

# UNTERSUCHUNGEN

## Der Zorn Gottes

Überlegungen zu einem Thema der Theologie bei Tertullian,  
Laktanz und Origenes

Von Sven Grosse

In der Forschung der letzten 100 Jahre galt die Diskussion über den Zorn Gottes unter den Theologen der alten Kirche als ein Beispiel dafür, wie die sich entwickelnde christliche Theologie dem Einfluß der heidnischen Philosophie ausgesetzt war. So lautet auch der Titel der noch immer einflußreichen Arbeit<sup>1</sup> von Max Pohlenz aus dem Jahre 1909: *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*. Pohlenz beschreibt die Entwicklung so, daß sich in der christlichen Theologie der Gottesbegriff der griechischen Philosophie durchsetzte, wonach Gott nicht des Leidens fähig sei, also auch keine Leidenschaften habe, mithin auch keinen Zorn. Die Aussagen in der Bibel, zumal im Alten Testament, die vom Zorn Gottes sprechen, sind allegorisch zu deuten; in Wahrheit ist Gott nicht zornig. Maßgeblichen Einfluß auf diese Entwicklung hatte laut Pohlenz die Theologie der Alexandriner, vor allem des Origenes<sup>2</sup>. Allerdings gibt es neben dieser griechisch beeinflussten Entwicklungslinie Pohlenz zufolge noch eine andere, die römische, die sich freilich nicht durchsetzte. Ihr

---

<sup>1</sup> Max Pohlenz, *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 12) Göttingen 1909; vgl. ders., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, 410 f. Belege für diesen Einfluß: A. Vögtle, Art. *Affekt*, RAC 1 (1950) 160–173; Eginhard Peter Meijering, *Tertullian contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik. Adversus Marcionem I – II*, Leiden 1977, 75 159; Christine Ingreméau in ihrer Ausgabe *Lactance, La colère de Dieu* (= SC 289), Paris 1989, 13–24; Karlmann Beyschlag, *Grundriß der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Darmstadt 1982, 209, Anm. 71; Herbert Frohnhofen, *APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenv Vätern bis zu Gregorius Thaumaturgos*, Frankfurt/Main 1987, 5.

<sup>2</sup> Darstellung der Entwicklung bis Origenes: Pohlenz (wie Anm. 1) 1–39, Resümee 36–39. „Origenes gelangt zu dieser [Lehre von der Affektlosigkeit Gottes] auf Grund eines spekulativ gewonnenen Gottesbegriffes, bei dem Plato und Philo die Vorbilder sind.“ (36). Die Kirche hatte damit „in einem wichtigen Punkte die Waffen gestreckt“ (37). Der christliche Gnostiker hatte das Recht, „solche Stellen [die Anthropopathismen des AT] nach dem Geiste auszulegen und die in seiner Seele vorhandene reine Gottesidee zum Maßstab der Interpretation zu nehmen.“ (37)

gehört, wenn auch mit Einschränkungen, Tertullian an; ihr exponiertester Vertreter ist Laktanz<sup>3</sup>. Die römische Mentalität schämt sich nicht des Zorns des Herrschers, ist er doch notwendig, damit die Untertanen gehorchen. So wird auch bejaht, daß Gott Zorn haben könne<sup>4</sup>.

Dieselbe Zuordnung der altkirchlichen Theologen, wenn auch mit anderer Bewertung, begegnet in dem Vorwort, das Heinrich Kraft und Antonie Wlosok zu ihrer Ausgabe der Schrift des Laktanz *De ira Dei* im Jahre 1957 verfaßt haben<sup>5</sup>. Das griechische Denken wird dort so charakterisiert, es versuche, „auf spekulativem Wege zu Aussagen über Gottes Wesen zu gelangen.“<sup>6</sup> Von diesem Denken sei auch die Theologie des Origenes erfüllt. Sie verfehle aber völlig den Charakter der biblischen Redeweise von Gott, denn diese beziehe sich nur auf Gottes Wollen und Handeln<sup>7</sup>. Die biblische Aussage vom Zorn Gottes sei gar nicht auf sein Wesen zu beziehen, darum sei sie auch nicht zu problematisieren. Problematisch sei erst die Umsetzung der biblischen Aussagen ins griechische Denken geworden<sup>8</sup>. Diese sei mißlungen bei Theologen, die, wie Origenes, „nur griechisch“ dachten<sup>9</sup>. Andere Theologen hingegen entzogen sich dem Einfluß griechischen Denkens und tasteten die biblische Rede vom Zorn Gottes nicht an. Unter ihnen befänden sich Tertullian<sup>10</sup> und auch Laktanz, der ein Beispiel darstelle für „eines der merk-

<sup>3</sup> „In Laktanz' Schrift [De ira Dei] kommen Anschauungen zum Ausdruck, die denen des Origenes diametral entgegengesetzt sind.“, Pohlenz (wie Anm. 1) 56. Zu Laktanz insgesamt 48–57, die römische Linie 40–57. Tertullian ist dort 41 f. besprochen, aber auch 25–29 innerhalb der griechischen Linie, da Pohlenz ihm eine in sich unausgeglichene Doppelstellung zuweist.

<sup>4</sup> „Vor allem mußte grade der Zorn dem strengen, harten Charakter des [römischen] Volkes mehr zusagen. Gewöhnt an straffe Zucht in Haus, Heer und Staat und von der Überzeugung durchdrungen, daß ihr Volk bei dem Wachstum seiner Macht mehr mit der Furcht als mit der Liebe der Untertanen gerechnet hatte, waren sie leicht geneigt, solche Anschauungen auf das himmlische Reich zu übertragen und im Gegensatz zu der griechischen Theologie, die in der Furcht nur die Vorstufe der Liebe sah, diese [die Furcht] absolut zu bewerten. Damit verband sich von selbst eine Anschauung, die in Gott nicht so sehr den liebenden Vater als den zürnenden und strafenden Herrscher seines Reiches sah. Die Schilderung des dies irae ... ist es, bei der Männer wie ... Laktanz mit Vorliebe verweilen.“, Pohlenz (wie Anm. 1) 41, vgl. den Kontext 40 f.

<sup>5</sup> Lactantius, Lucius Caelius Firmianus, *De ira Dei* [lat.-dt.], eingeleit., hrg., übertr. u. erl. v. Heinrich Kraft u. Antonia Wlosok (= Texte zur Forschung 4), Darmstadt 31974, XIX–XXV.

<sup>6</sup> Ebd. XX..

<sup>7</sup> „Das alttestamentliche Bemühen um Gotteserkenntnis versucht nicht, in Gottes Wesen einzudringen; es fragt nach dem Willen Gottes, wie er sich in den Geboten offenbart und in der Heilsgeschichte verwirklicht. Die Griechen fragen in anderer Weise nach Gott ...“. Ebd. XIX.

<sup>8</sup> „Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß der Zorn Gottes weder für die Juden noch für die Griechen wirklich problematisch gewesen ist. Das Problem entstand erst dort, wo die jüdischen Vorstellungen des Alten Testaments in griechisches Denken umgesetzt werden mußten“. Ebd. XX.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> „Aber für Tertullian ist ausschlaggebend, daß die Bibel Gottes Zorn lehrt;“. Ebd. XXI.

würdigsten geistesgeschichtlichen Phänomene: die Kommensurabilität biblischen und römischen Denkens.“<sup>11</sup>

Ich möchte hier eine andere Deutung der frühchristlichen Theologiegeschichte vorstellen. Ihr zufolge bilden Tertullian und Origenes eine Linie, weil ihrer Lehre vom Zorn Gottes eine Auffassung zugrunde liegt, die für die christliche Botschaft wesentlich ist. Diese Auffassung kann aufs erste so bestimmt werden, daß die Menschen, denen Gott zürnt, durch seinen Zorn seinem Erbarmen zugetrieben werden. Bei Laktanz ist hingegen diese Überzeugung nur schwach, jedenfalls ungenügend realisiert. Wohl gibt es zwischen Tertullian und Origenes auffallende Unterschiede. Doch liegen diese nicht entscheidend darin begründet, wie stark sie sich von der griechischen Philosophie beeinflussen ließen, sondern in den Gesprächssituationen, in denen sie sich befanden.

## I. Tertullian

Die Gesprächssituation Tertullians war die der Auseinandersetzung mit dem Marcionitismus. Marcion zufolge ist der Gott, der sich in Christus offenbart hat, von reiner Güte. Er hat von dem Schöpfer dieser Welt unterschieden zu werden, der Böses hervorbringt<sup>12</sup> und nur dem Namen nach ein Gott ist<sup>13</sup>. Aufgrund seiner Güte kommt er den Menschen wider den Schöpfer zu Hilfe<sup>14</sup>. Alles, was mit Strenge und Gericht zu tun hat, alle diesbezüglichen Empfindungen und Affekte – also auch der Zorn – sind dem Welterschöpfer zuzuschreiben und des wahren Gottes unwürdig<sup>15</sup>. Im ersten Buch seiner Schrift ‚Adversus Marcionem‘ weist Tertullian die inneren Widersprüchlichkeiten des Marcionitengottes auf<sup>16</sup> und formuliert dabei auch seine eigene Stellungnahme zur Frage des Zornes Gottes.

Die Marcioniten, erklärt er, vertreten unter dem Namen Christi einen Begriff von Gottes Wesen, wie ihn die Epikureer haben: Sie denken sich Gott in einer solchen Weise als selig und unvergänglich, daß er unbeweglich

<sup>11</sup> Ebd. XXV.

<sup>12</sup> [Marcion] „inveniens creatorem pronuntiantem, Ego sum qui condo mala [Jes 45,7], ... in Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius et purae benignitatis, ut diversae a creatore, facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo relevatam, ...“ Tertullian, *Adversus Marcionem*, I,2,2 f. Benutzt wurde die Ausgabe ed. and transl. by Ernest Evans, 2 Bde., Oxford 1972.

<sup>13</sup> Ebd. I,7,1.

<sup>14</sup> Tertullian klagt dies auch selbst von dem Marcionitengott ein: „malitia creatoris, adversus quam subvenire deberet alterius dei bonitas“. Ebd. I,22,3.

<sup>15</sup> „Iam enim et hoc discuti par est, an deus de sola bonitate censendus sit, negatis ceteris appendicibus, sensibus et affectibus, quos Marcionitae quidem a deo suo abigunt in creatorem, nos vero et agnoscimus in creatore ut deo dignos.“ Ebd. I,25,2; „... Marcion removit ab illo [deo suo] severitates et iudiciarias vires“. Ebd. I,25,3.

<sup>16</sup> Sein abschließendes Ergebnis lautet: „O deum usquequaque perversum, ubique irrationalem, in omnibus vanum, atque ita neminem!“ Ebd. I,28,1.

und starr ist, weder sich noch anderen beschwerlich fällt<sup>17</sup>. Der Gott, der sich in Christus offenbart hat, verspürte jedoch – dies bekennen Marcioniten wie Christen – ein Interesse am Heil der Menschen. So wollte er also deren Heil, begehrte es, bereitete sich Unruhe und Sorge deswegen und machte sich zum Feind all dessen, was dem Heil der Menschen entgegengesetzt ist: der Sünde, des Todes und – wie die Marcioniten glauben – des Schöpfers<sup>18</sup>. Den Zorn Gottes bestimmt Tertullian nun als einen Diener, einen *officialis* dieser Feindschaft Gottes gegen die Feinde des Menschen<sup>19</sup>. Die Argumentation Tertullians kann also so zusammengefaßt werden: ein Gott, der das Heil der Menschen will, muß auch notwendig zürnen.

Diese Argumentation wird nun mehrfach variiert und übertragen auf das Strafen Gottes und auf die Furcht gegenüber Gott. Gott straft, denn würde er das Gute nur wollen und das Böse bloß verbieten, ohne im Falle der Zuwiderhandlung zu strafen, dann würde er das Gute gar nicht ernsthaft bejahen und wäre selber nicht wirklich gut<sup>20</sup>. Ein guter Gott muß nicht nur geliebt, sondern auch gefürchtet werden<sup>21</sup>. Dies geht schon daraus hervor, daß die Marcioniten selber die damals allgemein übliche Gottesprädikation „pater et dominus“ auch auf ihren Gott anwenden. Denn sowohl dem Vater als auch dem Herrn ist Liebe und Furcht entgegenzubringen<sup>22</sup>. Unter „Furcht“ versteht dabei Tertullian nicht erst die Furcht vor Strafe, sondern eine Haltung, die angesichts des Verbotenen dem Verbot und der moralischen Autorität des verbietenden Wesens entgegenzubringen ist. Wenn die

<sup>17</sup> „Si [Marcion] aliquem de Epicuri schola deum affectavit Christi nomine titolare, ut quod beatum et incorruptibile sit neque sibi neque alii molestias praestet ... in totum immobilem et stupentem deum concepisse debuerat ...“. Ebd. I,25,3.

<sup>18</sup> [Deus] „senserit in hominis salutem, utique per voluntatem ... Quae autem voluntas sine concupiscentiae stimulus est? Quis volet quod non concupiscet? Sed et cura accedet voluntati. Quis enim volet quid et concupiscet, et non curabit? Igitur cum et voluit et concupiit in hominis salutem, iam et sibi et aliis negotium fecit, Epicurio nolente, consiliario Marcione. Nam et adversarium sibi constituit ipsum illud adversus quod et voluit et concupiit et curavit, sive delictum sive mortem, imprimis ipsum arbitrum eorum et dominum, hominis creatorem ... Denique volens et concupiscens et curans hominem liberare hoc ipso iam aemulatur et eum a quo liberat, ...“. Ebd. I,25,4f.

<sup>19</sup> „Proinde enim aemulationi occurrant necesse est officiales suae in ea quae aemulatur, ira ...“. Ebd. I, 25,6.

<sup>20</sup> Adv. M., I, 26,1–27,3: „... tacite permissum est quod sine ultione prohibetur.“ Ebd. I,26,3.

<sup>21</sup> „Malus [deus] autem, iniquiunt [Marcionitae], timebitur, bonus autem diligitur.“ Ebd. I,27,3.

<sup>22</sup> „Stulte, quem dominum appellas, negas timendum, cum hoc nomen potestatis sit, et iam timendae? ... Plane nec pater tuus est, in quem competat et amor propter pietatem et timor propter potestatem ...“. Ebd. I, 27,3, vgl. II, 13,5. Zu dieser Prädikation s. Antonie Wlosok, Die Gottesprädikation pater et dominus bei Laktanz: Gott in Analogie zum römischen pater familias, in: dies., Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, Heidelberg 1960, 232–246, zuvor veröffentlicht als Beitrag zur FS Otto Regenbogen, sowie, dies., Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, in: Antike und Abendland 16 (1970) 39–53.

Marcioniten glauben, ihren Gott lieben zu sollen, dann zeigen sie eben damit Furcht davor, ihn nicht zu lieben<sup>23</sup>. Wenn sie mit dem Ruf „Absit, absit“ es von sich weisen, Dinge zu tun, die ihnen verboten sind, weist er ihnen nach: „Also fürchtest du damit schon das Vergehen und hast bewiesen, daß du den fürchtest, der das Vergehen verboten hat“<sup>24</sup>. Eine Liebe, die ohne Furcht auskommt, kann demnach nur auf jemand gerichtet sein, beispielsweise einen Verführer, der nicht die moralische Autorität des Gebietens und Verbietens besitzt<sup>25</sup>.

## I.2.

Im zweiten Buch ‚Adversus Marcionem‘ entkräftet Tertullian die Einwände der Marcioniten gegen den Gott der Christen. Er greift dabei auf den Grundgedanken zurück, daß der Zorn Gottes angesichts der Sünde gefordert ist, und bestimmt von dort aus den Status, den Zorn als eine Eigenschaft Gottes hat<sup>26</sup>. Er tut dies, indem er die Strenge Gottes mit seiner Gutheit vergleicht. Das eine schließt das andere nicht aus, doch hat, betrachtet man die Entwicklung der Heilsgeschichte, die Gutheit Gottes die erste Stelle vor der Strenge. Gott ist nämlich gut schon bevor er die Welt erschafft; die Strenge hingegen kommt zu Gott erst hinzu, wie die Sünde in die Schöpfung kommt: „So ist die Gutheit Gottes das Frühere, entsprechend seiner Natur,

<sup>23</sup> „At quomodo diliges, nisi timeas non diligere?“, Adv. M. (wie Anm. 12) I,27,3.

<sup>24</sup> „Ergo iam times delictum et timendo probasti illum timeri qui prohibet delictum.“ Ebd. I, 27,5. Adolf von Harnack, der wirksamste Interpret und Apologet Marcions in jüngerer Zeit, hat die Argumentation Tertullians in peinlicher Weise mißverstanden. Er unterstellte ihm, daß er sich nur eine Furcht vor der Strafe vorstellen könne und nannte Tertullians Kritik „sehr peinlich“, das ‚Absit, absit!‘ der Marcioniten hingegen eine „wunderbar einfache Antwort ... ein religionsgeschichtliches Dokument ersten Ranges.“ Es genüge eben, durch den Glauben auf die Güte des erlösenden Gottes zu blicken, um selber gut zu handeln. Harnack verkennt, daß Tertullian gerade dieses Handeln der Marcioniten als ein Zugeständnis aufzuweisen vermag, daß auch sie ihren Gott fürchten: Adolf von Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig<sup>2</sup> 1924, 135 f., insbes. 135, Anm. 4. Von Harnack noch abhängig ist Barbara Aland, Art. Marcion/ Marcioniten, in: TRE 22 (1992) 95, 14–27. – Harnacks Mißverständnis wird besonders deutlich daran, daß er, ebd. 135, Anm. 4, den Ausführungen Tertullian diejenigen des armenischen Theologen Esnik von Kolk hinzufügt (vgl. ebd. 379\*), der über 200 Jahre später gegen die Marcioniten schrieb. Esnik wirft ihnen vor, daß sie sich vor den Sünden nicht scheuen, und zwar deswegen, weil sie nicht glauben, daß Gott Strafen verhängt. Diesen Vorwurf macht Tertullian gerade nicht; er geht vielmehr davon aus, daß sie moralisch handeln, (so auch Evans [wie Anm. 12], Bd. 1, xiv). – Adv. M. II, 13,2–5 spricht Tertullian allerdings billigend von der abschreckenden Wirkung der Strafe. Doch geht es hier nicht darum, wodurch der Gläubige motiviert sein soll, sondern darum, ob das Strafen Gottes etwas Gutes oder etwas Schlechtes ist.

<sup>25</sup> „Sic denique plagiarii diliguntur, non etiam timentur. Non enim timebitur nisi iusta et ordinaria dominatio, diligi autem potest etiam adultera; sollicitatione enim constat, non auctoritate, et adulatione, non potestate.“, Adv. M. (wie Anm. 12) I,27,4.

<sup>26</sup> Ebd. II, 11,1–3.

die Strenge das Spätere, entsprechend dem Streitfalle. Jene ist ihm angeboren, diese hinzugetreten, ein ‚Akzidens‘. Jene ist ihm eigentümlich, diese ist erworben. Jene bringt er aus sich hervor, diese nimmt er hinzu ... Jene erwies Gott seinetwegen, diese wegen des Schuldigen“<sup>27</sup>.

Der Zorn gehört nun zur Strenge Gottes. Hat Tertullian ihn zuvor einen *officialis*, einen Diener von Gottes Feindschaft gegen die Sünde genannt, so charakterisiert er ihn nun durch einen Vergleich: ein Arzt gebraucht in der Ausübung seiner Kunst auch Werkzeuge, die Schmerz hervorrufen: Er schneidet, er brennt, er amputiert. Die gleiche Funktion eines schmerzzufügenden Instruments haben bestimmte Gemütsbewegungen und Empfindungen Gottes wie sein Zorn<sup>28</sup>.

Damit hat Tertullian im Grunde bereits einem Argument gegen den Zorn Gottes den Boden entzogen. Denn Zorn ist hier lediglich als etwas bestimmt worden, was zum Tätigsein Gottes gehört, nicht als etwas, worunter er selber leidet. Das gegnerische Argument lautet: „Wenn Gott zürnt usw., dann erleidet er auch Schaden, dann stirbt er auch“<sup>29</sup>. Wenn nun die andere Prämisse lautet: ‚Ein Gott stirbt aber nicht‘, dann folgt daraus die Schlußfolgerung: ‚Also hat er keine Affekte (jedenfalls keine solchen wie den Zorn)‘. Tertullian attestiert den Marcioniten hier wiederum einen philosophischen – um nicht gleich zu sagen: epikureischen – Gottesbegriff und hält dem entgegen, daß die Christen einen Gott kennen, in dem Tod und ewiges Leben sich nicht ausschließen<sup>30</sup>. Gleicherweise ist es Gott möglich, zu zürnen und doch nicht Schaden zu leiden<sup>31</sup>. Marcioniten und Philosophen geben zwar

<sup>27</sup> „Ita prior bonitas dei secundum naturam, severitas posterior secundum causam. Illa ingenita, haec accidens; illa propria, haec accommodata; illa edita, haec adhibita ... Alteram sibi, alteram rei deus praestitit.“ Ebd. II, 11, 2. *Causa* muß hier m.E. mit Streitfall übersetzt werden; dies entspricht der Ausdrucksweise des Juristen Tertullian. Er meint damit den Sündenfall. – Von der Gerechtigkeit Gottes sagt Tertullian etwas anderes als von seiner Strenge. Er faßt sie dabei als das gerechte Einteilen und Unterscheiden auf, daß Gott bei seinem Schöpfungswerk ausübte, wo er zwischen den einzelnen Werken unterschied: Licht und Finsternis, Himmel und Erde, Mann und Frau etc. Auf diese Weise gab es schon sozusagen die Vorstrukturierung, um angesichts des Sündenfalls zwischen den Würdigen und den Unwürdigen zu unterscheiden, so daß dem einen Gottes Güte erwiesen wird, den anderen aber nicht: Ebd. II, 11, 3–13, 1. Man könnte sagen, daß Tertullian mit dieser Fassung des Begriffs Gerechtigkeit ihm eine Übergangsstellung zwischen der Güte und der Strenge Gottes schafft.

<sup>28</sup> „Bona igitur et severitas, quia iusta, si bonus iudex, id est iustus. Item cetera bona per quae opus bonum currit bonae severitatis, sive ira ... Debita enim omnia haec sunt severitati, sicut severitas debitum est iustitiae ... non poterunt iudici exprobrari quae iudici accedunt ... Quid enim, si medicum quidem dicas esse debere, ferramenta vero eius accuses, quod secent et inurant et amputent ... Proinde est enim cum deum quidem iudicem admittis, eos vero motus et sensus per quos iudicat destruis.“ Ebd. II, 16, 1 f.

<sup>29</sup> „si deus irascitur ... , ergo et corrumpetur, ergo et morietur.“ Ebd. II, 16, 3.

<sup>30</sup> „Bene autem quod Christianorum est etiam mortuum deum credere et tamen viventem in aevo aeorum.“ Ebd. II, 16, 3.

<sup>31</sup> Terminologisch geht Tertullian so vor, daß er Gott ein *corrumpere* abspricht, während er ihm, jedenfalls indirekt, ein *pati* zuspricht: „Ita et illa species, irae dico et exasperationis, non tam feliciter patimur, quia solus deus de incorruptibilitatis proprietate felix.“ Ebd. II, 16, 6.

vor, Gott von menschlichen Unvollkommenheiten freizuhalten, doch übertragen sie auf ihn menschliche Verhältnisse: ‚Wenn einer zürnt, dann erleidet er selber Schaden davon.‘ Allerdings gibt es, Tertullian zufolge, eine Verwandtschaft zwischen Gott und dem Menschen und keine völlige Verschiedenheit, nämlich aufgrund dessen, daß der Mensch Gottes Atem erhalten hat und zu seinem Ebenbild erschaffen worden ist. Dieser Verwandtschaft wegen kann der Begriff „Zorn“ sowohl von Gott als auch vom Menschen ausgesagt werden, doch existiert er wie auch die anderen Gemütsbewegungen und Empfindungen in ihnen auf verschiedene Weise. Er wird dementsprechend äquivok von ihnen ausgesagt<sup>32</sup>.

Aufgrund der Schöpfung besteht also eine Unterschiedenheit, aber auch eine Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf. Diese gleichsam mittlere Distanz wird von Gott jedoch überschritten durch seine Menschwerdung. Hier nimmt Gott selbst menschliche Eigenschaften an, und zwar tut er dies bereits in der Zeit des Alten Testaments, um sich selber auf die Menschwerdung vorzubereiten. Tertullian führt dies so aus: „Gott konnte nicht mit den Menschen zusammenkommen, wenn er nicht menschliche Empfindungen und Affekte annahm, durch die er der Macht seiner Majestät, welche dem menschlichen Mittelmaß gewiß unerträglich gewesen wäre, ein Maß setzte. Er glich seine Macht durch Demut aus, was für ihn zwar unwürdig, für den Menschen aber notwendig war“<sup>33</sup>. Tertullians Ausführungen paraphrasieren den Philipperhymnus: in Christus erniedrigt sich Gott, in ihm entfernt sich Gott selbst von dem, was er als Gott ist, er wird Gottes unwürdig. Dies alles aber ist, fährt Tertullian fort, nun aber doch Gottes würdig, denn es geschieht um des Heils der Menschen willen: „Nichts aber ist Gottes würdiger, als das Heil der Menschen“<sup>34</sup>.

Damit ist ein Paradox formuliert, und das ist nötig, um den Heilsplan Gottes zu verstehen, der sich in Christus vollzog. Zum einen ist die Erniedrigung Christi Gottes unwürdig, zum anderen – und das gibt den Ausschlag – ist sie seiner würdig. Die Würde Gottes im ersten Sinne ist die Würde des Vaters; seine Würde bleibt, während Christus sie aufgibt, um das zu tun, wozu sein Vater ihn ausgesandt hat: nämlich den Menschen das Heil zu bringen.

<sup>32</sup> „... cum pariter agnoscas hominem a deo inflatum in animam vivam, non deum ab homine, satis perversum est ut in deo potius humana constituas quam in homine divina, et hominis imagine deum induas quam dei hominem. Et haec ergo imago censenda est dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus quos et deus, licet non tales quales deus; pro substantia eorum et status eorum et exitus distant.“ Ebd. II, 16, 5 f. Zu den Begriffen *substantia* und *status* s. Evans, Appendix 1, ‚Some technical terms‘ (wie Anm. 12), Bd. 2, 462.

<sup>33</sup> „... deum non potuisse humanos congressus inire, nisi humanos et sensus et affectus suscepisset, per quos vim maiestatis suae, intolerabilem utique humanae mediocritati, humilitate temperaret, sibi quidem indigna, homini autem necessaria, ...“, Adv. M. (wie Anm. 12) II, 27, 1.

<sup>34</sup> „... et ita iam deo digna, quia nihil tam dignum deo quam salus hominis.“, Fortsetzung des obigen Zitats ebd. II, 27, 1. Man vergleiche dies mit den Formulierungen in der ebenfalls gegen die Marcioniten gerichteten Schrift ‚De carne Christi‘: „Quid enim indignius deo, quid magis erubescendum, nasci an mori? ...“ (V, 1) – „Quodcunque deo indignum est, mihi expedit.“ (V, 3), zit. nach CC 2, 880 f.

Der Vater, umhüllt von seiner göttlichen Würde, hat nichts mit den Menschen gemein. Er kann nicht von den Menschen gesehen werden, wie sowohl das Evangelium des Marcion als auch das Alte Testament sagen (Lk 10,22; Ex 33,20). Tertullian kann ihn darum einen „Gott der Philosophen“ nennen: „Was ihr auch als eines Gottes würdig fordert, das hat man in dem Vater, der unsichtbar ist, unzugänglich, sanftmütig und, daß ich's so sage, einem Gott der Philosophen“<sup>35</sup>.

Man muß diese vielleicht erste Formulierung vom „Gott der Philosophen“, die Jahrhunderte später durch Pascals *Mémorial* so berühmt werden sollte, genau betrachten. Tertullian setzt sie gewissermaßen in Anführungszeichen, „ut ita dixerim“, „daß ich's so sage“, leitet er sie ein. Er läßt sich dazu herbei, eine Vorstellung aufzugreifen, die seine Gegner pflegen. Sie trifft auf etwas zu, was wirklich existiert – nur wissen die Philosophen nicht, worauf. Tertullian greift den philosophischen Gottesgedanken auf und ordnet ihn dort ein, wo er hingehört: er charakterisiert, jedenfalls *cum grano salis*, die Gottheit Gottes des Vaters, nicht aber die Gottheit des Sohnes, damit aber auch nicht das Gemeinsame der Gottheit des Vaters und des Sohnes. Mit dem „Gott der Philosophen“ ist gewissermaßen eine Person der Trinität gemeint, ohne daß damit noch gesagt ist, was es für diese Person bedeutet, Glied der Trinität, Vater des Sohnes zu sein. Es wird das Mißverstehen *Max Pohlenz'* hier deutlich, wenn er erklärt, der Logos spiele bei Tertullian „fast die gleiche Rolle wie im späteren Platonismus die Dämonen, auf die alles Anstößige von den Göttern abgewälzt wurde“<sup>36</sup>. Das Anstößige hat der Logos auf sich wälzen lassen um des Heils der Menschen willen, und eben darin besteht die höchste Würde Gottes. Die Beziehung des Logos zum „Gott der Philosophen“ ist die Gottes des Sohnes zu Gott dem Vater und darum mitnichten zu vergleichen mit der Zweiheit zwischen einem platonischen Gott und einem Dämon oder der Zweiheit zwischen dem guten und dem bösen Gott Marcions. Nicht die „innere Unsicherheit“ des Römers Tertullian, schwankend, wie Pohlenz meint, zwischen römischem Wesen, das einen zornigen Gott fordert, und anempfundener griechischen Bildungsideal, das eine affektlose Gottheit verlangt, brachten ihn zu diesen Überlegungen, sondern das Faktum des christlichen Heilsweges, daß Gott Mensch geworden ist.

Die Menschwerdung Gottes ist das entscheidende Mittel, das Gott einsetzt, um den Menschen zum Heil zu führen. Das Ziel dieses Weges ist aber, daß der Mensch Gott gleich wird. So sagt Tertullian, daß der Sohn eben „das dem Menschen zubringt, was er Gott entzieht“. „Gott wurde als gering erfunden, damit der Mensch über alles groß werde“. „Gott verhielt sich menschlich, damit der Mensch göttlich handeln lerne“, er „handelte in gleicher Weise wie ein Mensch, damit der Mensch auf gleiche Weise wie Gott

<sup>35</sup> „... quaecunque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo.“, *Adv. M.* (wie Anm. 12) II,27,6. Vgl. die Definition Gottes ebd. I,3, 2: „et omnium conscientia cognoscet, deum summum esse ...“.

<sup>36</sup> Max Pohlenz (wie Anm. 1) 29; unzutreffend auch Meijering (wie Anm. 1) 160, Tertullian sei wie Marcion „im Banne des Philosophengottes“.



handeln könne“<sup>37</sup>. Es ist also die Bestimmung des Menschen, so zu werden wie Gott in seinem eigentlichen, wesensgemäßen Sein als „Gott der Philosophen“.

Mit diesem Gedanken hat Tertullian den Gesamtaufriß des göttlichen Heilsplanes vollendet. Gott ist, anders als Marcion lehrt, sowohl Richter als auch Freund<sup>38</sup>. Er ist beides um des Heils der Menschen willen. Als Richter wird er zum Feind von allem, was dem Heil der Menschen abträglich ist. Darum verbietet er auch, droht und straft und erweckt im Menschen Furcht. Hier hat sein Zorn seine Stelle. Als Freund ist Gott gut und barmherzig und nimmt selber menschliche Schwachheit an, um den Menschen sich gleich zu machen.

Tertullian hat damit sein Ziel erreicht, die Einwände der Marcioniten zurückzuweisen. Wir können nun noch fragen, in welchem *Verhältnis* diese beiden Werke Gottes als Richter und als Menschenfreund zueinander stehen. Tertullian umreißt Grundlinien dieses Verhältnisses in einer Zusammenstellung der verschiedenen Werke Gottes, die zum einen Furcht, zum anderen Liebe im Menschen erwecken, in denen er also als Richter und als Freund tätig ist. So sagt er: „In allem begegnet dir Gott, derselbe ist es, der schlägt, aber auch heilt, tötet, aber auch lebendig macht, erniedrigt, aber auch erhöht, Übel schafft, aber auch Frieden stiftet, ...“<sup>39</sup>. Die Werke Gottes beiderlei Art stehen dabei nicht unverbunden nebeneinander. Schon die Formulierung bringt sie in eine Reihenfolge und in einen Sinnzusammenhang. Das erste Werk ist schon eine Maßnahme des Heilens. Tertullian vergleicht, wie wir bereits sahen, Gottes Zürnen mit dem Schneiden, Brennen und Amputieren eines Arztes<sup>40</sup>. Gott fügt Schmerzen zu, um den Menschen zu heilen. Das zweite Werk Gottes vollbringt das Ziel seines Gesamthandelns, so daß das erste Werk die Voraussetzungen des zweiten schafft. Tertullian schreibt, Gott sei „zu lieben, weil er Barmherzigkeit lieber hat als Opfer, und zu fürchten, weil er die Sünde nicht will; zu lieben, weil er die Umkehr des Sünders lieber hat als seinen Tod [Hes 33,11], zu fürchten, weil er die Sünder nicht will, die nicht jetzt umkehren. Darum bestimmt das Gesetz [das Alte Testament] beides: ‚Liebe Gott!‘ [Dtn 6,5] und ‚Fürchte Gott!‘ [Dtn 5,29]. Das eine setzt es dem Gehorsamen vor, das andere dem Übertreter“<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> „... ut tantum homini conferat quantum deo detrahit ... Conversabatur deus humane, ut homo divine agere doceretur. Ex aequo agebat deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum deo posset. Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret.“ Adv. M. (wie Anm. 12) II,27,6 f.

<sup>38</sup> Ebd. II,27,8.

<sup>39</sup> „Ad omnia tibi occurrit deus, idem percuciens sed et sanans, mortificans sed et vivificans, humilians sed et sublimans, condens mala sed et pacem faciens, ...“. Ebd. II,14,1. Deutlich paraphrasiert werden hier Dtn 32,39; I Sam 2,6; II Kön 5,7.

<sup>40</sup> Adv. M. (wie Anm. 12) II,16,1 f., vgl. ebd. I, 22,9.

<sup>41</sup> „... diligendum quia malit misericordiam quam sacrificium, et timendum quia nolit peccatum, diligendum quia malit paenitentiam peccatoris quam mortem, et timendum quia nolit peccatores sui iam non paenitentes. Ideo lex utrumque definit: Diliges deum, et, Timebis deum. Aliud obsecutori proposuit, aliud exorbitatori.“ Ebd. II,13,5.

Als Richter also verurteilt Gott den Sünder zum Tode, ja er vollstreckt das Urteil. Doch macht er als Menschenfreund Tote lebendig, er erbarmt sich des Sünders, weil ihm seine Umkehr lieber ist als sein Tod. Das zürnende, strafende, tötende Richteramt Gottes ist somit nur ein Vorletztes. Das Letzte, das Ziel, wofür es selber die Voraussetzungen schafft, ist Gottes sich erbarrende, die Toten lebendigmachende Menschenfreundlichkeit. Das heißt aber: wer durch den Zorn Gottes hindurchgegangen ist, der begegnet nur mehr der Gutheit Gottes, nicht mehr seiner Strenge. Mit der Sünde, von welcher er sich abgewandt hat, schwinden vor diesem Menschen auch diejenigen Eigenschaften Gottes, die Gott alleine aufgrund der Sünde entwickelt hat. Vor ihm steht nun das reine Wesen Gottes.

Damit werden auch Furcht und Liebe voneinander abgekoppelt. Bestand ihre Einheit doch nur aufgrund der Sünde: weil ein Gott, der das Gute will, angesichts der Existenz der Sünde diese Sünde auch verwirft<sup>42</sup>. Nun teilt Tertullian Furcht und Liebe auf zwei Personengruppen auf. Furcht hat, aus dem Blickwinkel der Umkehr betrachtet, nur noch der zu empfinden, der in der Sünde beharrt, Liebe hingegen derjenige, der gehorcht, d.h. dem Ruf Gottes zur Umkehr folgt. Die Umkehr, die *paenitentia*, ist also dasjenige, wodurch ein Mensch aus dem einen Personenkreis in den anderen hinüberwechselt und damit nicht mehr unter der zürnenden Strenge, sondern unter der reinen Gutheit Gottes zu stehen kommt. Der Zorn Gottes ist dabei gerade die Voraussetzung der *paenitentia*<sup>43</sup>.

## II. Laktanz

Genau dieses Zusammenwirken von Zorn und Erbarmen Gottes kommt bei Laktanz kaum in den Blick. Ansonsten gibt es in seiner Schrift ‚De ira Dei‘, der einzigen mit diesem Titel in der Geschichte der alten Kirche, wesentliche Übereinstimmungen mit Tertullian. Laktanz will gegenüber Nichtchristen die Existenz von Gottes Zorn beweisen und argumentiert dabei ganz ähnlich wie Tertullian: „Wenn Gott den Gottlosen und Ungerechten nicht zürnt, dann liebt er auch gewiß nicht die Frommen und Gerechten“<sup>44</sup>. Gottes Zorn ist nötig, damit er, wie es einem Gott gebührt, die Vorsehung wahrnimmt und verhindert, daß die Welt wie durch eine einzige Räuberbande verwü-

<sup>42</sup> S.o. bei Anm. 23.

<sup>43</sup> In seiner Schrift ‚De paenitentia‘ bringt Tertullian ganz folgerichtig seine in ‚Adversus Marcionem‘ zugrundelegten Auffassungen zur Anwendung: Die Zweckursache der Buße ist das Heil des Menschen; sie ist ein Werk der Barmherzigkeit Gottes (II,7). Aufgrund seiner Barmherzigkeit läßt er von seinem Zorn, um dem Menschen die Buße anzubieten (II,3). Das leitende biblische Argument ist dabei wieder Hes 33,11 (IV,2). Der Zorn Gottes wandelt sich also für denjenigen, der Buße tut. Der Vergleich mit den Schmerzen, die von heilenden medizinischen Instrumenten zugefügt werden, wird dementsprechend von den Schmerzen der Buße ausgesagt, vor allem von der Scham, die bei dem öffentlichen Sündenbekenntnis, der Exhomologese, empfunden wird (X,10; XII,6). Gerade die Exhomologese löscht aber die Hölle aus (XII,1).

<sup>44</sup> „nam si deus non irascitur impiis et iniustus, nec pius utique iustosque diligit.“, Laktanz, De ira Dei 5.9, Übers.: Kraft/Wlosok (wie Anm. 5) 13.

stet wird<sup>45</sup>. Den philosophischen Einwand, Zorn sei ein Ausdruck von Schwäche, referiert Laktanz ebenfalls<sup>46</sup> und antwortet darauf wie Tertulian: daß Zorn bei Gott anders verstanden werden müsse als beim gebrechlichen Menschen. Wenn Gott zürnt, ist er nicht unbeherrscht und unvernünftig; sein Zorn ist keine Reaktion auf eine Verletzung<sup>47</sup>.

Was bei Laktanz in diesem Zusammenhang allerdings fehlt, ist der Gedanke, daß Gott sich unter seine Majestät herabläßt und menschliche Eigenschaften annimmt. Gott ist für ihn lediglich das majestätische, die Welt regierende Wesen. Und ein Zweites: Es scheint bei Laktanz nirgend deutlich erkennbar zu sein, daß Gottes Erbarmen sich auf Menschen richtet, die seinem Zorn verfallen sind, so daß er durch das Gericht seines Zornes hindurch Menschen errettet.

Zwar spricht Laktanz an wenigen Stellen von der Vergebung Gottes: Nach dem Vergehen ist Platz für Wohlwollen und Genugtuung. Durch Verbesserung der Sitten und dadurch, daß man aufhört zu sündigen, hört Gottes Zorn auf. Das heißt, Gottes Zorn bleibt bestehen, er ist ewig, er gilt aber nur denen, die ewig sündigen. Der Mensch kann also die Initiative ergreifen und aus der Gruppe derjenigen, die sündigen, überwechseln zu denen, die gehorsam sind. Gott gibt durch seine Langmut, mit der er seinen Zorn zurückhält, die Möglichkeit dazu. Ansonsten ist er aber nicht an der Umkehr beteiligt. Es kommt bei Laktanz nicht vor, daß Gott aus den Sündern Gerechte macht so wie aus Toten Lebende. Sein Zorn ist ewig auf die Sünder gerichtet, sein Wohlwollen in Ewigkeit auf die Gerechten<sup>48</sup>.

Auf diesem Hintergrund ist auch der schöne Satz zu lesen, mit dem Laktanz seine Schrift ‚De ira Dei‘ abschließt: „Wenn wir glauben, daß in diesem Tempel [nämlich unserem Herzen] immer Gott gegenwärtig ist, dessen

<sup>45</sup> De ira Dei, 4.6 16.8 15.5 17.4 f. Im Widmungsschreiben seiner Schrift ‚De mortuis persecutorum‘, die übrigens den gleichen Widmungsträger hat wie ‚De ira Dei‘, nennt Laktanz die Umstände, unter denen die Hauptverantwortlichen der Christenverfolgungen gestorben sind, Beispiele, mit denen Gott gezeigt hat, daß er der einzige Gott ist und als Richter seinen Feinden Einhalt gebietet.

<sup>46</sup> „una est enim ratio cunctis adfectibus, una commotio, quae in deum cadere non potest. quod si nullus adfectus in deo est, quia quidquid adficitur inbecillum est.“ Ebd. 4.12 vgl. 2.5; 4.10 ff. 5.2–5 15,6.

<sup>47</sup> Ebd. 17.12–21 21.8. Dieser Zorn Gottes ist das Vorbild für den gerechten Zorn, den der Mensch haben soll, der sich als *pater et dominus* in einer verantwortlichen Stellung befindet. Laktanz nennt den Zorn Gottes zwar durchgehend einen „adfectus“, von dem er bewegt und angetrieben werde, doch hat er mit diesen Stellungnahmen eindeutig das abgezogen, was einem heidnischen Philosophen das *pathos* verwerflich machte: „[deum] in potestate habere iram suam nec ab ea regi, sed ipsum illam quemadmodum velit moderari.“ Ebd. 21.8.

<sup>48</sup> Ebd. 19.9–20.1 21.9 f.: „nam si prorsus immortalis fuisset ira eius, non esset satisfactioni aut gratiae post delictum locus ... ira divina in aeternum manet adversus eos qui peccant in aeternum. itaque deus ... morum emendatione placatur et qui peccare desinit, iram dei mortalem facit. idcirco enim non ad praesens noxium quemque punit, ut habeat homo respicendi et corrigendi sui facultatem.“ Das Wort „gratia“ bei Laktanz ist zutreffend mit „Wohlwollen“ oder „Huld“ zu übersetzen, nicht mit „Gnade“. Die *gratia* gilt den Gerechten, nicht den Ungerechten. Dies ist auch bei den ganzen Erwägungen über *gratia* und *ira Dei* mitzubedenken, die 2.9 eröffnet und 5.9 ff. verdichtet werden.

göttlicher Weisheit die Geheimnisse des Herzens offenbar sind, dann werden wir so leben, daß wir immer einen gnädigen Gott haben und niemals einen zornigen fürchten müssen<sup>49</sup>.

Nun könnte man meinen, daß die besondere apologetische Gesprächssituation Laktanz in diesem Werk veranlaßt hat, nicht von dem zu sprechen, was Gott in Christus offenbart hat. Allerdings unterscheidet er zu Beginn von ‚De ira Dei‘ drei Stufen der Gotteserkenntnis. Auf jeder Stufe ist jeweils noch ein Irrtum möglich. So gelangt auf der ersten Stufe der Mensch zu der Erkenntnis, daß er nicht das als göttlich verehren könne, was er selber gemacht hat. Doch ist es ihm noch immer möglich, die Naturdinge – den Himmel, die Erde usw. – zu vergötzen. Auf der zweiten Stufe erkennt er, daß es einen höchsten Gott gibt, der die Welt geschaffen hat und regiert. Der Irrtum ist hier die Meinung, daß Gott keine Affekte und keine Gestalt habe. Die dritte Stufe besteht in der Erkenntnis Jesu Christi als des Stellvertreters und Gesandten Gottes. Hier sind aber noch falsche Auffassungen über Jesus möglich. Innerhalb dieses dreistufigen Schemas behandelt ‚De ira Dei‘ also einen möglichen Fehler der zweiten Stufe<sup>50</sup>.

Will man nun sehen, was Laktanz über den Stellvertreter Gottes lehrt, so gibt die ‚Epitome‘, der Extrakt seines Hauptwerkes, ‚Divinae Institutiones‘ folgende Auskunft: Gott ist deswegen Mensch geworden, weil er die Tugend nicht nur in Worten, sondern auch in Werken, mit dem eigenen Beispiel hat lehren wollen<sup>51</sup>. Der Grund für den schmachvollen Tod am Kreuz ist, daß Christus auch den Geringsten den Weg zum Heil eröffnen wollte, so daß alle die Möglichkeit hätten, ihn nachzuahmen<sup>52</sup>. Gottes Erbarmen besteht darin, daß er durch sein eigenes Beispiel uns lehrt, das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zu erfüllen, während eben in dieser Erfüllung unsere Gerechtigkeit besteht<sup>53</sup>.

So zeigt sich, daß die Sicht, die von der Christologie des Laktanz auf das Verhältnis von Zorn und Erbarmen Gottes gewonnen werden kann, nichts anderes ergibt, als was schon aus ‚De ira Dei‘ hervorgeht.

### III. Origenes

Bei Origenes stehen die Dinge nun anders. Für ihn ist der Zorn Gottes etwas, wodurch der sündige Mensch geläutert bzw. erzogen wird. Das Charakteristische bei ihm ist, daß er sich auf diesen Aspekt besonders konzentriert.

<sup>49</sup> „in quo si semper deum crediderimus esse praesentem, cuius divinitati secreta mentis patent, ita vivemus, ut et propitium semper habeamus et numquam vereamur iratum.“ Ebd. 24.15, Übers.: Kraft/Wlosok (wie Anm. 5) 79.

<sup>50</sup> Ebd. 2.1–7.

<sup>51</sup> Epitome, c.38.8; c.45. Vgl. Basil Studer, La Sotériologie de Lactance, in: Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque d’Etudes Historiques et Patriistiques Chantilly 21–23 septembre 1976, ed. par Jacques Fontaines et Michel Perrin (= Théologie Historique 48) Paris 1978, 253–271.

<sup>52</sup> Epitome, c.46.2 f.; vgl. c.41.1: Jes 53 wird nur als Beispiel einer erfüllten Weissagung zitiert, nicht die Aussage dieses Kapitels ermessen.

<sup>53</sup> Ebd. c.55.1–4.

Ansonsten hat er andere Topoi der Zorn-Gottes-Lehre mit dem um eine Generation früheren Tertullian und mit dem gut zwei Generationen späteren Laktanz gemeinsam. Der Begriff Zorn, hält Origenes dem heidnischen Philosophen Celsus entgegen, ist bei Gott anders zu verstehen als beim Menschen. So denkt Celsus bei „Zorn“ offenbar an eine Leidenschaft, und das impliziert, daß derjenige, der zornig ist, einem anderen Leiden zufügt, eben nur, weil er zornig ist. Origenes verweist demgegenüber auf Röm 2,5: „... du häufest dir Zorn auf am Tage des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes.“ Demzufolge ist der Mensch selber verantwortlich für das Leiden, das durch den Zorn Gottes ihm zugefügt wird. Es trifft ihn ganz gerecht. Wäre der Zorn Gottes eine Leidenschaft, dann könnte er auch nicht eine erzieherische Macht ausüben, wie aus Ps 6,2 (= 38,2 / 37,2 LXX) hervorgeht: „Herr, prüfe mich nicht in deinem Unmut und züchtige mich nicht in deinem Zorn!“ – Κύριε, μὴ τῷ θυμῷ σου ἐλέγξῃς με μηδὲ τῇ ὀργῇ σου παιδεύσῃς με<sup>54</sup>. Der Begriff Zorn Gottes muß schließlich auch deswegen anders verstanden werden als der Zorn eines Menschen, wenn zugleich Gott in der Bibel den Menschen befiehlt, von ihrem Zorn abzulassen: Ps 37,8; Kol 3,8<sup>55</sup>.

Diesem Mißverständnis liegen jedoch nicht nur Philosophen wie Celsus auf oder von ihnen beeinflusste Häretiker, sondern auch rechtgläubige Christen. Dies beobachtet Origenes bereits in seinem etwa 20 Jahre vor der Schrift gegen Celsus entstandenen Werk ‚De principiis‘: Die Häretiker meinen, Aussagen wie „Feuer ist entbrannt aus meinem Zorn“ (Jer 15,14) seien wie solche von der Eifersucht, von der Reue und vom Unheilswirken Gottes nach dem bloßen Wortsinn zu verstehen und schreiben sie darum einem unvollkommenen Gott zu, der nicht mit dem Erlösergott identisch sein kann<sup>56</sup>. Doch auch die „Einfältigen“ unter den Christen machen sich von Gott schlimmere Vorstellungen als von dem rohesten und ungerechtesten Menschen<sup>57</sup>. Dennoch gehören sie zur Kirche, denn sie verehren den rechten Gott: sie kennen keinen höheren als den Schöpfer der Welt<sup>58</sup>.

Davon, daß der äquivalente Gebrauch des Begriffes „Zorn“ auch für Christen mißverständlich ist, hatte Tertullian noch nicht gesprochen. Origenes gesteht dies sich nicht nur ein; er fragt auch, weshalb Gott sich so mißverständlich ausdrückt. Welchen Zweck verfolgt er damit? In ‚Contra Celsum‘ erklärt Origenes, daß Gott so zu Menschen spricht wie erwachsene Menschen zu Kindern. Er paßt sich der Schwäche der Menschen an, so daß sie

<sup>54</sup> Im Hebr. כִּזְנוּ, Pi"el: ermahnen, züchtigen, erziehen. Vgl. Jer 10,24: παιδεύσον ἡμᾶς, κύριε, πλὴν ἐν κρίσει καὶ μὴ ἐν θυμῷ.

<sup>55</sup> Contra Celsum, IV,72. Die an den Menschen gerichtete Mahnung, vom Zürnen zu lassen, findet sich auch bei Laktanz: De ira Dei, 17.14; 21.2 21.5 ff.; Epitome, c.56.1 57.1 58.8.

<sup>56</sup> De principiis IV,2,1 (307,4–308,4, vgl. 306,3–5).

<sup>57</sup> Ebd. (308,5–8).

<sup>58</sup> Entscheidend für das Christsein ist also nicht das rechte Verständnis solcher Bibelworte, sondern das Festhalten an dem wahren Gott. Origenes relativiert hiermit das Gewicht der richtigen theologischen Einsicht und ordnet es der Beziehung zu Gott unter.

Nutzen aus dem ziehen können, was er ihnen sagt<sup>59</sup>. Diesen Gedanken entfaltet er an mehreren Stellen der zur gleichen Zeit über das Buch Jeremia gehaltenen Homilien<sup>60</sup>. Um ein Kind zur Änderung seines Verhaltens, zur Reue zu bewegen, ist es nötig, ihm Furcht einzuflößen. Dies geschieht gerade aus der Liebe heraus, die der Vater zu dem Kind hat. Diese Liebe darf dem Kind dann aber nicht gezeigt werden, denn „wenn wir dem Kleinkind gegenüber die Heiterkeit der Seele wahrten, die zärtliche Liebe, die wir ihm entgegenbringen, offenkundig machten, und uns der Umkehr jenes Kindes wegen weder verwandelten noch gleichsam veränderten, so würden wir es verderben und schlechter machen“<sup>61</sup>. „Es würde sich nur gehen lassen und nicht erzogen werden“<sup>62</sup>.

Entsprechend handelt Gott, wenn er sich als zornig zeigt: er will von denen, die ihm gegenüber nur Kinder sind, für zornig gehalten werden in dem Sinn, wie sie es kennen. Er will also mißverstanden werden. Für diejenigen, zu denen er so spricht, gibt es keinen anderen Verstehenshorizont. Darum gibt es auch kein Mittel, sie zur Umkehr zu bewegen, als daß er sich den Anschein gibt, er sei zornig. Origenes vergleicht wie Tertullian dieses Handeln Gottes mit dem eines Arztes, der Schmerzen zufügt, um den Kranken zu heilen. Hinter dem schmerzbringenden Instrument ist die Absicht verborgen, Heilung zu bewirken<sup>63</sup>.

Die Aussage, Gott sei zornig, liegt auf einer die ganze Bibel durchziehenden Linie von Aussagen, die Gott menschliche Eigenschaften zuschreiben, wie beispielsweise auch die Reue. Diese Linie repräsentiert die Haushaltertschaft, die *oikonomia* Gottes, in welcher er sich um des Heils der Menschen willen mit den menschlichen Angelegenheiten verbindet. Diese *oikonomia* findet ihren Ausdruck in Aussagen wie Num 8,5: „Gott hat dich erzogen, wie ein Mann seinen Sohn erzieht“, und Dtn 1,31: „Gott hat dich getragen, wie ein Mann seinen Sohn trägt“<sup>64</sup>. Auf einer zweiten Linie wird in der Bibel von Gott gesagt, was er an sich, abgesehen von seiner *oikonomia*, ist. Hier läßt sich aber nur die völlige Verschiedenheit von Gott und Mensch ausgesa-

<sup>59</sup> Contra Celsum IV,71.

<sup>60</sup> Siehe das Werkeverzeichnis in der Ausgabe ‚Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien‘, eingel., übers. u. mit Erklärungen versehen v. Erwin Schadel (= BGL 10) Stuttgart 1980, 340–355.

<sup>61</sup> „ἐὰν τηρήσωμεν τὸ ἴλεον τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ βρέφος ἐν τῷ προσώπῳ ἡμῶν, καὶ τὴν φιλοστοργίαν ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτὸ ἐμφήνωμεν, μὴ διαστρέψαντες ἑαυτοὺς μηδὲ οἰοῖναι μεταβαλόντες πρὸς τὴν ἐκείνου ἐπισοφίην, ἀπόλλυμεν αὐτὸ καὶ χεῖρον ποιοῦμεν.“, Homiliae in Jer. 18,6, GCS 26, 160,16–19 / BGL 10, 200.

<sup>62</sup> „Ἐκλυθήσεται γὰρ καὶ οὐ παιδευθήσεται“, Homiliae in Jer. 20,3, GCS 26, 180,23 f. / Übers.: BGL 10, 220 f. Vgl. den Kontext, sowie BGL 10,213 f.

<sup>63</sup> Hom. in Jer. (19,)3, GCS 26,180 f. / BGL 10,220–222. Doch verbirgt der Arzt gelegentlich wiederum sein Brenneisen unter einem Schwamm oder süßt das bittere Medikament mit Honig, damit die Furcht nicht zu groß werde. So läßt auch Gott schwächere Christen nicht den erschreckenden Sinn mancher Bibelstellen wie Gal 6,7 erfassen.

<sup>64</sup> Deut 1,31 wird auch in der vergleichbaren Passage Contra Celsum IV,71 genannt: SC 136,360,13–15. Vgl. auch Hom. in Jer. (18,)15, BGL 10,213 f.; Mt-Kommentar 17, BGL 30, 268 (dort auch die zwei Linien, unter Berufung auf Philo – ohne dessen Namen zu nennen).

gen: Num 23,19: Gott ist nicht wie ein Mensch<sup>65</sup>. Gott ist über alles erhaben, er überschreitet alles Menschliche, ja Geschöpfliche. Es handelt sich hier um eine strikte *theologia negativa*<sup>66</sup>.

Da Gott sich nun der Menschen annimmt, verhält er sich so zu ihnen wie ein Vater zu seinen unmündigen Kindern, nämlich als ein Erziehender. Sein Erziehen ist zugleich ein Täuschen. Täuschung ist ein anderer Begriff, unter den Origenes all diese menschlichen Verhaltensweisen Gottes bringen kann. Zur Schlüsselstelle wird ihm hier Jer 20,7, wo es nach der LXX heißt: „Du hast mich getäuscht, Herr, und ich wurde getäuscht.“<sup>67</sup> Gott täuscht in allen diesen Dingen, weil der Mensch, menschlich denkend, zu falschen Rückschlüssen über Gottes Wesen kommt. Doch wird er genau dadurch selber zu einem Verhalten veranlaßt, das ihm heilsam ist, und darum ist diese Täuschung gerechtfertigt<sup>68</sup>. An dieser Stelle setzt sich Origenes in Gegensatz zu Plato. Plato meint zwar, daß eine Täuschung von Freunden nützlich sein könne, wenn sie aus Wahnsinn oder Unvernunft etwas Arges tun wollten. Doch ist Gott nicht auf eine solche Täuschung angewiesen, er liebt niemals einen Unvernünftigen oder Wahnsinnigen. Genau dies wäre aber, Origenes zufolge, von Gott auszusagen. Es wird deutlich, wie tief er herabsteigt, wenn er sich aufgrund seines Heilsplans mit den menschlichen Angelegenheiten verbindet<sup>69</sup>.

Wie aber steht es, wird man nun fragen, mit demjenigen, der wie Origenes darüber aufgeklärt ist, daß es sich um eine Täuschung handelt? Wer die Täuschung erkannt hat, wird sich nicht mehr täuschen lassen. Genügt dann für ihn das Wissen, daß Gott gütig ist und ihn liebt, damit er zu Gott kommt? Diese Position scheint nahezuliegen, wird jedoch von Origenes

<sup>65</sup> Hom. in Jer. 18,6, GCS 26, 158 f. Die LXX, die Origenes zitiert, und der hebr. Text haben hier verschiedene Aussagen, die jedoch in dieser Negation übereinstimmen. Außerdem nennt er noch Ps 145,3 96,4 148,2 um die Erhabenheit Gottes über allem anderen zu bezeugen.

<sup>66</sup> In der Begrifflichkeit, die Jahrhunderte später Johannes Gerson benutzt, um die verschiedenen Wege der Gotteserkenntnis zu klassifizieren, weist Origenes hier die Zweifelt zwischen einer *theologia symbolica*, die nur in Gleichnissen von Gott redet, und einer *theologia negativa* auf; s. Gerson, *De mystica theologia [speculativa], consideratio 1*, in: *De Theologia mystica*, hrg. v. A. Combes, Lugano 1958, 1. Allerdings liegt hier ein bezeichnender Unterschied vor: Bei Gerson ist die *theologia negativa* ein Weg, um zu Gott zu gelangen, bei Origenes markiert sie eine – noch – nicht zu überschreitende Grenze. Er stimmt hierin mit den Aussagen gerade des Alten Testaments überein, daß Gott bei Lebensgefahr nicht gesehen werden kann. Wer Gott sieht, muß sterben. Das ist praktische *theologia negativa*.

<sup>67</sup> „Ἡπάτησός με, κύριε, καὶ ἠπατήθη“ Das hebr. Verb ist hier *htrp, pns*, bereden, was aber auch den Aspekt von verführen, betrügen, mithin täuschen einschließt. Zu dieser Auslegung des Origenes s. den erhellenden Aufsatz von Henri de Lubac, ‚Tu m’as trompé, Seigneur.‘ *Le commentaire d’Origène sur Jérémie, XX,7*, in: *Mémorial J. Chaine, Bibliothèque de la faculté catholique de théologie de Lyon* 5 (1950) 255–280.

<sup>68</sup> Hom. in Jer. (18,)15 – (19,)4, BGL 10, 213–223.

<sup>69</sup> Plato, *Politeia* 382c-e (vgl. 389b, sowie *Nomoi* 659e). Pohlenz (wie Anm. 1) 35 f., stellt diesen Gegensatz zwischen Origenes und Plato fest, ohne zu bemerken, daß dies seiner These widerspricht, daß Origenes sich von der platonischen Philosophie leiten lasse.

keineswegs vertreten. Denn die Täuschung besteht, genau besehen, nur aus dem Rückschluß von Gottes Handeln auf sein Wesen. Daß Gott so *handelt* wie einer, der zornig im menschlichen Sinne ist, ist selber jedoch keine Täuschung. Gott straft tatsächlich. Er fügt tatsächlich Leiden zu. Ist nun ein Christ über dieses kindliche Verstehen hinausgewachsen, kann er dennoch von den schmerzhaften Schlägen getroffen werden, durch die ihn Gott zur Umkehr treibt. Er hat dann zwar erkannt, daß Gott gütig ist und aus Güte zu ihm handelt; die Erfahrungen, die er macht, sind aber dieser Erkenntnis genau entgegengesetzt. „Du aber“, sagt Origenes, „laß dich von dem, was den Zorn und den Unmut betrifft, überzeugen, der du durch [deine] Schlechtigkeit in nur schwer zu erdulden Nöte geraten bist, wenn du von dem sogenannten Zorn Gottes erzogen wirst“<sup>70</sup>. Der Christ soll sich also davon überzeugen lassen, daß das, was Zorn und Unmut Gottes ist, nicht übereinstimmt mit dem, was sonst unter diesen Begriffen verstanden wird. Er wird dann nicht mehr wie ein Kind aus Furcht umkehren, sondern er wird in die Absicht Gottes einwilligen, durch das Leiden ihn zu erziehen. Er läßt sich erziehen. Sein Leiden wird durch diese Einsicht nicht hinweggenommen, aber er wird es besser ertragen können, wenn er weiß, daß Gottes Güte hinter diesem Leiden steht. Andererseits trägt dann sein Leiden dazu bei, daß er sich von seiner Schlechtigkeit löst. Es ist Erziehung im Sinne von Läuterung<sup>71</sup>.

Origenes war sich der Gefahr wohl bewußt, daß die Aufklärung über die Täuschungen der Kindersprache Gottes Christen dazu verleiten konnte, zu meinen, sie hätten es nicht mehr nötig, geläutert zu werden. Oft genug sind auch Christen dieser Gefahr erlegen. „Wie viele aber von denen,“ ruft er aus, „die man für weise hielt, sind, nachdem sie die Wahrheit hinsichtlich der Bestrafung herausgefunden und von da an die Täuschung durchschaut hatten, in eine schlechtere Lebensweise hineingeraten! Es würde ihnen nützen, so zu denken, wie sie früher dachten“, beispielsweise von Schriftstellen wie derjenigen von dem Feuer, das am Ende der Zeiten kommt, das nie erlöschen wird, Jes 66,24<sup>72</sup>. Diese Art von Aufgeklärten sind jedoch einer neuen Täuschung anheimgefallen, nämlich derjenigen, es gebe gar keine Bestrafung durch Gott. Allerdings wird das Gericht Gottes keine Strafen vollziehen, die sinnlich wahrnehmbar sind, aber das heißt nicht, daß es sie

<sup>70</sup> „σὺ δὲ πείσῃ τὰ τῆς ὀργῆς καὶ τὰ τοῦ θυμοῦ, γενόμενος ἐν δυσουπομονήτοις διὰ τὴν κακίαν πόνοις, ἐπὶ ἀν παιδεύῃ τῇ λεγομένῃ ὀργῇ τοῦ θεοῦ.“, Hom. in Jer. 18,7, GCS 6, 160,21–23.

<sup>71</sup> Origenes befindet sich hier in Übereinstimmung mit der Straflehre Platos, Gorgias 476b – 480d: Derjenige, der zurecht gestraft wird, empfängt Gerechtigkeit, wird also, wenn er die Strafe bejaht, von der Schlechtigkeit seiner Seele befreit. Plato benutzt ebenfalls den Vergleich mit der schmerzhaften, aber Heilung bringenden Kunst eines Arztes. Vgl. auch Schadel, BGL 10, Anm. 35, 256–258. Diese Übereinstimmung mit Plato sollte aber nicht zu der Ansicht führen, Origenes sei von ihm abhängig; ausschlaggebend ist für Origenes die biblische Verknüpfung von Zorn und Erziehung.

<sup>72</sup> „πόσοι δὲ νομιζόμενοι σοφοί, εὐρόντες τὸ περὶ κολάσεως ἀληθές καὶ διελτόντες ᾄθηεν τὰ τῆς ἀπάτης, ἐν χεῖροσι γέγονασι βίῃ; ἔλυσιτέλει αὐτοὺς φρονεῖν, ὡς ἐφρόνουν πρότερον“, Hom. in Jer. (19),4, GCS 6, 183,5–8 / BGL 10,223.



nicht gibt, sondern daß sie unser Vorstellungsvermögen überschreiten. Wie nämlich das die menschliche Fassungskraft überschreitet, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, so ist auch das Los derer nicht vorzustellen, die sich nicht zur Liebe Gottes haben bewegen lassen<sup>73</sup>.

Wir bleiben also, solange wir in dieser Welt leben, auf die beiden Möglichkeiten verwiesen, entweder von Gott uns Vorstellungen zu machen, die der eigenen, menschlichen Welt entnommen sind, oder von ihm zu sagen, daß er alle unsere Vorstellungsmöglichkeiten übersteigt. Diese Einsicht wird in einer Stelle des Matthäuskommentars weiterentwickelt<sup>74</sup>. Origenes sagt dort in der Auslegung des Gleichnisses von der königlichen Hochzeit: „Solange wir also Menschen sind und es uns nicht gut tut, den Reichtum der Güte Gottes (Röm 2,4) und die große Fülle seiner Güte (Ps 30,20) zu schauen, die er verborgen hat (damit wir nicht Schaden nehmen), wurde das Reich der Himmel notwendigerweise einem Menschen, einem König gleich ...“<sup>75</sup>. Was aber ist es am Mensch-Sein, das einer unverhüllten Selbstoffenbarung Gottes im Wege steht? Es sind die Leidenschaften und Sünden, die noch in ihm sind. Es ist der Sünder, zu dem, wenn er sich ihm zuwendet, Gott so sprechen muß wie ein Erwachsener zu einem unmündigen Kind. Der sündige Mensch würde Schaden nehmen, wenn Gott ihm unverhüllt begegnen würde. Wenn der Mensch sich aber durch Gottes Erziehung läutern läßt, wird er schließlich imstande sein, Gott so zu sehen, wie er ist. Origenes drückt dies kunstvoll aus, indem er zwei bildhafte Ausdrücke miteinander vergleicht, den des Feuers und den des Lichts. Jener steht für das läuternde, züchtigende Handeln Gottes, dieser für die Unverstelltheit seines Wesens: „ ‚Unser Gott ist verzehrendes Feuer‘ (Dtn 4,24; Hebr 12,19), solange es nämlich Dinge in uns gibt, die es wert sind, verzehrt zu werden, solange ist unser Gott ein Feuer, welches jene Dinge verzehrt: wenn aber von dem verzehrenden Feuer alles aufgezehrt ist, was von ihm verzehrt werden kann, dann wird unser Gott nicht mehr verzehrendes Feuer sein, sondern nur noch Licht“ (I Joh 1,5)<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Hom. in Jer. (18,)5, GCS 6, 175 / BGL 10, 215. Die Unfaßbarkeit des Heilsgutes findet Origenes hier in 1 Kor 2,9 bezeugt.

<sup>74</sup> Matthäuserklärung, Tom. XVII, 17–19, GCS 40, 634–640, Übers.: Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus [sic!], eingel., übers. u. mit Anm. versehen v. Hermann J. Vogt, Bd. 2, Stuttgart 1990, 266–272. Laut Vogt, ebd. 1–4, ist der Kommentar zur gleichen Zeit wie ‚Contra Celsum‘ und somit auch den Jeremiahomilien entstanden.

<sup>75</sup> „Ὅσον οὖν ἄνθρωποι ἔσμεν, καὶ οὐ συμφέρει ἡμῖν τὸν πλοῦτον 'τῆς χρηστότητος' τοῦ θεοῦ καὶ τὸ 'πολὺ πλῆθος τῆς χρηστότητος' αὐτοῦ κεκρυμμένης ὑπ' αὐτοῦ (ἵνα μὴ βλαβῶμεν) θεωρεῖν, ἀναγκαίως ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώρῳ βασιλεῖ ...“ / „Quamdiu ergo homines sumus et non expediunt nobis divitiae ‚bonitatis‘ dei et multitudo miserationum eius abscondita apud eum (ut ne noceamur videntes eam), necesse est, ut *simile sit regnum dei homini regi* ...“, Matthäuserklärung XVII, 19, GCS 40, 638, 12–20; Übers.: (BGL 30) 269 f.

<sup>76</sup> „ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων“, ἐπεὶπερ ὅσον μὲν (ἐν ἡμῖν) ἐστὶ τὰ τοῦ καταναλίσκεσθαι ἄξια, ἐπὶ τοσοῦτον, ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ ἐστὶ καταναλίσκων ἔκεινα ἔπᾶν δὲ ἀναλωθῆ ὑπὸ τοῦ καταναλίσκοντος πυρὸς τὰ πεφυκῶτα ὑπ' ἐκείνου ἀναλίσκεσθαι, τότε οὐκέτι μὲν ἔσται, ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων, μόνον δὲ ὡς εἶπεν Ἰωάννης φῶς, ...“ / „deus noster ignis consumens est“, quoniam quamdiu sunt in nobis, quae digna sunt

Dies verknüpft Origenes nun mit I Joh 3,2: „Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, und es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir, wenn es offenbar wird, ihm ähnlich sein werden, weil wir ihn sehen werden, wie er ist.“, und führt aus: „Jetzt nämlich sehen wir Gott, auch wenn wir gewürdigt werden, ihn mit dem Verstand und mit dem Herzen zu sehen, doch nicht so, wie er ist, sondern so, wie er wegen des Heilshandelns an uns – διὰ τὴν ἡμετέραν οἰκονομίαν – für uns wird. Am Ende der Dinge und der Wiederherstellung aller Dinge aber (Apg 3,21) ... werden wir ihn sehen, nicht so wie jetzt, was er nicht ist, sondern wie es dann angemessen ist, was er ist“<sup>77</sup>.

Origenes unterscheidet also zwischen zwei „Seinsweisen“ Gottes. Gemäß der ersten ist er das, was er ist. Gemäß der zweiten ist er etwas geworden. Er ist dann also etwas oder jemand, was er nicht an sich ist. Dieses zweite Sein verbirgt sein eigentliches, wesentliches Sein. In gewisser Weise bewirkt es eine Täuschung über dieses, eben weil es nicht mit ihm identisch ist. Dieses zweite Sein ist aber Gott geworden um unseres Heiles willen. Auch wenn Origenes hier nicht explizit wird, ist deutlich, daß das Sein Gottes in der Knechtsgestalt der äußerste Punkt dieses Seins Gottes um unserer Willen ist. Hat man diese Doppelung des Seins Gottes bei Origenes begriffen, dann klärt sich auch das „Paradox“, weshalb er zum einen von der *apatheia* Gottes sprechen kann und auf der anderen Seite vom Leiden Gottes. Aufschlußreich ist hier die Passage aus den gleichzeitigen Ezechielhomilien, in der Origenes auch den christologischen Angelpunkt seiner Lehre enthüllt: „Auch der Vater selbst, der Gott des Alls, ‚langmütig und vielerbarmend‘, ein Erbarmender, leidet er nicht in gewisser Weise? Weißt du nicht, daß er, wenn er die menschlichen Angelegenheiten ordnet, menschliche Leidenschaft erleidet? ‚Es ertrug‘ nämlich ‚der Herr, dein Gott, dein Wesen, so wie ein Vater seinen Sohn trägt‘ [Dt 1,31]. Also ‚nahm er unser Wesen auf sich‘, so wie der Sohn Gottes unsere Leiden trug. Der Vater selbst ist nicht für Leiden unempfindlich. Wenn man ihn bittet, erbarmt er sich und leidet mit und begibt sich werdend in etwas, worin er gemäß seiner Größe und seines Wesens nicht sein kann, und erträgt unserer wegen menschliche Leidenschaften“<sup>78</sup>.

---

consumi ab igne, tamdiu deus ‚ignis est consumens‘ ea. cum autem consumpta fuerint ab igne consueta ea, quae consueta sunt consumi ab eo, tunc iam non erit ‚deus noster ignis consumens‘, sed (solum) lumen, ... „, Matthäuserklärung XVII,19, GCS 40, 639,24–640,5; Übers.: BGL 30, 270.

<sup>77</sup> „νῦν μὲν γάρ, κὰν ἀξιοθῶμεν βλέπειν τὸν θεὸν τῷ νῷ καὶ τῇ καρδίᾳ, οὐ βλέπομεν αὐτὸν καθὼς ἐστίν· ἀλλὰ καθὼς διὰ τὴν ἡμετέραν οἰκονομίαν ἡμῖν γίνεται ἐπὶ δὲ τέλος τῶν πραγμάτων καὶ τῆς ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησε διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἐξ αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ, ὀφόμεθα αὐτόν, οὐχ ὡς νῦν, ὃ οὐκ ἐστίν, ἀλλ’ ὡς πρέπει τότε, ὃ ἐστίν. / „nunc quidem etsi digni fuerimus deum videre mente et corde, videmus ‚eum‘ non ‚quemadmodum est‘, sed quemadmodum propter nostram dispensationem factus fuerit nobis; in fine autem rerum et ‚restitutionis omnium‘ ... videbimus eum non sicut modo quod non est, sed quemadmodum tunc decuerit secundum quod est.“, Matthäuserklärung XVII,19, GCS 40, 640,16–28; Übers.: BGL 30, 270 f.

<sup>78</sup> „Pater quoque ipse Deus universitatis, ‚longanimis et multum misericors‘ et misericors, nonne quodammodo patitur? An ignoras quia, quando humana dispensat, passionem patitur humanam? ‚Supportavit‘ enim ‚mores tuos Dominus Deus tuus, quomodo

Das Wesen Gottes ist unter dem Sein verborgen, das Gott in der Durchführung seines Heilsplanes annimmt. Zeigt sich Gott in dieser Durchführung als zornig, dann ist also unter seinem „Zorn“ seine Liebe verborgen, die sein Wesen ist, das aber noch nicht geschaut wird, an dem aber der recht aufgeklärte leidende Gläubige sich festhalten soll<sup>79</sup>. Gottes Wesen schaut der Mensch erst dann, wenn er die Apokatastasis<sup>80</sup> erlangt hat. Er ist dann nicht mehr sündiger, auch nicht mehr bloß geschöpflicher Mensch, sondern er ist Gott ähnlich geworden, in gewisser Weise Gott geworden<sup>81</sup>.

Damit ist der Endpunkt des Gedankenganges bei Origenes über den Zorn Gottes erreicht, und es kann ein umfassender Vergleich angestellt werden. Origenes schreibt seine Ausführungen über den Zorn Gottes im wesentlichen nicht in der Auseinandersetzung mit Häretikern oder Philosophen wie Tertullian und Laktanz, sondern für Christen. Sie sind gewissermaßen Gemeindepädagogik. Auch in ‚Contra Celsum‘ gibt er Rechenschaft über das Leben der christlichen Gemeinde. Dies ist die Gesprächssituation des Origenes. Aus diesem Grunde tritt für ihn die Frage in den Vordergrund, inwiefern Christen vom Zorn Gottes betroffen sind. Sein Denken über dieses Thema bewegt sich in der Perspektive, zu der letzten Endes auch Tertullian gelangt, nicht aber Laktanz: Gott nimmt menschliche Eigenschaften an um

---

si quis supportet homo filium suum'. Igitur ‚mores‘ nostros ‚supportat Deus‘, sicut portat passiones nostras filius Dei. Ipse pater non est impassibilis. Si rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid caritatis et fit in iis, in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos humanas sustinet passiones“, Hom. in Ez. 6,6, GCS 33,384.26–385,3. Frohnhofen (wie Anm. 1) 200 f. 206 212, stößt auf dieses Paradox, meint aber, seine beiden Seiten würden von Origenes nicht vermittelt. Desgleichen Christopher Stead, Philosophie und Theologie I. Die Zeit der Alten Kirche (= Theologische Wissenschaft 14,4), Stuttgart u.a. 1990, 91. Hingegen hat Kenji Doi dieses Paradox erhellt: „Gottes Leidensunfähigkeit in bezug auf sich selbst bedeutet, dass Gott in sich selbst nichts hat, was die Liebe zu anderen hindert.“, Ist Gott leidenschaftslos? Pathos und Apatheia bei Origenes, in: ThZ 54 (1998) 228–240, hier 238. Zur Datierung der Ezechielhomilien s. BGL 10,346.

<sup>79</sup> Ohne daß Origenes diese Begriffe verwendet, trifft er in der Sache mit der Lehre Luthers überein, daß die Güte und Barmherzigkeit Gottes, die *sub contraria specie*, nämlich unter seinem Zorn verborgen ist, *geglaubt* werden muß: De servo arbitrio, WA 18,633 / BoA 3, 124,15–37.

<sup>80</sup> Apokatastasis vollzieht sich gemäß dem Matthäuskommentar wie auch nach den Jeremiahomilien nur so, daß derjenige, der umkehrt, wiederhergestellt wird. Es gibt eine Apokatastasis nur durch die Buße; es handelt sich stets um die Apokatastasis der Heiligen: Hom. in Jer. 14,18, GCS 6, 124f, insbes. 124,27 – 125,1 / BGL 10, 166f, vgl. Vogt, BGL 30, Anm. 43, 309f. Auch in ‚De principiis‘, wo Origenes seine vielberufene Lehre vorgetragen hat, ist die Apokatastasis gebunden an die Umkehr. Daß alle Vernunftwesen wiederhergestellt werden, ist abhängig davon, daß sie von ihrer Freiheit umzukehren Gebrauch machen. Deswegen trägt Origenes diese Lehre als nur hypothetisch vor und nennt die ἀποκατάστασις πάντων ein Geheimnis, s. Schadel, BGL 10, Anm. 159, 307–311.

<sup>81</sup> Im Sinne von Ps 82,6, wie ihn Jesus Joh 10,34 zitiert. Allerdings ist mit diesen Formulierungen des Origenes die Aufgabe gestellt, Mensch-Sein so aufzufassen, daß es von Sünder-Sein protologisch und eschatologisch getrennt ist und nicht in ein Gott-Sein im strengen Sinne verwandelt werden muß, um erlöst zu werden. Vgl. zu dieser Problematik Vogt, BGL 30, Anm. 52, 311 f..

des Heils, und das heißt: um der Vergöttlichung des Menschen willen. Origenes meint aber nicht nur die schwachen menschlichen Eigenschaften, sondern auch den Zorn. Zwar wird dies von Tertullian nicht ausdrücklich behauptet. Doch ist auch das Zürnen, wie wir sahen, ihm zufolge ein Wirken Gottes, welches auf das Heil des Menschen hingebunden ist. Zorn ist letztlich eine Eigenschaft, die Gott um des menschlichen Heils willen angenommen hat<sup>82</sup>.

Origenes faßt alles, was von Gott ausgesagt wird, als Aussagen über Gottes *oikonomia*, über sein Heilshandeln, also von diesem Ziel her. Darum ist auch „Zorn“ in dem mißverstandenen Sinne eine Eigenschaft, unter der sich Gott vorgestellt haben will von Menschen, die sich durch diese Vorstellung zur Umkehr leiten lassen. „Zorn“ im recht verstandenen Sinne ist eine zutreffende Aussage über Gottes Heilshandeln, weil damit das strafende, Schmerz zufügende Handeln Gottes gemeint ist. Dieses erweist sich nämlich für diejenigen als heilsam, der es als Erziehung Gottes annimmt, die ihn von seinen Sünden reinigt.

An dieser Stelle muß man spätestens bemerken, daß Origenes offensichtlich keine andere Einschätzung vom Zorne Gottes hatte, als Heinrich Kraft und Antonie Wlosok in dem eingangs erwähnten Vorwort zu der Schrift des Laktanz: „Zorn Gottes“ sei eine Aussage über das Wollen und Handeln, nicht aber über das Wesen Gottes. Sie übersehen allerdings, daß man, wenn man solches feststellt, damit implizit auch eine Aussage über das Wesen Gottes macht. Was aber ist nun das Wesen Gottes? Das ist eine Frage, der man sich dann stellen muß. Dies tut aber nicht nur der Grieche Origenes, sondern auch der Römer Tertullian. Umgekehrt lehren nicht nur die Römer Tertullian und Laktanz, sondern auch Origenes, daß Gott mit der Furcht der Menschen arbeitet<sup>83</sup>. Darin stimmen Origenes und Tertullian aber auch überein, daß diese Furcht Gottes nur ein Vorletztes ist, am Ziel aber die reine Liebe Gottes steht. Dies entspricht dem Wesen Gottes, das reines Gut-Sein ohne jede zürnende Strenge ist. Zu dieser Überzeugung gelangen beide Theologen aber nicht durch philosophische Wesensspekulation, sondern durch ein Nach-Denken der in der Bibel bezeugten Heilsgeschichte: Gott, der vor der Erschaffung der Welt und dem Sündenfall nur gut war und nicht zornig, hat den Menschen dazu erschaffen und bestimmt, daß er ihm ähnlich werde. Dieses Ziel setzt er auch trotz der Sünde durch. Wenn Tertullian und Origenes eine gewisse Übereinstimmung mit dem Gottesbegriff der zeitgenössischen heidnischen Philosophie und ihrer Apathielehre ausmachen konnten, dann kennzeichneten sie damit, was der Ausgangspunkt der Menschwerdung Gottes war und was der Zielpunkt des menschlichen Seins ist<sup>84</sup>. Dabei ist es gerade Origenes, der

<sup>82</sup> Vgl. auch Tertullian, Adv. M. II, 16, 7: „Omnia necesse est adhibeat propter omnia; tot sensus quot et causas; et iram propter scelestos ... et misericordiam propter errantes ...“.

<sup>83</sup> Vgl. auch den an Röm 11, 22 entwickelten Gedanken, daß Gott sowohl gütig als auch streng ist, Hom. in Jer. 4, 4, GSC 6, 26, 15–22 (BGL 10, 75).

<sup>84</sup> Pohlenz (wie Anm. 1) 36 (s.o. Anm. 2); Kraft/Wlosok (wie Anm. 5) XIX f. (s.o. Anm. 6). Auch Frohnhofen geht noch davon aus, die Apatheia-Vorstellung sei einfach

herausstreicht, daß wir jetzt noch keine Schau, keine *speculatio sive theoria* Gottes haben können, sondern auf dem Weg einer *praxis* der schmerzhaften Läuterungen dorthin sind.

## Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

PD Dr. Sven Grosse  
Paul-Gerhardt-Straße 1d  
82256 Fürstenfeldbruck

Dr. Barbara Müller  
Theologisches Seminar  
Universität Zürich  
Kirchgasse 9  
CH-8001 Zürich

Prof. Dr. Volker Leppin  
Friedrich-Schiller-Universität Jena  
Theologische Fakultät  
Fürstengraben 1  
07743 Jena

Dr. Gisela Möncke  
Tengstraße 41  
80796 München

Prof. Dr. Manfred Weitlauff  
Katholisch-Theologische Fakultät  
der Universität München  
Geschwister-Scholl-Platz 1  
80539 München

---

aus der nichtchristlichen Tradition „übernommen“ worden (Frohnhofen [wie Anm. 1] passim, zuletzt im Fazit 235), obgleich er andererseits zugibt, daß gemäß der Bibel Gott über den *pathe* steht. Es wird nicht die Frage gestellt, was diesen der Bibel verpflichteten Theologen überhaupt erlaubte, diese Vorstellung zu „übernehmen“ und welches Interesse sie dabei hatten.