

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Zorn Gottes (NT)

Prof. Dr. Reinhard von Bendemann

erstellt: Mai 2010

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/59453/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Zorn Gottes (NT)

Prof. Dr. Reinhard von Bendemann

Evangelisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum

1. Zorn und Gericht – Einleitendes

Das Neue Testament, welches sein sachliches Zentrum in der Aussage der universalen und unterschiedslosen heilvollen Zuwendung Gottes zu allen Menschen im Christusgeschehen findet, knüpft an Formen der Rede vom Zorn im Alten Testament und im frühen Judentum an und entwickelt sie weiter. Als konventionell vorgegeben ist dabei zunächst der Konnex von menschlicher Sünde / Verfehlung und göttlichem Zürnen (vgl. verschieden Ex 32; Num 11,1; Num 12,9; Dtn 1,34ff; Dtn 32,16; Ri 2,13ff; 1Sam 15 u.a.), der auch in anderen antiken Religionen begegnet.

Geht man von Begriffen aus, so bieten sich neutestamentlich vorrangig ὀργή und θυμός als Ausgangspunkt an. Im Vergleich zu griechisch-römischen Texten der Zeit ist die begriffliche Variationsbreite damit schmal. Doch sind Begriffe und Sache zu unterscheiden. Fragen der Einordnung einzelner neutestamentlicher Zorn-Aussagen hängen insbesondere eng mit bestimmten Gerichtsvorstellungen (→ Gericht) zusammen.

Egon Brandenburger unterscheidet im neutestamentlichen Schrifttum fünf auf alttestamentlichen und frühjüdischen Anschauungen basierende Gerichtskonzeptionen: die Konzeption eines Zorngerichts, eines Erlösungs- oder Heilsgerichts, eines Vernichtungsgerichts, eines forensischen Verfahrens vor dem Richterthron und eines universalen, eschatologischen Weltgerichts. Im Blick auf die Thematik des Zornes Gottes sind Verbindungen zur Vorstellung des Unheils- bzw. Vernichtungsgerichts sowie zu endgerichtlichen Anschauungen festzustellen. Eine Entwicklung hin zur Verbindung mit endzeitlicher Erwartung (→ Endzeit) wird aufweisbar. Die frühchristlichen Zornvorstellungen setzen diese Entwicklung voraus und haben Teil an ihr. Dagegen zieht Matthias Konradt für Paulus die Annahme der Eigenständigkeit eines Zorngerichts in Frage, insofern das Motiv des Zorns auch mit anderen Gerichtskonzepten in Allianz treten kann. Vernichtungs- und Erlösungs- bzw. Heilsgericht verhalten sich ferner

komplementär zueinander bzw. das rettende Erscheinen des Weltenherrn impliziert gar nicht notwendig eine Gerichtsvorstellung. Schließlich beschreibt das universale Weltgericht keine klar distinkte Kategorie gegenüber dem Vernichtungsgericht wie gegenüber dem Rechtsverfahren vor dem richterlichen Thron. Demgegenüber sind Gerichtsvorstellungen zum einen danach zu differenzieren, ob ein Rechtsverfahren vorliegt oder eine rein vernichtende Bestrafung, zum anderen ist nach den Objekten des göttlichen Gerichtshandelns (Sünder und / oder Gerechte) zu unterscheiden (a.a.O., 15f.).

Die neutestamentlichen Zorn-Aussagen sind nicht auf eine kohärente Gotteslehre hin zu befragen. Vielmehr muss an den einzelnen Stellen konkret beleuchtet werden, mit welcher Funktion und Intention frühchristliche Schriftsteller den Topos vom zornigen Gott bzw. seinen entsprechenden Handlungsweisen aktivieren. Methodisch ist davon auszugehen, dass es sich um metaphorische Redeweise (→ Metapher / Bildworte) handelt, die mit anderen theologischen Metaphern wie der von Gott als Richter, Bräutigam, Hausherr, Bankier, König, Vater u.a. interagieren kann.

2. Vorbemerkung zur psychologischen und sozialetischen Dimension des Zorns

Die gesamte Antike weiß – bei allen kulturellen und schichtenspezifischen Differenzen – von den Ambivalenzen und Gefahren Zorn-motivierten Handelns, die umso gravierender ausfallen können, je mehr Machtmittel und Einflussmöglichkeiten der Zürnende besitzt. Angesichts der gegebenenfalls fatalen Folgen zornigen Agierens überrascht es nicht, dass der Zorn in der antiken Literatur in seinen anthropologischen, psychologischen, sozialen und politischen Dimensionen vielfältig ausgeleuchtet wird, sei es dramatisch, sei es narrativ in Geschichten von zürnenden Heroinnen und Heroen (vgl. die Auseinandersetzung zwischen Turnus und Aeneas am Ende von Vergils Aeneis), sei es analytisch bzw. ethisch in der philosophischen Literatur der hellenistisch-römischen Spätantike. Immer spielt dabei die Frage eine Rolle, wie Zorn und Zornesfolgen zu vermeiden wären, wenn beispielsweise in der antiken Affektenlehre über den Zusammenhang von Lastern wie Habgier, Streitsucht, Neid und Zorn nachgedacht wird. Auch das hellenistische Judentum hat sich die griechischen Distinktionen und Instrumente der Zorn-Analyse zu eigen gemacht.

Die möglichen Folgen von zornigem Verhalten spiegelt im Neuen Testament z.B. prägnant die erste Antithese der matthäischen Bergpredigt (Mt 5,21f). Zielen die Antithesen auf das Alte Testament in Gestalt bzw. unter Berücksichtigung seiner

zeitgenössischen Auslegung im Judentum („ihr habt gehört ...“), so bietet die erste Antithese nicht eine Außerkraftsetzung des 5. bzw. des 6. Dekaloggebotes (dieses wird zudem ergänzt durch eine freie Wiedergabe von Ex 21,12; Lev 24,17; Num 35,16-18). Vielmehr wird das Gebot durch weitere Bestimmungen „geschützt“ und so „umzäunt“ (zum „Zaun um die Tora“ vgl. den Mischna-Traktat Avot 1,1), dass Situationen ausgeschlossen werden, in denen ein Mensch einen anderen Menschen töten könnte. Es ist kein Zufall, dass Jesus hier zuerst auf den Zorn gegenüber dem „Bruder“ zu sprechen kommt, der mit der Gerichtsperspektive bedroht wird. Nicht erst das Töten, sondern schon das Zornigsein bzw. die Beschimpfung eines anderen laufen dem Willen Gottes zuwider. Eine solche Sichtweise ist im frühen Judentum weit verbreitet. Zorn wird, terminologisch sehr viel breiter als im Neuen Testament, in seinen schlimmen und gemeinschaftsgefährdenden Folgen bedacht (vgl. Weish 10,3; Sir 10,18; TestDan 1-6; 1QS 5,25; vgl. Röm 12,19; Kol 3,8 u.v.a.), und gegebenenfalls durch den Zorn Gottes erwidert (vgl. slawHen 44,2f). In der matthäischen Bergpredigt rahmen das Verbot des Zorns und das Gebot der Feindesliebe die unter dem Vorzeichen der Forderung der „besseren Gerechtigkeit“ (Mt 5,20) stehenden Antithesen.

3. Der Gotteszorn in der Botschaft Johannes des Täuflers (Mt 3,7 par Lk 3,7; Joh 3,36)

Die Gerichtspredigt des Täuflers wird in Mt 3 und Lk 3 in enger Anlehnung an die Logienquelle Q widergegeben. Den Texten ist zu entnehmen: Anders als Josephus den Täufler darstellt, ist dieser zunächst nicht ein Umkehrprediger. Die Ansage des Johannes zielt nicht auf die Möglichkeit der Gerichtsvermeidung durch *Umkehr*. Vielmehr beschreibt eine Situation den sicheren und unverrückbaren Ausgangspunkt, nach der es für das gesamte Volk (so wohl ursprünglich, die Adressierung an Pharisäer und Sadduzäer – im Unterschied zum Volk; vgl. Mt 3,6 – als Gegner Jesu stammt wahrscheinlich von Matthäus) keine Möglichkeit mehr gibt, dem kommenden Zorn zu entinnen (rhetorische Frage). Der Vorstellung der Nähe des kommenden Zorns entspricht es, wenn in bildhafter Rede die Axt bereits an die Wurzel der Bäume gelegt ist (Mt 3,10 par). Es gibt damit kein Interim mehr (anders Lk 13,6b-9), welches Zeit ließe, eigene Verhaltensweisen und Orientierungen zu revidieren. Auch der Rückgriff auf die Vergangenheit ist in der Sicht des Johannes verstellt. Aus dem Väterbund und aus der Abrahamkindschaft sind keine rettenden Optionen mehr abzuleiten. Johannes hat wahrscheinlich nicht eine Taufe (→ Taufe) mit dem heiligen Geist (so Mk 1,8) angesagt; vielmehr weiß seine Gerichtsrede nur von der Taufe des

„Kommenden“ als einer Feuertaufe. Der „Kommende“ ist dabei im Verständnis des Johannes entweder der Menschensohn oder Gott selbst, der zum Gericht erscheint. Erst in der späteren christlichen Rezeption wird der „Kommende“ dann mit Jesus identifiziert und kann schließlich die Taufe mit dem heiligen Geist mit dem durch ihn begründeten Heil verbunden werden.

In der Nullpunktsituation, die Johannes avisiert, gibt es nur noch eine einzige Rettungsmöglichkeit. Die „würdige Frucht“, die Johannes anspricht, ist nicht ethisch auszulegen (Singular, nicht Plural), sondern zielt auf die Wassertaufe, die er offeriert: Seine Wassertaufe ist die exklusive Rettungsmöglichkeit in Anbetracht der in metaphorischer Rede als unausweichlich angesagten eminenten Nähe der Taufe durch das göttliche Gericht. Traditionsgeschichtlich steht Johannes zunächst in Kontinuität zur alttestamentlichen Gerichtsprophetie. Die besondere eschatologische Zuspitzung der Feststellung der Unbußfertigkeit und Sündhaftigkeit des Volkes weist sodann Parallelen zu Vorstellungen auf, wie sie sich in Texten der Qumrangemeinschaft finden.

Die spätere Rezeption der Gerichtsbotschaft des Täufers im Matthäus- und Lukasevangelium verfolgt unterschiedliche Zielsetzungen. Dem ersten Evangelisten geht es auch in Mt 3 darum, Gericht und Heil, Zorn und Gnade als zwei engstens zusammengehörige Aspekte sowohl der Botschaft des Täufers als auch der Jesu zusammenzuhalten. In diesem Sinn kann Matthäus den Umkehrruf des Johannes und den Jesu angleichen (Mt 3,2 / Mt 4,17). Der „Kommende“ ist Jesus, der den Menschen das Heil bringt, der aber zugleich als Menschensohn eschatologisch die richten wird, die sich seinem Heilsangebot und dem „Weg der Gerechtigkeit“ widersetzen (vgl. Mt 24f). Die Botschaft vom Zorngericht und die Heilsverkündigung beschreiben zwei Seiten ein- und derselben Medaille. Dieser Zusammenhang ist für Matthäus vor allem ekklesiologisch bedeutsam, insofern es eine „billige Gnade“ (D. Bonhoeffer) jenseits der Verantwortlichkeit in der Nachfolge und des Tuns der besseren Gerechtigkeit (vgl. Mt 5,20) nicht geben kann. Auch wenn terminologisch die Rede vom „Zorn“ im zweiten Evangelium nicht bestimmend ist (vgl. das Verb noch Mt 22,1-14; Mt 18,23-35; s.u. Punkt 4), so präludiert die Gerichtsansage des Täufers einen für das erste Evangelium zentralen theologischen Zusammenhang: Die von Gott erwiesenen Gnadentaten sind nicht von der geforderten Praxis der Jünger zu isolieren, die im Gericht auf dem Prüfstand stehen wird (vgl. das Hausbaugleichnis am Ende der Bergpredigt: Mt 7,24-27).

Lukas stimmt dagegen die Gerichtsansage des Johannes auf sein Konzept der „Umkehr“ resp. „Bekehrung“ ab (→ Umkehr). Dies entspricht seiner dominant heidenchristlichen Perspektive. Pragmatisch operationalisiert Lukas die vom

Täufer geforderte „Frucht“, indem er die sogenannte Standespredigt des Täufers (Lk 3,10-14) anschließt.

Dass die Rede vom Gotteszorn eine Eigentümlichkeit der Verkündigung des Täufers darstellt, spiegelt auch das vierte Evangelium, allerdings in eigener und unverwechselbarer Brechung. Der einzige Beleg findet sich hier in Joh 3,36 am Schluss des Zeugnisses des Johannes über Jesus. In Joh 3,31f stellt der johanneische Täufer die grundlegende Differenz zwischen irdischer Wahrnehmung und Sprache und himmlischem Zeugnis fest. Diese Unterscheidung steht im vierten Evangelium sachlich sowohl hinter der dualistischen Sprache wie auch hinter den Szenen des Missverstehens der Gesprächspartner Jesu. Johanneisch ist es der Sohn als der geliebte Gesandte des Vaters, der Gottes Worte spricht (Joh 3,34f). Darum bemisst sich die Perspektive möglichen qualifizierten „Lebens“ allein am Sohn. Dem steht als Alternative das „Bleiben“ des Zorns über demjenigen gegenüber, der dem Sohn nicht glaubt. „Zorn Gottes“ hat im Kontext auch eine futurische Nuance (vgl. zuvor: „... wird das Leben nicht schauen“), wird jedoch Teil der christologischen Entscheidungsalternative, die das vierte Evangelium mit seiner vorrangig präsentisch strukturierten Eschatologie eröffnet.

4. Der Zorn des versetzten Gastgebers – Das Gleichnis vom Gastmahl in Lk 14,16-24 par Mt 22,1-14

Das Verhältnis der Botschaft des Täufers zu derjenigen Jesu lässt sich nicht so bestimmen, dass der Täufer allein für die Gerichtsansage, Jesus dagegen allein für die Heilsansage zuständig wäre. Historisch verhält es sich wahrscheinlich so, dass die entsprechenden Schnittmengen im Blick auf die Gerichtsansage in der Verkündigung Jesu durch dessen ursprüngliches Schülerverhältnis zu Johannes zu erklären sind (vgl. Lk 13,6-9 mit Lk 3 par Mt 3 u.a.).

Allerdings besitzt die Rede vom (göttlichen) Zorn in der Verkündigung Jesu ein nicht eben breites Widerlager (Lukas bietet sie auch in der Endzeitrede Jesu: Lk 21,23 neben ἀνάγκη und im Zusammenhang der Zerstörung Jerusalems: Lk 21,24). Kommunikativ-pragmatisch findet sie ihren Ort in der Verarbeitung der Erfahrung der Zurückweisung der rettend-heilenden und einladenden Praxis Jesu. Dies ist exemplarisch am Gleichnis von der ausgeschlagenen Einladung zum (großen) Mahl zu zeigen.

Das Gleichnis (→ Gleichnis) von der Ausschlagung der Einladung zum

Freudenmahl durch die Erstgeladenen und ihrer Substitution durch Ersatzgäste in Lk 14,16-24 par Mt 22,1-14 stammt im Kern aus der Spruchquelle Q. Der sperrige Erzähltext wird von den beiden Evangelisten Lukas und Matthäus jedoch so unterschiedlich rezipiert, dass eine genaue Rekonstruktion der Vorlage schwierig ist. Im Folgenden werden darum die beiden Erzählversionen im dritten und im ersten Evangelium zum Ausgangspunkt genommen (das Motiv des Zorns des Einladenden fehlt im parallelen und möglicherweise ältere Tradition bewahrenden Spruch 64 des Thomasevangeliums).

Das Gleichnis Lk 14,16-24 handelt wie die zugrundeliegende Q-Fassung vom eschatologischen Mahl (vgl. Lk 14,15; zum eschatologischen Mahl: Jes 25,6 u.a.) – im Kontext des Lukasevangeliums im Gegenüber zur zuvor erzählten Mahlpraxis der Pharisäer, die das rettende Handeln Jesu zurückweisen. Es ist eines der lukanischen Gleichnisse, die im typisierenden Eingang von „irgendeinem Menschen“ sprechen und die Hörerschaft / Leserschaft in ein vergangenes Geschehen involvieren. Die Erzählung beschreibt strukturell ein dramatisches Dreieck, dessen Positionen aus dem erzählerischen Kontext in Lk 14 resultieren: Der Ausrichtende des Mahls, der Hausherr (Lk 14,21), fungiert als Handlungssouverän. Im Vordergrund der Aufmerksamkeit steht die Gruppe derer, die zuerst eingeladen sind („dramatische Hauptfigur“). Die beiden nachgeladenen Gruppen vertreten zusammen die „dramatische Nebenfigur“. Die Handlungssequenz gliedert sich nach dem Schema: Tat, Krise und Lösung. Die Erzählung der Lösung vollzieht sich in zwei Schritten.

Die Krise ist durch die Absage aller eingeladenen Gäste in Lk 14,18 markiert. Die in direkter Rede angeführten Entschuldigungsgründe greifen wichtige Themen der lukanischen Besitzethik und Theologie auf: Die Absagenden lassen sich von – im Sinn des Lukas verfehlten – statusrelevanten bzw. wirtschaftlichen Gesichtspunkten leiten.

Der Einladende wird von der sozialen Katastrophe getroffen, dass sein Fest nicht stattfinden kann. Insofern ist sein Zorn plausibel (Lk 14,21b par Mt 22,7). Mit Lk 14,21c beginnt die Erzählung der Lösung der Krise, die bis Lk 14,23 allein im Dialog zwischen dem Herrn und seinem Sklaven umgesetzt wird. Die erste Ersatzeinladung greift die Gruppe auf, zu deren Einladung Jesus in Lk 14,13 gemahnt hat: Arme, Krüppel, Lahme, Blinde (in veränderter Reihenfolge im dritten und vierten Glied). Die Armen und Kranken werden hineingeführt. In der zweiten Runde der Ersatzeinladung müssen die nun Geladenen sogar gedrängt werden (Lk 14,23b), was wiederum die Status-Verhältnisse reflektiert: Innerhalb der Erzählung handelt es sich um die Ärmsten innerhalb der Gesellschaft, diejenigen, für die die Teilnahme an einem „großen Mahl“ regulär nicht in

Betracht käme. Im lukanischen Zusammenhang ist dies wichtig: Der Zorn des Gastgebers führt zu einer Überwindung, einer Inversion der auf Gegenseitigkeit abgestimmten Freundschaftsethik der hellenistisch-römischen Mehrheitsgesellschaft.

Zugleich bildet das Gleichnis mit seinen allegorischen Bezügen den soteriologisch-eschatologischen Horizont der Heilsgeschichte ab: Die erste Ersatzgruppe wird transparent für die rettend-heilende Aktivität Jesu an Armen und Kranken (vgl. Lk 4,18f). Die zweite Gruppe der Ersatzgäste verbindet sich auf der lukanischen Erzählebene mit der Gruppe, die nach Lk 13,29 aus allen Himmelsrichtungen kommen wird, um im „Reich Gottes“ zu Tisch zu liegen (vgl. die Vögel des Himmels in Lk 13,19). Damit ist auf die Christenheit aus den Völkern verwiesen.

Die Absage der zunächst geladenen Gäste führt zu einem Selbstausschluss. Die eigentlich intendierte Runde wird durch einen gemischten Kreis von Nachgeladenen ersetzt. Auf der Ebene der lukanischen Erzählung sind damit Juden- und Heidenchristen gemeint, die zusammen aus der Perspektive der Erzählgegenwart zur einen Kirche geworden sind. Damit ergibt sich eine Inkonsistenz zum Gleichnis, insofern diese Gruppen nach lukanischem Verständnis die Erstgeladenen sein müssten. Diese Inkonsistenz erlaubt Lukas, das vorgegebene Motiv des Erzürtetwerdens des versetzten Mahlveranstalters nicht polemisch gegen die Juden zu wenden. Das jüdische Volk, insbesondere die im Kontext angesprochenen Pharisäer, bleiben in der lukanischen Erzählung Eingeladene, die Tür wird nicht zugeschlagen. Im Kontext hat das Gleichnis Lk 14,16-24 eine mahnende Funktion; es soll nicht nur dem erzählten jüdischen Auditorium, sondern auch einer christlichen Leserschaft verdeutlichen, dass man sich der Einladung in die eschatologische Mahlgemeinschaft, wie sie sich in der Tischgemeinschaft Jesu bereits manifestiert, nicht widersetzen soll; es will ermuntern, an ihr teilzunehmen, und es will anleiten, eigene Einladungspraxis und Statusfixierung selbstkritisch zu überprüfen. Das Gleichnis endet mit direkter Rede des Handlungssouveräns in diesem Sinn offen (Lk 14,24; vgl. ähnlich Lk 13,6-9; Lk 15,11-32; Lk 16,19-31).

Anders wird die Erzählung im Matthäusevangelium rezipiert. Mt 22,7 (ὀργίσθη) erzählt anders als Lk 14,21 nicht von einem erzürnten Hausherrn, sondern von einem erzürnten König, dessen Zorn in einer drastischen militärischen Strafaktion kulminiert und in einer Fortschreibung der Geschichte selbst Teilnehmende des Mahls treffen kann. Auf dem Erfahrungshintergrund der Leserschaft in einer von der monarchischen Staatsform bestimmten Zeit spitzen sich die Dinge zu (vgl. von den Folgen des Zorns des jüdischen Königs Herodes:

Mt 2,16).

Im Matthäusevangelium markiert Mt 22,1-14 den Schlusspunkt einer Dreiersequenz aufeinander aufbauender heilsgeschichtlicher Gleichnisse, die Jesus im Kontext der sich steigernden Auseinandersetzung in Jerusalem erzählt. Es ist der zweite große Gleichniskomplex im ersten Evangelium. Matthäus gestaltet das Gleichnis als eine die Geschichte Israels bis in die Gegenwart interpretierende Allegorie (→ Allegorie). Entsprechend seinem sonstigen Umgang mit den Gleichnissen Jesu geht es auch in dieser Geschichte um das Reich Gottes; die Erzählung nutzt vielfältige metaphorische Bezüge; sie beachtet besonders die Relation der christlichen Gemeinde zu Israel. Zuletzt ist, wie häufig in matthäischen Gleichnissen, die Gerichtsperspektive ausgestaltet.

Die Gleichnisrede reflektiert, dass Israel sich der Einladung zur Partizipation am Reich Gottes resp. seiner Herrschaft widersetzt hat, die sich im eschatologischen Hochzeitsmahl vollenden wird. Die einzelnen Einladungsgänge zur Hochzeit werden so für verschiedene Akte der Zuwendung Gottes zu seinem Volk in der Geschichte bis zur Gegenwart transparent. Die erste Aussendung der Sklaven durch den Einladenden (Mt 22,3) ist in Anbetracht der Parallelität zum vorausgehenden Winzergleichnis mit den alttestamentlichen Propheten zu verbinden. Die zweite Einladung (Mt 22,4) ist demgegenüber auf die Boten Jesu zu beziehen. Indem die Boten getötet werden, wird erkennbar, dass das Gleichnis axiomatisch von seiner heilsgeschichtlichen Lesart und nicht von innerer narrativer Plausibilität her entworfen ist. Der Zorn des Königs (Mt 22,7) wird entfaltet, indem die Geschichte für Ereignisse des römisch-jüdischen Krieges und insbesondere der Katastrophe Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. transparent wird: Der erzürnte König sendet seine Truppen aus und lässt die Mörder der Boten umbringen und ihre Stadt in Brand setzen. Das Gleichnis reinterpretiert derart den Fall Jerusalems als Gericht für die kontinuierliche Ablehnung der Propheten und zuletzt die Zurückweisung Jesu.

Gegen alle geschichtlichen Hindernisse kommt das Fest zustande, indem diejenigen, die sich weit draußen an den Straßen befinden, hereingeholt werden. Im allegorischen Bezug auf die matthäische Gesamterzählung wird damit die Inklusion der Heiden / Völker in den für Israel bereiteten Hochzeitssaal reflektiert.

Weiß das Matthäusevangelium im Unterschied zu Lukas nur von einer einfachen Nachladung, so setzt die finale Erzählepisode in Mt 22,11-14 noch einen besonderen Akzent. Zwar ist in dieser Schlussepisode vom „Zorn“ des einladenden Königs nicht explizit die Rede. Doch ist das Ende nicht ohne die

vorausgehende Schilderung der Zornesfolgen zu begreifen. Es ist wiederum von der Deutung her gewonnen und nicht auf immanente narrative Plausibilität zu befragen; denn woher sollten die spontan nachgeladenen Gäste angemessene Kleidung haben, und warum sollte der König, der sein Festmahl in dieser Weise zum Ziel führen will, seine Gäste auf Kleiderordnungen inspizieren? Mit der Fesselung des nicht festlich Gekleideten und seinem Hinauswurf in die „Finsternis draußen“, wo „Heulen und Zähneklappern“ sein wird (Mt 22,13; vgl. Mt 8,12; Mt 13,42.50; Mt 24,51; Mt 25,30), spitzt Matthäus das Gleichnis am Ende auf die Thematik des eschatologischen Gerichts zu und schafft wiederum ein Widerlager zu verfehlter Selbstsicherheit. Wie im Gleichnis vom Taumelloch unter dem Weizen (Mt 13,24-30) erscheint auch hier die Kirche als *corpus permixtum*, zusammengesetzt aus Guten und Schlechten. Zwar sind alle Versammelten eingeladen, doch nicht alle haben am Ende auch Taten im Sinn der besseren Gerechtigkeit vorzuweisen. Die Rede von „Erwählung“ wird – ähnlich wie in der Gerichtsansage des Täufers in Mt 3 – auch hier von jeder präterialen Gewissheit entkleidet und erhält einen futurischen Vorbehalt: Erwählung kann auch von der christlichen Gemeinde verspielt werden. Dies beinhaltet die Mahnung, dem einladenden Ruf Gottes je und je aktiv zu folgen, und zugleich die Warnung vor einem falsch konzipierten Gnadenverständnis. Im Blick auf die Rede vom Zorn des Königs ist nach Matthäus hierin – und nicht in der Vorstellung einer aus Affekten resultierenden Substitution des jüdischen Volkes durch die Kirche (vgl. Mt 21,43) – die eigentliche Sinnspitze der Gleichniserzählung Mt 22,1-14 zu erkennen.

Von der Thematik des Vergebens bestimmt ist das Gleichnis Mt 18,23-35 als Teil der matthäischen Gemeinderede. Auch dieses Gleichnis fügt sich – trotz gewisser Spannungen im Kontext (vgl. Mt 18,15-17 zur *correctio fraterna* [geschwisterliche Zurechtweisung]) – so gut in die matthäische Konzeption ein, dass Rekonstruktionen einer älteren (auf Jesus rückführbaren) Fassung unsicher bleiben müssen. Im Kontext soll das Gleichnis das Desiderat der Vergebung verdeutlichen und einschärfen. Vergebung wird als Weitergabe empfangener und erfahrener Vergebung konzeptualisiert. Verweigerte Vergebung aber trifft der Zorn Gottes bzw. sein Gericht.

Die Erzählung, für deren Verständnis das autoritative Gefälle im Figureninventar konstitutiv ist (König / Herr – Sklave – Mitsklave), strukturiert sich in drei Phasen. Der Handlungsverlauf ist tragisch. Mt 18,23-27 erzählt in einer ersten Teilepisode zunächst davon, wie der König seinem Schuldner eine sehr hohe Geldschuld erlässt. Die zweite, hierauf aufbauende Episode Mt 18,28-30 erzählt eine analoge Situation (vgl. Mt 18,26; Mt 18,29), die nun auf das Verhältnis

Sklave – Mitsklave fokussiert. Derjenige, dem zuvor beträchtliche Schulden erlassen wurden, weigert sich, seinerseits dem Mitsklaven eine ungleich geringere Schuld nachzulassen (Mt 18,30). Die finale Episode greift diese Weigerung in der rhetorischen Frage mit dem Stichwort „Erbarmen“ auf. Der Handlungssouverän zieht hier die Schlussfolgerung, die auch die Hörerschaft / Leserschaft des Gleichnisses ziehen muss.

Die praktischen Konsequenzen des Königs sind ähnlich hyperbolisch zugespitzt wie in Mt 22,1-12 die militärischen Aktionen des versetzten Einladenden: Der König revidiert seine Entscheidung des Schuldnachlasses und fordert vom Sklaven die gesamte Schuld zurück, und zwar unter Einsatz von Folter. Wenn an dieser Stelle vom „Zürnen“ die Rede ist, verdunkelt sich in der Gleichnisrede das Bild Gottes. Die Gleichnisanwendung in Mt 18,35 hält dies fest, wenn es vom „himmlischen Vater“ heißt, er werde mit den Jüngern genauso verfahren, sofern diese einander nicht „von ganzem Herzen“ vergeben.

5. Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus

Innerhalb der neutestamentlichen Briefliteratur (→ Brief) findet sich die Vorstellung des Zornes Gottes vor allem bei Paulus, hier freilich in auffallend unterschiedlicher Verteilung in seinen Briefen: Von insgesamt 15 Belegen für ὀργή, bei Paulus entfallen drei auf den 1. Thessalonicherbrief (1Thess 1,10; 1Thess 2,16; 1Thess 5,9), die übrigen zwölf Belege sind im Römerbrief konzentriert. Der Begriff fehlt dagegen in der korinthischen Korrespondenz, im Galaterbrief, Philipperbrief und Philemonbrief.

Im frühesten Paulusbrief, dem 1. Thessalonicherbrief, der eng an den abrupt beendeten Gründungsbesuch des Missionsteams in der Gemeinde anschließt, findet sich die Rede von einem kommenden Zorngericht prononciert am Ende des eröffnenden Abschnitts 1Thess 1,2-10. 1Thess 1,9.10 verweisen in der Form eines Fremdberichts auf die Bekehrung der Thessalonicher, die sich als Heiden zunächst dem wahren Gott zuzuwenden hatten. Neben dem Dienst an dem lebendigen und wahren Gott benennt Paulus die Erwartung des Sohnes vom Himmel als Ziel, den Gott von den Toten auferweckt hat. Dieser wird zuletzt in einer partizipialen Formulierung näher qualifiziert als der, „der uns vor dem kommenden Zorn(gericht) bewahrt“. Die Formulierungen in 1Thess 1,9.10 bilden nicht die sogenannte Anfangsverkündigung des Paulus in Thessaloniki ab. Sie sind Teil der brieflichen Kommunikation. Es geht um eine Identitätsbestimmung und Vergewisserung der Gemeinde, zu der das Wissen um die Rettung aus dem kommenden Zorngericht konstitutiv hinzugehört. Dieses Zorngericht ist im 1.

Thessalonicherbrief insgesamt wahrscheinlich nicht im Sinn eines beurteilenden Gerichtsverfahrens, sondern als reines Vernichtungsgericht zu interpretieren. In Verbindung mit 1Thess 4,13-5,11 markiert die partizipiale Formulierung in 1Thess 1,10 eine Grenze gegenüber denen, die keine Hoffnung haben (1Thess 4,13). Nach 1Thess 5,9 stellen die Perspektive des vernichtenden Zorns und die der Rettung durch Jesus Christus, den Kyrios, entscheidende identitätsbegründende Antagonismen dar. Die Christen in Thessaloniki sollen ihre Perspektive realisieren, um dem plötzlich anbrechenden Vernichtungsgeschehen (vgl. 1Thess 5,3) zu entgehen.

Notorisch schwierig und umstritten ist die polemische Zorn-Aussage in 1Thess 2,16 (absoluter Gebrauch), nach der das Zorngericht über die Juden „auf das Ende hin“ definitiv feststeht. Zu ihrer hermeneutischen Beurteilung sind u.a. folgende Aspekte zu berücksichtigen: Ausgangspunkt ist in 1Thess 2,14 die Erfahrung der Diskriminierung der Thessalonicher durch heidnische Zeitgenossen; diese wird mit der leidvollen Erfahrung der jüdischen Christen verglichen. Von hier aus kommt Paulus in einer Digression zu generalisierenden Negativaussagen über „die Juden“. 1Thess 2,15f aktiviert dabei eine bereits topisch gewordene Polemik der Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden; zugleich fließen standardisierte Vorwürfe des paganen Antijudaismus (→ Antijudaismus) mit ein, die jedoch neu interpretiert werden. Die Heftigkeit des Urteils wird dabei durch die erst kurze Zeit zurückliegenden konkreten Erfahrungen des Missionsteams in Thessaloniki (vgl. den allerdings von Lukas geprägten Erzähltext: Apg 17,5-9) mit evoziert sein. 1Thess 2,16 steuert entsprechend auf den Vorwurf der Behinderung der paulinischen Völkermission zu, welche Hinderung der „Rettung“ bedeutet. Die finale, mit „aber“ angeschlossene Aussage, die das Zorngericht als unverrückbare Tatsache feststellt, hat für die Thessalonicher im Zusammenhang von 1Thess 2,14-16 als Teil des Briefganzen eine stabilisierende und affirmative Funktion. Die Aussage richtet sich kommunikativ nicht „nach außen“, sondern soll die bedrängte Gemeinde bestärken. Generell ist auch zu berücksichtigen, dass heftige Polemik auch in frühjüdischen Texten keineswegs ungewöhnlich und nicht an neuzeitlichen Postulaten politischer Korrektheit zu vermessen ist. Die stärker situativ gebundene Aussage in 1Thess 2 wird schließlich durch die spätere Stellungnahme des Paulus zur Frage der Zukunft Israels in Röm 9-11 überholt, in der Paulus auf der Grundlage einer vertieften exegetischen Einsicht mit der Möglichkeit der endzeitlichen Rettung ganz Israels rechnen kann.

Die höchste Dichte von Zorn-Aussagen begegnet im Römerbrief (Röm 1,18; Röm 2,5; Röm 2,8; Röm 3,5; Röm 4,15; Röm 5,9; Röm 9,22; Röm 12,19; Röm 13,4f).

Dies hängt einerseits mit der vertieften biblischen Reflexion des paulinischen Evangeliums im Schreiben nach Rom zusammen, mit dem sich der Apostel der von ihm nicht gegründeten Christenheit in der Kapitale vorstellt; andererseits sprechen gute Gründe dafür, dass Paulus ein römisches Theologumenon bzw. ein in der Zorn-Literatur der Philosophie der Kaiserzeit vielfach verhandeltes Thema im Blick auf seine Leserschaft in Rom bewusst aufgreift, um die universale geschichtliche Bedeutung der Gottesgerechtigkeit herauszuarbeiten.

Nur in Röm 1,18 ist ausdrücklich vom „Zorn Gottes“ die Rede, wie es dem Sprachgebrauch der Septuaginta entspricht. Sämtliche weitere Belege im Römerbrief sind absolut gebraucht. D.h. auch dort, wo innerhalb der Syntax ein einschlägiges Attribut zu erwarten wäre (vgl. Röm 3,5; Röm 9,22), verzichtet Paulus auf ein solches. Der Zorn erscheint so als eine eigene mächtige Erfahrungswirklichkeit, von der Paulus selbständig sprechen kann wie anders von der „Gnade“.

Paulus knüpft auch im Römerbrief aller Wahrscheinlichkeit nach nicht an älteste Jesustradition (s.o. 3. und 4.), sondern unabhängig hiervon an frühjüdische Vorstellungen und Sprachmöglichkeiten an. Gebildete hellenistisch-römische Kritik an der Vorstellung eines zürnenden Gottes (vgl. hierzu Cicero, *De Natura Deorum* I, 42.142; II 70; *De officiis* III 102; Plutarch *Moralia* 1102 E; Text gr. und lat. Autoren; Philo von Alexandria, *Quod deus sit immutabilis* 52; zu Gen 6,7; 1. Clemens 19,3; Aristeasbrief 254 u.a.) ist ihm von Hause aus fremd.

Die Aussagen des Paulus richten sich nicht auf ein unkontrolliertes, affektives Handeln Gottes; vielmehr geht es um den legitimen Zorn des Gottes Israels, der sich auf menschliche Verfehlungen richtet und im engen Zusammenhang zum Strafhandeln zu verstehen ist, und zwar sowohl im Blick auf Israel wie auch auf die Fremdvölker (vgl. äthiopisches Henochbuch 91,7: „Und wenn die Ungerechtigkeit, die Sünde, die Blasphemie und die Frevelhaftigkeit und die Schändlichkeit bei allem Handeln zunehmen werden und Abfall, Frevelhaftigkeit und Schändlichkeit zunehmen werden, wird ein großes Straf[gericht] vom Himmel herab über sie alle kommen, und der heilige Herr wird mit Zorn und Strafe kommen, dass er Gericht auf Erden halte.“) Die Rede vom Zorn Gottes in Röm 1,18 als Überschrift über den ersten Hauptteil des Römerbriefes ist von der vorausgehenden *propositio* (Themenangabe in Röm 1,16f) abzusetzen. Das im Folgenden begründete und in seinen Folgen entfaltete (vgl. die Auslieferungsaussagen in Röm 1,24; Röm 1,26; Röm 1,28; zu Röm 1 vgl. Kol 3,6) Urteil ist vom „Evangelium“ zu unterscheiden. Paulus kennt keine Zornoffenbarung *als Teil* der Evangeliumsverkündigung. Ebenso wenig kennt er eine *doppelte* Offenbarung, eine im Zorn, die andere im Evangelium. Der

Apostel konstruiert schließlich nicht so, dass Gott seinen „Zorn“ im Sühnetod Jesu ausagiert habe.

Trotz der hohen Kohärenz der Entfaltung im Römerbrief sind die Zorn-Aussagen nicht einfach systematisierbar. Abgesehen von den ethischen Zorn-Belegen im 12. Kapitel (Röm 12,17-21; auch in Röm 13,4f ist „Zorn“ nicht theologisch gebraucht, sondern bezieht sich auf die staatliche Strafandrohung) ist die Pragmatik der Zorn-Aussagen in den einzelnen Abschnitten des Briefes sorgfältig zu beachten. Röm 2,5.8 sind im Zusammenhang des Schuld aufweises der Juden zu verstehen. Die hier begegnende jüdische Vorstellung, dass Gott jedem nach seinen Werken vergilt bzw. die eines eschatologischen Beurteilungsgerichtes (zum „Tag des Zorns“ in Röm 2,5 vgl. Zef 1,14f; Zef 1,18; Zef 2,3; Jes 13,9; vgl. Jes 37,3 u.a.) steht nicht *eo ipso* im Hintergrund aller sonstigen Zorn-Aussagen. Akzentuiert ist vor allem die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts nach Wahrheit und ohne Ansehen der Person. Röm 2,6-10 schließt aus, dass der Zorn in Hinsicht auf die Juden in irgendeiner Weise eingeschränkt oder begrenzt sein könnte (vgl. auch Röm 4,15: auch die Tora schützt nicht vor dem Zorn), womit ein Widerspruch zur Ausgangsthese Röm 1,18 eintreten würde. Auf dem Hintergrund der universalen Ansage des göttlichen Zorns über alle Gottlosigkeit in Röm 1,18-3,20 spitzt sich allerdings die Frage nach dem Verhältnis von Gericht, Zorn und Gerechtigkeit Gottes im Blick auf Israel zu. Diese Frage wird in Röm 3,5 explizit und in Röm 9 entfaltet. In Röm 9,22-24 stellt Paulus vor allem die Freiheit und Souveränität Gottes heraus, die sich als Erwählung oder Verwerfung gestalten kann. Die Metapher der „Gefäße des Zorns“, die anders als die der „Gefäße des Erbarmens“ nicht ausdrücklich mit Gottes schöpferischem Wirken, sondern vielmehr mit der Aussage des Tragens in großer Langmut verbunden ist, bezieht sich auf die Juden, sofern sie sich dem Christuszeugnis widersetzen.

Röm 5,8-10 entwickelt dagegen in einem doppelten Schlussverfahren „vom Geringeren auf das Größere“ (*a minori ad maius*) die im Christusgeschehen eröffnete Lebensperspektive für die Christinnen und Christen, die durch den Tod Jesu dem Zorn entnommen sind. Leitend ist hier das juristische bzw. das politische Paradigma der Versöhnung. Dies wird am Ende des Abschnittes Röm 5-8, der auf die Entfaltung der Heilswirklichkeit, der Hoffnung und ethischen Realität der von der Gottesgerechtigkeit erreichten Christinnen und Christen zielt, in Röm 8,31-39 noch einmal theologisch aufgegriffen und gebündelt: Christen müssen keinen Ankläger mehr fürchten, sie sind vom Gericht frei und von der Liebe Christi unzertrennlich.

6. Der „Zorn“ über die Wüstengeneration und das bleibende Ziel der „Ruhe“ im Hebräerbrief

Der Hebräerbrief aktiviert in der dritten frühchristlichen Generation die Vorstellung vom Gotteszorn im Zusammenhang der Mahnrede vom wandernden Volk Gottes. Der Verfasser interpretiert die Zeit der Wüstenwanderung im Sinn eines Urbildes für die jetzige Lage der Kirche (vgl. ähnlich Paulus in 1Kor 10,1-13). Er setzt dafür in Hebr 3,7ff bei Ps 95,7-11 an. Bereits im Psalm 95 wird der Ungehorsam Israels in der vierzigjährigen Wüstenzeit, welcher den Unwillen bzw. Zorn Gottes auf sich zog (προσοχθίζειν mit Dativ; Hebr 3,10), mahnend interpretiert („verhärtet eure Herzen nicht!“). Das Zitat aus Ps 95 wird vergleichend weitergeführt mit einem Zitat aus Num 14,21-23: Die Weigerung des Volkes bei Kadesch führt zum Schwur Gottes in seinem „Zorn“, dass die Generation das gelobte Land, und damit den verheißenen „Ruheort“ (κατάπαυσις; Hebr 3,11), nicht betreten wird. Der Hebräerbrief zieht hieraus die Summe für die Gegenwart seiner Gemeinde, für die im Christusgeschehen die an das Volk ergangenen Verheißungen (→ Verheißungen) als eingelöst und erfüllt gelten können. Die christliche Adressatenschaft soll „heute“ (Hebr 3,7b / Ps 95,7) das noch offen stehende Heilsangebot Gottes der Vergangenheit im Glauben an die Verkündigung (vgl. Hebr 4,2) und den „Ruheort“ als Zielperspektive des eigenen Weges realisieren. Wenn der Hebräerbrief diese Perspektive für die Christen in der nochmaligen Aufnahme von Ps 95,11 (Hebr 4,3) mit dem Wüstengeschlecht kontrastiert, dann ist dies nicht so zu verstehen, dass die christliche Gemeinde an die Stelle Israels tritt. Das in der Wüste gestorbene Geschlecht (Hebr 3,17) beschreibt nur einen Ausschnitt des gesamten Gottesvolkes. Vor allem ist auch für die christliche Gemeinde die Gefahr eines Heilsverlustes nicht gebannt, vielmehr muss sie ihrerseits davor gewarnt werden, zu Fall zu kommen (Hebr 4,11; vgl. Hebr 3,12f).

7. Zorn des Lammes und Zorn Gottes in der Johannesoffenbarung

Neben dem Römerbrief des Paulus gibt keine neutestamentliche Schrift der Vorstellung vom Zorn Gottes so breiten Raum wie die Johannesoffenbarung. Die Differenzen beider Schriftenkreise ergeben sich schon daraus, dass es sich beim Korpus der Johannesoffenbarung um einen narrativen Text, eine kunstvolle Sequenz von Visionserzählungen handelt. Für diese sind apokalyptische (→ Apokalyptik) Voraussetzungen konstitutiv. Dies gilt auch, wenn in der

gegenwärtigen Forschung die Frage nach Konstituenten des Apokalyptischen sowohl in literarischer als auch in geistesgeschichtlicher Hinsicht äußerst umstritten ist.

Die Kirche ist in der Apk in eine kämpferische Auseinandersetzung universaler Mächte hineingezogen. Die Völkerwelt gerät in zornigen Aufruhr (vgl. Apk 11,18), die Christen als das Gottesvolk bzw. die, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu bewahren, trifft der Zorn widergöttlicher Mächte (vgl. Apk 12,12 vom großen Zorn des Teufels; vgl. Apk 12,17 vom Zornigwerden des Drachens über die Frau). Zugleich wissen sie, dass der Zeit des Zorns von Gott ein Maß gesetzt ist bzw. dass sich der gerechte göttliche Zorn nunmehr konsequent und unabwendbar gegen seine Widersacher, konkret gegen Babylon / Rom, richten wird.

Die Johannesoffenbarung ist die einzige neutestamentliche Schrift, die auch den im Vergleich zu ὀργή (zum theologischen Gebrauch: Apk 6,16: vom Zorn des „Lammes“; Apk 11,18; Apk 14,10; Apk 16,19; Apk 19,15) von Hause stärker affektiv-emotiv konnotierten, zugleich in hellenistischer Zeit *permiscue* zu ὀργή verwendeten Begriff θυμός theologisch gebraucht, und zwar für die Schilderung der Ankündigung und Umsetzung des finalen Weltgerichtsgeschehens (Apk 14,10; Apk 14,19; Apk 15,1; Apk 15,7; Apk 16,1; Apk 19,15).

Nach der großen Thronsaalvision in Apk 5,1-14, in der der Seher inmitten des Thrones und der vier Wesen ein Lamm „wie geschlachtet“ stehen sieht, welches vom Thronenden ein Buch mit sieben Siegeln empfängt, schildert Apk 6,1-8,1 im Visionsbericht die Öffnung der sieben Siegel. In gestaffelter Folge wird eine Reihe schrecklicher Geschichtsereignisse ausgelöst, die dem Ende vorausgehen und im Bericht von der Öffnung des fünften Siegels die Zeugen treffen. In Apk 6,12-17 löst im Visionsbericht das Öffnen des sechsten Siegels zunächst kosmische Erscheinungen aus (Apk 6,12-14). Die Motivik entspricht Topoi, wie sie häufig in apokalyptischen Texten aktiviert werden. Himmel und Erde – damit der Kosmos insgesamt – geraten in Unordnung, der Himmel wird zunächst von den ihn bevölkernden Himmelskörpern geleert, um dann selbst zu schwinden. Auf der Erde werden Berge und Inseln derangiert. Apk 6,15-17 schildern sodann menschliche Reaktionen auf das kosmische Geschehen mit Schrecken und dem Versuch, sich in Höhlen und Felsklüften zu verstecken. In direkter Rede spielt Apk 6,16 auf Hos 10,8 an. Der Wunsch, dass Berge und Felsen auf die Erdbewohner fallen mögen (vgl. Lk 23,30), entspricht der Intention, dem Angesicht des Richters auszuweichen. Die Rede vom „Zorn“ des Lammes wird hier dem von den Propheten angesagten Gerichtstag (vgl. Jo 3,4; Zef 1,15; Zef 1,18; Zef 2,3 u.a.; siehe oben zu Röm 2,5) als „großem Tag des Zorns“ (Apk 6,17)

assoziiert, der nunmehr gekommen ist. Die abschließende Frage, wer bestehen kann, ist rhetorisch (vgl. Nah 1,6; 1Petr 4,17f). Tatsächlich folgt dann vor der Öffnung des siebten Siegels ein visionärer Blick auf die Christenheit, soweit sie in der Gestalt der versiegelten Hundertvierundvierzigtausend bewahrt werden wird (vgl. zu den Übrigbleibenden: 4Esr 13,39ff; syrBar 78; Mt 19,28 par; Apk 21,12).

Nach Apk 10,7 soll das Geheimnis Gottes in den Tagen beendet werden, in denen der siebte Engel blasen wird. In Apk 11,15-19 wird diese Prognose eingelöst durch einen himmlischen Lobgesang, der den eschatologischen Herrschaftsantritt Gottes und seines Gesalbten besingt (Apk 11,15). In Apk 11,16ff nehmen die vierundzwanzig Ältesten die himmlischen Stimmen auf, um Gott, der in seinem Handeln die Vergangenheit und die Gegenwart umgreift, für seinen Herrschaftsantritt zu danken. Der Hymnus blickt vorgreifend auf den letzten feindlichen Ansturm bereits zurück. Dem Zornigwerden der Völker (Apk 11,18a) trat der Zorn Gottes gegenüber. Die Totenauferstehung zum universalen Gericht ist erfolgt. Das Gericht vollzieht sich mit doppeltem Ausgang: Alle, die als Knechte, Propheten und Heilige angesprochen werden bzw. als die, die „deinen Namen fürchten“, empfangen Lohn; die „Verderber“ der Erde aber werden selbst durch das Gericht verdorben. Damit ist im Hymnus die Voraussetzung dafür angesprochen, dass mit der Öffnung des himmlischen Tempels und dem Sichtbarwerden der Bundeslande die endzeitliche Gnadengegenwart Gottes realisiert werden kann (Apk 11,19).

Nach der Vision von dem Lamm und den Hundertvierundvierzigtausend (Apk 14,1-5) wird von Engeln das kommende Gericht angesagt, bevor der Menschensohn erscheint, um das Gericht auszulösen. In Apk 14,8 stellt der zweite Engel den Vollzug des Gerichts an der großen Stadt Babylon fest, indem verschiedene alttestamentliche Prophetenworte angespielt werden (vgl. Jes 21,9; Jer 51,8). „Babylon“ fungiert hier als Deckname für Rom. Die Schuld der Stadt besteht darin, dass sie die Völker mit dem Wein von Unzucht trunken gemacht hat; dieser Wein ist zugleich „Zorneswein Gottes“, da der Götzendienst den Völkern den göttlichen Zorn einhandelt. Die Ankündigung des dritten Engels greift das Bild des Weins auf. Er sagt das Gericht an, das diejenigen treffen wird, die das Tier und sein Bildnis anbeten, d.h. die am imperialen Kult partizipieren. Die Gerichtsaussage aktiviert die Vorstellung des Zornesbechers aus Jer 25,15. Expliziert wird dies im Vergleich zum Ergehen der Gottlosen Sodoms und Gomorrhas, die mit Feuer und Schwefel gestraft wurden. Die Pragmatik dieser vorgreifenden Schilderung des Gerichts wird in Apk 14,12 und in der abschließenden Seligpreisung (Makarismus) erkennbar: Die Vision zielt

auf Stabilisierung und Affirmation der Bedrängten, d.h. derer, die um ihrer Glaubenstreue willen den Tod erleiden.

Vor dem Gericht an Babylon und dem Kommen Christi erscheinen in Apk 15 sieben Engel mit sieben letzten Plagen als himmlisches Präludium. Die sieben Schalen sind mit Zorn Gottes angefüllt, „der da lebt in alle Ewigkeiten“ (Apk 15,7). Mit den sieben Schalen vollendet sich das Zorngericht Gottes (Apk 15,1), welches mit der siebten Posaune eingeleitet wurde (vgl. Apk 10,7). In Apk 16,1 fordert eine laute Stimme aus dem Tempel die Engel auf, die Zornesschalen über die Erde auszuschütten. Die folgende Siebenerreihe orientiert sich, ähnlich wie die Sieben-Posaunen-Vision, am Prätext der ägyptischen Plagen (vgl. Ex 7-10). Zugleich führt die Sieben-Schalen-Vision das Gerichtsgeschehen der Sieben-Posaunen-Vision weiter und steigert es. Die Zerstörung ist nun mehr nicht nur eine partielle, die Raum für Umkehr ließe. Die siebte Schale, die über die Luft ausgegossen wird, leitet zur Schilderung der Vernichtung Babylons über. Der Kosmos insgesamt wird erschüttert. Damit wird die Proklamation des Engels in Apk 14 in die Tat umgesetzt. An entsprechender Stelle greift Apk 16,19 nochmals das Bild des „Bechers mit dem Wein seines grimmigen Zorns“ auf.

Nach dem Vollzug des Gerichts über Babylon (Apk 18,1-24) und dem hierauf ergehenden himmlischen Triumph (Apk 19,1-10) öffnet sich in Apk 19,11 der Himmel, und ein Reiter auf weißem Pferd erscheint zum Sieg über das Tier und seine Streitmacht. In Aufnahme verschiedener Vorstellungen der Johannesoffenbarung und in Anspielung auf alttestamentliche Texte wird Christus als siegreicher Streiter, gerechter Herrscher, König und Richter qualifiziert. Die Aussage des „Weidens mit eisernem Stab“ bezieht sich auf den messianischen Text in Apk 12,5 zurück. In Apk 19,15 fließen die Bilder vom Treten der Zorneskeller (Apk 14,19f; vgl. Jes 63,2-6; Jo 4,13) und vom Mischen des Zornbeckers (Apk 14,8-10) zusammen. Der Parusiechristus erscheint als herrschaftlicher Vollstrecker des Gerichtes des „Allherrschers“ an den Heiden.

8. Ausblick

Der Gott Israels, an den die frühen Christinnen und Christen glauben, ist (wie alle Götter in der Antike) in seiner Mächtigkeit zu fürchten. In seinem Handeln steht er dem Volk und dem einzelnen in ihm *gegenüber*. Dieses Handeln ist nicht auszurechnen. „Glauben“ schließt – auch im frühchristlichen Glaubensverständnis – darum immer den Aspekt der Furcht vor den kontingenten Aktionsmöglichkeiten Gottes ein. Dass Gott sich Menschen und Gruppen heilvoll und rettend zuwendet, bleibt so – im juristischen Sprachspiel

formuliert – immer „Gnade“. Dass diese Gnade im Christusgeschehen qualitativ vollgültig und ein für allemal Realität geworden ist, beschreibt den common sense der neutestamentlichen Texte (siehe oben zu Röm 8,31-39).

Das Neue Testament kennt keine einheitliche Lehre von den Eigenschaften und Attributen Gottes. Die Vorstellung, dass Gott (allein) „gut“ ist (vgl. Mk 10,18), wird noch nicht ontologisch systematisiert, wie es – auf der Grundlage hellenistischer, insbesondere an Platon ausgerichteter Lehre – in der Alten Kirche und in der mittelalterlichen Gotteslehre geschieht. Gott ist und erweist sich konkret als „gut“ in seinem Handeln an denen, die ihn lieben, in seinem geschichtlichen Handeln an seinem Volk. Es kann daher in der neutestamentlichen Theologie keine logische Spannung des Gutseins Gottes zu seinem Menschen strafenden Handeln konstruiert werden.

Im Vergleich mit dem Alten Testament und dem frühen Judentum, aber auch im Vergleich zu hellenistisch-römischen Konzepten, scheint die begriffliche Variation und Häufigkeit der Rede vom zürnenden Gott reduziert. Doch der Gott, an den die frühen Christen glauben, ist kein leidenschaftsloser Gott im Sinn der philosophischen Apatheia, sondern vielmehr ein lebendiger Gott.

Die hermeneutischen Probleme, die sich mit der Rede vom Zürnen Gottes als Teil der christlichen Sprachtradition einstellen, sind nicht einfach auszuräumen. Sie betreffen über die konkrete Zorn-Metaphorik hinaus – und dies ist ungleich gravierender – den für das neutestamentliche Verständnis des Christusgeschehens unverzichtbaren hermeneutischen Rahmen der Eschatologie insgesamt.

Literaturverzeichnis

- Aune, D.E., 1997-1998, Revelation, Bd.I-III, Word Biblical Commentary 52 A-C, Nashville
- Holtz, T., 2008, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, Göttingen
- Backhaus, K., 2009, Der Hebräerbrief. Übersetzt und erklärt, RNT, Regensburg, 146-169
- Karrer, M., 2002, Der Brief an die Hebräer. Kapitel 1,1-5,10, ÖTBK.NT 20, Gütersloh
- von Bendemann, R., 2006, „Zorn“ und „Zorn Gottes“ im Römerbrief, in: D. Sänger / U. Mell (Hg.), Johannes und Paulus. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur, FS Jürgen Becker, WUNT 198, Tübingen, 179-215
- Brandenburger, E., 1993, Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. Eine Problemstudie, in: Brandenburger, E., Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums, SBAB 15, Stuttgart, 289-338
- Eckstein, H.-J., 1987, „Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden“. Exegetische Erwägungen zu Röm 1,18, ZNW 78, 74-89
- Groß, W., 1990, Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon, in: Groß, W., Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern, SBA.AT 30, Stuttgart, 199-238
- Haufe, G., 1999, Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher, ThHK 12 / 1, Leipzig, 42-51
- Herold, G., 1973, Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm. 1,16-18, EHS 23,14, Bern
- Jeremias, J., 2009, Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung, BThSt 104, Neukirchen / Vluyn
- Konradt, M., 2003, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor, BZNW 117, Berlin / New York
- Kratz, R.G. / Spieckermann, H., 2008, Divine wrath and divine mercy in the world of antiquity. A symposium held on November 8th - 10th 2006 in Göttingen, FAT II 33, Tübingen

- Miggelbrink, R., 2000, Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Freiburg u.a.
- Müller, K., 1994, Gott als Richter und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den Schriften des Frühjudentums. Methodische und grundsätzliche Vorüberlegungen zu einer sachgemäßen Einschätzung, in: Klauck, H.-J. (Hg.), Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament, QD 150, Freiburg u.a., 23-53
- Müller, U.B., 2002, Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu, Biblische Gestalten 6, Leipzig
- Müller, Chr.G., 2001, Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im Lukanischen Erzählwerk, Herders Biblische Studien 31, Freiburg u.a.
- Peels, H.G.L., 1995, The Vengeance of God, OTS 31, Leiden u.a.
- Reichardt, M., 2009, Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium, SBB 62, Stuttgart
- Sänger, D., (Hg.), 2004, Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität, BThSt 67, Neukirchen / Vluyn
- Scoralick, R., 2002, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34, 6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch, Herders biblische Studien 33, Freiburg u.a.
- Theobald, M., 2009, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg, 278-295
- Theobald, M., 2001, Zorn Gottes. Ein nicht zu vernachlässigender Aspekt der Theologie des Römerbriefs, in: Theobald, M., Studien zum Römerbrief, WUNT 136, Tübingen, 68-100
- Uhlig, S., 1984, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Band V / 6, 706
- Volkmann, S., 2004, Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie, MThSt 81, Marburg
- Wendebourg, N., 2003, Der Tag des Herrn. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund, WMANT 96, Neukirchen / Vluyn
- Westermann, C., 1981, Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie, in: J. Jeremias u.a. (Hg.), Die Botschaft und die Boten. FS H.W. Wolff, Neukirchen / Vluyn, 147-156
- Zager, W., 1996, Gottesherrschaft und Endgericht in der

Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen, BZNW 82, Berlin / New York

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de