

Vom Zorn Gottes oder Die Kehrseite der Barmherzigkeit.

Öffentlicher Vortrag im Melanchthonhaus Bretten, 10.11.2005, 19.30 Uhr

Methodische Vorbemerkung:

Die nachstehenden Überlegungen verstehen sich als heuristischer Entwurf für die seelsorgliche Aufgabe der Kirche. Sie sollen Wahrnehmung schärfen und tröstendes Handeln ermöglichen. Ihnen eignet nicht der Anspruch des feststellenden Denkens. Wo eine Seele unter dem Druck ihrer Schmerzenserfahrungen im Dunkeln umherirrt, ist der Zorn eine unmittelbar erlittene Größe, und ganz gewiss ist es seelsorglich falsch (und kann also auch systematisch nicht richtig sein), an dieser Stelle von einem "Scheinzorn" zu sprechen oder Erklärungen über die Sünde oder die Eigenschaften Gottes anzubieten. Das Schlüsselwort der Seelsorge heißt Empathie: aufnehmen, wahrnehmen, deuten, was ein Menschenherz bewegt, um es, wenn Gott es gibt, mit der Botschaft der Schrift ins Gespräch zu bringen.

I.

"Die Güte des Herrn ist's, dass wir nicht gar aus sind, seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende". Ich musste, meine sehr geehrten Damen und Herren, an dieses Bibelwort aus den Klageliedern Jeremia (3,22) denken, als ich am vorvergangenen Sonntag, wenn auch nur am Bildschirm, Zeuge der Wiedereinweihung der neu errichteten Dresdner Frauenkirche sein konnte. Was sich dem Mitsingenden, Mitbetenden, Mithörenden, Mitglaubenden in einem bewegenden Gottesdienst darbot, war ein beeindruckendes Zeugnis nicht nur protestantischer Vitalität und evangelischer Gestaltungskraft, nicht nur bürgerschaftlicher und zivilgesellschaftlicher Kreativität; war nicht nur ergreifende Symbolik eines gesamtdeutschen Einheits- und internationalen Friedens- und Versöhnungswillens. Was sich darbot, jedenfalls dem durch Kriegs- und Nachkriegszeit geprägten Glauben, war zuallererst ein bewegendes und tief berührendes Zeichen göttlichen Erbarmens. Ich fand mich erinnert an den unvergesslichen 9. November des Jahres 1989. "Mir ist Erbarmung widerfahren", sangen wir in jenen unerwarteten und dennoch immer gehofften, immer geglaubten, immer erbeteten Tagen, "mir ist Erbarmung widerfahren, Erbarmung, deren ich nicht wert". Ich erinnere daran, weil, wenn wir vom Zorn Gottes oder der Kehrseite der Barmherzigkeit zu reden haben, wir keineswegs zuerst eine akademische, eine systematisch-theologische Aufgabe zu bewältigen haben. Von Gott, hat Martin Luther gelehrt, soll man nicht abstrakt reden, "weil unser Glaube dann falsch wird. Sondern man muss konkret glauben" ¹. Denn – weiter Luther –: "Diese Regel muss man oft yn der schrift warnemen, dass von Gott geredt wird, wie wirs fülen. Denn wie wir yhn fülen, so ist er uns: denckestu, er sey zornig und ungnedig, so ist er ungnedig. Also wenn die schrift sagt, Gott sey zornig, ist nichts anders denn das er so gefület wird." ²

Ich erinnere daran, um Ihnen Anteil zu geben an dem generationskundlichen und wenn Sie so wollen: biographischen Kontext, in welchem sich die nachstehenden Überlegungen zum Zorn Gottes verorten ³. Ich war noch keine eineinhalb Jahre alt, als die Stadt meiner Geburt und frühen Kindheit im Feuersturm der anrückenden Roten Armee verbrannte. Der Mariendom unserer Stadt, Wahrzeichen mittelalterlich-deutscher Kolonisierung im zuvor wendischen Raum, hernach ein abgefackeltes und ausgebranntes Mahnmal des Verderbens, war

¹ Nach Volkmann, Stefan: Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie. Marburger Theologische Studien 81. Marburg 2004, 99; WA 40/III, 707, 22-27. Vgl. auch Volkmanns Art. Zorn Gottes in RGG⁴. Scheinzorn bei Volkmann [2004] 273 et passim.

² Volkmann 100i; WA 24, 169, 24ff. – Die Buchstaben s (supra), m (medio), i (infra) dienen zur Erleichterung beim Aufsuchen der zitierten Stelle.

³ Ein immer noch bemerkenswertes Psychogramm der Frömmigkeitsgeneration, für die ich hier spreche, bietet Tilmann Mosers Schrift: Gottesvergiftung. Frankfurt a.M. 1976.

inmitten der Ruinen und Trümmer, in denen wir unsere Spielplätze fanden, gleichwohl eine äußerste und unbehauste Zuflucht, inmitten aller Dunkelheiten gewissermaßen der glimmende Docht, von dem die Frauen der Bibelstunde in der Küche unserer Mutter verzweifelt und hoffend zugleich beim Zweiten Jesaja (Jes 42,3) zu lesen fanden. Diese Kindheit und übrigens auch noch die Jahre der heranwachsenden Jugend – und ich erzähle davon, weil ich überzeugt bin, hiermit die bis in die jüngste Zeit hinein weithin redelose Erfahrung einer ganzen Generation zu repräsentieren – diese Kindheit und Jugend war gewissermaßen Leben im Schatten eines allgegenwärtigen Todes. Es lagen ja nicht nur die Städte und Häuser in Trümmern. In Trümmern lag die Einheit unseres Landes. In Trümmern lagen die Ehen. In Trümmern lagen die Familien. In Trümmern lag die Integrität unseres kulturellen, moralischen, materialen und existenziellen Lebens insgesamt. In Trümmern lag auch die Integrität unseres religiösen Lebens. Angesichts der massiven Verluste, die wir, wie mir heranreifend bewußt wurde, anderen schuldhaft zugefügt und die wir unsererseits, wiederum schuldhaft, erlitten hatten, wurden wir so etwas wie Experten für Dunkelheit⁴. Damals kriegten wir eine Ahnung von dem, was da geschrieben steht: "Ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der der Väter Missetat heimsucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen" (Ex 20, 5). Und wenn in diesen Tagen des 60. Jahrestages der Stuttgarter Schulderklärung zu gedenken war, so verknüpft sich dem die Erinnerung an ein hoch kompliziertes Konglomerat aus Schuld, Scham und Trauer (unterfangen gewiss auch durch mancherlei Trotz und Herzenshärte), das gewissermaßen die dunkle Folie unseres Heranwachsendens bildete. Ich will das nicht zu weit heraufführen. Aber in jenen Jahren der Vermisstenanzeigen und Suchdienste, der Kriegerwitwen und Kriegswaisen, des Bundesversorgungsgesetzes und des Lastenausgleichs war die Kirche – und ich meine jetzt nicht die Institution, ich meine noch nicht einmal die Gotteshäuser und Gemeinderäume, sondern ich meine die von Melanchthon so bezeichnete *societas fidei*, die *congregatio sanctorum*, ich meine den *coetus fidelium*, also dasjenige Zusammenkommen, in welchem die Predigt der Buße zur Vergebung der Sünden im Namen des gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus nach Lk 24,47 den Dreh- und Angelpunkt des Evangeliums bildet – diese Kirche also, das war der Raum, in dem wir Zuflucht fanden, nun freilich nicht Zuflucht vor irgendwelchen äußeren Feinden oder materiellen Nöten, aber Zuflucht für die Unausprechlichkeiten unserer Seele.

Wir nahmen die Kirche allererst als Sprachraum wahr, und zwar als einen solchen, an welchem in der Kraft der biblischen Botschaft alle Tabus, die damals bleischwer über dem versengten Land wie über den versengten Seelen lagen, durchbrochen wurden. Die Bibel sprach von Schuld, sie sprach von *unserer* Schuld. Die Bibel sprach von Umkehr und Buße, sie sprach von *unserem* Verlangen nach Umkehr und Ungeschehen-Machen. Sie sprach vom Tod als der Sünde Sold, und es war das natürlichste von der Welt, die Bitterkeiten, die uns umgaben, in der dunklen Rationalität des göttlichen Eifers enträtselt zu finden. Ich las an jener Stelle des Dekalogs nicht das Folgewort, mit dem der HErr "Barmherzigkeit erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten" (Ex 20, 6). Ich las es nicht, denn es betraf mich nicht. Die Seele fand sich vielmehr zurückgebunden auf das Wurzelgeflecht ihrer Verlusterfahrungen, sie hatte sich dahinein gleichsam verkrallt und hierin ihre Identität gewonnen, ein Sachverhalt übrigens, der das Trösten so viel leichter macht als das Trost-Annehmen, und das Vergebung-Aussprechen so viel leichter als das Vergebung-Annehmen, und wenn für uns Menschen irgendetwas schwer, ja, eigentlich unmöglich ist, so ist es dies: Ein Erbarmen, das mich aus reiner ungeschuldeter Liebe tragen will, dann auch wirklich anzunehmen und für mich selber wahr sein zu lassen.

"Wie heftig unsere Sünden den frommen Gott entzünden, wie Rach und Eifer gehen, wie grausam seine Ruten, wie zornig seine Fluten, will ich aus diesem Leiden sehn." Wir sangen den Paul-Gerhardt-Vers, niedergeschrieben im letzten Jahr des verheerenden 30jährigen

⁴ Dietrich, Walter und Link, Christian: Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 1: Willkür und Gewalt. Neukirchen-Vluyn 1995. Die Autoren, Angehörige eben jener Kriegs- und Nachkriegsgeneration, von der ich hier berichte, beschreiben in ihrer Einführung ebd. 9ff. das Auseinanderklaffen von Lebenswirklichkeit und Gottesbild. Sie beziehen sich dabei im Vorwort (ebd. 7) auf den 1. Golfkrieg (1991) und die jugoslawischen Kriege der 90er Jahre des 20. Jh.s. Das Cover der Erstausgabe legt mit einem Foto aus dem zerbombten Dresden des Jahres 1945 eine andere Spur.

Krieges (und im aktuellen EG gestrichen und also nicht mehr enthalten), in unseren Karfreitagsgottesdiensten mit ergriffener, vielleicht sogar trotziger Leidenschaft. Und wenn in der großen Passion des großen J. S. Bach der Eingangsschor unter Anspielung auf die Gott wohlgefällige Opferung der Tochter Jephthas zur Klage rief⁵: "Kommt, ihr Töchter, helft mir klagen!", um dann den Blick auszurichten: "Wohin?" – "auf unsere Schuld!"; wenn hernach eine dunkle Altstimme, zitternd in "Buß und Reu", den Gesang des zerbrochenen Sünderherzens intonierte und wenig später, flehentlich, "erbarme dich um meiner Zähren willen", da fanden wir uns verstanden, noch ehe wir irgendetwas verstanden hatten. Da kamen unser Fühlen und Ergehen, da kamen Trauer und Schmerz, Sündenschuld und Sündentrotz, da kam, mit der Sprache der Reformation zu reden, das trostlose und ungetröstete Gewissen zu demjenigen Wort, das wir selber nicht finden und uns selber nicht machen konnten. Im Medium der gesungenen Bußfrömmigkeit geschah gewissermaßen, was der Seher der Offenbarung Johannes in plastischen Bildern berichtet, wie sich da nämlich eine Tür im Himmel auftut. "Und siehe, ein Thron stand im Himmel, ... und von dem Thron gingen aus Blitze, Stimmen und Donner" (Apk. 4, 2.5).

II.

Womit ich sagen will: Unter der Deutungsmacht der von Klängen getragenen Frömmigkeitssprache gerieten wir vor das Forum Gottes. Die Erfahrung, die wir in jenen Jahren zu machen hatten, war, mit der Begriffsbildung der lutherischen Reformation zu reden, die Erfahrung des Gesetzes. Es war die Erfahrung eines über uns waltenden Gotteswillens, der bis in den Herzpunkt unseres Personseins hinein den absoluten Bruch zwischen dem in der Schrift umfassend bezeugten Heil und dem Werk unserer Hände auf's allerschmerzhafteste aufriss. Das Gesetz trug uns vor Gottes Thron, nur war nicht ausgemacht, was das für einer war, der darauf saß. Gott hatte, um es mit biblischen Ausdrücken zu sagen, sein Anlitz von uns gewendet, so dass wir gewissermaßen lediglich seiner Abgewandtheit innerwerden konnten. Da waren Stimmen der unterschiedlichsten Art, man konnte nichts sehen und nichts entziffern. Einer rief: "Gott ist tot"; ein anderer: "Es ist kein Gott"; ein Dritter: "Wo ist denn der alte Mann, der sich Gott nennt?" Und ich zähle es zur Logik dieser unserer Generation, dass der 85. Psalm unserer Bibel unter der drohenden Kriegsgefahr des atomaren Wettrüstens in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, aber gewiss genährt von weit früher anzusiedelnden Erfahrungen, eine fast dem 23. Psalm vergleichbare Prominenz gewann: "HErr, der du bist vormals gnädig gewesen deinem Lande: der du vormals hast all deinen Zorn fahren lassen und dich abgewandt von der Glut deines Zorns: hilf uns, Gott, unser Heiland! Willst du denn ewiglich über uns zürnen und deinen Zorn walten lassen für und für?" (Ps 85,2-7).

Nun fügte sich das auf's genaueste in eine Landschaft jedenfalls evangelischer Theologie, der unter der frühen Katastrophe des eben angebrochenen 20. Jahrhunderts das Bild eines in gnädiger Erhabenheit über seine Welt geneigten Gottes vollständig zerbrochen war. Da war kein Gott mehr, der in leidens- und leidenschaftsloser Weltüberhobenheit eine in Kultur und Sittlichkeit sich entfaltende Bewegung auf das Reich Gottes hin garantierte. "Alle Menschen werden Brüder", hatte Friedrich Schiller gedichtet, denn, "Brüder, überm Sternenzelt muss ein lieber Vater wohnen." Davon konnte in den Schützengräben des 1. Weltkriegs keine Rede mehr sein. Der Himmel war leer, und das, was, sei's philosophisch, sei's theologisch, "Sein" genannt werden konnte, hatte sich als buchstäblich *gott-los* erwiesen. Wo also, wenn denn überhaupt noch mit ihm zu rechnen war, wo also war Gott zu finden?

Die Antwort kam mit ungeheurer Wucht und radikaler Kraft. Gott, stellte Karl Barth im Jahr 1920 fest⁶, lässt sich "innerhalb der historischen Anschaulichkeit" allenfalls negativ verifizieren, nämlich durch die von ihm hervorgerufenen "Einschlagtrichter und Hohlräume", und Glauben an Gott ist eigentlich eine Unmöglichkeit. Der Glaube kann deshalb nur als "Krise"

⁵ Alljährlich beklagen die jungen Frauen in Israel die Tochter Jephthas, die nach Ri 11,40 gerade zwei Monate Zeit gehabt hatte, um ihre Jungfrauschaft zu beweinen, ehe ihr Vater, der Richter Jephtha, sie, wie zuvor gelobt, dem Gott Israels zum Opfer gab.

⁶ Karl Barth, Der Brief an die Römer. 2. Aufl. S. 5

gelebt und dargestellt werden. Krise wiederum ist ein Fremdwort griechischen Ursprungs, heißt ursprünglich krisis und bedeutet nichts anderes als Scheidung, Urteil, Rechtsspruch und Gericht. So dass Glauben in dieser Zeit als Leben in der Krisis oder auch Leben unter den Gerichten und den Urteilen Gottes zu stehen kommt. Konsequenterweise, wenn auch später widerrufen, formuliert Karl Barth in jenen Jahren: "Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie [- also leben im Angesicht des Jüngsten Tags -] ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun."⁷

Nun wird hier freilich schnell merkbar, dass Glaube, der seinen Gegenstand, nämlich Gott, als Unmöglichkeit und insofern sich selber als fortgesetztes existenzielles Krisengeschehen weiß, sein Woher und Wohin, seinen Inhalt und seine Hoffnung schwerlich mehr wird zu Wort bringen können. "Wir sollen als Theologen von Gott reden", hat Karl Barth in seinem berühmten Aufsatz "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" im Oktober 1922 formuliert; "wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden"⁸. Die Folge dieser entschlossenen Einlassung ist eine intensive Diskussion über die Frage nach der Möglichkeit von Theologie, ja mehr noch, die Frage nach der Möglichkeit von Glaubenssprache überhaupt. Ich will Ihnen die Linien dieser Diskussion, an der nebst Karl Barth u.a. auch Rudolf Bultmann⁹ und der lange vergessene, aber im Umfeld Kardinal Lehmanns wiederentdeckte Erik Peterson¹⁰ teilgenommen haben, an dieser Stelle nicht entwirren. Aber das Ergebnis kann ich mitteilen. Aus der Krise der Theologie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts erwuchs eine Neubesinnung auf den Quellort christlichen Glaubens, die bis in die späten achtziger Jahre hinein wirksam und beherrschend geblieben ist: die Rückbesinnung auf das Wort der Heiligen Schrift als der grundlegenden, einzigen und alleinigen Norm der geistlichen Sprach- und Erkenntnisbildung. Die theologischen Spezialitäten, die hier zu erörtern wären, übergehe ich jetzt. Aber wenn für Karl Barth mit einem griffigen Grundsatz "Gott [...] nur durch Gott erkannt" wird und also biblische Verkündigung ein Wortgeschehen meint, in welchem "Gott selber von sich selber redet"¹¹, dann rückt das, was ich oben als musikalisch gestützte Entzifferung von Bußverlangen, Sündenbewußtsein und Gesetzeserfahrung zu skizzieren versuchte, unmittelbar in den Mund Gottes ein. Dann sind die zerknirschten Gesänge des Sünderherzens mehr als ein ästhetisches Produkt. Dann ist der angesagte Grimm und Zorn Gottes über die Sünde mehr als eine menschenförmige Metapher für ein in sich selber nicht greifbares Gottesgeschehen. Dann ist das Bewusstsein meiner eigenen Sünden- und Schuldverlorenheit Ausdruck einer am Herzen Gottes pochenden Bewegung. Dann ist das Wort vom Gotteszorn nicht leer, wie es aber der große Friedrich Schleiermacher 90 Jahre zuvor noch ganz entschieden behauptet hatte.

III.

"Daß wir nichts vom Zorn Gottes zu lernen haben"¹², war für Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, den großen Lehrer der Kirche im Anbruch der Moderne, ein zweifelsfrei ausgemachtes Ding. Denn "was immer bisweilen mit scheinbarem Tiefsinn über das Geheimnisvolle des göttlichen Zorns [...] vorgetragen worden ist, läßt sich auf kein klares Bewußtsein zurückbringen"¹³. Für Schleiermacher steht in dieser Frage der Kern der reformatorischen Botschaft auf dem Spiel. Gewissheit des Heils in existenzieller Hinsicht und gedankliche Widerspruchsfreiheit als Bedingung der Wissenschaftsfähigkeit der Theologie begründen für

⁷ Alle vorstehenden Zitate nach Eberhard Jüngel: Art. Karl Barth. TRE 5, 258, Z. 33ff.

⁸ Karl Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. In: Ders., Das Wort Gottes und die Theologie. München 1924, 156-178; Zit. S. 158.

⁹ Rudolf Bultmann: Welches Sinn hat es, von Gott zu reden? Theol. Blätter. 1925. IV 6, Sp. 129ff.

¹⁰ Erik Peterson: Was ist Theologie? Bonn 1925. Nachdruck in Theol. Traktate. Bd. 1. 1994 [1951], 1-22. Zu Peterson vgl. Barbara Nichtweiss: Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg u.a. 1994.

¹¹ KD I,1, 97m; wie eben auch "alle Propheten und Apostel erklärt haben, daß [...] sie alle in einer langen ununterbrochenen Kette" die nämliche Stimme des nämlichen Gottes vernommen haben. KD II,1, 516s.

¹² Überschrift der 9. Augustanapredigt 1830 zu 2. Kor. 5, 17.18; in: Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. I. Predigten: Dritter Theil. Predigten über die Augsburgische Confession und aus den Jahren 1831.1832. Berlin 1874, 90 – 101.

¹³ GL² (ed. Redecker) § 84,4; I, 455, Z. 28f.

ihn die Ausscheidung des Zorngedankens (und übrigens auch der Barmherzigkeit ¹⁴) aus dem Umkreis der christlichen Gotteslehre. Deshalb gehört das Wort vom Zorn "zu den [...] Unvollkommenheiten unseres Glaubensbekenntnisses" ¹⁵.

Dieser Vorwurf zielt auf die CA und geht unmittelbar an die Adresse Philipp Melanchthons.

Für Melanchthon war – und das lässt sich mit einigem Recht für das Zeitalter der Reformation insgesamt sagen – der Zorn Gottes eine ganz selbstverständliche, eine gewissermaßen verrechenbare Größe im Geschäft Gottes mit seiner Welt. Die Frage nach Zorn und Gnade bot entscheidende Deutemuster der persönlichen wie öffentlichen Existenz. Zorn und Strafe, Gnade und Erbarmen Gottes waren Sachverhalte, deren bange Erörterung sich nicht auf den Intimraum der Seele beschränkte. Sie hatten öffentliches Gewicht, wie sich exemplarisch an Ott Heinrichs Religionsmandat für Pfalz-Neuburg aus dem Jahr 1542 belegen lässt, woselbst der nachmalige Kurfürst von der Pfalz seinen Untertanen "zu wissen [tut], / Das wir [...] die ferlichen und beschwerlichen leuff / so lange zeyt her geschweßt / und allenthalben noch vor augen sein / zu hertzen genommen / und fleissig betragt haben / das dieselbn on zweifel / auß sondern zorn des Allmechtigen / der da täglich durch mancherley / grobe / langwiri-ge / ungepüßte sund und ergernuß / hin und wider / erregt und angereitzt wirdt / herfliessen. Unnd wa nit zeitliche und statliche besserung würde folgen / nichts gewissers zubesogen were / dann das sein Göttliche Maiestat / jren eyfer und gerechten von uns wolverdienten zorn / uber uns / von tag zu tag / ye lenger ye mer / würd lassen spüren." ¹⁶ Das sind Formulierungen, die bis in die liturgische Sprache unserer Gegenwart hinein präsent geblieben sind. "Allmächtiger Gott, barmherziger Vater. Ich armer sündiger Mensch bekenne dir alle meine Sünde und Missetat, die ich begangen habe mit Gedanken, Worten und Werken, womit ich dich erzürnt und deine Strafe zeitlich und ewig wohl verdient habe", heißt es im Beichtformular unserer badischen Agende ¹⁷, das wir nahezu gleichlautend mit Luthers Bearbeitung der hochmittelalterlichen Antiphon *media vita in morte sumus* im Lied anstimmen: "Uns reuet unsre Missetat, die dich, Herr, erzürnet hat" ¹⁸. Es war damals, als Lied und Beichtformel entstanden, eine ausgemachte Sache, dass jedes erdenkliche Übel (unter Einschluss auch von Naturkatastrophen und anderen nicht durch Menschen bewirkten Plagen) auf Sündenschuld und Gotteszorn zurückzuführen war. Dabei erhielt der Zorn Gottes im Werk Melanchthons eine geradezu regulative Funktion. Die Menschen sollen nämlich wissen: Gott will die Sünde nicht, "Sonder zürnet grausamlich wider sie" ¹⁹; er bestraft sie "mit seinem Wort, mit leiblichen straffen und mit grausamen schrecken" ²⁰ derart, "das der Sünde furneme gleiche straff ist die grausame, ewige angst, darin die Teufel und die verdampften Menschen den gerechten und ernstlichen zorn Gottes fülen werden" ²¹. Nebst dieser Ewigkeitsdimension gibt es, wie Melanchthon feststellt, durchaus auch in diesem leiblichen Leben eindeutige Sündenstrafen, "nemlich den Tod und allerley leibliche plagen" ²². Das zum einen, damit wir an den Unterschied zwischen Tugend und Untugend erinnert werden und dass Gott wirklich "ein weise, gütig, wahrhaftig, gerecht, keusch Wesen sey und wider alles das wahrhaftig zürne, das dieser seiner Weisheit widerwertig ist". Zum andern will Gott durch leibliche Plagen äußerliche Zucht und Frieden erhalten und Missetäter "wegrewmen". Darum muss man daran festhalten, dass auf äußerliche Sünden auch in diesem Leben gewiss leibliche Strafen folgen. Zum dritten und wichtigsten aber: Die Strafen drängen die Menschen, zu Gott zu seuffzen und sich zu bekehren. Deshalb, so schließt Melanchthon diese Überlegungen ²³ unter Verweis auf 1. Kor 11, 32 ("Wenn wir aber von dem Herrn gerichtet werden, so werden wir gezüchtigt, damit wir nicht samt der Welt verdammt werden"), betrachten die Heiligen den Zorn Gottes, damit die Gottesfurcht, Glauben und Anrufung in ihnen stärker werde.

In der Tat findet sich in der CA der Hinweis auf den Gotteszorn an prominenter Stelle. Es sind, so formuliert Melanchthon in dem "Von der Erbsünde" überschriebenen Artikel CA II, "alle die unter ewigen Gotteszorn [verloren], so nicht durch die Tauf und heiligen Geist wiederum neu geborn werden". Das ist nun freilich eine Formulierung, die sich lediglich im deutschen Text findet. Die lateinische Fassung setzt demgegenüber einen charakteristisch anderen Akzent. Dort heißt es in wörtlicher Übersetzung: "Die Erbsünde ist wirkliche Sünde und [...] überzieht [...] diejenigen mit ewigem Tod, die nicht durch Taufe und heiligen Geist wie-

¹⁴ GL ² § 85; I, 458.

¹⁵ 9. Augustanapredigt, a.a.O. 91s.

¹⁶ Nach dem Originaldruck im Melanchthonhaus Bretten.

¹⁷ Vgl. EG Ausgabe Baden 030.

¹⁸ EG 518.

¹⁹ Ex. Ord. MSA 6, 182,14

²⁰ Ex. Ord. MSA 6, 206, 37ff..

²¹ ebd. 183,5.

²² ebd.

²³ Ex. Ord. MSA 6, 183 ff. Vgl. für den Zusammenhang auch MSA 6, 392.

dergeboren werden" ²⁴. Nun macht es einen nicht unerheblichen Unterschied, ob das logische Subjekt des ewigen Strafverhängnisses als Zorn Gottes oder als Sünde namhaft gemacht wird, ob also Gott es ist, der in seinem Zorn die Strafe des ewigen Todes wirkt, oder ob es sich dabei um eine Folge menschlich-tathaft verantworteter Schuldhaftigkeit handelt; ein Unterschied freilich, der, schaue ich nur auf die *Wirkung* des Strafverhängnisses, also auf das *Ergehen* des vom Strafhandeln Betroffenen, in dieser Hinsicht jedenfalls alle Relevanz verliert. Denn Zorn, im Vollsinn und nach seiner Wirkmächtigkeit genommen, ist zuvörderst nach seiner leidentlichen Seite, also von seiner Wirkung her, von Belang. Der Zorn des Achill oder der Zorn Philipps II. von Spanien sind allenfalls von literarischem oder, wenn man so will, dramatischem Interesse. Ich lerne daran allerdings etwas über die psychischen, somatischen und sozialen Konnotationen von Zorn. Zorn haftet an Ehre ²⁵. Melanchthon beschreibt ihn ²⁶ nach Aristoteles ²⁷ als "Gemütsaufwallung (adfectus) in einer Mischung aus Traurigkeit und Wunsch nach Vergeltung", als "eine Bewegung des Herzens, die eine Kränkung abwehrt und ihren Urheber zu bestrafen sucht." So dass sich also im Begriff des Zorns Ehrverletzung, Vergeltungswunsch und Strafmacht miteinander verbinden. So nenne ich jetzt Zorn den Affekt der Mächtigen ²⁸.

Womit gesagt sein soll: Nur derjenige Zorn, der mich angeht, nur derjenige Zorn, der mich trifft oder treffen könnte, nur derjenige Zorn, der als ergehender wie als möglicher und kommender mein Handeln beeinflusst und mein Mich-jetzt-so-Befinden bestimmt, nur derjenige Zorn, der jetzt schon einen Schatten der Angst in meine Seele wirft: nur der ist der Zorn, von dem wir hier reden. Wobei es im Ergebnis unerheblich ist, jedenfalls für das Jetzt und den von Zornangst erfüllten Moment, ob der Zorn, den ich fürchte, am Ende auch wirklich eintritt. Der gegenwärtige Zorn ist nicht furchterregender als der kommende.

Gott, so hatte Luther formuliert, ist so, wie du ihn fühlst. "Also wenn die schrift sagt, Gott sey zornig, ist nichts anders denn das er so gefület wird. Deckstu er sey zornig, so ist er zornig." ²⁹ Die Frage heißt jetzt nur: Wo findet dieses kleine Wörtchen "ist" seinen Ort? Wohnt es mitten im Herzen Gottes, so also, dass dem Zürnenden, wie das Melanchthon beschreibt, "das Herz gleichsam wie aus dem Feldlager hervorbricht und Blut und alles Sinnen in Gang setzt, um den Gegenstand des Zorn zu schlagen" ³⁰ ? Oder hat es seinen Ort – soll ich sagen: lediglich? – in diesem Gefühl, von welchem Luther spricht und mit dem er ganz dicht an Friedrich Schleiermacher heranrückt?

IV.

Nach der auf Aristoteles zurückgehenden und die europäische Geistesgeschichte bestimmenden Kategorisierung handelt es sich beim Zorn nicht anders als bei anderen Gemütsbewegungen, als da sind "Begierde, ... Furcht, Mut, Neid, Freude, Freundschaft, Hass, Sehnsucht, Eifersucht, Erbarmen" um einen Affekt, in griechischer Sprache ein Pathos oder auch Leiden, lateinisch eine passio, ebenfalls Leiden oder auch Leidenschaft ³¹.

²⁴ vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. BSELK 53. Vgl. hierzu die von Melanchthon im Vorfeld der Religionsgespräche ab 1540 vorgelegte Neufassung der CA (CA var): nascentes propter Adae lapsum rei sunt irae Dei et mortis aeternae. MAS 6, 13 (= CR 26, 351).

²⁵ Zu den zeitgenössischen Definitionen von Zorn vgl. Volkmann 21ff. Volkmanns eigene Definition (ebd. 39; vgl. auch 271) nimmt den von mir mit dem Stichwort Ehre beschriebenen Sachverhalt unter den Begriff der selbstbezüglichen "Identitätsbeschreibung" in den Blick. Das scheint mir insoweit nicht zureichend, als das Hoheitlich-Machtvolle des Zorn damit nicht berücksichtigt ist.

²⁶ CR 13, 127.

²⁷ Art. Zorn, HWdPh 12, 1382 f.

²⁸ Davids Zorn 2. Sam. 12, 5 u.ö. Der Zorn des kleinen Mannes heißt nicht Zorn. Der Zorn des kleinen Mannes heißt ohnmächtige Wut. Zorn zeichnet sich immer ein in eine Hierarchie der Macht.

²⁹ S.o. Anm. 2.

³⁰ Cor enim velut ex castris suis erumpere conatur, et sanguinem et spiritus, tanquam milites emittit ad propulsandum obiectum. CR 13,127.

³¹ Vgl. zum Folgenden HWdPh Bd. 1, 89-100; zu Aristoteles ebd. 89f.

Aristoteles selber nimmt Bestand und Wirkung von Affekten eher mit nüchternem Realismus wahr. Das Ausbleiben von Affekten findet bei ihm ebensowenig Beifall wie ihre hemmungslose Entfaltung. Affektgesteuertes Handeln ist für ihn keineswegs verwerflich. Es kommt vielmehr alles darauf an, das rechte Maß zu halten, denn darin zeigt sich die wirkliche Tugend, so dass also Präsenz von Affekten und selbstbestimmtes Handeln keineswegs in Gegensatz treten, eine Einschätzung, die sich später bei Augustin wiederfinden wird, für den die Affekte "nichts anderes als Willensäußerungen sind" ³².

Diesbezüglich hatte bereits Plato eine etwas andere Sicht entwickelt ³³. Für ihn sind die Affekte, unter welche nebst Lust und Schmerz, Übermut und Furcht auch Zorn und Hoffnung zu zählen sind, dem sterblichen Teil der Seele zuzuordnen, eine Einschätzung, die der Stoa Anlass bot, die Affekte insgesamt unter Generalverdacht zu stellen. Weisheit und Affekt treten gegeneinander. Apathie, also Affekt- und Leidenslosigkeit, wird zum Charakteristikum des Weisen ³⁴. Wobei allerdings zunehmend unterschieden wird zwischen solchen Affekten, die das vernünftige Streben nach dem Guten befördern, wie Freude und Wille zur Vernunft, und solchen, die der Vernunft entgegenstehen, wie Begierde und Furcht. Für Epikur erweitert sich das weisheitliche Ideal der Apathie zur Ataraxie, die Leidensfreiheit zur Unerschütterlichkeit. "Weder Schmerz leiden am Körper noch erschüttert werden in der Seele", gilt ihm als die Vollendung eines vernunftgeleiteten Lebens ³⁵.

Es lohnt sich allerdings, Augustins Einschätzung im Sinn zu behalten. Denn in der Einordnung der Affekte als Willensäußerungen verbindet sich der Beurteilung von Affekten das Moment der Verantwortlichkeit. Das wird für die sog. Theodizeefrage Bedeutung gewinnen: denn wo immer Affekte im Spiel sind, unterliegen sie dem Urteil der Vernunft ³⁶. Für Voltaire findet später hier den Ausgangspunkt, Gott selber für das schwere Erdbeben von Lissabon vor die Schranken der Vernunft zu rufen.

Affekte wirken zur Tugend, solange sie vernunftgemäß ausagiert werden, sie führen zur Sünde, wenn sie sich der Ordnung der Vernunft entziehen ³⁷. So hat das Thomas v. Aquin in seiner für das gesamte Mittelalter gültigen Formulierung zusammengefasst. Nur dass jetzt die inhaltliche Einschätzung der Affekte bedeutsam wird. Die Liebe ³⁸ kann für Thomas insoweit unmittelbar auf Gott in Ansatz gebracht werden, als in Gott Sein (esse) und gut sein (bonum esse) unmittelbar ineinanderfallen.

Das umschließt auf jeden Fall, dass Gott seine Güte auch will ³⁹. Dieser Wille zum Guten ist unveränderlich, wie Gott selber in seinem Sein ganz und gar unveränderlich ist ⁴⁰. Deshalb muss Gott selber ganz und gar als Liebe bestimmt werden. "Denn der ursprüngliche Impuls seines Willens und jedweden Verlangens nach dem Guten heißt Liebe" ⁴¹. Da aber das Gutsein Gottes das Ursprüngliche ist (bonum per se), dem das Geschaffene (bonum per participationem) als ein Zweites nachgeordnet ist, und wofern zum andern die ursprüngliche Erkenntnis-kraft Gottes und der ursprüngliche Wille Gottes rein auf das Gute bezogen sind, so kommt der Liebe als dem reinen Gutheitswillen Gottes das nämliche logische (ontologische und zeitliche) Prius zu, welches das Verhältnis von Gut-an-sich-Selber (bonum esse per se) und Gut-durch-Schöpfung (bonum esse per participationem) ⁴² und dann allerdings auch das Verhältnis von Gut und Böse bestimmt. Denn das Gute verdankt sich dem Schöpfungshandeln Gottes, demgegenüber das Böse nicht anders denn als ein Defekt oder eine Verderbnis des Guten begriffen werden kann ⁴³. So wenig also das ursprunghafte Sein Gottes und das geschaffene Sein als einander zugeordnete korrespondierende Größen zu verstehen sind, das erste vielmehr dem Zweiten als das ursprüngliche voraus- und übergeordnet ist, so wenig können Liebe Gottes und Zorn Gottes oder Freude Gottes und Traurigkeit Gottes als korrespondierende Größen verstanden werden. Der reine Gutheitswille Gottes setzt nichts anderes als Gott selbst voraus. Deshalb können Liebe und Freude im eigentlichen Sinne auf Gott hin ausgesagt werden ⁴⁴.

³² nihil aliud quam voluntates; ebd. 91mi.

³³ Nachweise ebd.

³⁴ Ebd. 90i.

³⁵ Ebd. 91m.

³⁶ Thomas v. A.: S. Th. I.II q. 24 a. 2 concl.

³⁷ Ebd. ad 3: passiones animae, inquantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.

³⁸ Nach der Feststellung von Paul Althaus nicht anders ein menschlicher Affekt wie der Zorn; vgl. Härle 55 Anm. 9 zu Paul Althaus.

³⁹ S. t. I q. 19 a. 3 ad 1: bonitatem suam Deus ex necessitate vult.

⁴⁰ Ebd. a. 7 concl.

⁴¹ Ebd. q. 20 a. 1 i.c.: Primus enim motus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis est amor. Vgl. auch die concl. und den gesamten Zusammenhang.

⁴² Ebd. q. 3 a. 2 i.c.

⁴³ S. Th. I q. 48 a. 2 concl.

⁴⁴ Ebd.: Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod [...] significant actus appetitus intellectivi [...] ponuntur in Deo.

Dagegen können Ausdrücke wie Traurigkeit oder Zorn, deren Wahrnehmung und Wirksamkeit dem körperlich-sinnlichen Vermögen der geschaffenen Welt zuzuordnen sind, auf Gott lediglich metaphorisch, im übertragenen Sinne, von der leidentlichen Seite her in Ansatz gebracht werden. Wo also vom Zorn Gottes die Rede ist, da tritt nicht der handelnde Gott, sondern der den Zorn erleidende Mensch in den Blick, so dass man sagen muss: "Zorn und dergleichen werden Gott [sc. lediglich] hinsichtlich der Wirkung zugeschrieben. Weil nämlich Bestrafung einen Zürnenden voraussetzt, so wird metaphorisch diese Strafe als Zorn bezeichnet" ⁴⁵.

Nimmt man den Ertrag dieser aristotelisch-augustinisch-thomistischen Begriffsbildung vor Augen, deren Auswirkungen bis zu Schleiermacher hin spürbar bleiben, so lässt sich kritisch die folgende Bilanz ziehen: Zwar mag es auf diese Weise gelungen sein, einen philosophisch kohärenten Gottesbegriff zu bilden, der im Ausgang von der vollkommenen Einfachheit Gottes auch seine Unveränderlichkeit, damit zugleich aber auch Gottes Leidens- und Leidenschaftslosigkeit umschloss, und der so ein von Affekten und menschlichen (anthropopathischen) Vorstellungen gereinigtes Gottesbild zu repräsentieren vermochte: so bleibt dennoch die Frage nach der geistlich angemessenen Deutung der schmerzhaften Frömmigkeitserfahrungen, wie sie insbesondere in den materialen, sozialen und moralischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts zum Tragen kommt, davon auf eigentümliche Weise unberührt. Gotteserfahrung und Gotteslehre geraten uneinholbar auseinander. "Es ist ganz zweifellos daß auch das Christentum 'vom Zorne Gottes' zu lehren habe", notiert Rudolf Otto im Jahre 1917 in seiner bahnbrechenden Arbeit über "Das Heilige" ⁴⁶. Und so wird es niemanden verwundern, wenn ich jetzt im Rückgriff auf das, was ich anfangs zu erläutern suchte, behaupte: Die Auseinandersetzung mit den Unausrechenbarkeiten Gottes, also die in existenzieller Zuspitzung erfahrene Frage nach Gericht und Gnade, nach Hölle und Himmel, nach Verlorenheit und Rettung, nach Zorn und Erbarmen, nach Leben und Tod bildet gewissermaßen das Ostinato der Theologie- und Frömmigkeitgeschichte, und nun nicht nur des 20. Jahrhunderts, sondern der gesamten Christentumsgeschichte überhaupt. Nur aber: Wie löst sie sich?

V.

Die Bibel erzählt in Gen 6, 5-8: "Als aber der HERR sah, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden, da reute es ihn, daß er die Menschen gemacht hatte, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen, und er sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Erde. Aber Noah fand Gnade vor dem HERRN."

Melanchthon hat dieser Stelle einen ausführlichen Kommentar gewidmet ⁴⁷, aus dem ich zwei Hinweise aufnehmen möchte. Er interpretiert zum einen die Reue Gottes in erstaunlicher Drastik als den Willen Gottes, einen von ihm gehassten Zustand ⁴⁸ zu verändern. Deshalb müssen, bemerkt Melanchthon, bei der Reue Gottes "die Gemütszustände des Zorns, des Eifers und ähnliche mit einbegriffen werden" ⁴⁹. Denn "'eine Sache sich gereuen lassen' bedeutet, sie mit wehem Herzen einer Veränderung unterziehen." ⁵⁰ Zum zweiten verknüpft er dem den Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit nach Ps 106, 45, wo es heißt: "[Gott] gedachte an seinen Bund, und es reute ihn nach seiner großen Barmherzigkeit" ⁵¹. Diese Verknüp-

⁴⁵ S. Th. I q. 3 a. 2 ad 2: dicendum, quod ira et huiusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, eius punitio ira metaphorice vocatur

⁴⁶ Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1917 [1917]; das Zitat S. 21. Karl Barth an Eduard Thurneysen, 3. Juni 1919: "Ich las diese Woche mit ziemlicher Freude 'Das Heilige' von Rudolf Otto." In: Karl Barth, Eduard Thurneysen: Ein Briefwechsel aus der Frühzeit der dialektischen Theologie. Mit einer Einleitung von Eberhard Busch. München u.a. 1966, 50.

⁴⁷ CR 13, 791f.

⁴⁸ ut cum dicit Dominus: [...] intelligas simpliciter, hanc creaturam odi, et sic odi ut nunc mutaturus sim. Comm. in Gen. CR 13, 791.

⁴⁹ in argumento irae divinae, adfectus irae, furoris et similes in verbo poenitendi comprehendi debent; ebd. (Orthographie und Interpunktion nach CR 13).

⁵⁰ poenitere cum dolore cordis mutare significat; ebd. 792.

⁵¹ Das ist nicht so zu verstehen, kommentiert Melanchthon, dass Gott willkürlich, so als wüsste er nicht, dass er sie wieder wenden würde, Bedrängnisse verhängte; und er beendet die Zeit der Heimsuchung auch nicht so, dass er sie bedauerte. Viel-

fung ist aufschlussreich aus zwei Gründen: Zum einen öffnet sich in der Rückkoppelung des Zorns auf die Barmherzigkeit Gottes ein, wenn man die metaphysische Tradition in Rechnung stellt, neuer Zugang zur Erörterung der Affekte Gottes. Zum andern findet sich die Dynamik des Zorns dem Veränderungswillen Gottes ein- und untergeordnet⁵². Es kann also nicht darum gehen, den Zorn Gottes auf eine bestimmte Willkürlichkeit Gottes hin zu interpretieren, wie sich das aus manchen Stellen bei Luther nahelegen könnte⁵³, der außerhalb der Offenbarungsbindung des göttlichen Handelns durchaus⁵⁴ mit einem eruptiven Willkürhandeln der göttlichen Majestät zu rechnen scheint. Indem für Melanchthon sich das Zorneshandeln Gottes seinem Willenshandeln einordnet, bleibt der Fluchtpunkt der Zornenerfahrung und Zorninterpretation Gottes Barmherzigkeit⁵⁵. Die Frage nach dem Zorn stellt sich ein in die auf Barmherzigkeit angelegte Wahrnehmung eines personalen Willens⁵⁶. Der natürliche Mensch, der Gott nicht kennt, für den von vornherein Gott als barmherzigkeitsorientierter Wille nicht präsent ist, so bemerkt Melanchthon an anderer Stelle, nimmt Gottes Zorn überhaupt nicht wahr. Die Widerfahrnisse des Lebens reduzieren sich für ihn auf das Ergebnis eines anonymen Schicksals, dem auf keinen Fall zu trauen ist⁵⁷. Es macht aber ersichtlich einen Unterschied, ob eine Menschenherz unter der Last seiner Bekümmernissen mit dem Schicksal hadert oder ob es den wie auch immer verstandenen Gott der Bibel in die Schranken ruft. Weshalb im Kern der Zornesfrage, das behaupte ich jetzt, immer die Frage nach der Barmherzigkeit Gottes auf dem Spiel steht, dort also, wo mein Herz das Wüten seines Zorns erwägt, sich immer auch die Frage nach der Möglichkeit seines Erbarmens mit gestellt findet.

Ich kehre noch einmal zurück zur großen Passion des großen J. S. Bach. In diesem ergreifenden Drama des Leidens und der Leidenschaft Gottes gibt es gegen Ende hin einen Moment von wunderbarer Ruhe: "Am Abend, da es kühle war, ward Adams Fallen offenbar. Am Abend drückt ihn der Heiland nieder. Am Abend kam die Taube wieder und trug ein Ölblatt in dem Munde. O schöne Zeit! O Abendstunde!" Gesang des Glaubens. Nehme ich aber die Schrift zur Hand, so zeichnet sich an diesem besungenen Abend - für Adam jedenfalls - ein durchaus anderes Bild. Die Bibel nämlich erzählt:

Am Abend jenes Tages, an welchem sie gegessen hatten, beide, der Mann und die Frau, hatten gegessen von dem Baum, von dem der Herr geboten hatte und hatte gesagt: Du sollst nicht davon essen, "denn an dem Tage, da du von ihm issest, musst du Todes sterben" (Gen 2, 17), und sie hatten aber genommen und gegessen, hatten erlebt die Stunde ihrer Augenöffnung, ihre Nacktheit und Scham, hatten sich derhalben verhüllt mit lächerlichen Schurzen aus den Blättern des Feigenbaums – an jenem Abend also, da hörten sie "Gott den HERRN, wie er im Garten ging, als der Tag kühl geworden war. Und Adam versteckte sich mit seinem Weibe vor dem Angesicht Gottes des HERRN unter den Bäumen im Garten.

mehr will er durchs Kreuz demütigen, wie denn nach Röm 8, 28 "denen die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen, die nach seinem Ratschluss berufen sind".

⁵² Das ist programmatisch auch die Leitlinie in Miggelbrink, Ralf: Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition. Darmstadt 2002. Miggelbrinks Arbeit formuliert in der Analyse der verschiedenen Funktionen, welche der Terminus Zorn Gottes in der biblischen Überlieferung einnimmt, den Topos Zorn Gottes durchgängig als Präsenzweise des handelnden Gotteswillens.

⁵³ Vgl. hierzu Dietrich, Walter, und Link, Christian: Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht. Neukirchen-Vluyn. 200, 96 f. Zu Luther vgl. De ser. arb. WA 685 in toto: Aliter de Deo vel voluntate Dei nobis praedicata, revelata [...]. Et aliter de Deo non praedicato, non revelato [...] disputandum est. Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos. [...] Deus absconditus in maiestate, neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur vitam, mortem, et omnia in omnibus. Die zentrale Belegstelle für diese Auffassung bei Luther ist 1. Sam. 2, 6: "Der Herr tötet und macht lebendig." Zum Zorn Gottes bei Luther vgl. Volkman.

⁵⁴ und darin gewiss Rudolf Otto entscheidend beeinflussend.

⁵⁵ Dixi supra [sc. ebd. 776s zu Gen. 2, 16f.] in omni lege non opus, sed voluntatem divinam spectandam esse; CR 13, 777i.

⁵⁶ Entsprechend beendet er seine Interpretation zu Gen 6, 5 ff. mit dem lapidaren Hinweis: "Noah aber fand Gnade. Er ist, obwohl selber des Gerichts schuldig, dank der ungeschuldeten Barmherzigkeit Gottes gerettet worden" (quanquam et ipse reus esset iudicii, et iam iudicaretur audiens verbum et sententiam damnationis, tamen ereptus est gratuita misericordia Die. CR 13, 792).

⁵⁷ Uterr. Vis.; MSA 1, 253, 5ff.: Der natürliche Mensch sieht nicht Gottes Zorn. "We have no personal life beyond the grave; / There ist no God; Fate knows nor wrath nor ruth: Can I find here the comfort which I crave?", zitiert William James aus einem zeitgenössischen Text von James Thomson. In: William James: The Will to Believe and other essays in popular philosophie. New York 1956 [1897], 35.

Und Gott der HERR rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du? Und er sprach: Ich hörte dich im Garten und fürchtete mich; denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich."

Es ist dies die erste Stelle in der heiligen Schrift, an welcher so etwas wie der Zorn Gottes in den Blick treten könnte. Immerhin hatte Gott ein eindeutiges Verbot ausgesprochen. Immerhin war die Warnung von unübersehbarer Eindeutigkeit gewesen. Immerhin steht im Ergebnis der Verlust des Paradieses. Und aber dennoch: Vom Zorn lese ich nichts. Aber von Adams Furcht⁵⁸. Aber von der Zornangst. Aber vom Verbergen und Verstecken. Aber von Wegtauchen und Schuld verweisen. Aber von der Unfähigkeit, Schuld einzugestehen und zu tragen.

Ich möchte an dieser Stelle eine Bemerkung machen, die eigentlich eher in die Predigt gehört (denn, das wissen alle erfahrenen Prediger: es gibt Dinge, die lassen sich in ihrer Schlüssigkeit nur unter der Form der Predigt sagen, und nicht zuletzt deshalb ist der Deus praedicatus für die Reformation so viel wichtiger gewesen als als der Deus speculatus⁵⁹, und nicht zuletzt deshalb gewinnen die Dinge des Glaubens immer nur als Entfaltung von Kerygma ihre Stringenz und Plausibilität) – ich sage also: Wenn in jener Stunde Adam vor den Herrn getreten wäre und hätte einfach nur gesagt: "Hier bin ich, das und das habe ich getan", wäre er also, um mit Melanchthon zu reden, der Buße fähig gewesen, so lebten wir bis auf den heutigen Tag im Paradies. Im Ergebnis jener Ur- und Erzgeschichte des Glaubens steht nicht eine Veränderung in der Sinnrichtung Gottes. Im Ergebnis steht eine Veränderung in Adam. Jetzt hat er allen Freimut vor Gott verloren. Jetzt leidet er eine Gottesangst, die er zuvor nicht zu leiden hatte. Jetzt hat sich ihm der Himmel verschlossen. Jetzt leidet er unter den Uneindeutigkeiten Gottes.

Was aber tut Gott? Das angesagte Todesurteil, nach welchem Adam selben Tags, an welchem er äße, würde Todes sterben, findet durchaus keine Vollstreckung. Sie starben Todes nicht⁶⁰. Vielmehr macht Gott ihnen Röcke von Fellen und kleidet sie, wie einen seine Mutter kleidet. So dass die ganze Geschichte, von der hier zu erzählen ist, in Kern und Nerv nichts anderes ist als eine Geschichte der Barmherzigkeit Gottes. Sie ist keineswegs die Geschichte eines Zorns, der in Gott selber seinen Ursprung und seine Quelle hätte. Die Sündenfallgeschichte ist vielmehr der Anfang der Uneindeutigkeiten Gottes in unserer Menschenseele. Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüt, und meinen Nächsten wie mich selbst⁶¹ - das gehört so wenig zu unseren menschlichen Möglichkeiten wie die Möglichkeit, "Gott über alle Dinge zu fürchten, lieben und vertrauen"⁶². Wenn deshalb die alte Lehre von der Erbsünde⁶³ irgend eine Bedeutung haben kann und soll, so meint sie nach meiner Überzeugung die uns ins Herz geschriebene Unentrinnbarkeit der Uneindeutigkeiten Gottes. Es gibt das Menschenherz nicht, das angesichts welcher persönlichen und globalen Katastrophe auch immer nicht in pochenden Zweifel wenn nicht gar ohnmächtige Verzweiflung über die Uneindeutigkeit jenseitiger Mächte geriete. Selbst das von aktiven Atheisten behauptete auf- und erlösende absolute Nichts hat hier nicht mehr als die Funktion eines wohlfeilen Surrogats. Das ins Wurzelgeflecht unserer Seele eingegrabene Zittern hinsichtlich der prinzipiellen Gut- und Sinnhaftigkeit unserer Existenz, ja, der ganzen Schöpfung, die darüber hinausragende Angst, es könnte am Ende der Himmel etwas ganz anderes bergen, als was uns eine wohlmeinende Rede vom lieben Gott

⁵⁸ Als der "Sohn Gottes" im Paradies Adam und Eva anrief: Warum hast du das getan, "da sind sie beide in großen Schrecken und in tod gefallen, wie wir selbst in angst fallen, die nicht auszureden ist, wenn wir Gottes zorn fühlen", notiert Philipp Melanchthon dazu. MSA 6, 206, 21ff.

⁵⁹ Luther WA 18, 685.

⁶⁰ "Man muss diesen Text so nehmen, wie die Worte sagen", bemerkt Melanchthon zu Gen 2, 16f. Denn von Schöpfung her war Adam so beschaffen, dass er würde sterben können". CR 13, 775sf. Und in der Tat ist er für Melanchthon an jenem Tag der Übertretung auch gestorben. "Denn sterben meint in der Schrift im eigentlichen Sinne: vergehen und zuschanden werden vor dem Angesicht Gottes [...]. Das ist der eigentliche Tod. Und Adam wäre zweifellos verloren gewesen, wenn er nicht erneut ins Leben gerufen worden wäre durch das Wort der Gnade: Ihr Same wird dir den Kopf zertreten"; CR 13, 713i.

⁶¹ Lk 10, 27.

⁶² Luther, KK

⁶³ Melanchthon hat dazu notiert, "daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geborn werden, [...] von Mutterleib an voll boser Lust und Neigung seind und kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können" CA II.

vermitteln möchte, die Klammheit angesichts eines Todesverhängnisses, in welchem durchaus nicht ausgemacht ist, dass, wenn mich der biologische Tod ereilt, auch meine Bewusstseins an sein Ende findet – kurzum: die Möglichkeit einer bis ins Unendliche ragenden Unerlöstheit, angesichts deren alle Schmerzen und Spannungen, die ein Menschenherz hier je zu seiner Zeit zu erdulden hat, nichts als ein Angeld und Vorgeschmack einer unerträglichen Ewigkeit wären, also das Schreckbild einer ewigen und bewusst erfahrenen Verdammnis und Hölle – alles das, was ich abgekürzt jetzt mit dem Begriff "metaphysischer Schrecken" bezeichnen möchte: das alles gehört ins Zentrum unserer immer wieder ungewissen, immer wieder unbehausten, immer wieder ungeborgenen Existenz. Die biblischen Hinweise auf den Zorn Gottes sind in dieser Sicht nichts anderes als sprachmächtige Deutung unseres Ergehens vor einem letzten Geheimnis.

Die Mächtigkeit der hier beschriebenen Unentrinnbarkeit verbietet ihre Reduktion auf ein zufälliges und handhabbares Phänomen des menschlichen Bewusstseins. Sie ist menschliches Produkt. Aber so, wie sich ein Wort vom Sprecher löst und eine eigene Dynamik gewinnt, so muss auch hier mit einer fortdauernden Mächtigkeit, also mit einer dem Menschen in eigener Subsistenz gegenüberstehenden Irreversibilität gerechnet werden. Mit Adams Tat ist die Uneindeutigkeit Gottes zum Moment meiner eigenen Gottesgeschichte geworden. Ihr eignet die Irreversibilität des Vergangenen, das als Vergangenes gleichwohl auf mich zugreift und seine Schatten auf mich wirft. Das war für Peter Brunner, bedeutender Kirchenlehrer in der Mitte des 20. Jahrhunderts, der Grund, in einem gewissermaßen konsequenten anthropologischen Realismus konsequent an der Realitätshaltigkeit der protologischen Ereignisse festzuhalten ⁶⁴.

Es gehört zu den Unentrinnbarkeiten dieses Schreckens, dass mein Herz allezeit bereit ist, metaphysische Kausalitäten zu knüpfen. Die Warum-Frage, die den plötzlich Erkrankten ergreift ("warum gerade ich?"), die ausweglose Warum-Forschung angesichts eines beklemmenden Geschicks, Unfalls oder plötzlichen Todes, der fatale Selbst-Schuld-Mechanismus in der Wahrnehmung fremden Leids, unter den aufrichtigsten Bekundungen des Mitleids dennoch allemal mit enthalten, und die Unfähigkeit, Schuld ohne inneres Wegducken und ohne den Versuch der Selbstrechtfertigung zu tragen und zu bekennen: das sind die existenziellen Merkzeichen der oben angesprochenen Unentrinnbarkeit.

Zu diesen Merkzeichen gehört an vorderster Stelle der verharmlosend so genannte Tun-Ergehens-Zusammenhang, religionsgeschichtlich gesehen das Musterstück jener ausweglosen Suche nach metaphysischer Kausalität. Hierzu ließe sich von Usas Unfall bei der Überführung der Lade an ⁶⁵ über die Witwe zu Sarepta ⁶⁶ bis hin zur sittlich hoch sublimierten Fassung desselben Gedankenzusammenhangs bei Hesekiel ⁶⁷ eine ganze innerbiblische Geschichte des religiösen Bewusstseins erzählen. Ich kann das an dieser Stelle nicht tun. Nur möchte ich zu bemerken geben, dass in dieser Perspektive, also unter der Mächtigkeit des metaphysischen Schreckens, menschliches Leid grundsätzlich als Strafe begriffen wird – ein Sachverhalt, der heute jenseits des intimen seelsorgerlichen Gesprächs kaum mehr zur Sprache kommt.

VI.

In seinem Brief an die Römer notiert der Apostel Paulus (Röm 5,1.2): "Da wir nun gerecht geworden sind durch den Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus; durch ihn haben wir auch den Zugang im Glauben zu dieser Gnade, in der wir stehen, und rühmen uns der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, die Gott geben wird." Es ist nach Überzeugung des Evangeliums der Glaube diejenige Kraft, die das Gespinst der Uneindeutigkeiten Gottes auf die Eindeutigkeit der Liebe hin zerreißt. Es ist Christusglaube, der Glaube Jesu in beiderlei Belang, als Glaube, mit dem der Herr selber glaubte, und der Glaube an ihn selbst. Beides gehört insofern zusammen, als der Glaube Jesu in keinerlei Belang als Fortentwicklung eines religionsgeschichtlich beschreibbaren Entwicklungsprozesses begriffen werden kann. Der Glaube, mit dem Jesus selber bis ins Leiden des Kreuzes hinein

⁶⁴ Vgl. dazu meine Arbeit: Prot. Eschata. Existenz. Bemerkungen zur Theologie Peter Brunners. Hildesheim u.a. 1994, 45ff. sowie meinen Beitrag: Einige Bemerkungen zur geistlichen Anthropologie Peter Brunners in ihrer Bedeutung für die Seelsorge unter www.konradfischer.de. Zwinglis ratio fidei von 1530, Pred 3,15 und der scholastische Lehrsatz, nach welchem noch nicht einmal Gott machen könne, dass das, was gewesen ist, nicht gewesen ist, wären hier zu diskutieren.

⁶⁵ 2. Sam 6, 6f.

⁶⁶ 1. Kön 17, 18

⁶⁷ Hes 18, 4.

auf der Eindeutigkeit der Liebe Gottes beharrte, der Glaube, der sich am Ostertag entgegen den Zweideutigkeiten des Karfreitagsgeschehens zur beseligenden Gewissheit der Gegenwart des Erlösers verdichtete, der Glaube, der als Gewissheit der eindeutigen Liebe und Barmherzigkeit Gottes in pfingstlicher Ereignung die unterschiedlichsten Menschen in den unterschiedlichsten Widerfahrnissen ihres Lebens zur Gewissheit der Versöhnung und des Friedens mit Gott übermochte – dieser Glaube entzieht sich auf dem Hintergrund der vorge-tragenen Überlegungen in jeder Beziehung dem Horizont der menschlichen Möglichkeiten. Er ist im Kern nichts anderes als Geschenk und Offenbarung der Liebe Gottes. Luther hat das unnachahmlich im Kleinen Katechismus mit den Worten formuliert: "Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben noch zu ihm kommen kann. Sondern der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet etc". In der Kraft dieses Glaubens zerreißt Jesus in Joh 9 die beklemmen-de Aussichtslosigkeit metaphysischer Kausalitätsverknüpfungen auf die Eindeutigkeit der Liebe Gottes hin. In der Kraft desselben Glaubens wird das, was zuvor als Strafe und Ver-hängnis zu vermuten war, zur Trübsal auf Bewährung (Röm 5, 4). Und in der Kraft desselben Glaubens verkündet Paulus in seinem ersten uns vorliegenden schriftlichen Dokument: Er, Jesus, errettet uns vom kommenden Zorn (1. Thess 1,10). Es ist dieser Glaube, der uns im Gottesdienst der Kirche je und dann erfüllend erreicht, dann nämlich, wenn unterm ergehen-den Wort und unter Gesang und Gebet der versammelten Gemeinde alle Uneindeutigkeiten unseres Lebens hinfallen; und es ist dieser Glaube, der uns in seiner Ereignung gleichsam eine Vorabschattung derjenigen Ruhe vermittelt, die nach dem Wort der Schrift dem Volk Gottes verheißen ist. Es ist das Privileg des christlichen Glaubens und die Gnadengabe des Geistes, dass wir eben nicht uns vor dem Angesicht Gottes zu verstecken haben und eben nicht jenen Thron von Blitzen, Donner und Stimmengewirr umfassen sehen, sondern dass wir hinzutreten können "mit Zuversicht zu dem Thron der Gnade, damit wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden zu der Zeit, wenn wir Hilfe nötig haben" (Hebr 4, 16).

VII.

Der seelsorgliche Umgang mit der Frage nach Zorn und Erbarmen Gottes kann unter der Behauptung der im Glauben erschlossenen Eindeutigkeit Gottes der Frage nach Gottes Anteilhabe an den Schmerzen seiner Kreatur gleichwohl schwerlich entgehen. Das stellt die Gotteslehre vor die Frage nach der Empathiefähigkeit Gottes. Wie lässt sich, so muss an dieser Stelle die Frage lauten, in der ohnmächtigen Erfahrung der Abwesenheit Gottes gleichwohl die Gegenwart Gottes denken und formulieren? Entfällt hierfür der Zorn als Form der handelnden Präsenz Gottes, so stellt sich - wenn denn Einverständnis darüber sollte zu erzielen sein, dass das im metaphysischen Denken postulierte Apathie- und Ataraxieaxiom angesichts der Katastrophenerfahrungen des 20. Jahrhunderts seine Plausibilität verloren hat - die Frage, unter welcher anderer Form sich die Präsenz Gottes verantwortbar aussagen lässt, und gerade eben dann, wenn der Tag heraufzieht, von dem der Psalm sagt: "Deine Fluten rauschen daher, und eine Tiefe ruft die andere; alle deine Wasserwogen und Wellen gehen über mich"? ⁶⁸

Ich möchte hierzu noch einmal auf Thomas v. Aquin zurückgreifen. Für ihn rückt die Barmherzigkeit und mit ihr die Traurigkeit als Triebkraft der Barmherzigkeit auf's dichteste an die Schöpfergüte Gottes heran. Denn barmherzig, so notiert Thomas, ist derjenige, "der gewissermaßen ein betrübtes Herz hat, weil er nämlich durch das Elend eines anderen von Traurigkeit bewegt wird, als wäre es sein eigenes Elend" ⁶⁹. Lediglich noch durch die Schranke des Apathieaxioms gehalten, kommt hier Gottes Betrübnis gewissermaßen auf dem Umweg über die Barmherzigkeit in unmittelbarer Nähe zu Gottes Schöpferkraft zu stehen. Ich verknüpfe dem zwei Zitate aus den großen Hymnen Friedrich Hölderlins: "Es haben aber an eig-ner / Unsterblichkeit die Götter genug, und bedürfen / Die Himmlischen eines Dings, / So sind's Heroen und Menschen / und Sterbliche sonst ... Denn nicht vermögen / Die Himml-

⁶⁸ Ps 42, 8.

⁶⁹ S. Th. I q. 21 a. 3 i.c.

schen alles. Nämlich es reichen / Die Sterblichen eh' an den Abgrund" ⁷⁰. Und ich verknüpfe dem zum weiteren eine auf die christliche Mystik zurückweisende Denkfigur, nach welcher die vollkommene Vollkommenheit diejenige ist, welche der Unvollkommenheit fähig, und die mächtigere Allmacht diejenige ist, welche der Ohnmacht ausgesetzt, und das lebendigere Leben dasjenige ist, das den Tod in sich überwunden, und die seligere Seligkeit diejenige ist, welche in der Traurigkeit erfahren ist. Ich hätte an dieser Stelle Joh 11 auszulegen, die Verzweiflung der Schwestern ("Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben" ⁷¹), und wie Jesus weinte und sich betrübte, ehe er in machtvoller Schöpfungswort den Lazarus aus dem Grab erweckte. Ich hätte mit meinen theologischen Kolleginnen und Kollegen über die Bedeutung der Lehre von der *communicatio idiomatum* für die Gotteslehre zu diskutieren ⁷², und wie es möglich sein könnte, die Traurigkeit Gottes auch dogmatisch und nach den Regeln der theologischen Wissenschaft auszusagen ⁷³. Von hier aus wäre auf einer thomanisch-melanchthonischen Linie im Blick auf homiletische und sozialetische Ermächtigung gegebenenfalls ein sittlich bezogenes Zorneshandeln Gottes zur Sprache zu bringen ⁷⁴. Ich will das hier nicht mehr tun. Ich will nur sagen: Angesichts welcher Katastrophe auch immer steht uns der zur Seite, von dem wir im Weihnachtslied singen: "Wahr' Mensch und wahrer Gott / hilft uns aus allem Leide / rettet von Sünd und Tod" ⁷⁵.

⁷⁰ Hymnus Der Rhein. In: Beißner, Friedrich, und Schmidt, Jochen (Hgg.): Hölderlin. Werke und Briefe. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1969, 150. Das zweite Zitat: Fragment Mnemosyne, Zweite Fassung; ebd. 200.

⁷¹ Joh 11, 21. 32.

⁷² Vgl. hierzu Volkmann [2004], 268f.

⁷³ Volkmann [2004] hat hierzu in sprachtheoretischer Perspektive eingehende Erörterungen vorgelegt.

⁷⁴ Vgl. hierzu Miggelbrink [2002], 160f. mit dem Hinweis auf die Bedeutung des Gotteszorns "in der politischen Theologie der christlichen Stellungnahme zu gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen".

⁷⁵ EG 30, 3.