

MIGGELBRINK, Ralf, Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Herder, Freiburg/Basel/Wien 2000, 639 p., Kt., 40,- Eur-D; ISBN 3-451-27245-8

Die Problemanzeige, die der umfangreichen Studie des Autors (einer Innsbrucker Habilitationsschrift für das Fach Dogmatik) zugrunde liegt, kommt im kleinen Wörtchen „ungeliebt“ aus dem Untertitel zum Ausdruck. Ungeliebt sei das Thema vom Zorn Gottes in Folge einer Verkündigungspraxis geworden, die permanent von einem „gnadenlos lieben Gott“ spreche und die auf einer theologischen „Hermeneutik der Harmlosigkeit“ aufbaue. Ein dermaßen einseitig-harmonisierendes Gottesbild führe schlussendlich zur pastoralen und religionspädagogischen Konsequenz einer „hinterhergetragenen Überaffirmation eines Lebens, das immer mehr durch alle möglichen »Mächte und Gewalten« und immer weniger durch den Gott der biblischen Offenbarung bestimmt wird. So, als hinterhergetragener »Sinn für alle Fälle«, kann Gott kein Leben verändern.“ (5) Der Autor möchte entgegen dieser von ihm beklagten theologischen Tendenz zu einem eindimensionalen Bild von Gott als einem „ebenso freundlichen wie wirkungslosen Remedium“ die Rede vom Zorn Gottes revitalisieren und sie als integralen Bestandteil unseres Gottesglaubens und seiner Bezeugung verstehen. Der Aufwand zu diesem Vorhaben ist immens und respektabel. In drei großen Argumentationsbögen beleuchtet Miggelbrink (M.) – nach einer bereits ausführlichen Einleitung von 40 Seiten – die theologische Bedeutung des Zornes Gottes aus je unterschiedlicher Perspektive. Er widmet sich zunächst einer bibeltheologischen Analyse des göttlichen Zornes (63-351), wobei dieses Theologumenon in höchst interessanten Detailstudien auf seine Vielschichtigkeit, seine Entwicklung und seinen Wandel hin untersucht wird. Dann folgt eine kritische Auseinandersetzung mit wichtigen zeitgenössischen theologischen Autoren und deren Umgang mit der Kategorie des göttlichen Zornes (353-499). Den letzten Teil (501-599) bildet eine systematische Erörterung der theologischen Rede vom Zorn Gottes, wie M. selbst sie vornimmt; nach teilweise exzellenter Behandlung der für eine Erörterung der Gottrede relevanten Themen wie das der scholastischen Analogielehre, metaphorischen Sprechens und mythologischer Redeweise wendet der Autor sich in diesem Abschnitt zuletzt jener theologischen Denkform zu, die ihm persönlich zweifellos am nächsten steht und der er auch im Hinblick auf sein Thema die größte Erschließungskraft zutraut: nämlich einer dramatischen Hermeneutik im Sinn Raymund Schwagers. Die drei skizzierten Hauptgänge sollen im Folgenden nun etwas eingehender präsentiert und kommentiert werden, ehe dann noch im Blick auf die gesamte Untersuchung eine kritische Würdigung versucht werden soll.

Der bibeltheologische Untersuchungsgang, der zweifellos einen Schwerpunkt in der gesamten Studie darstellt, wird in seinen Ergebnissen bereits in der

Einleitung thesenartig vorgestellt (40-50). In insgesamt 15 Thesen zeigt sich die Bewegung des Motivs vom Zorn Gottes innerhalb der Schriften des Alten und Neuen Testaments. Den Ausgangspunkt bildet die Zorn-Gottes-Botschaft der Propheten Israels: „Prophetische Zornespredigt wird als Ausdruck des prophetischen Interesses an sozialer Gerechtigkeit unter den Bedingungen strukturell sich verfestigenden gesellschaftlichen Unrechts dargestellt.“ (40) Es ist genau diese prophetische Schlüsselsituation, die bei M. letztlich auch die gegenwärtige Hermeneutik einer legitimen Rede vom Zorn Gottes bestimmt: im Sinne einer Option für eine politisch verstandene Theologie. Es sei in erster Linie das soziale Unrecht, das den Zorn Gottes provoziert und es sei ein Zorn ob einer Struktur gewordenen Sünde, der sich daher auch nicht primär gegen einzelne Subjekte richten möchte! Man wird nicht ganz fehl gehen, wenn man in dieser Orientierung an der biblischen Prophetenliteratur ein wesentliches Merkmal auch des „prophetischen Blicks“ bei M. selbst zu erkennen glaubt. Die prophetische Rede vom Zorn Gottes beginnt freilich in jenem Maße ihre Angemessenheit einzubüßen, als im Denken der Bibel ein allmählicher Prozess der Individualisierung und Ethisierung stattfindet, der nun den Einzelnen in einen Tun-Ergehen-Zusammenhang vor Gott bringt. Nicht mehr ein sich von Gott abwendendes Schuldkollektiv ist nun Thema theologischer Reflexion, gegen das sich Gott in seinem (das Recht verteidigenden) Zorn wenden müsste, sondern die Individualeschatologie tritt auf den Plan: „Die individualisierende Eschatologie eines endzeitlichen Gerichts stellt mithin eine späte Entwicklung des Zorn-Gottes-Themas dar, das die ursprüngliche Intention der Umkehrforderung an das Kollektiv hinter sich lässt.“ (44)

In diese späte (nachexilische) Theologie, in der Gott immer mehr der ausschließlich Heilige wird, schreiben sich – in unterschiedlicher Form – sowohl priesterliche wie weisheitliche Texte ein. Die Differenz von Gott und Mensch aber wird nun unter der Perspektive der Ethik erfasst. In seiner jüngsten Phase wird das Alte Testament bereits zum Bindeglied für das Neue Testament. Eine wichtige Schiene stellen dabei die apokalyptischen Texte dar, in denen allerdings „nicht die Erwartung des Zorngerichtes, sondern die Erwartung der Beendigung eines als unerträglich empfundenen gegenwärtigen Zustandes“ (45) das Thema ist. Man könnte sagen, dass hier das Zorn-Gottes-Motiv im weiten Sinne zwar wieder an Aktualität gewinnt, aber doch unter den veränderten Vorzeichen radikaler Apokalyptik. Im Blick auf die neutestamentliche Gestalt Jesu denkt M. theologisch differenziert. Jesu Auftreten hat seiner Ansicht nach sowohl prophetische als auch weisheitliche Anteile. Sein prophetisches Reden richtet sich (wie die klassische Prophetie) gegen das Volk als ganzes (Gerichtsmotiv). Sein weisheitliches Handeln hingegen erweist sich als individuelle Bewahrung vor der kommenden Katastrophe. So wird Jesu Auftreten innerhalb eines durchaus apokalyptisch gefärbten Horizonts (in dem sich stärker noch der Täufer bewegt) deutbar als Erscheinen des eschatologischen Freudenboten. Damit sprengt Jesus

letztlich alttestamentliche Muster wie die kultisch stabilisierte Reinheitsethik, die priesterliche Sünde-Sühne-Logik, aber ebenso die weisheitlich-ethische Rationalisierung von Tun und Ergehen. Seine Zusage der Vergebungsnähe Gottes ist einzigartig und in dieser Weise neu. Kehrt nun bei Jesus das Zorn-Gottes-Motiv wieder? Wie M. einbekennt, ist die diesbezügliche Wortwahl bei Jesus eher zurückhaltend („Für den Zorn als eine Eigenschaft Gottes läßt sich aus der ... Gerichtspredigt Jesu kaum etwas entnehmen“, 235). Dennoch stelle bei Jesus stets die *Metanoia* „die Zugangsvoraussetzung zur eschatologisch angebotenen Vergebungsgnade Gottes“ (232) dar, sodass die Entscheidung für Jesus eine „Entscheidung für Heil gegen Unheil“ (232) bedeutet. Für M. ist es deshalb nur konsequent, dass auch die nachösterliche Verkündigung von Jesu Tod und Auferweckung – trotz ihrer soteriologisch universalistischen Bedeutung – nicht automatisch die Möglichkeit der Heilsverfehlung – und damit die Legitimität des Zornes Gottes – ausschließt:

„Aus der Bestätigung des Versöhnungsboten in der Auferstehung folgt für die neutestamentliche Verkündigung nicht das Ende des Zornes Gottes ... Eine heilsgeschichtliche Deutung, die die Zeit vor Christus als die Zeit des Zornes deuten würde, die Zeit nach Christus aber als die Zeit der Versöhnung von Gott und Mensch, entbehrt jeder neutestamentlichen Grundlage. Vielmehr wissen die neutestamentlichen Autoren auch *post Christum crucifixum et resurrectum* um die heilsgeschichtliche Aktualität und Zukunft des Zornes Gottes. Das mit Jesus ergangene Versöhnungsangebot an alle Menschen will angenommen sein in einem Akt der Hingabe, die der Glaube bedeutet. Ohne eine solche Hingabe an den vergebenden Gott wird die Rettung vor dem Zorn nicht wirksam.“ (48f.)

Insgesamt muss den weitläufigen Ausführungen in Teil 1 hohe Genauigkeit und theologische Akribie bescheinigt werden, allerdings wird aufgrund der bisweilen stark ausladenden exegetischen Erörterungen der Bogen zur Thematik des göttlichen Zornes mitunter recht weit gespannt. Auch vermittelt gerade die Lektüre der neutestamentlichen Ausführungen vom Gotteszorn eine gewisse Dürsterheit, die befremden kann (und die bei den später als Kronzeugen auftretenden Theologen Karl Barth und Hans Urs von Balthasar aufgrund deren Annäherung an eine Lehre von der Allversöhnung beispielsweise wieder deutlich aufgelichtet wird!).

Im zweiten Teil des Buches behandelt M. „hermeneutische Ansätze“ zum Verständnis der biblischen Botschaft vom Zorn Gottes. Er beginnt mit einer Analyse der Theologie von Balthasars, der wie kein anderer das Theologumenon vom Zorn Gottes in den Mittelpunkt des christlichen Kerygmas von der Erlösung der Welt durch Jesus Christus rückt. Gottes Zorn sei bei von Balthasar eine Konsequenz der Vollkommenheit des trinitarischen Wesensvollzugs, insofern Gott damit reagiere auf die Zurückweisung seiner Selbstmitteilung durch den Menschen. Der starke dogmatische Akzent in der spekulativen Theologie von Balthasars führe allerdings zu einer viel zu undifferenzierten Wahrnehmung des biblischen Textbefundes, besonders des Alten Testaments, das geradezu zur Vorgeschichte der eigentlichen Offenbarung degradiert werde. Auch Barth sei zutiefst

vom Interesse geleitet, Gottes Zorn als eine Gestalt seiner Liebe zu verstehen, wobei Barth gegenüber von Balthasars idealistischer Spekulation mehr geschichtliches Bewusstsein an den Tag lege: „Zorn und Gnade sind die geschichtlich-dramatisch sich entfaltenden Gestalten der Zuwendung Gottes zum Menschen.“ (378) Von Barth wandert der Blick weiter zu Karl Rahner, mit dessen Gotteslehre sich M. schon früher beschäftigte. Die Wahl Rahnens überrascht trotzdem, da man bei ihm eine besondere Betonung des Gotteszornes eher nicht erwarten würde. In der Tat wirkt das Ergebnis von M.s Recherchen eher konstruiert. Da Rahnens Transzendentaltheologie einen metaphysisch geprägten Gottesbegriff im Sinne eines unverfügbaren Geheimnisses verlangt, scheint die Annahme eines göttlichen Zorns zunächst verbaut: „Im göttlichen Wesenvollzug als dem Selbstvollzug des absoluten Seins ist kein Raum für einen vom Menschen her zu wirkenden Zorn Gottes.“ (402) Das einzige, was Rahner konzediert, ist die existenzielle Erfahrung möglicher Gottesverfinsterung und Gottferne seitens der Kreatur. Von da aus bei Rahner auf die Möglichkeit eines göttlichen Zorns schließen zu wollen, erscheint somit nicht wirklich schlüssig. M. lässt die Verlegenheit durchaus spüren, wenn er seine These im Konjunktiv formuliert: „Diese Situation [d.i. die dunkle Nacht, Vf.] ließe Raum für eine Rede vom zornigen Gott“ (403), bzw. „Diese Situation könnte mit Motiven des biblischen Gotteszornes assoziiert werden.“ (405) Der weitere Weg in der Erörterung hermeneutischer Positionen führt über Girard zu Schwager und dessen dramatische Erlösungslehre. Der theologische Punkt für eine systematische Verankerung des Gotteszornes liegt bei Schwager vorerst dort, wo die Vorstellung vom zornigen, rächenden Gott „als Moment der historischen Offenbarungsgeschichte des wahren Gottes“ (422) notwendig wird. Solcher Zorn zeigt sich beispielsweise im Gott der Propheten, der jedoch früh abgelöst wird. Neutestamentlich verankert Schwager ein bleibendes Zornesmoment im Geschehen der Kreuzigung. Innerhalb dieses Passionszusammenhangs wird das Zornmotiv allerdings so bestimmt: „Nicht der göttliche Vater läßt seinen Zorn wüten gegen den göttlichen Sohn, vielmehr bricht über jenen die Eigendynamik jenes Gerichtes ein, das die Sünder sich selbst bereiten ..., die selbst die Institution des Rechts für sich instrumentalisieren.“ (430)

Es scheint, dass auch im Referieren der Schwager'schen Position der Ton vom Gotteszorn eher vorsichtig gerät. Zwar wird von M. betont, dass Schwager (und seine Girard-Rezeption) gegenüber Georg Baudler (der als nächster diskutiert wird) den Vorteil aufweise, die Gottrede nicht dualistisch auf eine lineare Abfolge von Gewalttradition und Liebestradition hin zu formalisieren, sondern den Prozess der Gewaltüberwindung als wesentlich komplexeres dramatisches Geschehen erfasst zu haben, aber was bleibt tatsächlich von einem Zorn Gottes übrig, wenn M. mit Schwager darin nichts anderes sieht als die „Unvereinbarkeit von Gott in seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit einerseits und einer gewaltgeprägten Welt andererseits“ und dann meint: „Diese echte religiöse Unvereinbar-

keitserfahrung findet einen legitimen theologischen Ausdruck im Bild des zornigen Gottes.“ (54) Die Überlegungen nähern sich bereits hier einer Auffassung, die später noch deutlicher zutage treten wird, nämlich als Notwendigkeit einer Metaphorisierung des Zorn-Motivs, die sich deutlich davon distanziert, im Zorn eine Wesenseigenschaft Gottes zu erkennen. Eine solche Metaphorisierung der Rede vom Zorn Gottes wird ausdrücklich sichtbar in einer letzten Sequenz des zweiten Teiles, wo M. noch handlungstheoretisch und psychoanalytisch inspirierte Theologieentwürfe untersucht. Innerhalb des handlungstheoretischen Ansatzes (unter den mit sprachphilosophischer, kommunikationstheoretischer, politischer und schließlich postmetaphysischer theologischer Vernunft nicht unbedingt sehr Kohärentes subsumiert wird!) wird die metaphorische Rede vom Zorn Gottes vor allem bestimmt als Paradoxon: „Der Zorn Gottes wäre als die gewalttätige Negation aller unterdrückenden, despotischen Mächte die absolut befreiende Wirklichkeit.“ Gerade solch paradoxes Reden führt freilich auch gleichzeitig das Dilemma schwindender Aussagekraft mit sich, denn es „verliert eine Metapher doch an ursprünglicher Mitteilungskraft, wenn sie einer paradoxen Interpretation zu ihrem richtigen Verständnis bedarf.“ So resümiert M.: „Folglich ist es wohl doch wenig verwunderlich, dass die Anknüpfung an die prophetische Tradition in den postidealistischen Theologien nicht zu einer Rezeption biblischer Zornrede führt.“ (467)

Als leistungsfähiger erweist sich die Metaphorik vom Zorn Gottes schließlich in den psychologisch argumentierenden Theologien von Helmut Jaschke, Karl Frielingsdorf und Eugen Drewermann. Den positiven Beitrag dieser Theorien (am wenigsten freilich bei Jaschke, dessen starrer psychoanalytischer Rahmen kritisiert wird) sieht M. hauptsächlich darin, dass in ihnen die biblische Rede vom Zorn Gottes als Hilfe erscheinen kann zu „einer kämpferischen Auseinandersetzung mit dem dämonischen Gottesbild der Kindheit“. Die Rede vom Zorn Gottes werde hier geradezu die „tröstende Botschaft von dem Recht gegen alle Unrechtsmacht schaffenden Gott“. (484)

Jene Frage, die in den Ausführungen des zweiten Teiles immer mehr zur Problemgestalt zu avancieren begann, wird nun noch im 3. Teil des Buches unter dem Titel „Systematik einer theologischen Rede vom zornigen Gott“ untersucht. Im Grunde geht es um die Frage, was unter dem Begriff des göttlichen Zorns näher hin verstanden werden kann. Handelt es sich um eine Eigenschaft Gottes selbst? Oder um eine (bloße) Metapher? Und wenn, in welchem Sinne? M.s Ausführungen zu diesem Problem stellen wohl das argumentative Herzstück seiner Studie dar. Der Gedankengang beginnt mit einer Diskussion der scholastischen Lehre von den Eigenschaften Gottes. Der Zorn wird dort insofern als Metapher geduldet, als es (etwa bei Thomas) ein rationales Strafhandeln Gottes innerhalb der Struktur des Ordo meint, nicht aber die Eigenschaft göttlicher Leidenschaft. Gegenüber solch „abstrakter Begrifflichkeit“ scholastischer Seinslehre versucht M. nun über eine Erörterung des Liebesmotivs (Karl Barth, Eberhard

Jünger) und des Lebensbegriffs (Leonardo Boff) die Gotteslehre einer dramatischen Theologie anzubahnen mitsamt der sie begleitenden Zorn-Gottes-Metaphorik: „Innerhalb einer *dramatischen Theologie der Heilsgeschichte* kommt die Wirklichkeit des Zornes Gottes ausführlicher zur Sprache als in der klassischen Theologie abstrakter Begrifflichkeit.“ (521) Tatsächlich liegt hier nun auch ein gewandelter Metaphern-Begriff vor. Metaphern „sprechen nicht von der Wirklichkeit Gottes an sich, ja nicht einmal von dem, was traditionell das *quoadnos* Gottes heißt. Sie besprechen vielmehr eine offene Geschichte menschlicher Auseinandersetzung mit der Gotteswirklichkeit und mit der menschlichen Deutung der Wirklichkeit Gottes.“ (527)

Was bedeutet das aber für den Zorn Gottes? „Theologie des Zornes Gottes als von der Metapherntheorie inspirierte tradiert und deutet Bilder dramatischer Konflikte zwischen Gott und seiner Menschheit.“ (529) Ein Eingehen auf diese zentrale These impliziert bereits eine grundsätzliche Stellungnahme zu M.s Projekt. Auf einige durchaus noch interessante Ausführungen gegen Ende des Buches verzichtend (fundamentaltheologische Gedanken zum Begriff der Offenbarung, Schöpfungslehre und Theologie der Buße als angewandte dogmatische Kontexte) möchte ich daher abschließend – sozusagen vom höchsten Punkt des Argumentationsstandes aus – eine kritische Würdigung von M.s Entwurf einer Theologie des Zornes Gottes versuchen.

Eine Feststellung muss vorweg unbedingt getroffen werden. Die Lektüre eines Buches von derartiger quantitativer und qualitativer Dimension ist auf jeden Fall ein Gewinn und auch ein Genuss! Das Repertoire an einfließenden Informationen und erfassten Positionen ist eindrucksvoll und imposant. Beizupflichten wird auch dem Grundanliegen des Buches insofern sein, als es beim Leser zweifellos eine neue Sensibilität weckt für sperrige, unangenehme, vielleicht auch wirklich „ungeliebte“ Texte der Bibel. Aber ein Entwurf wie der vorliegende wäre kein guter, wenn er nicht auch Fragen und kritische Anmerkungen provozierte. Ich will mich auf zwei Aspekte beschränken: auf die Frage der inneren Argumentationsfigur der Studie im Begründen der fundamentalen These und auf das Problem des mit diesem Werk erhobenen und durchaus praxisrelevant gemeinten theologischen Anspruchs.

1. Nach vorgenommener Lektüre können folgende essentielle Unsicherheiten bestehen bleiben: Geht es im beabsichtigten Vorhaben wirklich nur um die Rehabilitierung eines neuerdings vernachlässigten „ungeliebten“ Themas oder vielleicht nicht doch schon um dessen mögliche Überstrapazierung? Die systematische Verortung des Themas scheint – so jedenfalls bisweilen das Sprachspiel – anspruchsvoll und fordernd, sodass die „Theologie des Zornes Gottes“ geradezu programmatischen Charakter bekommt (vor allem wo sie mittels dramatischer Hermeneutik in politisch-prophetische Praxis übersetzt werden soll). Hier wird die Zornesmetapher also zu einer Art Basiskategorie von Offenbarung und fundamentaltheologischem Diskurs. Zwar lässt sich das Theologumenon vom

Zorn unschwer einschreiben in wesentliche anthropologische und soteriologische Begrifflichkeiten – was die Arbeit ja auch überzeugend leistet – dennoch könnte man fragen, ob der Begriff des Zornes diesbezüglich Äquivalenz besitzt etwa im Vergleich zu soteriologischen Begriffen wie Sünde, Kreuz, Versöhnung u.a.? Ein genauer Blick auf die Argumentationsfigur bei M. zeigt nämlich durchaus eine gewisse Schwierigkeit, das Zornmotiv jeweils an die grundsätzlichen biblischen und dogmatischen Einzelanalysen „anzubinden“. Des öfteren ist ein solches Aufsuchen von Entsprechungen sogar zum Scheitern verurteilt (wie im schon aufgezeigten Falle Rahners). Dabei ist zu berücksichtigen, dass die vorgenommene Auswahl der behandelten Werke und Autoren (vor allem im dogmatischen Teil) bereits unter dem Gesichtspunkt von deren „Geignetheit“ erfolgte. Was würde hier ein Einbeziehen gegenläufiger Texte für die These erst bedeuten? Nur stichprobenartig könnte diesbezüglich etwa auf die Stimme des Fundamentaltheologen Eugen Biser verwiesen werden, der in seiner „Einweisung ins Christentum“ (71f.) dem Denken in der Linie Barth – von Balthasar – Girard – Schwager generell eine bestimmte Kontextualität im Sinne eines religionsphänomenologischen Ambivalenzdenkens, bzw. einer ressentimenthaften Modernitätsrezeption zuschreibt. Gemessen an der Generalität des Postulates einer „Theologie des Zornes Gottes“ bekäme man als Leser zweifellos auch Appetit auf eine breitere Diskussion der Thematik jenseits des binnentheologischen Raums etwa im Hinblick auf neuere religionsphilosophische Beiträge zur Gottesfrage (was freilich innerhalb des Horizonts einer Einzelstudie kaum mehr leistbar erscheint). Auch hier sei nur exemplarisch angemerkt, dass etwa Peter Strassers philosophische Anmerkungen zur Gottesfrage deren metaphysisches Gewicht auch jenseits obsolet gewordener scholastischer Begrifflichkeit durchaus in Diskussion zu halten vermögen. Die Frage, was es in so einem Kontext bedeutet, von einem „zornigen Gott“ zu sprechen, müsste also gewiss auch hinsichtlich des Denkrahmens einer gegenwärtigen philosophischen Theologie diskussionsfähig gemacht werden können und wäre spannend. Die Bemerkungen zur werkimmanenten Positionierung des Themas leiten damit schon über zur zweiten Frage nach dem Korrekturbedürfnis in die heutige theologische und kirchliche Landschaft hinein.

2. Bezüglich der „Botschaft“ von M.s Werk an die theologisch interessierte Öffentlichkeit sind bereits die Einleitungspassagen des Buches aufschlussreich. Der Autor zieht zur Legitimierung seines Anliegens im wesentlichen Beobachtungen aus dem Bereich kirchlicher Verkündigung und religiöser Unterweisung heran. Diese Passagen haben deutliche Schwächen. Abgesehen davon, dass nicht Pius IX. 1926 das Christkönigsfest einführte (24), sondern es Pius XI. war, der dies 1925 tat, würden manche Behauptungen für und wider die wechselnden Leitbilder der metaphorischen Gottrede besser dastehen, wenn sie sich auch auf empirisches Material stützen könnten. Schließlich setzt das „Greifen“ der Forderung nach einer Wiederbelebung des Zorn-Gottes-Motivs zunächst doch ein Belegen der Tatsache voraus, dass es wirklich die Verkündigung eines

guten Gottes war, welche zu einer „Verharmlosung“ der christlichen Religion geführt habe. Eine solche Logik erscheint aber keinesfalls zwingend, im Gegenteil. Wenn dem Reden von einem liebenden Gott offenbar keine Möglichkeit einer kritisch-vertiefenden Hermeneutik eingeräumt wird, sodass dies notgedrungen zur Verharmlosung führen muss, welchen religiösen Bewusstseinsstand würde die Möglichkeit eines derartigen hermeneutischen Defizits dann erst im Falle einer Neuverkündigung des zornigen Gottes provozieren? Genau das, was hier der zeitgenössischen Theologie und ihrer Sprache vorgeworfen wird, könnte ebenso der prophetischen Botschaft vom Gotteszorn passieren, nämlich ein Missverstandenwerden. Anders ausgedrückt: Die Rede vom Zorn Gottes würde sich dann aber nicht mehr postulieren lassen durch das negative Argument, die alleinige Rede vom guten Gott sei langweilig und verderbe daher, sondern sie würde sich – und zwar wesentlich besser – legitimieren durch das positive Argument, dass in Bibel und Theologie der Zorn Gottes eben *an bestimmten Stellen* thematisiert wird und dort auch völlig zurecht in Form theologischer Metaphorik den Ernst religiöser Praxis provozieren will. Liebes- und Zorn-Metaphern dürften dann aber nicht mehr polemisch gegeneinander ausgespielt werden, sofern diesen Sprachspielen jeweils unterschiedliche „settings“ zukommen würden.

Wenn nun aber durchaus konzidiert wird, dass das Motiv des Gotteszorns biblisch ausgewiesen und auch theologisch legitimiert werden kann, so ist schlussendlich doch noch zu fragen, was eine „Theologie des Zornes Gottes“ letzten Endes zu leisten imstande sein kann. Müsste man nicht im Blick auf die Systematik heilsgeschichtlichen Denkens festhalten, dass göttlicher Zorn soteriologisch niemals eine „letzte“ Kategorie sein kann, sondern die immerzu „vorletzte“ Wahrheit göttlicher „Pädagogik“, um mit Origenes zu sprechen. Das Metaphorische des Redens von Gottes Zorn bräuchte dabei nicht geschmälert werden und die Dramatik des geschichtlichen Handelns Gottes mit den Menschen ginge nicht verloren. Dennoch steht Gottes Liebe – und zwar als gewinnende Zuwendung des Allerhöchsten – theologisch auf anderer Stufe als der Zorn, der solche Liebe allenfalls im Gestus zeitweiliger Entzogenheit ahnen, aber doch nicht spüren lassen kann. Für eine Religionspädagogik etwa würde dies bedeuten, dass sie – ohne die Bilder des Gotteszornes zu verschweigen – doch nicht müde wird, von Gottes Liebe zu handeln und darin auch ohne die Rute im Fenster die ganze Ernsthaftigkeit eines Anspruchs verständlich zu machen vermag.

Alfred Habichler