aber nicht die Kapitulation der göttlichen Liebe, wenn sie sich gegenüber menschlicher Verweigerung als Zorn zeigen muss? Eine abgründige Frage. Doch am Kreuz ist deutlich geworden, dass Gott die Freiheit des Menschen bis ins Äußerste hinein achtet und die Macht der Sünde gerade nicht durch eine Demonstration seiner Allmacht überwältigt. Liebe

⁷¹ *Benedictus* (Papa, XVI.), Enzyklika *Spe salvi* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 179), Bonn 2007, Art. 44.

⁷² E. Jüngel, *Das Gericht als Akt der Gnade*, in: *Ders.*, *Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz*, Stuttgart 2003, 39–73, hier 55.

⁷³ F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Drittes Buch, § 252, in: *Ders.*, *Werke*, Band 2, herausgegeben von K. Schlechta, Darmstadt 1997, 157.

⁷⁴ Vgl. zum hier beanspruchten Motiv des Selbstgerichts im Angesicht des göttlichen Richters H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 264–267.

kann glaubhaft nur auf dem Weg der Liebe ans Ziel kommen⁷⁵ – daher rikiert sie die Ohnmacht bis in den Tod. Gottes Handeln zeigt sich – wie Thomas Pröpper präzise notiert –

in seiner Achtung der menschlichen Freiheit um der Liebe willen durch Liebe bestimmt. Solche Selbstbegrenzung bis zur Ohnmacht des Kreuzes müsste als Widerlegung der Allmacht erscheinen, wenn nicht Jesu Tod in Einheit mit seiner Auferweckung gerade ihr göttliches Wesen erschlosse.⁷⁶

Die soteriologische Pointe dieses Todes aber besteht darin, dass Jesus Christus sich selbst an den verlorenen Ort seiner Feinde stellt, um diese in ihrer selbstgewählten Verlorenheit aufzustören und als Freunde zu gewinnen. Tastend hat Hans Urs von Balthasar auf die unausgeschöpften Möglichkeiten dieser um die Verlorenen ringenden Liebe Bezug genommen und die Hoffnung für den hoffnungslosen Fall in ein sprechendes Bild gebracht:

Wer die vollkommene Verlassenheit für sich wählen und damit seine Absolutheit Gott gegenüber beweisen wollte, träfe vor sich auf die Gestalt eines, der absoluter verlassen ist als er selbst. Man kann sich deshalb überlegen, ob es Gott nicht freisteht, dem von ihm abgewendeten Sünder in der Ohnmachtsgestalt des gekreuzigten, von Gott verlassenen Bruders zu begegnen, und zwar so, dass es dem Abgewendeten klar wird: dieser (wie ich) von Gott Verlassene ist es um meinetwillen. Man wird hier von keiner Vergewaltigung mehr sprechen können, wenn Gott demjenigen, der die vollkommene Einsamkeit des Nur-für-sich-Seins (vielleicht muss man sagen:) gewählt zu haben meint, in seine Einsamkeit hinein als der noch Einsamere erscheint.⁷⁷

Ob Christus, der Retter und Richter, am Ende alle für sich gewinnen und in die Wahrheit führen wird, steht dahin. Wer zu wissen beansprucht, dass alle gerettet werden und eine Apokatastasistheorie vertritt⁷⁸, weiß mehr, als er wissen kann, und entdramatisiert die ethische Freiheitssituation des Menschen; wer hingegen behauptet, dass einige oder gar viele verloren gehen, und einen Heilspartikularismus lehrt⁷⁹, verletzt den eschatologischen Vor-

⁷⁵ Vgl. J.-H. Tück, „Glaubhaft ist nur Liebe“. Bleibende Anstöße für die Theologie der Gegenwart, in: IKAZ 34 (2005) 145–163.

⁷⁶ Th. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 292.

⁷⁷ von Balthasar, *Theodramatik IV*, 284. Vgl. zum Hintergrund M. Greiner, *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß*, in: M. Striet/J.-H. Tück (Hgg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i. Br. 2005, 226–260.

⁷⁸ Bekanntlich hat Origenes mit großer Behutsamkeit – *cum magno metu et cautela* – gelehrt, dass nicht nur schwere Sünder, sondern auch böse Mächte und Dämonen am Ende – nach langen und harten Läuterungsstrafen – gerettet werden. Vgl. *ders.*, princ. I, 6, 1–3; III, 6, 5f. Neben dem Axiom *semper similis est finis initiis* (I, 6, 2) war für die Apokatastasistheorie die Passage 1 Kor 15, 25–38 leitend, die der alexandrinische Theologe im Sinne einer Wiederbringung aller Dinge gedeutet hat. Vgl. N. Brox, *Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes*, in: *Ders.*, *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*, Freiburg i. Br. 2000, 385–404. Die Allversöhnungslehre beziehungsweise der Origenismus ist lehramtlich verurteilt worden: zunächst 543 durch ein Edikt von Kaiser Justinian (DH 411); sodann 553 durch das 2. Konzil von Konstantinopel (DH 433; vgl. auch 519); und schließlich – im Kontext der Reformation – durch die „Confessio Augustana“ (art. 17).

⁷⁹ Vgl. zur heilspessimistischen Lehre von der *massa damnata*, welche die abendländische Eschatologie über Gottschalk, Calvin und den Jansenismus bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts

behalt und schränkt eigenmächtig die Zusage ein, dass Gott alle retten und zur Erkenntnis der Wahrheit führen will (vgl. 1 Tim 2, 4).

Als Ertrag dieser systematisch-theologischen Skizze werde ich abschließend folgende Bedingungen für eine hermeneutisch verantwortbare Rede vom Zorn Gottes festhalten:

1. Die biblischen Aussagen über den Zorn Gottes können – das muss gegen die eingangs genannten Lehrbücher der Dogmatik gesagt werden – nur um den Preis einer Halbierung der Gottesrede verschwiegen, entmythologisierend entschärft oder als typisch alttestamentlich abqualifiziert werden.

2. Die Wesensaussage „Gott ist Liebe“ ist der hermeneutische Schlüssel, von dem aus die biblischen Zorn- und Gerichtsaussagen zu lesen sind; andernfalls riskiert man eine Verdunkelung des Gottesbegriffs, die hinter das biblische Zeugnis von der unbedingt entschiedenen Liebe Gottes zurückfällt. Der Zorn Gottes ist vor diesem Hintergrund nicht als Affekt im Sinne einer spontanen Aufwallung gegen die Sünde der Menschen, sondern als Modus der Liebe Gottes zu bestimmen. Diese aber schwankt nicht, weshalb die Unveränderlichkeit Gottes mit Thomas von Aquin auf seine Liebe und Treue zu beziehen ist. Diese aber nimmt für denjenigen die Gestalt des Zorns an, der in steifnackiger Verbohrtheit auf seinem Unrecht beharrt. Der Liebe Gottes kann es – mit Laktanz gesprochen – nicht gleichgültig bleiben, wenn sie auf menschliche Bosheit stößt, auch wenn sie den Urheber des Bösen nicht auf seine Taten festlegt.

3. Die Gestalt dieses Nicht-gleichgültig-bleiben-Könnens ist der bis ins Äußerste gehende Selbsteinsatz Gottes, der den sich verweigernden Menschen nicht sich selbst überlässt. Rückt man darum die Aussagen über Gottes Zorn mit Paulus in den Horizont einer *theologia crucis*, dann erfolgt nicht nur deren semantische Umcodierung im Licht der Liebe; vielmehr gerät auch das Kreuz als Ort in den Blick, an dem Jesus Christus die äußerste Gottverlassenheit aufsucht, um den gottverlassenen, sich auf sich selbst versteifenden Sünder zu retten. Größer als der Zorn Gottes über die Sünden ist seine Liebe zur Person des Sünders, so dass gehofft (nicht gewusst!) werden darf, dass alle gerettet werden.

4. Das Gericht ist eine Prärogative Gottes. Gegenüber einer kurzschlüssigen Applikation des Zorns Gottes auf konkrete historische Vorgänge⁸⁰ ist

nachhaltig geprägt hat: *Augustinus*, civ. Dei, XXI (hier findet sich u. a. eine scharfe Kritik an Origenes, dessen Anhänger nicht ohne süffisanten Unterton als „mitleidige Seelen“ bezeichnet werden).

⁸⁰ Ralf Miggelbrink hat in einem umstrittenen Beitrag „Gott will nicht den Tod des Sünders. Warum vom Zorn Gottes zu sprechen ist“ (*ders.*, in: *Christ in der Gegenwart* 7 [2005] 53–54) suggeriert, dass die Mehrheit der deutschen Bevölkerung nach 1945 „das eigene Leiden als gerechtes Gericht“ bejaht habe, anstatt sich „als Opfer des Bombenkriegs“ zu sehen. Ausdrücklich ist von einer „religiösen und moralischen Leistung des deutschen Volkes“ die Rede. Abgesehen davon, dass es bereits *historisch* schwer erueierbar sein dürfte, ob die Selbstwahrnehmung der deutschen Zivilbevölkerung tatsächlich im angedeuteten Sinne ausgefallen ist, regt sich auch *theologisches* Unbehagen, ein konkretes historisches Ereignis wie den Sieg der Alliierten über das Dritte Reich als richterliche Intervention Gottes zu interpretieren. Miggelbrinks Deutung hat – unbeschadet

der eschatologische Vorbehalt in Anschlag zu bringen. Wer die Gottlosen bereits hier identifizieren zu können glaubt, bei dem kann der Glaube an einen gegen die Sünder eifernden Gott leicht in einen gewalttätigen Eifer für Gott umschlagen. Die Anerkennung der Gerichtshoheit Gottes – das wäre die *ethische* Dimension der theologischen Rede vom Zorn – schließt demgegenüber den Verzicht auf eigenmächtige Vergeltung (vgl. Röm 12, 19) ein. Es gehört zur Wächterfunktion einer politisch sensibilisierten Theologie, darauf immer wieder hinzuweisen.

Epilog

Die Wiederkehr des verdrängten Motivs des Gotteszorns stößt Reflexionen an, die gleichermaßen in das Feld der Gotteslehre, der Kreuzestheologie und der Eschatologie hineinreichen. Die Durcharbeitung dürfte gezeigt haben, dass einem repressiven Gottesbild – wie Sloterdijk es in seiner thymotischen Affektanalyse dem Christentum unterstellen zu können glaubt (und für das es in der kirchlichen Verkündigung Anhaltspunkte gibt) – entschieden der Abschied zu geben ist. Wer im Zorngericht Gottes die jenseitige Vollstreckung angestauter Vergeltungsgefühle sieht oder mit Tertullian meint, die Seligkeit der Seligen würde dadurch gesteigert, dass sie die Höllenstrafen ihrer Peiniger schadenfroh goutieren könnten, verkennt, dass vom Zorn nur angemessen im Licht der unwiderruflich für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes geredet werden kann. Umgekehrt ist gegenüber einer Banalisierung und Verharmlosung der biblischen Gottesrede festzuhalten: Wer die anstößigen Aussagen vom Zorn und Gericht verdrängt, redet von Gottes Liebe zu billig und von der menschlichen Freiheit, die bekanntlich zu allem fähig ist, zu harmlos. Wie es ohne Gericht kein Heil und ohne den Schmerz der einholenden Wahrheit keine Vergebung geben kann, so auch ohne den gerechten Zorn, der die Sünde richtet und richten muss, keine Liebe, die den Sünder retten will. Liebe, die die lieblose Verweigerung der Liebe (also Bosheit) gleichgültig hinnähme, wäre keine Liebe mehr, sondern geschichtsblinde Apathie oder Zynismus. Aber die Liebe Gottes ist eine, die den Sünder trotz seiner Sünde für sich gewinnen und so selbst Feinde zu Versöhnten, ja Freunden machen will.

seiner unbestrittenen Verdienste um die Rehabilitierung der Rede von Gottes Zorn – entschiedenen Einspruch provoziert. Vgl. *H. Zaborowski*, In Dresden oder auf Golgotha? Wie vom Zorn Gottes gesprochen werden kann – und wie nicht. Eine Erwiderung auf Ralf Miggelbrink, in: *Christ in der Gegenwart* 8 (2005) 61–62. Vgl. auch *J. Werbick*, Gott verbindlich. Eine Gotteslehre, Freiburg i. Br. 2007, 377, der Miggelbrinks Anliegen einerseits würdigt, die biblischen Zornesaussagen als Aspekt der Gerechtigkeit Gottes ernst zu nehmen, andererseits aber eine hermeneutische Aneignung der Rede von einem gewaltsam zuschlagenden oder vernichtenden Gott für obsolet hält.